

ISSN 2306-3548

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



Українське релігієзнавство

№ 71-72

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО В АКТУАЛЬНОСТІ ЙОГО ПРОБЛЕМ

Пам'яті професора Арсена ГУДИМИ

*Збірник статей-вшанувань,
наукових праць та експертиз*

За редакцією професора А.Колодного

Київ – 2014



Професор Арсен ГУДИМА

УКРАЇНСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

№ 71-72

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

- Видається щоквартально з 1996 р.
- Свідоцтво про державну реєстрацію
КВ № 2057 від 16 липня 1996 р.
- Адреса редакції:
01001, Київ-1,
вул. Трьохсвятительська, 4, кім. 323, 324;
тел.: (044) 279-48-12 – головний редактор,
(044) 279-04-18 – відповідальний секретар;
E-mail: uar-press@online.ua
- Редакція бюлетеня може публікувати статті й
матеріали, не поділяючи позиції авторів.
- Відповідальність за достовірність фактів, цитат,
власних імен та назв несуть автори.
- Подані рукописи рецензуються і не
повертаються.
- Редакція залишає за собою право виправляти
мову і редагувати матеріали.
- Редакція не вступає у листування з авторами.
- При передруку посилання на «Українське
релігієзнавство» обов'язкове.

Усі права застережені ©.

**Українське
релігієзнавство
№ 71-72**

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 № 18 від 4 листопада 2014 року.

ISSN 2306-3548

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2014

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

© Автори статей

ЗМІСТ

1. АРСЕН ГУДИМА ЖИВЕ В ЙОГО ТВОРЧІЙ ЗВИТЯЗІ

1. *А.Колодний (Київ)*. Український релігієзнавець Арсен Гудима живе в його творчому доробку і в нашій пам'яті. 5
2. *П.Яроцький (Київ)*. Тематична актуалізація релігієзнавчих досліджень в Україні (із врахуванням творчого доробку тернопільських релігієзнавців). 13
3. *П.Мазур (Кременець)*. Внесок професора А.Гудими у відзнайдення і вивчення творчої спадщини Арсена Річинського. 19
4. *О.Недавня (Київ)*. Польові спостереження як незмінний інструмент релігієзнавчих досліджень. 24
5. *Ф.Полянський (Тернопіль)*. Релігієзнавчі студії на сторінках тернопільського журналу «Мандрівець». 29
6. *І.Шмадило (Тернопіль)*. Постаць Арсена Річинського в сучасному українському релігієзнавстві. 33

2. РЕЛІГІЯ В КОНТЕКСТІ ДУХОВНОГО ЖИТТЯ

1. *А.Колодний (Київ)*. Природа і визначення релігійного феномену. 40
2. *Ю.Борейко (Луцьк)*. Повсякденні релігійні практики як складова соціальних взаємовідносин. 46
3. *Г.Кулагіна-Стадніченко (Київ)*. Релігійна духовність в її проблемно-концептуальному вимірі. 54
4. *В.Климов (Київ)*. Тлумачення характеру відношення віри й розуму, релігії і науки в українській духовній спадщині. 64
5. *Н.Пивоварова (Київ)*. Релігійність українців: тенденції десятиліття. 77
6. *Д.Шестопалець (Київ)*. Релігійність населення України через призму секуляризаційної парадигми. 84

3. РЕЛІГІЯ В ЇЇ ФУНКЦІОНАЛЬНОСТІ

1. *І.Клімук (Луцьк)*. Методологічні принципи дослідження релігійної ідентичності. 104
2. *І.Тітовський (Запоріжжя)*. Вплив розуміння християнами догматів Святої Трійці на формування суспільно-політичних відносин. 111
3. *Л.Компанієць (Харків)*. Історичні нитки ідеї реінкарнації. 120

4. ІНСТИТУАЛІЗАЦІЯ РЕЛІГІЇ В ЇЇ СУТНОСТІ І ВИЯВІ В КАТОЛИЦЬКИХ КОНФЕСІЯХ

1. *М.Бабій (Київ)*. Теоретики-методологічні і практичні проблеми дослідження інституалізаційних процесів в сучасних релігіях. 127
2. *Е.Бистрицька (Тернопіль)*. «Східна політика» Ватикану: методологічні і практичні особливості дослідження. 132
3. *В.Мороз (Тернопіль)*. Нормативний характер принципів соціальної доктрини Католицької Церкви: еволюційний характер становлення. 142
4. *В.Бондарчук (Острів)*. Послушенство папі Римському як ідентифікаційна ознака Уніатської Церкви: дискусія між Христофором Філаретом та Іпатієм Потієм. 148
5. *І.Штогрин (Тернопіль)*. Історіографічна база дослідження країно-ватиканських відносин 1919-1921 рр. 155

5. ХРИСТІЯНСЬКІ КОНФЕСІЇ В ПРОЦЕСАХ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

1. *Я.Стоцький (Тернопіль)*. Методологічні особливості дослідження полівекторної історії парафій, монастирів та єпархій УГКЦ. 161
 2. *Т.Дідух (Тернопіль)*. Становище католицьких конфесій в Україні у 1953-1964 рр.: історіографічний огляд. Проблеми. 171
 3. *П.Павленко (Київ)*. «Русский мир» 2014 року: від «любові» патріарха Кирила до агресії Путіна. 177
 4. *Р.Горбань (Косів)*. Деякі аспекти специфіки дослідницьких підходів до релігійно-філософського доробку Миколи Бердяєва. 187
 5. *Г.Трегуб (Київ)*. Адвентисти сьомого дня реформованого руху: стан та особливості інституалізації в Україні. 195
- БІОБІБЛІОГРАФІЯ А. М. ГУДИМИ (А.А. Гудима).** 205
- Автори статей цього числа часопису. 213

1.1. *Анатолій КОЛОДНИЙ*. Український науковець Арсен Гудима живе в його творчому здобутку і в нашій релігійнознавчій пам'яті.

В грудні 2013 року на 80 році зійшов зі свого земного життя відомий вчений-релігійнознавець, талановитий викладач Тернопільських вузів, Почесний науковий співробітник Відділення релігійнознавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди Національної Академії наук України, професор Арсен Миколайович ГУДИМА. Всі, хто знав його, працював разом з ним, значився не лише серед друзів, а й просто знайомих покійного, довго відчуватимуть цю втрату. Очолюючи протягом десь 15 років обласний осередок Української Асоціації релігійнознавців, Арсен Миколайович успішно творив релігійнознавчу ауру як тернопільського обласного, так і всеукраїнського масштабу, давав зразок самовідданої і творчої праці на цій ділянці науково-організаторської роботи. В цьому багатоміз нас у нього можна повчитися.

Як досвідчений педагог, Арсен Миколайович насамперед вважав, що для кожної особистості зокрема навчання за її власним бажанням, маючи за взірць належні приклади, не замінять ніякі поза нею сформовані новації, та ще й коли вони з чужого плеча, не відповідають умовам, місцю і часу. На думку педагога, «не можна ототожнювати поняття «навчальна дисципліна» з «предметом вивчення». «Дисципліни забезпечують стандартні програми, відповідно - підручник та дидактико-педагогічні шаблони, унаочнення, - наголошував він. - Предмет - це логіка дисципліни, яка орієнтує на причинно-наслідкові зв'язки навчального матеріалу. Останнє потребує від викладача постійної творчості, зростання дидактико-педагогічної майстерності, що охоплене проявами його особистості... Беру на себе сміливість сказати, що можна бездоганно читати дисципліну з найновішими технологіями і не дати (крім переказу навчальної програми) чіткої відповіді – чого необхідно було творчо навчити? Що ж стосується мене, то культ знань і навчання, де працював протягом всіх років свого життя, не полишав мене. На вищому щаблі інтелекту я завжди мав бажання творити, творити і ще раз творити вдосконалення методики навчання для розвитку наукового знання... Кожен викладач - автономна особистість, яка своїм звучанням творить симфонію дієздатно-творчого колективу».

Арсен Гудима був організатором більше десятка різного масштабу – міжнародних, всеукраїнських, регіональних чи вузівських - наукових

конференцій в Тернополі, Києві і Кременці, його доповіді і повідомлення звучали на півсотні їх в різних містах України. За редакцією А.Гудими побачили світ 12 збірників наукових праць з широкого спектру релігієзнавчої тематики, зокрема п'ять - з проблем феномену християнства. Сам Арсен Миколайович видрукував більше трьохсот наукових праць - індивідуальних монографій і розділів в колективних, підручників, навчально-методичних посібників, брошур і різноманіття статей. Завдяки науковому ентузіазму А.Гудими вдалося віднайти в Тернопільському архіві оригінал фундаментальної праці знаного українця-етнолога, борця за Українську православну автокефалію Арсена Річинського «Проблеми української релігійної свідомості», видрукувати її декількома виданнями, організувати повернення до Тернополя із місця заслання московсько-комуністичною владою до Казахстану прах відомого борця за Українську православну автокефалію, сприяти його висвяті УАПЦерквою. Дві свої авторські монографії Арсен Миколайович присвятив постаті цього самовідданого борця за незалежність України і самостійність її Церкви.

Всі, хто знав Арсена Миколайовича, відзначали його активну українську громадянську позицію. У боротьбі за Українську Україну професор був безкомпромісним. Відомі його праці і чисельні науково-публіцистичні статті в Тернопільській пресі із захисту української святині Почаївської Лаври від посягання на неї московсько-православних загарбників, подання дійсної, історично-значимої для українства природи Берестя-1596, обстоювання Київської традиції і Східного обряду в українському християнському конфесійному багатоманітті України, ролі Української Церкви в контексті духовного і національного відродження.

Арсен Миколайович визнавав, що любов до України, окрім батьків, у нього особливо формував його дядько, вчитель Мирослав Сокіл - гімназійний товариш Ярослава Стецька. Він казав Арсену-юнаку: «Запам'ятай, що національна ідея незнищенна. Гинуть одні борці за неї, на їхнє місце стануть інші, бо вони – природна відповідь на свободу людини». А.Гудима на основі своїх наукових пошуків робить висновок, що під виглядом «єдиновірного вчення» в роки радянської окупації без жодного сумніву насаджувався по суті прихований московський імпернеоколоніалізм в інтернаціональному оздобленні. Мали «русскую национальную идею» помножену на московський імпершовінізм.

Прах Арсена Миколайовича прийняла земля рідного йому Нового Села, що на Підволочичинні. Науковець багато зробив для вивчення історії села, національної героїки новоселівців, увічнення героїчної пам'яті борців за Україну своїх односельчан.

В рік смерті він видрукував свою біографічну оповідь «Мої обереги». Не маємо можливості тут переповідати її повний зміст, бо ж вона варта того, щоб була прочитана кожним шанувальником пам'яті Великого Українця. Лише особисте читання написаного дає можливість відчувати весь багатий спектр

духовності автора праці-спомину, відтворити світ його взаємин і віднайти своє місце в ньому.

Познайомився я з Арсеном у 1961 році у військовому таборі в Підмосковній Валентинівці. Мене там робили «шпигуном», а колегу – «диверсантом» (ми їх ще називали «взривателями»). Три місяці ми були разом, пізнали один одного, відзнайшли те, що ми – одnodумці, а зрештою – українці. Відтак наша дружба вимірюється понадпівстоліттям. Двічі ми були ще разом у військових таборах у Львові. Але здружилися щонайбільше нашою професійною єдністю: нашу дружбу зміцнило релігієзнавство. Разом ми організували і провели більше десятка наукових конференцій, видрукували окремими книгами їх матеріали, разом ми воскресили для життя в Українській історії фактично забутого Арсена Річинського. Більше того – ми стали друзями нашими сім'ями.

Арсен Миколайович особливу пошану висловив у названій книзі своїй дружині, яку він завжди коротко називав *Марійкою*. «Твоя праця, - пише він, - це не лише моя дисертація, науковий ріст, це майбутнє наших дітей – синів Ігоря та Арсена, невісток, внуків і правнуків». Боляче було почути, що Арсен залишив нас, що вже не буде від нього дзвінків (навіть серед ночі) з повідомленням, як у нас казали, про якусь «чергову релігієзнавчу затію Гудими». Він любив відчувати себе членом великої спільноти українських релігієзнавців і зробив для її презентації далеко більше, ніж якийсь інший обласний осередок УАР. Повчитися цьому у нього варто сьогоднішнім очільникам УАР Тернопільщини. Своім науковим доробком Арсен вийшов за наукові межі України, а водночас він перетнув україно-російський кордон своєю ненавистю до сусіда-колонізатора, сусіда, який щодо українців постав як фашист-загарбник, плекаючи мрію відродження «єдиної і неделимої Родіни», в ім'я утвердження уявного «інтернаціонального братства народів». Арсен Миколайович відзнаходив багато спільного у Гітлера і Путіна, в німців і росіян. Останнім завжди було мало нагарбаних ними територій, на які вони приносили свій примітив середньовічної духовності. Цей народ любити не можна – його можна лише ненавидіти. Біди української історії пов'язані з Росією, самолюбством московитів, їх непомірним самозвеличенням. Бог чомусь покарав українців, підсунувши їм в сусіди цього хижака. Гудима прагнув у різний спосіб пробудити українців від історичної сплячки до активності в історичному поступі, переживав з того, що серед них багато хохлів і малоросів, мало щирих українців.

Арсен Миколайович народився і сформувався в сім'ї, в помешканні якої поряд з іконами святомістичний зв'язок плекали портрети Т.Шевченка та І.Франка, а в полі зору національної ідилії був Золотоверхий Київ і Запорізька Січ. Відомо, що піднесенню національної свідомості галичан сприяли Українська Церква, «Просвіта», Наукове товариство ім. Т.Шевченка, молодіжні спільноти «Сокіл», «Пласт» та ін. Все це в радянські роки кваліфікувалося як вияв «українського буржуазного націоналізму», якому

влада оголосила безкомпромісну боротьбу, плекаючи водночас різноманітне і всезростаюче поширення ідей московського великодержавного шовінізму. Українців за націоналізм відправляли в Сибір далеко, на поселення в ГУЛАГах та ін., а москвинів за оспівування «Росии вольной» всяк заохочували, додаючи до них ще й тих, хто змосковщувався, ставав україно-національним зрадником.

Національне відродження, наголошував А.Гудима, потребує єдності, співпраці і зусиль всіх верста суспільства, особливо за умов відсутності визнаного лідера українства, потребує боротьби тривалої, а не епізодичної і скороминущої. Вадою нашою, наголошує професор, є звичка до вислугування іншим, здатність йти «за шмат гнилої ковбаси» в найми, зникнення почуття національної гордості і громадянської гідності, мізерно-марнословний (але пихатий) егоїзм, «самодостатньо-ліниве» ставлення особистості до потреб суспільства. Тут вдалою є думка Арсена Миколайовича, що історичними ворогами нашого народу є вождизм, гетьманізм, амбітність. При цьому у нас голос неука часто має стільки ж значення (а то й більше), як і голос освіченого фахівця, заїдає дріб'язковість, вузький егоїзм, двоєдушність і пиха. Стихійна люстрація в умовах національних перетворень в Україні, на чому часто наполягає вулиця, постане як війна всіх проти всіх, що допоможе тисячам зовнішніх факторів задушити дитя відродження ще в колисці. На здоровий глузд, де нині взяти економістів, вчених, істориків, соціологів, інженерів та інших працівників, які не мали в руках у недалекому минулому партійного квитка. Формується думка, що вони нібито непотрібні для розбудови України, що вона поза ними має десь інде засоби та інтелектуальну силу для успішного виробничого, соціально-економічного, політичного та духовного поступу. При цьому не рахуються з тим, що для більшості партквиток в минулому виконував роль по суті «хлібодавчої картки». Без нього нікуди не міг потикатися, знайти належну роботу. Автор статті відчув це на собі.

Арсена Миколайовича турбувало і те, як в перші роки незалежності нерозумно нищилося у нас налагоджене виробництво, розвинена інфраструктура господарства. Так, зникла виробнича потуга Тернополя - комбайновий завод разом із бавовняно-прядильним комбінатом, заводи «Ватра», «Сатурн», «Оріон», фармфабрика, фабрика штучної шкіри та інші відомі виробництва. Вони стали чомусь непотрібним в розбудові Української незалежної держави. Скільки в це було вкладено розуму і коштів того ж українського народу. А «борці за Україну» зайнялися при цьому перейменуванням вулиць, творенням школи мистецтв, переназвою озера, зрештою взаємовшануванням та ін. Були змагання в промовах патентованих патріотів, а не в менеджерстві, вирішенні завдань повсякденного життя, не в збагаченні знаннями і досвідом. З'являлися всілякі протистояння, а між тим національна ідея вимагає від усіх і кожного чуття Єдиної Української Родини та непохитної відповідальності за найменшу національну справу.

Професор-науковець працював на Україну по змозі своїх сил і можливостей. І тут він користувався Франковим життєдайним орієнтиром «не з причини сентиментальної натури» в ім'я нашого сьогодення: «До цього мене примушує почуття собачого обов'язку. Як син селянина-русина, вигодуваний чорним спеченим хлібом, працею твердих селянських рук, відчуваю обов'язок панщиною свого життя відробити ті шеляги, які видала селянська рука на те, щоби я міг видряпатися на висоту, де повно світла, де пахне воля, де ясніють вселюдські ідеали. Мій руський патріотизм - то не сантимент, не національна гордість, то тяжке ярмо, покладене долею на мої плечі. Я можу здригатися, можу тихо проклинати долю, що поклала мені на плечі це ярмо, але скинути його не можу. Іншої Батьківщини шукати не можу, бо став би підлим перед власним сумлінням».

Арсен Миколайович жив за принципом, сформованим у нього незабутньою вчителькою пані Стефанією: «Бути вічним учнем. Завжди пам'ятати: я знаю, що я нічого не знаю». В цьому йому слугував і той же Іван Франко словами: «Книги – морська глибина. // Хто в них пірне аж до дна, // Той, хоч і труду мав досить, // Дивнії перли виносить».

А.М. Гудима надто переживав всі біди українства. В його природі було про негативні риси народної вдачі українців говорити не для того, щоб сіяти зневіру, а щоб шукати засоби для виправлення і оздоровлення. Для нього найстрашнішим був зроджений в українському соціумі розрив поколінь, який сформував моральну безвідповідальність. «Беру на себе сміливість, - пише він, - сказати, що це вплинуло на духовний клімат населення. В уяві вихованих «епохою зла» освіта – своєрідна «забаганка», на що зорієнтоване підростаюче покоління. А звідси – знецінення вікового благовоління перед глибиною знань та вершинами надбань культури і прагнення і ще раз прагнення ними оволодіти. Ось чому дивує нас роль нашої інтелігенції (не таких вже й давніх часів) у життєдіяльності нашого краю».

Арсена Миколайовича турбувало те, як лихоліття української історії негативно вплинуло на самосвідомість людей. Дійшло до того, що мовчазлива праця «кріпосних» колгоспного ладу в підневільному житті вбачалася в числі переваг соціалістичного способу життя над «прогнилим капіталізмом». «То ж потрібно було, наголошує професор, довести людину до такого душевного стану, щоб вона у своїх злиднях почувалася чи не найщасливішою у світі!».

Турбувало науковця і те, як в наш час взаємно розійшлися закон і мораль, що ми так і не стали державними людьми. Його хвилює також наявна і законом не заборонена індустрія «чужописаних» курсових, дипломних і навіть щонайстрашніше - «двокаліберних» дисертацій. Все це робиться, висновує А.Гудима, не заради науки, а заради престижу вишу і його зверхника серед самих собі подібних.

Державне будівництво, на думку Арсена Миколайовича, вимагає співпраці і зусиль різних соціальних станів, які б творили єдиний національний організм суспільного життя. Тут він користується думками

Арсена Річинського. Причину духовного застою української селянської нації вбачає у втраті нею елітарної верстви суспільства, що, в свою чергу, негативно вплинуло на державне відродження і навіть справи релігійного поєднання: «Українській нації бракує вдачі політичної культури так необхідної для співпраці консервативних і поступових кіл громадянства, маємо епізодичність і скороминучість більшості українських політичних починань, коротке дихання нашої інтелігенції. Протягом великого часу український народ по суті не володів історичною ситуацією на свої теренах. За нього вирішували питання цілісності етнічних земель, встановлення політичних режимів та інше... Колоніальна залежність загальмувала духовний поступ верхатури суспільства, який би відповідав досягненням історичного поступу».

Говорячи про наш національний поступ, А. Гудима наголошував на тому, що жодна релігійна течія не займеться вивченням витоків української етноконфесійної свідомості, жодна філософська чи історична дисципліна не прагне того, а лише багатоаспектна релігієзнавча думка, яка стосується духовного стану людини, її етнопсихології, реальних умов життя в системі сукупності суспільних відносин. «Оскільки Церква поневоленого українського народу освячувала історичну пам'ять, то тим вона захищала вікові традиції, обряди, звичаї. Тому-то зайди намагалися всяк нейтралізувати цей духовно-світський фактор. Головне, що у боротьбі за самозбереження в умовах щоденного протистояння найбільше страждали витокі нашої етнорелігійної свідомості. Не потрібно бути професійним політиком, щоб не розуміти намірів Білокам'яної, яка ніколи не залишала і не залишить у спокої нашу свободу і незалежність. Через п'яту колону – Московський Патріархат – всіма способами впливатиме на свідомість московсько-православних історичною отрутою створеної легенди про спільні корені «єдиного русского пространства», про рятівну панацею «цареславної єресі», яка є не чим-небудь, а істинною вірою «благодатної церкви», не кого-небудь, а «богоносного народу», який живе на «святій Русі» під скіпером Москви - «Третього Риму». Знаючи нинішню агресію на українські терени Московії, бачиш яким далекоглядним був наш колега, усвідомлюєш, як гнівно він за життя в нинішніх ситуаціях громив би своїм словом не тільки москалів, а і їх підспівувачів в Україні із числа збайдужілих і тих, хто перелицювався з регіоналів в опозиціонерів. Він тут добачив би й очільника українського єврейства Рабіновича, який опинився серед останніх у Верховній Раді. Гайдамаччини на таких немає – наголосив би Арсен Гудима.

Все означене є не що інше, як засіб провокацій у поліконфесійній Україні непорозуміння з питань віровчення, заглушення найменших проявів національного відродження в інтересах духовних неокolonізаторів. І тут Гудима знову скористався думкою Арсена Річинського, який писав: «Кожний народ сприймає віровчення через призму своєї історичної етнологічної культури і силою віровчення захищає цю історичну етнокультуру. У світі міжетнічних відносин це постає як вияв єдності у різноманітності

Всевишнього Творця. Кожний народ при цьому приносить і спільне щось своє, що творить духовну гармонію світу і красу Творіння».

Московське Православ'я, зазначає А.Гудима, відрізняється від Українського цезаропапізмом – наскрізь імперошовіністичною цареславною ересю, віронетерпимістю, ворожим ставленням до іновірців, непорушним ритуалізмом, буквалізмом та догматизмом, претензією Москви на статус Третього Риму. Всі гнобителі України, насамперед московські, боялися і продовжують боятися нашої Соборної національної Церкви, яка з материнською любов'ю спроможна захищати народ від зазіхань як зі Сходу, так і з Заходу. Суверенній Українській державі потрібна суверенна Церква на засадах Київського християнства – основи основ духовності нашого народу, нашої етнічної гордості і національної гідності. Незалежно від конфесійної належності Церква в суверенній державі, на думку професора, повинна стояти на патріотичних засадах, а держава з почуттям відповідальності за історичну долю народу зобов'язана захищати його від провідників духовної кабали і національного приниження.

Арсен Гудима чітко виокремлює чинники історичних бід українського народу. На його думку вони зумовлені: 650-літнім бездержав'ям, коли не було політичної сили, яка б об'єднувала етнічні землі, дбала про їх всебічний розвиток; тривалим поділом України між ворогуючими сусідами, що не могло не вплинути на особливості етнічної духовності аж до конфесійної орієнтації; втратою міста як осередку та рушія науки і культури – джерела інтелектуальних сил нації; втратою в містах національної мови, що вплинуло на процес визнання українства у світовій спільноті; денаціоналізацією української еліти, яка б масово дбала про історичний поступ свого народу; цілеспрямованим ідеологічним впливом як зі Сходу, так і з Заходу, де державній Церкві домашнього колонізатора відводили не другорядну роль у процесах етногенезу пошматованої України, підміняючи при цьому національне конфесійним.

В полі уваги Арсена Миколайовича знаходилися також проблеми практичної віддачі наукових досліджень в Україні, перетворення, як колись казали, науки в безпосередню продуктивну силу, в засіб діяльності. Він при цьому робить значимий висновок, відповідаючи на питання: Чи можна «на форсованому марші» в Європу плодити докторів і кандидатів наук? «Дисертomanія (заради показників) в умовах корупції і практично відсутньої конкуренції, яка б виявляла особистість, - це замах на свята святих Людського Духу – Освіту і Науку».

Арсен Миколайович закінчив не тільки історичний факультет Львівського університету ім. Івана Франка. Тут він навчався також і в аспірантурі. Проблемою для нього було обрання теми дисертаційного дослідження. При цьому його не зацікавили пропонувані теми з етики чи естетики. Він вважав, що саме філософські проблеми релігійної свідомості дають незвіданий масштаб осмислення буття людини, яка прагне розірвати

світ кінцевого простору і часу, вийти у «блаженний світ вічності». Саме тому Гудима вирішив працювати у сфері філософії релігії, обмежившись саме філософською інтерпретацією самої релігії, гносеологічними проблемами релігійної свідомості. Він не прийняв при цьому для розгляду релігійну філософію, яка розв'язує основні філософські проблеми з теологічних позицій. А.Гудима наголосив: «Той, хто займався «релігійною свідомістю», атеїстом бути не може! Чому? Та тому, що філософія релігійної свідомості розкриває природу духовного освоєння світу, де людина прагне свободи. А чи може вона її досягнути в замкнутому просторі й часі? У світі добра і зла? Жодні земні ідеали цього вирішити не можуть. Ось де світоглядна глибина Господньої молитви «Отче наш» і Нагірної проповіді».

На думку А.Гудими, відомий український індивідуалізм відіграє розтлінну роль у єдності думок, помислів і дій. Він вбиває клин на стику навіть тоді, коли вирішується доля українського народу. Перебуваючи на Цейлоні, Арсен Миколдапайович під час зустрічі в Коломбо із настоятелем буддійського храму був здивований тим, як ця високоінтелектуальна особа не прагнула загнути свого співрозмовника у глухий кут. Він навіть прагнув апробувати свої погляди в питаннях однотипності філософських засад буддизму і християнства. При цьому, пише А.Гудима, «пригадався мені наш конфесійно-закомплексований землячок, який не дивиться ні на що й ні на кого, а войовниче кидається у суперечку і, що цікаво, навіть зі своїм одновірцем. Я не раз спостерігав, що мова про одне й те ж саме одними й тими ж самими словами видніється один і той же наслідок, але за криком уперто не чують і не хочуть чути одне одного. Кожний наполягає на своєму. Дивна натура нашого брата, який не навчений прислухатися до голосу співрозмовника! Супечить знаючому, незважаючи на «чини і ранги». Коли вже викричиться і не має порошу в порохівниці, то вмє навіть ображатися: «Якщо я не професор, то хіба я не людина? Чи що? Може, я також щось знаю!».

Можна було б скористатися й іншими значимими думками Арсена Миколайовича, висловленими ним в книзі «Мої обереди», але більше значимості матиме її прочитання шанувальниками його таланту і як науковця-суспільника, і більше того – вченого-релігієзнавця.

Релігієзнавці України, переживши разом з рідними і друзями Арсена Миколайовича Гудими його втрату, прагнутимуть зробити все можливе для збереження світлої пам'яті про нього. Окрім проведеної в Тернополі в січні 2014 року наукової конференції, присвяченої творчому науковому доробку А.М.Гудими, на пошану йому видруковуємо це окреме число часопису «Українське релігієзнавство». Варто подумати також про видрук вибраних творів науковця, зібравши зокрема до книги більш значимі статті із його багатой творчої спадщини. Про А.М. Гудиму як релігієзнавця буде також інформативна стаття у другій книзі «Релігієзнавство України» і в «Українській Релігієзнавчій Енциклопедії».

1.2. Петро ЯРОЦЬКИЙ. Тематична актуалізація релігієзнавчих досліджень (із врахуванням доробку тернопільських науковців).

Перечитуючи вже вдруге, а може й втретє останню монографію Арсена Миколайовича Гудими «Харизма Арсена Річинського», кожний раз по-новому і з особливим відчуттям сприймаєш вкладені в її наукову аргументацію, аналітичну стилістику, патріотичну спрямованість, глибинний розум, гаряче серце – харизму самого Арсена Гудими. Безперечно, Арсен Миколайович разом з іншими науковцями, передовсім докторами філософських наук А.М.Колодним та О.Н.Саганом, директором Кременецького медучилища, яке носить ім'я великого етнолога релігії, кандидатом наук П.Є. Мазуром, зробив неймовірно багато для відкриття і поцінування харизми А. Річинського. Для українського релігієзнавства Арсен Річинський – неоціненний науковий винахід, високий моральний авторитет і, по суті, сучасний релігієзнавчий дороговказ.

Річинські читання (а їх восьмиразове проведення і видання наукових збірок їх матеріалів відбувалося переважно на Тернопільщині) розкрили і показали особистість Арсена Річинського у всій її багатоманітності – як знавця історії християнства, глибокого дослідника світових релігій, ґрунтового біблеїста, авторитетного й полум'яного захисника автокефалії Української Православної Церкви, глибокого аналітика проблем української релігійної свідомості. Відтак, повернення Арсена Річинського із забуття в духовно-православний, науковий і громадський світ України має неабияке національне значення для всього українського народу.

Але будьмо самокритичні. Чи все зроблено для віднайдення, дослідження і утвердження наукового доробку А. Річинського в сучасне українське буття – наукове, конфесійне, патріотичне? Відповідь засвідчуватиме, що попереду нас чекає велика праця. Чи знають те, хто такий Арсен Річинський, в усіх Православних церквах (крім Автокефальної), навіть в Церкві Київського Патріархату? Чи знають про нього, зокрема, в Українській Греко-Католицькій Церкві, Римо-Католицькій Церкві й протестантських спільнотах? Адже А. Річинський був глибоко переконаним і щирим носієм українського екуменізму. Одним словом, Арсена Річинського з його фундаментальною монографією «Проблеми української релігійної свідомості» потрібно відкрити для всієї України – в Центрі, на Сході й Півдні. Цього вимагає час і сучасні проблеми української релігійної свідомості, які не лише суголосні, а й дзеркально відтворені у праці Арсена Річинського.

Для світлої пам'яті нашого колеги Арсена Гудими треба долучити його активну співучасть у відзначенні Великого Ювілею – 2000-річчя від дня народження Ісуса Христа, який широко святкував увесь християнський світ. Саме в Тернополі були проведені всеукраїнські й навіть міжнародні конференції, присвячені цьому Ювілею, видано більшість наукових збірників з по суті 10-ти томного видання ювілейної проблематики за редакцією проф.

А.М.Колодного. Арсен Гудима активно долучився до організації конференцій і видання таких праць цього серіалу, як «Християнство і культура», «Християнство і духовність», «Християнство і особа», «Християнство і мораль», «Християнське милосердя і світська емпатія», «Київська традиція і східний обряд в українському християнстві».

Якщо додати до тернопільських конференцій і видань київські, а саме: «Християнство в контексті історії і культури України», «Християнство: контекст світової історії і культури», «Християнство і проблеми сучасності», «Християнство доби постмодерну», – то маємо солідне 10-ти томне видання. Актуальність його не втрачена, більше того, вона набуває особливої вагомості у наш час, враховуючи суспільний, культурний, морально-етичний аспект наших сучасних історичних подій. Саме тому варто подумати про оновлене (можливо, уточнене й доповнене) і в належному видавничому форматі оздоблене видання цього десяти томника.

Тернопільська область – багатоконфесійна: тут традиційно присутне православ'я, поки що розрізнене в трьох його церковних гілках, католицизм двох обрядів, все різноманіття протестантських спільнот і, що не менш важливо, тут розміщена і діє Почаївська Свято-Успенська Лавра, яка була завжди й повинна стати в наш час святинею українського народу, оплотом саме українського, а не московського (як нині), православ'я. Арсен Гудима присвятив цій проблемі також свою харизматичну працю «Почаївський монастир в історичній долі Українства» (Тернопіль, 2003).

Ураховуючи саме такий конфесійний ландшафт Тернопільщини, доцільно й необхідно продовжити серіал науково-практичних конференцій (які б мали загальноукраїнську вагомість) з проблем міжконфесійної толерантності й співпраці всіх церков і релігійних організацій в культурно-цивілізаційній і етично-моральній царині. Ці проблеми надто болісні й важливі для розвитку українського громадянського суспільства, його національного і духовного зміцнення. У цій справі є певний досвід наших тернопільських колег-релігієзнавців. Запам'яталися наукові конференції, проведені з ініціативи і активної організаторської інтенції саме Арсена Миколайовича з цієї тематики. Тут насамперед варто згадати конференцію 2007 року «Конфесійне багатоманіття України в контексті її духовного відродження». Особливість цієї науково-практичної конференції в тому, що на ній були зібрані й брали активну участь представники всіх конфесій з активним залученням до її проведення Тернопільської обласної і міської влади.

Відійшовши у вічність, Арсен Миколайович залишив для продовження наших спільних справ своїх учнів і соратників – докторів історичних наук Еллу Володимирівну Бистрицьку і Ярослава Васильовича Стоцького, відомих фахівців в царині релігієзнавчої історіографії, дослідження східної політики Ватикану й державно-конфесійних відносин у Галицькому регіоні. Це дає нам підставу для впевненості, що Тернопільський обласний осередок Української

асоціації релігієзнавців збереже й умножить попередній науковий доробок і набутий організаційний досвід.

Ініціативність і запальна наполегливість у проведенні таких наукових конференцій (і відповідно у виданні наукових збірників) як «Берестя – 1596» в контексті історії українства» (1996 р.), «Переяслав – 1654» в історії Української Церкви» (2004 р.) – це також вияв харизми Гудими, яка і в цій справі знайшла своє благодатне й патріотичне відтворення. Арсен Миколайович завжди зосереджував свою пильну увагу і весь запал свого серця на болісних точках української історії і української сучасності.

Сьогодні на перший план виходять проблеми: Церква і держава, релігія і соціум, свобода совісті й міжконфесійний та міжкультурний діалог, етноконфесійні відносини в контексті українського державотворення, роль релігійного чинника в національному і духовному зміцненні українського народу.

Поліконфесійність – істотна особливість України та її релігійності. Жодна країна Європи у цьому відношенні не подібна до України, в якій, поряд з багатомільйонним православ'ям, поширений католицизм двох обрядів – західного латинського і східного візантійського, тобто римо-католицизм і греко-католицизм. Динамічно розвиваються і поширюються по всій Україні протестантські течії. Християнство мирно межує з ісламом. Неорелігії, харизматичні течії глибоко проникли в Україну за останні десятиріччя, як і різні відтінки східних релігій (зокрема буддизму та індуїзму). Проте зауважимо на тому, що велика укоріненість на Тернопіллі історичних християнських Церков подала перепону для помітного поширення тут нових релігійних течій. Із майже півторатисячної кількості релігійних організацій області нових лише біля десяти. Такою є різнобарвна мозаїка сучасної української поліконфесійності у різних її культурних та конфесійно-обрядових виявах.

Конфесійне різноманіття України об'єднує потяг до духовного і національного відродження, розуміння і захист людської гідності, несприйняття будь-якого зла – корумпованості влади і судочинства, встановлення диктатури беззаконня, соціальна нерівність (збагачення верхів і злиденне, безправне життя простого люду), моральна деградація. Саме це породило протест українських Майданів гідності, об'єднуючу силу українського народу. Саме на Майданах відбулося практичне становлення українського екуменізму, який зблизив всі конфесії і спонукав їх виступити разом із всім протестуючим українським народом проти загрози «новітніх структур гріха і зла», за утвердження гідності кожного українця. На подіумі Майданів і в мільйонній масі зібраного протестуючого народу поруч стояли духовні особи і віруючі всіх Православних церков, Української греко-католицької Церкви, Римсько-католицької Церкви, протестантських конфесій, сповідники ісламу та юдаїзму, віруючі й невіруючі. Всі разом молилися і разом протестували проти зла.

Майдан породив нову форму українського екуменізму. Зазначимо, що екуменізм як явище європейської конфесійної культури ХХ ст. у свідомості українських церков і українських християн не знаходив адекватного сприймання. Екуменізм трактувався дещо примітивно і йому надавалося спотворене, карикатурне означення, а саме: інституціонально-конфесійне об'єднання або остаточне злиття чи навіть поглинання однієї церкви другою. Іноді екуменізму намагалися надати утопічного значення або трактували його як ідею-фікс: наприклад, в найближчій історичній перспективі очікувати об'єднання Православної і Греко-католицької Церков в Україні. Звичайно, таке розуміння екуменізму нічого спільного не має з майже сторічним досвідом європейського екуменізму, який хоча і мляво та повільно, але реалізує свою місію толерантизації й зближення християнських церков.

Отже, формула «український екуменізм» – це реальний, виважений курс нормалізації міжконфесійних відносин, контакт-діалог між церквами і релігійними організаціями з метою усунення того, що заважає їм мирно співіснувати і прокладає шлях до зближення, співпраці, спільних дій у сфері духовного оздоровлення суспільства, подолання всіляких моральних деформацій, вироблення і здійснення спільних заходів протидії «структурам гріха і зла», захисту прав і свобод кожної людини, гарантії свободи совісті, що було започатковане Помаранчевою революцією і продовжено Революцією гідності.

Український екуменізм – це модус-вівенді, тобто спосіб співжиття та умови, що роблять можливими налагодження прямих відносин між конфліктуєчими або індиферентно налаштованими церквами і релігійними організаціями. Екуменізм потребує доброї волі, християнської чесноти слухати, розуміти, прощати і співпрацювати для досягання спільного блага, напрацювання громадянських цінностей. Ісус Христос образно обґрунтував цю вимогу: «Лиши свій дар перед жертівником; піди спершу примирись зі своїм братом, а тоді вже приходи і принось свій дар» (Мт. 5:24).

Потрібний не тільки для неба, а й для України, українського суспільства «дар» церковного миру і міжконфесійної співпраці, мінімалізації і остаточного подолання напруженості й церковного розколу потребує насамперед виконання елементарної моральної вимоги примирення й спільних дій для протидії суспільному і загальнолюдському злу. А це й буде принесеним даром у жертівник істинної християнськості, канонічної церковності, високої духовності, людської культурності й цивілізованості.

Для українського екуменізму далекою і поки що недосяжною перспективою є ті проблеми, які дискутуються і вирішуються світовими теологами-екуменістами, а саме: екуменічна еклезіологія (визначення сутнісної природи сучасної церкви і таких її особливостей як святість, соборність, кафоличність, апостоличність); біблійний екуменізм (співвідношення Писання і передання, первісної євангелічності й традиції);

поширення єдиного богослужіння (зближення різних типів конфесійної обрядовості), встановлення єдиних стандартів у структурі богослужіння.

Українському єкуменізму, якщо його ідеї стануть близькими й сприйнятими для конфесійних авторитетів українських церков і релігійних організацій, під силу уже сьогодні започаткувати діалог у потрібному, хоч і складному напрямі, а саме: міжправославний діалог щодо шляхів досягнення автокефалії, помісності; з'ясування правомірності й доцільності збереження, мабуть, вже архаїчних понять і означень «церква-матір», «церкви-доньки», орієнтуючись на єкуменічну взаємодію «церков-сестер» – православних, католицьких, протестантських; ставлення українських церков до Константинопольської і Московської патріархії, Апостольської столиці; віра і національна культура; євангелізація й інкультурація; спільність дій усіх християнських церков для національного відродження, духовного оздоровлення суспільства і подолання всіляких моральних і суспільних деформацій. Українському єкуменізму потрібна співпраця з нехристиянськими конфесіями – ісламом, іудаїзмом, тобто конфесійними течіями спільного «аврамістичного коріння».

Українській Церкві, як і українському єкуменізму чужі й невластиві будь-які месіанські запаморочення. На відміну від сусідніх з Україною держав і церков, Україна та її Церква ніколи не заражалася месіанською, тим більше шовіністичною ідеєю в розбудові церковно-релігійного життя. «На українському ґрунті Месіанська ідея, – як ще у 20-30 роках минулого століття мудро і справедливо доводив Арсен Річинський, – не сприймалася й широкого відгуку не знайшла, бо не узгоджувалася з особливостями нашої національної психіки і була відхиленням від притаманного нам шляху нашої релігійної еволюції. У цьому ми відрізняємося і від росіян і від поляків, у яких месіанські ідеї укріпилися надто глибоко».

Глибинний дослідницький розум і аналітична прозорливість Арсена Річинського дали йому можливість зробити дзеркальний аналіз, який годиться і для української дійсності й сучасної української релігійної свідомості. Послухаємо й вдумаємося в його судження: «За головну мету українського державно-національного руху часто вважають тільки запровадження української мови богослужінь. Однак життя показало, що не раз священник, українізуючи парафію і здобуваючи славу пастира-народника, тим легше потім штовхає людей на службу чужим божкам. З іншого боку, не далеко зайдуть ті миряни, що обмежуються лише жаданням українізації обряду, а не дбають про відродження в церкві українського духу, забувають про традиційну собороправність, духовне розуміння релігії, про необхідність примирення й поєднання ворогуючих течій християнства. Це останнє завдання мусимо розв'язувати передусім у лоні свого народу, щоб усі українці – православні, уніати, євангеліки почувалися братами і одновірцями, членами однієї Христової громади, яка не терпить конфесійних поділів» (Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. – Київ-Тернопіль, 2002. – С. 425-

426). Саме у цьому сутність українського екуменізму, яку так глибоко і переконливо обґрунтував і передав для нашого усвідомлення Арсен Річинський.

Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України свою науково-дослідницьку працю та практичне застосування здобутих результатів упродовж минулих майже 25 років спрямовувало на стимулювання примирення і співробітництва усіх українських церков і релігійних організацій християнського і нехристиянського походження. Саме з цією метою Відділення релігієзнавства організовує і проводить науково-практичні конференції, круглі столи, зустрічі з чільними ієрархами, духовенством, віруючими усіх суцях в Україні конфесій. В Києві й обласних містах відбуваються дискусії, обмін думками, наукове і юридично-правове консультування в колі науковців-релігієзнавців, представників конфесій і органів місцевої влади. Як показує досвід, такі форми спілкування прокладають шлях до взаємопорозуміння і толерантності в релігійному середовищі й державно-конфесійних відносинах. Зрештою, це і торує шлях до українського екуменізму.

Ми живемо в час не тільки зміни епох, а й змін, які відбуваються в самій епосі. Про це сказав Католицькій Церкві Папа Франциск відразу ж після свого обрання і закликав церкву до реформування. Реформування церкви як інституції Франциск бачить передусім в її децентралізації і деклерикалізації. Це має бути церква, в якій змінюються всі аспекти її буття, які, як вважає цей понтифік, «не пов'язані з Євангелієм, а сприймаються як закорінені історично». Новий образ майбутньої Церкви пов'язується з її супроводом екзистенційного, гуманітарного і етично-морального розвитку націй. «Це має бути Церква, – як підкреслює папа Франциск, – підлаштована під новий час і культуру епохи», в якій примат (папи) поєднуватиметься із синодальністю (розширеною колегіальністю єпископату), активною і вирішальною участю у всіх сферах релігійного життя Церкви мирянського апостольства, що стримуватиме загрозу її централізації і клерикалізації».

Актуальність реформування обґрунтовується наступними чинниками: необхідністю подолання надмірної інституалізації, централізації її інституційних структур з метою досягнення статусу «бідної Церкви для бідних», створення формації «периферійної Церкви» в еклезіальному і екзистенційному вимірах. Перед церквою Франциск ставить вимогу: наблизити ієрархію до народу; подолати універсальну зверхність і авторитативність ієрархії і духовенства; покінчити з пережитком минулого – «пастирством однієї особи»; запроваджувати нові форми спільного церковного життя (на зразок функціонування спільнот первісного християнства, описаного в Діях Апостолів 2:42-47 і 4:32-37) у виявах співпричетності всіх віруючих як «єдиного Божого народу» замість сучасної пірамідальної еклезіології, якій притаманні панування кліру і тріумфалізм церкви як інституції, але не церкви як «живого Христового тіла». Відтак, це

має бути Церква «екзистенційної периферії», яка позбудеться статусу «позаурядової адміністративної інституції». Франциск розглядає сучасну державу Ватикан як поєднання духовної влади з світською, як «вияв християнства, що не відповідає ані задумові Бога, ані задумові Христа і його апостолів».

Якими здобутками відзначатиметься реформаційний понтифікат Франциска, покаже, як говориться, час. Але безспірним є те, що спроба вийти на нові шляхи й креативні методи перебудови Церкви, відновлення «оригінальної свіжості» Євангеліє, очищення інституціональних структур церкви від вікових напластунків, павутиння процедур вимагають довготривалого вирішення. Зрештою, ці проблеми нині стоять не тільки перед Католицькою, а всіма християнськими церквами.

У своїх ґрунтовних релігієзнавчих працях Арсен Річинський, як це засвідчує А.Гудима у своїх розвідках про мислителя, тверезо, незашорено дивився на реалії церковно-релігійного життя. Він закликав «очищуватися від ідолопоклонства, засліпленого фанатизму і релігійної нетерпимості». «Поскільки моральна висота Христової науки стоїть понад усякі сумніви, то, – підкреслює А. Річинський, – приходимо до висновку, що, власне, в існуючих нині християнських церквах є забагато чисто людського. Інакше кажучи: те, що їм усім спільне і коріниться дійсно в євангельській науці, – це є правдива основа християнства; все ж інше, що їх порізняє, походить від людей, і, як таке може мати значення лише умовне».

В цьому є щось істотне, що поєднує Арсена Річинського і нинішнього папу Франциска. Відтак, компаративний аналіз проблем релігійної свідомості – актуальний напрям релігієзнавчих досліджень.

1.3. *Петро МАЗУР. Внесок професора Арсена Гудими у віднайдення і вивчення творчої спадщини і життя Арсена Річинського.*

В листопаді місяці 1997 року на моє ім'я прийшов лист від професора А.М. Гудими із Тернопільської медичної академії ім. В.Я. Горбачевського. В листі йшлося про те, що у нас на Кременеччині народився Арсен Річинський, тому Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди Національної Академії наук України хоче провести наукову конференцію, учасників якої слід прийняти негайно. [Мазур П. Увічнення пам'яті Арсена Річинського на рідній землі // Арсен Річинський - видатний український громадський діяч і науковець-релігієзнавець. Наук. збірник. - Київ-Кременець, 2007. - С. 27-32]. Мотивуючи тим, що конференцію слід ретельно підготувати, ми домовились із вченими НАН України про проведення Перших Річинських читань на базі училища весною 1998 року.

Звичайно, перед тим ми провели певну пошукову роботу. Хотіли для себе дізнатися, а хто ж є Арсен Річинський і чи є десь якісь інформації про

нього. У Кременецькому краєзнавчому музеї нам, на жаль, не дали про Річинського і взагалі про Річинських хоч якусь інформацію, бо ж її у них не було. Наша поїздка у с. Тетильківці, де народився видатний науковець і громадський діяч, теж дала мало інформації, бо старожилів, які пам'ятали його батька, який служив у цьому селі дяком, уже не було. Відтак на рідній землі Арсена Річинського практично не лишилося хоч якогось сліду про нього.

Перші Річинські читання відбулися на базі Кременецького медичного училища 22 квітня 1998 року з нагоди 65-річчя видруку праці Арсена Річинського «Проблеми української релігійної свідомості». На читаннях кінематографісти з Тернополя зняли документальний фільм про життя і творчість Арсена Річинського. Вийшов друком збірник наукових праць «Арсен Річинський – ідеолог Українського православ'я». Арсен Гудима, тоді ще доцент Тернопільської державної медичної академії ім. І.Я. Горбачевського, на читаннях виступив з доповіддю «Утверджуємо національну церкву в Україні». [Гудима А. Утверджуємо національну церкву в Україні // Арсен Річинський – ідеолог Українського православ'я. Збірник наук. праць. - Київ–Тернопіль–Кременець, - 1996. - С. 50-56]. Пригадується, виступаючи останнім за списком, Арсен Миколайович пожартував: «Іменем Арсена розпочиналися читання, іменем Арсена супроводжувалися, іменем Арсена завершуються». Кадри цього виступу зафіксовані в документальному фільмі «Арсен Річинський – ідеолог українського православ'я». Так розпочалося повернення імені Арсена Річинського на Батьківщину.

На виконання рішення Перших Річинських читань 24 травня 1999 року Кабінет Міністрів України прийняв постанову за № 883 «Про присвоєння Кременецькому медичному училищу імені Арсена Річинського», в якій говориться «Прийняти пропозицію Міністерства охорони здоров'я, погоджену з Міністерством освіти та Тернопільською обласною державною адміністрацією, про присвоєння імені Арсена Річинського Кременецькому медичному училищу і надалі іменувати його – Кременецьке медичне училище імені Арсена Річинського».

22 вересня 2000 року у Кременці відбулись Другі Річинські читання, на яких Арсен Гудима виступив з доповіддю «Російська ментальність і релігійність в оцінках А. Річинського». На читаннях було репрезентовано друге видання основної праці А. Річинського «Проблеми української релігійної свідомості» [Річинський Арсен. Проблеми української релігійної свідомості. - Київ–Тернопіль, 2000. - С. 427]. Значну організаційну роботу з підготовки книги до видруку здійснив саме А. Гудима.

12 червня 2002 року на базі Тернопільської медичної академії ім. І.Я. Горбачевського відбулася урочиста академія, присвячена 110 річчю від дня народження Арсена Васильовича Річинського – лікаря, подвижника українського православ'я на Волині у 20-30 роках ХХ століття. Того ж дня

в Кременці відбулися Треті Річинські читання, які продовжили свою роботу 13 червня у місті Володимир-Волинському Волинської області. Під час читань на стіні адміністративного корпусу медичного училища за адресою вулиця Словацького,12 було відкрито меморіальну дошку А. Річинському. Таку ж дошку було відкрито й у м. Володимир-Волинському на будинку по вулиці Луцькій, який побудував за свій кошт і де працював лікар Арсен Річинський до 1939 року. На цих читаннях Арсен Гудима виступив із доповіддю «Відновити слід давнє Українське православ'я».

В 2002 році у видавництві Укрмедкнига вийшло третє видання книги праці А.Річинського «Проблеми української релігійної свідомості» [Річинський Арсен. Проблеми української релігійної свідомості. - Київ–Тернопіль, 2002. - С. 448]. Значну організаційну роботу з підготовки книги до видруку здійснили професор М.А. Андрейчин і доцент А.М. Гудима. І вперше, і вдруге книга Арсена Річинського «Проблеми української релігійної свідомості» була перевидана з тими купюрами, які зробив польський цензор. Відтак, навіть при повній можливості, там не були надруковані уривки, вилучені цензурою. Як з'ясувалося опісля, у вилученому були думки щодо україно-польських відносин, які виявилися не до душі поляку-цензору. То ж перше видання книги 1933 року було видрукуване з врахуванням його капризів. Вийшло воно в Тернополі у друкарні А. Салевичаї С-ка по вул. 3-го Мая ч.5.

До великої нашої радості в 2003 році в Тернопільському обласному архіві було знайдено той рукопис праці «Проблеми української релігійної свідомості» Арсена Річинського, над яким працював цензор. Допоміг його відшукати тернопільський професор Арсен Гудима. З'явилася можливість побачити працю мислителя у новому видруку без купюр.

22 жовтня 2004 року в Інституті філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України відбулися Четверті Річинські читання, на яких кандидат філософських наук, професор А.Гудима виступив з доповіддю «Воскреслі сторінки конфіскації з книги А. Річинського «Проблеми української релігійної свідомості». 14 квітня 2004 року Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет за заслуги у відродженні духовності в Україні та утвердженні Помісної Української Православної церкви нагородив професора Арсена Гудиму орденом Святого Архистратига Михаїла.

В Кременецькому медичному училищі імені Арсена Річинського у 2004 році був заснований музей Арсена Річинського. Невеличку музейну експозицію було відкрито 24 травня з нагоди 5-тиріччя присвоєння училищу імені вченого, де було розміщено ту невелику кількість експонатів, що на той час вдалося зібрати. Зібрані упродовж 1997-2008 років численні та цікаві історичні документи, книги, фотографії потребували оновлення музею для кращої демонстрації відвідувачам. Тому в 2008 році експозиція його була повністю поновлена. Відкриття музею відбулося 2 грудня.

П'яті Річинські читання до п'ятидесятиріччя смерті видатного громадського і церковного діяча, вченого етнолога, релігієзнавця і медика, кременчанина відбулися у медичному училищі його імені 4 листопада 2006 року. Виступ Арсена Гудими «Праця Арсена Річинського «Проблеми української релігійної свідомості» в українському релігієзнавстві», написаний ним у співавторстві з професором М. Андрейчиним, надрукований у збірнику наукових праць «Арсен Річинський: видатний український громадський діяч і науковець релігієзнавець». [Гудима А., Андрейчин М. Праця Арсена Річинського «Проблеми української релігійної свідомості» в українському релігієзнавстві // Арсен Річинський - видатний український громадський діяч і науковець-релігієзнавець. Наук. збірка. - Київ-Кременець, 2007. - С. 23-27]

14 листопада 2006 року прах Арсена Річинського перевезено в Україну для перепоховання. Професор А. Гудима у підготовці до перепоховання брав активну участь.

В 2007 році професор Арсен Гудима зробив спробу узагальнити життя і творчий шлях Арсена Річинського, основоположника етнології релігії в українському релігієзнавстві, виокремити провідні ідеї його головної роботи «Проблеми української релігійної свідомості». В Тернопільському видавництві «Підручники і посібники» в 2007 році вийшла друком книга А. Гудими «Харизма Арсена Річинського» [Гудима А. Харизма Арсена Річинського. - Тернопіль, 2007. - 144 с.]. Друге видання її вийшло друком у 2008 році. [Гудима Арсен. Харизма Арсена Річинського. Друге вид. - 2008. -187 с.]. На працю А. Річинського «Проблеми української релігійної свідомості» А. Гудима посилається також у своєму підручнику «Релігієзнавство» [Гудима А. Релігієзнавство. - Тернопіль, 2002. - 263 с.].

На Шостих Річинських читаннях Арсен Гудима (співавтор - П. Мазур) виступив з доповіддю «Релігійно-національна ідеологія як провідний чинник автокефалії Української церкви (за А. Річинським)». Читання відбулися 15 листопада 2008 року у Галицькому інституті імені В'ячеслава Чорновола Національного університету «Києво-Могилянська академія». Відбулися вони в цій виші тому, що Арсен Гудима на той час уже працював там. Праця надрукована у науковому збірнику «Арсен Річинський і проблеми помісної Української церкви». [Гудима А., Мазур П. Релігійно-національна ідеологія – як провідний чинник автокефалії Української церкви (за А. Річинським) // Арсен Річинський і проблеми помісної Української церкви. -Тернопіль, 2008. - С. 44-49]. Починаючи з Шостих Річинських читань вони набули статусу Міжнародних, оскільки в них почали брати участь науковці з Білорусії і Росії.

В 2009 році вийшло друком четверте, виправлене і доповнене повне видання (без купюр цензора) книги Арсена Річинського «Проблеми української релігійної свідомості», упорядником видання якого постав

професор А. Гудима Він написав передмову до книги під назвою «З когорти святих сповідників українського православ'я» [Гудима А. З когорти святих сповідників Українського православ'я // Річинський Арсен. Проблеми української релігійної свідомості. - Тернопіль, 2009. - С. 3-10]. Книга вийшла в серії Бібліотеки православного українця по благословінню Предстоятеля УАПЦ митрополита Київського і всієї України Мефодія (Кудрякова) з нагоди причислення до лику святих сповідників Українського православ'я лікаря Арсена Річинського. В книзі вперше вміщена фотографія ікони Церкви Різдва Христового (м. Тернопіль) Святого Сповідника лікаря Арсена.

В плані вивчення біографії Арсена Річинського у 2010 році вийшла друком книга «За тебе Україно! З архіву в'язнів концтабору Береза-Картузька (1034-1935) часів II-ї Річі Посполитої Польської». Праця є збірником анкет з особових справ в'язнів першого (1934-1935) періоду Берези-Картузького концентраційного табору. Авторами –упорядниками книги постали О. Ільїн, С.Шандрук, П. Мазур та А. Гудима). [Ільїн О., Шандрук С., Мазур П., Гудима А. За тебе Україно... З архіву в'язнів концтабору Береза-Картузька (1034-1935) часів II Річі Посполитої Польської. - Тернопіль, 2010. - 252 с.]

На Сьомих Річинських читаннях у Кременці 8-9 жовтня 2010 року Арсен Гудима виступив з доповіддю на тему:«Арсен Річинський в українському сьогодні». Праця ця надрукована у науковому збірнику «Арсен Річинський і сучасний стан духовного поступу українського народу» [Гудима А. Арсен Річинський в українському сьогодні. // Арсен Річинський і сучасний стан духовного поступу українського народу. - Київ-Кременець, 2011. - С.37-43]. 8 жовтня 2010 року на території училища був відкритий і освячений пам'ятний знак Арсенові Річинському.

14-15 листопада 2012 року у Кременці відбулися Восьмі Річинські читання до 120-тиріччя з дня народження Арсена Річинського. Виступ Арсена Гудими «А.Річинський та пластовий рух на Волині (20-30 рр. ХХ ст.)», надрукований у матеріалах VIII Міжнародних Річинських читань , був останньою його працею про великого українського етнолога релігії [Гудима А. А.Річинський та пластовий рух на Волині (20-30 рр. ХХ ст.) // Матеріали VIII Міжнародних Річинських читань. - Київ-Кременець, 2012.- С. 144-154]. В цьому ж збірнику надрукована робота Арсена Річинського «До щастя, слави і свободи» з редакторської підготовки П.Мазура та А. Гудими. [Річинський А. До щастя, слави і свободи (редакторська підготовка П.Мазура та А.Гудими) // Матеріали VIII Міжнародних Річинських читань. - Київ-Кременець, 2012. - С. 217-256]

I, як остання ластівка, прилетіла до нас, релігієзнавців України, книжка спогадів А.М. Гудими «Мої обереги», видана у 2012 [Гудима А. Мої обереги. - Тернопіль, 2012. - 180 с.] і з доопрацюванням у 2013 [Гудима А. Мої обереги. Друге вид. - Тернопіль, 2013.- 239 с.] роках. Наче

прощаючись з нами, професор у своїй праці тепло згадує всіх, хто супроводжував і допомагав йому повертати ім'я Арсена Річинського рідному народові, українській історії, рідній Україні.

В 2015 році відбудуться Дев'яті Річинські читання. Вони будуть першими вже без відомого вченого–релігієзнавця, великого патріота України професора Арсена Миколайовича Гудими. Але з ними склався план їх проведення, обговорювалося місце проведення – Ізяслав, де працював лікарем Арсен Річинський і де він друкував одні із перших своїх часописів.

1.4. Ольга НЕДАВНЯ. Польові спостереження як незамінний інструмент релігієзнавчих досліджень.

Актуальність і дослідженість теми. Серед багатого інструментарію релігієзнавчих досліджень фундаментальне місце належить польовим спостереженням. Лише очне вивчення релігійного життя уможливорює для науковців адекватне розуміння феноменів віри й Церкви, духовно-релігійних проблем, тих чи інших конфесійних особливостей. Польові дослідження не замінити чимось іншим. На часі осмислення не лише їх сутності, певних їх різновидів та прийомів, але й статусу дослідника, який ними зайнятий.

Хоч в конкретній соціології спостереження розглядається як один із методів дослідження, розроблена методика проведення включених і невключених спостережень, проте, як це не дивно, досі нам не зустрілося практично жодного дослідження колег-релігієзнавців, присвячених описанню специфіки використання цього методу при вивченні релігійних явищ і процесів, хіба що інколи вона згадується побіжно. Подеколи до їх проведення вдавався професор Арсен Гудима з Тернополя, використовуючи одержаний матеріал при написання зокрема газетних статей, а їх у нього - безліч. Тому ми не можемо в даному разі у повному обсязі послатися на наших попередників у вивченні цього питання. Натомість ми мусимо взяти на себе фактично роль першопрохідця, бо вважаємо корисним поділитися міркуваннями з власного багаторічного досвіду проведення польових досліджень.

Насамперед, вони можуть бути різними за формою та прийомами, доцільними у тих чи інших ситуаціях:

1. Польові дослідження, що полягають у спостереженні за тими чи іншими проявами релігійних практик чи поведінки віруючих в умовах, коли виявляються релігійні переконання та духовні характеристики об'єктів вивчення. Такі спостереження – базовий рівень польових досліджень, з якого варто починати. Вони передбачають уважне відслідковування процесів «з боку», по можливості – з використанням записуючих пристроїв, фото чи й відеозйомки. В останніх випадках може бути потрібним отримання дозволу (наприклад, у настоятеля храму, голови релігійної спільноти

тощо). Хоча, якщо такий дозвіл не є обов'язковим (а це питання як законодавства, так і внутрішніх правил конфесії та моральних норм взагалі), релігієзнавець може спостерігати без будь-якого оприявлення власної присутності як дослідника, що в низці випадків – більш бажане з огляду на ефект «піддослідного» (люди не завжди поведуться звичайно і природно, якщо знають, що за ними спостерігають сторонні особи з метою «вивчення»).

2. Польові дослідження з «включеними спостереженнями». Останні полягають у намаганні дослідника перейнятися тим, що відбувається, щоб зрозуміти «із середини» процес. Таке під силу не кожному і не в будь-яких ситуаціях. Тож дані польові дослідження є допоміжними, доповнюючими попередній їх варіант. У такому разі також по можливості краще не оприлюднювати свого дослідницького статусу. Подібний тип досліджень дозволяє науковцю глибше осягнути те, що переживають віруючі, а у низці випадків, без бодай спроби саме включених спостережень взагалі, годі адекватно зрозуміти свій об'єкт вивчення. Це стосується не лише певних містичних практик, досвідчень чуд та подібного, але й звичайнісіньких справ, котрі повсякденно діються серед груп віруючих: благодійницьких, виховних тощо, або ж, як це є нині актуально, виявів релігійних практик на Майдані, в екстремальних, але вже звичних для їх учасників умовах. Тобто, йдеться не тільки чи й не стільки про те, щоб поділити віру та церковно-релігійну орієнтацію, але про те, щоб, попередньо набувши теоретичні знання про об'єкти дослідження, поставити себе у ті самі умови (або хоча б максимально можливо наблизитися до них), у яких ці об'єкти й знаходяться.
3. Польові дослідження з бесідами, інтерв'ю чи опитуваннями об'єктів вивчення. Це можуть бути й невимушені розмови з необов'язковим та навіть, як правило, небажаним розкриттям свого дослідницького статусу (найпростіше й найвигідніше для науковця представлятися просто «пошуківцем» віри, Церкви, конфесії, що приглядається до різних, у пошуках, яку собі обрати – адже тоді співбесідники охотніше й вільніше, «з позиції компетентнішого», розповідають про особливості своєї конфесії, свого релігійного досвіду). У випадках інтерв'ю чи опитування практично не уникнути представлення (і треба бути готовим пред'явити своє робоче посвідчення), але й тут варто попередньо просто поспілкуватися, щоб люди не вели себе скуто. Стосовно опитувань: з одного боку, вони, на жаль, можуть бути наразі переважно ілюстративними, оскільки дуже рідко трапляється можливість співпраці з соціологами, щоб організувати репрезентативні опитування. Однак, з іншого боку, досвідчений релігієзнавець може самостійно й оперативно розробляти різні запитальники, в залежності від своїх поточних робочих потреб та

можливостей, від специфіки контингенту опитуваних та ситуацій. Результати – як опитувань, так й інтерв'ю – науковці можуть оприлюднювати на спеціалізованих фахових сайтах, на власних професійних інтернет-сторінках, що нині всім доступно.

Практично всі перераховані тут типи польових досліджень (але переважно перший та третій) можуть у тому чи іншому обсязі проводитися і через Інтернет. Зокрема, першого типу – на Інтернет-ресурсах з відео, а третього (й частково другого) типу – здійснюватися на сайтах із зворотнім зв'язком, в форумах і соціальних мережах, інших ЗМІК. Крім всім очевидних переваг польових досліджень через Інтернет (доступність, мобільність), існують й інші. Так, нині все більше інформації від Церков та релігійних організацій, у тому числі на їхніх сайтах, представляється не лише текстами, а й відеорядом. Актуальним у цьому контексті була прес-конференція Блаженнішого Святослава після оприлюднення листа погрози зняття УГКЦ з реєстрації від Міністерства культури України часів Януковича (Див.:YouTube. Електронний ресурс – Режим доступу: <http://www.youtube.com/watch?v=S3CPjrTyTbs>).

І в низці випадків це – набагато інформативніше. Адже, скажімо, виступи очільників Церков, їх інтерв'ю, діалоги, служби, різні заходи, записані на відео, демонструють більше, ніж просто записаний сенс чи сфотографована картинка: це й інтонації, погляди, міміка, другі та треті плани тощо. Крім того, на відміну від ситуації невіртуальної, до якої наближається спостереження через відео, в останньому випадку може бути не лише видно більше, але й все побачене можна переглянути ще і ще раз, щоб охопити весь комплекс представленої, звернути увагу послідовно на різні деталі (і цим перегляд відео вигідно відрізняється від спостережень за картинкою по телебаченню).

Також зауважимо, що в Інтернеті бесіди, інтерв'ю та опитування інколи можуть бути навіть більше невимушеними, а тому можуть давати багатші результати, а опитування – бути більш довготривалими, ніж це було б можливо у невіртуальній ситуації. Актуальним в цьому контексті було опитування стосовно думки майданівських активістів про участь Церков Євромайдані. Воно тривало десь два місяці, що давало можливість спостерігати динаміку відповідних змін (Див.: Євромайдан. Творимо історію! // Релігійно-інформаційна служба України. Електронний ресурс. – Режим доступу: http://www.facebook.com/events/708310542513872/730136490331277/?notif_t=like).

Є й інша перевага проведення опитувань в Інтернеті: адже науковець має унікальну (принаймні, в умовах відсутності фінансування відряджень) можливість залучати до них найширшу аудиторію з різних регіонів. Наприклад, в таких ресурсах, як от група «Молитовний Майдан України» в Фейсбук. Учасники його збираються з усіх частин України (Молитовний Майдан України // Facebook.com. Електронний ресурс – Режим доступу: <http://www.facebook.com/groups/248222872008736/>).

Разом з тим, польові дослідження релігієзнавця в Інтернеті є бажаним і доцільним доповненням невіртуальних, але аж ніяк не їхнім заміником. У

будь-яких польових дослідженнях (а особливо, з «включеними спостереженнями») власна конфесійна заангажованість та світоглядні переконання можуть як допомогти, так і завадити науковцю. Адже власну конфесію можна краще зрозуміти, але бути упередженим щодо інших. Найкращі результати тут, на нашу думку й виходячи з нашого досвіду, має шанс отримувати той дослідник, котрий не є конфесійно заангажований принаймні апіорі (не походить з моноконфесійної родини, не отримав змалечку того чи іншого конфесійного або безапеляційно атеїстичного виховання, натомість – отримав вільнодумне й світоглядно допитливе), і не є вихідцем із середовища, ображеного за якусь конфесією чи діями якоїсь конфесії. Саме у такому випадку науковець здатен до більшої об'єктивності і толерантності як при зборі матеріалів, так і при їх аналізі.

Від релігієзнавця на польових дослідженнях (і найбільше – при проведенні досліджень третього типу) вимагається особлива делікатність, чуйність, вміння дослухатися, в цілому – бути непоганим психологом, вміти створити за обмежений час довірливу атмосферу для того, щоб об'єкти вивчення дійсно «розкрилися», діяли як для них звичайно (а не «на публіку»). Тому освоювати всі типи польових досліджень краще послідовно, за можливістю – для початку у присутності та при допомозі досвідченіших колег, які підкажуть, на що звертати увагу, та поділяться власними відпрацьованими прийомами, корисними практичними знахідками та «секретами».

У проведенні польових досліджень дуже важливо не обмежуватися спостереженнями за діяльністю очільників Церков, громад, прицерковних організацій (і не лише їх мати за співбесідників у розмовах, інтерв'ю та опитуваннях, бо так є ризик отримати дані не вповні об'єктивні, а переважно такі, які хочуть представити офіційні речники). Варто використовувати всі можливості, щоб вивчати та спілкуватися з різними прошарками членів Церкви. Аналогічно і стосовно місць вивчення: це має бути не лише храм, територія «церковної огорожі», але й інші місця діяльності віруючих. Поведінка віруючих поза храмом і поза часом безпосередньої участі в релігійно-церковних практиках дає як мінімум не менше інформації про їхню реальну релігійність та духовно-культурну орієнтацію, особливо якщо йдеться про ситуації «випробовування» віри й совісті, про ситуації, що висвітлюють кореляції церковно-релігійної приналежності й самоідентифікації та духовно-культурного вибору – в повсякденних проблемах та в екстремальних умовах. Чим більше категорій об'єктів дослідження та чим більше його локацій, то тим краще, бо ж повнішою й об'єктивнішою буде отримана картина. Найсвіжішим відповідним прикладом є діяльність Церков, віруючих в сучасній Україні, на всіх її Євромайданах: багата палітра об'єктів вивчення та територій їхніх дій дозволяє опрацьовувати небувалу за масштабами картину феномену релігійно-церковного фактору у відповідній присутності та у різноманітних його оцінках суб'єктами відповідних процесів (Див.: Церковно-релігійний фактор Євромайдану в оцінках його учасників та прихильників // Релігійно-

інформаційна служба України. Електронний ресурс – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/54976/; Церковно-релігійний фактор Євромайдану в оцінках його учасників та прихильників // Релігійно-інформаційна служба України. Електрон. Електронний ресурс – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/55007/.

Саме такі різнопланові польові дослідження уможливають збір неформальної інформації про діяльність Церков та релігійних організацій, яка є цінним доповненням до інформації від них офіційної, «зверху». Посередництвом польових досліджень дуже цікаво відслідковувати, як настанови від священнослужителів сприймаються та втілюються на практиці самими віруючими, яку реакцію викликають вони в «пошуковому» контингенті та контингентах симпатиків і «спостережників». В такий спосіб можна отримати інформацію про специфіку реального релігійного буття віруючих, недоступну навіть самим священикам. Зокрема, це стосується даних про те, як вирішують «міжконфесійні» питання у змішаних родин (що не завжди афішується у парафіях), як проявляються (чи не проявляється) релігійні переконання у поведінці в складі дитячих, молодіжних та професійних колективів, як втілюється релігійно-церковна ідентичність під час перебігу чи відзначення локальних суспільно-важливих подій тощо.

Нарешті, перманентне здійснення польових досліджень надає унікальну можливість спостерігати, як з часом частка того, що стається неформально, спонтанно та несанкціоновано, може впливати на розвиток конфесії (та навіть і входити в «офіційний обіг»), на перебіг міжконфесійних стосунків та зміни у релігійній свідомості й сприйнятті церковного життя. Так польові дослідження дозволяють досвідченому релігієзнавцю вловлювати зміни й тенденції, які стають потенційними маркерами та рушіями майбутніх конфесійних трансформацій, більше того – промоторами еволюції духовно-культурних орієнтацій цілих страт суспільства і народу в цілому.

Визначення особливостей, можливостей та умов проведення польових досліджень були б неповними без згадки про ті проблеми, з якими стикається на них науковець. Найгострішою з таких проблем стала правова й навіть фізична захищеність релігієзнавця на польових дослідженнях. Раніше, принаймні для вітчизняних науковців, найбільшими неприємностями могли бути неадекватні дії окремих представників як нетрадиційних, так і традиційних Церков і релігійних організацій (що фактично траплялося вкрай рідко), або ж – небажаний дестабілізуючий вплив певних екзотичних практик, до чого дослідник був зовсім не готовий. Однак прямо на наших очах робота релігієзнавця в сучасному «полі» впритул наблизилась за небезпечністю до роботи журналіста й медика. Якщо статуси останніх є більш-менш врегульовані у правовому плані (коли, звичайно, законодавство працює), то статус науковця-суспільствознавця, зокрема – релігієзнавця, що спостерігає за діяльністю своїх «піддосліджуваних», здається, досі неозначений, принаймні, в Україні. Хоча релігієзнавець так само може опинитися за робочими потребами

в «гарячих точках», як ми це бачимо по свіжому вітчизняному досвіду. Йому, так само як і журналістам чи медикам, ніхто не мав би принаймні перешкоджати виконувати свою роботу. Для цього його статус має бути захищений насамперед законодавчо. Нашим колегам, зокрема, Українській Асоціації релігієзнавців, варто було б вивчити відповідний міжнародний досвід та наявні в Україні відповідні можливості з рамках існуючого законодавства, а також, за потребою, ініціювати необхідні у ньому доповнення.

Інша важка проблема, з котрою стикається сучасний український релігієзнавець, зокрема й особливо на своїх польових дослідженнях, це його забезпечення відповідними технічними та іншими матеріальними засобами. Адже найефективніше проводити польові дослідження з використанням якісної техніки (ноутбука, фотокамери, диктофона тощо) та в різних регіонах України, а на це потрібні чималі кошти. В умовах, коли фінансування вітчизняної науки є вкрай незадовільним, ця проблема полишається на самих дослідників, котрі мусять відривати необхідні (зароблені) кошти від власних потреб, на що, при існуючих низьких зарплатах, готові тільки окремі патріоти-фанатики науки. Очевидно, гостро назрілим є перегляд матеріально-технічного забезпечення науковців, бо ж працюють вони давно не лише ручкою й папером, а й у штаті наукових інституцій давно немає машбюро. Витрати на виїзди в різні регіони на польові дослідження, як і витрати на місцеві польові дослідження, мають стати окремими рядками гарантованих фінансових витрат для виконання наукової роботи, як і кошти на виїзди на наукові конференції та на придбання сучасних матеріально-технічних засобів для роботи на місцях.

Як бачимо, проведення польових досліджень – це й цікаве, і проблемне завдання для релігієзнавця, котрий прагне якісного виконання своєї професійної роботи, підставових основ своєї експертної компетентності та розкриття прогностичного потенціалу. Так чи інакше, добротний релігієзнавчий аналіз без здійснення польових досліджень, в чому з нами був згодний і Арсен Гудима, широко використовуючи їх, просто не є можливим. Тому їх вивчення має зайняти відповідне місце серед розробки методологічної проблематики релігієзнавчих досліджень, їхніх способів та засобів, а їх опанування – обов'язковим для кожного релігієзнавця.

1.5. Федір ПОЛЯНСЬКИЙ. Релігієзнавчі студії на сторінках наукового журналу «Мандрівець» (2005-2013 рр.).

Релігієзнавство, як комплекс наукових академічних дисциплін, що вивчають суспільну природу релігії – її історію, розвиток і місце в культурі та соціумі, твориться сьогодні. Релігієзнавчі знання формуються, творяться у полеміці доповідей на конференціях, на сторінках монографій і фахових журналів. Важливе місце у цьому контексті займає всеукраїнський науковий

журнал "Мандрівець", що є спільним проектом Національного університету "Києво-Могилянська академія" та видавництва "Мандрівець" і включений до переліку наукових фахових видань зі спеціальностей: філологія, історія, філософія.

Візьмемо для аналізу релігієзнавчі студії з 2005 по 2013 рр. розділу журналу «Наукові виклади», де, власне, публікуються результати дисертаційних досліджень. Визначемо їхню тематичну направленість і представленість.

Найбільш представлені на сторінках журналу студії з історії релігії. Саме тут акумульовані знання від виникнення примітивних вірувань, первісних релігійних форм до становлення і розвитку національних і світових релігій.

Вивчаючи питання становлення християнства як світової релігії, значний інтерес предсталає дослідження Ю.Мінець «Діалог про життя Іоанна Хризостома Палладія Еленопольського: історія тексту та джерелознавча характеристика». Тут авторка зробила вагомий крок для з'ясування біографії одного з трьох вселенських святих і вчителів християнської церкви Івана Златоуста (344/354–407) {Мандрівець.- 2009. - №6. – С. 44 -51}. Далі посилання на часопис «Мандрівець» даються лише цифрами: рік, номер, сторінки).

Язичницький і ранньохристиянський періоди княжої Русі представлені дослідженнями відповідно: М. Козлова «Святогор – язичницький сакральний центр ранньосередньовічної України-Русі» та І.Ісиченка «Києво-Печерський монастир у літературному житті середньовічного Києва». Так, М. Козлов подав оригінальну версію місцезнаходження язичницького сакрального центру України-Русі дохристиянської і ранньохристиянської епох (2013. - №2. - 17-19)., а архієпископ Ігор Ісиченко - про унікальну роль Києво-Печерського монастиря, організацію руського монашества та їх вплив на розвиток перших літературних пам'яток України-Руси (2005.- №2. – С.54-57).

Окремі аспекти українського православ'я в геополітиці розкрила Р.Шеретюк у статті «Галицька митрополія (1303-1415) в геополітиці на Сході Європи (XIV– початок XV ст.)», що розглядається автором, як спадкоємниця Київської митрополії, так і прояв самобутності і самодостатності Галицько-Волинської держави (2005. - №3. – С. 21-30). Історично-географічною релігієзнавчою студією виявилась стаття В. Клапчук «Церковні споруди на Гуцульщині XVIII – першої третини XX ст.» (2008. - №2. – С. 24-35).

Про сутність православно-католицького діалогу епохи раннього модерну в національно-релігійній проекції, головним виявом якого були не лише юрисдикційні зміни в адміністративному устрої Київської митрополії, а й у процесі духовно-культурного та цивілізаційного розвитку українського народу за умов власної бездержавності загалом з'ясовано у статті М.Шкрібляка «Православно-католицький діалог епохи раннього модерну: національно-релігійний контекст» (2013. - №4. – С. 22-26). Протилежну

позицію – позицію боротьби православних братств проти Унійної церкви представлено у дослідженні Р. Шеретюк та Г. Капустін «Антиунійний дискурс діяльності православних братств у Російській імперії в другій половині XIX – на початку XX ст.» (2010. - №1. – С. 28-36).

Особливості діяльності Римо-католицької церкви в контексті міжконфесійних відносин на Правобережній Україні на початку XX ст. досліджує О. Буравський (2011. - №1. – С. 43-46).

Окремий блок становлять релігієзнавчі студії щодо Галицького краю початку XX ст. Так, про основні здобутки сучасної української історіографії щодо репресій проти Української Греко-Католицької Церкви в Галичині за доби Першої світової війни описує В. Великочий (2011. - №3. – С. 52-56). Л. Пунько досліджує християнські церкви в етноконфесійних взаєминах у Галичині (1919–1930 рр.) (2008. - №3. – С. 39-46). А. Леда з'ясовує правовий статус у державі і місце у громадському житті краю українських протестантських організацій в 1919–1939 роках (2005. - №4. – С. 18-26).

Пізнавальною для сьогоденного українського суспільства є стаття О. Альошиної про участь Арсена Річинського у русі за українізацію Православної церкви (2010. - №3. – С. 26-31).

Розвиток зовнішніх міжконфесійних і міжцерковних відносин можна характеризувати на основі досліджень І. Пилипів про відносини між Українською Греко-Католицькою Церквою та Ватиканом в 20–30-х рр. XX ст. та Е. Бистрицької - про питання ліквідації Греко-Католицької Церкви у контексті радянсько-ватиканського протистояння (2011.- №2. – С. 50-54 та 2009. - №4. – С. 26-30).

Своєрідними військово-релігієзнавчими студіями є статті Д. Забзалюка про капеланів українських військових формувань періоду Другої світової війни (2009. - №4. – С. 37-44) та Я. Стоцького про державно-релігійну політику III Райху (на території Німеччини) і про духовну опіку в українській дивізії СС «Галичина» (2010. - №2. – С. 49-52 та 2010. - №4. – С. 48-52).

На сторінках журналу представлений цілий пласт релігієзнавчих студій за авторством Я. Стоцького. Крім вищеназваних статей, Я. Стоцький досліджував у своїх працях питання: про ставлення ОУН та УПА до проведення Львівського собору 1946 року (2007. - №6. – С. 21-25); про вплив хрущовської "відлиги" на Московське православ'я у Тернопільській області (2005. –№4. – С. 33-39); про наступ державної влади на Російську Православну Церкву в Івано-Франківській (Станіславській) області у хрущовський період (2009. - №1. – С. 39-45); про діяльність Української Греко-Католицької Церкви в Західній Україні у хрущовський період (2008. - №2. – С. 46-54); про активізацію боротьби з релігією в Західній Україні у 1960–1964 рр. (2008. - №3. – С. 47-54); про атеїстичну боротьба радянської влади проти підпільної УГКЦ в 1960–1980 роках (за матеріалами Буцацького району Тернопільської області) (2011. - №1. – 47-52).

Цікавими регіонально-релігієзнавчими є наступні дослідження: Н.Концур «Становище Української греко-католицької церкви після відновлення радянської влади в Західній Україні» (2006. - №6. – С. 14-17), Г. Маринченко «Релігійне життя в Миколаївській області у другій половині 40-х – на початку 50-х рр. ХХ ст. (за матеріалами Уповноваженого Ради у справах релігійних культів)» {2009. - №4. –С. 31-36} та Т. Дідух «Стан Римо-католицької церкви на Тернопільщині у контексті антирелігійної політики радянської влади в 1957–1964 рр.» (2013. - №4. – С. 55-59).

Документознавчо-релігієзнавчий напрям представлений студіями Ю. Мицика та М. Майороші. Так, Ю. Мицик досліджує канадську частину архіву творчої спадщини видатного українського церковного, громадського і наукового діяча Іларіона (1882-1972) на основі листування з науковцем УВУ (м. Мюнхен) Ганною Наконечною (2005. - №1. – С. 31-44). М. Майороші аналізує відносини Мукачівської Греко-Католицької єпархії та Галицької Греко-Католицької митрополії на основі їхніх офіційних видань – «Благовісника» і «Натріярхата» (2012. - №3. – С.27-31).

Про актуальність релігієзнавчих студій в різних площинах сучасного буття звертають увагу такі дослідники: І.Бойко з темою «Католицько-православний діалог у сучасній Україні» (2006. - №6. – С. 8-13), С. Шаправський - «Релігійні чинники загрози національної безпеки сучасної України» (2012. - №3. – С. 22-26); В.Мороз – «Природа соціального вчення в Українській греко-католицькій церкві та перспективи його розвитку в сучасних умовах» (2013. - №2. – С. 73-77).

Філософія релігії представлена у студіях В. Бліхаря: «Стратегія католицької церкви у захисті природних прав людини» (2013. - №1. – С. 75-77), «Філософське осмислення кореляції соціального вчення церкви та суспільного життя» (2012. - №6. – С. 70-72), «Принципи формування державно-церковних відносин: філософський аспект» (2008. - №5. – С. 71-75), «Християнські принципи розвитку суспільного життя у творчій спадщині Андрея Шептицького» (2007. - №1. – С. 69-73).

Для з'ясування природи та сутності релігії, сенсу релігійності вагомими є напрацювання: Х.Стародубець «Проблема самовдосконалення душі у християнській містиці Йоганна Екхарта» (2012. - №1. – С. 63-66), С. Йосипенка «Церковні реформи Петра Могили і становлення нової православної релігійності у другій половині XVII – на початку XVIII ст.» (2008. – №1. – С. 78-84), І.Печеранського «Проблема стосунків віри та розуму у філософії Памфіла Юркевича» (2009. - №4. – С. 77-80) та В.Вепрука «Індійська йога та християнство у філософському дискурсі» (2005. - №1. – С. 72-75).

Літературознавчі аспекти релігієзнавчих студій розкриті у статтях: В.Кизиловой «Християнсько-релігійний дискурс української прозової літературної казки другої половини ХХ – початку ХХІ століття» (2012. - №5. – С. 53-56), А. Стоцького «Образ Ісуса Христа в романах Фредеріка Бегбеде та

Любка Дереша» (2008. - №1. – С. 55-59) та Н. Моршної «Житіє Святого Олексія, чоловіка Божого, у редакції «Жниг житій святих» святителя Димитрія (Туптала)» (2012. - №5. – С. 57-61).

Мовознавчі аспекти релігієзнавчих студій представлені у статтях: Х. Макович «Діалектні фонетичні риси в мові рукописних учительних Євангелій XVI–XVII ст.» (2013. - №4. – С. 74-82), П. Зернецького «Дискурсивні особливості англomовної протестантської проповіді» (2005. - №2. – С. 72-75) і О. Петришиної «Риторичні запитання у проповідях Йосифа Сліпого» (2007. - №5. – С. 53-57).

Відтак, журнал «Мандрівець», будучи ланкою розвитку гуманітарних студій, продовжує задавати нові напрями релігієзнавчих досліджень, відслідковувати їх стан та перспективи. В українській історіографії, попри велику кількість досліджень з релігієзнавчої проблематики, спадщина «Мандрівця» є вагомою, не тільки з т.з. наукової цінності, але й просвітницької.

1.6. Ірина ШМАДИЛО. Постаць Арсена Річинського в сучасному українському релігієзнавстві.

Актуальність дослідження. Події 1921 – 1939 рр. на Волині, боротьба за національно зорієнтовану Православну церкву та наслідки цієї боротьби безпосередньо пов'язані з постагтю відомого громадсько-політичного пф церковно-релігійного діяча Арсена Річинського, який доклав чимало зусиль для її українізації.

Арсен Річинський – релігієзнавець, культуролог, мистецтвознавець, церковний композитор та висококваліфікований лікар-спеціаліст. Проте ім'я А. Річинського стало відомим лише з проголошенням незалежності України, коли дослідники отримали доступ до архівних матеріалів, які стосувалися національно-церковного руху в Україні, оскільки він виступав активним його учасником. Творчість А.Річинського побудована на ідеї поєднання національних та релігійних цінностей як фактора, який би допоміг самоідентифікувати український народ та стати підґрунтям не тільки для створення єдиної Української Православної Церкви, а й Української держави. Тому дослідження громадсько-церковної та творчої діяльності А. Річинського є *актуальним завданням* сучасного науковця.

Метою статті є аналіз джерельної та історіографічної бази, пов'язаної з постагтю А. Річинського як науковця, громадсько-політичного та релігійно-церковного діяча. Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання низки *дослідницьких завдань*, а саме: здійснити описання та дати характеристику творчого доробку А. Річинського; проаналізувати праці науковців, що стосуються дослідження постагті А. Річинського; означити ті аспекти діяльності та творчості А. Річинського, які не були висвітлені у науковій літературі.

Об'єктом роботи є дослідницька діяльність вчених, що спрямована на вивчення постаті А. Річинського, *предметом* – характеристика праць вчених та означених ними проблем з вивчення громадсько-церковної та дослідницької діяльності А. Річинського.

Громадсько-політична позиція А. Річинського у боротьбі за українізацію Православної Церкви характеризує його як патріота, який теоретично обґрунтовував і дієво сприяв власною участю розгортанню різноманіття релігійно-патріотичних акцій, популяризував своєю журналістською і видавничою діяльністю національні ідеї серед української релігійної спільноти.

Важливим джерелом для сучасного дослідника історії Українського Православ'я є творчий доробок А. Річинського. У своїй капітальній праці «Проблеми української релігійної свідомості» А. Річинський виділив чотири основні проблеми, які сприяють формуванню «Української Національної Церкви». Дослідник вважав, що саме запровадження в церковній обрядовості української мови, ліквідація розбрату між християнськими церквами, збереження соборноправності та вирішення церковних протиріч українців і росіян допоможуть створити «Українську Національну Церкву» (Річинський Арсен. Проблеми української релігійної свідомості. – Тернопіль, 2002).

Не менш важливою за своїм значенням є праця А. Річинського «На Манівцях», яка на той час стала критикою усіх християнських церков. Автор вважав, що кожна з церков пропагувала свій ідеал християнства, вдаючись при цьому до вільної інтерпретації Святого Письма і керуючись чисто суб'єктивними інтересами (Річинський Арсен. На манівцях. – Володимир-Волинський, 1932).

З 1925 р. А. Річинський розпочав видавати власним коштом «незалежний місячник українського церковного відродження» під назвою «На Варті». Цей часопис виходив друком упродовж 1925–1926 років. Згодом, через низку політично несприятливих обставин часопис змінював назву: спочатку - на «Рідна Церква» (1927–1928 рр.), а у 1929 р. виходив вже під назвою «Наше братство». Мотивуючи потребу заснування часопису «На Варті», А. Річинський зазначав, що «справа така важна, всі ми так гостро відчуваємо брак поважного й незалежного журналу, який правдиво освітляв би наше церковне життя, поміг би нам вийти з того провалля, в якому опинилася українська церква». Саме тому «ми одважилися приступити до видавання «На Варті». Безперечно, часописи, редаговані А. Річинським, мали важливе значення для формування української суспільної думки. Ідеєю національної Церкви просякнуті практично всі статті, які публікувалися у редагованих Річинським виданнях.

Національне спрямування часопису зробило його опозиційним щодо польської влади. Ми можемо припустити, що й середовище Православної Церкви критично ставилося до цього видання, його видавців та авторів.

Сьогодні ми можемо констатувати відсутність усіх номерів часопису «На Варті».

Відсутність повноти джерел авторка відчула при написанні магістерської роботи. У нашому розпорядженні були лише № 9–10 (1925 р.) «На Варті», які зберігаються у музеї А. Річинського Кременецького медичного училища.

О. Альошина у дисертаційному дослідженні посилається на №№ 5–10 та 12 (1925 р.), №№ 14, 15, 17 та 18 (1926 р.), №1 (1932 р.) – часопису «На Варті», № 1 і № 2 – видання «Рідна Церква», проте дослідниця не вказує місцезнаходження цих часописів (Альошина О.А. Діяльність Арсена Річинського в контексті українізації православної церкви в Польщі (20-30-х рр. ХХ ст.). Дис. ... канд.істор. наук. – Острог, 2011).

Додаткову інформацію про ідейну спрямованість часопису «На Варті» та структуру його тематики знаходимо у працях Івана Огієнка. Він зазначав: «В цьому часописі А. Річинський пропагував ідею українізації Православної церкви в Польській державі, зокрема запровадження соборноправного устрою в церкві. У програмній статті часопису, яка містилася в його першому числі, він сформулював завдання і спрямування часопису – «стояти «на варті» українського культурного і церковного ренесансу». «На Варті» вміщував матеріали на таку тематику: 1) релігійні проповіді, бесіди; 2) церковне право; 3) світова та українська церковна історія; 4) підстави українізації Церкви; 5) огляд світового церковного руху; 6) огляд українського церковного життя; 7) релігійна поезія; 8) церковний спів; 9) філософські проблеми; 10) політичні огляди; 11) оригінальні етнографічні матеріали; 12) історичний календар; 13) оголошення» (Огієнко Іван. Українська Церква. Нариси з історії Української православної церкви.- К., 1993).

У фонді 252 Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника «Українська загальна енциклопедія» містяться листи та автобіографія А. Річинського до редакції «Української загальної енциклопедії» (УЗЕ), подані ним туди в 1932 році. Ці матеріали цікаві викладом основних фактів життя релігієзнавця та переліком періодичних видань А. Річинського. Аналіз документів дає можливість зробити висновки, що у другій половині 20-х — на початку 30-х рр. м.ст. А. Річинський публікував чимало статей в українській пресі, присвячених церковним питанням, випускав ряд брошур на цю тему, зокрема: «Походження єпископату. В зв'язку з питанням про благодатність ієрархії Української Православної Автокефальної Церкви» (Володимир-Волинський, 1926), «Критичний розгляд постанови Св. Синоду про заборону Українського Церковного з'їзду» (Варшава, 1927), «Сучасний стан церковно-релігійного життя української людності в Польщі» (Варшава, 1927), «Два плебісцити на Волині в справі богослужбової мови» (Володимир, 1927), «Моя відповідь Св. Синодові Православної Церкви в Польщі» (Володимир, 1929).

У 1930 році з'явилися праці, в яких А.Річинський розглядав близькі до його фахової освіти проблеми. Серед них: «Кілька уваг про біологічне

значення світу», «Єдність природи», «Посмертні дуhi людей» (Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаніка. Відділ рукописів. Ф. 252, оп.1. Українська загальна енциклопедія. Спр. 704. Листи до УЗЕ, 4 арк.). Проте у фонді Бібліотеки ім. Стефаніка відсутні тексти цих праць. Їх пошук з метою наукового аналізу є актуальним завданням річинкознавців. Лише одна брошура, яка зазначена у фонді 252 Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаніка «До щастя, слави і свободи!» (про пластове виховання), яка вийшла у Львові в 1930 р. є доступною і була прочитана нами. Вона знаходиться в Музеї А. Річинського при Кременецькому медичному училищі.

В період, коли Україна стала незалежною, науковці отримали доступ до архівних матеріалів, раніше заборонених для вивчення. Серед багатьох інших було відзнядено і праці А. Річинського.

Одним з перших до повернення імені великого патріота України А. Річинського долучилося Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України, яке доклало чимало зусиль для того щоб дослідити його погляди та опанувати наукову спадщину А. Річинського. Дослідники А. Колодний, О. Саган, П. Яроцький та ін. опублікували низку праць-статей, присвячених постаті А. Річинського.

А. Колодний у видрукованих в різних збірниках статтях «Арсен Річинський про мову церковно-релігійного життя», «Національна мова як важливий чинник релігійного життя: за творчим доробком А. Річинського», «Українське православ'я з погляду Арсена Річинського», «Арсен Річинський про абсолютизацію зовнішнього в християнстві як форму паплюження його сутності (на основі праці «На Манівцях»)» показав роль А. Річинського у формуванні національної ідентичності українців та розвитку українізаційних процесів у Православній церкві в Польщі.

Статті О. Сагана «А. Річинський і проблеми українського християнського обрядотворення», «Публіцистичний доробок А. Річинського», та «А. Річинський про проблеми української православної обрядовості» стали інформативним джерелом для вивчення творчої спадщини А. Річинського.

П. Яроцький у працях «А. Річинський – як науковець української традиції київського християнства», «Арсен Річинський – богослов, полеміст» та «Арсен Річинський як науковець і полеміст» засвідчив помітний науковий внесок А. Річинського в українське релігієзнавство.

Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України, Українська асоціація релігієзнавців спільно з Волинським державним університетом ім. Лесі Українки провели в 1997 р. в м. Луцьк першу наукову конференцію на тему «Українізація православ'я в Україні: стан і проблеми», присвячену 70-літтю церковного з'їзду 1927 р., а також 105-й річниці від народження керівника й організатора цього з'їзду А. Річинського. Значним досягненням вітчизняних науковців є перші «Річинські читання» 1998 р. Ця конференція висвітлювала творчу спадщину видатного дослідника. До читань було видруковано збірник наукових праць «Арсен Річинський — ідеолог

Українського православ'я» (Київ-Тернопіль-Кременець, 1998). Це був перший науковий форум всеукраїнського масштабу, де заговорили про масштабність творчого здобутку А. Річинського. Науковий захід отримав своє продовження і на сьогоднішній день маємо проведеними вже вісім «Річинських читань», практично підготовлені дев'яті, які відбудуться скоріше в Ізяславі.

Серед перших дослідників постаті А. Річинського був професор Тернопільського національного медичного університету А. Гудима. У праці «Харизма Арсена Річинського» професор здійснив детальний аналіз біографічних даних дослідника та науковця, його діяльності під час Луцького церковного з'їзду та в Українському Виконавчому Церковному Комітеті, процес відлучення від церкви, а також те, що він прагнув відродження в церкві українського менталітету та національних цінностей (Гудима Арсен. Харизма Арсена Річинського. – Тернопіль, 2008). Крім того, у А. Гудими присутні статейні публікації, у яких він узагальнив творчий доробок А. Річинського як основоположника етнології релігії в українському релігієзнавстві.

У 90-х рр. ХХ ст. діяльність А. Річинського висвітлювали газети «Наше місто» і «Слово правди», волинський тижневик «Народна справа», автором яких став краєзнавець із Володимира-Волинського Л. Михальчук (Михальчук Л. Життя А.Річинського - зразок самовідданого служіння українському народові // Арсен Річинський – ідеолог Українського православ'я. Наук. збірник. – Київ-Тернопіль-Кременець, 1998).

Протягом останнього десятиліття вийшла низка праць присвячених різним аспектам діяльності А. Річинського, зокрема і його участі в національно-церковному русі. Робота Б. Савчука «За Українську церкву» стала однією з перших, яка порушила тематику національно-церковного руху. У цій праці вміщено матеріали періодичної преси, що виходила в Західній Україні в міжвоєнні роки. Вона акцентує увагу на розвитку української релігійної думки та питаннях боротьби за Українську церкву. У книзі описано процеси, які спонукали до національного відродження Української Православної Церкви на Волині у 20—30-ті роках м. ст. Особлива увага приділяється боротьбі, спрямованій проти московських та польських впливів, що перешкоджали українізації церковного життя і участі в ній української громадськості та, зокрема, показано роль постаті А. Річинського у процесі українізації Православної церкви (Савчук Б. За Українську Церкву. Національно-церковний рух на Волині 20-30-ті роки ХХ ст. – Івано-Франківськ, 1997).

Праця «Білі плями української філософії» проф. П. Кралюка є важливим науковим доробком, в якому автор висвітлив життєвий шлях та осмислив творчу спадщину А. Річинського. Дослідник вказав на оригінальність поглядів А. Річинського, викладених у його наукових працях. В своїй праці «Проблеми української релігійної свідомості» він охарактеризував співвідношення національного моменту з християнською релігією (Кралюк Петро. «Білі плями» з історії української філософії. Наукові нариси. - Луцьк, 2007).

У книзі Л. Кондратика «Українське релігієзнавство доби національного відродження» аналізується наукова спадщина А. Річинського як видатного діяча національного відродження ХХ ст. та охарактеризовано його погляди на проблему сутності церкви та релігії (Кондратик Леонід. Українське релігієзнавство доби національного відродження. – Луцьк, 2004).

Одним з перших комплексних досліджень постаті А. Річинського стала кандидатська дисертація О. Альошиної «Діяльність Арсена Річинського в контексті українізації Православної Церкви в Польщі (20-30-х рр. ХХст.)», в якій авторка всебічно показала внесок А. Річинського у процес українізації Православної церкви.

Значний доробок праць на річинківську тематику має Н. Стоколос, зокрема: «Конфесійно-етнічні трансформації в Україні», «Українізація православ'я», «А. Річинський і боротьба за українізацію Православної Церкви на Волині», «А. Річинський як ідеолог українізації православ'я на Волині». У статтях зосереджено увагу саме на розвитку національних тенденцій в процесах українізації православ'я на українських теренах та вказано на ті перешкоди, які стояли на його шляху. У своєму дослідженні авторка акцентує увагу на процесах українізації православ'я в Польщі у 20-30-х рр. ХХ ст. та їх особливостях, розкриває деструктивний зміст політики польської влади щодо Православної церкви та діяльність церковно-громадського діяча Арсена Річинського, спрямовану на здобуття української національно зорієнтованої церкви.

Тема українського національно-церковного руху та роль постаті А. Річинського у ньому представлена також науковими доробками діаспорних дослідників І. Власовського і Т. Міненко. Так, у монографії І. Власовського «Нарис історії Української Православної Церкви», зокрема в IV томі (кн. II), описано розвиток національно-церковного руху на Волині в міжвоєнний період та оформлення його в Автокефальну церкву в 1939 — 1944 рр. При цьому відведено значну увагу постаті А. Річинського. Праця Івана Власовського є досить актуальною, оскільки її автор разом із Арсеном Річинським був одним із безпосередніх учасників організації Луцького з'їзду 1927 р., був його головою та учасником різних акцій, спрямованих на українізацію Православної церкви (Власовський Іван. Нарис історії Української Православної Церкви. В 4-х т. – Нью-Йорк, 1998. – Т.4, ч.2).

Т. Міненко у своїй праці «Православна церква в Україні під час Другої світової війни: 1939 — 1945 рр. Волинський період» (Вінніпег-Львів, 2000) дослідила особливості подій, які відбувалися на Волині під час боротьби за українізацію Православної церкви. Авторка підкреслила особливу роль українського церковного з'їзду 1927 р., який відбувся в Луцьку, зазначивши те, що саме він сформував основу організації православного українського населення на Волині. Дослідниця подає цінні матеріали із закордонних церковних архівів, що висвітлюють діяльність А. Річинського на церковному з'їзді та в Українському виконавчому церковному комітеті.

Протягом років незалежності України була опублікована низка праць присвячених життю та громадсько-церковній діяльності А. Річинського. Проте багатогранна діяльність цього видатного діяча та його погляди, що подаються у низці праць мислителя, присвячених українському національному православ'ю, залишаються недостатньо дослідженими й оціненими. А. Річинський — це людина, яка вела боротьбу не тільки за незалежну Українську Православну церкву, але й за незалежну Українську державу. На жаль, цей аспект у його діяльності й досі належно не висвітлений у науковій літературі. Значна увага дослідників переважно зосереджена на проблемі участі А. Річинського у національно-церковному русі Західної Волині, дослідженні внеску діяча у формування Української національно зорієнтованої Православної церкви. Проблема, звичайно, досить актуальна, але й вона потребує комплексного дослідження, що передбачає введення в науковий обіг усіх матеріалів і документів, пов'язаних з діяльністю А. Річинського. Важливим є віднайдення всіх примірників редактованих мислителем часописів «На Варті», «Рідна церква», «Наше братство». Детального аналізу потребують всі праці А. Річинського та умови їх написання, а не лише його «Проблеми української релігійної свідомості».

При цьому важливо звернути увагу на те, що А. Річинський був не тільки церковним діячем, але й громадським, культурним та політичним діячем. Він займався також культурним і науковим розвитком українців. А. Річинський став засновником організацій «Просвіти» та «Пласту» у Володимирі-Волинському, також мав відношення до створення організацій «Союз українок» та «Відродження». Ці аспекти його діяльності також вимагають поглибленого вивчення.

Отже, аналіз історіографічної та джерельної бази, пов'язаної з іменем А. Річинського, свідчить, що лише деякі аспекти різнопланової діяльності мислителя стали предметом вивчення дослідників. Тому всебічне вивчення діяльності цієї непересічної особистості спонукає до подальшого наукового пошуку.

А н о т а ц і ї

У статті **Шмадило І.І. «Постать А. Річинського у сучасному українському релігієзнавстві»** аналізується стан джерельної бази та української історіографії, пов'язаної з вивченням теоретичної спадщини, громадсько-політичної та церковно-релігійної діяльності А. Річинського.

The article of **Shmadylo I. «Figure of A. Richynsky in modern Ukrainian religious studies»** examines the state of sources and Ukrainian historiography related to the study of theoretical heritage, socio-political and religious activities of A. Richynsky.

2

РЕЛІГІЯ В КОНТЕКСТІ ДУХОВНОГО ЖИТТЯ

2.1. *Анатолій КОЛОДНИЙ*. Природа і визначення релігійного феномену.

У своїх спробах визначитися в природі релігії дослідники частіше всього звертаються до латинського терміну *religio*. При цьому хоч і виявляється декілька варіантів його перекладу (благочестя, благоговійність, совістливість та ін.), але, виводячи це слово від латинського слова *religare* (пов'язувати, зв'язувати), перевага віддається його етимології, запропонованій християнським апологетом Лактанцієм (біля 250 – після 325). Відтоді *релігія* постала як засіб зв'язку людини з Богом в служінні йому і покорі через благочестя. Відзначимо, що «релігія взагалі» не існує. Історично існували й існують нині лише якісь конкретні її різновиди, конфесії. Релігієзнавці нараховують їх більше п'яти тисяч.

Завдяки християнству термін *релігія* увійшов у всі європейські мови. Характерно, що спочатку ним позначали лише християнську віру. Відомий теолог Августин (IV століття) називав християнство релігією тому, що воно є для людини, яка відпала від Бога, шляхом поєднання, зв'язку й примиренням з ним. Всі інші вірування в той час об'єднувалися поняттям *поганство*, язичництво і розглядалися як хибні. З часом поняття *релігії* поширилося на різні вірування, але при цьому все одно зберігався поділ на *природні релігії* і *духовні*. Лише з XIX століття термін *релігія* входить в науковий вжиток у сучасному його значенні.

Проте визначити *релігію* - це не просто зафіксувати в системі понять сутність цього духовного явища, а й висловити своє ставлення до нього, виявити його аксіологічний статус. Оскільки *релігія* не має над собою якогось роду, в межах якого її можна було б охарактеризувати за допомогою певних індикаторів, то при її визначенні варто звертатися до герменевтичного способу, тобто брати якусь ідею і збагачувати її зміст різними індуктивними й позитивними дослідженнями.

В науковому релігієзнавстві наявними є різні підходи до з'ясування феномену *релігії*. Так, при інтеракційному підході він з'ясовується як система взаємозв'язків і взаємовідносин людей з приводу певних релігійних об'єктів. При функціональному з'ясуванні розкривається її роль в житті особи і суспільства. Біхевіоріальний підхід обмежується інтерпретацією певних видів релігійно значимих символічних дій, ритуалів, форм поведінки. Консестивне пояснення ґрунтується на тих чи

інших явищах свідомості (фантастичне, святе, анімізм, віра в надприродне тощо), на основі раціоналістичного аналізу.

Особливістю *релігії* є те, що в ній відображаються не якісь зовнішні щодо людини природні чи суспільні сили, як це ми донедавна твердили, а такий її стан, який можна назвати *станом самовизначення* у світі, станом здобуття людиною самої себе. Будь-яку релігійну систему характеризує віра в трансцендентне. З огляду на це, особливістю релігії є й те, що вона виступає не у формі когнітивного, а в ролі засобу позалогічного освоєння людиною своєї причетності до процесів, що відбуваються у Всесвіті, зазнають впливу якихось вищих сил, які не піддаються логічному аналізу.

Як слушно зауважував відомий православний богослов О.Мень, при визначенні *релігії* ми повинні включати позалюдське начало, через зв'язок людини з яким й виникає релігія [Мень А. История религии. В 7-ми т.– М., 1991.– С. 33]. Саме *релігія* віднаходить в бутті сокровенну божественну сутність і виражає себе як відповідь на прояви останньої. Тому причетність людини до Всесвіту виявляється в релігії не просто через усвідомлення себе його частинкою. Суть *релігії* саме у відчутті людиною наявності в собі чогось надлюдського, що підносить її над собою, робить з неї дещо нове, вселенське. Людина, повчають богослови, повинна не думати про Бога, а відчутти його буття в собі. *Релігія відтак є засобом самовизначення людини у світі на основі відчуття своєї богоспорідненості.*

Такий підхід до дослідження релігійного феномену для українського релігієзнавства є абсолютно новим. Але дослідження ірраціонального вимагає включення в пізнавальний процес специфічних методів наукового пошуку, звернення до спеціальних понять і категорій, пізнавальних прийомів, якими оперує хіба що філософія ірраціонального, філософія інтуїтивізму. Тут треба дати аналіз цілого комплексу феноменів людського духу – надії, віри, любові, сповіді, долі тощо, які або взагалі не розглядалися в минулому, або розглядалися як щось хворобливе чи пустоцвітне на живому дереві людського пізнання. Це вимагає вироблення спеціальних понять-категорій, які є і в богослов'ї, і в філософії ірраціоналізму і які не можна знайти у філософських системах, що ґрунтуються на раціональному пізнанні, стоять на позиціях матеріалізму.

Сутність *релігії* в наукових і навчальних публікаціях донедавна у нас зводилася до компенсаційної її функції, що знайшло свій вираз в опійних її характеристиках й відтворенні її історії саме як такого явища. В цьому проявилася та політизація релігієзнавства, яку певною мірою започаткував засновник матеріалістичної теорії історії К.Маркс, охарактеризувавши релігію, окрім іншого, як "опіум народу", і утвердив В.Ленін і ленінізм, абсолютизувавши цю характеристику ("наріжний камінь усього світогляду марксизму в питанні про релігію") і звівши її в ранг визначень релігії.

Домінуючим у нашому релігієзнавстві тривалий час було визначення *релігії* Ф.Енгельсом як фантастичного відображення стражденною й залежною людиною реальних, пануючих над нею зовнішніх сил. Проте це визначення, якщо взагалі його можна розглядати як визначення, а не як характеристику релігії, не відображало, власне, самої суті релігійного феномену. Воно спотворювало його реальний статус у духовному світі людини, ставило під сумнів право на існування ірраціональної сторони духовної діяльності людей. Тим часом релігія – це позалогічне освоєння людиною своєї причетності до процесів, що відбуваються у Всесвіті і перебувають під впливом якихось Вищих Сил. Центральним для неї є питання самовизначення у світі. Відтак вона є не формою виразу безсилля людини перед пануючими над нею зовнішніми силами, що в її свідомості, на чому наголошував Ф.Енгельс, набувають надприродного статусу, а специфічним засобом її самоутвердження у світі, здобуття нею самої себе. А оскільки так, то об'єктом відображення релігії є не щось зовнішнє щодо людини, а саме процес її самовизначення у світі через віру у свою причетність до світу надприродного, ірраціонального. В релігії людина усвідомлює своє ставлення до світу насамперед через відношення до свого роду межових основ власного буття і самовизначається у ньому на основі усвідомлення своєї вселенської або, за термінологією теологів, богоподібної сутності.

Вище сказане дає підставу для висновку, що релігія не є якоюсь суб'єктивною вигадкою чи витвором якогось духовного діяча, а вираженням ірраціональної сторони духовності людини. Вона орієнтує не на втечу від життя, а на вироблення практичних рецептів, які дають можливість пом'якшити негативні наслідки ірраціональних впливів іннатурального щодо активно діючої людини, компенсувати їх. Навіть той же К. Маркс відзначав, що релігія – це не просто вияв безсилля людини, а й протест її проти свого становища як стражденної істоти, своєрідний енциклопедичний компендіум, логіка світу у популярній формі, моральна санкція життя людини в ньому.

Релігія не є відображенням якоїсь гостевості чи випадковості буття людини у світі, відходу її від нього, а навпаки – вона є підтвердженням входження людини у світ, самоусвідомлення себе як його невід'ємної часточки. Саме тому вона не забирає, а утверджує в людині людське. Лише примітивне тлумачення її суті богословами або ж тенденційні і явно упереджені міркування антирелігійників можуть породити думку про релігію як фактор дегуманізації особистості.

Зауважимо, що для дослідження релігійного феномену некоректною була абсолютизація гносеологічного аналізу її, оскільки призначенням релігії є не пізнання світу, навіть людини, а служіння орієнтиром останній в її поєднанні із Всесвітом, у віднайденні в ній того, що підносить людину до Абсолюту, Всезагального.

В наш час теологія переживає, скажемо так, антропологічну революцію, яка, власне, повертає її, як і наше релігієзнавство, до відтворення справжньої суті релігії. Якщо донедавна в релігійних теоріях обґрунтування буття Бога на основі досвіду людського самопізнання вважалося чимось неосновним, а Бог виводився на основі аргументації, взятої із зовнішнього щодо людини світу (згадаємо тут космологічну, телеологічну, онтологічну та інші форми доведення його буття), то нині все докорінно змінилося. Зростання значущості індивіда в релігійному житті, ваги в релігійному світобаченні саме його особистої віри привело до зміщення у релігійних системах із традиційної для богословського вжитку релігійної картини світу на картину людини. Релігія розглядається як аутентичне вираження "людської ситуації", форма осмислення людиною фундаментальних проблем свого існування. Людина стає єдиним, універсальним і вищим предметом теології. Тут доречними будуть пророчі слова німецького філософа Л. Фейєрбаха: «ґаємницею теології є антропологія» [Фейєрбах Л. Сущность христианства // Избр. филос. произв. В 2-х т.– М., 1955.– Т.2.— С. 11].

Певною мірою спонукою до такої докорінної переорієнтації і релігієзнавства, і теології є й те, що нині типовим стає віруючий, в структурі релігійності якого домінують не догми чи обряди, а суб'єктивне самовідчуття своєї причетності до Всевишнього, проникнуте своєрідним моральним стоїцизмом. переживанням своєї екзистенціональної ситуації. Людина починає розуміти себе як частину іншого, більш Високого, Величного, Абсолютного, шукати свою сутність у ньому. Свої прагнення до суверенітету, здолання залежності від зовнішнього світу вона компенсує у своїх уявленнях про гаранта цієї незалежності – Бога, доступ до якого зрештою можна здобути через пізнання самої себе.

Нині ми є свідками переходу від онтологічної і космологічної аргументації буття Бога до антропологічної, а відтак і до психологізації й етизації релігії. Буття Бога доводить людина своїм буттям, а осмислення людиною самої себе, її самоосягнення виступає у ролі форми її ж релігійного досвіду. Процес цей ми б назвали не стільки суб'єктивізацією, скільки містифікацією релігії. Він відмінний від масової набожності, яка тривалий час домінувала і яка акцентувала увагу на чисто зовнішньому, обрядовому боці релігії. Дійсний релігійний досвід полягає не у формальному дотриманні культових приписів, а, як зазначає Е.Фромм, у відновленні людиною божественного образу своєї особистості. Тому треба не думати про Бога, а відчутти в собі його буття.

Переживаючи і осмислюючи межі свого існування, людина прагне вийти за них. Наступає етап трансцендентування, сходження її до Абсолюту, долання зовнішньої природної примусовості. Перейшовши за межу природного буття, людина поглинається покликом своєї надприродної орієнтації на моральні цінності, суспільні ідеали, які не

виводяться безпосередньо з її біологічної природи, а постають як щось надприродне. Релігія в житті людини все більше починає відігравати роль символів життєдіяльності. Тут можна погодитися з відомим історіософом А.Тойнбі, який під релігією розумів таке відношення до життя, яке допомагає людям здолати його труднощі шляхом надання задовільних духовних відповідей на фундаментальні питання про таємницю Всесвіту і людську роль в ньому, а також приписів для її життя у Всесвіті.

Відтак Бог у свідомості віруючого постає скоріше як сила, що розчинилася в потоці самого життя і є для людини свого роду орієнтиром, моральним еталоном життєдіяльності, а догмати релігійних систем, зміст "священних книг" - символічним текстом-аналогом бажаної і водночас відповідної волі Всевишнього діяльності - пізнавальної і практичної.

Саме в релігії природні й історичні об'єкти здобувають роль знаків людських символів і ціннісних орієнтирів, а людина дістає можливість відчутти свою причетність до тих процесів, які відбуваються у Всесвіті, але не мають якогось логічного обґрунтування, виступають як продукт дії якихось незбагнених Вищих Сил, що існують реально. Релігійні символи, хоч вони й людського походження, завжди виходять за межі цього буття. В житті людини вони виконують свої функції саме завдяки тій "вісті", яку вони несуть.

Ці символи дають можливість людині через її інтуїтивне прозріння відчутти реальну присутність у своєму особистому житті, бутті всіх людей у всьому Всесвіті якогось Вищого Начала, Вищої Премудрості, Розумної Сили, що спрямовує і робить осмисленим як існування Всесвіту, так і її власне існування. Релігійний символ, як це слушно відзначав вчений світового імені Макс Планк, завжди спрямований за межі самого себе, а його сенс ніколи не вичерпується ним самим, яке б почесне становище він не займав. При цьому важливо відзначити те, що релігійний символ сам по собі ніколи не становив абсолютної цінності і завжди служив більш-менш досконалою вказівкою на Вище, що безпосередньо не сприймається.

Головна суть релігії саме у вираженні того, що в людині діє щось надлюдське і підносить її над самою собою, формує з неї щось нове - світ вищої реальності, що виникає з середини самої людини. Тому релігію не можна ототожнювати лише з якимись ідеями, ритуалами чи інституціями, що є формами її зовнішнього вираження.

Масове обрядодійство є "безбожієм" тому, що своїм змістом воно "виводить" Бога з людини, часто стає для послідовника якоїсь конфесії самодостатнім, виокремлює людину із світу і протиставляє її Богу. Релігія тоді постає як система релігійно значимих дій. Вона не є також і якимсь об'єднанням віруючих – церквою, деномінацією, громадою. Якщо Бог є дух, а не якийсь матеріальне тіло, то й поклоніння йому має бути духовним.

Нам близька думка американського психолога-релігієзнавця В.Джемса, згідно з якою особиста релігія, релігійний досвід є первинним, а

богослів'я і будь-яка церква із системою прийнятих нею богошанувальних обрядів є похідними, вторинними витворами, до того ж – людськими. Засновники кожної церкви, як це вони відзначали, завжди здобували свою силу із безпосереднього особистого спілкування з божеством.

Релігія у вузькому її розумінні є не богослов'ям чи обрядовим комплексом, а таким внутрішнім особистісним станом, який прийнято називати вірою. Саме через цей стан людина відчуває свою причетність до Космосу, до Вищої сили, що визначає все в світі. Але зауважимо, що відчуття не рівнозначне розумінню. Відчувати те, що ти є частиною Всесвіту, і розуміти це – не одне й те саме. В тому й особливість релігійного осягнення світу, що воно виявляється не на логічному рівні (в якій би формі – буденній чи теоретичній – він не функціонував). А тому власне у вузькій сфері релігії немає місця ні для теології, ні для обрядоконплексу. Релігія виражається через своєрідне внутрішнє одкровення чи озаріння, що не піддається навіть простій вербалізації. Його можна описати, але не можна осягнути.

На відміну від філософії, яка з метою розробки загальної теорії світу цікавиться не лише людиною, а й усім світом, їх співвідношенням, релігія замикається, власне, на першому елементі цього тандему, бо ж будь-яка релігійна система постає не як картина світу, а як картина людини. Так, у Біблії вирішенню проблем світу відведено всього лише два перші розділи книги Буття, а решта її змісту орієнтована на з'ясування питань місця людини у світі. Ідея антропоцентризму домінує в цій "книзі книг", стоїть над ідеєю геоцентризму.

Включаючи в об'єкт свого відображення співвідношення "людина – світ", релігія акцентує насамперед увагу на співвідношенні "людина-індивід – світ", прагне з'ясувати місце людини як виокремленого індивіда у світі, і не просто людини як фізичного тіла чи мислячої істоти, а людини як носія вселенської суті в собі. Екзистенціалістська гіпертрофія проблем індивідуального існування саме і є тим, що характеризує релігійне вирішення питань відношення "людина – світ". При цьому людина не виносить за світ, а тим більше не ототожнюється із свідомістю, духовним, й до того ж (що характерно для філософії діалектичного матеріалізму) не протиставляється буттю.

Відтак академічне релігієзнавство має розглядати людину саме в контексті буття, всередині його, у специфічному відношенні людини до нього як суб'єкта пізнання і дії, суб'єкта життя. Але ж висновувати від людини до того, що перебуває поза нею, можна лише за умови, що сама людина постає не як окрема істота перед реалією нескінченного, а як щось більше від людського, як внутрішній елемент і учасник вселенського буття.

Отже, релігія – це не притаманне особистості якість знання релігії, не сукупність певних обрядових дійств, зорієнтованих на десь, поза людиною

існуючі надприродні сутності, а насамперед певний феномен підвищеного енергетичного фону душі людини, яка охоплена усвідомленням Високої Істини, відчуттям своєї причетності до неї. **Об'єктом релігійного відображення** є такий особистістний стан людини, який можна назвати станом самовизначення у світі, здобуття самої себе на основі віднайдення в собі того надлюдського, що єднає її з трансцендентним. Це – вузьке розуміння релігії, яке виявляє її власну, іманентну сутність. Але в своєму функціонуванні релігія виходить за межі свого індивідуального буття. Вона піддається доктринальній і обрядово-культовій (символічній) інтерпретації, входить у різні сфери людської життєдіяльності, сакралізуючи їх. Відтак вона постає як складний суспільний феномен. Це виводить нас на широке її розуміння.

2.2. Юрій БОРЕЙКО. Повсякденні релігійні практики як складова соціальних взаємодій.

Постановка проблеми. В сучасному українському релігієзнавстві актуальними залишаються проблеми, пов'язані з вивченням повсякденних релігійних практик. Можна констатувати, що український соціогуманітарний дискурс щодо дослідження релігійних практик перебуває в процесі становлення. Недостатній рівень вивчення повсякденних релігійних практик у контексті соціальних взаємодій зумовлює необхідність дослідження цієї сфери соціальної реальності.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема сутності діяльнісно-релігійних актів веде витoki з Середньовіччя, коли дії людини в світі сприймалися як реалізація волі Бога. Відповідно через призму цієї установки будь-які людські дії вважалися релігійними. Натомість в епоху Відродження домінувала думка про практично рівні діяльнісні можливості людини та Бога. Питання становлення і розвитку наукового знання про релігійні практики простежується в німецькій класичній філософії у працях І. Канта, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля, Л. Фейєрбаха. Релігійні практики, як тип соціальних дій, досліджували П. Бергер, Н. де Бремон Д'Арс, П. Бурдьє, М. Вебер, Е. Гідденс, І. Гофман, Е. Дюркгейм, Н. Еліас, Т. Лукман, Н. Луман, М. Фуко. В рамках філософії релігії, антропології, соціології релігійні практики досліджують українські та російські вчені О. Агаджанян, Л. Астахова, К. Елбакян, О. Козловський, А. Колодний, О. Красніков, Л. Рязанова, М. Смирнов, І. Яблоков. Методологічні аспекти вивчення різноманітних форм релігійних практик розкриваються авторами низки колективних досліджень. (Див.: Академічне релігієзнавство. За ред. проф. А. Колодного. – К., 2000; Приход и община в современной православии: корневая система российской религиозности. Под редакцией А. Агаджаняна и К. Русселе. – М., 2011; Религиозные практики в Современной России. Сборник статей. Под ред.

К.Русселе и А.Агаджаняна. - М., 2011; Релігієзнавчий словник. Зав ред. А.Колодного і Б.Лобовика.- К., 1996 та ін.).

У наукових працях, присвячених дослідженню релігійних практик, все ж недостатня увага акцентується на їх характеристиках як діяльнісного компонента повсякденності. Особливої ваги набувають питання, пов'язані з визначенням особливостей релігійних практик у площині повсякденності. З огляду на це **мета** статті полягає у здійсненні аналізу повсякденних релігійних практик як складової соціальних взаємодій.

Основний зміст статті. Дослідник сфери соціальної діяльності Н. Еліас розглядає цивілізаційний процес як переплетення різноманітних практик виховання, пізнання, праці, влади тощо на рівні повсякденного життя. На його думку, реорганізація людських відносин у процесі еволюції влади «цивілізує» людську поведінку в певному напрямку. Так, створення центрів монополії влади веде до зменшення особистих залежностей, до розширення кола осіб, які опосередковують відносини панування і рабства у формі «влади над тілом», правовими нормами у формі «влади над душею». Цим «цивілізуються» не тільки зовнішній вигляд і поведінка, а й наміри, почуття і переживання людини (Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. - Т. 1: Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада. – М. - СПб, 2001).

Як бачимо, зміни габітусу індивідів, тобто їх колективної ментальності, та соціальна еволюція, за твердженнями Н. Еліаса, є взаємопов'язаним процесом. Диференціація людей, зростання ступеня взаємозалежності та необхідності узгоджених дій призводять до підвищення самоконтролю й самозмушування щодо виконання певних дій, спричиняючи в такий спосіб появу соціальних практик. Тому витoki останніх, на думку вченого, слід шукати саме в цивілізаційному процесі.

Очевидно, що суб'єкт інтегрується в соціальну систему через дію і релігія не є винятком. Якщо розуміти релігію як специфічну соціальну систему, то слід встановити певну субстанційну основу, яка характеризує релігійну дію відносно інших соціальних дій. У наукових дослідженнях релігійна дія визначається як система соціальних актів, що відображає інтенсивні й універсальні мотивації та установки, які ґрунтуються на переживаннях і вважаються актором релігійними у зв'язку з їх інтенцією на Божественне як значимого Іншого. В результаті формуються універсальні уявлення про загальний порядок буття. До чи в процесі здійснення цих актів відбувається переключення актора відповідно до уявлень таким чином, що ці уявлення в його сприйнятті відображають дійсність, відповідно до чого установки та мотивації, які реалізуються актором, здаються йому єдино правильними (Див.: Астахова Л.С. Динамика современных религиозных практик в структурах повседневности. – СПб, 2013. – С. 20).

Сприйняття суб'єктом феноменів, що його оточують, в тому числі й діяльності, розгортається в соціальних взаємозв'язках. Зміст релігійної дії, що

опосередкована вірою як єдино можливою формою взаємодії між людиною та трансцендентним, неминуче буде пов'язаний з пошуком особистого, партикулярного буття «Я» як у світі повсякденності, так і в світі трансцендентному. Отже, соціальна дія, спрямована на включення суб'єкта в людську спільноту, «помітно протиставляється релігійній, з її відокремленим суб'єктом як «віруючим». Водночас людство в пориві релігійної єдності виливається в ритуалах, які виражають його внутрішній стан. З цієї точки зору всі релігійні дії соціальні, адже спрямовані на єдність людства» (Там само. – С.16). Різниця між соціальними та релігійними діями помітна в процесі конституювання змісту дії в житті «одиничної душі».

Для віруючої людини релігійна і повсякденна реальність тотожні, оскільки людина живе в світі, беручи за основу існування системи ієрархічно побудованих світів, що розуміються іншими членами суспільства як надприродні. Інтерсуб'єктивний світ постає для віруючих спільною повсякденною реальністю, оскільки релігійна віра є атрибутом повсякденності. В повсякденній реальності всі члени суспільства діють виходячи зі своїх уявлень про реальність, що об'єктивує дії та практики. Відтак реальність суб'єктивна виявляється в об'єктивній реальності, причому соціальна дія не залежить від того, чи суб'єктивні уявлення актора поділяються іншими.

Ще Е. Дюркгейм надавав вирішального значення в релігії не віруванням і догматам, а культовим діям – обрядам та ритуалам. На його думку, сутність культових дій полягає в можливості відкриття, за їх посередництвом, соціальною спільнотою шляху до священних об'єктів, водночас забезпечуючи повернення у звичайний світ. Оскільки культові дії мають колективний характер, Е. Дюркгейм пропонує таке тлумачення релігійного феномена, в якому священне полягає у вшануванні суспільства як основної соціальної цінності. Культова дія є актом, через який суспільство стверджує себе як спільнота, тобто усвідомлює самототожність. Виходячи з цих міркувань, Е. Дюркгейм визначав релігію як цілісну систему «вірувань і обрядів, що належать до священних речей, тобто до речей особливих, заборонених, це система таких вірувань та обрядів, які об'єднують в єдину моральну громаду, що називається церквою, всіх тих, хто визнає ці вірування й обряди» (Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. Под ред. А.Красникова. – М., 1998. – С. 229-230). Отже, в своєму класичному визначенні релігії Е. Дюркгейм припускав наявність трьох складових – віри, культових дій та громади (церкви). Основною характерною рисою релігії він вважав приналежність до певної громади, об'єднаної світоглядом, світосприйняттям та спільними ритуальними діями, в які втілюються релігійні уявлення. Основне призначення релігії полягає в інтеграції та згуртуванні суспільства, встановлення зв'язку між індивідом і суспільством, в тому числі й за допомогою релігійних практик.

Феноменологічний напрямок, вважаючи категорію «священне» найважливішою для вираження сутності релігії, вбачає в ній вид переживання, інтенціональний об'єкт релігійної свідомості. Так, на думку М. Еліаде, будь-який об'єкт, що розглядається суб'єктом як щось більше, ніж це передбачено природою, визначається як священне – «ієрофанія», «явище священного», виявлення священного в профанному, мирському середовищі (Элиаде М. Священное и мирское. – М., 1994. - С. 18).

На переконання сучасних авторів, у зв'язку з пошуком базисного підґрунтя релігії слід акцентувати увагу на способах здійснення розподілу на світське (мирське, профанне) і священне, сакральне (те, що люди вважають екстраординарним, що викликає трепет і благоговіння). Сакральне – предикат тих сутностей, які є об'єктом поклоніння. Релігійні практики поєднують в собі водночас своєрідні вектори інтенціональності, унікальність індивідуального й універсальність. Спираючись на використання бінарізму як методологічного прийому, Л. Астахова пропонує повернути вектор пошуку в напрямку дослідження соціально-релігійної реальності, буття релігійної спільноти як спів-буття декількох можливих світів. Вивчення релігії «за допомогою бінарних опозицій певним чином продиктоване, з одного боку, саме її (релігії) надісторизмом. Відсилаючи до універсальності та цілісності цілого й частини, суб'єктів-акторів та системи загалом, релігії зберігають себе саме в термінах цілісності та незмінності (витоків релігії і сучасності). З іншого боку, в бінарних опозиціях міститься свого роду основа комунікативних кодів соціальної системи» (Астахова Л.С. Динамика современных религиозных практик в структурах повседневности. - С. 11).

Оскільки сакральне не може бути описане шляхом зведення до однієї суттєвої ознаки, аналізуються як спроби конструювання категорії («нуминозне»), так і обґрунтування правомірності їх використання («Святе», «Божественне», «сакральне» тощо). Поняття «Святе» перетворилося в атрибут, в цьому випадку – божественної «інакшості та досконалості», внаслідок чого використання його в силу асоціативного ряду ускладнюється. Поняття «Святе», що тривалий час є певним горизонтом, як предмет або модель позначає відокремлену, подекуди заборонену сферу надприродного. Поширене використання поняття «священне» як надчуттєвого, загального знаменника та єдиного джерела для всіх релігій. Очевидно, слід відокремити специфічний клас феноменів та їх проявів, не торкаючись питання про їх емпіричне існування та віри в їх реальність. Натомість варто сформулювати раціоналізовану, об'єктивовану в рамках філософського дискурсу категорію, що емпірично застосовується та артикулює необхідні граничні властивості. Варіативною категорією пропонується «Божественне», а релігія в цьому випадку характеризується як така, що визначає зміст в системі ієрархічно вибудованих світів (фізичний простір, соціальний простір, сакральні простори), в результаті чого релігійні практики стають не системою

поклоніння, а системою орієнтації в структурах просторів, механізмом класифікації просторів (Там само. - С. 12).

Проблема релігійних практик розглядається в концепції автора теорії соціального поля і представника теорії габітусу П. Бурдьє. Французький соціолог протиставляє поняття «соціальний агент» суб'єкту й індивіду, вважаючи, що суб'єкт є маріонеткою кимось керованої структури, натомість агент не підкоряється невідомим йому законам. Основою пояснення поведінки агентів П. Бурдьє вважає логіку практики та її феномени – стратегію поведінки, габітус, практичне почуття. Габітус, за П. Бурдьє, є системою диспозицій, що породжує та структурує практику та уявлення агентів, матрицею сприйняття, постановки цілей, вирішення завдань, дій. Габітус містить оцінювання і мислення, манеру поведінки та мови, естетичний смак, індивідуальний стиль і спосіб життя, за допомогою яких відрізняються представники класів, національностей, професій. Завдяки габітусу агент орієнтується в соціальному просторі і адекватно оцінює ситуації. Габітус породжує фактор практики агента і, водночас, є принципом класифікації практик (Див.: Бурдьє П. Структура, габітус, практика // Журнал социологии и социальной антропологии. – 1998. – № 2. Том I. Вып. 2 [Электронный ресурс] // old.jourssa.ru: [сайт] / П. Бурдьє. – Режим доступа: <http://www.old.jourssa.ru/1998/2/home.html>).

Процес формування габітусу має два етапи і відбувається у процесі інтеріоризації соціальних відносин. Первинний габітус, що складається в родині, є основою для сприйняття та засвоєння шкільних знань, натомість вторинний – є умовою розуміння та оцінки повідомлень ЗМІ тощо. Отже, за П. Бурдьє, інтеріоризація перетворює габітус у хронологічно впорядковану множину диспозицій. Габітус – це принцип, що породжує практики і підкоряється «практичній логіці», яка властива повсякденній поведінці. З цієї причини він характеризується невизначеністю та експромтом, намаганням позбавляти соціальні ситуації від не передбачуваних обставин. Будь-яку ситуацію габітус перетворює в завдання, стаючи принципом її вирішення.

Як продукт історії, габітус творить індивідуальні та колективні практики, а отже – історію, забезпечуючи присутність минулого досвіду як гарантію сталості практик в часі. «Габітус, – пише П. Бурдьє, є діяльною присутністю всього минулого, продуктом якого він є, – відповідно, він є те, що надає практикам їх відносну незалежність стосовно зовнішніх детермінацій безпосереднього сьогодення. Ця автономія минулого, що діяло і діяльного, яке, функціонуючи як акумульований капітал, творить історію з незапам'ятних часів і забезпечує, таким чином, безперервність у зміні, яка робить індивідуального агента світом у світі» (Там само). Отже, на думку П. Бурдьє, соціальну дію кожного агента формує габітус. Вчений розуміє суспільство як систему практик, надаючи значної уваги проблемам соціальної дії, її причин та мотивів.

Дослідження релігійних практик, на думку Нікола де Бремона Д'Арса, апіорі передбачає осмислення релігії в соціальних категоріях, що означає необхідність визначення кількох рівнів цього осмислення. Дослідник вважає, що релігія, насамперед, може бути осмислена на рівні соціальних фактів і подій, що стосуються індивідів, суспільств і всього людства. Існують групи, соціально-комунікативні практики яких описуються лише в релігійних термінах. Дії окремих індивідів спричинені релігійними уявленнями чи релігійною приналежністю. «Деякі взаємодії людей, – пише Н. де Бремон Д'Арс, – були б абсолютно незрозумілими в рамках чистого методологічного індивідуалізму без урахування того, що вони приводяться в дію цілою системою соціорелігійних мотивацій» (Бремон д'Арс Н. Религиозные практики во Франции и их изучение: подходы и методы // Религиозные практики в современной России. Сборник статей. Под ред. К. Русселе и А. Агаджаняна. – М., 2006. – С. 33-50).

Ця обставина, вважає Бремон Д'Арс, спонукає осмислювати релігійні практики з точки зору їх мотивів, мотивацій, вірувань, соціальної уяви – елементів, що визначають певну форму взаємодії з трансцендентним. Це призводить до розуміння релігії як знання, об'єктивної системи вірувань, системи соціальних функцій, тобто як рушійної сили певного типу соціальних дій. Зрештою, «якщо дивитися в дюркгеймівській перспективі, релігію можна розуміти як майже незбагненне вираження самої суті суспільства як такого» (Там само). Отже, за висновками вченого, аналіз релігійних практик повинен поєднувати класичний науковий інструментарій та безпосередній контакт з реальністю.

Вчені здійснюють спроби філософсько-релігієзнавчого вирішення дискусійного питання про взаємовідносини суб'єктивно мотивованих релігійних практик та соціально детермінованих структур повсякденності. На думку Л. Астахової, вивчення проблематики релігійних практик супроводжується певними труднощами, причинами яких є, насамперед, обмеженість джерельної бази, зокрема, прямих джерел, внаслідок чого доводиться використовувати переважно джерела непрямі і складність інтерпретації окремих матеріалів релігієзнавчих досліджень. Очевидно, що означена проблема вимагає використання дослідницьких прийомів з арсеналу суміжних з релігієзнавством наукових напрямів – соціології, історії, етнографії, соціальної антропології, лінгвістики. Можна констатувати, що цілеспрямоване вивчення релігійних практик з аналітичних позицій перебуває в стані формування і досі мало переважно дескриптивний характер (Астахова Л. С. Динамика современных религиозных практик в структурах повседневности. - С.4-5).

Релігійні практики, на думку О. Агаджаняна і К. Русселе, слід досліджувати в статичному та динамічному ракурсах. За статичним визначенням релігійні практики є сукупністю інтерпретацій та дій, здійснених людьми у зв'язку з їх віруваннями, релігійним досвідом та / або взаємодією з

релігійними інститутами. Практики містять обряди (ритуали) не як прописані в канонах зразки, а як реально виконані дії, що можуть відрізнитися від цих зразків. Поняття «релігійні практики» ширше за поняття «обряд», оскільки може означати й такі дії, які не містять обрядів, навіть якщо ці дії прямо чи опосередковано пов'язані з релігійними смислами. «Релігійні практики» можуть бути відокремленими від обрядів, водночас їх не можна змішувати з сукупністю інших соціальних та культурних практик, в яких відсутня більша менша усвідомлена релігійна заданість. Натомість, даючи динамічне визначення, «слід розуміти «релігійні практики» як явище, протилежне жорсткій і встановленій системі релігійних текстів, норм та інститутів, як постійний «герменевтичний процес» їх переосмислення та прикладного коригування. Репертуар практик, їх жорсткість / еластичність, наративи, що їх супроводжують, смислове наповнення практик, їх функції всередині релігійного комплексу й життєвого світу взагалі – все це рухливе і підлягає постійній інтерпретації з боку суб'єктів практики (Агаджанян А., К. Русселе К. Как и зачем изучать современные религиозные практики? // Религиозные практики в современной России. Сборник статей /Под ред. К. Русселе и А. Агаджаняна. – М., 2006. – С.11-32).

Дослідження релігійних практик як системи комунікацій між віруючими суб'єктами та представниками інших світів або Богом ґрунтується на теорії комунікативної дії Ю. Габермаса (Див.: Габермас Ю. Комунікативна дія і дискурс – дві форми повсякденної комунікації // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К., 1996. – С. 84-91). В соціальних системах дія конститується через комунікацію і атрибуцію як редукацію комплексності. Релігійна дія має розглядатися в контексті процесуальності суб'єктно-об'єктних відносин без їх протиставлення. Процесуальність комунікативності підкреслює емерджентність релігійної дії. Комунікація є неминучим процесом, що створює елементи релігії як соціальної системи. Теоретично можливо розвести терміни соціальної та релігійної дії та комунікацію, на практиці ж часто комунікація та дія перебувають в єдності, в якій найпростішим елементом є комунікативна дія. Комунікативна дія зміцнює традиції, оновлює культурний потенціал, служить соціальною інтеракцією та формує солідарність. В аспекті соціалізації вона сприяє формуванню особистості, набуттю нею ідентичності (Астахова Л.С. Динамика современных религиозных практик в структурах повседневности. - С. 14).

Дослідники обґрунтовують положення про можливість розкриття поняття «практика» у зв'язку з опозицією «теорія – практика». Так, якщо нормативний релігійний текст є, умовно кажучи, «теорією», то релігійні практики – відкритою системою «застосування теорії». Практики є соціально значущою сферою людських дій, в якій одночасно відбуваються два процеси – вноситься нормативна впорядкованість та артикулювання в «невимовний» психічний досвід і генерування ним цілої гами інтерпретацій, реакцій і стилів, спрямованих на застосування норми та її пристосування до складного й

мінливого контексту. Цей процес передбачає певну дисципліну, що задана нормою (канонам, теорією, законом), проте є й простором для інтерпретації та вільного експериментування. В найширшому значенні слова практика – це область індивідуальних та колективних дій, в якій відбуваються постійні експерименти з нормою (Агаджанян А., Русселе К. Как и зачем изучать современные религиозные практики. - С. 24).

Норми та правила дії, потрібний тип тілесності формує мережа дисциплінарних просторів, якими є, наприклад, храм і ринок, школа і фабрика. Вони складають повсякденний порядок, який можна розглядати як складну тканину переплетення різних порядків. Повсякденна поведінка ґрунтується переважно на дотриманні правила, а не на рефлексії, оскільки рівень повсякденної взаємодії відводить досить скромне місце питанню про істину. За словами Л. Вітгенштайна, засвоєння цих правил є подібним до дресирування, адже відбувається поза будь-яким обґрунтуванням (Витгенштейн Л. Философские работы. – Ч.1. – М., 1994). У мовному вираженні правила функціонують як обіцянки, клятви, погрози, накази, запитання і сприймаються із врахуванням особи мовця. Правила, яких дотримуються, не підлягають критиці й усуненню. Їх обговорення не справляє тривалого ефекту на матриці повсякденної поведінки. Інша думка полягає в тому, що незмінне відтворення соціальних норм, які постійно повторюються, неможливе. Соціальна дія як «випереджаюче відображення» передбачає більш-менш вільну згоду з боку індивіда дотримуватися норм, адже вони стають нормами лише у випадку визнання. Навіть соціалізація, як «вбудовування» людини в соціальне життя, ніколи не буває пасивним засвоєнням пропонованих суспільством норм та цінностей. Соціалізація передбачає активний процес взаємного впливу з боку того, на кого впливають і того, хто впливає (Див.: Кравченко Е. И. Теория социального действия: от Макса Вебера к феноменологам // Социологический журнал. – 2001. - №3. – С. 121-141).

Категорію релігійної норми О. Агаджанян і К. Русселе піддають сумніву, вважаючи, що норма завжди перебуває в стані динамічного випробування і має кодифікований характер. Вона веде витоки з початків традиції, залишається референтним центром будь-якої практики, проте конкретний зміст норми істотно змінюється. У процесі дослідження релігійних практик з'ясовується не лише експериментування з нормою, а й постає проблема постійного процесу релігійної нормотворчості, суперництва за право легітимно представляти «споконвічну», автентичну норму, авторитетно інтерпретувати її та ідентифікувати себе з нею чи з нормативною спільнотою.

Проблема нормативної чистоти породжує спосіб кваліфікації релігійних акторів за ступенем відповідності авторитетно встановленій «чистій нормі», «автентичності» їх релігійності. Вчені наголошують, що норма й автентичність – соціально-сконструйовані поняття, які завжди є об'єктом конфлікту інтерпретацій, символічним капіталом, право володіти яким або його

представляти є предметом суперництва індивідів та груп. З цієї причини всі ступені, мотиви й форми володіння символічним капіталом у певному сенсі однаково автентичні. «Якщо піддати методологічному сумніву непохитність норми, – пишуть О. Агаджанян і К. Русселе, – то перед нами постане більш відкрита і більш динамічна реальність, що враховує широкий спектр рівноправних релігійних феноменів – від глибоко інтерналізованого трансцендентного досвіду до знакової, емблематичної релігійності і навіть «релігійної моди» (Агаджанян А., Русселе К. Как и зачем изучать современные религиозные практики? – С. 17).

Висновки. Таким чином, осмислення релігійних практик в соціальних категоріях передбачає з'ясування їх особливостей як типу соціальних взаємодій. Основою повсякденних релігійних практик є релігійна дія, що завжди має суб'єктивний характер. У процесі реалізації релігійна дія має соціальний характер, оскільки часто піддається корекції з урахуванням очікувань інших членів суспільства. Незалежно від майбутньої реалізації, що полягає в підтримці взаємовідносин з трансцендентним, на рівні задуму дія може бути як релігійною так і світською. Референтним центром релігійних практик є норма як взірць соціальної дії. **Перспектива наступних досліджень** полягає в розкритті особливостей релігійних практик на українському конфесійному полі, зокрема в середовищі віруючих українського православ'я.

А н о т а ц і ї

У статті **Борейка Ю. Г. «Повсякденні релігійні практики як складова соціальних взаємодій»** аналізуються релігійні практики в умовах повсякденності. Стверджується, що осмислення релігійних практик в соціальних категоріях передбачає з'ясування їх особливостей як типу соціальних дій. Основою повсякденних релігійних практик визначається релігійна дія, що має суб'єктивний характер.

Ключові слова: повсякденність, релігійні практики, соціальна взаємодія, релігійна дія, габітус, комунікація.

In the article "**Everyday religious practices as part of social interaction**" by **Yuri Boreyko** the religious practices were analyzed in terms of everyday life. Alleged that understanding religious practices in social categories involves clarifying their characteristics as a type of social action. The basis of the daily religious practices defined religious action that is subjective.

Keywords: everyday life, religious practices, social interaction, religious action, habitus, communication.

2.3. Ганна КУЛАГІНА-СТАДНІЧЕНКО. Релігійна духовність в її проблемно-концептуальному вимірі.

Питання духу й духовності, сутності людини та її природи постають предметом філософії, релігії, мистецтва, починаючи від їх витоків. Однак донині цей «предмет» залишається не більше відомим, ніж кілька тисячоліть

тому. Разом з тим нагромаджено значний масив теоретичних та практичних знань про духовне становлення людини, філософське осмислення яких дає можливість зрозуміти її як духовну істоту, глибше розгорнути її власну сутність.

Етимологію *духовності* можна виводити від часів античності. Однак тоді послуговувалися, скоріше, смисловим її еквівалентом, який позначався словом «пневма» й означав «дух», «дихання». Грецькі філософи вказували на його нематеріальну природу, вважали *дух* діяльнісною основою людини, важливою здатністю орієнтуватися в світі. Таке «вітальне» тлумачення духу відповідає біблійному його розумінню (Див.: Шпидлик Фома. Духовная традиция восточного христианства. – М., 2000. – С. 39). У християнстві Святий Дух виступає третьою іпостасю єдиного Бога – Святої Трійці. Граматично «Святий Дух» - чоловічого роду у слов'янських мовах, на латині (*Spiritus Sanctus*), на івриті (*Руах хакодеш*), арабською (*Арруах аль-кудс*). При цьому грецькою (*Пневма – Άγιο Πνεύμα*) – середнього роду, а в інших семітських мовах (*Руах*) – жіночого роду (Святий дух. – Режим доступу: [http://ru.Wikipedia.org/wia/Святий Дух](http://ru.Wikipedia.org/wia/Святий_Дух)).

На думку нідерландської дослідниці духовності Кейс Ваайман, слово «духовність» корелює з французьким *spiritualité*, а також – з латинським *spiritualitas*, значення яких відповідає біблійному семантичному просторові у розумінні «руах» та «пневма» (Ваайман Кейс. Духовность: формы, принципы, подходы. – Т.1. – М., 2009. – С.359).

Відповідно до Старого Завіту, давньоєврейське слово «руах» зустрічається у кількох сферах досвіду: 1) у вигляді сили, що є джерелом руху для інших речей; 2) як стимул до життя, найінтимніше й найпалкіше почуття, особистісність, що піддається руйнуванню внаслідок своєї вразливості, однак пізніше відновлюється; 3) у психологічній сфері – це поривання, пристрасність, гнів, відсутність самоконтролю, гордість, ревнивість, статевий потяг, пригніченість.

Як засвідчує Кейс Ваайман, «руах» може надто оволодівати людьми, перетворюватись в одержимість. З іншого боку, коли йдеться про «руах», що властиве Богові, то маємо творчу, перетворювальну силу, а саме: відновлюються сили виснажених, поранених, звільнюються полоненні, надається дух мудрості, справедливості, спокутуються гріхи. Боже дихання рухає диханням людини, якій завжди загрожує захоплення іншими, чужими, зовнішніми щодо неї, диханнями. У Євангеліях та Діях апостолів головний конфлікт виникає між Святим і нечистим духом. Підвладна останньому людина, має бути повернена своєму внутрішньому духові Диханням Бога, що означає для неї «фундаментальне звільнення» (Там само. – С. 359).

Спираючись на Новий Завіт, Кейс Ваайман помічає, що апостолом Павлом надто активно розглядається вказаний вище процес за допомогою подвійного виразу «пневма-саркс». Тут «саркс» ототожнюється з тілесним, плотським і означає діяння нечистого духу, тобто перелюб, блуд, нечистоту,

вшанування ідолів, чаклування, ворогування, сварки, заздрість, гнів, чвари, спокуси, ересі, ненависть, вбивства, п'янство, безчинство та таке інше. Натомість «пневма» - це Святий Дух, який спонукає людей до любові, радості, милосердя, віри, лагідності, утримання. Для перекладу латиною Павлового «пневма-пневматикос» використовується рідко вживаний термін *spiritualitas*, що має значення повного преображення у Дусі. За часів бенедиктинців *spiritualitas* відносилось до чогось такого, що людина може здійснити, завдяки чому рухається вперед, набуває цілеспрямованості, емоційного забарвлення. Таке значення духовності зберігатиметься й надалі.

Біблія розглядає дух як дихання життя. Водночас тут маємо безпосередній зв'язок духу з особистістю Бога, а не лише з «божественними» якостями людської особистості. Богослови наголошують, що Дух Божий виявляється через свою діяльність. У апостола Павла дух стає початком християнського життя, вживається у такому контексті: «Дух Божий», «Дух Христа», «Дух Господній», «Святий Дух». Діяльнісний аспект Духу Божого виявляється ним через розрізнення у християнині «Духу, душі та тіла» (1 Фес 5, 23). Пізніше така трихотомічна формула стала загальноновизнаною на Сході, найвищою її складовою вважалась біблійна пневма (Шпидлик Фома. Духовная традиция восточного христианства. – М., 2000. - С.40).

Один із дослідників духовної традиції Східного християнства Фома Шпидлик вказує на значний вплив св. Іриней у полеміці з гностиками, що виявився у подоланні ідеї «духовного за самою природою», як «нематеріального». Іриней розрізняє надприродний дар Духу від «дихання», яке оживляє душу людини: «Численна кількість людей не володіє Духом, що рятує та надає форму, апостол Павло називає їх тілом і кров'ю... Однак всі, хто боїться Бога, вірять у пришестя Його Сина, і серце яких через віру стає храмом Духу Божого, гідні називатись духовними, бо мають Дух Отця, який очищує людину та возвеличує до життя Божественної», - зазначає богослов. Саме віра у Духа дозволяє називати людину *пνευματικός*. (Там само).

У західному богослов'ї XI століття термін *spiritualitas* зазнає семантичних змін, починає протиставлятися матеріальності. Так, *spiritualitas* вживається на позначення цнотливості, а *caralitas* – до тих, хто взяв шлюб. Кейс Ваайман зазначає, що тут прослідковується вплив еллінської культури, де «пневма» та *spiritus* відносились до божественної сфери світла на противагу темному світові матерії. Скоріше за все подібні розмірковування збереглися у XI – XII століттях, коли *spiritualitas* відокремлюється від решти, яке окреслюється словами «тваринний», «плотський», «матеріальний», «тілесний», «природний», «громадянський», «секулярний», «світський», «тимчасовий». У XIII столітті цей процес триває у двох напрямках:

1. із соціологічної точки зору, духовність включає все те, що відноситься до «духовенства», а саме: церковне на відміну від світського, церковну владу на противагу світській; духовенство

протиставляється мирянам, а духовне багатство – матеріальному світу;

2. із психологічної точки зору, духовність постає сферою внутрішнього життя, тобто йдеться про чистоту прагнень, почуттів, вольових нахилів, психологію духовного життя, аналіз відчуттів, внутрішню схильність. Духовність асоціюється із сферою серця, спрямованістю всередину, відчуттям поривання, внутрішнім життям.

Процес дихотомізації поглибився у XVII – XVIII століттях, коли вища та нижча форми духовності остаточно розмежувались. Тоді з'являється теза про те, що духовною особистістю виступає той, хто «у більшій та глибшій мірі є християнин» (Ваайман Кейс. Духовність: форми, принципи, підходи.- Т.1. – С. 360). Однак, внаслідок глибокого зв'язку з містицизмом, у XIX столітті термін «духовність» повністю зникає. Він відроджується лише на початку XX століття для позначення систематичних наукових роздумів про «живу духовність». Саме тоді з'являються дослідження історії духовності, засновуються кафедри духовності у папських університетах Риму. На думку Кейс Ваайман, все це засвідчує, що слово «духовність» концептуально охоплює аскетизм та містицизм.

Починаючи з 1960 років, «духовність» стала загальною концепцією на позначення всього, що стосується «духовного життя» майже у всіх мовах та філософіях. Головним чинником цього виступає семантична необмеженість терміну. Подеколи «духовність» символізує дещо невизначене, як-то: «релігійність», «досвід віри», «релігійні переживання». Останні інституційно не окреслені, а відтак «духовність» може означати «новий» погляд на життя (приміром, «Нью-Ейдж»), рух емансипації (духовність звільнення, феміністська духовність, екологічна духовність тощо), або бути віднесеною до мотиваційної сфери, яка не відповідає догмам визнаних релігійних інститутів. Слід погодитись з Кейс Ваайман, що нині, за своєю актуальністю, духовність може переходити межі традиційних релігій та відкривати нові простори (Там само. – С. 361).

Сьогодні спостерігається тенденція вважати духовність ширшим поняттям, ніж релігійність. Під духовністю розуміють пошук сенсу та інтерпретацій життя, що унезалежнюється від релігійних традицій.

Нині віра відноситься до приватної сфери, а відтак зростає популярність поняття «духовність» (spirituality) на противагу релігійності. Так, президент Американської Психологічної Асоціації Кен Паргамент пропонує розрізняти духовність (spirituality) та релігійність, вважає першу формою індивідуального самовираження, а останню – інституційним утворенням. Дослідник занепокоений зростанням таких «духовностей», які виступають альтернативою традиційних релігій. Психолог Вульф порівнює духовність з християнським містицизмом, не вважає її рисою суто сучасною, наголошує на зміні «релігійного» «духовним» і пояснює це значною увагою до внутрішніх процесів людини, індивідуалізацією її свідомості.

Дослідниця психології релігії Ксенія Колкунова узагальнивши значний масив англomовної літератури з проблеми духовності, дійшла висновку, що у побутовій свідомості духовність і релігія розрізняються, а саме: релігія сприймається як позбавлене духа (spirit) явище, натомість духовність людині «надає життя і сили» (Колкунова Ксенія. Духовность как предмет психологии. Режим доступа: <http://www.academia.edu/4107730>).

Отже, нині маємо, щонайменше, два головних погляди на духовність: перший – духовність ототожнюється з релігійністю і другий – духовність постає суто світським, альтернативним релігійності, поняттям.

З огляду на специфіку нашого дослідження, проаналізуємо перший з них, визначимо характерні риси релігійної духовності.

Під *релігійною духовністю* будемо розуміти конфесійно окреслений спосіб життя з його екзистенційними, онтологічними, аксіологічними та гносеологічними особливостями. Релігійна духовність постає таким буттям людини в світі, що визначається релігійними свідомістю, світоглядом та світовідчуттям.

З точки зору богослов'я, поняття духовності зазнає значних підмін. Духовним можна бути лише із Духом Святим, життя якого існує у джерелі будь-якого життя, яким виступає Бог. Саме тому можливою, з богословської точки зору, є лише релігійна духовність. Остання означає дію у людині Святого Духу, причетність людини Божественним енергіям, благодаті. Вона полягає у спілкуванні людського духу та Святого Духу під час покаянної молитви до Бога, який своєю благодаттю нібито животворить дух людини. Таке духовне життя, повчають богослови, зачинає майбутнє вічне життя (Иерофей (Влахос), митрополит. Православная духовность. – Режим доступа: http://azbyka.ru/dictionary/05/ierofey_pravoslavnya_duhovnost_01-all.shtml).

Митрополит Ієрофей (Влахос) зазначає, що духовність – це стан духовної людини, якій властиві певний тип поведінки, спосіб думок, вона керується відмінними від недуховних осіб мотивами. Духовність не виступає результатом внутрішніх зусиль індивіда чи абстрактним релігійним життям, а можлива лише за умови дотримання християнських догматів, активної релігійної практики, воцерковлення: «Церква – це Тіло Христове, а не просто релігія, яка теоретично вірує у Єдиного Бога», - зазначає богослов. Тут духовність і релігійність постають синонімічними відповідниками (Там само).

Релігійна духовність не ототожнюється з розумом чи іншими «душевними енергіями». Посилаючись на апостола Павла, владика Влахос стверджує, що духовною є така людина, у якій діє Дух Святий, решту ж людей слід вважати душевними, їх душа не оживлена Святим Духом. Саме тому «духовна ж людина судить про все, а її судити не може ніхто» [1 Кор. 2:14-15].

На думку митрополита Ієрефея, «духовна» і «тілесна» людина відрізняються саме присутністю «у серці» Святого Духа. Термін «тілесна людина» не відноситься до тіла, означає душевну людину, яка співвідносна з

своїм біологічним «я», у неї відсутнє «духовне розуміння», тобто пізнавальна та почуттєва частини її душі не підпорядковані Христу. Владика висновує, що духовність – це досвід життя у Христі, головна справа Церкви – вести людину до обоження, спілкування та єднання з Богом, а відтак слід відрізнити її від якогось абстрактного емоційного, психологічного стану індивіда.

Богослови твердять, що духовне життя можливе лише у християнстві, яке відкриває людям шлях до Богоспілкування, коли Бог подає віруючим свою рятівну благодать у Таїнствах Церкви. Через таїнство *хрещення* людина народжується для духовного життя, отримує здатність жити вищими інтересами, сприймати вищі відчуття. Благодать Божа, твердить митрополит, допомагає християнам удосконалюватись у добродійностях, духовно зростати (Вера православная. Духовность. - Режим доступу: <http://verapravoslavnaya.ru/?Duhovnostmz>).

Спостерігається нині яскраво виражена конфесійна аргументація щодо підходів до духовності, яка, власне, позбавляє цієї якості нехристиян. З точки зору богословів, така аргументація має певне підґрунтя. Існує думка, що поняття «духовність», «богослов'я», «релігія» з'явилися у християнстві, а пізніше лише були запозичені іншими світовими релігіями. Визначаючи релігію як «возз'єднання», богослови наполягають на ототоженні релігії та християнства, називають решту релігій культурами або просто віруваннями.

Богослови наголошують, що не буває духовності «взагалі», а лише – конфесійно визначена. «У релігіях поняття духовності неоднозначне», - зазначає А. І. Осіпов. Змістовно це поняття передбачає інтуїтивне відчуття чогось вищого, найкращого, до чого прагне людина. Тут духовність пов'язана з розумінням Бога, яке відмінне у різних релігіях, а відтак – розуміння духовності також відрізняється (Православная духовность. Лекции профессора богословия А.И. Осипова. - Режим доступу: http://azfor.narod.ru/duhovn/Osipov_1_2.htm). Зокрема, богослови виокремлюють деякі риси православної духовності, а саме: христоцентричність, тріадоцентричність, церковноцентричність, обов'язковість Таїнств та подвижницького життя. (Иерофей (Влахос), митрополит. Православная духовность. – Режим доступу: http://azbyka.ru/dictionary/05/ierofey_pravoslavnya_duhovnost_01-all.shtml).

Здавалося б, якщо «християнська духовність орієнтована на цінності, позитивні категорії Євангелія, життя та образ Христа», то слід казати про спільність цього феномену, принаймні у спорідненому конфесійному просторі. Однак той же самий А.І. Осіпов заявляє, що православне та католицьке розуміння духовності – «абсолютно різне» (Православная духовность. Лекции профессора богословия А. И. Осипова. - Режим доступу: http://azfor.narod.ru/duhovn/Osipov1_2.htm).

У католицькій містиці підносяться страждання Ісуса Христа, відтак сутністю людського життя постає переживання його страждань. Натомість у православ'ї духовним станом виступає лише Божа благодать. Духовність тут

не визначається ерудованістю, естетичним розвитком, освітою. Неосвічена людина може бути «однаково духовною і суперкультурною. Дух є Бог, Бог є Дух, духовність є богоподібність» (Там само). Останнє означає жертвовну любов, коли індивід робить максимум для блага інших, незалежно від ставлення людей до нього. Шлях православного християнина до цього пролягає через формування совісті, життя по закону любові, уникнення гордині. Свобода не повинна бути «свободою гріхів, коли розум перетворюється на засіб для задоволення людських страстей. Той, хто грішить є рабом гріха. Гріхом називається те, що шкодить людині (Там само).

Фундаментальним поняттям, на якому ґрунтується релігійна духовність в християнстві, постає Дух Святий, який відрізняється від людського духу. Останній надається людині від народження, але він є обмеженим за своєю суттю та в часі.

Людський дух, згідно християнського світобачення, невіддільно пов'язаний з душею, перебуває у ній, виступає найвищою, проте не самостійною, її складовою. За словами св. Феофана Затворника, дух є «душею душі людської», її сутністю. Душа людини включає в себе інтелектуальний (мисленневий), діяльнісний і почуттєвий аспекти. Присутність духу у людській сутності підносить кожний із цих складників вище за звичайну тваринну душу, що переймається лише проблемами збереження себе та свого роду. Дух – це та сила, яку Бог вдихнув в лице людини, завершуючи тим самим її створіння. Однак існує й інший, Святий Дух – через який віднаходяться образ Божий та потенціал заради набуття Його подоби (Демкин Андрей. Дух – суть души. Режим доступу: [http:// www. town 812. ru /duch- sut- dushi. Shtml](http://www.town812.ru/duch-sut-dushi.Shtml)).

На думку богословів, присутність Святого Духу в душі людини має свої особливості. Так, поєднання інтелекту та Духу уможлиблює пошук змісту кожного поняття як частини всезагального, єдиного Божого задуму, надає знанням «вищого ґатунку», коли вони не пізнаються «звичайним світським розумом» а то навіть і суперечать останнім. Діяльнісний, або вольовий, аспект присутності Духу у людській душі полягає у здійсненні людиною добрих справ, милосерді, жертвовності, частіше за все – замість та на шкоду зручностям, побуту, матеріальним статкам. Чуттєвий аспект присутності Духу виявляє прагнення людини до любові та краси як чинників Божественного світу, що проникли у земне життя.

Теологічні суперечки щодо природи Святого Духу традиційно ведуться навколо того, а чи є він особистістю? Відповідь на це питання фіксує суттєві конфесійні та релігійні розбіжності, зокрема – у підходах до феномену духовності.

У православ'ї, католицизмі, більшості протестантських конфесій Святий Дух вважається самостійною особою Божества, єдиносутньою Богові-Отцеві й Богові-Сину, що зафіксовано Другим Вселенським Собором. Натомість, в

іудаїзмі Бог єдиний, один, ідея «подвійності» чи «потрійності» Бога в цій конфесії заперечується.

У талмудичній літературі Святий Дух позначається терміном Руах ха-Кодеш, подеколи відноситься до сили, що надихає пророків. В інших випадках термін цей позначає силу Бога. Тут Святий Дух деяким чином персоніфікується, однак залишається якістю та одним з атрибутів Бога. В іудаїзмі не підтримується думка, що Святий Дух є вічним Богом в якості частини триєдиного божества. Іменник «руах» частіше за все використовується у розумінні Духу Всемогутнього Бога, а також він корелює з поняттям «дух», що означає «дихання», «вітер», невидиму рушійну силу. Отже, Святий Дух сприймається у якості діяльній, творчій сили, дихання Бога Єгови (Яхве), завдячуючи якій він все може зробити, водночас Дух не вважається особистістю.

Подібні уявлення існують у Свідків Єгови. Згідно із вченням «Спільноти Вартової башти», Святий Дух не є Богом, особистістю, особою Святої Трійці. У виданнях Свідків Єгови, зокрема, зазначається: «...святий дух зовсім не є особистістю, однак згідно з тим, що про нього пише Біблія, дещо неживе... діюча сила, яка наповнює людей, призводить їх до руху» (О божественности Духа Святаго // Д. Евменов. История создания и учения Общества Сторожевой Башни. - Режим доступу: <http://www.iegova.narod.ru/issled/evm/20.htm>).

На думку православних, такій інтерпретації сприяє багатозначність слова «Дух». У Святому письмі слово «дух» (pneuma) має різні значення. Останнім властива певна особливість, про яку згадував Афанасій Великий. Святитель наголошував, що у Біблії Дух Святий не вживається безвідносно до чогось, а граматично має при собі відповідну частку «то», відтак читаємо: «Дух правди» (Ів. 15:26), «Дух Божий» (Бут. 1:2), «Дух Мій» (Бут. 6:3), «Дух милости та молитви» (Зах. 12:10), «Дух Свій» (Чис. 11:29; Йоїл. 3:1; 3:2), «Дух Господа Бога» (Іс. 61:1), «Дух Господній» (Мих. 2:7), «Дух Святий» (Пс. 51:13; Лк. 3:22; Ів. 14:26; 20:22; Дії 2:4; 20:28; 21:11) «Дух Твій» (Пс. 142:10), «Дух Отця» (Мт. 10:20), «Отця, і Сина і Святого Духа» (Мт. 28:19), «Дух Христів» (1 Петр. 1:11) тощо.

В іншому випадку, слово «дух» ніколи не означає Духа Святого. Приміром: «І Бог навів вітра (pneuma) на землю» (Бут. 8:1), «дух інший» (4 М. 14:24), «новий дух» (Єз. 18:31), «не букви, а духа» (2 Кор. 3:6), «вітер (pneuma) бурхливий» (Пс. 148:7), «сильний вітер (pneuma)» (Йона 1:4), «хитаються лісові дерева від вітру (уро pneumatos)» (Іс. 7:2), «свідчить разом із духом нашим» (Рим. 8:16), «окрім людського духу» (1 Кор. 2:11), «дух ваш, і душа, і тіло» (Фил. 5:23). Тут слово «дух» є безособистісним, відноситься до чогось створеного.

Розуміння Духу Святого як безособистісної, створеної сили властиве й ісламу, де традиційно його асоціюють з ангелом Гавріїлом (Джибрилем). Словосполучення використовується також для визнання Одкровення Всевишнього та його сприяння пророкам і посланникам. У полеміці з

православними мусульмани заперечують божественність Святого Духа, Трійці, Ісуса Христа (Кто такой Святой Дух? // Мункыз ибн Махмуд ас-Саккар. Бог Единый или Троица. - Режим доступа: <http://www.whyislam.ru/islam-i-xristianstvo/bozhestvennost-svyatogo-duxa.htm>).

Поняття духу тут передусім асоціюється з диханням, повітрям. Призначення дихання полягає у підтримці життя, однак воно не залежить від волі людини, є невидимим.

Мусульманські богослови свідчать, що в усіх індоєвропейських мовах семантика слова «дух» має праіндоєвропейське коріння «-dheu» (дмухати). Звідси виводять грецьке «deos» (Бог), санскритське dhjana (медитація). Відповідно, у семітських мовах, а саме – з єврейської «ruah», арабської «нафас», перської «дам» - поняття «дух» перекладають як «дмухання», «дихання». Це пояснюють тим, що людина, яка досягла поєднання з Духом, відчуває його прохолоду фізично, на своїй центральній нервовій системі. Дух – це «тонка матерія», внутрішній зміст свідомості, совісті, намірів людини, відповідальний за її прагнення пошуку, натхнення; мудрість - на противагу знанню та інтуїції, що розвивається через зовнішні почуття. Богослови називають Дух «дарунком» або «істиною» Аллаха, кажуть про його фундаментальну, наповнену інформацією, силу у Всесвіті (Концепція Духа (Руха) в Ісламе. – Режим доступа: http://sy-islam.omkara.ru/si_rouh.htm).

Все починається і завершується незнищеним Духом, який визначає свідомість людини. Богослови звертають увагу на такі факти: людина отримала деякі якості Творця внаслідок того, що «Аллах вдув у неї Свого Духа»; акцентують на трьох якостях, а саме: слух, зір та серце, розуміючи останнє як внутрішнє почуття, або стан; кажуть про людську невдячність, що пов'язана з відсутністю пріоритетного усвідомлення Духа свідомістю; відрізняють Нафс (душу) від Рух (дух), наголошуючи на тому, що індивід має власну душу, яка здатна до знищення чи, навпаки, - зростання, виступає місцем перебування Духа, утримує інформацію щодо успадкованих та набутих якостей, безпосередньо пов'язана з свідомістю. Існування Духа всередині особи уможливорює називати її «намісником», засвідчує служіння Аллахові, реалізацію отриманих від нього здібностей. У такому випадку богослови порівнюють людину з інструментом, через який проявляється Аллах. Бездіяльніший, сплячий Дух може бути «пробуджений» Посланцями, тобто обраними заради виконання цієї місії.

У Корані спостерігаємо паралель між Світлом і Духом, а саме: обидва можуть згаснути та відновлюватись, бути сплячими та пробуджуватись (Там само). На думку мусульман, всередину кожної особи Аллах «вдув» Божественний Дух (Рух Аллаха), що може пробудитись задля виявлення «чистих» Божественних якостей, під якими розуміють Мудрість, Знання та Любов.

Зазначену вище ідею підтримують та розвивають послідовники Сахаджи-йоги. Вони ототожнюють пробудження Духа з процесом

самореалізації, відтворенням внутрішньої енергії Кундаліні, тобто остаточної енергії Руха Аллаха, вважають, що, завдяки поєднанню з Джерелом, уможлиблюється осягнення сенсу власного буття. Згідно із вченням Сахаджи-йоги, «прийшов той час, коли Аллах надіслав на землю свою Енергію Руха, Енергію Первісної Матері», яка означає Святого Духа (Там само).

Ідея догматичної невизначеності Святого Духу експлуатується багатьма течіями «New Age» і, на жаль, подеколи підтримується невігласами від науки. Так, Р. А. Парошина, докторант Красноярського державного педагогічного університету, у своїй нібито науковій статті твердить, що духовність – це найтонша духовна енергія, яка пов'язує людину з Вищим Світом, її називають психічною, вогняною, енергією свідомості, «сердечною енергією». Ця енергія уможлиблює прояви духу у земному світі, одухотворяючи все, що виробляє людина «своїми руками й ногами» (Парошина А. Духовность и ее развитие в свете синтеза науки, философии и религии. Режим доступа: <http://www.trinity-metody.com.ua/read/id=61>).

На нашу думку, говорячи про релігійну духовність, слід відзначити широкий спектр її розуміння, догматичних нюансів, способів вираження. Як правило, релігії із суттєвим досвідом свого існування послідовно і безкомпромісно відстоюють свої доктринальні положення, зокрема, у тому, що стосується розуміння Святого Духу, підходів до духовності. У християнській практиці наклеп, «хула» на Духа Святого вважається найбільшим, смертним гріхом. За словами Івана Золотоустого, хула на Духа Святого – це зневага людини до очевидної істини, небажання її приймати, це відповідний стан душі, коли стає неможливим покаяння, а відтак і прощення. У католицизмі, грішник, який спростовує Святий Дух, Божу правду, нібито цим підпорядковує себе дияволу.

Однак у християнських конфесіях немає одностайності щодо цього питання. Відзначимо ліберальну позицію кальвінізму, згідно з якою жодна людина не може здійснити непротимий гріх перед Ісусом Христом, адже він перебуває не на Землі, а на небесах. Для євангельських християн недостатньо усвідомлювати духовні чинники світу, мати духовний досвід, який «нічого не доводить», допоки не оновиться душа: духовний досвід мають й нечестивці, наприклад, Валаам, Іуда. Захоплених спокусами світу порівнюють з «тимчасово просвітленими» на відміну від тих, хто дотримується спасіння.

Подібні уявлення про непротимий гріх існують у Церкві Ісуса Христа Святих Останніх Днів (мормонів). Засновник цієї релігійної течії Джозеф Сміт зазначав: «Всі гріхи простяться, окрім гріха проти Святого Духа. Ісус врятує всіх, крім синів погибелі. Що повинна зробити людина задля скоєння непротимого гріха? Отримати у душі Дух Святий, відкрити двері у небеса, відчувти Бога та згрішити проти нього. Після цього немає для неї покаяння. Сонце не світить їй; вона відкинула Христа, коли небеса відкрилися їй та відкинула спасіння, коли її очі побачили правду (Непростительный грех. – Режим доступу: <http://ru.wikipedia.org/wiki/>).

На відмінності у розуміння Святого Духа, духовності формується Символ віри окремої релігії. Так, у тринітарних релігійних системах поняття про Дух Святий богословське, а саме: він постає досконалим, нествореним Богом, необхідність буття якого (так само – й Сина) полягає в утаємниченому житті Божества. Натомість в унітарних релігіях маємо космологічне розуміння Святого Духа, який виступає посередником між неосягненим Богом і тварним, матеріальним світом. В останньому випадку він може уявлятися безособовою, подібною на радіохвилі силою, що, приміром, підтримується Свідками Єгови. Сприйняття Святого Духа безособовою, створеною силою призводить до відмови від обоження, відтворення образу Божого у людині, а відтак – від спасіння, що складають головні доктринальні особливості тринітарного богослов'я.

А н о т а ц і я

This article is about specific and some problems of religious spirituality. The author draws attention to the differences between secular and religious spirituality, especially religious approaches to this definition, considering spirituality in historical retrospect.

Key words: religious spirituality, spirit, spirituality, Holy Spirit, Christianity, unitary and Trinitarian religious systems.

2.4. Валерій КЛИМОВ. Глумачення характеру відношення віри й розуму, релігії й науки в українській духовній спадщині.

Проблема інтерпретації характеру відношення віри й розуму, релігії й науки сучасними релігіє-, науко- і українознавцями, філософами й істориками науки у дослідженнях духовного розвитку України XVII – XVIII ст. правомірно ставиться в залежність від панівних релігійно-церковних пріоритетів цього періоду. На нашу думку, домінування релігійно-світоглядних чинників і церковних приписів та норм в інтелектуально-духовній сфері було важливою, але не єдиною причиною порівняно слабких прагнень науки, культури, освіти в Україні цього періоду розвиватися продуктивно, самостійно, незалежно, поза опікою і контролем релігійно-церковного комплексу. Важливими причинами також були:

- тривала відсутність у вітчизняному суспільстві акцентованих запитів на науку, її дослідницькі результати чи відкриття, які в Європі із вступом останньої у добу товарного виробництва, товарно-грошових відносин стали головними рушійними силами у розвитку механіки, фізики, хімії, географії, медицини, астрономії, агрономії та інших наук;
- відносно низький рівень самої вітчизняної науки, особливо природознавчих наук, вже орієнтованих у Європі на дослідно-математичні методи дослідження; слабкий розвиток освіти, що віками задовольнялася рівнем елементарної грамотності чи церковно-обрядовими потребами;

- порівняно слабким зв'язком України з науковими та освітніми центрами Європи, що зазвичай був представлений поодинокими подвижниками, які, нерідко з власної ініціативи, прагнули отримати освіту у європейських академіях, університетах, колегіумах, а здобувши її, включалися у викладацьку, науково-дослідницьку діяльність, добивалися вагомих наукових результатів, ставали авторами важливих праць у різноманітних напрямках науки і практичної діяльності, і лише на схилі віку поверталися на батьківщину, ставали тут популяризаторами наукових ідей, теорій, методів;
- слабкість вітчизняних науково-дослідницьких традицій, що була зумовлена залежністю старого українського інтелектуалізму від *духовності візантійського типу*, орієнтованого на ортодоксію, догматизм, жорсткі схоластичні приписи, фідеїзм тощо. З цим пов'язана поширеність типу розвитку вітчизняного наукового комплексу через рецепцію ідей, концепцій, методів, підходів більш розвинених країн;
- малочисельний склад вітчизняних носіїв високої освіти, науки, що, у свою чергу, мало свої причини і почало поступово долатися лише із активізацією міжнародних зв'язків України, подоланням канонічних перешкод, появою серед української заможної еліти груп, зацікавлених у долученні до наукових і культурних здобутків Європи.

Зважаючи на ці причини й обставини, у післяренесансний період, добу Просвітництва й створення засад науки Нового часу проблеми відношення віри і розуму, релігії й науки в Україні прямо чи опосередковано розглядалися порівняно невеликою частиною філософствуючи інтелектуалів з числа зазвичай освіченого чернецтва і духовенства, які представляли своє бачення у певному філософсько-релігійному діапазоні – від православного старовірства й консерватизму до трансформованих у дусі часу модифікацій концепції «двоїстої істини». Серед них майже не було вчених-природознавців, математиків, астрономів, механіків та ін., що, на нашу думку, визначало як зміст і рівень дискурсу про науку та освіту, так і його сегмент бачення проблеми, шляхи її розв'язання, методи полеміки та аргументацію.

Ставлення до освіти, науки*, наприклад, представників українського православного консерватизму, візантійського ісихазму (І. Вишенського, Й. Княгиницького, І. Копинського, А. Мужиловського та ін.) визначав жорстко конфронтаційний православно-католицько-унійний полемічний контекст

* Термінами «наука», «науки» в багатьох випадках позначалися не стільки власне наука як сфера діяльності, яка систематизує знання про об'єктивну дійсність, стільки напрями освітніх дисциплін, що вивчалися в навчальних закладах, все те, що стосувалося до освітньої та наукової сфер; термін «вчений» означав зазвичай «того, якого вчили», а не дослідника, фахівця певної наукової галузі.

міжцерковної боротьби на українських землях кінця XVI – першої половини XVII ст., що значною мірою деформувало об'єктивність позицій. Оскільки носіями європейської («латинської») вченості для них були релігійно-церковні опоненти (католицький Святий престол, ксьондзи, єзуїти, «з'єдинений» з Ватиканом колишній православний клір), то у поширенні «латинської вченості», наукових знань вони вбачали насамперед прагнення підризу православної ортодоксії. Відповідними були й рецепти оздоровлення православної церкви – самозбереження старого православ'я шляхом ізоляції від будь-яких новітніх, тим більше, реформаторських впливів; обмеження освіти «пізнанням складів і мови», мінімумом, що давали Псалтир, Часослов, Октоїх; недопущення латинської науки, «басній аристотельських» і т. ін. (Див.: Неизданные сочинения и послания Иоанна Вишенского начала XVII ст. // Архив Юго-Западной России . Т.VII. – Ч.1. – С.28). Звідси – упослідження філософського знання, здобутків античної філософії; підозріле ставлення до логіки («діалектики»), раціонального пізнання, поверхове православно-консервативне оцінювання можливостей і результатів наукового пізнання світу, брак уваги до природознавчих досліджень і їх здобутків у Європі. Ті напрями філософських досліджень, що вже активно розроблялися у західноєвропейській схоластиці – логіка, натурфілософія, метафізика та ін., констатувала дослідниця цього періоду В.Нічик, у східних слов'ян ще не знайшли достатнього розвитку (Нічик В.М. Реформаційні й гуманістичні ідеї в братських школах. – К., 1996. – С. 266).

Припущення, що представники цієї групи мислителів-консерваторів були проти «латинської» чи «поганської» (уособленої Платоном та Аристотелем) науки, але виступали за православну науку, на жаль, не підтверджується: І.Вишенський заявляв, що «хай буде Русь проста, дурна, невчена, а тільки перебувайте у православній вірі» (Вишенський Іван. Твори. – К., 1986. - С. 215). Не випадково, що таке ставлення до освіти й науки не отримало підтримки ні серед львівського, луцького, острозького та інших братств, ні серед вченого загалу Острозької академії, ні серед подвижників Могилянської доби.

Принципово відмінним було ставлення до освіти й науки іншої групи української православної еліти (С. Косів, З. Копистинський, І. Трохимович-Козловський, Л. Зизаній, П. Беринда, І. Гізель, Л. Баранович, Й. Галятовський, Д. Туптало та ін.) на чолі з митрополитом П. Могилою. Існуюча багата науково-дослідницька література з питань освітньо-культурної та наукової діяльності києво-могилянського та острозького інтелектуальних осередків, діяльності православних братств дозволяє не зупинятися ще раз на розгляді даної проблематики. Підкреслимо лише, що мотивована релігійно-церковними потребами, могилянська і острозька освітньо-культурно-наукові програми створювали сприятливі умови для реалізації цілей і *загальнонаціонального значення*: піднесення високої освіти загалом, фундації науки, активізації культурних зв'язків з більш розвинутими країнами Європи, поширення і

популяризації праць європейських мислителів (і не лише релігійного кола) тощо. «...И мы, Россове, – писав І.Копистенській у своїй «Палинодії», – если для наук в краи Немецкїи удаемься, не по Латинскїи, але по Грецкїи разум удаемься... з ростропностью еднак сметье отменуемо, а зерно беремо, уголе зоставуемо, а золото выймуемо...» (Копистенський З. Палинодія или Книга Оборони. Примечания. // РИБ . – СПб, 1878. – Т. IV. – С. 900).

Проникнення на українські землі ідей Реформації як прецеденту можливостей кардинального перегляду досі недоторканного західного християнства, його критики створило нову духовну, культурну, інтелектуальну ситуацію на значній території України, здебільшого – у її західній і північно-західній частині. З країн Європи помітно активніше почали поширюватися ідеї ренесансного гуманізму, раціоналізму, просвітництва, ставала очевиднішою обмеженість політики, орієнтованої на консерватизм, культурну та конфесійну ізоляцію. Мислителі, які перебували під впливом ідей Реформації, у своїх творах більшою чи меншою мірою вітворювали «реформатську» секуляризаційну модель: звільнення людини від надмірного контролю церкви не через науку, раціоналізм та логіку, а через вивищення людини, через утвердженні її права на безпосереднє спілкування з Богом, самостійного тлумачення Біблії, активний індивідуалізм.

Незважаючи на складні умови історично-церковного розвитку України цього періоду, є підстави стверджувати, що завдяки острозькому та киево-Печерському культурно-освітнім осередкам, діяльності Києво-Могилянському колегіуму (академії), інших освітніх закладів на українських землях було забезпечено вітчизняний духовний, інтелектуальний розвиток, аналогічний Відродженню і Реформації у Західній Європі. Їх діяльність посприяла долучення України до східноєвропейського типу духовної культури (Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI - початок XVII ст.). - К., 1996. – С. 6-7).

Цей період був представлений вітчизняними енциклопедично освіченими мислителями (Юрієм Дрогобичем, Петро Русиним, Юрієм Тичинським-Рутенцем, Лукашем з Нового Міста, Станіславом Оріховським та ін.), які зазвичай отримували освіту за кордоном і працювали у відомих університетах Італії, Австрії, Німеччини, Франції, Польщі та ін., були професорами з філософії, медицини, права, історії, астрономії, «вільних мистецтв», етики, географії, мовознавства. Нерідко саме вони були першими популяризаторами ідей диференціації світської та церковної влади, свободи сумління, «природного права», невтручання церкви в питання нерелігійного кола.

Автор «Перестороги» (поч. XVII ст.), відображаючи настрої української спільноти, показував динаміку «розбудженої мислі», базовану на розумінні значення освіти, науки для розвитку нації; зміну парадигм способів і напрямів думання: від культивування консерватизму «руської віри», «блаженної простоти» й аскетичного ізоляціонізму до нового, вільного від жорстких

приписів сприйняття світу і проблем у ньому, до раціонального їх розв'язання «активним політичним громадянством» «народу Руського», а за потреби – навіть у союзі з «євангеліками». М.Грушевський слушно вважав анонімну «Пересторогу» «ідеологією нового часу: *заповіддю емансипації* з-під середньовічної церковщини, розвитку раціоналізму і громадянської активності та боротьби: того шляху, яким піде українське життя XVII–XVIII вв., незважаючи на пароксизми церковної реакції, навіяні католицькою реакцією Польщі» (Див.: Грушевський М. Історія української літератури. В 6-ти т. – Т.V, кн.2. – К., 1995. – С. 233-234).

У справі обізнаності з європейською наукою та культурою, філософією, природознавства, з ідеями і творами доби Відродження, Реформації серед українських мислителів можливо нікого не було рівного Мелетію (Максиму) Смотрицькому – богослову, полемісту, письменнику, церковному діячу. Енциклопедично обізнаний з працями провідних філософів, богословів Європи, він зміг у багатьох випадках піднятися над упередженостями тогочасного православно-унійного конфлікту і об'єктивно поглянути на проблему ставлення до західної науки, освіти, нехай і «латинської» за походженням та змістом. Завдяки таким мислителям, як М.Смотрицький у вітчизняній духовній культурі, філософії, науці починає змінюватися спосіб мислення, філософствування: назагал залишаючись на християнській основі, він збагачується новими напрямками досліджень, методами аналізу, розширює філософсько-теологічну й історичну джерельну базу, поволі відходить від зобов'язуючих догматично-схоластичних установок в аргументації. Подолання конфесійно-обмежувальних перепон дозволяє таким мислителям, як М. Смотрицький, К. Транквіліона-Ставровецький, брати Зизанії актуалізувати в Україні філософствування на теми людини, її місця в суспільстві й світі, можливостей її самовдосконалення і самопізнання; досліджувати людину в системі відносин мікро- і макрокосму, «внутрішньої» і «зовнішньої» людини, розмірковувати над правами людини, мораллю, толерантністю, зокрема міжконфесійною. Починають отримувати право на існування об'єктивні оцінки духовного внеску культур і наук інших народів і релігій, їх значущість для розвитку вітчизняної духовності. Для творів зазначених українських мислителів стають характерними звернення до проблем людського розуму, пізнання, питань природознавства, спроби пояснення причин природних явищ, конструювання світобудови (нехай далеке від наукового), творення світу, приведення даних про рослинний і тваринний світ та ін.

Якщо узагальнено оцінювати ставлення вітчизняних мислителів цього періоду до питання про *відношення віри і розуму, релігії й науки*, то за всього розмаїття тлумачень спільним для них буде все ж ставлення, продиктоване релігійним світобаченням і світорозумінням їх авторів. У науці зазвичай вбачали засіб засвідчення мудрості Творця, служницю богослов'я, вияв недосконалості людського розуму у порівнянні з Божою мудрістю. Наука

лякала своїм потенціалом розкривати таємниці, знаходити закономірності, причини, що вибивало ґрунт з-під ніг теологів і духовенства. Навіть випереджаючи свій час в інтерпретації багатьох суспільних і культурних проблем, один з найосвіченіших членів Острозького культурно-освітнього осередку С. Зизаній у своєму ставленні до філософії, науки виявлявся таким же обмеженим, як і десятки, сотні неосвічених священиків («Братіа, стережітеся, абы вас нѣкто не ошукал філософією и прожньш оманінієм ведлуг уставы людской, ведлуг стихий албо планет свѣта того, а не ведлуг Христа Ісуса...») (Цит. за: Литвинов В. Д. Україна в пошуках своєї ідентичності. XVI – початок XVII століття. Історико-філософський нарис. – К., 2008. – С. 224).

Водночас слід визнати, що якими б уможливленними, абстрактними, наївними, не були уявлення окремих мислителів цього періоду про науку, розум, яким би зумовленим вірою, релігійним світобаченням не представлявся людський розум, у багатьох випадках їх роздуми виявлялися відступом від релігійного догматизму й ортодоксії, кроком у напрямі унормування іншого бачення проблем, у тому числі й тих, що згодом стануть суто науковими, автономними і незалежними від релігійного світобачення, будуть зумовлені потребами теоретичного і практичного освоєння світу. «Секуляризація духовного життя, – писав Д. Чижевський, – вивела з-під самовлади релігійної сфери такі окреси, що їх нова людина не могла вже віддати знову зі своєї вільної розпорядимості. Світська наука, світська література, світські образотворчі мистецтва існували, розуміється, і в Середньовіччі, але тепер широта і розмах творчості в цих галузях і самостійність, незалежність цієї творчості набули цілком іншого... характеру». Йшлося вже не про повернення до середньовіччя, а про наступ доби «синтезу, сполучення середньовічних та ренесансних елементів», відому як доба українського бароко (Див.: Чижевський Дм. Сімнадцяте сторіччя в духовній історії України // Хроніка – 2000. - К., 2000. – С. 208). У цьому зв'язку було показовим, що на добу найбільшого піднесення значущості Києво-Могилянської академії припадає далеко не тривіально-адміністративне рішення читати курси філософії і теології як *окремі, самостійні предмети*, що ці курси доручалося викладати найбільш підготовленим професорам академії, здатним синтезувати досягнення наук Заходу і Сходу (Див.: Философская мысль в Киеве. Историко-философский очерк. – К., 1982. – С. 147).

Констатуючи внесок у розвиток вітчизняної науки мислителів, оцінюючи їх прагнення вийти за межі ортодоксії і догматизму (навіть перебуваючи у релігійній системі координат), буде справедливим віддати належне у цьому процесі не лише православним першопрохідцям вітчизняної науки, освіти й культури, а й українським мислителям, що належали до римо-католицької, протестантських, греко-католицької церков. Це тим більш важливо, оскільки ці богослови, філософи, перекладачі, історики, письменники, поети нерідко були більш долучені до західно-освітньої

традиції, входили до науково-освітнього, культурного кола європейських інтелектуалів, листувалися з провідними вченими, природознавцями, богословами, проповідниками; були авторами наукових праць і т. ін. Можливо, мислителі і публіцисти Ю. Котермак (Дрогобич), Павло Русин з Кросна, С. Оріховський, Ю. Немирич, мовознавець І. Ужевич, правознавець В. Стефанович та інші були найбільш яскравими прикладами представників цієї групи українських вчених.

Нові тенденції в філософському баченні зазначених проблем не означали, що вітчизняна думка почала втрачати свою специфіку, сліпо слідувала раціональним домінантам, логіко-пізнавальному методу – в ній і надалі набувала розвитку і глибини *парадигма духовності*, що якісно відрізняла вітчизняне філософствування від західного, презентувала свою унікальну систему ідеалів і цінностей, свій шлях пізнання. Тому було б помилкою шукати в історії української науки, філософії, культури точні аналоги інтелектуальних процесів чи етапів, що відбувалися в Європі, а отож, не знаходячи таких, констатувати вітчизняне духовне чи інтелектуальне відставання, вияви маргінальності і т.п. За всіх зв'язків, запозичень, впливів йшлося про самобутній розвиток двох якісно різних культур, цивілізацій, способів мислення, систем цінностей. Якщо й доводиться говорити про відставання, то це стосувалося, на нашу думку, сфер природознавства, математики, медицини, що мало свої причини.

Увага в Україні й до цих напрямів у науці почала проявлятися зі всією очевидністю у XVII ст., коли, по-перше, серед вітчизняних інтелектуалів став авторитетним голос вчених, які, отримавши всебічну освіту європейського рівня, почали популяризувати досягнення світової науки, у тому числі натурфілософії, логіки, метафізики, конкретних галузей природознавства; перекладати, поширювати ідеї й праці Бекона, Декарта, Коперніка, Галілея, Спінози, Лейбніца, а також тих вчених-гуманістів і реформаторів, які обґрунтовували необхідність свободи думки і слова (Е. Ротердамського, М. Лютера, Локка, Вольтера, Руссо та ін.); по-друге, така діяльність з різних причин викликала інтерес, знаходила розуміння у певних колах суспільства, орієнтованих на економічний і духовний прогрес; по-третє, консервативна протидія науковим знанням з боку православних релігійно-церковних структур вже почала давати збої, не завжди знаходила переконливі контраргументи; щоб підтвердити свою духовну монополію на істину все частіше змушена була звертатися до адміністративних засобів.

Якісні подвиги в Україні у ставленні до науки діячів церкви добре видно на прикладі лекційних курсів, які читали тут І. Гізель, Ф. Прокопович, С. Яворський, Г. Кониський та інші.

Як показує дослідження змісту головної праці І. Гізеля «Мир з Богом чоловіку», філософського курсу, читаного ним у Києво-Могилянському колегіумі у 1646-1647 рр. під назвою «Твір про всю філософію», інших праць, автор вважав за прийнятне викладати, роз'яснювати, захищати християнську

догматику, православне віровчення, релігійну концепцію людини, моралі, спираючись на *схоластичний раціоналізм як метод*. Це був крок вже до осмисленого сприйняття віри, природи, людини, суспільства – творінь Бога, шлях Богопізнання. Він по своєму ставив під сумнів ірраціональне сприйняття віри, робив раціональне пізнання (зрозуміло, в схоластичній інтерпретації) більш універсальним, поширюючи його, слідом за європейськими мислителями, й на сферу релігійної компетенції. Новим, «оскільки воно узгоджується з православною вірою і є корисне для навчання, – писав філософі і богослов І.Гізель, – не варто нехтувати. Коли ж знайдеться щось і від чужих учителів узятє, благаємо, аби ніхто через те цією наукою не погребував» (Гізель І. Мир з Богом чоловіку // Гізель І. Вибрані твори. У 3-х т. – Т.1, кн.1.- К., 2012. – С. 75).

У плані визначення у цей період характеру відношення «віра – розум», «релігія – наука» важливими є роздуми І.Гізеля про можливості «природи» породжувати сумніви щодо віри чи віроповчальних положень. Могилянський професор був переконаний, що через такі сумніви «віри не втрачають», оскільки «підстави віри є вищі, ніж природа, і розум їх своєю природною силою збагнути не може: хоч вони й відкриті правдою незрадливою самого Бога, але ми їх не пізнаємо в житті цьому видимо і так ясно, як пізнаємо в житті майбутньому...» (Там само. – С.438-439). З контексту подальшого філософствування І.Гізеля слідує, що, по-перше, розум через свою «природну неміч» стоїть вочевидь нижче віри, по-друге, розум не може зразу осягнути всі догмати віри, які були відкриті Церквою за її тривалу історію; по-третє, надто допитливим і бажаним знати «чому і як», слід «не досліджувати того, що понад сили», а просто вірити, визнавати те, що визнає церква: «заховані речі тобі не потрібні» (Там само. – С.439). Таким чином, І.Гізелем пропонується модель співіснування віри і розуму, які хоча й нерівні за потенціалом, проте зацікавлені у взаємній підтримці.

Інший професор Києво-Могилянської колегії, Ф. Прокопович справедливо вважається одним провідних вітчизняних діячів раннього Просвітництва. З висоти своїх знань він також не приймав постановку питання «віра чи розум» як дилеми, вважаючи, що правильним буде говорити про «віру і розум», де обидва способи сприйняття і пізнання світу виступають як взаємодоповнюючі. На відміну від свого вчителя С. Яворського, який науку і розум безумовно підпорядковував релігії, церкві, Ф.Прокопович вбачаючи прогрес для всіх сторін відносин у їх гармонійній співпраці, взаємопідсиленні й взаємодоповнюваності. Не знаходимо у нього й вимог жорсткої залежності, підпорядкованості розуму вірі, науки релігії. У подоланні вікового невігластва, в поширенні корисних суспільству знань, у забезпеченні «поступального розуму наукових студій» вчений вбачав потужний засіб піднесення країни до рівня провідних держав у Європі (Прокопович Ф. Лист до професорів Київської академії // Прокопович Ф. Філософські твори. В 3-х т. – Т.2. – К., 1980. – С. 116-118).

Бачення Ф. Прокоповичем як професором, церковним діячем і мислителем місця науки, зокрема природознавчої в тодішньому суспільстві, їх співіснування з релігією добре видно з його промови про заслуги й користь фізики, яку вчений виголосив перед спудеями Києво-Могилянського колегіуму. Він був переконаний, що фізика, маючи об'єктом дослідження природу, в кінці XVI – на початку XVIII ст., «подає велетенську користь родові людському»; її результати потрібні для моральної філософії (етики), метафізики, «божественної теології, що божественними й надприродними речами займається». Вчений вважав, що «фізичні експерименти», дослідження «властивостей і відношень природних речей» слугуватимуть кращому пізнанню Святого Письма, шлях до благочестя та високої духовності (Прокопович Ф. Промова про заслуги і користь фізики. *Натурфілософія або фізика // Прокопович Ф. Філософські твори. У 3-х т. – Т.2. – С. 116-118*).

До Ф. Прокоповича ніхто з філософів, богословів Могилянського колегіуму не залучав до лекційних курсів такого значного масиву новітніх наукових знань, що безумовно створювало сприятливі умови не лише для сприйняття вітчизняними вченими новітніх наукових процесів у Європі, а й до розгортання наукових досліджень на батьківщині. Його курс з натурфілософії включав розгляд питань матерії, простору, часу, нескінченності, неперервності, порожнечі, причинності та ін. Він був свідомим популяризатором й інтерпретатором «системи Коперніка», «системи світу Тихо Браге», інших концепцій; давав своє тлумачення світобудови, руху планет, властивостей хімічних елементів, явищ землетрусів, падіння метеоритів і т.д.

Ймовірно під тиском постійних суперечностей, очевидних не лише для об'єктивного вченого, а й богослова, Ф. Прокопович змушений був визнавати розбіжність віри і розуму, віри й даних реального досвіду. «Людська віра не може існувати разом з досвідом, - наголошує він. - Там, де вже набутий досвід, людська віра місця не має» (Прокопович Ф. *Логіка // Прокопович Ф. Філософські твори. У 3-х т. – Т.2. – С.107*). Набуті людиною знання, практичний досвід скорочували область утаємниченого, потенційно спекулятивного, того, що бралось «на віру». Він близько підійшов до висновку про принципову відмінність наукової і релігійної сфер і, в силу цього, про незастосовність методів науки до релігійної сфери і навпаки, хоча й не сформулював його.

При цьому Ф.Прокопович, як і цілий ряд інших діячів Київського колегіуму (академії) – І. Гізель, С. Косов, Й. Кононович-Горбацький, Й. Галятовський, Л. Баранович, Й. Кроковський, Г. Кониський, Д. Туптало - акцентували увагу на тому, що йдеться про справжні освіти й знання, а не про псевдовченість. Їх зусиллями в Україні були закладені основи філософії нової доби, наукові засади державно-правової думки, мовознавства, викладання іноземних мов, розпочалося долучення студентів до досягнень європейської науки, зокрема природознавства. Завдячуючи саме такому розумінню освіти і

науки, Могилянська академія на кінець XVIII ст. за всіма параметрами європейських стандартів стала гуманітарно спеціалізованим вищим навчальним закладом. Сучасний німецький дослідник Е. Вінтер мав усі підстави вважати тодішню Україну «вхідними воротами, через які Просвітництво проникало на Русь», а Києво-Могилянську академію – «головним зв'язуючи ланцюгом між західною культурою і Східною Європою» (Цит. за: Хижняк З. И. Києво-Могилянская Академия. – К., 1988. – С. 246-247).

Г. Кониський – випускник Києво-Могилянської академії, мислитель і богослов, церковний діяч суперечливість становища тодішнього вченого і церковного високопосадовця насмілився відверто означити знаменитою фразою: «Дуже охоче я б приєднався до заперечення, якби не полонив [свій] розум для служіння вірі» (Кониський Георгій. Філософія природи, або фізика // Кониський Георгій. Філософські твори. У 2-х т. – Т.2. – К., 1990.- С.184). Він показав суперечність позиції особистостей, які і в теорії, і на практиці дедалі частіше стикалися з протиріччями, зумовленими, з одного боку, науковим, тобто об'єктивним баченням проблеми у всій її багатогранності і потребі аргументованого вирішення «згідно з природним порядком», а з іншого – необхідністю її однозначного розв'язання, продиктованого догматично-ортодоксальними віросповідними установками.

Наукова, зокрема філософська спадщина Г.Кониського засвідчує подальший розвиток української філософії у XVIII ст. як професійної, збагаченої аналізом ідей і теорій європейської філософської думки, здобутками науки, у першу чергу природничо-наукової; добре обізнаної з новітніми концепціями щодо світобудови, фізики «природного», «неживого», «живого» тіла, астрономічними відкриттями тощо. Хоча мислитель намагається застерегтися об'єктивістською позицією розгляду цієї проблематики, відтворенням «суто історичного пізнання думок астрономів», сам факт включення в курс «Філософії природи, або фізики» цих проблем, що в багатьох аспектах суперечили Святому Письму і вимагали від богослов'я нових апологетичних аргументів, свідчив, що професори Академії прагнули не замовчувати чи огульно відкидати наукові реалії, а виробити нове, більш адекватне дійсності, універсальне тлумачення співвідношення «розум – віра», «наука – релігія». Ортодоксальні апеляції Г.Кониського часто не могли приховати наукові пріоритети мислителя, його солідаризацію з науковим аргументами, позицією відомих у Європі вчених-природознавців.

У викладі Г.Кониського аргументи на користь коперніканського бачення світобудови, незважаючи на те, що «відвертають людський розум від ...свідчення Святого Письма», емоційно сильніші, поділяються автором, підсилюються його показом картини підтримки революційної теорії багатьма вченими. З явною симпатією професор КМА повідомляв студентів, що Копернік «повів за собою дуже великий натовп сучасних філософів і астрономів»; що «численними послідовниками Коперніка написані дуже значні і вагомні твори-відповіді» (Див.: Кониський Георгій. Філософія природи,

або фізика. – С. 217-218). У «Філософії природи, або фізиці» Кониського подається виклад і системи «нового велета» Тихо [де Браге], відомості про яку, по-перше, узвичаювали багатоваріантність бачення одних і тих же фактів, явищ чи процесів, заперечували одновимірність ортодоксії і догматизму; по-друге, розходилися з біблійною версією світобудови, хоча, за Кониським, ця система була «більш безпечною» для Святого Письма, бо «наступала [на] нього більш обережно» (Кониський Георгій. Філософія природи, або фізика. – С. 218-219).

Назагал філософська позиція Г.Кониського засвідчує його глибоку переконаність у значущості наукового, раціонального пізнання, що базується на даних відчуттів як матеріалу для розумового осмислення; важливості для вітчизняного освіченої спільноти займатися науковими дослідженнями, бути обізнаними з науковими відкриттями в Європі.

Наука в тлумаченні Г.Кониського постає не як антипод релігії, а як ефективний засіб пізнання природи заради щастя людського життя, пізнання тієї частини природи, яку Бог вирішив утаємничити, але дав засіб вивчення, дослідження і використання на благо людини. Ідеал вченого у питанні відношення віри і розуму, релігії й науки – мирне, толерантне співіснування, продуктивне взаємозбагачення, взаємодоповнення, розуміння перспективності розвитку для обох сфер. Позиція Кониського у цьому питанні співпадає з позицією європейських вчених Нового часу: якщо вчений чогось не знає, то це слід визнати і приступити до дослідження невідомого, а не займатися творенням вигадок слідом за томістами. Вчений свідомий і того, що сфера непізнаного часто оголошується утаємниченою, свідченням «дивовижної могутності Бога». Пояснюючи механізм звернення до віри, існування таємничого, Кониський писав, що «приходять до Бога, коли причини явищ невідомі» (Там само. – С. 328). Ставлячи на терези, з одного боку, безпідставні положення, вигадані заради підтвердження певних догм (наприклад, «що небо позбавлене всяких змін») і взяті на віру, а з іншого – наукові результати, отримані через досліди, експерименти, Г. Кониський без вагань солідаризується з наукою, науковими підходами («...Більше значать... досліди й спостереження, ніж одна заперечна думка, позбавлена всякого фундаменту, а саме тому не бачимо, як вона є явно хибною; це бачать ті, які мають очі, не засліплені упередженнями» (Там само. – С. 272-273).

Вітчизняні християнські раціоналісти Ф.Прокопович, Г.Кониський, як свідчать їх праці, будучи добре обізнаними з конкретними досягненнями наукової революції у Європі, а, з іншого боку, перебуваючи на передньому краї релігійно-церковного буття і належачи до церковної еліти, вважали, що відносини релігії й науки, віри і розуму, церкви і науки мають визначати не конфронтація, не підпорядкування владно й ідейно сильнішими церковними структурами науки і вчених, а код співпраці представників обох сфер; не розгул синодальної цензури, що повторюючи практики католицької інквізиції, ретельно викреслювала з праць вітчизняних вчених будь-які згадки про

коперніканську, галілеївську чи декартівську системи світобудови, а віднайдення точок співпадання релігійного і наукового бачення проблем.

На жаль, надалі у практичному визначенні характеру відношення віри і розуму, православ'я і науки верх взяло ортодоксально-консервативне бачення проблеми, що перемогло у тотальному для Російської імперії процесі уніфікації православної церкви, знищення особливостей Києворуської церкви, здобутків могилянської доби, зокрема тих, що вбачали реформування церкви на шляхах подолання її ізольованості, замкнутості, запровадження відкритості до кращих богословських, наукових і культурних досягнень Європи, розвитку власної освіти й науки. Очікуваними були ряд синодальних розпоряджень щодо заборони будь-яких згадок про наукові теорії, що розходилися з церковно-богословськими установами.

Отож на кінець XVIII ст. питання відношення віри й розуму, релігії й науки для українського суспільства було важливим, але не на часі: релігійні доміанти, церква залишалися доволі потужними й монолітними, а наука та її малочисельні представники – надто слабкими, щоб процеси вивільнення останньої з-під релігійно-церковної опіки набули якогось суспільно-резонансного звучання. Ті процеси, які викликали і стимулювали наукову революцію в Європі, на українських землях ще не розпочиналися чи майже не розпочиналися. Включення українських земель, церкви до складу Російської імперії не те, що не прискорило ці процеси, а навпаки – це більш їх уповільнило, обезкровлюючи Україну на високоосвічені, енергійні, досвідчені кадри, забрані до Москви та Петербургу, консервуючи на українських землях традиційний уклад. Чимало із привнесених чи запозичених у Європі ідей, концепцій, методів дослідження в галузях природознавства, механіки, медицини, математики та ін., здебільшого не знаходячи належного ґрунту, безслідно зникали, так не набувши підтримки або втілення.

За позицією в інтерпретації відношення «релігія – наука» в українському суспільстві XVIII ст. можна умовно виокремити два крила:

1. Прихильники традиційного, староконсервативного бачення церквою незаперечного пріоритету віри над розумом, релігії над наукою, богослов'я над філософією. Пріоритетність релігійно-церковного, релігійно-духовного розумілася здебільшого не лише як його зверхність над науковим, раціональним, а й безумовне підпорядкування останнього християнським догмам, установам, цінностям. Церква допускала розвиток освіти, елементарних наукових знань тією мірою, якою це не суперечило християнським засадам і працювало на утвердження й поширення віри. Ця позиція тривалий час і в наступному столітті в Україні не знаходила переконливої опозиції, а поява останньої без особливих труднощів долалася церковно-адміністративними засобами, апеляцією до контролюючих та репресивних заходів світської влади. Обмежувальний і заборонний характер щодо прогресивних наукових

поглядів (будови всесвіту, матеріальності світу, походження й еволюції людини та ін.) носило й законодавство Російської імперії.

2. Крило носіїв нового бачення відношення віри над розумом, релігії й науки, які цілком залишаючись на християнських позиціях, поділяючи погляди релігійного світобачення й світорозуміння, прагнули надати православній церкві нових імпульсів, які б сприяли подоланню кризових явищ, що турбували церковних ієрархів, духовенство, віруючих з кінця XVI ст. і були однією з найважливіших причин переходу частини православних віруючих в унію.

Хоча прихильники більшої відкритості православ'я до реалій часу перебували у меншості (І. Гізель, Ф. Прокопович, Г. Кониський та ін.), їх розуміння науки, освіти, раціонального мислення знаходило своїх adeptів і, всупереч ортодоксально-догматичному тлумаченню, подавало наукові, культурно-освітні цінності не як антиподи вірі, релігії, церкві, а як можливі засоби підсилення церкви, подолання кризових процесів. Звідси – тлумачення відношення релігії й науки як гармонійних, навзаєм корисних, взаємодоповнюючих. Воно залишало науку, освіту під омофором церкви і або не передбачало вивільнення науки з-під релігійного контролю і впливу, або відтерміновувало цей процес на майбутнє.

Для типового в країнах Європи шляху активного розвитку наук, у першу чергу природничих, що став одним з потужних каталізаторів секуляризаційних процесів у суспільстві й унезалежнення науки від церкви, в тогочасній Україні умов не було. Ідеї звільнення науки від релігійно-церковної залежності за «реформатським» типом, тобто не через розвиток науки, а через розширення прав і можливостей індивіда, який спілкується з Богом напряду і звільняється від потреби в духовенстві і церкві, в Україні були відомі, локально поширені, але в умовах православного домінування не могли набути вагомості, здатної привести до помітних змін у суспільстві.

Частина adeptів трактування відношення «релігія – науки» в Україні як взаємодоповнюючого співіснування поділяла ідеї двоїстої істини, деїзму і прийшла до них в ході спроб раціонально обґрунтувати християнські догмати, знайти переконливі аргументи для витлумачення створеного Богом буття як такого, що розвивається за розумними законами, а отже може бути пізнане і пояснене раціонально, логічно. Обидва підходи й рішення засвідчували, що вітчизняні мислителі, по-перше, вже усвідомлювали недостатність утвердження християнських істин, базованого лише на вірі, а тому прагнули доповнити його раціональними методом і аргументами; по-друге, для таких коректив щодо значення розуму adeptами християнського світогляду потрібні були докази і вони з'явилися разом з прогресом науки; по-третє, з подачі ряду професорів Києво-могилянської академії в Україні узвичаювалася ідея «двоїстої істини», згідно з якою невизнання богослов'ям філософської істини не веде до визнання останньої хибною, а утверджує в думці, що у богослов'я

свої істини, а у філософії – свої. Це легалізувало поділ на богословську і філософську сфери і фактично і вело до звільнення філософії з-під порядкування богослов'ю, позбавляючи останнє зверхності над філософією, а ширше – над наукою загалом.

2.5. Надія ПИВОВАРОВА. Релігійність українців: тенденції десятиліття.

Постановка проблеми. Релігійність суспільства є явищем динамічним і розвивається відповідно до суспільних потреб і запитів. Релігійна сфера в сучасній Україні містить у собі всі можливі релігійні традиції і практики, а також новостворені релігійні феномени. Релігійність сучасності наповнилася новими формами і смислами, орієнтованими на задоволення індивідуальних потреб особистості. То ж постають питання: Якою є сучасна релігійність в Україні? Яке місце у свідомості, житті і діяльності сучасного українця займають релігія і віра?

Аналіз наукових досліджень. В статті використовуються матеріали соціологічних досліджень релігійності, що проводяться Українським центром економічних та політичних досліджень імені Разумкова уже протягом тринадцяти років. Етапи досліджень за подібним інструментарієм (повна відповідність запитань за базовими критеріями вивчення): 2000 р., 2002 р., 2005 р., 2010 р., 2013 р. (етапи 2000 та 2002 років проводилися з розробкою інструменту опитування та подальшим аналізом результатів автором статті).

Соціологічні дані за 2013 р., які оприлюднюються автором, подаються за статтею «Релігійність українців: рівень, характер, ставлення до окремих аспектів церковно-релігійної ситуації і державно-конфесійних відносин» (Національна безпека. – 2013. – №1. – С. 15-40).

Автор при написанні статті зверталася до дослідження, проведеного Українським центром економічних і політичних досліджень імені Разумкова з 28 лютого по 6 березня 2013р. При цьому було опитано 2010 респондентів віком від 18 років у всіх регіонах України. Вибіркова сукупність квотна, територіально-поселенська, репрезентативна за основними соціально-демографічними ознаками. Показники, які подаються в статті на рівні 1-2%, не перевищують припустимих для даної вибірки стандартних відхилень, тому є ілюстративними, а не статистично значимими.

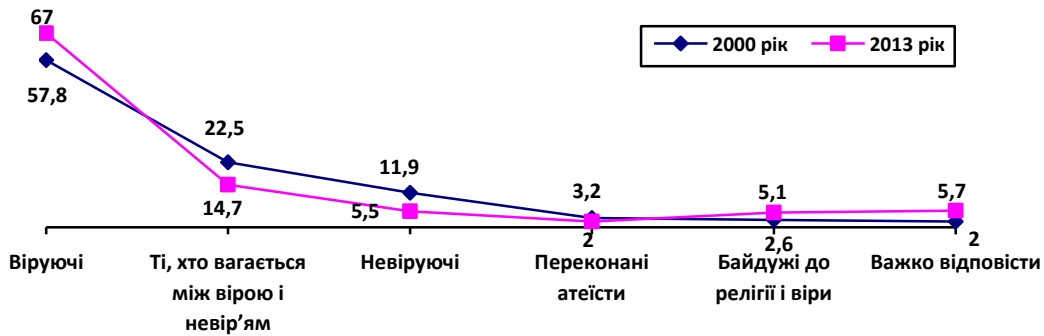
Автором статті застосовується наступний розподіл областей за регіонами. Захід: Волинська, Закарпатська, Івано-Франківська, Львівська, Рівненська, Тернопільська, Чернівецька області; Центр: м.Київ, Вінницька, Житомирська, Київська, Кіровоградська, Полтавська, Сумська, Хмельницька, Черкаська, Чернігівська області; Південь: АР Крим і м.Севастополь, Миколаївська, Одеська, Херсонська області; Схід: Дніпропетровська, Донецька, Запорізька, Луганська, Харківська області.

Метою статті є окреслити певні характеристики сучасної релігійності українського суспільства із зазначенням сталих тенденцій в даній сфері, що сформувалися протягом останніх тринадцяти років.

Виклад основного матеріалу. Соціологічні дослідження 1991-2002 рр. років виявляють чітку тенденцію зростання числа людей, які стали прихильно ставитися до релігії. У 1991 р., за даними опитування проведеного Інститутом філософії тих, хто декларував себе як віруючих, було 43% [Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози. За ред. П. Косухи. – К., 1994. – Ч.1. – С.146], за даними Київського міжнародного інституту соціології - 48% опитаних [Севекіна О. Небачений птах // Людина і світ. – 1999. – №8. – С.3]. За даними Українського центру економічних і політичних досліджень у 2000 році віруючими себе проголосили вже 57,8% [Дудар (Пивоварова) Н. П., Шангіна Л. І. Віра й релігія в житті українців // Національна безпека. – 2000. – №10. – С. 83]. Тут і далі соціологічні дані за 2000 р. подаються за статтю: Дудар (Пивоварова) Н. П., Шангіна Л. І. Віра й релігія в житті українців // Національна безпека. – 2000. – №10. – С. 83-98. Дослідження проводилося Українським центром економічних і політичних досліджень (УЦЕПД) імені Разумкова в серпні 2000 р. Опитано 2017 респондентів віком від 18 років у всіх регіонах України. Вибіркова сукупність квотна, територіально-поселенська, репрезентативна за основними соціально-демографічними ознаками. Теоретична похибка вибірки – 2,0%. [Релігійність українців: рівень, характер, ставлення до окремих аспектів церковно-релігійної ситуації і державно-конфесійних відносин // Національна безпека. – 2013. – №1. – С. 15-16].

Отже, навіть порівняно з 2000 р, ставлення громадян до релігійної віри стало ще більш прихильнішим. Віруючими нині себе вважають 67,0% громадян (проти 57,8% у 2000 р.); вагаються між вірою і невір'ям – 14,7% (проти 22,5%). Невіруючими визнали себе 5,5% опитаних (проти 11,9%); переконаними атеїстами – 2,0% (проти 3,2%); байдужими до віри – 5,1% (проти 2,6%). Не змогли визначитися з відповіддю 5,7% проти 2,0% у 2000 р. (мал. 1).

Порівняння відсотків свідчить, що за тринадцять років відбулося поповнення кількості віруючих за рахунок представників інших світоглядних груп, найбільше мірою – зменшення тих, хто вагався між вірою і невір'ям. Означені зміни демонструють тенденцію росту прорелігійних настроїв у масовій свідомості українців.



Мал.1. Самовизначення населення України щодо віри і релігії %

Звичайно, таке зростання кількості віруючих зовсім не означає, що люди однозначно й остаточно перейшли на позиції релігії, стали переконаними віруючими. Скоріше, сьогодні самоідентифікація себе як віруючого набуває рис, подібних з самоідентифікацією як невіруючого або атеїста в роки радянської влади – вона стає "конформістською", люди відповідають так, як відповідати "нристоїно", "нррийнято", як від них чекають. Що і спробуємо довести даною статтею. Але перед тим, як розпочати аналіз фактичного матеріалу, зауважимо на тому, що передусім йтиметься про масову свідомість українців, про переважну більшість серед нас. І ми свідомі того, що спеціалізоване дослідження віруючих певної конкретної конфесії можливо дало б інші показники. Проте метою цієї статті є охарактеризувати тенденції масової релігійності сучасних українців. Відтак подаємо нижче соціологічний матеріал.

Соціально-демографічний портрет сучасного віруючого (2013 р.). Віруючих більше серед жінок (75,1%; 57,0% чоловіків), осіб літнього віку 60 років і старші (73,1%; 18-29 рр. – 62,4%, 30-39 рр. – 63,7%, 40-49 рр. – 65,1%, 50-59 рр. – 68,5%), тих, хто має неповну середню освіту (75,5%, середня або с/спеціальна – 67,4%, вища та н/вища – 64,9%), мешканців сіл (70,5%; міст – 65,4), жителів Заходу України (86,0%; Центр – 64,4%, Південь – 65,4%, Схід – 58,5%).

Характер виховання в сім'ї. Спостерігається відчутна залежність між релігійним самовизначенням людини та умовами її виховання в сім'ї. Особи, які виховувалися в релігійному дусі, здебільшого визнають себе віруючими або ж тими, хто вагається між вірою і невір'ям. Натомість, вихідці із сімей, де не практикувалося релігійне виховання, вважають себе невіруючими або переконаними атеїстами. Так, з-поміж тих, хто вважає себе віруючим, на релігійне виховання в сім'ї вказали 45,6%; серед тих, хто вагається між вірою і невір'ям, – 9,2%; тоді як серед невіруючих – лише 5,5%, атеїстів – 7,3%. Традиції релігійного виховання в сім'ї мають виразну регіональну специфіку. Найбільшою мірою вони вкорінені на Заході (76,0%), найменшою – на Сході країни (19,0%). Ці дані чітко корелюють з регіональним розподілом населення за ознакою релігійного самовизначення.

У цілому ж, згідно отриманих даних 34,0% населення України виховувалися в релігійному дусі (майже так само у 2000 році – 31%. При цьому рівень маніфестованої релігійності протягом 2000-2013 рр. зріс майже на 10%). Було б не справедливо не відмітити той факт, що оцінки сучасними респондентами їхнього виховання в сім'ї можуть бути бажаними для них, але не реальними в дійсності, а тому вимагають адекватної критичності. Досить авторитетним у цьому контексті є погляд В. Єленського про те, що «успільна атмосфера загального схвалення релігійних цінностей певною мірою абереує минуле, і навіть казуальні вияви традиційної поваги до Церкви з боку батьків і прабатьків можуть тепер сприйматися як релігійне виховання» [Єленський В. Релігійність в українському суспільстві (За матеріалами соціологічних досліджень) // Людина і світ. – 2001. – №1. – С. 22].

Самовизначення в конфесійних координатах. Переважна більшість – 70,6% опитаних вважають себе православними. Дослідженням виявлено також 5,7% респондентів, які ідентифікували себе з греко-католицизмом, 1,3% з римо-католицизмом, 0,8% з протестантизмом, 0,7% з ісламом, 0,3% – іудаїзмом і по 0,1% з індуїзмом, язичництвом, але тільки перші два показники знаходяться в межах статистичної значимості, інші ж є лише ілюстративними.

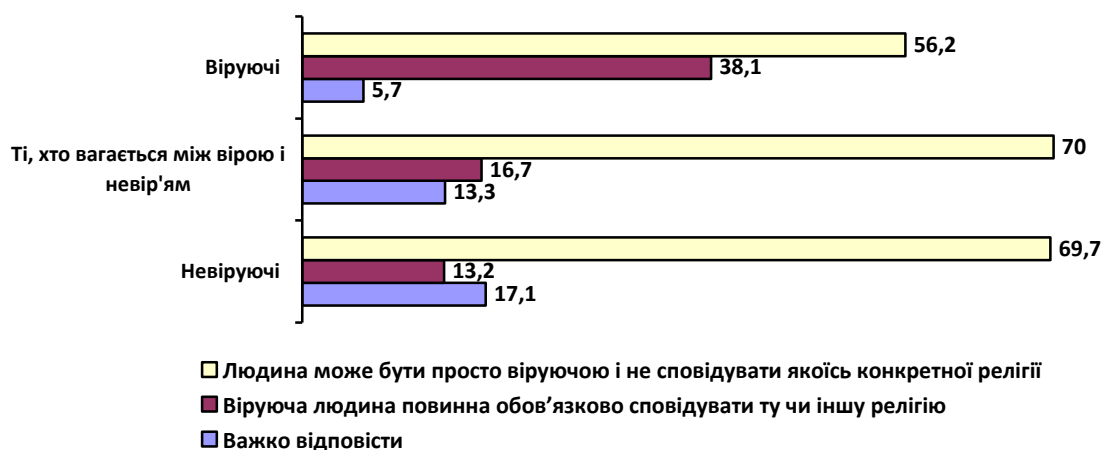
Констатуємо, що у сучасній масовій свідомості українця відбулося алогічне розширення поняття «православний», яке сьогодні включає в себе поняття «віруючий». Адже, яку наведено вище, з православними нині себе ідентифікували 70,6% опитаних, тоді як пам'ятаємо, що віруючими визначилися – 67,0%. При цьому це не лише ті, хто вважає себе віруючими (82,5%) і тими, хто вагається між вірою і невір'ям (68,6%), але й невіруючі (10,9%), байдужі щодо віри (33,3%) і навіть атеїсти (19,5%).

Зазначені дані майже повторюють результати дослідження 2000 р., і це є ще одним доказом сталості проправославних настроїв в масовій свідомості українців. «Православного консенсусу» дотримуються сьогодні чимало таких, хто немає чітко визначеної світоглядної орієнтації, не може назвати себе щирим віруючим, але все ж асоціює себе з вірою свого народу, своїх батьків. Це може бути трактовано двозначно: 1) як ототожнення православної ідентифікації з ідентифікацією національною (етнічною), оскільки домінуючим важелем для релігійного самовизначення особи виступає традиція; 2) як розквіт православного конформізму.

Результати аналізу відповідей респондентів, які стосувалися їхнього самовизначення в конфесійних координатах, виявили також, що в середовищі сучасних українців є віруючі, які не завжди є прихильниками будь-якої конкретної релігії чи деномінації і вважають себе «просто християнами» – таких 8,6% серед усіх респондентів, порівняно з ситуацією 2000 року їх кількість несуттєво, проте зросла (2000 р. – 6,9%). «Просто християнами» нині себе вважають 4,9% з-поміж віруючих, 16,4% серед тих, хто вагається між вірою і невір'ям, 5,5% серед невіруючих.

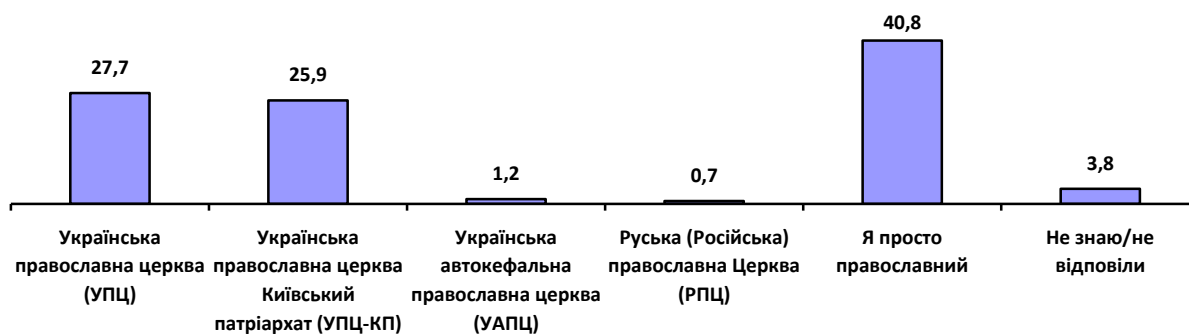
Таким чином, сформульований дослідниками варіант відповіді — «Просто християнин» у переліку релігійних напрямків, запропонованих респондентам для релігійного самовизначення, привабив передусім тих, хто не має чіткої визначеної світоглядної позиції щодо феноменів віри і релігії, хоча й тяжіє до християнської традиції, а відтак має місце позацерковна, позаконфесійна релігійність, суттєвою складовою якої є світоглядна невизначеність значної частини сучасних українців.

На користь зазначеного висновку про поширюваність в Україні позацерковної, позаконфесійної релігійності, свідчить і те, що 61,4% населення країни вважає, що людина може бути просто віруючою і не сповідувати конкретну релігію (в 2000 р. – 64,4%). При цьому навіть серед віруючих частка упевнених, що людина може бути «просто віруючою» і не сповідувати конкретної релігії становить 56,2%; серед тих, хто вагається – 70,0%; серед невіруючих – 69,7% (мал. 3).



Мал. 2. Розподіл відповідей респондентів на запитання: «З яким з наведених тверджень Ви найбільше згодні?», %

Деномінаційне самовизначення православних. Православ'я представлене в Україні трьома Церквами: УАПЦ, УПЦ МП та УПЦ КП. Група послідовників УАПЦ не є чисельною і впродовж періоду досліджень складає дещо більше 1% опитаних. До УПЦ МП та УПЦ КП у 2013 р. віднесли себе фактично рівні частки респондентів – 27,7% і 25,9%, відповідно. Слід зазначити, що серед тих, хто визначилися як православні (70,6% серед усіх опитаних), 40,8% становлять «просто православні», тобто особи, які ідентифікують себе релігійно, а не конфесійно. З одного боку, таку ситуацію можна пояснити наслідком церковної роз'єднаності православ'я в Україні, що змушує його прибічників дистанціюватися від усіх православних Церков країни. З іншого – це може бути пов'язаним з «незаглиблюваністю» основної маси наших співгромадян у тонкощі міжконфесійних відмінностей (мал. 3).



Мал. 3. Розподіл відповідей респондентів на запитання: «До якої саме православної Церкви Ви себе відносите?», % серед православних

Релігійні практики: відвідування служб, пожертвування церкви. В Україні склалася певна соціокультурна і психологічна атмосфера, коли перебування на релігійних службах, особливо на основні релігійні свята (для освячення паски, верби, яблук, меду і т.п.), а також відбуття обряду хрещення, вінчання, відспівування померлих тощо, стає справою прийнятою, звичною. Про відвідування релігійних служб зазначали як ті, хто ідентифікує себе з віруючими (73,4%) та з тими, хто вагається між вірою та невір'ям (35,0%), так і невіруючі (9,0%). Практика відвідування служб має виразну регіональну визначеність: їх відвідують від 91% жителів Заходу країни до 48% жителів Півдня.

В основному наші співвітчизники бувають на релігійних службах в дні релігійних свят (59%). Саме в ці дні йде до культових будівель половина тих, хто вважає себе віруючими – 53,2% (хоча 39% роблять це значно частіше, в т.ч. 4% – частіше, ніж раз на тиждень, 17% – щотижня, а 18% – щомісяця), 64,1% тих, хто вагається між вірою і невір'ям та переважна більшість серед невіруючих. І якщо ми зайдемо в церкву, зокрема на Великдень, і прискіпливим поглядом спостерігача «прикинемо» співвідношення осіб, які стоять поряд з нами, за віком чи за статтю, то виявиться майже повна гармонійність між кількістю чоловіків і жінок, молодих людей, людей середнього і старшого віку (щоправда останніх, значно частіше, ніж інших, можна побачити просто на рядовій утішній та/або вечірній службі). А показники проведеного УЦЕПД соціологічного дослідження лише підтвердили «наші спостереження».

Більше третини (36%) віруючих підтримують Церкву матеріально лише «зрідка», 33% – роблять пожертви у дні великих свят та оплачують виконання треб, лише 12% – надають допомогу «регулярно», а 18% – не роблять цього ніколи. Серед невіруючих переважна більшість (84%) не підтримують Церкву матеріально, близько 15% роблять це «зрідка» (8%) або «у дні великих свят» (7%).

Релігія як життєва цінність. Ту чи іншу міру важливості релігії як життєвої цінності засвідчили 63,4% опитаних (у 2000 р. – 72%). Для 31,0% –

релігія не є важливою (зовсім або «коріше не важливою»). Важливою життєвою цінністю вважають релігію насамперед жителі Заходу – 85% проти 12% тих, хто дотримується протилежної думки. Тоді як серед жителів Сходу це співвідношення становить 54% та 42%, відповідно. Важливішою є релігія для жінок, ніж для чоловіків (відповідно 70,7% та 54,5%); для літніх людей 60 років і старші, ніж для молоді 18-29 років (відповідно 69,7% та 59,2%); для жителів села, ніж жителів міста (69,2% проти 60,9%).

Природно, що віруючі відзначали цінність релігії частіше – 77%, ніж ті, хто вагається між вірою і невір'ям (41%) та невіруючі 19%. Відповідно, зовсім або скоріше не важливою назвали релігію 18% віруючих, 53% тих, хто вагається, та 76% невіруючих.

Рівень релігійної толерантності. Про рівень релігійної толерантності можна, зокрема, судити за часткою тих, хто вважає, що будь-яка релігія має право на існування, а також за ставленням громадян до окремих конфесій.

Упродовж 2000-2013рр. частка опитаних, які вважали, що будь-яка релігія має право на існування, залишалася незмінною і становить 74-76%. Фактично не змінювалися частки тих, хто поділяє твердження «єдинною є лише та релігія, яку я сповідаю»: у 2013р. його відзначили майже кожен десятий з опитаних, а з числа віруючих – кожен восьмий (12%). Ще 14% опитаних (15% з числа віруючих) переконані в тому, що право на існування мають «лише традиційні для України релігії». Ці показники, порівняно з 2000 р., також статистично значуще не змінилися.

Ставлення до окремих конфесій. На загальнонаціональному рівні незмінно залишається позитивним ставлення до православ'я (2000 р. – 77%; 2013р. – 81%), воно також виразно переважає в усіх регіонах і у всіх групах за конфесійно-церковною належністю (за винятком тих, хто не відносить себе до жодної релігії – тут переважає байдуже ставлення). Ставлення до інших конфесій має регіональні особливості, однак, у жодному регіоні не переважає негативне ставлення до будь-якої конфесії. Як на загальнонаціональному, так і на регіональних рівнях не спостерігається стійких тенденцій до погіршення ставлення певної групи, суспільної чи конфесійно-церковної, до якоїсь окремої конфесії.

Висновки. Викладене вище дає можливість зробити наступні висновки.

Для переважної більшості сучасних мешканців України ідентифікація «віруючого» є бажаною, основою на конформістській позиції.

За останнє десятиріччя відбулося певне поповнення кількості віруючих за рахунок представників інших світоглядних груп, але найбільше мірою зменшення тих, хто вагався між вірою і невір'ям.

У сучасній масовій свідомості українця відбулося алогічне розширення поняття «православний», яке сьогодні включає в себе поняття «віруючий».

«Церковність» набула рис соціально легітимізованої і заохочуваної характеристики людини, що підсилює релігійну поведінку і храмову активність. Наявне храмово-номінальне або номінально-ритуальне здійснення

релігійних практик з виразною домінантою рис конформізму: йду до храму або роблю так тому, що «так роблять усі», «так прийнято», «це народна традиція», а не заради обрядово-культової практики певної релігії як самоцінності.

Має місце розвиток позацерковної, позаконфесійної релігійності, суттєвою складовою якої є світоглядна невизначеність значної частини сучасних українців.

Анотації

Стаття присвячена аналізу релігійності в українському суспільстві. Наводяться результати соціологічних досліджень 2000 та 2013 років, проведених Українським центром економічних та політичних досліджень імені Разумкова за однаковим інструментарієм. В матеріалі приділяється увага, передусім, визначенню рівня релігійності, опису її характерних рис. Порівняння даних у часовому проміжку 13 років дає підстави для визначення сталих тенденцій в релігійній сфері держави (у розумінні релігійності як однієї з характеристик духовної складової суспільної свідомості населення).

Ключові слова: релігія, релігійність, самовизначення, релігійні практики, віруючі.

Abstract. The article is devoted to analysis of religiosity in Ukrainian society. Presents the results of sociological research 2000 and 2013, conducted by the Ukrainian centre of the economic and political studies named by Razumkov by the same toolkit. In the material of attention is paid primarily to determine the level of religiosity, a description of its characteristics.

The comparison of data over time span of 13 years gives grounds to define the steady and stable developments in the religious sphere of the state (in understanding of religiosity as one of the characteristics of the spiritual component of public consciousness of the population).

Key words: religion, religiosity, self-determination, religious practice, the believers.

2.6. Денис ШЕСТОПАЛЕЦЬ. Релігійність населення України через призму секуляризаційної парадигми.

Вступ. Питання про стан релігійності населення України після проголошення незалежності у 1991 році є об'єктом перманентної уваги дослідників. У першу чергу це пов'язано з уявленнями про «релігійне відродження» в цей період, яке відбулося після скасування атеїстичного режиму, а також із певним конфліктогенним потенціалом релігії на етапі пострадянських трансформацій українського суспільства і церкви. Разом із тим, дані соціологічних опитувань, які слугують одним з найбільш поширених джерел для характеристики ставлення людей до релігії, часом дають досить неясну картину і, на наш погляд, найбільш продуктивно можуть бути осмислені тільки в контексті соціологічних концепцій.

На даному етапі в теоретичному полі соціології релігії триває позиційне протистояння між секуляризаційною парадигмою, з одного боку, і економічними підходами до аналізу релігії, або теорією

раціонального вибору, з іншого. Представники теорії раціонального вибору (Р. Старк, Р. Фінке, Л. Іаннаконне та ін.), яку також називають «новою парадигмою». Найменування «нова парадигма» для економічних моделей релігії, або теорії раціонального вибору, було введено С. Уорнером. На хвилі релігійних процесів 1980-х років оголосили про повний провал секуляризаційних концепцій і про необхідність їх заміни новими підходами, які б адекватно відображали невід'ємний характер релігійного феномена в суспільстві (Див. про це: S. Warner. Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States // American Journal of Sociology. – 1993. – Vol. 98/5. – P. 1044-1093).

Водночас, приймаючи певну справедливість критичних зауважень, прихильники секуляризаційної парадигми (К. Доббелер, С. Брюс, А. Лечнер, М. Чавес) висунули ряд контраргументів, найбільш важливим серед яких є необхідність правильного визначення секуляризації. Зокрема, на їхню думку, секуляризація не повинна розумітися як ствердження неминучого занепаду і зникнення релігії в усіх її проявах (Wilson B. The secularization thesis: criticism and rebuttals // Secularization and social integration (ed. R. Laermas, B. Wilson, J. Billiet). – Leuven, 1998. – P. 45-67).

За визначенням Б. Уілсона і П. Бергера, вона являє собою зниження *соціальної значущості* релігії та її впливу на соціетальні процеси. Відповідно до визначення Б. Уілсона, секуляризація є «процес, в результаті якого релігійне мислення, практики та інститути втрачають соціальне значення» (Wilson B. Religion in Secular society. - Oxford, 1966. – P. xiv). Так само П. Бергер визначав секуляризацію як «процес, через який сектори суспільства і культури виходять з-під домінування релігійних інститутів і символів» (Berger P. Sacred canopy. – New York, 1969. – P. 107). Religion in Secular society. - Oxford, 1966. – P. xiv). Так само П. Бергер визначав секуляризацію як «процес, через який сектори суспільства і культури виходять з-під домінування релігійних інститутів і символів» (Berger P. Sacred canopy. – New York, 1969. – P. 107).

Відповідно до визначення Б. Уілсона, секуляризація є «процес, в результаті якого релігійне мислення, практики та інститути втрачають соціальне значення» (Wilson B. Religion in Secular society. - Oxford, 1966. – P. xiv). Так само П. Бергер визначав секуляризацію як «процес, через який сектори суспільства і культури виходять з-під домінування релігійних інститутів і символів» (Berger P. Sacred canopy. – New York, 1969. – P. 107).

Втрачаючи соціальне значення і контроль над суспільною свідомістю, релігія переміщується у сферу персональних переконань індивіда. У неосекуляризаційних підходах, запропонованих, наприклад, М. Чавесом, головним об'єктом секуляризації є не релігія як така, а система *релігійного авторитету*, що зазнає поступового занепаду (Chaves M. Secularization as Declining Religious Authority // Social Forces. – 1994. - № 72(3). – P. 749-774).

Однак ідея про зменшення індивідуальної релігійності також має місце в побудовах П. Бергера, Б. Уілсона та С. Брюса. Так, П. Бергер вважав, що секуляризація, як соціально-структурний процес, веде до встановлення *релігійного плюралізму*. У свою чергу множинність точок зору на релігійну істину сприяє наростаючому скептицизму щодо самої можливості такої істини, що вимагає від індивіда особистого «зусилля віри», яке раніше замінювалося колективною вірою, заснованою на єдиній та універсальній *ієрархії смислів*. Як пише П. Бергер, «те, що раніше сприймалося як самоочевидна реальність, тепер може бути досягнуто тільки через цілеспрямоване зусилля волі, «акт віри», який за визначенням має постійно долати сумніви, що продовжують виникати у глибинах свідомості» (Berger P. Sacred canopy - P. 150).

На додачу, відсутність необхідності регулярної участі в релігійних практиках, які більше не нав'язуються соціальними засадами і авторитетом церкви, також призводить до зниження індивідуальної релігійності. Ці прояви є прямим наслідком кризи релігійного авторитету як на рівні інститутів, так і на рівні окремих членів суспільства.

Такі теоретичні побудови були неодноразово протестовані на даних різних соціологічних досліджень, які давали суперечливі результати. Як справедливо було встановлено Д. Мартіном ще в 1970-ті роки, моделі секуляризації різняться від суспільства до суспільства залежно від локальних особливостей, специфіки соціальних структур та ступеня модернізованості і і т.п. (Martin D. General Theory of Secularization. – Oxford, 1978). Цей факт, однак, не спростовує парадигму по суті та можливість її застосування до різних суспільств. Він лише спонукає дослідника до більш скрупульозного аналізу даних у кожному окремому випадку. Виходячи з цього, метою цієї статті є розгляд соціологічних опитувань щодо буття релігії в Україні через призму секуляризаційних концепцій як спосіб якісного визначення особливостей релігійної ситуації в українському суспільстві.

Методологічні зауваження. У статті будуть використані дані основних соціологічних опитувань щодо стану релігії та релігійності в Україні, включаючи звіти Центру Разумкова за 2011 та 2014 роки, масиви World Value Survey (WVS) за 1999-2006, дані ISSP 2008, опубліковані М. Паращевіним (Паращевін М. Релігія та релігійність в Україні. – К., 2009), а також окремі індикатори з European Social Survey (ESS).

Важливо зазначити, що соціологічні дані в першу чергу характеризують такий аспект проблеми як *секуляризація свідомості* (П. Бергер), або індивідуальний рівень (М. Чавес, К. Доббелер). У цьому аспекті ключовими параметрами її вимірювання є питання про декларативну релігійність респондентів, виконання ними релігійних практик та знання основних догм і доктрин (вірування).

Разом з тим, опитування також дають можливість деякою мірою оцінити й інші аспекти секуляризаційних процесів, які відносяться до

центрального тези парадигми про занепад соціальної значущості релігії. Зокрема, запропонований К. Доббелером *індекс компартименталізації* відображає поділ у свідомості індивідів між їхніми релігійними віруваннями та політичними, економічними, сімейними та науковими поглядами. На думку Доббелера, індекс компартименталізації є прямим показником секуляризованості суспільства (Див. про це: Dobbelaere K. *Secularization: an Analysis At Three Levels*. Bruxelles: P.I.E.-Peter Lang, 2002. – P. 169; Dobbelaere K. *Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization // Sociology of Religion*. – 1999. – Vol. 60 (3). – P. 241-242). З одного боку, тут йдеться про *релігійні цінності* (religious values) – ставлення до злободенних соціальних питань, які мають яскраво виражену морально-етичну складову і до певної міри регулюються релігійними нормами. З іншого боку, вкрай важливою видається думка респондентів про безпосередню участь релігії та релігійних інституцій в процесах на соціальному рівні, як, наприклад, активне втручання церкви в політичне життя суспільства.

Також особливістю підходу, прийнятого в даному дослідженні, є те, що при аналізі соціологічних даних особлива увага приділятиметься крайнім показниками («повністю згоден», «зовсім незгоден» і т.п.), які, на наш погляд, характеризують найбільш цілісні структури релігійної свідомості або ж навпаки – їхню відсутність та руйнування. У той же час розподілення відповідей за шкалою, невпевненість і сумніви респондентів приймаються як ознаки розмивання релігійності (*диффузність*), втрата релігією домінуючого місця у свідомості індивіда. Відповіді, близькі до середини шкали, що відображають нейтральне або помірковане ставлення до того чи іншого питання, дозволяють судити про прагнення особи діяти більше залежно від зовнішніх обставин, ніж у повній відповідності з якимись засвоєними догмами і принципами.

Вкрай важливим також виявляється порівняльний аспект – використання там, де це можливо, аналогічних показників суспільств з іншими релігійними традиціями, що дозволяє більш чітко простежити паттерни релігійності/секуляризованості свідомості в тій чи іншій державі. У даному дослідженні будуть використані дані католицької Польщі та мусульманської Йорданії.

Декларативна релігійність. Якщо судити за показником релігійної самоідентифікації респондентів і їхньої оцінки рівня своєї релігійності, то Україна безумовно може бути віднесена до групи найбільш релігійних європейських суспільств. Зокрема, згідно з даними ESS, 74,7% опитаних заявили про свою приналежність до певної релігії чи віросповідання. Цей показник є сьомим в Європі після Кіпру, Польщі, Португалії, Ірландії, Словаччини та Болгарії (Паращевін М. Релігія та релігійність в Україні. - С. 13).

Також відносно високим порівняно з іншими країнами є середній показник самооцінки релігійності населення за шкалою від 0 до 10 (0 – «зовсім не релігійний», 10 – «дуже релігійний») – 5,56 (серед віруючих – 6,52 (Паращевін М. Релігія та релігійність в Україні. - С. 15). Аналогічно, 76% опитаних Центром Разумкова у 2014 році назвали себе «віруючими» («невіруючі» - 4,7%, «переконані атеїсти» - 2,5%).

Разом із тим, за даними WVS 2006 про те, що релігія «достатньо важлива» або «дуже важлива» в їхньому житті, в Україні заявили тільки 57,1% респондентів («дуже важлива» – 18,3%, «достатньо важлива» – 38,8 %).

Таблиця 1. Важливість у житті: релігія, % (WVS Jordan [2007], Poland [2005], Ukraine [2006]).

| | Україна | Польща | Йорданія |
|-------------------|----------------|---------------|-----------------|
| Дуже важлива | 18.3 | 47.8 | 94.5 |
| Достатньо важлива | 38.8 | 39.0 | 5.2 |
| Не дуже важлива | 27.7 | 10.4 | 0.2 |
| Зовсім неважлива | 15.2 | 2.8 | 0.2 |

Більше того, як видно з вищенаведеної таблиці, особливість відповідей в Україні порівняно як з Польщею, так і Йорданією проявляється саме в показниках «дуже важлива» і «зовсім неважлива», які в цих країнах становлять 47,8% / 2,8% та 94,5 % / 0,2% відповідно.

Трохи менш виражені, однак подібні, відмінності демонструються відповідями на запитання «Наскільки Бог важливий у Вашому житті?». Так, у випадку України можна спостерігати значно більший розподіл результатів за десятибальною шкалою; при цьому значимість Бога на рівні «дуже важливий» оцінили 29,3%, а «абсолютно не важливий» – 5,3%: перше є найменшим показником з трьох країн (Польща – 56%, Йорданія – 97,10%), другий – найбільшим (Польща – 1,3%, Йорданія – 0,30%).

Таблиця 2. Важливість у житті: Бог, % (WVS Jordan [2007], Poland [2005], Ukraine [2006]).

| | Україна | Польща | Йорданія |
|-------------------|----------------|---------------|-----------------|
| Зовсім неважливий | 5.30 | 1.30 | 0.30 |
| 2 | 2.50 | 0.90 | - |
| 3 | 4.60 | 1.90 | - |
| 4 | 4.30 | 1.00 | 0.10 |
| 5 | 9.70 | 3.30 | 0.30 |
| 6 | 7.00 | 2.90 | 0.20 |
| 7 | 12.60 | 6.90 | 0.10 |
| 8 | 12.20 | 14.20 | 0.70 |
| 9 | 12.50 | 11.70 | 1.10 |
| Дуже важливий | 29.30 | 56.00 | 97.10 |

У світлі цих даних дуже цікавим є той факт, що відсоток респондентів, які відзначили себе як «релігійну людину» відрізняється в цих країнах значно менше, хоча Україна, безсумнівно, лідирує за кількістю нерелігійних і атеїстів.

Таблиця 3. Чи вважаєте Ви себе релігійною людиною, % (WVS Jordan [2007], Poland [2005], Ukraine [2006]).

| | Україна | Польща | Йорданія |
|--------------------|----------------|---------------|-----------------|
| Релігійна людина | 80.70 | 94.60 | 92.20 |
| Нерелігійна людина | 16.30 | 4.00 | 7.70 |
| Переконаний атеїст | 3.00 | 1.40 | 0.10 |

Вже ці початкові дані демонструють парадокс самоідентифікації респондентів України, який і складає паттерн сучасної релігійності українського суспільства: навіть визнаючи себе так чи інакше пов'язаними з релігією, респонденти не можуть заявити про її реальну роль в житті, так само, як не можуть однозначно визначити важливість Бога. Інші показники так чи інакше можуть служити підтвердженням і розшифровкою цієї тенденції.

Практики. Виконання обрядів і практик, на думку багатьох дослідників, є одним з ключових індикаторів секуляризаційних процесів на індивідуальному рівні. Зокрема, С. Брюс зазначав, що відвідування богослужінь чи колективних молитов і зборів відображає ступінь прихильності індивідів до їх релігійного вчення, їхню готовність інвестувати час і зусилля в цю сферу життєдіяльності (Bruce S. Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory. - Oxford, 2011. – P. 15-16).

У свою чергу, в контексті цього дослідження, варто відзначити, що в православному християнстві (яке на даний момент поки що є домінуючою конфесією в Україні), практика відвідування церковних богослужінь і – що ще більш важливо – участі в таїнствах є ключовою, невід'ємною частиною життя віруючого. Варто відзначити, що ідеї М. Томки щодо неважливості релігійних практик та частоти відвідування церкви для аналізу ступеня секуляризованості православних суспільств не можуть бути визнані обґрунтованими. Достатньо вказати, що сам Томка в своїх статтях стверджує фіксацію релігійності східного християнства саме на літургії в її максимально естетичних формах (Tomka M. Is conventional Sociology of Religion able to deal with differences between Eastern and Western European developments? // Social Compass. – 2006. – Vol. 53(2). – P. 260).

Подібні ідеї можна також зустріти у Л. Титаренко; дослідниця пов'язує низьку відвідуваність богослужінь із наслідками комуністичного режиму (Titarenko L. On the Shifting Nature of Religion during the Ongoing Post-Communist Transformation in Russia, Belarus and Ukraine // Social Compass. – 2008.- Vol. 55. – P. 237-254). Однак це ніяк не спростовує тезу про секуляризованість суспільства.

Індикатор секуляризації свідомості не може бути проігнорований вже тому, що він відображає значимість релігійних установок, а головне авторитету церкви, яка є їхнім джерелом і контролером їхнього виконання. В цьому аспекті показники Йорданії не можуть бути враховані у порівнянні, оскільки іслам має цілком відмінну парадигму релігійних практик взагалі та відвідування богослужінь зокрема.

У цьому контексті результати практично всіх досліджень показують досить скромну картину виконання практик. Згідно з даними WVS (2006) тільки 6,7% опитаних в Україні відвідують релігійні служби раз на тиждень, 12,1% раз на місяць і 34,1% тільки по великих святах. При цьому 22,3% відповіли, що не відвідують богослужіння ніколи або майже ніколи.

Таблиця 3. Як часто Ви відвідуєте релігійні служби, % (WVS Jordan [2007], Poland [2005], Ukraine [2006]).

| | Україна | Польща | Йорданія |
|-----------------------------|---------|--------|----------|
| Частіше, ніж раз на тиждень | 2.70 | 9.50 | 92.80 |
| Раз на тиждень | 6.70 | 48.20 | - |
| Раз на місяць | 12.10 | 17.70 | - |
| На релігійні свята | 34.10 | 13.70 | - |
| Раз на рік | 10.50 | 3.60 | - |
| Рідше, ніж раз на рік | 11.60 | 2.00 | - |
| Ніколи, майже ніколи | 22.30 | 5.20 | 7.20 |

Результати ISSP 2008, оброблені М. Паращевіним, показують аналогічну картину щодо відвідуваності церкви. Згідно використаної в цьому дослідженні шкалою, тільки 8% віруючих постійно відвідують церкву, 42% респондентів роблять це кілька разів на рік, а 15% – раз на рік. Також 20% не відвідують церкву ніколи або майже ніколи (Luckmann T. The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies // Japanese Journal of Religious Studies. – 1979. – Vol. 6 (1-2). – P. 136-139).

Деякі іншими є дані опитування Центру Разумкова у 2010 році. Так, раз на тиждень релігійні служби відвідують 17,2% віруючих респондентів (УПЦ МП – 15,8%, УПЦ КП – 11,9%, УГКЦ – 35,8 %), в той час як тільки на релігійні свята – 48,2% (УПЦ – 54,4%, УПЦ КП – 54,8%, УГКЦ – 21,9%). Останній показник, який стосується релігійних свят, особливо високий серед тих, хто з точки зору конфесійної належності ідентифікував себе як «просто християнин» – 73,6%. Цікаво також і те, що 63,6% невіруючих також на свята відвідують релігійні служби (Церковно-релігійна ситуація. – С. 46).

На додаток до безлічі вже відомих пояснень низької відвідуваності релігійних служб можна навести також інші дані ISSP 2008, які свідчать про те, що церква як інститут багато в чому втратила в очах населення свій статус абсолютно необхідного посередника у спілкуванні з Богом. Незважаючи на поширену тезу «поза церквою немає спасіння», 44% респондентів згодні або

скоріше погоджуються із твердженням, що для спілкування з Богом їм непотрібно посередництво; в той же час, зворотне стверджують тільки 26,4%. Іншими словами, претензії церкви на монопольне володіння засобами спасіння, які зокрема реалізуються підчас щотижневих богослужінь, більш не сприймаються як щось імперативне. Це напряду свідчить про падіння реального релігійного авторитету Церкви, її здатності вже не стільки контролювати поведінку віруючих, скільки формувати їхній світогляд в умовах сучасного суспільства.

Очевидно, що ці дані говорять на користь парадигми М. Чавеса, який представляв процес секуляризації саме як кризу релігійного авторитету (Див.: Chaves M. *Secularization as Declining Religious Authority*. – P. 769) .

Релігійні вірування. Релігійні вірування респондентів можуть служити ще одним важливим аспектом аналізу секуляризації свідомості; особливо це актуально в тих випадках, коли релігійні традиції встановлюють досить суворий режим ортодоксії щодо уявлень про Бога, потойбічного життя і такого іншого. Очевидно, що ступінь знайомства індивідів із віровченням, а також міцність і – головне – внутрішня узгодженість їхніх переконань може прямо або побічно свідчити про рівень прихильності до релігії.

Соціологічні дослідження, використані в цій статті, містять питання загального характеру, які відображають лише базові компоненти віровчення авраамічної традиції; разом із тим, цього може бути цілком достатньо для аналізу масових уявлень індивідів про догматичної системі домінуючого в Україні християнства.

У першу чергу, як і у випадку з уже розглянутими аспектами декларативною релігійності, досить високий відсоток респондентів в Україні заявляє як про свою віру в Бога (згідно з даними WVS 1999 це 80,3% опитаних), так і про невір'я (19,7%). У *Таблиці 4* наводяться дані для порівняння:

Таблиця 4. Чи вірите Ви в Бога, % (WVS: Jordan [2001], Poland [1999], Ukraine [1999])

| | Україна | Польща | Йорданія |
|-----|---------|--------|----------|
| Ні | 19.7 | 2.7 | 0.2 |
| Так | 80.3 | 97.3 | 99.8 |

Дані Центру Разумкова за 2010 рік показують аналогічну ситуацію - 82,7 % респондентів декларують віру в Бога. Однак якщо взяти до уваги більш детальну картину за опитуванням ISSP 2008, то виявляється, що тільки 52,4 % опитаних насправді не сумніваються в існуванні Бога. Ще однією важливою рисою є те, що 12,1% православних респондентів (8,9% церковних і 14,9% нецерковних) не вірять у *персоніфікованого* Бога, але вірять в існування певної вищої сили.

Ще більш суперечливими постають дані про специфічні вірування – життя після смерті, рай, пекло, реінкарнацію. Наприклад, за результатами WVS (1999-2001), 60,2% українських респондентів не вірять у життя після смерті.

Таблиця 5. Віра в: життя після смерті, % (WVS: Jordan [2001], Poland [1999], Ukraine [1999])

| | Україна | Польща | Йорданія |
|-----|----------------|---------------|-----------------|
| Ні | 60.2 | 19.6 | 2.5 |
| Так | 39.8 | 80.4 | 97.5 |

За даними Центру Разумкова (2010) в життя після смерті не вірять 26,8% віруючих респондентів. Також за результатами ISSP 2008, що наводяться М. Паращевіним, 31% християн висловилися негативно з цього питання.

Крім того, за даними опитування Центру Разумкова 22,3 % *віруючих* респондентів не визнають в існування раю, а 23% – існування пекла. Згідно ISSP 2008, в існування раю не вірять 29,3% християн, а в існування пекла – 30,1%.

Таким чином, як зазначає М. Паращевін, за даними ISSP 2008 тільки 30,4 % опитаних християн (греко-католики – 50 %, православні – 28,6 %) вірять в рай, пекло, життя після смерті і релігійні чудеса, в той час як 17,4% (греко-католики – 2,1 %, православні – 17,4%) не вірять у жоден із цих компонентів віровчення.

У контексті таких даних цікаво відзначити те, що в Україні, країні із домінуючими християнськими конфесіями, за даними Центру Разумкова (2010), 40,5% віруючих респондентів визнають таке вчення про потойбічне життя як переселення душ (*реінкарнація*) (Церковно-релігійна ситуація. - С.44). В ISSP 2008 цей показник склав дещо менше – 23,0% опитаних християн.

Для порівняння ці індикатори релігійності в Україні можна зіставити з результатами деяких мусульманських країн, що брали участь у WVS 2000-2003. Так, в існування життя після смерті вірять 99,5% респондентів в Індонезії, 97,5% в Йорданії, 100% в Єгипті та 99,1% у Саудівській Аравії. В існування пекла вірять 99,9% опитаних в Індонезії, 99,3% в Йорданії, 99,5% в Єгипті. В Україні за даними WVS 1999 в пекло вірили тільки 38,1% опитаних, в рай – 40,3%.

Таблиця 6. Віра в: рай, % (WVS: Jordan [2001], Poland [1999], Ukraine [1999])

| | Україна | Польща | Йорданія |
|-----|----------------|---------------|-----------------|
| Ні | 59.7 | 20.2 | 0.4 |
| Так | 40.3 | 79.8 | 99.6 |

Єдність думок і максималізм оцінки в мусульманських суспільствах характеризує цілісність і міцність того, що Т. Лукман називав *ієрархією смислів* (*hierarchy of meaning*) у свідомості індивідів (або в категоріях П. Бергера, *структура достовірності* (*structure of plausibility*) (Luckmann T. *Invisible religion*. - New York, 1967. – P. 80; Berger P. *Sacred canopy*. - P. 127-155). Іншими словами, відповіді респондентів в мусульманських країнах подано у відповідності з нормами ісламу зокрема і з тим стандартом, якого вимагає релігійний світогляд загалом, – повної лояльності релігійним догмам.

У свою чергу, показники вірувань в Україні демонструють, що у світогляді значного відсотка опитаних віруючих відбувається поєднання суперечливих суджень, а також включення нехарактерних для традиційних релігій України компонентів. Очевидно, що це може бути віднесено до наслідків атеїстичного виховання і до елементарної неграмотності в питаннях віри, які не постають важливими в уявленні людей. Однак, якщо розглянути ситуацію з точки зору концепції Т. Лукмана, такий стан вірувань є одним з головних ознак секуляризації, а саме руйнування цілісності релігійного світогляду та його поступової трансформації у *бріколаж* (*bricolage*) – набір релігійних установок, довільно скомбінованих у свідомості індивідів. Тобто фактично, церковна доктрина втрачає верховенство в свідомості людини і перестає визначати його *ієрархію смислів*. Замість цього відбувається певна приватизація релігії: індивід формує свій світогляд, спираючись на власні преференції, потреби і уявлення про те, якою має бути справжня релігія (Див.: Dobbelaere K. *Assessing Secularization Theory // New Approaches to the Study of Religion* (P. Antes, A. W. Geertz and R. R. Warne (eds.). – Berlin, 2004. – P. 247).

Вірогідно, що у випадку Польщі характерні для західних суспільств принципи громадянського суспільства та свободи індивіда розпоряджатися власним життям переважають суворість та категоричність релігійних настанов. Наприклад, про повну неприпустимість самогубства за даними WVS 2006 заявили лише 34,5% в Німеччині, 34,9% у Франції, 32,5% у Великобританії, 37,2% в Нідерландах, 24,8% у Швеції; разом із тим, у консервативних США цей показник помітно вищий – 49,9% опитаних.

Релігійні цінності (religious values). Релігійні цінності є ще одним важливим компонентом для вимірювання релігійності населення за індексом компартименталізації; вони дозволяють говорити про практичну сторону релігійності суспільства в цілому і дають певне розуміння того, наскільки релігія має контроль над свідомістю віруючих у ставленні до проблем, які мають одночасно і релігійні, і морально-етичні конотації.

Так, можна припустити, що бачення самогубства в християнському суспільстві з високим рівнем релігійності має бути різко негативним – відповідно до крайнього засудження цього діяння доктриною церкви. Однак, як це видно з таблиці 7, найбільш високий показник «невиправданості» самогубств відзначається саме в мусульманській Йорданії (97,9%); при цьому, опція «ніколи не виправдано» в католицькій Польщі (яка в багатьох

компонентах виглядає набагато більш релігійною, ніж Україна) є навіть нижчим, ніж в Україні (60,1% проти 65,6%).

Таблиця 7. Наскільки виправданим є самогубство, % (WVS Jordan [2007], Poland [2005], Ukraine [2006])

| | Україна | Польща | Йорданія |
|--------------------|---------|--------|----------|
| Ніколи невинуватим | 65.6 | 60.1 | 97.9 |
| 2 | 8.6 | 11.1 | 0.3 |
| 3 | 5.1 | 8.0 | 0.6 |
| 4 | 3.4 | 3.2 | 0.4 |
| 5 | 7.9 | 10.8 | 0.6 |
| 6 | 4.7 | 2.1 | - |
| 7 | 2.1 | 1.4 | 0.1 |
| 8 | 2.0 | 1.6 | - |
| 9 | 0.2 | 0.3 | - |
| Завжди виправдане | 0.4 | 1.5 | - |

Ставлення до розлучень є також важливим показником секуляризованості свідомості індивідів. Заборона на розлучення в християнстві йде до євангельських норм (Мк. 10: 11) і також становить важливу частину соціальної доктрини – як православної, так і католицької церкви. В ісламі, навпаки, розрив шлюбу, хоч і не заохочується, але є цілком легітимним релігійно-юридичним процесом із чіткими процедурними характеристиками. Іншими словами, в ісламі розлучення є цілком доступною опцією, особливо для чоловіків.

На цьому тлі дані опитувань WVS (2005-2007) мають тим більшу показовість: із тим, що розлучення є невинуватим ні за яких умов, погодилися 71,2% в Йорданії, 22,8% у Польщі і лише 20,7% в Україні. Як видно з Таблиці 9, розподілення даних за шкалою і в Україні, і в Польщі є досить значним; при цьому кумулятивний показник від 6 до 10 (у бік виправданості) в Україні досягає 42,2% (5,9 % – «розлучення завжди виправдане»). Також звертає на себе увагу і те, що у всіх трьох країнах другим за популярністю є показник 5 за десятибальною шкалою (Україна – 19,9%, Польща – 29,6%, Йорданія – 12,3%).

Таблиця 9. Наскільки виправданим є розлучення, % (WVS Jordan [2007], Poland [2005], Ukraine [2006])

| | Україна | Польща | Йорданія |
|--------------------|---------|--------|----------|
| Ніколи невинуватим | 20.7 | 22.8 | 71.2 |
| 2 | 6.4 | 4.4 | 1.4 |
| 3 | 6.2 | 6.4 | 2.4 |
| 4 | 4.6 | 5.6 | 3.8 |
| 5 | 19.9 | 29.6 | 12.3 |

| | | | |
|-------------------|------|-----|-----|
| 6 | 12.7 | 7.2 | 4.3 |
| 7 | 9.7 | 6.9 | 1.5 |
| 8 | 9.2 | 6.4 | 1.1 |
| 9 | 4.7 | 3.3 | 0.8 |
| Завжди виправдане | 5.9 | 7.3 | 1.2 |

Дані про ставлення до проституції мають велику гомогенність у всіх трьох країнах, проте контраст ісламського і християнських товариств все ж разючий: опцію «проституція ніколи не виправдана» вибрали 99,6% респондентів в Йорданії, 57,7% у Польщі та 57,3% в Україні. Слід все ж зазначити, що більшість респондентів в Україні та Польщі все-таки схиляються в бік не виправданості проституції.

Таблиця 10. Наскільки виправданою є проституція, % (WVS Jordan [2007], Poland [2005], Ukraine [2006])

| | Україна | Польща | Йорданія |
|----------------------|---------|--------|----------|
| Ніколи не виправдана | 57.3 | 57.7 | 99.6 |
| 2 | 9.1 | 9.4 | 0.2 |
| 3 | 6.9 | 7.1 | 0.1 |
| 4 | 5.1 | 4.0 | - |
| 5 | 9.4 | 12.1 | - |
| 6 | 5.9 | 2.6 | - |
| 7 | 3.1 | 2.8 | - |
| 8 | 1.7 | 1.9 | - |
| 9 | 0.8 | 0.5 | - |
| Завжди виправдана | 0.7 | 2.0 | - |

Окрім вищевказаних індикаторів, які мають чіткі релігійні конотації, опитування надають дані ще по ряду інших, менш значних питань. Зокрема, покажемо, якщо і не для судження про ступінь релігійності, то про ступінь моральності суспільства, є ставлення до хабарів: про те, що хабарництво «ніколи не виправдано» заявили 95,3% респондентів в Йорданії, 84,5% у Польщі і лише 56,0% в Україні (ще 12,4% зазначили опцію «майже завжди не виправдане» (пункт 9)).

В цілому зрозуміло, що використані соціологічні опитування не дозволяють розкрити мотивацію респондентів у їхній оцінці тієї чи іншої морально-етичної проблеми. Наприклад, цілком імовірно, що для певного відсотка опитаних повне неприйняття суїциду або абортів може впливати з особистих переконань, не пов'язаних із релігійними заборонами. Разом із тим, можна припустити, що в українському контексті ці дані побічно свідчать на користь слабкості релігійного авторитету в суспільстві, нездатності релігії (церковних інститутів) ефективно поширювати свою ідеологію або тим більше встановлювати певний режим істини.

Як і в питаннях вірувань, те, що респонденти відзначають різні ступені виправданості/припустимості суїциду, абортів, проституції та іншого подібного, є показником секуляризованості їхньої свідомості, або ж здатності за певних обставин мислити і діяти всупереч релігійним нормам.

Соціальна значущість релігії. Як вже зазначалося, теза про занепад соціальної значущості релігії, зменшенні її впливу на соціальні процеси в модернізованих суспільствах є центральною у базовій секуляризаційній парадигмі. Як правило, основним історичним показником цього занепаду служить *функціональна диференціація* – відділення церкви від держави, або перетворення релігії на один із соціальних інститутів суспільства на рівні з усіма іншими. Однак у цьому дослідженні, базованому на аналізі соціопитувань, це питання буде розглянуто в аспекті *компаратменталізації* – соціальної значимості релігії як вона відображена в уявленнях населення України.

Необхідно відзначити, що існуючі дослідження дозволяють дати лише загальну відповідь на таке питання. З одного боку, опитування WVS 2006 показало, що твердження про здатність церкви знайти вирішення соціальних проблем розділяється тільки 36,5% респондентів.

Таблиця 11. Церква дає відповіді на: соціальні питання, % (WVS Jordan [2007], Poland [2005], Ukraine [2006])

| | Україна | Польща | Йорданія |
|-----|----------------|---------------|-----------------|
| Ні | 63.5 | 53.2 | 32.9 |
| Так | 36.5 | 46.8 | 67.1 |

З іншого ж боку, за даними Центру Разумкова, оцінюючи роль релігії в житті суспільства, більшість респондентів погодилися з твердженням, що релігійні діячі повинні певним чином брати участь в соціальних процесах: захищати найбільш вразливі верстви населення від несправедливих дій влади (78,1%), а також сприяти національному і культурному відродженню (69,1%) (Україна – 2014: суспільно-політичний конфлікт і церква. – С. 21).

Ці дані, незважаючи на їх певну суперечливість, свідчать, що уявлення про соціальну функцію релігії як і раніше присутні у свідомості респондентів як частина «бажаного образу церкви», причому ці функції асоціюються з етнічною (культурною) ідентичністю та окремими формами соціальної роботи. Натомість присутність релігії на *соціальному* рівні, її участь у політичних аспектах життя соціуму, як випливає зі звіту Центру Разумкова, отримала значно меншу підтримку.

Так, 34% респондентів *констатують* той факт, що релігія є елементом політичного життя (Там само. – С.21). Однак при цьому про те, що «Церква має опікуватися душпастирською діяльністю і не втручатися в суспільно-політичні проблеми і процеси» заявили 48,4% опитаних, а ще 29,8% не визначилися з відповіддю (Україна-2014: суспільно-політичний конфлікт і

церква. – С. 26). Так само 33,3% респондентів не погодилися з твердженням, що «Церква є інститутом громадянського суспільства та має брати активну участь у суспільно-політичних процесах» (Там само. – С. 26). У відповідності з цим, 72,9% виступають за повне розділення церкви та держави. При тому за те, щоб церква контролювала державу висловилися 3,9% опитаних (Там само. – С. 24).

Рекомендована ж для християнина позиція «будь-яка влада від Бога, тому церква повинна підтримувати владу» отримала підтримку тільки 6,7% підтримки респондентів (Там само. – С. 26).

Більш ранні дослідження також показали, що, на думку 62,9 % опитаних (61,8% серед віруючих), церква не повинна втручатися у відносини між індивідом і владою (Церковно-релігійна ситуація. – С. 51-52). Про вплив позиції релігійних організацій на персональні політичні переконання заявили 10,9% (у 2010 році – 11,5%) опитаних (Україна-2014: суспільно-політичні конфлікти і церква. – С. 28). Про значний вплив заявили тільки 3,4% віруючих (Там само. – С. 28).

Щодо ролі та участі церковних структур у виборах 82% віруючих заявили, що церква не повинна втручатися у виборчий процес. Крім того 50% опитаних віруючих вважають, що участь у виборах суперечить місії священнослужителя (Церковно-релігійна ситуація. – С. 51-52).

Подібно до цього, згідно ISSP 2008, 77,2% респондентів повністю чи скоріше погоджуються з твердженням, що релігійні лідери повинні утримуватися від спроб впливати на думку виборців. Аналогічно 71,4% опитаних повністю або скоріше згодні з тим, що релігійні лідери повинні відмовитися від спроб впливати на рішення влади: (10,9% як згодні, так і не згодні (Паращевін М. Релігія і релігійність в Україні. - С. 52).

Як це впливає з *Таблиці 12* і *Таблиці 13*, подібні дані отримані за результатами опитування WVS 2006. Цікаво при цьому відзначити, що в питаннях політичної участі релігії вже немає тієї абсолютної різниці між відповідями респондентів в Йорданії та Україні.

Таблиця 12. Релігійні лідери неповинні впливати на те, як люди голосують, % (WVS Jordan [2007], Poland [2005], Ukraine [2006])

| | Україна | Польща | Йорданія |
|------------------|----------------|---------------|-----------------|
| Повністю згодний | 28.8 | 52.7 | 36.3 |
| Згодний | 35.1 | 30.0 | 35.8 |
| Нейтрально | 23.7 | 6.8 | 9.3 |
| Незгодний | 9.2 | 6.5 | 15.1 |
| Зовсім незгодний | 3.2 | 4.0 | 3.5 |

Таблиця 13. Релігійні лідери неповинні впливати на уряд, % (WVS Jordan [2007], Poland [2005], Ukraine [2006])

| | Україна | Польща | Йорданія |
|------------------|---------|--------|----------|
| Повністю згодний | 29.2 | 44.8 | 29.7 |
| Згодний | 28.6 | 33.4 | 34.4 |
| Нейтрально | 25.5 | 10.3 | 18.4 |
| Незгодний | 12.3 | 8.5 | 14.0 |
| Зовсім незгодний | 4.3 | 3.0 | 3.6 |

Ще одним важливим показником значущості релігії в суспільному житті можна вважати ставлення українських респондентів до інституту *державної церкви*. Враховуючи важливість православ'я в історії та ідентичності українців, позитивне ставлення до встановлення такого інституту можна було б вважати цілком логічним. Проте на даному етапі, згідно з даними опитувань Центру Разумкова, 51% респондентів виступають «проти» і тільки 12,6% «за» встановлення державної церкви (36,4% не змогли визначитися з відповіддю) (Україна – 2014: суспільно-політичний конфлікт і Церква. – С. 24).

На додаток до вищесказаного можна відзначити, що за даними ISSP 2008, оцінюючи роль церков і релігійних організацій в Україні, лише 11,7% респондентів висловилися про недостатність цього впливу, в той час як 18,7% відзначили опцію «більше, ніж необхідно» і ще 6,6% – «занадто великий вплив» («достатній вплив» – 36,2%) (Паращевін М. Релігія і релігійність в Україні. – С. 49).

В цілому навіть цей загальний аналіз дає підстави вважати, що на сучасному етапі вплив релігії на соціальні процеси, на думку респондентів, має бути обмеженим соціальною роботою і не торкатися політичної сфери. Останнє цілком відповідає розумінню секуляризації як зниження соціальної значущості релігії незалежно від рівня індивідуальної релігійності населення, який, як це видно в мусульманських суспільствах, при цьому може залишатися дуже високим.

Община, релігійність і секуляризація. У контексті дискусій щодо валідності тих чи інших компонентів секуляризаційної парадигми, а також можливостей їхнього застосування для пояснення релігійних процесів в різних суспільствах, на наш погляд, дуже доречно звернутися до такого аспекту як роль *общинних структур* у збереженні значущості релігії.

У концепції одного з класиків секуляризаційних парадигми Б. Уілсона, *соцієталізація* суспільства і прогресуюче руйнування общинного укладу і общинних соціальних структур є одним з ключових чинників успішності процесу секуляризації (Wilson B. Aspects of Secularization in the West // Japanese Journal of Religious Studies. - 1976. - Vol. 3/4. – P. 265-266).

Громада виконує найважливіші функції підтримання релігійності – контролює відтворення релігійного знання, а також надає цьому знанню *ефект істинності*. Термін був запозичений у М. Фуко (Див.: Foucault M. Truth

and power // Foucault M. Power/knowledge: selected interviews and other writings 1972-1977 (ed. C. Gordon). – New York, 1982. – P. 118. Див. також про це: Tomka M. Expanding Religion: Religious Revival In Post-communist Central And Eastern Europe. - Berlin, 2010).

Саме тому Б. Вілсон вважав, що зникнення громади як ніщо інше позбавляє релігію основи, вкоріненості в соціальній структурі суспільства (Wilson B. Aspects. - P. 266).

Звертаючись до історії, можна стверджувати, що в цьому аспекті ключовою удар по релігії в Україні було завдано в період форсованої модернізації країни в 1920-1950 роки. Внаслідок адміністративно прискорених і регульованих процесів індустріалізації та урбанізації (які реалізовувалися також за рахунок колективізації в сільських районах) в короткий термін була зруйнована традиційна соціальна структура українського суспільства, нівельовані соціальні зв'язки, які природно встановлювалися протягом тривалих проміжків часу. Одним з вирішальних чинників у цьому процесі стало те, що індустріалізація спровокувала активні міграційні процеси, які спричинили руйнування обцинних структур вже в другому поколінні переселенців з сільської місцевості.

У сучасному українському контексті вказана спадщина радянського періоду досить чітко може бути розглянута в регіональному вимірі, який розкриває історично сформовані аспекти глибинних соціально-структурних трансформацій, що сприяють секуляризаційним процесам.

Зокрема, мова йде про те, що західні регіони України, які не були піддані форсованій індустріалізації 1930-х і, відповідно, не випробували деструктивних аспектів урбанізації і масштабних демографічних зрушень, матимуть значно вищий рівень релігійності, ніж східні регіони. Саме збереження обцинних структур на Заході України сприяє збереженню ієрархії смислів у свідомості індивідів, більш цілісним і стабільним системам світогляду. У свою чергу, східні регіони України, що пройшли фазу індустріалізації і тривалих міграційних процесів, будуть значно більш схильні до процесів секуляризації.

Така ситуація впливу соціально-структурних факторів на процеси секуляризації досить чітко відбивається в соціологічних опитуваннях, які говорять про кардинальні відмінності в рівні релігійності Заходу і Сходу України.

Для прикладу можна навести декілька показників, відображених у звіті Центру Разумкова. Зокрема, кількість респондентів, які «не мають сумнівів» в існуванні Бога, серед православних становить 49%, в той час як серед греко-католиків, абсолютна більшість яких живе у західних областях, цей показник досягає 87,9%. Також ще однією важливою рисою є те, що 12,1% православних респондентів (8,9% церковних і 14,9% нецерковних) не вірять у персоніфікованого Бога, але вірять в існування деякої вищої сили (Паращевін М. Релігія і релігійність в Україні. – С.30); серед греко-католиків такої взагалі

відповіді не відзначено. Подібні відмінності в рівні знайомства з доктринами і релігійними віруваннями яскраво відбилися в питаннях про пекло, рай та загробного життя.

Аналогічно важливість релігії в житті більше оцінили респонденти на Заході, ніж на Сході – 4,31 проти 3,63 балів (за п'ятибальною шкалою) (Церковно-релігійна ситуація. – С.42). Також показовим у цьому контексті є той факт, що в рейтингу життєвих цінностей на заході України релігія займає 9 місце (з 19), на Півдні – 16-те, а на Сході та в Центрі – 17-те.

На додаток варто також вказати, що, за даними опитувань Центру Разумкова, релігійне виховання в Україні отримали лише 36,5% відсотків опитаних (Там само. - С. 42). Однак при цьому на Заході країни їх частка становить 78,9%, а на Сході – 20,7%. З таблиці, що наводиться у звіті, видно як цей показник зменшується відповідно до руху із Заходу на Схід. Показово також те, що релігійне виховання отримали 94,7% греко-католиків, у той час як той же індикатор серед православних конфесій не досягає і 50% (Там само).

Подібний контраст Заходу і Сходу очевидний і в питанні про якість, які найбільш важливі в сімейному вихованні. Так, якщо на Заході важливість релігії відзначили 38,3% респондентів, то на Сході тільки 10,4% (Там само. - С. 43).

Зрозуміло, що регіональні відмінності можуть бути пояснені тривалістю і інтенсивністю дії радянського атеїстичного режиму, однак, на наш погляд, критична роль у збереженні релігійності належить саме цілісним соціальним структурам: в районах, де індустріалізація і соцієталізація мали сильний ефект, там по релігії був нанесений найбільший удар.

Крім вищевикладених аспектів, ще одним індикатором процесу секуляризації у зв'язку з руйнуванням обцинних структур може бути сприйнято ставлення респондентів до міжрелігійних шлюбів. Очевидно, що чим більш стійким є релігійний світогляд індивіда, чим більше його релігійна участь, тим менш імовірно, що він вступить сам або схвалить шлюб із представником/представницею іншого віросповідання. У цьому аспекті спрацьовують механізми захисту цілісності громади, так само, як і раціональний вибір найбільш ефективного варіанту функціонування «домашньої економіки» (Stark R., Finke R. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. - Berkeley, 2000. - P. 124-1254). Крім того, М. Чавес розглядав частоту міжрелігійних шлюбів як показник сили релігійного авторитету над віруючими, а відповідно й показник секуляризації на індивідуальному рівні (Chaves M. *Secularization as Declining Religious Authority*. - P. 768-769).

У цьому відношенні, згідно з опитуванням ISSP 2008, 67,5% респондентів в Україні готові прийняти і підтримати близьку людину, якщо він чи вона захоче одружитися з представником іншого віросповідання; і тільки 15,3% не готові зробити цього. При цьому найбільший показник неготовності саме у греко-католиків (28,1%), що ще раз підтверджує більшу

цілісність общинних соціальних структур на заході України (Паращевін М. Релігія і релігійність в Україні. – С. 61).

Контр-секуляризаційні підходи. У світлі концептуальної боротьби двох парадигм у соціології релігії, а також постійних нагадувань про провал секуляризаційних очікувань з боку численних критиків (Див. найбільш відомий приклад такої критики: R. Stark. Secularization, R.I.P.// Sociology of Religion. – 1999. – Vol. 60 (3). – P. 249-250).

Варто тут зауважити, що викладені в нашій статті дані корелюють із основними ідеями так званої теорії раціонального вибору. Зокрема, вже П. Бергер зазначав, що саме формування системи плюралізму є *наслідком* секуляризаційних процесів та руйнування монополії певної релігії та її зв'язку з державними структурами (Див.: Berger P. Sacred canopy. - P. 138, passim).

Основні тези Р. Старка, Л. Ианнаконне, Р. Фінкі та інших представників «ринкових моделей» релігії полягають в наступному:

1. відсутність регулювання релігійного ринку сприяє процвітанню релігії;
2. релігійний плюралізм, вільна конкуренція релігійних організацій створюють для людей із різними релігійними уподобаннями широкі можливості для вибору, що, таким чином, стимулює попит на релігію, підтримує стабільно високий рівень життєздатності релігії (релігійний плюралізм забезпечує високий рівень релігійності).

Перша теза у повній мірі може слугувати ілюстрацією української ситуації: після відмови держави від жорсткого регулювання релігійної сфери на етапі «перебудови», українське суспільство увійшло в стадію «релігійного відродження», що знаменувалося не тільки відновленням православних конфесій, а й приходом численних нових релігійних течій найрізноманітнішого спрямування. Частиною цього процесу можна вважати і релігійні розколи в Православних Церквах України.

Однак, як засвідчують дані соціологічних опитувань, усе це різноманіття вибору релігійних опцій не сприяє виробленню міцних *паттернів* релігійної поведінки. Іншими словами, реальна релігійність населення (*church-related religiosity*), виконання практик та структурованість вірувань, залишається на достатньо низькому рівні. Найбільше це стає очевидним у порівнянні з мусульманськими та католицькими країнами, в яких менша варіативність ринку, а часом навіть тотальне державне регулювання, не тільки не зменшують, а навпаки – забезпечують стабільно високий рівень релігійності, цілісності ієрархії смислів у свідомості та світосприйнятті індивідів.

Очевидно, що сам факт встановлення *релігійного плюралізму* та ринкової конкуренції між релігійними організаціями в суспільстві може сприяти окремим кількісним показникам релігійного зростання. У той же час *якість* релігійності населення залежить від групи інших соціально-структурних та культурних факторів.

В цілому, на прикладі України можна стверджувати, що ані новаторський, ані критичний пафос представників ринкових моделей релігії не має під собою міцного теоретичного та емпіричного підґрунтя. У цьому сенсі секуляризаційна парадигма в її різноманітних версіях залишається повністю валідним засобом інтерпретації релігійності в модернізованих суспільствах. Побудови ж Р. Старка та його послідовників можуть бути використані для аналізу поведінки віруючих на *індивідуальному рівні* (Див. про це: K. Dobbelaere. *Secularization: an Analysis At Three Levels*. Bruxelles: P. I. E.-Peter Lang, 2002. – P. 146-148. Bruce S. *Secularization and economic models of Religious behavior* // *The Oxford Handbook of the economics of religion* (ed. R. McCleary). – London, 2011. – P. 300). Приклад такого застосування у дослідженні конверсії священників РПЦ в іслам (Див.: Шестопалець Д. Від православ'я до правовір'я: деякі аспекти конверсії в іслам серед священників РПЦ // *Українське релігієзнавство*. – 2011. - № 59. – С. 134-146).

Висновки. Відтак дані різних соціологічних досліджень в Україні цілком відповідають основним положенням секуляризаційних парадигми щодо стану релігійності в модернізованих суспільствах. Як показав аналіз, незважаючи на велику варіативність релігійного ринку, різноманітність традиційних і нетрадиційних релігійних навчань, рівень реальної релігійності населення знаходиться на досить низькому рівні. Віра в Бога, декларована переважною більшістю опитаних, значно контрастує з низьким рівнем релігійної грамотності, *бріколажем* вірувань і невиконанням обрядів і практик. Крім того, важливим аспектом є далеко неоднозначне ставлення респондентів до морально-етичних норм, які встановлюються релігійними віровченнями (розлучень, абортів, суїциду).

Так само секуляризованість українського суспільства за даними опитувань проявляється в негативному ставленні респондентів до втручання релігії (церкви) в соціально-політичні процеси на соціетальному рівні. Всі ці аспекти в термінах нео-секуляризаційних концепцій є очевидними ознаками кризи релігійного авторитету на індивідуальному рівні або ж, в термінології П. Бергера, – секуляризації свідомості.

Разом із тим, ці результати не можуть бути представлені як передвістя остаточного і безповоротного занепаду релігії в Україні: вони лише дають уявлення про поточний стан релігійності суспільства в контексті сучасних соціально-структурних трансформацій пострадянського періоду.

А н о т а ц і ї

В статті **Шестопальця Д.В.** «Релігійність населення України через призму секуляризаційної парадигми» розглядаються різноманітні аспекти релігійності населення України. Базуючись на даних декількох соціологічних опитувань (Центр Разумкова 2010, 2014; World Values Survey 1999-2006; ISSP 2008), автор аналізує релігійні вірування, практики та цінності українських громадян через призму секуляризаційної парадигми як вона була сформульована П. Бергером, Б. Уілсоном, К. Доббелером та іншими представниками соціології релігії. В результаті, не дивлячись на достатньо високі показники декларативної релігійності серед

респондентів, у статті робиться висновок, що українське суспільство в багатьох аспектах (руйнування ієрархії смислів, криза релігійного авторитету, приватизація та компартменталізація релігії) відповідає критеріям секулярності, розробленим в класичних соціологічних теоріях.

Ключові слова: секуляризація, релігія, Україна, релігійність

Religiosity of Ukrainian population through the lenses of the secularization paradigm. The article of D.V. Shestopalets reviews the various aspects of Ukrainian population's religiosity. Using numerous social surveys (Razumkov Center 2010, 2014; World Values Survey 1999-2006; ISSP 2008), the author analyses religious beliefs, religious practices and religious values of Ukrainians through the lenses of the secularization paradigm as it was developed by P. Berger, B. Wilson, K. Dobbelaere and others. The article finds that despite the high level of declarative religiosity of the respondents which is often perceived as a definite sign of a religious revival, Ukrainian society in many respects (destruction of the hierarchy of meanings, the crisis of religious authority and compartmentalization of religion) appears to be rather secular.

Key words: secularization, religiosity, Ukraine, religion

3

РЕЛІГІЯ В ЇЇ ФУНКЦІОНАЛЬНОСТІ

3.1. Ірина КЛИМУК. Методологічні принципи дослідження феномену релігійної ідентичності.

Постановка проблеми. Термін «релігійна ідентичність» нині є достатньо вживаним та популярним поняттям. Разом із тим, незважаючи на популярність і широку вживаність цього терміну, ще й досі немає єдиної, загальноприйнятої його дефініції. Маємо недостатню розробленість адекватного понятійного апарату, який би надав можливість чітко окреслити зміст та обсяг феномену релігійної ідентичності.

Релігійна ідентичність постає об'єктом уваги багатьох дослідників: релігієзнавців, теологів, етнологів, філософів, істориків, культурологів, етнографів та інших. Проблема витлумачення даного концепту полягає в розмаїтті теоретико-методологічних і дисциплінарних підходів. Кожен з них висвітлює проблему у власному контексті, а тому часто релігійна ідентичність розглядається як один із важливих чинників формування інших різновидів ідентичності, не виокремлюючи при цьому її як самостійну проблему. Складність і водночас важливе значення розглядуваної проблеми вимагає міждисциплінарного підходу у вивченні релігійної ідентичності, за допомогою якого можливе дослідження проблеми в цілому, комплексно, що обумовлює застосування для дослідження методів психології, філософії, релігієзнавства та культурології. Саме зараз назріла необхідність визначити та сформулювати методологічні основи дослідження сутнісних структурних та функціональних особливостей релігійної ідентичності, враховуючи проблему формування її, динаміку розвитку та специфіку прояву в сучасній культурі.

Отже, науковою проблемою роботи є аналіз основних підходів, принципів та методів дослідження релігійної ідентичності.

Мета роботи – сформулювати та визначити основні принципи дослідження релігійної ідентичності. Реалізація поставленої мети передбачає розв'язання наступних **завдань**: по-перше, проаналізувати основні підходи та принципи пізнання релігійної ідентичності; по-друге, визначити методи дослідження феномена релігійної ідентичності.

Основний зміст роботи. Методологія є визначальною ланкою в будь-якому науковому дослідженні. Її визначають, як спрямованість раціонально-рефлексивної свідомості на конструювання, перевірку, вдосконалення, вивчення методів, прийнятних для вирішення проблем.

В останні роки як в західній, так й у вітчизняній науці відбувається стрімке накопичення теоретичного та емпіричного матеріалу про релігійну ідентичність. Це пов'язано зі зміною філософської та загальнонаукової парадигми, трансформації традиційного розуміння релігії та релігійного самовизначення, що тягне за собою перегляд застарілих трактувань поняття «ідентичність». Особливий вплив на систему подання методологічних принципів та методів наукового дослідження феномена релігійної ідентичності мають світоглядна зорієнтованість релігійного вчення та релігійна традиція дослідника. Досліджуючи феномен релігійної ідентичності, науковці використовують різноманітні підходи, принципи та методи пізнання - від загальнонаукових до специфічних релігієзнавчих. Серед загальнонаукових методів при пізнанні релігійної ідентичності застосовуються такі методи, як аналіз і синтез, індукція та дедукція, структурно-функціональний, порівняльно-історичний та інші. Емпіричні дослідження репрезентуються контент-аналізом документів, структурованого та напівструктурованого інтерв'ю, аналізом наративних документів та ін.

Важливо зрозуміти, що розробка сучасної концепції релігійної ідентичності відрізняється від досліджень інших видів ідентичності, що ґрунтується на дещо відмінних підходах. Варто відзначити при дослідженні релігійної ідентичності той факт, що це є особливий вид ідентичності. Релігійна ідентичність є визначальною та регулює формування всіх інших видів ідентичності для людини, яка є віруючою. В даному контексті релігія виступає як певний інструмент, засіб, що слугує усвідомленню індивідом своєї приналежності до певного етносу, нації, групи. Окрім визначальної ролі ідентифікаційного процесу, релігія відповідає на екзистенційні питання та допомагає людині віднайти сенс свого життя.

Аналізуючи поняття ідентичність загалом та релігійну зокрема, частіше за все використовують три методологічні підходи: примордіалізм, есенціалізм та конструктивізм. Існуючі підходи примордіалізм та есенціалізм визначають поняття релігійної ідентичності, де остання постає незмінною сукупністю певних елементів, символів, втрачає свою привабливість, адже не враховує ситуацію криз, змін тожсамості. Досліджуючи поняття релігійної ідентичності, слід звернути увагу на те, що суть останньої розкривається не стільки через аналіз її складників та зовнішніх ознак, скільки через динаміку і діалог. А тому, на нашу думку, найбільш доцільним є на сьогодні конструктивістський підхід визначення релігійної ідентичності. Конструктивізм – це підхід, що окреслює релігійну ідентичність як індивідуально та соціально конструйований феномен. Такого підходу в дослідженні ідентичності дотримується більшість західних та деякі вітчизняні дослідники. Головною характеристикою конструктивізму є можливість формувати власну релігійну ідентичність.

Досліджуючи релігійну ідентичність як релігійне явище, варто відзначити, що, окрім вище зазначених підходів, які в основному дозволяють

проаналізувати лише певний аспект ідентичності, необхідно використовувати підходи, що дають змогу розкрити повністю сутність релігійної ідентичності як складного та унікального феномена. В релігієзнавчій традиції прийнято виділяти наступні підходи при дослідженні релігійних явищ та їх феноменів: онтологічний, історичний, метафізичний, соціологічний.

При вивченні релігійної ідентичності особливо важливим постає онтологічний підхід. Релігійна ідентичність визначає спосіб життєдіяльності людей, їх ставлення до світу. Онтологічний підхід трактує релігію насамперед як одну із форм свідомості. Проте це не вичерпує повністю поняття релігійної ідентичності, оскільки не враховує релігійні практики, що є важливим аспектом у релігійному житті. Багато дослідників визначають релігійну ідентичність лише як належність до певної релігійної організації. Таке трактування не враховує позаінституційної форми релігійної ідентичності.

Зазначені вище підходи не виключають і метафізичний підхід, без якого осягнення релігійної ідентичності було б одностороннім. Неврахування інтерналістської позиції в дослідженні релігійної самоідентифікації є неможливим. На індивідуальному рівні людина осмислює свою сутність через власний внутрішній світ, який націлений на пізнання Бога та себе, як істоти, створеної за образом і подобою Бога.

Соціологічний підхід дозволяє дослідити суспільний рівень релігійної ідентичності та розкрити її сутність як соціального явища. Суспільний рівень репрезентується за допомогою самоусвідомлення себе членом релігійної організації, що виступає певним соціальним інститутом. Формування релігійної ідентичності спільноти здійснюється шляхом схожості та співпричетності до своєї групи та відрізненням її від невіруючих та інших релігійних груп. Даний підхід дозволяє визначити роль суспільних інститутів в формуванні та становленні релігійної ідентичності, а також зворотній вплив релігійного самовизначення на конструювання власної суспільної та громадської позиції індивіда.

Складовою пізнання релігійної ідентичності як об'єкта дослідження, що визначають та обумовлюють використання методів, є принципи релігієзнавства. Під принципом професор А. Конверський пропонує розуміти «головне вихідне положення наукової теорії, що виступає як перше й найабстрактніше визначення ідеї як початкової форми систематизації знань» [Див.: Основи методології та організації наукових досліджень. За ред. А. Конверського. – К., 2010.- С.14]. Основними принципами в релігієзнавчому пізнанні загалом та дослідженні релігійної ідентичності зокрема є принципи об'єктивності, історизму, загальнолюдськості, дуальності. Такі принципи не суперечать, а навпаки взаємодоповнюють один одного та дозволяють всебічно осягнути феномен релігійної ідентичності.

Принцип об'єктивності є одним з ключових в дослідженні релігійної ідентичності. Цей принцип передбачає неупереджене відображення суб'єктом об'єктивних характеристик пізнаваного феномена на теоретичному та

практичному рівні. Професор А. Колодний розглядає проблему об'єктивності у трьох аспектах: 1) пізнавальні характеристики релігійного феномена, його відображення в суб'єктивних формах людської діяльності й взагалі в межах можливостей цього осягнення; 2) функціонування систем знань про релігію як об'єктивно-істинне утворення, що репрезентує її на теоретичному рівні; 3) власне методологічний підхід, тобто – певні установки та вимоги, що розкривають пояснювальні можливості самої властивості об'єктивного знання про релігії» [Див.: Академічне релігієзнавство. – К., 2000. - С. 68].

Російський дослідник О. Красніков відзначає таку головну характеристику об'єктивності дослідження, як «неупередженість, з одного боку, та утримання від оціночних суджень – з іншого» [Красніков А.Н. Методологические проблемы религиоведения. – М., 2007. - С. 37]. А. Данто наголошує, що об'єктивними є положення, які «не залежать від часу, місця та особистих уподобань того, хто їх дає» [Данто А. Аполитическая философия истории. – М., 2002. - С. 39]. Натомість П. Уінч вважає, що «без особистих переконань зрозуміти релігію неможливо» [Уинч П. Идея социальной науки и ее отношение к философии. – М., 1996. - С. 66]. Проте такі твердження викликають парадокс, бо ж жоден із дослідників не може повністю відкинути власні вподобання та бути неупередженим. О. Красніков пропонує свій вихід із цієї ситуації. Він пише: «Така вимога зовсім не означає, що вчений повинен відмовитися від власних інтересів, уподобань та оцінок. Просто він повинен залишити їх за межами науки і висловлювати їх не як вчений, а як приватна особа» [Красніков А. Н. Методологические проблемы религиоведения. - С. 39].

Проблема об'єктивності знань пов'язана із застосуванням принципу позаконфесійності. Конфесійний підхід не може бути застосований в релігієзнавстві, в дослідженні релігійної ідентичності, оскільки виражає суб'єктивні інтереси конфесії, її вищість над всіма іншими віросповіданнями. Конфесійно орієнтований дослідник є теологом, що пропагує та популяризує концепти історії та віровчення своєї конфесії, а це призводить до спотворення змісту та інтерпретації феномена релігійної ідентичності. Дослідниця релігійних феноменів О. Горкуша, аналізуючи наукову та теологічну методологію, говорить про необхідність розрізнення богословами методу здобуття та методу прояву (подання) знання [Горкуша О. Сучасні спроби легітимізації теології як науки // Філософська думка. Спецвипуск. –Вінниця, 2012. - С. 75]. Хоч метод здобуття і забезпечує кількісний приріст знання, але він, на жаль, не сприяє розгортанню та якісному наповненню цього знання, що забезпечується методом прояву.

Аналізуючи та розкриваючи сутність феномена релігійної ідентичності необхідно зосередити увагу на її конфесійних виявах. Релігійна ідентичність в більшості випадків є конфесійно визначена, виняток становить лише позаінституційна індивідуальна релігійна ідентичність, яка не підкріплюється жодною релігійною інституцією. Як влучно відзначає з цього приводу

І. М. Яблоков, релігії як такої (релігії взагалі) не існує, і неможливою є відповідь на суто хрестоматійне питання: «Що таке релігія?», історично існували й існують лише конкретні конфесії, вчення, напрямки, культури» [Яблоков І.Н. Введение в общее религиоведения. – М., 2001. - С. 33].

У пізнавальному процесі немає певної завершеності чи претензії на абсолютність у пізнанні феномена релігійної ідентичності. Релігійна ідентичність є динамічним феноменом, що знаходиться в стані формування, становлення та постійно змінюється, а тому вона не може претендувати на завершеність пізнання чи абсолютну істинність.

Важливим у релігієзнавчому пізнанні є принцип історизму, який вимагає розгляду релігійної ідентичності у розвитку, зміні. За Д. Тошем, історизм постає як «проходження між минулим і майбутнім, дотримання історичного контексту і сприйняття історії як процесу» [Тош Д. Стремление к истине. - М., 2000. - С. 36]. Основними завданнями дослідження релігійної ідентичності, згідно із принципом історизму, є: по-перше, визначити сутнісні характеристики релігійної ідентичності та причини її виникнення; по-друге, розглянути та проаналізувати основні етапи формування та закономірності трансформації релігійної ідентичності в контексті історичного розвитку; по-третє, розкрити особливості конструювання та функціонування релігійної ідентичності на сьогодні, а також можливість передбачення та прогнозування можливої трансформації у майбутньому. Такі засади дозволяють проаналізувати соціально-економічні та політичні умови, що відіграють колосальну роль в процесі формування та трансформації релігійної ідентичності. Згідно з такими твердженнями, варто відзначити особливу важливість принципу конкретності, який спрямований на дослідження релігійного феномену в його зв'язках з певною усталеною системою уявлень.

В науковому пізнанні імплікацією принципу історизму є актуалізм. Згідно з цим принципом, дослідження феномена релігійної ідентичності розпочинається саме з вивчення сучасного його стану, що дозволяє з'ясувати та прослідкувати процес формування та становлення його в минулому. Буквально принцип актуалізму можна сформулювати як тезу: «від наслідку до причини». В даному контексті важливими є зауваження професора А. Колодного про те, що «актуалізаційний принцип в дослідженні релігійних феноменів не є суто логічною операцією перенесення знань про одну історичну епоху їх існування на іншу. Він по суті є вимогою вивчення одного й того самого об'єкта в часі і водночас процесу становлення самої релігійної системи» [Академічне релігієзнавство. - С. 81].

Принцип дуалізму передбачає поділ віруючою людиною світу на природний та надприродний, які є взаємопереплетені. Релігійна ідентичність виражає усвідомлення особою того, що її буття є опосередковане не лише об'єктивними умовами наявного та відомого їй світу, а й те, що все її життя залежить від надприродних сил.

Одним із важливих принципів вивчення релігійної ідентичності, як об'єкту дослідження, є принцип загальнолюдськості. Такий принцип передбачає те, що релігійна ідентичність в першу чергу є явищем людським та відображає відносини не лише «Людина – Бог» на індивідуальному рівні, але й відносини «Людина-Людина», на суспільному рівні її прояву. Загальнолюдськість проявляється в тому, що релігійна ідентичність є позастатусною, не має територіальних меж. Головні цінності є загальнолюдські, які постають як особлива форма вираження загальних потреб у вищих ідеалах, що неодмінно призводять до абсолютної цінності Бога.

Ще одним принципом в дослідженні всіх релігійних явищ та феноменів, в тому числі і релігійної ідентичності, є принцип плюралізму. Даний принцип визнає існування та застосування багатоманіття систем пізнання, концепцій, підходів, які є рівноправними та незалежними один від одного. Окрім вище зазначеного принципу логічного чи каузального плюралізму, варто відзначити особливий, притаманний релігієзнавству принцип саме *релігійного* плюралізму. Дотримання такого принципу є особливо важливим при дослідженні релігійної ідентичності. Сутність релігійного плюралізму, на противагу ексклюзивізму, передбачає рівне та толерантне ставлення дослідника до всіх конфесій.

Принципи виступають регулятивами дослідження, які значною мірою визначають програму використання методів. Під методом будемо розуміти спосіб досягнення результату, вирішення певних задач. Основні методи дослідження релігійної ідентичності склали: порівняльно-історичний, структурно-функціональний, типологічний та каузальний методи. Вітчизняний науковець В. Петрушенко відзначає, що «доцільно врахувати, що у вивченні мови релігії важливим є поєднання методів емпіричного, раціонального й містико-інтуїтивного пізнання з опорою на граматику, психологію, логіку й духовні дисципліни» [Петрушенко В. Л. Філософія знання: онтологія, епістемологія, аксіологія. Монографія. – Львів, 2005. - С. 97].

Вивчення релігійної ідентичності в історичному контексті продукує використання методів історичного дослідження, зокрема порівняльно-історичного методу. Цей метод слугує для порівняння етапів розвитку релігійної ідентичності в конкретні історичні періоди, а також рівень розвитку конфесійних ідентичностей, що існують в один і той же час, але на різних ступенях еволюції. Порівняльно-історичний метод дозволяє змінити багато застарілих поглядів на виникнення, характер становлення, розвитку, трансформації та відмирання релігійних ідентичностей. Завдяки порівняльно-історичному методу стає можливим співставлення характерних особливостей формування та функціонування різних конфесійних ідентичностей та індивідуальних релігійних ідентичностей, які існують одночасно. Важливість цього методу підтверджує знамените висловлювання Макса Мюллера: «Хто знає одну релігію, той не знає жодної».

Універсальними методами дослідження, без яких не можливо досягнути повністю сутність такого складного феномена як релігійна ідентичність, є структурно-функціональний, каузальний і типологічний.

Структурно-функціональний метод дозволяє розкрити структуру та функціонування релігійної ідентичності. Даний метод, спрямований на виокремлення та аналіз елементів структури релігійної ідентичності, яка є складною системою, дозволяє розглянути релігійну ідентичність як цілісне явище та розкрити взаємозв'язки та взаємодію між елементами ідентичності. В цьому контексті структурні елементи виступають в ролі підсистем, що складають багаторівневу систему релігійної ідентичності як на особистісному, так і на спільнотному рівнях. Структурно-функціональний метод надає можливість розкрити особливості функціонування як структурних елементів зокрема, так і системи релігійної ідентичності в цілому.

Типологічний метод дозволяє систематизувати та типологізувати релігійну ідентичність, за допомогою процедури розподілу та групування визначити основні ознаки та види релігійної тожсамості.

Каузальний метод слугує для встановлення та визначення причинно-наслідкових зв'язків формування, становлення та функціонування різних структурних елементів та загалом релігійних ідентичностей.

З методологічної точки зору феномен релігійної ідентичності можна вивчати не лише за допомогою кількісних досліджень, які лише частково відображають цей складний процес, а й за допомогою актуалізації конкретного особистісного наративу віруючого. Дослідник Й. Брокмейер розглядає наратив, як одну з альтернативних парадигм у соціогуманітаристиці (Див.: Брокмейер Й. Наратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // Вопросы философии. - 2000. - №3). Основним для наративної ідентичності є її описовий характер, конструктивність. Саме за допомогою наративів, які виступають як самоусвідомлення та саморепрезентація себе, своєї історії життя через розповіді про своє минуле, теперішнє та майбутнє, що відповідає конкретному проміжку часу та конкретній життєвій ситуації, можна скласти цілісне уявлення про ідентичність людини. На основі аналізу та інтерпретації фактів біографічної розповіді, яка в репрезентативному контексті набуває сюжетної форми, досліджуються етапи та рівні формування релігійної ідентичності. Проблему наративу як повісті у конструюванні ідентичності висвітлює П. Рікер [Рікер П. Повествовательная идентичность // Герменевтика. Этика. Политика. – М., 1995]. В цьому контексті концепція наративної ідентичності передбачає констуктивізм, перформативність формування релігійної ідентичності. Серед наративних методів у вивченні релігійної ідентичності вагоме місце належить біографічним інтерв'ю, які дозволяють ширше розкрити індивідуальний рівень релігійної ідентичності особистості. Кожне біографічне інтерв'ю є унікальним і не подібним на інші, адже є обумовленим місцем та способом життя, вихованням, соціалізацією, що дозволяє виробити власне розуміння навколишнього світу, а також зайняти

своє положення в ньому. Також слід відзначити дослідження моделей релігійної ідентичності в рамках монографії Л. Скокової [Скокова Л. Ідентичність в автобіографічних повідомленнях молоді // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2003. - № 2], де на прикладі автобіографічного матеріалу аналізуються особливості релігійного самовизначення студентів.

Особливу роль в процесі конструювання як індивідуальної, так і спільнотної релігійної ідентичності відіграють, окрім біографічних наративів, публічні релігійні. Світ повсякденності, в якому перебувають та діють люди, є загальним для всіх та таким, який існує незалежно від життя індивіда. Проте кожна людина намагається привласнити собі світ, керувати ним залежно від певних характеристик особистої біографічної ситуації. Індивідуальна життєва ситуація створює умови для розуміння себе та інших. Підкреслюючи важливість досліджень повсякденності у вивченні релігійної ідентичності, необхідно звернутися до А. Шюца, який заклав основи та випрацював цілу соціологію таких досліджень [Шюц А. Структура повсякденного мышлення // Социолог. исследования. - 1988. - №2].

Висновки. На даний момент відсутнє єдине витлумачення та розуміння феномена релігійної ідентичності. Дослідження релігійної ідентичності як складного динамічного феномена потребує використання різноманітних методологічних підходів, принципів та методів. В даному контексті актуальним є застосування міждисциплінарного підходу дослідження. Зважаючи на відмінність релігійної ідентичності від інших видів ідентичності, нами висвітлено застосування специфічно релігієзнавчих принципів дослідження релігійної ідентичності.

А н о т а ц і ї

Стаття І. Клімук «**Методологічні принципи дослідження феномену релігійної ідентичності**» присвячена з'ясуванню природи релігійної ідентичності, що активізувалось останнім часом у дослідницькому полі релігієзнавців, а відтак і потребує визначення наукових принципів дослідження цього феномена.

Ключові слова: методи і принципи дослідження, методологія, індивідуальна релігійна ідентичність, колективна релігійна ідентичність.

Klimuk I. M. The methodological principles of the study of religious identity. The article deals with the problem of religious identity, which become more intense in the world and needs to determine the principles of the study of this phenomenon.

Key words: research methods, research principles, methodology, individual religious identity, collective religious identity.

3.2. Ігор ТИТОВСЬКИЙ. Вплив розуміння християнами догматів Святої Трійці на формування суспільно-політичних відносин.

Питання догматично-канонічного розвитку Православної Церкви, а саме сприйняття і розуміння тих чи інших догматів, є надто суперечливим, складним, проте воно століттями залишається **надто актуальним**.

Трансформація християнства як системи поглядів розпочалася із з'ясування природи божества. Саме з часу богословського формулювання і розвитку тринітарно-христологічних проблем ми можемо ідентифікувати виділення із християнства православ'я як релігійного напрямку. Відтак в ході богословських полемік була вироблена та єдина богословська термінологія, яка давала можливість узгодити свої позиції представникам різних східно-християнських богословських шкіл.

Що ж стосується взаємовпливу релігій та державного устрою, впливу держав на формування релігійних вчень, то він існує споконвіку. Про це говорить, наприклад, і І.Чорний у своїх працях, що стосуються міфології, де він вказує, що релігійні вчення формуються на міфах, а останні, своєю чергою, будувалися на зрозумілих людям міжлюдських стосунках (Див.: Чорний Іван. Філософський аналіз міфології та релігійного ситмволізму. – Чернівці, 2007). Так, пантеон богів у Древньому Римі та Греції формувався максимально зрозумілим для людей і, так би мовити, «вигідним» для влади. Тобто будова тогочасних релігійних догматів у частині співвідношення божественних сил (фактично у будь-якій релігії та у будь-якій частині світу) співпадала з будовою суспільно-політичних відносин тогочасних держав. У своєму аналізі ми беремо цей факт як данність поза контекстом питання: Чому так відбувалося і хто цьому сприяв – люди чи божества?

Нині деякі держави, у тому числі й Україна, ще знаходяться у стані зміни своїх суспільно-політичних відносин. Для України поштовхом до нового переосмислення своїх цінностей слугує бажання євроінтеграції, яка вимагає побудови нових, демократичних відносин, а здійснена «Революція гідності» просто вимагає від громадян подивитися на ці відносини «новими очима». В ідеалі суспільно-політичні відносини повинні базуватися на міжособистісній толерантності та взаємоповазі між державною і громадянами. Українці нарешті проявили свій характер і показали прагнення до змін, а оскільки переважна більшість громадян України є християнами, то гадаємо, що розуміння догматів Святої Тройці повинно внести свою частку допомоги українцям для побудови нового, кращого суспільства і держави, до яких прагнуть всі громадяни.

На початку ХХ ст., у часи становлення у Російській імперії нових суспільних умов, тогочасні визначні православні мислителі зробили спробу аналізу пристосування і впливу православної доктрини на формування цих умов. Це насамперед були праці М. О. Бердяєва, М. О. Лосського, Д. С. Мережковського, В. В. Розанова, Л. І. Шестова та ін. Серед кліриків Російської ПЦ можна виділити єпископа Сергія (Страгородського), протопресвітера І. Л. Янишева, архимандрита Антонія та ін. За словами Г. Флоровського, «настав час, коли богослов'я перестає бути особистою чи «приватною справою», якою кожен може займатися чи не займатися, залежно від своєї таланту, захоплення, натхнення. У нинішній «лукавий і судний день» богослов'я знову стає якоюсь «спільною справою», стає загальним і

кафолічним покликанням... Знову відкривається богословська епоха...» (Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. – Париж, 1937. – С. 517).

Ця своєрідна «богословська епоха» стала, в душі того часу, революційною. Рух обновлення, пропонуючи радикальне оновлення православного богослов'я і практики, тією чи іншою мірою зачепив усі православні Церкви, створені на теренах Російської імперії, що розпалася. Зазначимо, що для сучасного православ'я обновлення є одіозним явищем. Така велика наша увага саме російському богослов'ю пов'язана з тим, що, на нашу думку, майже все ХІХ ст. саме богословська школа Московської патріархії визначала основні напрямки розвитку богослов'я Вселенського православ'я. Російська ПЦ через свої представництва запроваджувала духовні навчальні заклади, в яких навчання організовувалося на основі російських навчальних програм і за підручниками, перекладеними з російської мови. Кращі випускники православних духовних навчальних закладів як Балканських православних Церков, так і Східних патріархатів продовжували навчання в Російській імперії (Див.: Наджим М., Фразьер Т. та др. Антиохийская Православная Церковь от османского завоевания до конца XX века // Православная энциклопедия. - М., 2001. – С.524). Тому не дивно, що богословські напрацювання в Болгарії, Румунії, Сирії та ін. країнах йшли в руслі «богословствування» мислителів із теренів Російської імперії (Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – К., 2004. – С. 124 – 126).

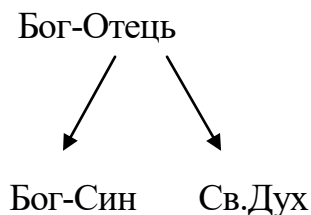
Все це беззаперечно стосується і розуміння християнських догматів і догмата Святої Тройці і їх впливу на суспільно-політичне життя держави. Західна ж традиція християнства має дещо іншу, аніж у православних, інтерпретацію догматів. Через це ми маємо і дещо іншу побудову таких відносин у «західних» державах, на відміну від східних, або точніше – пост-радянських, в яких розповсюджене саме «московське» православ'я. І одне з основних, якщо розглядати детальніше, в чому ми побачимо значну відмінність – це можливість догматичного розвитку в Церквах.

Розглядаючи католицьке бачення догматичного розвитку християнського віровчення, треба зауважити, що вони вважають догматичні формули такими, які хоча й описують Божественну дійсність, проте, на думку православних, мають значну ваду – вони формулюються людьми. Причин розвитку догматів, як вважають католики, є кілька: постійна присутність у Церкві Святого Духа, який осучаснює, поновлює вже існуючі догмати та змушує Церкву до дефінітивного визначення нових догматів; розширення пізнання людського розуму, який постійно просвітлюється вірою та скріплюється світлом Святого Духа; поява у процесі життя Церкви нових проблем, на які потрібна відповідь; допущення помилок і ересей у віровченні, що потребує поглиблення старих і створення нових догматів; інші чинники місцевого характеру – економічні чи навіть політичні (Стасюк Святомир та Заміла Роберт. Основи догматичного богослов'я. – С. 19-20). Адже первісне

християнство заклало лише сім'я віри. Ісус Христос сам називає своє вчення лише насінням (Лк. 8: 11). Вони з апостолами дали істини віри лише в загальних ознаках, без всієї повноти, ясності, роздільності – тогочасні люди просто не змогли б їх зрозуміти. Тому християнські догмати мають у прихованому вигляді цілу низку нових істин, які з часом будуть переходити в ясні й точні висловлювання.

Така вагома теоретична база була підведена католиками для виправдання появи у їхній Церкві нових догматів, одним з яких є догмат про сходження Святого Духа від Ісуса Христа (вчення про *filioque*, яке з'явилося наприкінці V ст. як відповідь місцевих єпископів на спроби реанімації тут аріанства). Східні богослови вважають лише Отця безначальним джерелом походження всього сущого. Вони виходять із конкретних даних Святого Писання: «А коли той Втішитель прибуде, що Його від Отця Я пришлю вам, – Той Дух правди, що походить від Отця, Він засвідчить про Мене» (Ів. 15: 26). Оскільки лише Отець є першопричиною всього, православні не можуть припустити, що й Син є джерелом походження Св. Духа. Пояснення західних богословів про послання Св. Духа Сином у часі, яке передбачає, що Дух сходиться від Сина у вічності, не може влаштувати православних. Філіокве змінює ставлення християн до Ісуса Христа, адже визнання цього факту змінює акценти у сприйнятті Трійці й позначилося на подальшому духовному розвитку Церкви.

Розглянемо схематично розуміння догмату Святої Трійці (Дет. див.: Саган О. Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – С. 66-68). Запропоновані схеми дають можливість нам наочно побачити відмінності між розумінням догмату та подальшого його впливу на соціально-політичне життя країн. У православних:



«...Я йду до Отця, – бо більший за мене Отець» (Ів 14: 28) – ці слова Ісуса є визначальними у цій моделі. Син від Отця народжений, хоча й «перше всіх віків» (до появи часу як такого), а тому він (Син) перебуває нижче від Отця.

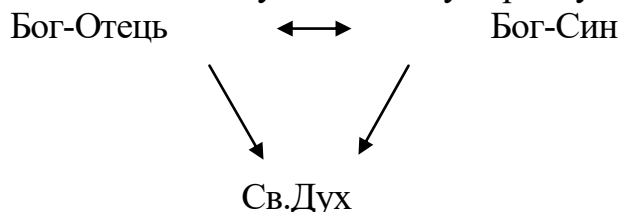
Модель формується у відповідності до східної ментальності – деспотична модель державного ладу, родинних стосунків (глава родини як єдине і остаточне джерело влади). Стародавні люди, які не мали Святого Писання, будували свої держави та родини за тією ж схемою. Вони не знали про поняття «фемінізму» і те, що жінка має бути рівною чоловікові. Біблія починає казати, що жінка, це друг і «помічник» (Бут 1: 18) чоловіка. Це не було приниження гідності жінки і дітей, але це розумілося, як розумна розстановка сил у сім'ї. Логічно, що так само розглядалося питання держави.

Вважалося, що повинен бути один лідер. Подібне намагалася побудувати і православна Церква, вказуючи на те, що саме Бог, а не Папа Римський, є главою Церкви, а всі люди, і особливо Собори, мають статус «довірених осіб» і тому мають право дійти згоди в відповідних питаннях, які затверджує глава – сам Господь.

Таке монархічне бачення Трійці спостерігається вже у багатьох ранніх Отців Церкви. Зокрема, Василь Кесарійський розглядав Бога-Отця єдиним і спільним джерелом двох інших іпостасей Трійці і порівнював Сина і Духа із лівою та правою рукою Отця. Тут слушно релігієзнавець О.Саган зазначає, що таке порівняння було логічним при тому політичному ладі, який на той час існував у Візантії – абсолютна влада імператора, жоден із підданих якого не мав права назвати себе рівним монархові. І так само, як імператор одноосібно стояв попереду, так і в православній Церкві під час служби старший клірик (при рівності за чином – старший за хіротонією) стоїть попереду, а всі інші мають бути позаду. У тих православних Церквах, які близько стикалися із західним християнством, ця традиція *передстояння* часто замінювалася на *рівностояння* – в одну лінію всіх присутніх і рівних за чином кліриків (Див.: Саган О. Н. Національні прояви православ'я: український контекст. –С. 99-100). Відтак вважається, що Церква фактично копіювала політичний лад у державі і підлаштовувала під неї свої основи, свої догмати і навіть вбрання-одяг кліру.

Ця система дає нам можливість чітко побачити імперське розуміння побудови суспільно-політичних відносин. Зокрема, під символом Бога-Отця розуміється держава (державна влада, імператор тощо). Бог-Син – це Церква, церковна влада, або якщо відійти від Церкви (в разі атеїзму), то це моральність. Св. Дух – люди, народ, суспільство. Тобто в таких державах всім – і людьми, і Церквою на землі повністю керує або авторитарно контролює держава, вождь, імператор. Такий стан називається ще «цезарепапізмом» – за таким принципом існував, зокрема, й СРСР. Це твердження також справедливе для тих древніх православних церков, які зливалися із державною владою. Стосовно теперішнього часу, то це значною мірою стосується Російської федерації та інших держав, в яких існує й активно діє РПЦ.

У католиків маємо таку схематичну картину:



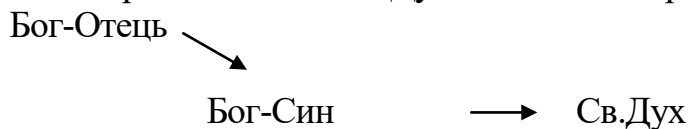
Католики запевняють, що страждання Ісуса за людство підносять Його до рівня Бога-Отця. Тобто монархічний принцип замінюється ієрархічним (цар-генерал-солдат). Така модель повністю копіює політичний розвиток Західної частини імперії, де головною суспільною ланкою суспільства стає феодальне помістя. Васально-ленні зв'язки, що заступили відносини

взаємності, поступово політично об'єднували дрібних і великих землевласників у клас (корпорацію) феодалів, найбагатші й найавторитетніші з яких могли претендувати на першість. Це не могло не позначитися на сприйнятті католиками Бога-Трійці, який розумівся як така сутність, всередині якої відносини між іпостасями Трійці осмислюються в термінах внутрішніх зв'язків і відносин. Напевно саме тому говорив відомий атеїст Поль Гольбах: «Не бог створив людину за своїм образом та подобою, а людина завжди творила бога за своїм образом, наділяючи його своїм розумом, своїми якостями, особливо – недоліками» (Гольбах Поль. Письма к Евгении или Предупреждение против предрассудков. – М., 1956. – С. 112). Католики намагалися «розробити» концепцію «зрозумілого» Бога, який би в подальшому узгоджував всі їхні дії.

Католицьке сприйняття Святої Трійці підіймає церковну владу (Бога-Сина) до рівня державної влади, а відтак Папу – до рівня монарха. І вже народ керується і залежить як від держави, так і від Церкви, які мають між собою практично рівні права. Цей принцип називається «папоцаризмом». Тому Церква (католицька), яка відчуває в собі державну владу, починає керувати і державними процесами, наприклад, відсилати людей на війни («Хрестові походи»).

Але цей принцип може бути дуже цікавим, якщо його розглядати як такий, що змушує суспільство керуватися державними інтересами й моральністю як рівними за силою впливу. Таке піднесення моральності до державного рівня призводить до неможливості владі контролювати моральну поведінку особи. Таким чином, ми маємо у сьгоднішній Європі піднесення до прийняттого для них рівня гомосексуалізму, існування різних так званих субкультур та інших збочень, а у деяких державах – узаконення наркотиків тощо. Все це в тих країнах, де панує православ'я, завжди буде вважатися аморальним, а відтак, навіть за їх наявності, буде заборонене законом в тому чи іншому вигляді.

Альтернативними, у цьому аспекті, є праці майбутнього візантійського святого Максима Сповідника, який намагався осмислити філіокве, виходячи із західного розуміння цього явища. Св.Максим прирівняв західне вчення про сходження Св.Духа «від Отця і Сина» до однієї із грецьких течій богословів. Вони вчили про сходження Св.Духа «від Отця через Сина» (per filium):



(Див.: Иларион (Алфеев), епископ Керченский. Православие на рубеже эпох. – К., 2002, - С. 406).

Ця теорія багатьма східними і західними богословами розглядалася як компромісний варіант між двома моделями. Константинопольський патріарх Фотій, відомий своїми виступами проти латинського розуміння Трійці, не заперечував «передання Духа через Сина цьому світові в ікономії спасіння, як

об'єднуючу ланку між обоженною людськістю Ісуса і всім тілом Церкви» (Див. дет.: Мейендорф Йоанн. Византийское богословие. Исторические направления и вероучения. – М., 2001. – С. 112-113).

Але розуміння сходження Духа «через Сина» не отримало подальшого розвитку і згодом втратило авторитет як на Сході, так і на Заході. Можливо це сталося в тому числі і через те, що відчувається втрата впливу Бога-Отця на дії Св.Духа, чи то впливу державної влади на народ, людей. Відтак в цій системі побудови суспільно-політичних відносин народом керує тільки Церква або моральність, державна влада, імператор проявляє свою владу «устаами Церви», через діяльність і бажання самої Церви, або ж через керування законами моралі. Звісно, що воля імператора може бути в такому випадку спотворена церковною владою не в інтересах державної влади чи народу, який так і не визнає істинну волю держави. Але при цьому – така модель може спонукати до бажання демократичної побудови суспільства, суспільства рівних.

На наш погляд, дуже цікавим є розуміння Святої Трійці Олександрійським патріархом Афанасієм Великим. У своєму «Сповіданні Кафолічної Віри» він викладає: «Отець ні від кого не є створений, не народжений. Син від Отця є, не створений, але народжений. Дух Святий від Отця є, не створений, не народжений, але вихідним. І у всій Трійці ніхто не є першим, ні останнім; ніхто не більшим, не меншим – але в єдиному цілому три особи, з однаковою вічною суттю своєю і рівні один одному» (Требник митрополита Петра Могили. У 2-х т. – Т.2. - К., 1996. – С.751).

Це розуміння співзвучне із загальновизнаним і загальновідомим Символом віри, закріпленим на перших Вселенських соборах, але дає більш розширене поняття Святої Трійці, з якого виводимо схему, подібну до православної, але дещо змінену:

Бог- \longleftrightarrow Син Бог- \longleftrightarrow Отець Св.Дух

Всі три іпостасі є рівними і походять одна від одної. Перевага цієї формули в непідвищені однієї іпостасі Св.Трійці над іншою. І, як наголошує митрополит Пергамський Йоан Зізіулас, «у воскресінні Христа смерть була подолана не внаслідок певної «*communicatio idiomatum*» двох природ Христа, що воскресіння було не чудом Божої природи Христа, а результатом втручання Святого Духа» (Зізіулас Йоан, митрополит Пергамський. Таїнства Церкви у православній традиції // Сопричастя - 2000. - №1. – С. 66-67). Тому Христос і історичний, і есхатологічний має завдячувати Своєю особистістю саме Св.Духові.

Як ми вважаємо, ця остання модель побудови суспільно-політичних відносин є найбільш демократичною, хоча б в плані рівності. В реаліях сучасної України ми можемо говорити, що це саме та система відносин, до яких прагнули українці, проводячи у 2004 р. «помаранчевий Майдан», а наприкінці 2013 – початку 2014 років «Революцію гідності». За цієї моделі, державна влада «впливає», або точніше – контролює Церкву (як організацію

людей в цій державі) і народ, але в такому самому вигляді й влада знаходиться під постійним контролем Церкви і народу.

Якщо врахувати, що в Україні переважна більшість населення – християни (що відображається навіть у святкуванні християнських свят на державному рівні), то логічним є те, що моральні принципи, якими повинні самоконтролюватися як державні органи, так і громадяни країни, повинні бути християнськими (зрештою – вони дуже близькі й до загальнолюдських). Тобто моральність, яку намагається контролювати своїми законами держава, має бути суголосною прийняттю тих морально зважених законів, які будуть сприйняті суспільством як демократичні. Це не моральність над законом, що призведе до вседозволеності і розпусти, а розумне розмежування взаємоконтролю. Це – єдиний організм (державна влада, церковна/моральна і народ), коли немає нікого вищого і меншого. Зрозуміло, що це може розглядатися як утопія, але цього можна досягти лише при бажанні всіх сторін.

Це, на нашу думку, є майже ідеальне демократичне суспільство, якщо взагалі можливо використовувати термін «ідеальне». Держава керує народом, але прислуховується до його побажань. Також держава контролює Церкву (державна реєстрація, податкова служба тощо), але керується при цьому моральними засадами релігійного життя. Народ і Церква знаходяться в рівних правах, так як і повинно бути, коли священнослужителі не відчувають себе панамі в храмах, а є слугами Божими, які повинні служити Богові і людям. Так само на рівних правах знаходяться громадяни, церква і державна влада. Представники державної влади не мають права відчувати себе вищими над громадянами – вони мають виконувати тільки контрольні функції.

На жаль, на сьогодні, для нас це ще надто фантастична модель суспільно-політичних відносин. Хоча саме до цього прагнули наші предки. Адже українці протягом своєї історії завжди прагнули до своєї свободи, «розумної демократії» – для здійснення цієї мети вело боротьбу і славне козацтво, намагаючись збудувати першу у світі демократичну державу, і повстанці проти свавілля царів, і борці проти радянської влади, згодом – проти фашистів, московських загарбників тощо.

У тому ж ряді є прагнення нинішніх українців, які вийшли захищати свої права, повстали проти новоявленого «самодержця/царя» В. Януковича. В цей час ми чули майже такі ж самі гасла, які описані в цій праці – рівність, моральність і гідність. Люди прагнуть не просто свободи: вони прагнуть жити в державі, яка буде не просто повторювати радянську або європейську. Вони прагнуть побудувати свою, нову, ідеальну державу, в якій буде закон, моральність, держава, влада, Церква, люди в єдиному пориві, в єдиних правах і в єдиній відповідальності одного перед іншим.

Під таким розумінням побудови Святої Трійці дехто може вбачати зміну догматів. Про це тут не йдеться: ми намагалися подивитися на існуючий догмат іншими очима, беручи до уваги його розуміння древніми богословами. При цьому вважаємо, що розвиток догматів – це не відмова від істини, а

необхідний процес спадковості вірувань при збереженні всіх головних елементів цілого як системи. При цьому до поняття «розвитку» треба підходити дуже обережно, щоб не підмінити це поняття поняттям «зміни» та «заміни». Повинен проходити процес розкриття, а не заміщення одних догматів іншими, які начебто будуть більш доцільними в цьому часово-просторовому окресленні.

Відтак вважаємо, що модель розуміння Святої Трійці і суспільно-політичні відносини у державі мають взаємозв'язок. Частіше за все Свята Трійця відображає в собі розуміння існуючих суспільно-політичних відносин, політичній устрій, та підтверджує/сакралізує його існування. Але не можна відкидати і вплив Церкви на суспільство і тим самим вплив розуміння взаємозв'язків Святої Трійці на державотворення. У такому разі побудова сучасним суспільством дійсно демократичного устрою залежить, в т.ч. й від розуміння / сприйняття відповідного догматичного погляду на Святу Трійцю.

Активний догматично-канонічний розвиток християнських Церков зупинився вже досить давно, а розвиток суспільства, держав, їх взаємозв'язків постійно продовжується. Нове суспільство України намагається перейти від імперського розуміння суспільно-політичних відносин до демократичних, при цьому не торкаючись догматичних процесів і побудови «нового», або розширеного погляду на устатковані догматичні поняття. Та це буде так само важко зробити, як і не змінювати всю стару імперську бюрократичну систему на систему інших цінностей. Відтак вважаємо, що нинішні суспільно-політичні зміни в Україні спонукатимуть більшість православних віруючих у своїх віросповідних вподобаннях скоріше «дрейфувати» у бік католицько-протестантських уподобань, а то навіть і в бік атеїзму чи неоязичництва, якщо наші крупні православні Церкви не змінюватимуться у бік набуття рис Українського православ'я, тобто по-перше, поки не почнуть виконувати Закон Божий, в тому числі, перестануть займатися бізнесом в Церквах, і в решті-решти, поки не демократизуються аж до змін у прочитанні деяких канонічних установок в еклезиологічному вченні.

А н о т а ц і ї

У статті І.Тітовського «Вплив розуміння християнами догматів Святої Трійці на формування суспільно-політичних відносин» досліджуються питання взаємовпливу релігії та державного устрою, що є актуальним на сьогодні для України, яка знаходиться у стані зміни своїх суспільно-політичних відносин. А оскільки переважна більшість громадян України є християнами, то розуміння догматів Святої Трійці повинно внести свою частку допомоги українцям для побудови нового, кращого суспільства і держави, до яких прагнуть всі громадяни.

Ключові слова: канон, догмат, суспільство, держава, суспільно-політичний, Церква, моральність, громадяни, зміни.

Article I.Titovskiy "Influence understanding of the Holy Trinity Christian dogmas on the formation of social and political relations" explores issues of mutual influence of religion and government, which are relevant today for Ukraine, which are able to change their socio-political relations. And since the vast majority of Ukrainian citizens

are Christians, then understanding the tenets of the Holy Trinity should contribute its share of Ukrainian assistance to build a new and better society and the state, to which all citizens.

Keywords: canon, dogma, society, state, socio-political, church, morality, citizens change.

3.3. Лілія КОМПАНІЄЦЬ. Історичні нитки ідеї реінкарнації.

Актуальність. У ході історії проблема конфлікту, жорстких меж між релігійними традиціями, культурами тією чи іншою мірою стояла завжди. Особливо гостро вона актуалізувалася в ключові моменти історії, приводила нерідко до агресії, кровопролиття. Видатні мислителі різних часів намагалися подолати «бар'єри», побудовані в свідомості людей, представників світської і релігійних культур, обґрунтувати універсальність релігійних істин, продемонструвати єдине древо духовного знання людських цивілізацій.

Знаки релігійних істин проглядалися протягом епох. До них належить й ідея реінкарнації, яка із століття в століття транслює про безсмертя людської душі, її вічні «зльоти» і «повернення». Прихильники ідеї реінкарнації відзначають, що вчення про реінкарнацію виникає кожного разу з новою силою на стиках цивілізацій, коли інституційний елемент в релігії стає ослабленим, в часи виникнення необхідності нової хвилі натхненності культури. Християнський світ не дав відповіді на поставлене ще гностиками питання про причини виникнення зла. Шукаючий розум змушений шукати відповіді на вічні питання буття.

Метою статті є осмислення історичних шляхів ідеї реінкарнації (втілення) в контексті християнської релігійної традиції.

Древо історико-релігійної ретроспективи. Лінію актуалізації в епоху християнства історичної ланки ідеї реінкарнації-воскресіння підхоплює та ілюструє вектор споглядання тисячолітніх шляхів розвитку і трансляції історії ідей. На спадкоємний зв'язок релігійних ідей нам вказують місти, історики релігій, етнологи. Коріння древа традиції, існуючої в єдиній зв'язці ідеї реінкарнації (втілення) і воскресіння, ведуть свій початок із Стародавнього Єгипту. Як пише Е. Ренан, ідея втіленого розуму, що прийняв кінцеву форму, належить єгиптянам. Починаючи від глибинних пластів давнини до появи герметичних текстів, єгиптяни транслювали ідею втіленого Бога (Ренан Э. Христианская Церковь. – М., 1991. – С.41). За їх теорії, в цілях творення і творіння Бог велить. Його слово втілюється у вигляді богів, які інкарнують сумірно з потребами світу.

Подальші шляхи трансляції теми інкарнації відводять нас в уявлення іудеїв, що перейняли секрети у єгиптян, одягнені в ідею воскресіння мертвих, в уявлення про посмертне існування людини після руйнування тіла. Іудеї вірили, що воскреснути можуть тільки праведні ізраїльтяни. Інші вважали, що судимі будуть тільки грішники, решта ж воскресне. Увага та інтерес релігійної свідомості кружляли навколо обговорення місця воскресіння і питання: в яких

тілах воно відбудеться? З даного питання позиції розійшлися. На думку одних, воскресіння відбудеться по «сю» сторону дійсності, на Землі. Інші ж вважали його можливим виключно в раю. Відповідно до цього і тіла тих, що воскресли, будуть або земними, або ж перетворяться в духовні. Промені віри в реінкарнацію пробиваються в словах: «Ти випробував нас, Боже, переплавив нас, як срібло. Ти ввів нас в мережу, поклав нам на стегна, посадив людину на главу нашу. Ми увійшли у вогонь і в воду, і Ти вивів нас на свободу» (Пс. 65: 10-11). Ті ж мотиви в дзеркальному вигляді подасть і вбере в себе християнська думка.

Поряд з темою воскресіння мертвих в іудейській свідомості ідея реінкарнації ритмічно пульсувала у вигляді теми кругообігу душ. Так, історик Йосип Флавій писав про уявлення, поширені в ті часи: тіла людей смертні, але душі вічні. Чисті душі продовжують жити на небесах, а з часом їх знову втілюють у земне існування, наділяють безгрішними тілами. Синхронно поширеним віруванням у перевтілення, ідею реінкарнації транлював єврейський містицизм. У книзі «Зогар» рабин Симон бен Іохан писав про трансміграції. Всі душі підкоряються цьому закону. Людям не дано знати помислів Бога по відношенню до них, чому і як їх судять протягом усього ланцюга життів. Основне завдання душ повернутися до Бога, увійти в абсолютну субстанцію, в джерело, від якого вони походять. Вони будуть перевтілюватися до тих пір, поки не досягнуть стану духовної досконалості, возз'єднання з Найвищим (Крэнстон С. Революционное: новые горизонты в науке и религии. – М., 2001. – С. 348). Поряд з цим іудейські містики і гностики транлювали духовний підхід до воскресіння. На думку останніх, воскресіння символізує духовне пробудження, котре триває протягом усього життя.

В іудаїзмі тема воскресіння розширила свої горизонти, трансформувалася в мотив вічного повернення, який відображений в книзі Екклесіаста: «Що було, те й буде; і що робилося, те й буде робитися, і немає нічого нового під сонцем» (Еккл. 1: 9). Остання виростає в свідомість віруючого у вигляді постійного повернення до вихідної точки в житті, символізує колообіг, замкнутий «в кільце», кожен з яких завершується в аналізі прожитого, молитві і покаянні («тшува» означає «відповідь», «повернення»), очищенні перед наступним витком життя.

Стягуючи воедино всі нитки трансляції ідеї реінкарнації, що існували за часів виникнення і розвитку християнства, в поле зору потрапляють гностики, яких вважали натхненниками первісного християнства. Це були високоосвічені, заможні люди з числа перших християн. Апостола Павла зараховують до їх числа. На зорі християнства гностицизм був широко поширений. Нарівні з монтанізмом він був «порятунком для християнства», тому що саме завдяки йому останнє проявилось як життєздатна релігійна система, що увібрала в себе культ і таїнства античності (Ренан Э. Христианская Церковь. - М., 1991. - С. 81). Як писав Е. Ренан, перша

християнська археологія була просякнута гностицизмом. Від «чистого» християнства не залишилося жодних відбитків (Там само. – С.88). Рух гностиків не мав храмів, не був церковним. Його представники посилалися на писання самих апостолів і їх учнів. У часи встановлення православ'я він був підданий гонінням. Внаслідок цього християни-гностики пішли в тінь.

Ідея реінкарнації становить скелет поглядів представників гностицизму, «вростає» в розуміння ними воскресіння. Так, маркіоніти вважали, що тіла не воскресають. Воскресінню підлягають виключно душі істинних християн, які отримують повторне існування. Душі людей відмінні, тому їх розвиток досягається виключно шляхом безлічі переселень (Там само. – С.191). У контексті ідеї божественного втілення Філострат написав роман «Подорож бога серед людей» (Там само. – С. 229). Валентіане мислили воскресіння як те, що з ними вже було. Карпократ, якого зараховували до магів, вважав, що душі періодично втілюються. Якщо душі не вдалося досягти чогось у першій спробі, вона отримує другу. Якщо за нею борг щодо злочинів, то вона знову закликається назад. Вона буде втілюватися до тих пір, поки не випробує всякий рід життя і дії (Тертуліан. О душе. – СПб, 2006. – С. 103-104).

Багато представників гностицизму визнавали Ісуса втіленням Еоном. Фахівець у сфері латинської та грецької мов Дж. Мід у своїй праці «Фрагменти забутої віри» відзначає, що весь гностицизм ґрунтувався на законі вічного повернення Всесвіту та індивідуальної душі. Він вчив передіснуванню і перевтіленню. Його адепти строго дотримувалися закону причини і наслідку (Крэнстон С. Перевоплощение: новые горизонты в науке и религии. – С. 269 – 270). Як наслідок, ці погляди в тому чи іншому вигляді перекочували в християнські уявлення. Фахівці з середньовіччя відзначають, що доктрина реінкарнації була широко поширена по всій Європі, її дотримувалися сотні тисяч християн. Однак це вчення разом з її «носіями» стерли церковні війни та переслідування інквізиції (Там само. – С. 272-273).

Якщо пильніше придивитися до поглядів представників даної течії, то перед нами відкриється строката картина, основу якої складають лінії і штрихи ідеї реінкарнації. Так, космогонія християнського гностика Василида вибудувана на алегоричному описі боротьби між добром і злом. Добро уособлює верховний бог Абрахам, який розвивається в сім досконалостей, за допомогою яких створює світ, що знаходиться під гнітом необхідності, що породила добро і зло. Разом з Іеговою боги керують світом. Щоб припинити чвари богів, верховний Владика посилає старшого з еонів з дорученням звільнити людей від влади деміургів. Інакше кажучи, йдеться про вектор ідеї реінкарнації, божественне втілення. В уявленнях Василида в точному сенсі слова Nous не втілюється. Він привернув до себе особистість Ісуса в момент хрещення аж до настання пристрастей (Ренан Э. Христианская Церковь. - С. 92).

Василид вчив про перевтілення. Якщо душа грішна, то вона отримує в покарання ще одне життя. Загрозу Бога покарати дітей за гріхи батьків до

третього і четвертого покоління Василид трактував у контексті ідеї реінкарнації. На його думку, Бог не може карати невинних дітей, але гріхи людей переслідують їх протягом трьох-чотирьох втілень. Вибрані є мандрівниками в цьому світі. Вони спокутують гріхи минулих життів героїчно, за допомогою мучеництва, інші ж люди очищаються як доведеться. Послідовники Василида також дотримувалися позиції, що «Бог карає неслухняних в третьому і четвертому коліні» (Климент Александрийский. Строматы. Электронный ресурс).

Валентин заперечував воскресіння тіл. Порятунок може знайти тільки душа. У Євангелії Петра (записаного за ідеями олександрійської теософії) йдеться про можливість здійснення духовного воскресіння: «Коли ви попрете ногами одяг цнотливості, коли два з'єднаються в одне, коли зовнішнє уподібниться внутрішньому...» (Ренан Э. Христианская Церковь. – С. 104). Інакше кажучи, в кінці часів тіло одухотвориться, людина стане чистим духом, а «шкіряні ризи», в які був одягнений Адам, будуть не потрібні.

Продовжує вектор наступності релігійних ідей і, зокрема, реінкарнації корпус текстів «Pistis Sophia». У минулому столітті була знайдена колекція гностичних манускриптів «Pistis Sophia», яка вразила академічний світ. Назва вченими переводилася як «віра – мудрість», «знання – мудрість». Текст гностичних манускриптів транслював перевтілення як форму порятунку. У них мова не йде про ознаки очікуваного кінця світу (головного догмату ортодоксальних християн) найранніших часів, а вислови євангельського вчення тлумачаться в контексті ідеї перевтілення. Як приклад, описуються подробиці того, як Ісус привів до інкарнації душі Івана Хрестителя й учнів. Перш ніж Єлизавета прийняла душу Івана, Спаситель кинув у неї силу, щоб низхідний міг проповідувати і приготувати шлях Христа. Але втілення Івана випереджає оповідання про те, як Спаситель знайшов душу Іллі в Зонах Сфери. Взавши її, він відніс до Діви Світла, яка передала її Архонтам. Останні кинули душу пророка в черево Єлизавети. Цим епізодом пояснює Ісус свої слова «він є Ілля». Христос сказав: «Повернув назад Іллію, пославши його в тіло Івана Хрестителя. Решту патріархів і праведних з часів Адама донині я направив через Діву Світла в тіла, які будуть тілами праведників, тих, хто знайдуть таїнства, увійдуть і успадкують царство Світла» (Крэнстон С. Перевоплощение: новые горизонты в науке и в религии. – С. 271-271). Звертаючись до учнів, Христос вказує на страждання, які вони зазнали в різних місцях у різних своїх перетвореннях, коли «переливалися» в різні тіла. Тепер, після пройденого шляху вони отримали очисні тасмниці і стали світлом очищеним. Саме тому вони стануть царями у царстві світла. Коли ви вийдете з тіл і досягнете місця Архонтів, то побачите, що Вони будуть охоплені соромом, бо ви «осад їх речовини», який став світлом очищеним більш їх усіх. І тоді ви побачите Місця великих Невидимих, поки не ввійдете в місця царства.

У бесіді з учнями Ісус пояснює їм процес творення і сходження душ людей, худоби, плазунів, звірів, який відбувається у вищих сферах буття, після чого останні низпосилаються в людський світ. Отже, дух обманний виводить душу з Місць Архонтів Середини і веде до судячої Діви Світла, яка перевіряє її. Виявивши, що душа грішна, вона кидає в неї силу світла для її виправлення, для тіла і відчуттів. Після цього Діва Світла запечатує душу і передає її Служителю, який кидає її в тіло, гідне гріхів, які душа здійснювала в попередніх втіленнях. Спаситель сказав: «І воістину я кажу вам: вона не відпустить цю душу з її обмінів тіла до тих пір, поки вона не віддасть своє останнє коло». Пропорційно гріхам душі кидають у тіла. Ісус вказує, що Він приніс у світ таємниці, які розв'язують всі пута зла і всі печатки, що зв'язали душу, ті, які роблять її вільною, звільняють від Архонтів, тягнуть її навіки в царство її Отця, першого її виходу.

Фрагменти гностичних текстів містять пояснення Христа своїм учням наслідків гріхів колишніх життів у новому. Якщо людина проклинала інших, то в майбутньому втіленні її душа буде страждати. Зарозумілість може привести до втілення в тіло каліки, викликаючи презирство у інших. Христос вчив, що у кожного пороку є свій наслідок. Перед кожною інкарнацією багато душ п'ють з річки забуття. Саме тому вони не пам'ятають колишні свої інкарнації. У писанні гностиків відтворений діалог учня Іоанна з Ісусом, в якому перший задає питання щодо грішника, який знайшов таїнства Світла. Чи зможе така людина спастися? Спаситель відповів, що якщо така людина припинила грішити і творити зло, то успадкує Скарбницю Світла. Інше питання Івана стосувалося праведника, що не грішив, але й не знайшов таїнств Світла. Іван запитує: чи може врятуватися в такому випадку людина? Ісус відповів, що така людина не п'є з вод забуття. Їй дають випити чашу мудрих думок, в якій міститься розсудливість. Після цього таку душу втілюють в тіло, яке не може спати і забувати. Здобута розсудливість стане бичем для неї, буде ставити перед нею питання про таїнства світла доти, поки людина не знайде їх за рішенням Діви Світла. Тоді вона успадкує назавжди Світло. Христос повідав учням, що кінцева мета настільки висока, що відсутність гріхів не допоможе її досягненню. Вирішальною ланкою виступає знання таїнств. «Амін, Амін, кажу вам: навіть якщо праведник не вчинив жодного гріха, його ніяк не можна взяти в царство Світла, тому що на ньому немає знаку царства таїнств» (Там само).

Марія Магдалина, ведучи бесіду з Христом, запитала: «Господи, якщо душі приходять у світ в безлічі кіл і нехтують отриманням таїнств, сподіваючись, що прийшовши у світ в будь-якому іншому колі, вони їх отримають, чи не будуть вони тоді в небезпеці зазнати невдачі в отриманні таїнств?» Христос відповів всім людям: «Прагніть до того, щоб отримати таїнства Світла в цей час лих і увійти в Царство Світла». Спаситель попереджає, що існує тимчасове обмеження для досягнення духовної досконалості, бо коли «набереться число скоєних душ, я закрию врата Світла і

ніхто з того часу не увійде до них, не отримає [нове втілення], бо буде досягнуто число скоєних душ, заради яких виник всесвіт». Саме тоді настане час очисного вогню.

У вченні гностиків – це не кінець світу, тому що світи, так само як і душі, перевтілюються (Там само. - С. 272-273). Інакше кажучи, у міру розкручування сюжетної лінії перед нами відкривається вектор еволюції душ за допомогою реінкарнації, можливість їхнього сходження по сходинах буття.

Як невеликий відступ зазначимо, що на ключове питання: чому така безневинна ідея була піддана гонінню, викоріненню, проф. Г. Макгрегор відповідає, що це вчення дозволяє віруючим обійтися без «встановлених, постулюємих аспектів християнського шляху...», тому що в теорії перевтілення основну роль грає воля людини, свобода вибору самій творити свою долю. Церква може надавати допомогу людям, але доля залежить тільки від самої людини. Небагато хто з високопоставлених членів духовенства можуть дозволити собі відмовитися від влади (Там само. – С. 274). На думку проф. Г. Макгрегора, знання християнським світом того, що ідея перевтілення була життєздатною альтернативою у християнській церкві, дало б можливість розширити їх уявлення про скарбниці християнської культури.

Завдяки знайденим манускриптам науковий світ отримав можливість переосмислити, відкрити нові перспективи у відповіді на питання, зазначені в писаннях. Сьогодні вчені подібно раннім християнам сприймають ці тексти як істотну альтернативу тому, що дає ортодоксальна християнська традиція. Знову спливають питання: Як потрібно розуміти воскресіння? Що спільного в християнстві та інших світових релігіях? Чи можливо вважати перевтілення вченням, якому вчив Христос?

Висновки. Підсумовуючи сказане, складно не відзначити лінію спадкоємного зв'язку релігійних ідей і, зокрема, смислів ідеї реінкарнації (втілення), які перетікають від тексту до тексту, релігійної культури до культури. Транслюючись грецькою думкою, зазнають метаморфози, вливаються в християнські догмати. Ми йдемо слідом за вченими, які стверджують, що народний іудаїзм в християнстві був замінений метафізикою, яка ввбрала в себе єгипетську теологію та грецьку філософію. На християнське віровчення зробили величезний вплив розумові прийоми античної думки. Вся історія його становлення представляється як історія асиміляції античної спадщини. Без розумових традицій античності християнська теологія в первинних формах свого виникнення і розвитку була б неможлива.

А н о т а ц і ї

В своїй статті «Історичні нитки ідеї реінкарнації» Компанієць Л. В. висвітлює лінію спадкоємного зв'язку релігійних ідей і, зокрема, смислів ідеї реінкарнації (втілення), які перетікають від тексту до тексту, релігійної культури до культури. Транслюючись грецькою думкою, ідея реінкарнації зазнає метаморфози,

вливається в християнські догмати. Вивчення історії релігійних ідей свідчить, що ідея перевтілення була життєздатною альтернативою у християнській церкві.

Ключові слова: реінкарнація, гностики, історія ідей, воскресіння, уявлення.

In the article Kompaniets Liliya Viktorivna Historical threads the idea of reincarnation. In the study, the author illuminates the theme line of successive communication of religious ideas and, in particular, the idea of reincarnation meanings (incarnation) that flow from text to text, religious culture to culture. Translating Greek thought, the idea of reincarnation is undergoing a metamorphosis, joins the Christian dogmas. Studying the history of religious ideas reveals that the idea of reincarnation was a viable alternative in the Christian church.

Keywords: reincarnation, the Gnostics, the history of ideas, the resurrection, the submission.

4

ІНСТИТУАЛІЗАЦІЯ РЕЛІГІЇ В ЇЇ СУТНОСТІ
І ВИЯВІ В КАТОЛИЦЬКИХ КОНФЕСІЯХ4.1. *Михайло БАБІЙ*. Теоретико-методологічні й практичні проблеми дослідження інституалізаційних процесів у сучасних релігіях.

Актуальність проблем інституалізаційних процесів у сучасних релігіях у теоретичному і практичному аспектах її виміру була й залишається на сьогодні вельми злободенною. Означена проблема міцно закріпилася як в історичному контексті, так і в сучасному релігієзнавчому дискурсі, як в міжнародному, так і у вітчизняному. Саме з інтенсивним розвитком інституалізаційного підходу до соціологічного й філософського осмислення феномена релігії як соціального інституту, його функціонального і діяльнісного вияву в сучасному суспільстві й пов'язана активність вітчизняної та міжнародних релігієзнавчих спільнот у дослідженні форм інституалізаційної динаміки різних конфесій і церков, їх причинної основи й мети.

В цьому контексті важливими постають праці Г. Беккера, Б. Джонсона, П. Бергера, Т. Лукмана, Р. Старка, Ж-П. Віллема, М. Мчедлова, Н. Трофимчука, В. Гараджі, І. Кантерова, П. Яроцького, К. Елбакян, Б. Сторчака, В. Бачиніна та інших. Маємо взяти до уваги також той факт, що актуалізація в науковій, релігієзнавчій та теологічній площинах процесів інституалізації, детермінована комплексом соціально-політичних, духовних і культурних трансформацій, які проходять у сучасному світі. Передовсім йдеться про глобалізацію, явище, яке об'єктивно постало закономірністю розвитку сучасного суспільства. Глобалізація постає як «процес універсалізації, становлення єдиних для всієї планети Земля структур, зв'язків і відносин у різних сферах суспільного життя (Див.: Чумаков А. Н. Глобалізація. Контури целостного мира. – М., 2005. – С. 70).

Глобалізація є складним, суперечливим за своєю суттю процесом, що охоплює всі сфери життя суспільства, в т.ч. духовну, зокрема й релігійну, і за наслідками має як позитивні, так і негативні складові. Відчутною є тенденція кризи всіх цінностей. У світовій спільноті відбувається безпосереднє зіткнення різних культур, світоглядів, у тому числі й релігій і різних традицій. На цьому ґрунті загострюється різноманіття конфліктів, зокрема і в міжконфесійній сфері (Див.: Сиданко С.В. Человеческие ценности в глобализирующемся мире. // Идентичности и ценности в эпоху глобализации. – М., 2013. – С. 669).

Перед останньою нині постали складні проблеми, виклики. Маємо на увазі процеси секуляризації суспільства, релігійної і світоглядної плюралізації,

а також той факт, що на функціональну роль релігії та її інститутів у сучасному суспільстві, зокрема й на інституалізаційні зміни, здійснює значний вплив політика, громадянське суспільство, науково-технічний прогрес, система міжконфесійних відносин. Цьому сприяють й певні (далеко не фундаментальні) трансформації в самих релігіях. Тенденції до змін у сучасних релігіях, активізація інституалізаційних процесів у них цілеспрямовано породжуються релігійними потребами віруючих або їхніх спільнот, суспільства загалом. Такого роду тенденції (поглиблених, принципових, істотних та несуттєвих інституційних змін) мають історичну тяглість.

Узагальнюючи, слід сказати, що джерелами-детермінантами інституалізаційних процесів у релігіях, їх еволюційного чи революційного характеру можуть бути як ендогенні, тобто такі, що знаходяться усередині інституційної системи, зокрема релігії, так і екзогенні, зумовлені зовнішніми причинами фактори.

Це є важливим в аспекті методології осмислення сутності інституалізаційних процесів і практичної значущості останніх. Скажімо, ендогенні детермінанти інституалізаційних процесів можуть поставати внаслідок того, що ті чи інші релігійні інститути значно звужують ефективність свого функціонування, виконання притаманних (затребуваних від них) функцій, посилення рівня діяльності і служіння тій меті, заради якої він і був створений. В такому випадку інститут ліквідується і створюється новий (або нові) в системі інститутів чи інституцій. Можлива (і це часто відбувається) диференціація останніх на більш спеціалізовані у функціональному відношенні структури, які вгрунтовуються на нових чи вдосконалених нормах, принципах, стандартах, що відповідають вимогам часу» (Современная западная социология. Словарь. – М., 1990. – С. 117).

В контексті дослідження інституалізаційних процесів у сучасних релігіях важливими постають окремі теоретико-методологічні питання, зокрема це відноситься до правомірності й однозначності використання конкретних понять, дефініцій, сутнісних ознак того чи іншого релігійного феномена або його структурних складових. Тобто йдеться про термінологічну коректність та соціологічний (в теоретичному й методологічному вимірі) інструментарій, який би був до певної міри універсальним в релігієзнавчому контексті дослідження і відповідав би завданням останнього, тобто практичним параметрам і потребам. Це – по-перше. По-друге, принципово важливим у нашому дослідженні постає експлікація релігії як системи, що сама розвивається – системи, яка в процесі розвитку зазнає певних трансформацій, якісних змін. Зауважимо, що це відноситься і до її структурних складових – інститутів й інституцій, які лише відносно автономні та постають як складові цілісної системи (у нашому випадку релігії).

Більшість релігієзнавців, яка досліджує проблеми соціології релігії (і не лише вони), розглядає останню як важливий соціальний інститут (Див.: Сторчак В.М., Элбакян Е. С. Социология религии. –М., 2012. – С. 116-146;

Бачинин В.А. Институт социальный // Малая христианская энциклопедия. В 4-х т.–Т.2. – СПб, 2004. – С. 110-112; Религия как социальный институт. Сборник. – М., 2011). Він постає екстраординарним компонентом загальної впорядкованої динамічно-урівноваженої системи – суспільної спільності.

Релігійна спільність (релігійна група, релігійна організація – церква, релігійна установа (інститут) є специфічним різновидом «більш широкого соціального феномена, яким є суспільна спільність» – соціум.

Отже, релігія за своєю природою є соціальним феноменом. Це – існуючий реально соціальний факт, значуща підсистема суспільства. Вона в різноманітті своїх парадигмальних, культових, структурно-організаційних модифікацій тісно вплетена в тканину суспільства, існуючих у ньому відносин.

І коли ми ведемо мову про проблеми взаємозв'язку релігії як соціального інституту і соціуму, то передовсім беремо до уваги сутнісну складову цього інституту, його структурно-функціональну характеристику як важливого фактора, що діє на суспільну систему в цілому і на окремі компоненти її структури (зокрема, людський, як системотвірний), підсилюючи чи послаблюючи відповідні (локальні чи глибинні) трансформації в них.

Такий підхід у контексті дослідження релігії як соціального інституту постає важливою методологічною умовою більш поглибленої і всебічної експлікації стрижневих, змістовних аспектів буття релігійної спільноти, специфіки різновидів її інституційної структури.

В понятійному аспекті релігія, як соціальний інститут, характеризує значну, відносно стійку (в темпоральному вимірі) організаційно оформлену спільноту віруючих людей, об'єднаних усвідомленим визнанням віросповідної парадигми, комплексу певних догм, норм, приписів, ритуалів, обрядів, традицій, а також регулятивних принципів поведінки, взаємовідносин, взаємодії.

Таким чином, релігія, як соціальний інститут, постає як стійкий комплекс двох взаємопов'язаних складових. Йдеться про два найважливіші структурно-функціональні блоки, що творять конструкцію релігії як соціального інституту – структурно-організаційний і сталий, оформлений віроповчальний, нормативний комплекс цінностей – основу цього інституту. Останній має чітку мету свого існування, завдання, виконує відповідні функції, обслуговуючи важливі в духовному вимірі специфічні потреби віруючих, формує системи соціальних й релігійних відносин.

У цьому контексті йдеться також (і це дуже важливо) про діяльнісний фактор релігійного інституту, про чіткий вектор спрямованості дії останнього. В цьому контексті маємо сказати і про певний причинно-наслідковий функціональний вплив інституту релігії, установ останнього на основні інституційні елементи структури суспільства, про своєрідну «енергетику» і ступінь такого впливу, зокрема на соціально-екзистенціальний простір людського буття.

Для адекватного й повноцінного виконання своїх функцій соціальний інститут релігії має свої установи (інститути – внутрішньо-конфесійні та позаконфесійні), в межах діяльності яких ними забезпечуються, задовольняються функціональні запити, здійснюється управління, контроль, матеріальне забезпечення, виробництво необхідних предметів культу, функціонування освітніх, інформаційних установ, видавництва тощо. Іншими словами, йде перманентна інституалізація в межах діяльності тієї чи іншої релігійної організації, скажімо Церкви, «секти», деномінації.

Йдеться про систему релігійних інститутів, діяльність яких координується і виявляє себе в площині так званої «людської зони». В цьому аспекті виділяються «зони особливої уваги»: школи, армія, пенітенціарна, благодійна системи, місіонерська діяльність тощо. Окремі теологи, церковні діячі наголошують у цьому зв'язку на тому, що в соціумі, який характеризується активними процесами диференціації і спеціалізації служіння релігійних інститутів, як і соціального інституту церкви має також бути в функціональному вимірі диференційованим, замкнута на себе весь світ з усіма його потребами (Социология религии. Реферативный сборник. - М., 1987. – С. 184). Як правило, ці важливі форми релігійної діяльності інституалізуються.

Варто підкреслити, що наукова експлікація процесів інституалізації має велике значення для оцінки об'єктивно існуючих взаємовідносин релігійної спільноти, її інституалізаційних закладів, ієрархічних структур із соціальним середовищем, а також оцінка місця й ролі релігійної організації в суспільстві.

У цьому ракурсі привертає увагу те, що значний духовний (і не тільки) авторитет церкви, історичний досвід, факт укорінення релігійних, етичних норм у національних традиціях (зокрема, це має місце в Україні) надають релігійним інститутам певну перевагу перед іншими суспільними інституційними утвореннями не тільки у справі трансляції моральних цінностей, а й у справі формування, утвердження їх у суспільному бутті (Див.: Костюк К. Н. Русская православная Церковь и общество: нравственное сотрудничество или этический конфликт? // Полис. – М., 2001. - №1. – С. 106). Це підтверджують і соціологічні дослідження, в оцінках яких Церква як інститут займає одне з перших місць.

У зв'язку з вищезазначеним можемо зробити також висновок, що релігійні інститути – це форми релігійного життя і діяльності.

Поява релігійних організацій в історично-темпоральному вимірі обумовлена розвитком процесу інституалізації. Вирішальну роль у цьому процесі відіграла поява і утвердження інституту служителів культу, які постали своєрідними промоторами і організаторами релігійних інститутів. Число і функціональна складова таких інститутів й інституцій в історичному аспекті величини змінні. Вони практично знаходяться в процесі динамічних трансформацій. Розширюються (або навпаки) їх функціональні можливості, параметри діяльності. Як уже відзначалося, коли конкретний релігійний інститут у процесі свого функціонування втрачає мету своєї діяльності, а його

функції нівелюються відсутністю чітких потреб з боку віруючих, структур соціуму, тоді виникає необхідність у його «структурно-функціональній реорганізації», приведенням його діяльності у відповідність з нормативно ціннісними стандартами, конкретними вимогами часу, запитами віруючих людей.

Ці процеси ми спостерігаємо, зокрема в православній, греко-католицькій, католицькій, окремих протестантських церквах в Україні, ісламських релігійних спільнотах. Вони вживають активних заходів, здійснюють кроки щодо пошуку, в т.ч. й в процесах інституалізації, ефективних шляхів, методів, засобів, інструментарію своєї соціальної компетентності, підвищення своєї ролі в сучасному соціуму, рівня свого впливу на віруючих, важливі сфери буття суспільства. Ставиться завдання, що інституалізація має стати важливим засобом в аспекті адекватної відповіді на виклики часу, запити і потреби людей.

Певною ілюстрацією цього підходу є активна розробка й прийняття церквами (релігійними організаціями) соціальних доктрин, концепцій, у яких чітко проглядається прагнення осмислити «знаки часу», окреслити позицію і дати необхідну відповідь, зокрема і через процес інституалізації й підвищення ефективності діяльності релігійних інститутів. Маються на увазі проблеми, які постали перед церквами (релігійними організаціями) їх інститутами в площині процесів секуляризації, релігійної плюралізації, ускладнення міжконфесійних відносин, політизації релігійного середовища, пониження рівня морального клімату в соціумі, зокрема українському.

Процеси інституалізації релігії завжди (в історичному аспекті) поставали як «магістральний» напрям розвитку релігійного феномена, підвищення/пониження його ролі в суспільстві, демаргіналізації її та її інститутів.

Можна зробити висновок що в понятійному вияві «релігійна інституалізація» постає як процес формування певного комплексу віроповчальних (парадигмальних у своїй сутності) норм, приписів, принципів, а також організаційних структур й інститутів, сформованих на базі останніх з чіткою диференційованою конкретною метою й завданнями у своїй діяльності.

В означеному аспекті важливим в інституалізаційному процесі є осмислення врахування функціональних можливостей релігії, в т.ч. й релігійних інститутів та функцій, притаманних конкретним релігійним інститутам, беручи до уваги, що релігія, як соціальний інститут, є система, що знаходиться в постійному процесі саморозвитку.

Зауважимо, що процеси інституалізації в різних конфесіях різні, як за своїми масштабами, функціональним призначенням, метою та організаційно-структурними формами й пропонованою нормативною базою. Важливим є те, що процеси інституалізації в релігії в ході її історичного буття завжди були й залишаються основоположними для її функціонування й діяльності.

4.2. Елла БИСТРИЦЬКА. «Східна політика Ватикану»: методологічні і практичні особливості дослідження.

Цей випуск квартальника «Українське релігієзнавство» виходить на пошанування пам'яті знаного в Україні талановитого педагога і науковця, професора – тернополянина А. М. Гудими. Не можу не згадати його тут добрим словом. Арсен Миколайович – це близька і дорога моєму серцю людина. З ним пов'язані роки мого наукового становлення і набуття наукових ступеней кандидата і доктора наук, наукового звання професора. Він був щедрим на наукові спілкування і безліч життєвих порад. Втрата його для мене ніким не може бути заповненою.

Саме А. М. Гудима стояв у витоків створення обласного осередку Української Асоціації релігієзнавців. Він очолював його впродовж 15 років. Людина нездоланної енергії і завзяття – він гуртував навколо себе науковців, створивши у Тернополі потужну групу релігієзнавців. З його ініціативи практично щороку проводилися конференції міжнародного і всеукраїнського рівня з найбільш важливих проблем релігієзнавчої тематики. Осердям наукової і громадської діяльності Арсена Миколайовича була його українськість. Саме з точки зору національних пріоритетів він привернув увагу до Почаївської лаври, Берестейської унії 1596 р., Переяславської ради 1654 р. та інших проблем, які стали предметом широкої і плідної дискусії українських релігієзнавців. Безперечно, справою життя Арсена Миколайовича стало повернення з небуття відомого громадсько-політичного діяча Волині, активного борця за українізацію Православної Церкви Арсена Річинського. А. М. Гудимі вдалося віднайти у Державному архіві Тернопільської області оригінал праці А. Річинського «Проблеми української релігійної духовності». За підтримки Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди Національної Академії наук України, Почесним науковим співробітником якого він був, було видруковано декілька видань цієї праці, а також організовано повернення до Тернополя з Казахстану, де у заслання провів роки свого життя А. Річинський, його праху.

Відійшовши від справ, хворіючи, Арсен Миколайович продовжував наукову роботу. Працював над біографією А. Річинського, вийшли друком його власні спогади. Були у планах зустрічі, наукова конференція, навіть обговорили проблему і теми виступів. Все, як завжди...

* * *

В полі уваги А.М.Гудими як науковця знаходилася також діяльність на українських теренах Католицької Церкви. Наголошувалося, що Східна політика Ватикану спрямовувалася передусім на Росію, яка, згідно з концепцією «третього Риму», претендувала на роль православного світового центру. Особливість цієї політики полягала у відсутності безпосередніх відносин між Святим Престолом і Російською православною церквою (РПЦ),

що зумовлювалося державним характером останньої. З цієї причини головна увага Ватикану зосереджувалася на встановленні дипломатичних відносин з Російською імперією, а пізніше – з СРСР. Впродовж століть склалася багаторівнева система відносин між суб'єктами, яка включала політичні та конфесійні інтереси сторін й була ускладнена суперечностями між Католицькою, Православною і Греко-Католицькою Церквами.

Російсько-ватиканські і радянсько-ватиканські відносини завжди викликали зацікавлення науковців. Досліджувана проблема представлена значним масивом наукової літератури, яка висвітлює окремі аспекти внутрішньої та зовнішньої політики Російської імперії та СРСР, дипломатичних відносин Святого Престолу з країнами світу і, зокрема, царським і радянським урядами, еволюції унійної доктрини Ватикану, державно-церковних відносин в Російській імперії та СРСР, процесів інституціоналізації Російської католицької Церкви Східного обряду.

За умов панівного становища комуністичної ідеології, коли основним методом дослідження визнавався марксистський класовий підхід, означені проблеми висвітлювалися однобічно. Політичні пріоритети тодішньої влади, яка намагалася приховати прагнення СРСР встановити аналогічні режими в інших країнах світу й посісти домінуюче становище у системі міжнародних відносин, вимагали від блоку суспільних наук специфічного висвітлення відносин СРСР з іншими країнами. Зокрема, проблематика відносин з Апостольським Престолом у їх багатовимірності не отримала комплексного і об'єктивного аналізу. За умов встановлення цензурних заборон доступ до архівних документів був обмежений, що суттєво зменшило коло дослідників. Важливим інформативним джерелом вивчення історії російсько-радянсько-ватиканських відносин кінця XIX – другої половини XX ст. для українських дослідників залишаються деякі монографічні праці радянського періоду (Див.: Адамов Е. А. Дипломатия Ватикана в начальную эпоху империализма 1887–1900. – М., 1931; Шейнман М. М. Ватикан и католицизм в конце XIX – начале XX в. – М., 1958; Григулевич И. Р. Папство. Век XX. – М., 1978; Ковальский Н. А. Ватикан и мировая политика. Организация внешнеполитической деятельности католического клерикализма. – М., 1964).

Цитовані авторами фрагменти документів, попри заангажованість і тенденційність подання матеріалу, формують цілісну картину спектра відносин Ватикану з європейськими державами і, зокрема, Російською імперією і СРСР напередодні та під час двох світових воєн та повоєнний період. Увага приділена з'ясуванню загальних питань функціонування дипломатичної служби Ватикану, зокрема Державного секретаріату, його відділів, закордонних представництв, механізму прийняття рішень з міжнародних питань, участь у цьому процесі папи, держсекретаря, ватиканських сановників.

Перевагою зарубіжних видань того періоду, перекладених російською мовою, є використання матеріалів російських і європейських архівів, що

повніше реконструює окремі етапи взаємовідносин Святого Престолу з царським і радянським урядами (Е. Вінтер, Я. Ковальський). Вістря критики щодо політики Ватикану в Італії спрямували свої дослідження Дж. Канделоро, А. Менхеттен і С. Маджистер (Винтер Э. Папство и царизм. – М., 1964; Винтер Э. Политика Ватикана в отношении СССР 1917–1968 гг.: трилогия. – М., 1977; Ковальський Я. В. Папы и папство. – М., 1991; Мэнхэттен Авр. Ватикан. Католическая церковь – оплот мировой реакции. – М., 1948; Маджистер Сандро. Политика Ватикана и Италия. – М., 1982).

Антиклерикальний характер цих публікацій зумовив їх видрук у СРСР. Вони містять цікавий документальний матеріал, який уможливорює з'ясування окремих аспектів ватиканської політики щодо Папської держави, фашистських урядів Б. Муссоліні та А. Гітлера, комуністичних режимів Європи.

Конкретно-історична інформація, яка міститься у зазначених монографіях, не втратила актуальності для сучасного науковця. За відсутності підтверджуючих наукову гіпотезу документів, а їх пошук обумовлений необхідністю праці в архівах Ватикану, Польщі, Австрії, Німеччини, Росії та інших країн, до яких дослідники в силу об'єктивних (документи знаходяться у режимі закритого доступу, відсутність програми підтримки такого роду наукових проєктів) та суб'єктивних причин (знання іноземних мов) не отримали доступу, цитовані фрагменти документів у інших публікаціях можуть братися до уваги. Зокрема, це стосується питання встановлення контактів між Ватиканом і радянським урядом у період Другої світової війни. Матеріал, поданий у публікаціях зарубіжних дослідників А. Венгера і В. Роода (Венгер А. Рим и Москва: 1900 - 1950 гг. – М., 2000; Роод В. Рим и Москва: отношения между Святым Престолом и Россией/ Советским Союзом //Советский Союз в период октября 1917 г. до декабря 1989 г. – Львов, 1995), має доповнення в роботах Е. Вінтера, А. Менхеттена і М. Шейнмана. Про пошуки шляхів до встановлення діалогу між СРСР і Святим Престолом на дипломатичному рівні опосередковано підтверджують документи Державного архіву Російської Федерації та характер публікацій радянської преси, що вказує на вірогідність таких намірів Й. Сталіна принаймні у період весни-літа 1944 р. Аналогічним чином інформаційний масив зазначених праць служить уточненням для з'ясування окремих питань, пов'язаних з українськими греко-католиками та особою митрополита Галицького Андрея (Шептицького) в контексті унійних проєктів Ватикану та російсько-ватиканських і радянсько-ватиканських відносин.

Історико-релігійознавчі студії діаспори як альтернатива однобічно заідеологізованим стереотипам радянської доби, які декларували антидемократичний характер діяльності Святого Престолу і «антинародну» сутність Греко-Католицької Церкви, спрямовувалися на спростування пропагованої в СРСР та за її межами інформації, що й визначало коло наукових зацікавлень дослідників. Феномен українського католицизму в його інституційному розвитку, аналіз унійної праці Греко-Католицької Церкви в

історичній ретроспективі та позиція Ватикану і католицької ієрархії щодо цієї діяльності, конфронтаційний характер відносин Греко-Католицької Церкви з радянською владою представлені у працях О. Барана, І. Боднарука, Б. Боцюрківа, І. Гриньоха, В. Дорошенка, О. Кравченюка, В. Лаби, Гр. Лужницького, І. Нагаєвського, А. Сапеляка, І. Хоми, І. Шевціва, Л. Цегельського та ряду інших авторів.

Попри відсутність достатньої джерельної бази публікації авторів мають історичну цінність, оскільки на основі власних вражень, розповідей сучасників відтворили події, практично втрачені для сучасного історика.

Зважаючи на внесок українських дослідників з діаспори в історіографію досліджуваної нами теми, зазначимо, що конфесійна заангажованість та відсутність достатньої джерельної бази, спричиненої об'єктивними обставинами обмеженого доступу до архівів як в СРСР, так і у Ватикані звузили проблематику досліджень. Зокрема, вплив російсько-ватиканських і радянсько-ватиканських відносин на діяльність Греко-Католицької Церкви, її місце в унійних проектах Святого Престолу мав фрагментарне висвітлення.

Сучасна українська історіографія, яка успішно долає ідеологічні бар'єри минулого, використовуючи нові методологічні підходи, значну увагу приділяє вивченню ролі релігії та церкви в суспільно-політичному та культурному житті України. Ґрунтовне відображення церковно-релігійні процеси на території України в їх історичному розвитку отримали у 10-ти томному виданні «Історії релігії в Україні» за редакцією А. Колодного, роботу над яким завершив колектив Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України.

Зазначена нами тематика представлена переважно працями з історії католицизму. Засадничі принципи вивчення цього релігійного напрямку в його концептуально-методологічному зрізі з дотриманням основоположних принципів академічного релігієзнавства – історизму, наукової об'єктивності, позаконфесійності, плюралізму, конституційності, сформульовані у четвертому томі «Католицизм» за редакцією П. Яроцького. Групою авторів послідовно висвітлені періоди функціонування Католицької Церкви Латинського і Східного обрядів на території України від періоду княжої доби до відновлення незалежності України в 1991 р. Одночасно проаналізовано загальні тенденції розвитку унійної ідеї та способи її утвердження.

Окремі аспекти досліджуваної проблеми знайшли своє відображення в наукових працях В. Пашенка. Залучення широкого кола архівних матеріалів, використання сучасних методів дослідження дозволили автору виявити глибинні тенденції антиватиканського спрямування, якими характеризувалася політика радянського керівництва щодо УГКЦ (Пашенко В. Греко-католики в Україні (від 40-х років ХХ століття до наших днів. – Полтава, 2002; Пашенко В. Православна Церква в тоталітарній державі. Україна 1940 – початок 1990-х років. – Полтава, 2005).

У монографії Н. Стоколос вперше в українській історичній науці етноконфесійні трансформації стали об'єктом дослідження, започаткувавши комплексне вивчення взаємовідносин між римо-католиками, греко-католиками і православними (Стоколос Н. Г. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні: ХІХ – перша половина ХХ століття. – Рівне, 2003). Впровадження неоунії у 30-х рр. ХХ ст. Н. Стоколос розглядає як складову східної політики Ватикану, що було підтверджено й розвинуто авторкою цієї статті у своїй монографії «Східна політика Ватикану у контексті відносин Святого Престолу з Росією і СРСР: 1878 – 1964 рр. (Тернопіль, 2009).

Історичний дискурс ролі Греко-Католицької Церкви та її ієрархів у формуванні національних пріоритетів, українсько-ватиканських зв'язків у 1918–1921 рр. на підтримку державотворчих прагнень, політики радянської влади щодо греко-католиків знайшов відображення в наукових працях В. Сергійчука (Сергійчук В. Документи колишніх таємних архівів про ліквідацію Греко-Католицької Церкви у 1944–1949 рр. // Розстріляна і відроджена Церква: матеріали наук.-теоретичної конф. до 55-ї річниці ліквідації УГКЦ радянським режимом. – Івано-Франківськ, 2001; Сергійчук В. І. «У Ватикані завжди вірили, що і на Україні скоро запанує вільне життя...: до питання про українсько-ватиканські зв'язки в 1918–1921 рр. // Науковий вісник дипломатичної Академії України. – Вип. 5: Українська зовнішня політика та дипломатія: десять років незалежності. – К., 2001; Сергійчук В. І. Неусвідомлення України. Ставлення світу до Української державності: погляд у 1917 – 1921 роки з аналізом сьогодення. – К., 2012).

У вступних статтях до низки збірників (Митрополит Андрей Шептицький у документах радянських органів державної безпеки (1939–1944 рр.) / редкол.: С. Богунов, Г. Боряк, С. Кокін [та ін.] – К., 2005; Нескорена церква. Подвижництво греко-католиків України в боротьбі за віру і державу. Упоряд. В. Сергійчук. – К., 2001; Йосиф Сліпий у документах радянських органів державної безпеки (1939 – 1987) . Упоряд. В. Сергійчук. – В 2-х т. – К., 2012), які містять унікальні документи боротьби радянських спецслужб з греко-католиками, основний акцент спрямований на спростування ідеологічних кліше радянської історіографії щодо ГКЦ. Значний масив документів, хронологічні рамки яких охоплюють період від 1939 р. до 1989 р., вказує на наступність царської і радянської урядової політики щодо унії та системний характер ліквідації Греко-Католицьких Церков за межами СРСР.

Спеціальним дослідженням, у якому аналізуються українські події в контексті Східної політики Ватикану, є монографія Л. Гентош «Ватикан і виклики модерності. Східноєвропейська політика папи Бенедикта ХУ та україно-польський конфлікт у Галичині: 1914-1923 рр.» (Львів, 2006). Сучасні проблеми розвитку дипломатичних відносин Ватикану з країнами світу досліджені в монографії В. Козлова «Дипломатія святого престолу в постбіполярній системі міжнародних відносин за часів Іоана Павла ІІ»

(К., 2008). Автор аналізує зміст та динаміку розвитку дипломатичних відносин між Святим Престолом і Україною, окреслюючи проблемні питання двосторонніх відносин.

Здобутком українського релігієзнавства стало започаткування в 2008 році наукового проекту «Україна – Ватикан» (2008 р.), який передбачає вивчення важливих історичних, міжнародно-дипломатичних, політичних, релігієзнавчих питань українсько-ватиканських взаємин. За результатами проведення шести міжнародних конференцій (Івано-Франківськ, Одеса, Київ, Рим, Галич, Житомир) видано тематичні збірники наукових праць католикознавців країни. Підготовлено до друку нове число з циклу «Україна-Ватикан» із підзаголовком «Християнство в контексті його включення в різноманіття сфер суспільного життя» за матеріалами наукової конференції, що відбулася в Києві в листопаді 2014 року. З'ясування означених нами вище проблем в їх об'єктивно-історичному та дискусійному ключі є важливим внеском вчених у відновлення історичної правди та формування євроінтеграційних перспектив України.

У вивченні проблематики дослідження вагоме місце належить представникам російської історичної школи. З часу виникнення Російської Федерації внаслідок деструкції СРСР з'явилися спеціальні праці, присвячені відносинам Російської імперії, Радянського Союзу і Ватикану кінця XIX–XX ст. У монографії Т. Зонової «Дипломатия Ватикана в контексте эволюции европейской политической системы» (М., 2000) окреслено основні етапи взаємин двох держав з кінця XVIII ст. до встановлення офіційних дипломатичних відносин у 1990 р. У 2003 і 2007 рр. за результатами колоквиуму «Відносини Росії і Ватикану наприкінці XIX – початку XX ст.» вийшли два збірники за редакцією Є. Токаревої та О. Юдіна (Россия и Ватикан в конце XIX – первой трети XX века. – СПб, 2003; Россия и Ватикан. Сборник. Под ред. Е.Токаревой и А. Юдина. – М., 2007). Ґрунтовність статей російських та інших зарубіжних авторів визначає їх джерельна база. Документи залучені з архівів Російської Федерації, Ватикану, Франції, Німеччини, Австрії та інших країн.

На увагу в дослідженні історії російського католицького руху першої третини XX ст. заслуговують праці О. Юдіна, присвячені вивченню теоретичної і практичної спадщини Л. Федорова, який втілював ідею єдності між Російською православною і Католицькою Церквами і в своїй діяльності був тісно пов'язаний з митрополитом Галицьким А. Шептицьким та ватиканськими очільниками (Юдин А. В. Католическая идея в русской культуре первой трети XX в.: концепция и практическая деятельность Л. И. Федорова. – М., 2003; Юдин А. Униональное движение в России в русской эмиграции в 1917–24 гг. // Логос. – 1993. – № 48. – С. 103–152).

Важливий для історика фактологічний матеріал, який розкриває історію «російської католицької місії» в еміграції, складні стосунки між російськими православними колами і представниками Католицької церкви, розвиток

неоунійних процесів у Польщі представлений у публікаціях активних учасників тих подій: К. Ніколаєва, який обіймав посаду юристконсультанта Синода Православної церкви у Польщі (Николаев К. Присяжный поверенный. Восточный обряд. – Париж, 1950), Г. Трубецького, відомого політичного діяча, учасника руху зближення церков (Трубецкой К. Красная Россия и Святая Русь. – Paris, 1931), російських філософів М. Бердяєва і С. Булгакова (Путь. Орган русской религиозной мысли. - №33: Париж, 1926; Париж: 1928, №13). Загалом для російської церковної історіографії питання православно-католицьких взаємин характеризується уніфікованим підходом. Переважно в їх працях унійні заходи Ватикану ототожнювалися з Греко-Католицькою Церквою, очолюваною митрополитом А. Шептицьким, і трактувалися як католицький прозелітичний проект, спрямований на руйнування канонічної цілісності Московського патріархату.

Дослідження православно-католицьких відносин у контексті Східної політики Ватикану потребує звернення до здобутків західної історіографії. У монографіях А. Венгера і В. Роода проаналізовано складні проблеми перебігу радянсько-ватиканських відносин. Особливості діяльності Католицької Церкви в СРСР першої половини ХХ ст. і «російського католицького руху», очолюваного Л. Федоровим, досліджували Р. Дзвонковський, П. Майє, М. делла Рокка, Л. Третьякевич, В. Флетчер, Б. Чаплицький. Історію взаємин Католицької і Православної Церков у контексті еволюції «російської католицької ідеї» та католицького уніонізму від ХІХ до першої половини ХХ ст. з'ясував А. Тамборра (Тамборра А. Католическая Церковь и русское православие. Два века противостояния и диалога. – М., 2007). Працям усіх названих авторів притаманна ґрунтовність і науковий підхід у вивченні обраних тем.

Підсумовуючи аналіз історіографічних напрацювань, зазначимо вагомий внесок вітчизняних і зарубіжних вчених у дослідження зазначеної проблематики. При цьому зауважимо, що в них знайшли відображення лише окремі її аспекти. Комплексне дослідження Східної політики Ватикану у контексті відносин Святого Престолу з Росією та СРСР включає вивчення рівня взаємодії міждержавного і міжцерковного характеру. Факт особливого становища РПЦ у Російській імперії та СРСР вимагає також з'ясування політики урядів щодо Католицької Церкви та унійного питання, яке продукувало модель церковної єдності. Суттєвим доповненням до опрацьованої літератури, покликаним відновити історичне минуле, є архівні матеріали.

Ґрунтовним внеском у дослідження теми є використання маловідомих та невідомих документів з Архіву зовнішньої політики Російської імперії (АВПРИ), Архіву зовнішньої політики Російської Федерації (АВП РФ), Державного архіву Російської Федерації (ГА РФ), Центрального державного історичного архіву м. Львов (ЦДАЛ). Архів зовнішньої політики Російської імперії та Архів зовнішньої політики Російської Федерації були і залишаються

структурними підрозділами МЗС Російської Федерації. В цьому полягає їх особливість та можливості опрацювання документів. Нами проаналізовані документи з фондів № 136 «Ватикан», № 135 «Особливий політичний відділ», № 151 «Політичний архів», № 190 «Посольство у Римі» АВПРИ. Більшість використаних матеріалів знаходяться у фонді «Ватикан», в якому зберігаються оригінали звітів російських посланників при Святому Престолі про встановлення дипломатичних відносин з Ватиканом, перебіг російсько-ватиканських відносин 1867–1917 рр., політику Ватикану під час Першої світової війни, а також копії офіційних документів, зокрема папських енциклік. В Архіві зовнішньої політики Російської Федерації авторка отримала змогу ознайомитися з окремими справами фонду № 98; 098 «Референтура в Італії», фонду № 4; 04 «Секретаріат Г. В. Чичеріна» та № 418 «Генуезька конференція». Додаток «0» вказує на таємний характер документів, які були відкриті для дослідників у 1991 р. Переважна більшість документів, отриманих з фондів АВП РФ, є договірно-правовою основою відносин Росії та Ватикану. Папки також містять листування наркома закордонних справ Г. В. Чичеріна і його заступників з послами в Італії щодо укладення договору 1922 р. про надання гуманітарної допомоги голодуючим, діяльності ватиканської гуманітарної місії в СРСР 1922–1923 рр., інформацією про перебіг переговорів щодо встановлення дипломатичних відносин між РРФСР, а згодом СРСР і Апостольським Престолом та унормування діяльності Католицької церкви в СРСР, повідомленнями про унійні проекти Ватикану тощо.

У Державному архіві Російської Федерації зберігаються документи законодавчих та виконавчих органів влади періоду Російської імперії та СРСР, зокрема Департаменту духовних справ та МВС Тимчасового уряду (фонд 1779), Омського уряду генерала Денікіна та Канцелярії міністерства іноземних справ, яка була створена у Парижі для репрезентування інтересів білогвардійських урядів при урядах країн Антанти (фонди: 3696; 200; 5680).

Особливий науковий інтерес для дослідника становить фонд Ради у справах Російської Православної Церкви та Ради з релігійних культів (фонд 6991, описи 1, 2, 3). Ці органи влади, починаючи з 1943 р. і впродовж усього радянського періоду, були основними провідниками політики Кремля щодо релігії церкви, віруючих. Більшість документів мали позначку «Таємно» або «Цілком таємно», деякі з них донині ще не доступні дослідникам. Окремі спеціальні справи містять інформацію про зовнішньополітичну діяльність РПЦ, а також протоколи засідань її Ради і Священного синоду, листування з патріархами, записи бесід з церковними ієрархами, інструкції, розпорядження, доповідні записки і аналітичні звіти в ЦК партії та Раду Міністрів СРСР, звіти за результатами закордонних поїздок, огляд зарубіжної преси тощо. В окремих справах зберігаються матеріали про східних патріархів (Константинопольського, Александрійського, Антіохійського, Єрусалимського) та Православні церкви у країнах соціалістичного табору (Болгарії, Югославії, Румунії, Польщі, Чехословаччини). Аналіз документів

дає змогу реконструювати хід зовнішньополітичної діяльності Московського патріархату та пріоритетність її напрямів у повоєнний період.

Значний масив документів, який віддзеркалює зв'язок митрополита А. Шептицького з католиками Східного обряду в Росії, зберігається у фондах Центрального державного історичного архіву м. Львів (фонд 358 «Митрополит Андрей (Шептицький)»). Особливий інтерес мають листи екзарха Російської Католицької Церкви Східного обряду Л. Федорова до папи Бенедикта XV та митрополита Андрея. Тексти документів переконливо доводять глибоке розуміння автором тенденцій розвитку політичних подій у пореволюційній Росії, справедливість суджень щодо перспектив православно-католицького діалогу.

Доповненням до архівної бази дисертації є збірники опублікованих документів. Російсько-ватиканські і радянсько-ватиканські відносини, а також стосунки Російської імперії і СРСР з іншими країнами в їх договірно-правовому форматі представлені в збірниках документів, опублікованих Міністерством закордонних справ СРСР, та інших виданнях (Англо-советские отношения со дня подписания торгового соглашения до разрыва (1921–1927 гг.): ноты и документы с вводной статьей и предметными указателями. – М., 1927; Внешняя политика СССР. Сборник документов. Т. 1: 1917–1920 гг.; Т. 2: 1921–1924 гг. – М., 1944; Документы внешней политики СССР. – М., 1967; История дипломатии. Под ред. акад. В. П. Потемкина. – М., 1945; Константинополь и Проливы. – М., 1925.; Международные отношения в эпоху империализма: документы из архивов царского и временного правительств 1878–1917 гг. – М.-Л., 1935). Документи є корисним для з'ясування пріоритетів Російської імперії, СРСР, Святого Престолу як суб'єктів міжнародного права, що сприяє цілісному аналізу проблематики дослідження.

Процес становлення громади російських католиків Східного обряду, листування митрополита А. Шептицького щодо питань церковної єдності з політичними, релігійними діячами та ватиканським керівництвом представлений збірниками документів, які підготували працівники ЦДІАЛ (Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність: документи і матеріали 1899–1944. За ред. А. Кравчука. – Львів, 1999; Митрополит Андрей Шептицький і греко-католики в Росії. Кн. 1: Документи і матеріали, 1899–1917. – Львів, 2004).

Значний науковий інтерес має збірник, укомплектований документами з петербурзького архіву, який розкриває «радянський» період діяльності російських католиків Східного обряду і, зокрема, Л. Федорова, складні стосунки між католиками латинського і Східного обрядів, їх переслідування в СРСР («С терпением мы должны нести крест свой»). Документы и материалы о жизни и деятельности блаженного священномученика экзарха Леонида (Федорова). – СПб, 2004).

В 1917 р., після обрання патріарха РПЦ, у діалог з представниками Ватикану вступило російське духовенство. Важливим джерелом для дослідження цього аспекту відносин є російські емігрантські часописи: «Благовєст», «Вєра и Родина», «Воскресное чтение», «Китеж», «Наша жизнь», «Православный вестник в Канаде», «Путь». Публікації в них відображають погляди представників двох напрямів російської еміграції в питанні християнської єдності – російських католиків Східного обряду та представників Православної Церкви. Останні не були монолітною інституцією, що наклало свій відбиток на їхню практичну участь у русі міжконфесійного діалогу 20-х – початку 40-х років ХХ ст. Публікації мають тенденційний і полемічний характер. Однак саме їх суб'єктивність виявляє причини розбіжностей між католиками і православними, опозиційність останніх до релігійних ініціатив Ватикану.

Слід звернути увагу на те, що вивчення періодики дає можливість відтворити деякі важливі події, втрачені для історика з плином часу. Церковні і світські періодичні видання доповнюють офіційні й відомчі документи з питань православно-католицьких контактів в царській і радянській Росії та еміграції, становища православних і католицьких громад в СРСР, дозволяють виявити публічну позицію ієрархів РПЦ, радянського керівництва, Святого Престолу до окремих міжнародних подій.

Значне місце в процесі дослідження посідають нарративні джерела – мемуари, щоденники, автобіографії. Особливий інтерес тут становлять публікації, які належать російським дипломатам, які були членам Імператорської російської місії при Святому Престолі зарубіжним політикам (Ламздорф В. Н. Дневник, 1894-1896. – М., 1991; Сазонов С. Д. Воспоминания. – М., 1991; Блок Н. Россия и Ватикан накануне революции: воспоминания дипломата. – Нью Йорк, 1962; Бюлов Б. Воспоминания. – М.-Л., 1935; Ерцбергер М., Германия и Антанта. Мемуари. – М.-Пб, 1923). Цінними джерелами є також виступи понтифіків і патріархів, їхні енцикліки та послання, а також заяви окремих лідерів радянської держави, котрі у різний час були причетними до здійснення європейської політики.

Таким чином, вітчизняна і зарубіжна історіографії та архівні джерела є основою для всебічного дослідження на міждисциплінарному рівні проблематики, пов'язаної зі східною політикою Ватикану. Наукова література відзначається множиною підходів до постановки досліджуваної проблеми. Це спричинено не тільки позитивною динамікою розвитку історичних шкіл у різних країнах, але й кон'юнктурними міркуваннями за умов ідеологічного протистояння в минулому двох соціально-політичних систем. Водночас, внаслідок обмеженого доступу до архівних джерел, як у Ватикані, так і в СРСР, сформувався специфічне коло наукових проблем, у якому східна політика Ватикану, реалізована у російсько-ватиканських і радянсько-ватиканських відносинах, мала фрагментарне висвітлення. Попри те напрацювання західноєвропейських та американських дослідників,

представників прогресивних наукових кіл української і російської діаспори як альтернатива офіційній історіографії радянської доби, сприяли подальшим студіям, позбавлених ідеологічного впливу. Сучасна українська історіографія, використовуючи нові методологічні підходи, значну увагу приділяє вивченню ролі релігії і церкви в житті суспільств. Зростання інтересу до раніше недоступних джерел активізує вивчення малодосліджених тем, до яких, зокрема, належить проблема відносин Святого Престолу з Російською імперією і СРСР, Східна політика Ватикану у розрізі цих відносин.

А н о т а ц і ї

У статті **Бистрицької Е. В. «Східна політика Ватикану»: методологічні і практичні особливості дослідження»** проаналізовано ступінь дослідження проблеми у працях українських і зарубіжних вчених, а також подано огляд джерельної бази.

Ключові слова: історіографія, східна політика Ватикану, Святий Престол, Російська православна церква.

In the article of **Bystrytska E. «Eastern policy of the Vatican»: methodological and practical aspects of research»,** the study examines the extent to problems in the works of ukrainian and foreign scientists, as well as an overview of the source base served.

Keywords: historiography, the eastern policy of the Vatican, the Holy See, the Russian Orthodox Church.

4.3. Володимир МОРОЗ. Нормативний характер принципів соціальної доктрини Католицької церкви: еволюційний шлях становлення.

Зміст соціальної доктрини Католицької церкви (далі – СДЦ) складає бачення антропологічного статусу людини, її прав та обов'язків на основі аналізу вимірів суспільного буття у координатах релігійних норм, що їх церква вважає обов'язковими для дотримання віруючими.

Вихідною засадою СДЦ є право інтерпретувати вимоги моралі, деклароване церквою в усіх сферах суспільного життя. Натомість базовим для змістовного наповнення соціальної доктрини є вчення про трансцендентну гідність людини. Опрацювання поняття гідності та богословсько-антропологічне осмислення принципів його забезпечення формує суспільну позицію Католицької церкви, у тому числі УГКЦ – однієї з найактивніших конфесій України. У свою чергу це зумовлює **актуальність** дослідження даної проблематики.

Різні аспекти сучасного соціального вчення і доктрини Католицької церкви **стали предметом вивчення** В. Єленського, Л. Филипович, П. Яроцького та інших українських науковців. Водночас на сучасному етапі релігієзнавчих досліджень актуальним є аналіз вчення Католицької церкви про гідність у його динамічній цілісності, а також шляхів, за допомогою яких

церква намагається втілювати це вчення. Католицизм обрав шлях утвердження гідності через заклик до людської спільноти дотримуватися принципів спільного блага, субсидіарності та солідарності. Його СДЦ має чіткий нормативний характер – пропонує суспільству певні цінності як абсолютні, тобто не релятивні. Вивчення поступового утвердження поняття гідності та означених принципів стало **метою** даної статті. Серед **завдань** – прослідкувати розгортання вчення про гідність у СДЦ; проаналізувати шлях змістовного наповнення принципів спільного блага, субсидіарності та солідарності з огляду на їх функціональне значення для утвердження вчення церкви про гідність; продемонструвати результати нормативного підходу до осмислення вказаних принципів для формування суспільної позиції церкви.

Основний зміст статті. Звертання до теми людської гідності у суспільному житті знаходимо вже в енцикліці Лева XIII *–Regum novarum*”, яка поклала початок сучасній СДЦ. Зокрема, у цьому документі міститься заклик шанувати гідність як первинну щодо матеріальних цінностей і ресурсів, у тому числі й приватної власності. Енцикліка *–Quadregesimo anno*” Пія XI подовжила цю лінію *–Regum novarum*”, особливо підкресливши суспільні функції приватної власності (Pius XI. *Quadregesimo anno. Encyclical of Pope Pius XI on reconstruction of the social order* [Електронний ресурс] // Код доступу: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p_xi_enc_19310515_quadregesimo_-_anno_en.html — §§ 44, 47, 49, 53, 54).

Наступним етапом осмислення у СДЦ стали радіозвернення папи Пія XII, заслугою якого стало визнання людської особи суб’єктом і основною метою суспільної дійсності (Соціальна доктрина Церкви. Короткий огляд документів // Соціальна доктрина Церкви. Збірник статей. – Львів, 1998. – С. 23). У 1961 р. вже папа Іван XXIII в енцикліці *–Mater et magistra*” чітко наголосив, що економічний розвиток має сприяти утвердженню цінності людей. Окреслення прав кожної людини — один з аспектів гідності — привернуло увагу папи Івана XXIII і в енцикліці *–Pacem in terris*” (John XXIII. *Pacem in terris. Encyclical of Pope John XXIII on establishing universal peace in truth, justice, charity and liberty* [Електронний ресурс] // Код доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_jxxiii_enc_11041_963_pacem_en.html).

Синтезом усього сказаного стало вчення про невід’ємну людську гідність у душпастирській конституції *–Gaudium et spes*” Другого Ватиканського собору (Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія» // Документи Другого Ватиканського собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів, 1996). А вже Апостольський лист Павла VI *–Octogesima adveniens*” деталізує погляди Католицької церкви щодо небезпеки порушень гідності у зв’язку з процесами урбанізації, поширення споживацтва, гендерними питаннями, проблемами трудової зайнятості та еміграції. (Paul VI. *Octogesima adveniens. Apostolic letter of Paul VI* [Електронний ресурс] // Код доступу:

http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_letters/documents/hf_pvi_apl_19710514_octogesima-adveniens_en.html.

Наступне переосмислення категорії гідності у її найширшому розумінні здійснив папа Іван Павло II в енцикліці *“Laborem exercens”* у 1981 р. та енцикліці *“Centesimus annus”* у 1991 р. (Іван Павло II. З праці своєї. *Laborem exercens*. Енцикліка вселенського архиєрея Івана Павла II. – Львів, 2008; Іван Павло II. Сотий рік. Енцикліка Вселенського архиєрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки *Regum novarum*. – К., 2001).

В останньому документі римський архиєрей однозначно наголошує, що людська гідність, права особи, її релігійний контекст і цінність – основа СДЦ. Натомість *“Кодекс канонів Соціальної доктрини церкви”* у 2004 р. вніс суттєве роз’яснення у поняття гідності з погляду церкви. Це уточнення полягає в тому, що гідність — не плекання культу особи. Адже саме гідність спонукає кожного виходити на зустріч іншим, тобто до діалогу і взаємоповаги (Компендіум Соціальної доктрини Церкви. – С. 336-337). Зрештою, про тривожні тенденції у сучасному християнстві через надмірну зосередженість *“на особі та її спасінні”* вів мову папа Бенедикт XVI в енцикліці *“Spe salvi”* 2007 р. Він визнав, що *“егоїстичний пошук індивідуального спасіння спричинив ігнорування служіння іншим”* (Benedict XVI. Encyclical letter *Spe salvi* of the supreme Pontiff Benedict XVI to the bishops, priests and deacons, men and women, religious and all the lay faithful on Christian hope [Електронний ресурс] // Код доступу: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi_en.html – §16; Яроцький П. *“Болісний понтифікат”* завершився. Яким же буде наступний? // Українське релігієзнавство. – 2013. – №65. – С. 251).

Осмислення категорії людської гідності в якості наріжного каменя СДЦ поставило перед Католицькою церквою завдання розробити принципи розбудови суспільного життя. Дотримання цих принципів мало б забезпечити повагу до гідності усіх людей. У світлі Євангелія автори *“Regum novarum”* та *“Quadregesimo anno”* вбачали запоруку успіху на означеному шляху у практикуванні справедливості через милосердя (Компендіум Соціальної доктрини Церкви. – С. 69). У *“Pasem in terris”* знаходимо, наприклад, що підвалини миру – правда, справедливість, солідарність і свобода (пар.12, 35, 98). Однак можна припустити, що творці СДЦ усвідомили – категорії на зразок любові і милосердя мають надто широке семантичне значення і не можуть стати єдиними нормами для базування соціального вчення церкви. Відтак Католицька церква у якості необхідних для суспільного життя проголошує принципи спільного блага, субсидіарності і солідарності. Поряд із ретельно опрацьованим поняттям гідності вони – основні нормативні елементи СДЦ.

У випадку принципу спільного блага Католицьке вчення посилається до авторитету св. Томи Аквінського і його *“Суми теології”* (Див.: Компендіум

Соціальної доктрини Церкви. – С. 113). Цим принципом Католицька обстоює обов'язок кожної людини турбуватися про добро спільнот, до яких вона належить, всього суспільства і людства загалом (Там само. – С.111-112). За *–Regum novarum*” мета громадянського суспільства – універсальна, оскільки стосується спільного блага, на пропорційну участь у якому має право кожен громадянин (Leo XIII. *Regum novarum*. – Пар. 42, 53). На тому, що цей принцип зобов'язує кожну націю і кожну людину, акцентувала енцикліка Івана XXIII *–Mater et magistra*” (пар.44, 71, 78, 151). Суттєвий крок до подальшого аналізу принципу спільного блага з огляду на нові тенденції у світі здійснив Іван Павло II у *–Centesimus annus*”. Новаторство папи полягало у наголосі, що спільне благо має цінність тільки тоді, коли його узгоджувати з вимогами шанувати гідність кожної людини і гідність всього живого (Іван Павло II. Сотий рік. - С. 72-73; Компендіум Соціальної доктрини Церкви. - С. 114).

Сприяти гармонії між вимогами принципу спільного блага та правами конкретних осіб, відповідно до СДЦ, має принцип субсидіарності, який у документах УГКЦ часто називають принципом допоміжності (Катехизм Української Греко-Католицької Церкви: Христос – наша Пасха. – Львів, 2011. – С. 251). Адже якщо принцип спільного блага спрямовує суспільну дію на спільноту, то принцип субсидіарності – на її основу, тобто людину. За цим принципом усі суб'єкти суспільної дії вищого рівня організації повинні допомагати суб'єктам нижчого рівня (Компендіум Соціальної доктрини Церкви. – С.124). Корені принципу субсидіарності містяться вже у вимогах *–Regum novarum*” турбуватися про особи, групи, об'єднання та місцеві громади. Однак термін *–субсидіарність*” був запроваджений тільки папою Пієм XI у *–Quadregesimo anno*”. Відтоді вимога субсидіарності – невід'ємний елемент СДЦ. Проте Католицька церква пішла далі, шукаючи універсального принципу, здатного сприяти адекватному, за СДЦ, синтезу між настановами спільного блага і субсидіарності.

Таким інтегральним принципом стала солідарність. Вона – запорука належної поваги до людської гідності з точки зору Католицької церкви. Історія розробки принципу солідарності у СДЦ теж складна. Так, Лев XIII вів мову про *–дружбу*”, Пій XII – про *–соціальну любов*” чи *–соціальне милосердя*”, Павло VI – про *–цивілізацію любові*”. Як відзначив П. Яроцький, уже в *–Regum novarum*” принцип солідарного співробітництва постав як основний засіб соціальних перетворень, протиставлений класовій боротьбі (Яроцький П. Л. Релігієзнавство. – С. 192). І саме наявну у *–Quadregesimo anno*” *–прихильність до солідарності і співробітництва класів*” та *–повагу до свободи асоціацій*” – позицію захисту корпоративної системи, за П. Яроцьким, використали ідеологи комунізму для звинувачень Пія XI у його нібито націонал-соціалізмі та фашизмі (Компендіум Соціальної доктрини Церкви. – С.128). Забігаючи наперед, відзначимо показовість факту того, що на необхідності солідаризму як альтернативи класовій боротьбі наголошував і папа Іван Павло II в енцикліці *–Sollicitudo rei socialis*”.

Схвалення рис суспільства солідаристського типу притаманні і зверненням папи Пія XII по радіо. Одначе тільки в енцикліці *–Mater et magistra*” солідарність була остаточно подана як принцип (компендіум) Соціальної доктрини (Компендіум Соціальної доктрини Церкви. – С. 23, 130). У цьому ж важливому документі СДЦ було наголошено на важливому факторі взаємозалежності народів: відсутність узгодженості і солідарності між націями папа Іван XXIII потрактував як причину перенаселеності та недостатнього розвитку. Відповідні погляди на принцип солідарності в контексті процесів посилення взаємозалежності у світових масштабах розвинуто у *–Gaudium et spes*” та *–Laborem exercens*” (Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія»; Іван Павло II. З праці своєї...). Варто акцентувати, що наголошення в *–Laborem exercens*” на праці як *–ділі солідарності*” надало потужного імпульсу активізації віруючих у суспільному житті. А в енцикліці *–Sollicitudo rei socialis*” папи Івана Павла солідарність – це вже шлях до миру і поступу. Принцип у цьому документі стає ще й чеснотою. Згідно з *–Centesimus annus*”, солідарність – основа соціального вчення Церкви (Іван Павло II. Сотий рік. – С. 26).

Відтак необхідність обґрунтування вимоги поважати гідність кожної людини спонукала Католицьку церкву до постулювання принципів спільного блага, субсидіарності та солідарності як необхідних для гармонійного перебігу суспільних відносин. Впадає у вічі, що характер усіх проаналізованих принципів у випадку СДЦ – нормативний, оскільки він подає вже готові орієнтири, спонукає передусім до дії, а не пізнання. Таке співвідношення характерне якраз для нормативних теорій, що на прикладі сфери політики показав К. фон Байме Клаус у праці «Політичні теорії сучасності» (К., 2008. – С. 75). Водночас нормативізм положень вчення Католицької церкви різниться від широко відомого у правознавстві нормативного позитивізму Г. Кельзена, що полягає в сепаруванні моралі й права та описі норм позитивного права, але не розгляді того, яким це право повинне бути. (Kelsen Hans. Pure theory of law. – Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1967. – P. 1-69; Кормич А. І. Історія вчень про державу і право. Навч. посібник. - К., 2012).

Навпаки, принципи СДЦ засновані на онтології – тут достатньо згадати, що гідність людини церква виводить саме з онтологічного статусу людини у світі. Відтак стає зрозуміло, чому критика Католицькою церквою соціалізму і лібералізму укладається в канву продовження *–старого конфлікту між аристотелівським розумінням політики як практичної філософії і новочасними раціоналістичними та емпіричними теоріями, що ведуть свій родовід від Макиавеллі, Бекона, Гобса...*” (Бейме Клаус. Політичні теорії сучасності... – С. 69). І критика папою Бенедиктом XVI поглядів Ф. Бекона, як однієї з причин поширення модерного егоїзму, також не випадкова. Церква відкидає надмірний індивідуалізм, оскільки той грозить порушенням гідності інших людей, не спонукає *–елужити іншим*” (Benedict XIV. Enciclical letter *Spe salvi*. – Пар.16-17, 25). Межі людської свободи і відповідальності, співвідношення прав та

обов'язків, згідно із СДЦ, також нормативно визначає «Божий», «природний» чи моральний закон (Мороз В. Концепція свободи і відповідальності людини в документах УГКЦ // Українське релігієзнавство. – 2010. - №55. – С. 26-27). А оперативними інструментами, за допомогою яких Католицька церква прагне втілювати своє вчення, є принципи спільного блага, субсидіарності та солідарності. Відтак постійне вивчення цих принципів, їх змістовного наповнення та динаміки богословського осмислення у вченні церкви, стає настійливою методологічною потребою.

Загалом можна **підсумувати**, що утверджуючи трансцендентний та невід'ємний характер людської гідності у своїй соціальній доктрині, Католицька церква трактує потребу шанувати гідність нормативним способом – як етичний імператив до дії. Аналогічно у нормативному дусі опрацьовані принципи соціальної доктрини церкви – спільного блага, субсидіарності та солідарності. Усі три вони постають як взаємодоповнювальні, а також як результат тривалого богословсько-антропологічного осмислення церквою суспільної дійсності. Аналіз означених принципів дозволяє зрозуміти позицію Католицької церкви щодо суспільних проблем, а також прогнозувати дії церкви з тих чи інших питань у майбутньому.

А н о т а ц і ї

Стаття **Володимира Мороза «Нормативний характер принципів соціальної доктрини Католицької церкви: еволюційний шлях становлення»** присвячена аналізу вчення Католицької церкви про людську гідність, а також дослідженню процесу становлення принципів спільного блага, субсидіарності та солідарності у цьому вченні. Вказані принципи розглянуто з точки зору їх спрямування на забезпечення поваги до трансцендентної гідності особи, яку обстоює церква. Автор робить висновок про нормативний характер цих принципів, тобто їхнє чітке завдання сприяти узгодженню суспільних реалій з істинами, декларованими у Соціальній доктрині церкви.

Ключові слова: Католицька церква, соціальна доктрина церкви, гідність, спільне благо, субсидіарність, солідарність.

The article of **Volodymyr Moroz «Normative character of the principles of Social doctrine of Catholic Church: an evolutionary way of formation»** is devoted to the analysis of Catholic Church's Teaching over the human dignity. Author explores also the process of settling of the principles of common good, subsidiarity and solidarity in the Teaching of Catholic Church. Mentioned principles are investigated in the case of orientation to provide a reverence to transcendent human dignity. Author sums up that all three principles have normative character. That is to say the principles are called to guarantee certain coordination between the social reality and the verities, which were declared by the Social doctrine of the Church.

Keywords: Catholic Church, social doctrine of the Church, dignity, common good, subsidiarity, solidarity.

4.4. Віталій БОНДАРЧУК. Послушенство Папі Римському як ідентифікаційна ознака Уніатської Церкви: дискусія між Христофором Філалетом та Іпатієм Потієм.

У статті пропонується дослідження думок щодо означеної в назві проблеми, які висловлюються в трактатах, що їх презентують дві протиборчі в тих століттях сторони — православному та новостворену уніатську. **Матеріал є актуальним**, бо дає можливість на базі отриманих нових даних частково вирішити затребуване практичне завдання зі сфери історії УГКЦ — показати висвітлення у полемічній літературі ролі Понтифіка у формуванні Уніатської Церкви кінця XVI — початку XVII ст. До речі, актуальність теми і вірогідність джерел обраних автором для вивчення підтверджують неоднакові тези вчених, котрі спеціалізуються на дослідженнях даної та суміжної тематик. Так, в оцінці Б. Гудзяка владики-уніати вважали себе представниками незалежної Київської Церкви, яка відновлювала єдність (Гудзяк Б. Київська ієрархія, Берестейську синоди і укладення Берестейської унії // Історичний контекст укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління // Матеріали перших Берестейських читань. – Львів – Івано-Франківськ-Київ, 1995. – С. 114). В свою чергу М. Дмитрієв, посилаючись на переписку між католицьким духовенством, доводить, що від православних єпископів очікувалося одне — проголошення ними своєї підпорядкованості Папі (Дмитрієв М. В. Концепція унії в церковних і державних колах Речі Посполитої кінця XVI століття // Там само. – С. 61-63). Показово, що цей же вчений на основі вивчення інших джерел доводить, що безпосередньо сам Потій фактично визнає себе некомпетентним в проблемі, торкаючись статусу Пап у Вселенській Церкві (Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белорусии в конце XVI – первой половине XVII века. – Часть 2: Брестская уния 1596 г. – М., 1999. – С. 98). М. Скабаланович ще в 1876 році наголошував, що у православній західно-руській літературі «Апокрисис» є першим науково-систематичним запереченням вчення про главенство Папи Римського (Скабаланович С. Обь Апокрисъ Христофора Филарета. – СПб, 1873).

Для характеристики історіографії цієї тематики напрацювання вчених можна класифікувати за їх відповідністю умовно визначеним індуктивним способом трьом критеріям: 1) Використання у дослідженнях інформації з текстів «Апокрисиса» і (або) «Антиризиса». 2) Звернення до проблеми, що лежить у рамках предмета даної статті – главенства Папи Римського, як головної ознаки УГКЦ. 3) Проведення студій, що знаходяться в діапазоні об'єкта статті – впливу католицизму на міжцерковні процеси в Речі Посполитій кін. XVI – поч. XVII ст., в т. ч. утворення Уніатської Церкви. До групи, що відповідає першому критерію, відносяться три дослідження, у котрих автори, поряд із іншими проблемами, торкалися означеного питання. Це монографії М. Скабалановича «Обь Апокрисъ Христофора Филарета» (СПб, 1873) і

П. Яременка «Український письменник-полеміст Христофор Філарет і його «Апокрисис» (Львів, 1964) та стаття львівського професора А. Пашука «Філософсько-гуманістичні ідеї в антикатолицькому творі «Апокрисис» (Філософ. думка. – 1979. – №5). Така кількість видруків свідчить про невивченість дилеми. В другій групі знаходяться праці науковців Б. Гудзяка, М. Дмитрієва, В. Пері, В. Шевченка. У своїх працях вони безпосередньо чи дотично звертаються до задачі главенства голови Апостольської столиці у контексті розвитку УГКЦ. В третій групі опиняються публікації В. Буграка, П. Галадзи, Н. Джугли, С. Кияка, О. Панька. Праці їх не стосуються конкретно теми статті, вони корисні як концепційні орієнтири в даній сфері історії. Найсвіжішою з останніх, в момент написання даної статті, є праця І. Тимошенко (Тимошенко Л. В. Постаць Іпатія Потія у світлі нововіднайдених джерел та новітніх досліджень (Ч. 1-2) // www.historians.in.ua [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.historians.in.ua/index.php/doslidzhennya/1000-leonid-tymoshenko-postat-ipatiia-potiiia-u-svitli-novovidnaidenykh-dzherel-ta-novitnikh-doslidzhen-chastyna-1>, вільний).

Наведена характеристика демонструє, при якісних напрацюваннях теоретичного та синтетичного характеру, відсутність дослідження про бачення Христофором Філаретом й Іпатієм Потієм главенства Папи Римського у контексті проблеми генези Уніатської Церкви.

Новизна публікації полягає у тому, що перший раз було зроблено витяг, наукову обробку й порівняння даних, які стосуються заявленого вище питання із двох інформативних автентичних джерел. Це дозволяє доповнити вже існуючі результати досліджень про формування еклезиології Уніатської Церкви.

Метою статті є проведення порівняння візії ролі Понтифіка у генезі природи Уніатської Церкви висловленої в полемічних творах «Апокрисис» і «Антиризис» їхніми авторами – відповідно представником православ'я Христофором Філаретом та уніатом Іпатієм Потієм. Матеріал дослідження не претендує на абсолютну чи відносно абсолютну вичерпність, однак в ньому визначаються основні спільні й відмінні аспекти бачення полемістами необхідності визнання влади Папи Римського. Отримання наукових результатів було досягнуто шляхом **використання порівняльно-історичного, а також методів узагальнення та хронологізації**.

Перейдемо безпосередньо до **розгляду питання**. Можна виділити два аспекти теми навколо котрої ведеться полеміка. Першим з них є обговорення причин й підстав підпорядкування уніатів Папі.

На твердження про передачу Христом своєї влади для першого Папи апостола Петра у «Апокрисисі» подається ряд аргументів, де вказується, що в Новому Завіті існує тільки одна і більше жодної особа, що має єдиновладдя. Нею є Ісус Христос: «Єдиновладдя церковне в писанні святому Нового Завіту ясно надане Христу Господу, котрого одним тим пастирем добрим і винограду свого садівником знаємо» («Апокрисис». Сочинение Христофора Филарета //

Русская историческая библиотека. – Т. 7: Памятники полемической литературы в Западной Руси. - СПб, 1882. - Ст. 1337-1338). Це ж стверджують у своїх посланнях апостоли Павло та Петро. Сам Петро не демонструє свого верховенства стосовно інших апостолів та священників і займається тими ж справами, що й усі. Павло також нічого не згадує про керівну роль свого одновірця, ніяк не виділяючи його із всіх апостолів. Аналогічна інформація наводиться ще з восьми біблійних джерел, латинських та грецьких (Там само. – Ст. 1337-1338). На основі цього Христофор Філалет робить висновок, що св. Петро позиціонується П. Скаргою як намісник Ісуса Христа без відповідного підтвердження з біблійних джерел. Він був кращим за інших апостолів особистими якостями, але «одне є першість порядку, а інше – першість влади і старшинства», а відтак єдиновладдя мати Кифа ніяк не міг (Там само. – Ст. 1339-1348).

Принагідно можна додати, що Христофор Філалет також виступає проти думки П. Скарги про тотожність понять єдиновладдя Папи Римського й єдності всіх церков, а також беззастережного права Папи на світську і церковну владу (Пашук А.І. Філософсько-гуманістичні ідеї... - С. 111-112). Іпатій Потій розпочинає свій перелік доказів із перерахування відповідних історичних прецедентів. Особливістю існування спільної Християнської Церкви він називає все те саме старшинство Папи Римського: хоч кожен патріарх і керував своєю патріархією, однак всі визнавали главенство Понтифіка. Це підтверджує низка доказів. Одним з таких називаються приклади ротації Папою патріархів, навіть проти цісарєвої волі: «Бо хіба, то не верховенство найвище — патріархів з престолів їх скидати, інших на місця скинутих ставити, часом і понад волю цісарську» («Антиризис» или апологія противъ Христофора Филарета въ двухъ текстахъ: западно-русскомъ (1599 г.) и польскомъ (1600 г.) // Русская историческая библиотека. – С.-Петербург, 1903. – Т. 19: Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Кн. 3. – Ст. 477-982. – Ст. 691-694).

Також Потій розглядає верховенство Папи над уніатським духовенством не тільки як теоретичний обов'язок з минулого, але і практичну ініціативу з боку самого духовенства. Його причиною є міжусобна боротьба і корупція в середовищі православного єпископату. Продовжуючи розвивати лінію захисту, єпископ зазначає, що саме несправедлива влада стала причиною повернення митрополита та владик під керівництво Папи Римського. Ним розповідається історія про те, як вони зазнали утисків від папського намісника (таким Іпатій Потій сміливо називає патріарха Православної Церкви – В. Б.) та бачили, що їх планують несправедливо скинути з посад як таких, котрі не надали кошти у сумі 15 тисяч червоних злотих для патріарха. Митрополиту було вислано лист від того ж «намісника» – патріарха з повідомленням про його некомпетентність та вимогою відставки і призначення на дану посаду іншої людини. Саме через це керівник Церкви з владиками вирішили перейти під верховенство Папи. Також раніше його захисту шукали під час тяжких

ситуацій і самі патріархи, зокрема святі Афанасій та Іоан Златоуст (Там само. – Ст. 693-694).

Аргумент вище не позбавлений логіки: через понад 400 років після Потія на такі внутрішні конфлікти звертає увагу Борис Гудзяк й вказує, що каталізатором унійних починань руського єпископату стає зіткнення Гедеона (Балабана) з патріархом Єремією. Діставши від останнього догану за суперечки з Львівським братством, єпископ заявляє Янові Дмитрію Соліковському, львівському латинському архієпископові, що, аби «звільнитися від царгородських патріархів», він готовий визнати верховенство папи» (Гудзяк Б. Криза і реформа... – С.274).

Сам Папа, за словами автора «Антиризиса», висловлює сподівання, що з допомогою Ісуса Христа «до нас приєднаються» всі люди старожитньої віри, які стиснені «двоєким незмірно тяжким ярмом». На думку Петра Скарги, здійснити це повернення православних під главенство папи можна завдяки унії (Антиризис. – Ст. 735-736).

Володимирський єпископ, відійшовши від теми своєї розповіді, попереджає, що переписи і передруки тексту його твору повинні бути завірені підписом та печаткою відповідальних церковних посадовців. Не допускає він опозиційної позиції даному посланню (Там само. – С.737-738). До застережень владики вдається, бо висовує обвинувачення опоненту у перекручуванні змісту слів Папи та безпідставній його критиці з метою дискредитації унії (Там само. – Ст.713-714).

Повертаючись безпосередньо до теми дослідження, варто виділити ще один тип походження аргументів Іпатія Потія — богословський. Він вважає, що невизнання верховенства Папи Римського виступає проти слів грецьких латинських святих отців, які таке верховенство підтримували (Там само. – Ст. 717-720) і твердить, що у 9 розділах 3 частини Христофор Філалет «обернув монархію або єдиновладдя пап Римських у ніщо», зганьбив її (Там само. – Ст. 895-896).

Варто вдруге відхилитися від магістральної лінії розповіді, щоб повідомити про те, що традиційно вчений не забуває поскаржитися на «єретичність» джерел, які використовуються його супротивником. Попри їх вітчизняне походження і багатий зміст всі матеріали з даного питання базуються на «єретичній» основі складеній протягом декількох минулих століть. Суть їхнього утворення, у розумінні полеміста, зводиться до зміни трактовки Святого письма і письма Святих отців не на користь Римських пап. Редагуванню піддаються тексти як латинських, так і грецьких Святих отців. А в реальності Отці завжди мали протилежну «єретичній» думку, щодо старшинства Пап та «столиці Римської» (Там само. – Ст. 895-896). Водночас Потій не висловлює бажання давати відповідь на кожний розділ Христофора Філалета й щоразу спростувати його аргументи проти Папи, бо їх декілька тисяч разів було розбито до нього. Вчергове аргументує він приналежність опонента до протестантів (Там само. – Ст. 897-898) за рахунок того, що

Христофор Філалет, як і останні, на кожен тезу має раніше складену готову відповідь, його неможливо переконати у неправоті (Там само. – Ст. 897-898). У зв'язку з цим Іпатій Потій не бажає відписувати на «викрути» супротивника, а відсилає останнього та кожного «побожного читача» до «перших книг Беллярмінових» (Роберт Беллармін – 1542-1621 рр., католицький кардинал та богослов – В. Б.) де можна буде знайти всі відповіді (Там само. – Ст. 898-900). Читачу висловлюється прохання не вірити доводам проти Папи базованим на основі письма Святих отців: хоча тексти є перекладені з інших мов вірно, але їхній зміст перекручений, вигідна інформація висвітлюється ширше, а не вигідна – навпаки приховується. Аналогічно вчиняє опонент Потія з листами Пап та єпископів. Проблему ускладнює те, що обговорювані питання маловідомі або невідомі для русинів через їх недоступність на руській мові, латинською вони не володіють, а відтак не можуть знати про фальсифікованість чи правдивість текстів (Там само. – Ст. 900-902).

У якості проміжного підсумку можна твердити, що Іпатій Потій використовує аргументи різного походження, що мають стосунок, як до східної, так і до західної церковної традиції, притаманні різним групам православних прихильників унії. Дана теза перегукується з сучасною думкою С. Кияка, що «створячи свою обрядову ідентичність, Українська Католицька Церква візантійського обряду завше сповідувала й органічно розвивала основоположні еклезіальні принципи Київської християнської традиції, ... принцип ... відкритості як на Схід, так і на Захід... » (Кияк С.Р. Український католицизм: церковно-обрядовий аспект... – С.105).

Проте точка зору уніата Потія не є спільною з позицією офіційних осіб Католицької Церкви, яку вдається дізнатися вже дослідникам кін. ХХ – поч. ХХІ ст., іноді вона протилежна до неї. Наприклад, Пій IV ще за 32 роки до унії, 12 лютого 1564 р. провів межу між православними й католицькими церемоніями: у папському брєве грецькому одруженому духовенству категорично забороняється відправляти службу Божу в латинському обряді і навпаки (Див.: Шевченко В.В. Унійні ініціативи в житті православної церкви... - С.95). Сама Берестейська унія, відповідно до посттридентської еклезіології, поширеної у Римській курії, ніколи не розглядалася як об'єднання двох окремих Церков, досягнене, як у давнину – скликанням собору. Вона бачилася одним з етапів загального об'єднання Церков, задуманого Григорієм XIII (Пері В. Берестейська унія в Римському баченні... – С. 11-12, 20). Дійсно, згодом деякі католицькі елементи запозичила збережена від православ'я обрядова частина Уніатської Церкви. Король Речі Посполитої у своїх указах також розглядав унію не інакше як підкорення православних папі Римському (Див.: Дмитрієв М. Концепція унії в церковних і державних колах. – С. 66).

Вкотре помітно, що знову Потій ухиляється від обговорення цієї теми, покладається на думку інших вчених, а його власні судження зводяться до того, що Папи стоять не вище Бога, святих й інших Пап (Див.: Дмитрієв М. Брестская уния 1596 года и общественно-политическая борьба на Украине и в

Белоруссии в конце XVI-п/п XVII века. – С.98). Це видно у порівнянні з позицією висловленою у творі «Оборона собору Берестейського» Петром Скаргою, який визнає Папу Римського єдиним та найвищим керівником Церкви по всьому світі за волею Ісуса Христа (Апокрисис. – Ст. 1333 – 1336).

Другим аспектом, котрий варто виділити в результаті опрацювання відповідних матеріалів, є розгляд послушенства Папі Римському, як визначальної ознаки уніатства, головного його ідентифікатора. Останнє зберігає православну церемоніальну частину (при цьому грецькі богослови в першу чергу звинувачували уніатів у порушенні саме обрядів, а не канонів православ'я), догматичні запозичення з католицизму були неповними тому підпорядкування голові Апостольської столиці стає фактично єдиним прямим фактом котрим Уніатська демонструє свою нетотожність Православній Церкві.

В першу чергу Христофор Філарет звертає увагу на від самих першопочатків відмінне підпорядкування членів церков різним керівникам: одних - патріархам, інших - Папі. Католики визнають своїми єдиновірцями тільки тих хто є під зверхністю Папи Римського, тому й церкву їхню називають Римською. Другою назвою Православної Церкви є Грецька — перші віряни прийняли дану віру у патріархів котрі мешкали в Греції. Тому владики, котрі перейшли під владу «Риму», автоматично відмовляються від влади «Греції». До того ж, цим переходом вони можуть перервати правонаступництво у даній Церкві (Апокрисис. – Ст.1147-1152).

Христофор Філарет вважає, що митрополит та владики, які приєдналися до Католицької Церкви заради збереження своїх маєтностей? вдаються до брехні та вводять в оману людей. Вони твердять, що нібито вже перебуваючи у Римській Церкві мають право й надалі займати духовні посади у Грецькій. Обґрунтовують вони це тим, що до канонів Православної Церкви нічого не додається, а лише відновлюється єдність з Римським костелом, яка була оформлена Флорентійським собором: фактично це є нібито перехід з-під однієї влади до іншої в рамках єдиної Церкви (Апокрисис. – Ст.1147-1152; Яременко П. А. Український письменник-полеміст Христофор Філарет... – С. 42-43).

Іпатій Потій висловлює думку про зроблену його опонентом помилку, який вибрав за основний критерій пізнання віри перебування під певним послушенством, сам називаючи таким догмату релігії. Він визнає різницю у церемоніях і також відсилає читача до історичної даності, вважаючи, що раніше всі грецькі віряни, в т. ч. із своїми патріархами, перебували під папським послушенством, поки не були відірвані від нього через схизму. На момент написання твору чимало таких було і в самому Римі та Аквілейській патріархії на північному сході Італії. Полеміст вважає, що, хоч і «гречани» сповідують грецькі церемонії, Римська та Грецькі віри є однаковими, бо ще з початку свого існування вони обидві були підпорядковані Папі й такими, що служать Богу, а не людині. Тому, на думку автора твору, Христофор Філарет

марно намагається змішати «віру», тобто догми, з церемоніями – Грецька та Римська віри завжди були нероздільними. До того ж, їхні церемонії мало відрізняються одна від одної: все те, що є в Церкві Грецькій, є й у Римській, і навпаки (Апокрисис. – Ст. 689-692).

Ще один показовий аргумент варто виділити окремо. Потій порівнює співіснування Грецької і Римської Церков з устроєм Речі Посполитої, що опосередковано демонструє вплив держави, світськості загалом на тодішнє релігійне життя. Наводиться приклад даного державного утворення, в котрому під владою одного короля знаходяться люди різних релігій і віра їм у цьому не заважає. Тому, тим більше, що люди однієї віри та різних церемоній повинні мати одного голову (Там само. – Ст. 691-692).

Про основоположні відмінності католицизму від православ'я, зокрема догмат «філіокве» та визнання наявності Чистилища, Іпатій Потій нічого не згадує.

Підсумовуючи наше дослідження, наголосимо наступне: аналіз аргументів Христофора Філалета й Іпатія Потія дозволяє припускати дотримання полемістами двох різних концепційно-орієнтаційних моделей полеміки із вибудовуванням усіх своїх подальших аргументів та обстоюванням власної думки саме у прив'язці до притаманного кожному шаблону. Христофор Філалет неможливість перепідпорядкування Папі обґрунтовує посиленнями на богословські джерела. Він вважає, що зміна послушенства є зміною віри. Ієрархи не мають права поширювати власну нову віру на свою вже бувшу паству, бо для неї вони приватні особи, а не церковні можновладці. У свою чергу, Володимирський єпископ стверджує, що послушенство комусь не може бути критерієм віри. Для Потія підставою підпорядкування є історична даність – випадки скинення патріархів Папою та умови Флорентійської унії. До того ж, автор «Антиризиса» «між рядків» припускає, що перехід під владу Папи може обґрунтовуватися у кожному конкретному випадку безпосередніми його ініціаторами. Наприклад, у випадку з унією таким ґрунтом є корупція в Православній Церкві.

Разом з тим, Іпатій Потій, так і не визнає прямо Папу Римського безпосереднім главою УГКЦ, апологетизуючи його тільки як історичного персонажа, а не реальну особу з набором безпосередніх управлінських функцій і повноважень.

Формування природи і властивостей Церкви є довготривалим процесом, тому на момент друку творів Хр. Філалета та Іпатія Потія (від дати створення уніатської церкви пройшло 2-4 роки) останніми було складно довести один одному свою правоту і всі їхні аргументи зводяться до ретроспективного аналізу проблеми без прогностичних спроб розгляду даного аспекту майбутньої Уніатської Церкви.

А н о т а ц і ї

У статті **В. О. Бондарчука** «Послушенство Папі Римському, як ідентифікаційна ознака Унійної Церкви — дискусія між Христофором

Філалетом і Іпатієм Потієм» проаналізовано автентичні точки зору полемістів, які були безпосередніми учасниками Берестейської унії. Визначено, що опоненти мають різну мету у розв'язанні даного питання та вирішують його неоднаковими методами. Обидва диспутанта володіють зразковою ерудицією у минулому проблеми, але не окреслюють в її контексті майбутнього Уніатської Церкви.

Ключові слова: «Апокрисис», «Антиризис», полемічна література, Папа Римський, Берестейська унія, Христофор Філалет, Іпатій Потій.

In the article by Vitalii Bondarchuk "Obedience to the Pope as the identifying features of the Uniate Church — a debate between Christopher Filalet and Ipatii Potii" authentic points of view of polemicists who were direct participants in the Union of Brest are analyzed. It was determined that the opponents have a different purpose dealing with this issue and resolve it using different methods. Both discussants have exemplary erudition concerning the past of the issue but they don't outline the issue in the context of the future of the Uniate Church.

Keywords: "Apokrysys", "Antyryzys", polemical literature, Bishop of Rome, Union of Brest, Christopher Filalet, Ipatii Potii.

4.5. Іван ШТОГРИН. Історіографічна база дослідження українсько-ватиканських відносин 1919-1921 рр.

Актуальність. Поява незалежної України на міжнародній арені наприкінці ХХ століття актуалізувала тематику дослідження її місця і ролі у європейській геополітиці. Попри визначений де-юре міжнародний статус України як повноправного суб'єкта міжнародних відносин, в сучасних реаліях Українська держава де-факто виступає, власне, як об'єкт зовнішньої політики провідних країн світу, зокрема Російської Федерації та США.

Територія України в історичній ретроспективі була поділена між державами у східноєвропейському регіоні і це територіальне розмежування рефлексує певним чином і в сьогодення. Анексія Криму з боку Російської Федерації, дестабілізація соціально-політичної ситуації в Східних областях України є яскраво вираженою спробою Кремля реалізувати у фашистський спосіб новий геополітичний проект.

Особливе місце в системі міжнародних відносин належить Святому Престолу. Підтримка Ватикану як впливового міжнародного суб'єкта, так і Вселенської церкви для молодих держав, які утверджували свою незалежність, зокрема й України, була важливою умовою підтвердження суверенності.

Дана публікація ставить **за мету** узагальнити на основі комплексного аналізу наукові досягнення вітчизняної та зарубіжної історіографії в дослідженні українсько-ватиканських відносин.

Об'єктом роботи є вітчизняна та зарубіжна історіографічна база дослідження українсько-ватиканських відносин, **предметом** – конструктивна характеристика праць вчених з досліджуваної проблематики.

Кардинальні геополітичні зміни в східноєвропейському регіоні, які відбулися під час Першої світової війни та в перші роки післявоєнного облаштування світу сприяли активізації національних державотворчих

прагнень українців на дипломатичній арені. Налагодження українсько-ватиканського діалогу визнання незалежності Української державності було одним із пріоритетних напрямів зовнішньої політики України. Вивчення основних аспектів становлення та розвитку українсько-ватиканських відносин становить особливий інтерес для української науки, адже *актуальність окресленої проблеми* відносин зумовлена особливим місцем Святого Престолу в системі міжнародних відносин.

В основу аналізу дослідження історіографічної бази цієї проблематики покладено *тематично-хронологічний принцип структурування літератури*, яку можна умовно поділити на декілька груп.

До першої групи належать наукові досягнення радянської історіографії. Серед її дослідників слід виділити праці М. Шейнмана (От Пия IX до Павла УІ. М., 1979), И. Григулевича (Папство: век XX., М., 1978) та Я. Ковальського (Папы и папство. – М., 1991). В їх загальних працях з історії Святого Престолу увагу зацентровано переважно на міжнародному аспекті діяльності Ватикану. Попри заангажованість і тенденційність подання матеріалу, їх науковий доробок розкриває роль та основні напрями зовнішньої політики Ватикану в міжнародних відносинах на початку ХХ ст. і в період поверсальської системи облаштування світу.

До другої групи належить коло зарубіжних учених, котрі основним методом дослідження визнавали марксистський класовий підхід і з позицій антиклерикалізму вивчали діяльність Святого Престолу в системі міжнародних відносин. До цього кола варто віднести праці Е. Вінтера, А. Менхеттена та С.Маджистера (Винтер Е. Политика Ватикана в отношении СССР: 1917-1968. – М., 1977); А. Менхеттен. Ватикан. Католическая церковь – оплот мировой реакции.- М., 1948; С.Маджистер. Политика Ватикана и Италия. – М., 1982).

Сучасна українська наука складає третю групу історіографії. Зокрема, її релігієзнавчий сегмент успішно долає бар'єри марксистсько-ленінської ідеології, використовуючи нові методологічні підходи, значну увагу приділяє вивченню діяльності Римсько-Католицької і Греко-Католицької Церков, унійних програм Ватикану на території України. Найбільш ґрунтовним дослідженням історії католицизму в Україні від Київської Русі до відновлення української державності в 1991 р. є четвертий том «Католицизм» (за ред. П. Яроцького) у десятитомнику «Історія релігій в Україні», видрукований в 2001 році.

Останніми роками українська наукова спільнота за підтримки державних і церковних інституцій України започаткувала довготривалий науковий проект під загальною назвою «Україна і Ватикан». У 2008 р., за результатами міжнародної науково-практичної конференції «Українсько-ватиканські відносини в контексті міжконфесійних і суспільних проблем», вийшов перший збірник наукових праць з циклу конференцій «Україна і Ватикан», присвячених актуальним історичним, духовно-культурним,

виховним, міжнародно-дипломатичним, політичним, релігієзнавчим проблемам українсько-ватиканських взаємин.

Окремі аспекти зовнішньої політики Ватикану проаналізовано в монографії Елли Бистрицької «Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого Престолу з Росією та СРСР: 1878 – 1964 рр.» (Тернопіль, 2009). Автор простежує еволюцію міжнародної політики Апостольського Престолу на прикладі складного процесу налагодження двостороннього діалогу з Російською імперією та СРСР. Окреме місце у монографії займає аналіз українсько-ватиканських відносин через призму діяльності митрополита А. Шептицького та діяльність ГКЦ.

Трансформації міжнародної політики Святого Престолу за понтифікату Бенедикта XV присвячено окремий розділ монографії сучасного зарубіжного дослідника Е. Гергея «Історія папства» (Електронний ресурс: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/441698>). Автор на основі дослідження енциклік папи Римського висвітлює миротворчі заходи Ватикану під час Першої світової війни і акцентує увагу переважно на збереженні Святим Престолом балансу сил в тогочасній системі міжнародних відносин. Для нашого дослідження важливим є те, що Е. Гергей аналізує процес налагодження дипломатичних відносин Бенедикта XV з новоутвореними державами на територіях колишніх Російської та Австро-Угорської імперій згідно принципу права народів на самовизначення.

Спеціалізовані праці, предметом яких є дослідження зовнішньої політики українських державних утворень 1917 – 1923 рр., становлять четверту групу історіографічних матеріалів з досліджуваної нами проблеми. Монографічні видання М. Стахова (Україна в добу Директорії УНР. – Т.3. – Скрантон, 1963), Д. Веденєєва (Юність української дипломатії: становлення зовнішньополітичної служби Української держави 1917-1923 рр. – К., 2006), І. Дацківа (Дипломатія українських державних утворень у захисті національних інтересів 1917-1923 рр. – Тернопіль, 2009), В. Солдатенка (Українська революція: історичний нарис. – К., 1999), М. Держалюка (Міжнародне становище України та її визвольна боротьба у 1917-1922 роках. – К., 1998) та О. Павлюка (Боротьба України за незалежність і політика США в 1917-1923 рр. – К., 1996), в яких, на основі залучення широкого кола архівних матеріалів, здійснено комплексний аналіз геополітичного становища українських державних утворень. Це дозволяє нам сформулювати об'єктивне бачення українсько-ватиканських відносин в контексті становлення версальської системи міжнародних відносин.

До п'ятої групи слід віднести спеціальні праці українських та зарубіжних науковців, які розкривають сутність становлення та розвитку українсько-ватиканського діалогу. Питанню контактів УНР з Ватиканом присвячена монографія о. Івана Хоми «Апостольський Престіл і Україна 1919 – 1922 роки», яка вийшла друком у Римі в 1987 році. Це перша спроба ґрунтовного дослідження розвитку українсько-ватиканських відносин в добу

національно-визвольних змагань українських державних утворень. Праця базується на архівних документах Святого Престолу та зовнішньополітичного відомства УНР, майже половину роботи займають додатки українською, французькою та італійською мовами, що робить монографію особливо важливим джерелом з дослідження українсько-ватиканського діалогу. Проте, в основному І. Хома зосереджує увагу на діяльності української місії при Святому Престолі, не застосовуючи комплексний підхід в оцінці зовнішньополітичної ситуації УНР на міжнародній арені.

Серед сучасних українських науковців з досліджуваної нами проблеми слід виділити монографію Ліліани Гентош «Ватикан і виклики модерності. Східноєвропейська політика Папи Бенедикта XV та українсько-польський конфлікт у Галичині: 1914 – 1923 рр.» (Львів, 2006), в якій ґрунтовно, на основі співставлення архівних документів України та Ватикану аналізуються українські історичні події у контексті східної політики Ватикану.

Особливу цінність для дослідження взаємовідносин між українськими державними утвореннями та Святим Престолом складають монографії В. Соловійової «Дипломатична діяльність українських національних урядів 1917 – 1921 рр.» (К., 2006) та В. Сергійчука «Неусвідомлення України. Ставлення світу до Української державності: погляд у 1917 – 1921 роки з аналізом сьогодення» (К., 2012), окремі розділи яких ґрунтовно висвітлюють основні етапи становлення та розвитку українсько-ватиканського діалогу впродовж 1918 – 1921 рр. Доповідні записки М. Лучинського, Д. Банчковського, Д. Антоновича, М. Сидоренка, листи МЗС УНР до української НДМ в Італії, опубліковані в дослідженні В. Сергійчука дають змогу комплексно проаналізувати малодосліджені аспекти українсько-ватиканських відносин.

Дослідження українсько-ватиканського діалогу потребує звернення до здобутків сучасної зарубіжної історіографії. Комплексний аналіз основних векторів зовнішньої політики Ватикану в східноєвропейському регіоні здійснено у фундаментальній праці польського дослідника Мачея Мруза «В кругу ватиканської дипломатії. Росія, Польща, Україна в ватиканській дипломатії в 1917 – 1926 рр.» (М., 1994). На прикладі Росії, Польщі та України автор аналізує трансформацію дипломатії Святого Престолу в поверсальській Європі. Концептуальна презентація дослідницьких завдань, відтворених в контексті специфіки східної політики Ватикану, становить важливий вклад в розвиток досліджень з історії церкви та європейської дипломатії в ХХ ст.

З досліджуваною темою за часом і проблематикою співпадає праця італійського вченого Роберто Мороццо делла Рокка «Нації не вмирають: революційна Росія, незалежна Польща і Святий Престол» (Morozzo della Rocca R. *Le Nazioni non muoiono. Russia rivoluzionaria, Polonia indipendente e Santa Sede.* - Bologna, 1992). Це ґрунтовне дослідження висвітлює ставлення Святого Престолу до державотворчих процесів в Східній Європі впродовж 1917 – 1922 рр. Детально розглядаються уніоністичні проекти Ватикану на території

колишньої Російської імперії, значна частина праці присвячена дослідженню польсько-українського збройного конфлікту в Сх. Галичині та висвітленню миротворчих заходів Святого Престолу при врегулюванні міжконфесійного протистояння української та польської сторін.

Не менш вагомими в контексті дослідження українсько-ватиканського діалогу є наукові статті, адже саме в них подаються найновіші оцінки та концепції зовнішньополітичного курсу української держави доби національно-визвольних змагань і уявлення про місце і роль Ватикану в системі міжнародних відносин. Окремі аспекти налагодження українсько-ватиканських відносин проаналізовано в працях Л. Гентош, Г. Цвенгроша, А. Смирнова, Я. Попенка, О. Красівського, О. Кучерука, В. Денисенка, В. Трембіцького, Т. Зарецької та Т. Стриєка, надрукованих в різних виданнях. Статті названих авторів умовно можна поділити на дві підгрупи.

Першу підгрупу складають статті Л. Гентош, Г. Цвенгроша та В. Трембіцького, в яких розвиток українсько-ватиканського діалогу подається через призму діяльності української місії при Апостольському Престолі. Однак таке дослідження є вузькоспеціалізованим і не оцінює відносини УНР зі Святим Престолом в контексті загальноєвропейської міжнародної політики України.

Розкриття процесу становлення українсько-ватиканських відносин в контексті міжнародної діяльності М. Тишкевича, здійснено в працях Я. Попенка, А. Смирнова, В. Денисенка, Т. Стриєка, О. Красівського, Т. Зарецької, що складає другу підгрупу нашого дослідження. Особливу увагу автори приділяють результатам української місії під керівництвом М. Тишкевича, наслідком якої було фактичне визнання Ватиканом Української державності. Однак наковці обмежують свої дослідження суто висвітленням результатів діяльності М. Тишкевича на посаді голови Надзвичайної дипломатичної місії УНР при Апостольському Престолі і не розкривають малодосліджені аспекти налагодження відносин між Україною та Ватиканом в контексті лобювання інтересів української держави Святим Престолом як на Паризькій мирній конференції, так і серед католицьких політиків провідних країн світу, зокрема Англії, Франції та Італії.

Підсумовуючи аналіз історіографії проблеми, зазначимо, що попри вагомий внесок зарубіжних і вітчизняних вчених у дослідження відносин української держави зі Святим Престолом в період 1919 – 1921 рр. в українській науці відсутні комплексні дослідження українсько-ватиканського діалогу, які ґрунтуються на вивченні взаємовідносин України та Ватикану в контексті як проблеми визнання української державності, так і уніоністичного проекту Святого Престолу.

А н о т а ц і ї

У статті **Штогриня І. П.** «Історіографічна база дослідження українсько-ватиканських відносин 1919 – 1921 рр.» аналізується стан наукової розробки у вітчизняній та зарубіжній історіографії проблеми дослідження взаємовідносин УНР і

Ватикану впродовж 1919 – 1921 рр в контексті міжнародного визнання української державності й східних планів Святого Престолу.

The article **Shtogrin I.P. «Historiographical research framework Ukrainian-Vatican relations 1919 – 1921 years»** examines the state of scientific development in domestic and foreign historiography research problems of mutual relations of the Ukrainian People's Republic and the Vatican during the 1919 – 1921 years have been analysed in the context of international recognition of Ukrainian statehood and Eastern plans Holy See.

5.1. Ярослав СТОЦЬКИЙ. Методологічні особливості дослідження полівекторної історії парафій, монастирів та єпархій УГКЦ

Процес пізнання, як основа будь-якого наукового дослідження, є багатовекторним, складним і вимагає концептуального підходу на засадах певної методології, застосування відповідних методів та практичних прийомів методики.

Відтак, *методологія* – це вид раціонально-рефлексивної свідомості, який спрямований на вивчення, удосконалення і конструювання методів, а водночас це – система певних правил, принципів і операцій, які застосовуються у різних сферах діяльності, в т. ч. й в науці, а водночас і вченням про загальну теорію метода.

У свою чергу, *метод*, у широкому значенні, це – шлях дослідження, шлях пізнання, теорія, вчення, раціонально-свідомий спосіб досягнення певного результату, вирішення поставлених задач і водночас сукупність відповідних правил, способів, прийомів, норм пізнання та дій. Тобто, це – інструмент для вирішення основного завдання науки – відкриття об'єктивних законів дійсності, застосовуючи для цього дедукцію та індукцію, синтез і аналіз, аналогії і абстракції, компаративістику й узагальнення тощо.

Натомість, методика – це конкретизована, фіксована загальність прийомів практичної, в т. ч. наукової діяльності, що призводить до заздалегідь визначеного результату. Отже, в завдання методики, на відміну від методу, не входить теоретичне обґрунтування отриманого результату, бо вона сконцентрована на технічній стороні наукового дослідження [Основи методології та організації наукових досліджень. За ред. А. Конверського. – К., 2010. - С. 23-26].

Релігієзнавство, як будь-яка розвинута наукова система, має в своїй структурі принципи, що є вихідними пунктами розвитку всієї дисциплінарної системи знань. Найфундаментальнішими в релігієзнавчому дослідженні є принципи об'єктивності, історизму, загальнолюдськості, позаконфесійності, дуальності, які визначають специфіку функціонування решти принципів релігієзнавчої методології, увесь зміст релігієзнавчої системи [Академічне релігієзнавство. Підручник. За ред А.Колодного. – К., 2000. - С. 64].

Для змісту запропонованої методології, яка в основному базується на принципі історизму, який вимагає досліджувати об'єкт в його розвитку, необхідно пам'ятати, що цей принцип у векторі дослідження більше спрямований на ретроспективу та ймовірні конфесійні динамічні трансформації. Так, як в масштаб дослідження входять усі парафії і монастирі єпархії, які діють нині, то слід пам'ятати, що більшість із них мають кількасотлітню історію і власне їх зачепили конфесійні церковно-організаційні структурні зміни. Наприклад, у XVI-XVII століттях парафія належала до Київської православної митрополії Константинопольського патріархату, з XVIII ст. до 1946 р. – до Львівської єпархії УГКЦ, у 1947-1990 рр. – до Українського екзархату РПЦ, з 1990-х років – знову до УГКЦ.

Тому дана методологія спрямована на дослідження конфесійних організаційно-структурних етапних трансформацій парафії, її еволюцію і зорієнтованість, на розкриття причинно-наслідкових змін в її функціонуванні, які, у загальному, векторують на догматично-обрядові трансформації. Відтак акцентується не на дослідженні світоглядного релігійного феномену парафії, його конфесійній зміні, релігійній свідомості тощо, а на життєдіяльності парафії як конкретної організації не тільки релігійного контексту, а й суспільного, на ролі духовенства у її всебічному розвитку.

Актуальність теми нашої статті зумовлена малодослідженістю комплексної життєдіяльності парафій і монастирів як складників єпархії в ретроспективі й на сучасному етапі, висвітленні глибших і ширших знань з історії релігії даних організацій для широкого загалу і для віруючих конкретних конфесій і парафії зокрема, що може вплинути на зменшення чисельності ще подекуди жевріючих міжконфесійних протистоянь і зростання практичної реальної релігійної толерантності в українському суспільстві.

Дана методологічна проблема полягає не в комплексному значенні дослідження, а у конкретно-цільовому змісті стосовно життєдіяльності монастирів для прикладу висвітлюється у публікаціях таких науковців, як П. Шкраб'юк, І. Мицько, М. Швед, Я. Стоцький, в матеріалах низки наукових конференцій. Натомість історії парафій тих чи інших населених пунктів можна простежити в краєзнавчих дослідженнях сіл чи міст, але відносно життєдіяльності парафій у таких дослідженнях відсутня релігієзнавча методологія, користання її основними принципами, що, зрозуміло, не сприяє її різнобічності та глибинності.

Відносно методології дослідження комплексної історії єпархії, а саме таких її складників, як парафії, монастирі, храми, припарафіяльні спільноти, братства, монастирські інституції тощо, то тут слід відзначити такі публікації: Шематизм Стрийської єпархії Української Греко-Католицької Церкви [Дрогобич, 2011]; Слободян В. Церкви України.

Перемиська єпархія [Жовква, 1998]; Єпископ Мар'ян Бусек, Ігор Седельник. Львівська архієпископія латинського обряду. Ілюстрована розповідь. – Том 1. Парафії, костели та каплиці (Івано-Франківська, Тернопільська та Чернівецька обл.) [Львів, 2006]; Храми Української Православної Церкви Київського Патріархату Тернопільщини [Тернопіль, 2012].

Проте зазначені вище публікації не розкривають всю повноту життєдіяльності парафій і монастирів, а в сумі – єпархії. У них висвітлюється в скупому енциклопедично-словниковому змісті лише історія храмів, проводиться фіксація процесу утворення парафії в теперішніх роках, подекуди згадується прізвища й імена настоятелів парафій. Поруч випущено із дослідження утворення і всебічний розвиток монастирів, історичні релігійні апогеї і перигеї функціонування парафій і монастирських спільнот тощо. У книзі «Храми УПЦ КП Тернопільщини» розкривається не стільки діяльність парафій, а історія їхніх храмів. Але маємо дивний парадокс – у переважній більшості із 275 парафій (і майже стількох храмів) станом на 1 січня 2012 року, якими володіли три єпархії УПЦ КП в Тернопільщині, вони до 1946 року належали УГКЦ. Тому по суті йдеться про церкви, до історії яких (будівництво, архітектура, внутрішній інтер'єр тощо) УПЦ КП не має жодного відношення, але, заволівши ними з другої половини 1992 року, вона приписала собі їхню історію. Тому доцільніше було б озаглавити книгу «Парафії УПЦ КП Тернопільщини» і широко розкрити їхнє функціонування, що було б не тільки доцільно, але й правильно, сприяло б глибшому з'ясуванню життя парафій Тернопільщини цієї конфесії. А так у зазначених виданнях акцентується увага не на комплексній історії діяльності парафій, тобто віруючих і духовенства, що є сутнісним у дослідженні, а на історії храмів, що є вторинним і складовою парафіяльного життя. Тому **об'єктом досліджень** має бути всебічна полівекторна життєдіяльність єпархії, а **предметом** – історія утворення, розвитку, трансформації складових єпархії: парафій, монастирів, храмів, припарафіяльних спільнот, братств, катехизаційні процеси, життя монастирських, духовних і суспільних інституцій тощо. Відтак **метою нашої праці** є дослідження процесів функціонування усього комплексу діяльності єпархії як в духовно-релігійному контексті, так і в громадсько-суспільному, спираючись на дослідження її вищезазначених складових від їхнього утворення до теперішнього часу.

Комплексне дослідження діяльності єпархії, в даному випадку мається на увазі греко-католицької конфесії, включає, в основному, такі аспекти: історію створення і розвитку єпархії; структуру єпархіального управління; історію кафедрального храму (будівництво, архітектура, внутрішній інтер'єр, богослужбову парафіяльну діяльність); історію і богослужбовий зміст головного духовного центру, якщо такий є в межах

епархії; географічні мапи парафій, протопресвітеріатів (деканатів, районних благочинь); історію парафій і їхніх храмів (це буде проаналізовано детальніше); історію утворення і діяльності чоловічих та жіночих монастирів, які функціонують на території епархії; історію та діяльність навчальних духовних закладів і благодійних фондів та інших приепархіяльних інституцій епархії, а також шематизм духовенства і чернецтва епархії на час дослідження.

Слід заздалегідь зазначити, що масштаб дослідження перелічених аспектів залежить від об'єму планованого видання (його формату і кількості сторінок). Також необхідною умовою дослідження є стисла співпраця дослідника (чи дослідницької групи) із епархіяльним управлінням (призначеним співкоординатором дослідницького проекту, протопресвітерами, парафіяльним духовенством, ігуменами і настоятелями чоловічих і жіночих монастирів), котрі мали б бути глибоко зацікавленими у процесі і меті дослідження, оскільки воно безпосередньо дотичне до їхнього священничого служіння у минулому і в теперішньому.

Як приклад, розглянемо комплексну схему-методику дослідження греко-католицької парафії, яка функціонувала на території Тернопільщини (аналогічно – Львівщини та Івано-Франківщини) з XVIII ст. і з певними зумовленими перервами знову відновила свою діяльність на початку 90-х років XX ст.

Спочатку необхідно відзначити, до якої епархії і до якого протопресвітеріату (деканату) належить парафія. Назва парафії ототожнюється із назвою населеного пункту. Відповідно необхідно вказати, до якого району належить населений пункт, за скільки кілометрів він знаходиться від того населеного пункту, в якому розташоване епархіяльне управління і від управління митрополії, якщо епархія є структурізована як складова митрополії. Окрім того, потрібно вказати, скільки в населеному пункті проживають осіб та скільки з них належать до парафії.

Згодом необхідно визначити точну назву храму, тому що на честь кого чи чого названий храм при відновленні парафії і церкви в лоні УГКЦ на початку 1990-х років та реєстрації її (парафії) статуту в органах державної влади не завжди відповідає канонічним теологічним назвам і сучасному українському правопису (наприклад, «Пресвятої Тройці» чи «Пресвятої Трійці»).

Щодо безпосереднього утворення греко-католицької парафії, дати, засновників, то потрібно спиратися на архівні джерела, шематизми, візитації парафій очільниками митрополії чи епархії, історичну, краєзнавчу літературу, парафіяльно-церковні записи, які збереглися (якщо збереглися) в храмі. Для давніх греко-католицьких парафій характерним є те, що більшість населених пунктів Тернопільщини були утворені у XV-XVI століттях. Ймовірно, що у роках тих століть створювалися

парафії, але в приналежності до, наприклад, Львівської православної єпархії Константинопольського патріархату. Та коли у 1700 році владики Львівської єпархії Йосип Шумлянський з'єднав її з Апостольським Престолом, то усі діючі на той час парафії Львівщини, Тернопільщини, Івано-Франківщини і майже із всієї Правобережної України перейшли до Уніатської (Греко-Католицької) Церкви.

Але не в кожному населеному пункті у ті роки були церкви (храми). Тому такі безхрамові парафії були дочірніми тих парафій (населених пунктів), у яких були діючі церкви. Таке становище дочірніх парафій могло зберігатися роками, а то й століттями – до тих пір, поки греко-католицька громада села не збудувала свою церкву. Тоді, в основному, парафія ставала відокремленою від матірної – самостійною, але її могли й надалі обслуговувати священники із колишньої матірної парафії.

Слід відзначити, що діяльність греко-католицьких парафій, на відміну від православних, має свою особливість, яка пов'язана з релігійною, зокрема безпосередньо антигреко-католицькою, політикою Радянського Союзу і Московського патріархату. Це виявилось у т. зв. Львівському соборі 8-10 березня 1946 року, коли державні органи влади заборонили діяльність Української Греко-Католицької Церкви, прагнучи гоніннями і репресіями проти духовенства і віруючих повністю її ліквідувати. Все це зумовило те, що парафії, монастирі, храми і значна частина духовенства були насильно переведені в російське православ'я або закриті. Тільки невелика кількість духовенства, чернецтва і віруючих діяли в підпіллі і в такий спосіб зберегли, а згодом – розвинули свою Церкву. У 1959-1964 рр. близько 40 відсотків воз'єднаних парафій і храмів були зняті з реєстрації і стали недіючими. Процес ренесансу колишніх греко-католицьких парафій і храмів почався після легалізації 20 листопада 1989 року УГКЦ та одночасно масового утворення нових парафій і будівництва нових храмів. Тому необхідно враховувати ті історичні періоди у розкритті діяльності парафії, функціонуванні храму й у створенні нових парафій, одночасно не випускаючи із хронології дослідження міжконфесійні відносини у Західних областях України у 1990-х роках.

Важливе місце в історії дослідження парафії займає парафіяльний храм як богослужбовий центр. Тому доречним є дослідження того, коли він був збудований, хто архітектор, жертводавці, автори іконостасу і розписів, коли їх виконано, хто його освятив і коли, які історичні події з ним пов'язані, в які роки і якими конфесіями він використовувався. Усе це значною мірою стосується як давніх (збережених діючих чи недіючих, а також тих, які не збереглися з різних причин), так і теперішніх діючих храмів.

Безпосередньо діяльність парафії залежить від священника, який її обслуговує, від його заангажованості не тільки в релігійні практики, але й

в громадське суспільне полівекторне життя парафії в цілому і кожного парафіянина зокрема.

Тому дослідження таких напрямків служіння парафіяльного духовенства буде розкривати його роль як у розвитку парафії, так і в розвитку населеного пункту, який не завжди був (чи є) моноконфесійним. Наприклад, до 1946 року для переважної більшості населених пунктів Галичини було характерним проживання в них населення трьох конфесій: греко-католицизму, римо-католицизму і юдаїзму. Нині конфесійність є дещо інша: греко-католики, православні (УАПЦ, УПЦ КП чи УПЦ МП – зокрема або всі), протестанти (Церкви ХВС, Церкви ЄХБ чи Церкви АСД – зокрема або всі), свідки Єгови тощо. Тому релігійна толерантність священника прямопропорційно впливає на міжконфесійну злагоду жителів населеного пункту і сприяє реалізації суспільних ініціатив священника для усіх його жителів. Отже, використовуючи хронологічний метод, варто дослідити конкретні роки служіння кожного душпастиря парафії, розкрити його внесок у розвиток парафії і населеного пункту. Для греко-католицького духовенства, яке служило з XVIII ст. до 1946 року, такі дані можна отримати із вищезазначеної історіографії. Натомість діяльність духовенства, яке обслуговує греко-католицькі парафії з 1990-х років можна отримати безпосередньо від них, а чи ж методом анкетування або методом інтерв'ю від вірян парафії. У проміжку між цими роками необхідно розкрити функціонування парафії, храму, служіння духовенства, в т. ч. вказати тих пастирів, які в 1946-1947 роках не возз'єдналися (або возз'єдналися) з РПЦ, а також тих, які у 1990-х роках перейшли в УГКЦ, будучи до цього священниками РПЦ.

Якщо парафію візитував той чи інший єпископ, то також необхідно вказати його ім'я, прізвище, точну дату або рік візитації та, якщо вдалося дослідити, його дії під час її проведення. З історичних джерел відомо, що єпископські візитації парафій УГКЦ проводилися, починаючи з XVIII ст. і закінчилися у 1930-х роках та відновилися з 1990-х років. Вони були не тільки контрольного-ревізійного змісту, але й пов'язані із освяченням наріжного каменя під будову храму, освяченням новозбудованого храму, престолу, нового розпису церкви, каплиці, дзвіниці тощо. А чи ж маємо присутність єпископа (владика епархії) на храмовому празнику парафії, де він з тієї нагоди проводив архиерейську Літургію і позитивно впливав на глибшу релігійність віруючих парафії.

Якщо в парафіяльному храмі є чудотворні ікони та моці святих, то необхідно описати їхню історію, описати те, коли, яким чином і завдяки кому вони знаходяться в церкві, навести приклади можливого їхнього надприродного впливу на віруючих. Також, якщо парафія (храм) мають статус відпустового місця, потрібно це вказати, а саме зазначити те, хто, коли та з якої причини надав цей статус, коли відбувається відпуст, як він проходить. Зазначені аспекти надають більшої богослужбової ваги парафії

і храму, підсилюють релігійність не тільки віруючих парафії, але й сусідніх парафій, які періодично відвідують храм даної парафії і беруть участь у відпусті. Для дослідження це є надто важливим, бо показує одне із джерел поглиблення релігійності віруючих.

На наступному етапі проводиться дослідження безпосередньої діяльності парафії як в богослужбовому, так і в суспільному контекстах, тобто дослідження функціонування припарафіяльних братств, спільнот, дружин, катехитичних недільних шкіл, просвітницьких, навчальних, господарських інституцій тощо. Це стосується діяльності парафії як до 1946 року, так і з 1990-х років, а саме: хто і коли заснував ті чи інші припарафіяльні і громадські інституції, хто їх очолював (очолює), скільки в них налічується членів, яка практика функціонування таких інституцій тощо. Це дає можливість визначити активізацію парафіян і священика у парафіяльному і громадському житті населеного пункту.

Своєрідним проведенням цього вектору дослідження є розкриття катехизаційного навчання в парафії, яке покликане глибше й змістовніше ознайомити парафіян із основами християнської віри даної конфесії, її обрядами, святами, традиціями, молитвами, а також із основними аспектами Святого Письма. Катехизаційний процес зазвичай охоплює дітей і молодь, але за потреби до нього можуть бути залучені й парафіяни старшого віку. Наслідком катехизації має бути глибше розуміння основ віри, догматики, обрядовості та прийняття дітьми після такого вишколу таїнств Першої сповіді і Урочистого причастя. Хто проводить катехизацію, скільки в рік осіб залучені до неї, де вона відбувається – все це необхідно розкрити. Катехизацію на парафії проводять або катехит, або священик, або почергово, хоча для її проведення під час літніх канікул можуть бути залучені й семінаристи єпархіяльної семінарії. Також слід пам'ятати, що в практиці такого дослідження методом анкетування часто отримується відповідь, що катехизацію проводить в школі (середній чи початковій) учитель основ християнської етики. Така відповідь є невірною, тому що програма цього шкільного факультативного предмету має інші завдання і мету, хоча у ній є теми, які відповідають катехизаційним. Але безпосередньо катехизація не може проводитися у загальноосвітній школі, тому що у статті 6 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» від 23.04.1991 року сказано: «Державна система освіти в Україні відокремлена від церкви (релігійних організацій), має світський характер... Релігійні організації мають право відповідно до своїх внутрішніх настанов створювати для релігійної освіти дітей і дорослих навчальні заклади і групи, а також проводити навчання в інших формах, використовуючи для цього приміщення, що їм належать або надаються у користування...» [Калінін Ю. А., Харьковченко Є. А. Релігієзнавство. Підручник. – К., 1998. - С. 288-289].

Продовжуючи вивчення катехизаційного процесу на рівні парафії, доречно в соціологічному аспекті дослідити, скільки протягом року в парафії відбулося таїнств хрещення, шлюбів та обряду похоронів. Це, з іншого боку, дає певні дані для перспективних демографічних досліджень.

Парафія функціонує в суспільному просторі конкретного населеного пункту, має можливість співпрацювати із органами місцевого самоврядування (сільрадами, селищними радами, міськрадами) та із державними школами різних ступенів. Якщо така співпраця існує, то необхідно показати її на конкретних прикладах, враховуючи участь у ній парафіяльного духовенства. Тобто, це має бути відповідь не «так» чи «ні», а конкретизація її у тому чи іншому випадку.

Парафія у сакральному архітектурному змісті не обмежується тільки будівлею храму і дзвіниці. У кожній парафії (особливо давніх) на території населеного пункту є ще кілька сакральних пам'яток: каплиці, фігури, хрести, Хресні дороги тощо. Тому необхідно коротко їх дослідити і описати, а саме визначити: хто і коли їх збудував, хто є жертводавцями, на честь кого чи чого (в теологічному змісті) вони названі, де конкретно знаходяться.

В наступному треба розкрити, хто нині є парохом, адміністратором чи співробітником парафії: ім'я і прізвище, дату призначення. Якщо парафія чисельно велика, то головний душпастир є або парохом, або адміністратором, а йому ще допомагають у служінні один або декілька священників сопрацівників, тому також необхідно вказати їхнє ім'я і прізвище, дату призначення співробітником на парафію. Актив парафії складає т. зв. десятка віруючих, які для священника є його помічниками в духовному житті парафії і у функціонуванні храму. Тому доречно вказати хоча б на те, хто з них є дяком, регентом, головою парафіяльної ради. Щоправда, в останні роки частіше зустрічається, що парафіяльні ради очолюють священники.

З практики досліджень випливає, що значна кількість парафій мають у власності нерухоме майно, наприклад, храм, проборство тощо. Тому необхідно, якщо таке майно є, вказати що саме.

Для цілісної картини життєдіяльності парафії важливо також вказати, чи, окрім греко-католиків, у населеному пункті є віруючі інших конфесій, а якщо такі є, то зазначити, яких саме конфесій і скільки жителів населеного пункту, зокрема, належать до них. І на завершення дослідження слід знати точну адресу парафії (храму чи проборства) для того, щоб не тільки нею завершити дослідження, а й для того, щоб в його процесі мати можливість для контакту із священником з метою уточнення тих чи інших питань, які виникатимуть під час аналізу матеріалів дослідження, їх опрацювання.

Виходячи із означеної концепції дослідження, доречним буде підсилити отриманий текстовий матеріал можливими ілюстраціями,

зокрема фотографіями: зовнішнього вигляду церкви, священника парафії в облаченні, іконостасу та інтер'єру церкви, запрестольної ікони, парафіян (братств, спільнот, хору), подій, які відбувалися на парафії (візитацій, свят, відпустів, місій, освячень храму, каплиці, дзвіниці), історичного характеру, які відображають минуле життя парафії.

Вищезазначена методологія в основному стосується й дослідження історії жіночих і чоловічих, в даному випадку, греко-католицьких монастирів. Слід відзначити, що більшість чоловічих монастирів є спільнотами єпархіяльного права. Тому пропонується методика дослідження парафії і храму повністю входить в комплексне дослідження історії монастиря. Але тим не менше тут є свої особливості, які необхідно розглянути. Зрозуміло, що необхідно спочатку зазначити, у якій місцевості і населеному пункті знаходиться монастир, яка його назва і до якого чину чи згромадження він належить, коли і ким монастир був утворений, хто архітектор його будівлі і монастирського храму (якщо такий є), хто жертводавці його (їх) побудови, розписів, внутрішнього інтер'єру, коли і ким освячено монастирські приміщення та храм. Згодом слід розкрити головні історичні віхи діяльності монастиря від часу заснування і донині.

Якщо дослідження проводиться давніх монастирів, то слід пам'ятати, що більшість із них утворені в догреко-католицький період, мається на увазі до 1700 року – возз'єднання Львівської православної єпархії з Апостольським Престолом, а це означає, що на її території до того року монастирі функціонували самостійно, незалежно один від одного, тобто не були структуризовані в Чин. І тільки після 1700 року і впродовж наступних кількох років вони, прийнявши унію, увійшли переважно в Чин Святого Василя Великого, який було засновано у 1617 році митрополитом Унійної Церкви Йосифом Велямином Рутським, що призвело до об'єднання монастирів і їхньої централізації. Саме вони стали гранітним фундаментом Берестейської унії. Але необхідно відзначити тут те, що до 1700 року монастирі ЧСВВ функціонували в основному у Білорусі, Холмській єпархії і Луцькій (до 1632 р.).

Також варто у дослідженні кількома штрихами зазначити і те, до якої провінції (конгрегації) належав монастир у XVIII ст. і яка його спіткала доля після Дубненської (1743 р.) і Тороканської (1780 р.) капітул, березневого декрету 1787 року царя Йосифа II про редукацію василіянських монастирів та внаслідок Добромильської реформи ЧСВВ 1882-1904 рр. Але, окрім Василіянського Чину, у першому десятиріччі XX ст. митрополит Андрей Шептицький для духовних потреб Галицької митрополії відновив або утворив нове чернецтво, зокрема чоловічі Згромадження Студійського Уставу, Чин Найсвятішого Избавителя, а водночас і їхні жіночі спільноти. У наступних роках чернечі об'єднання гілки урізноманітнилися і розширилися. Винятком був радянський період, коли у 1946-1950 рр. державна влада усі греко-католицькі монастирі

закрила, значна кількість ігуменів і настоятельок монаших спільнот були репресовані. Але чернецтво органами КДБ і МВС не було розгромлене, а діяло в підпіллі разом із духовенством і вірними катакомбною УГКЦ. Цей період (підпільний) діяльності монастирів потребує окремого дослідження.

Зокрема, слід розкрити такі аспекти діяльності монастиря (осідку) в підпільний період: чи були нові поповнення новиками (новичками); чи проводилася нелегальна катехизація дітей, скільки дітей було катехизовано; чи проводилися в монастирі підпільні відправи (хто проводив, частота проведення, хто був духівником осідку (монастиря)), скільки віруючих брали в них участь; які були форми і методи переслідування комуністичною владою чернецтва осідку чи монастиря, вказати прізвища і посади переслідувачів та наслідки репресій; чи контактував монастир (осідок) з іншими монастирями; чи ченці (черниці) займалися підготовкою для відправ підпільних священників; які були дії православних священників щодо відомої їм підпільної діяльності монастиря (осідку) тощо.

Після цього, згідно хронологічного методу, треба розкрити діяльність монастиря після виходу УГКЦ з підпілля: хто ініціював його відродження і розвиток (прізвища, імена ігуменів (ігумень), настоятелів (настоятельок), ченців (черниць), в т. ч. як проходили: відбудова монастирських приміщень (монастирського храму, якщо такий є); духовне служіння, навчально-виховна діяльність, катехизація дітей і молоді тощо. Також необхідно дослідити те, яка чисельність ченців (черниць) у монастирі (осідку) є нині, хто є тепер ігуменом (ігуменею) монастиря та з якого року, показати іншу, якщо така є, діяльність монастиря.

Інші аспекти дослідження співпадають, в загальному, із дослідженням парафії, в т. ч. із ілюстративними матеріалами. Хіба що слід додати зовнішній вигляд монастиря, монастирської каплички із її іконостасом (фотографії монастирської церкви співпадають із подібними щодо парафії), ченців (черниць), ретроспективні фотографії дотичні життєдіяльності монастиря.

Сума сумаріум об'єктивних досліджень парафії і монастирів складатиме основну частину широкого розкриття життєдіяльності єпархії у минулому і сучасному.

А н о т а ц і ї

У статті **Я. Стоцького «Методологічні особливості дослідження полівекторної історії парафій, монастирів та єпархій УГКЦ»** розкривається методологія досліджень історії основних складників життєдіяльності єпархії, а саме: історія утворення, розвитку, трансформації складових єпархії - парафій, монастирів, храмів, припарафіяльних спільнот, братств, катехизаційні процеси, життя монастирських духовних і суспільних інституцій тощо.

Ключові слова: дослідження, методологія, єпархія, парафія, монастир, храм.

Jaroslav Stotskyi. Methodological peculiarities of study of polyvector history of parishes, monasteries and eparchies of Ukrainian Greek Catholic Church.

The article reveals investigation methodology of history of eparchy main activity constituents, namely history of establishment, development, integral parts of eparchy transformations – parishes, monasteries, parish communities, brotherhoods, catechetical processes, monastery religious and social institutions etc.

Key words: investigation, methodology, eparchy, parish, monastery, temple.

5.2. *Тарас ДІДУХ. Становище католицьких конфесій в Україні у 1953–1964 рр.: історіографічний огляд проблеми*

З часу приєднання Західних областей України до складу СРСР пройшли значні зміни у суспільно-політичному і духовному житті населення. У результаті атеїстичної та антирелігійної політики Радянської держави відбулася офіційна ліквідація Греко-Католицької Церкви (ГКЦ) та здійснювалися утиски Римо-Католицької Церкви (РКЦ). Попри переслідування з боку влади віруючі начолі з духовенством продовжували сповідувати свої релігійні переконання упродовж усього радянського періоду. Після здобуття Україною незалежності зріс науковий інтерес у дослідників до становища католицьких конфесій в УРСР. У зв'язку з цим **залишається актуальним узагальнений аналіз** та систематизація вітчизняних історіографічних праць з проблеми нашого дослідження.

Наукова новизна статті полягає у тому, що у ній проаналізовано праці українських науковців, які досліджували становище РКЦ і ГКЦ в період 1953–1964 рр. **Об'єктом дослідження** виступають праці, в яких аналізуються взаємовідносини Радянської влади з католицькими конфесіями на території Західних областей України упродовж 1953–1964 років. **Предмет дослідження** – державно-церковні відносини в УРСР зазначеного періоду на прикладі РКЦ і ГКЦ у вітчизняній історіографії.

Мета наукової праці – комплексне висвітлення і аналіз становища католицьких конфесій у радянський період в сучасній українській історіографії. Основними завданнями дослідження є з'ясування стану наукового вивчення проблеми та проведення систематизації джерел і літератури, у яких висвітлено політику радянської влади щодо католицьких конфесій в УРСР.

Після розпаду Радянського Союзу та проголошення незалежності України значну увагу науковців привернули дослідження державно-церковних відносин в СРСР. Цьому процесу сприяла зміна методології дослідження проблеми та усунення ідеологічних стереотипів у ставленні щодо релігії. Значну роль також відіграла переоцінка усталених поглядів на місце держави у церковно-релігійному житті, чому сприяло розкриття таємних архівних документів, які дали змогу науковцям об'єктивно вивчити особливості державно-церковних відносин в СРСР у цілому й католицьких конфесій зокрема.

Проаналізувавши праці вітчизняних науковців, автор публікації виокремив **три групи джерел з проблеми дослідження**: перша –

узагальнюючі праці, в яких досліджено становище католицьких конфесій і політика радянської влади щодо них; друга – праці з історії РКЦ; третя – спеціальні праці, в яких досліджується становище ГКЦ у радянський період.

З числа узагальнюючих праць окрему групу займають дослідження взаємовідносин між державою і релігійними конфесіями на території України в період керівництва країною М. Хрущова. Зокрема, важливими для дослідження становища католицьких конфесій цього періоду є монографії І. Андрухів, В. Войналовича, А. Моренчука і Я. Стоцького. В працях І. Андрухів значна увага приділена дослідженню державної політики радянської влади стосовно РКЦ і ГКЦ на теренах Прикарпаття і частково Галичини (Андрухів І. О., Кам'янський П. Є. Історія релігійного життя в Галичині та на Прикарпатті: історико-правовий аналіз. – Івано-Франківськ, 2006). У монографії «Політика радянської влади у сфері релігії та конфесійне життя на Прикарпатті в 40-80-х роках ХХ століття» (Івано-Франківськ, 2006) І. Андрухів висвітлив регіональні особливості взаємовідносин органів радянської влади з католицькими конфесіями в 40–80-х роках ХХ ст. через призму політичного курсу радянського керівництва у сфері релігії. Розкрив та проаналізував жорсткі адміністративні методи та засоби, які використовувала влада для боротьби з католиками, у тому числі не лише за допомогою органів державної безпеки, а й змушуючи до цієї боротьби священнослужителів інших конфесій, що у підсумку призвело до значних конфесійних трансформацій в РКЦ і ГКЦ на Прикарпатті у досліджуваній період часу.

В історико-політологічній праці В. Войналовича «Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940-1960 років: політологічний дискурс» (К., 2005) проведено ретельний аналіз державної політики щодо релігійних об'єднань на території України в повоєнний час та у період керівництва країною М. Хрущова. Автор ґрунтовно проаналізував радянську політичну модель державно-церковних відносин в контексті еволюції тоталітарного режиму і спроби влади створити на території СРСР «нову історичну спільноту», висвітлив особливості взаємовідносин між органами радянської влади і католицькими конфесіями та заходи, спрямовані на ліквідацію інституцій ГКЦ у контексті впроваджуваних Москвою денационалізаційних тенденцій і протистояння між Радянським Союзом й Ватиканом. Зокрема, на думку В. Войналовича, боротьба з католицькими конфесіями була важливою складовою політики «радянзації» західноукраїнських земель і сприяла посиленню впливу комуністичної ідеології на громадян.

У праці А. Моренчука «Церковно-релігійне життя в Україні 1953-1964 рр.: на матеріалах Західних областей України» (Луцьк, 2009) досліджуються релігійні процеси у західних областях України в період керівництва державою М. Хрущова. Основна увага в дослідженні

приділена висвітленню особливостей конфесійного життя на західноукраїнських землях в контексті загальносоюзної і республіканської політики радянської влади у сфері релігії. На основі значної джерельної бази автор розкрив діяльність релігійних громад і духовенства в умовах атеїстичної політики влади, проаналізував форми і методи втручання держави в духовне життя громадян. А. Моренчук відзначив, що причинами, які зумовили особливу конфесійну ситуацію в Західних областях України, були: високий рівень релігійності серед населення, значна підтримка ГКЦ з боку віруючих, що у свою чергу привело до того, що органи радянської влади підтримували РПЦ на противагу греко-католикам. Також дослідник розкрив особливості становища, у якому опинилася ГКЦ після її приєднання до РПЦ. Автор вказав, що підпільну церкву не відносили до заборонених тому, що формально на території СРСР вона припинила існування ще у 1946 р. і, відповідно, влада у переслідуванні греко-католиків використовувала інші прийоми та засоби, ніж до інших конфесій. Серед них важливе місце займала інкримінація духовенству і віруючим політичних злочинів, зокрема націоналізму.

У монографії Я. Стоцького «Держава і релігія в західних областях України: конфесійні трансформації в контексті державної політики 1944-1964 років» (К., 2000) ґрунтовно проаналізовано особливості конфесійного життя у Західних областях України (Львівській, Дрогобицькій, Тернопільській та Станіславській) в означених роках. Досліджуючи трансформації релігійних об'єднань, як офіційно діючих, так і нелегальних, автор значну увагу приділив розкриттю становища та змін у конфесійному житті ГКЦ і РКЦ в контексті репресивної політики радянської влади, спрямованої на поступове витіснення і ліквідацію католицьких конфесій в СРСР.

Важливе місце у дослідженні державно-церковних відносин займає Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди. Упродовж двадцяти років його співробітниками була проведена велика робота з дослідження державно-церковного життя в СРСР й опубліковано низку наукових праць, в яких значна увага приділялася вивченню становища католицьких конфесій у радянський період. З цих праць варто відзначити такі фундаментальні академічні видання за редакції професора А. Колодного як «Академічне релігієзнавство» (К., 2000) та десяти томне видання «Історія релігій в Україні» (К., 1996-2014). Особливої уваги заслуговує четвертий том «Історії релігії в Україні» – «Католицизм» за редакцією А. Колодного і П. Яроцького. У ньому ґрунтовно висвітлено історію католицизму на українських землях з X ст. до здобуття Україною незалежності у 1991 р. та комплексно досліджено етапи розвитку церковно-релігійного життя католицьких конфесій.

Особливості становища католицьких конфесій на території Західних областей України в контексті державно-церковної політики Радянської

влади і свободи совісті в СРСР упродовж 1953–1964 рр. у своїх працях досліджували Ю. Данилюк, О. Бажан, В. Баран, П. Бондарчук, Я. Грицак, Т. Дідух, В. Єленський, Л. Зашкільняк, П. Панченко, В. Пащенко та інші дослідники. Вказані автори у своїх роботах доводять, що проголошений в СРСР принцип відокремлення церкви від держави мав формальний характер. На їх думку, радянська влада проводила цілеспрямовану політику на витіснення з країни релігійних об'єднань в цілому і католицьких конфесій зокрема. Так, у спільній монографії О. Бажана і Ю. Данилюка «Випробування вірою. Боротьба за реалізацію прав і свобод віруючих в Україні в другій половині 1950-х–1980-ті рр.» (К., 2000)» на основі документів досліджено особливості релігійного дисидентства на території України в означений період. Важливе місце у праці займає аналіз боротьби віруючих католиків за власні громадянські права і можливість вільно сповідувати свої релігійні переконання. Автори розглянули і охарактеризували громадський рух за відновлення діяльності та офіційну легалізацію ГКЦ і його підтримку з боку демократичної громадськості Росії, міжнародних релігійних та правозахисних організацій і активну позицію Ватикану у вирішенні даної проблеми.

Другу групу джерел складають праці, у яких досліджуються відносини між органами радянської влади і Римо-католицькою конфесією на території УРСР. Необхідно відзначити, що в історичній науці проблема політики радянської влади щодо РКЦ у період керівництва країною М. С. Хрущова належить до малодосліджених. Так, історію та правове становище РКЦ на території України в 1953–1964 рр. досліджували: Андрухів, В. Байдич, Ю. Білоусов, В. Войналович, В. Гаюк, О. Гура, В. Осадчий, Я. Стоцький та інші. Вказані дослідники у своїх працях висвітлили особливості взаємин між римо-католиками і радянськими органами влади в досліджуваній період. Проаналізували заходи та методи, які застосовували радянські чиновники з метою обмеження діяльності РКЦ на території СРСР. Зокрема, у праці О. Калакури «Поляки в етнополітичних процесах на землях України в ХХ столітті» (К., 2007) проаналізовано зміни в конфесійній мережі РКЦ на території України внаслідок планомірної політики Радянської влади, яка мала на меті поступову асиміляцію та русифікацію громадян польської національності. Автор зауважив, що ключове місце у такій політиці радянського режиму щодо українців, поляків та громадян інших національностей відводилося боротьбі проти релігії, насамперед тих конфесій, які підтримували національні почуття неросіян.

Значний конкретно-історичний матеріал міститься у збірнику документів В. Сергійчука «У боротьбі за рідну віру римо-католики України були завжди несхитні» (К., 2001). У дослідженні науковець на основі архівних джерел висвітлив та проаналізував репресивну політику,

яку проводила радянська влада стосовно Римо-католицької конфесії на території України в 20–80 рр. ХХ ст.

Необхідно відзначити, що ставлення Радянської влади до РКЦ значною мірою визначалося її взаємовідносинами з Ватиканом та політикою, яку проводив Святий Престол щодо Радянського Союзу. У цьому контексті виділяємо узагальнюючу працю Е. Бистрицької, в якій ґрунтовно розглядаються особливості релігійної політики Радянської влади у сфері міжнародних відносин, зокрема Східної політики Ватикану (Бистрицька Е.В. Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого Престолу з Росією та СРСР: 1878-1964 рр. – Тернопіль, 2009). Авторка з'ясувала основні етапи й тенденції розвитку дипломатичних відносин між Святим Престолом і Радянським Союзом в контексті еволюції Східної політики Ватикану від протистояння, яке набуло найбільшої гостроти у період понтифікату Пія XII (1939–1958 рр.), до нормалізації відносин та конструктивного діалогу між новим радянським керівництвом начолі з М. Хрущовим (1953–1964 рр.) і папою Іваном XXIII (1958–1963 рр.). Так, Е. Бистрицька відзначила, що покращенню відносин значною мірою сприяло встановлення прямих політичних контактів між керівництвом Радянського Союзу і Святого Престолу.

Окремі аспекти східноєвропейської політики Ватикану, зокрема стосовно СРСР, досліджували С. Горбач, Ю. Зубкова та інші дослідники. Так, С. Горбач відзначала, що з приходом до влади М. Хрущова (1953 р.) в СРСР розпочали пошук шляхів до порозуміння зі Святим Престолом. Підтвердженням цих спроб є запрошення у грудні 1955 р. в СРСР абата Редінга, який під час свого візиту мав зустріч з А. Мікояном – першим заступником Голови Ради Міністрів та членом Президії ЦК КПРС. На ній А. Мікоян продемонстрував готовність СРСР до конструктивного діалогу з Ватиканом. Проте події в Угорщині негативно вплинули на перспективи подальшого розвитку відносин між Радянським Союзом та Святим Престолом. Кризи, що виникли в середині комуністичних режимів, поклали край відкритості щодо «Римської церкви» (Горбач С. І. Східноєвропейська політика Ватикану та Радянський Союз (1954-1958) // Український історичний журнал. – 1999. - №5; Зубкова Ю. Міжнародні зв'язки і співробітництво Ватикану і США у 60-80 рр. ІХХ століття // Схід. – 1999. - №7).

Третю групу джерел складають праці, у яких розкрито становище Греко-католицької конфесії на території Західних областей України в 1953–1964 рр. у контексті державно-церковної політики Радянської влади. Зокрема, особливості підпільного становища та діяльності ГКЦ в радянський період висвітлили у наукових працях Е. Бистрицька, Б. Боцюрків, Б. Гудзяк, Т. Дідух, В. Жупник, М. Косів та інші.

З числа монографічних досліджень відзначимо працю В. Пащенко «Греко-католики в Україні: від 40-х років ХХ століття і до наших днів»

(Полтава, 2002), у якій на основі значної джерельної бази проаналізовано державну політику Радянської влади щодо ГКЦ в період її перебування у підпіллі. Автор розкрив методи та тактичні прийоми, які використовували радянські органи влади з метою протидії впливу «жатакомбної церкви» на віруючих; детально проаналізував характер репресій, які застосовувала влада проти найактивніших представників греко-католицького духовенства і мирян.

Становище греко-католиків на Тернопільщині у 1946–1989 рр. стало предметом спеціального дослідження Я. Стоцького «Українська Греко-Католицька Церква і релігійне становище Тернопільщини 1946-1989 рр.» (Тернопіль, 2003). У своїй монографії автор прослідкував зміни у релігійному житті підпільної церкви на Тернопільщині в контексті атеїстичної політики Радянської держави та викликаних нею конфесійних трансформаціях.

У 2001 р. вийшов збірник документів «Нескорена Церква. Подвижництво греко-католиків України в боротьбі за віру і державу» за редакцією В. Сергійчука, у якому дослідник опублікував раніше засекречені архівні документи органів державної безпеки, архівні фонди та матеріали місцевих органів влади. У документах автор розкрив особливості взаємин між радянськими органами влади і греко-католиками.

Інші науковці, серед них Р. Бойко, К. Будз, С. Гуркіна, С. Кияк, Л. Купчик, Ю. Кучабський, В. Марчук, Н. Мизак та П. Шкраб'юк у своїх працях акцентують увагу на дослідженні підпільного життя і діяльності греко-католицького духовенства (Кияк С.Р. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи. – Івано-Франківськ, 2006; Купчик Л.С. Третій удар: долі галицьких отців-деканів. – Львів, 2001; Марчук В.В. Українська Греко-Католицька Церква. Історичний нарис. – Івано-Франківськ, 2001; Шкраб'юк П.В. Монаший чин Отців Василіян в національному житті України. – Львів, 2005 та інші). Окрім названих авторів, підпільну діяльність греко-католицьких ієрархів висвітлили у своїх процах І. Бойко, С. Дмитрух, Н. Мизак, о. І. Цар та інші.

Важливе місце у дослідженнях науковців займають праці, присвячені особистості митрополита Й. Сліпого. Зокрема його релігійну та суспільно-політичну діяльність розглянули у своїх працях Л. Бабенко, М. Бендик, Е. Бистрицька, О. Гринів, В. Ленцик, М. Марусин, О. Мишанич, М. Рудницька, Н. Сердюк, С. Штука та інші (Див.: Бендик М.П. Помісність Української Греко-Католицької Церкви та її бачення Патріархом Йосифом Сліпим. – Львів, 1996; Гринів О.І. Йосиф Сліпий як історик, філософ і педагог. – Львів, 2012; Ленцик В. Визначні постаті Української Церкви: митрополит Андрей Шептицький і патріарх Йосиф Сліпий. – Львів, 2010; Марусин М. Митрополит Йосиф Сліпий: нарис життя, подвигів і страждань. – Брюсель, 1972 та ін.).

Таким чином, після здобуття Україною незалежності дослідження державно-церковних відносин радянського періоду стали важливою складовою сучасної вітчизняної історичної науки. Зважаючи на тему нашої роботи, у публікації ми означили лише ті праці, в яких дослідники приділили увагу з'ясуванню політики Радянської влади щодо Римо-Католицької і Греко-Католицької Церков у 1953–1964 рр. Аналіз наукових праць, у яких висвітлена проблема державної політики радянської влади щодо католицьких конфесій в цілому, дозволив нам умовно поділити висвітлені праці на три групи. До першої групи належать узагальнюючі праці, в яких досліджується становище католицьких конфесій у контексті державно-церковної політики Радянської влади. До другої групи – праці, в яких висвітлено історію та правове становище РКЦ у досліджуваній період. Третю групу склали спеціальні праці, в яких досліджується становище ГКЦ у радянський період. Отже, систематизація наукових праць вітчизняних дослідників доводить, що науковці значну увагу приділяють дослідженню становища католицьких конфесій у радянський період, аналізують особливості взаємовідносин РКЦ і ГКЦ з атеїстичною владою та їх наслідки для релігійного життя католиків.

А н о т а ц і ї

У статті **Дідуха Т. Г. –«Становище католицьких конфесій в Україні у 1953–1964 рр.: історіографічний огляд проблеми»** виокремлено і названо праці вітчизняних дослідників з історії католицьких конфесій в Україні. Основна увага приділена аналізу історіографічних робіт, у яких висвітлюється становище Римо-католицької і Греко-католицької церков на території західних областей України упродовж 1953–1964 рр.

Ключові слова: історіографічний огляд, державно-церковні відносини, Римо-католицька церква, Греко-католицька церква, конфесія.

In the article of **Diduh T. H. –«The position of the Catholic denominations in Ukraine in 1953–1964 gg: historiographical review of the problem»** analyzed the works of domestic researchers on the history of Catholic denominations in Ukraine. Focuses on the analysis of historiographical works, which cover the position of the Roman Catholic and Greek Catholic churches in the area of the western regions of Ukraine for 1953–1964 years.

Keywords: historiographical review, state-church relations, the Roman Catholic Church, Greek Catholic Church, confession.

5.3. Павло ПАВЛЕНКО. «Русский мир» 2014 року: від «любові» Патріарха Кирила до агресії Путіна.

Сучасна Росія збирає свої «исконно русские земли» під виглядом «русского мира», перетягуючи історично під себе «Древнюю Русь», тобто всі колишні руські землі, включаючи передусім і Київську Русь, без якої вся ота ідея про якусь «Древнюю Русь» просто нічого не варта. Ми не випадково вжилислово «якась», оскільки історія не знає держави під такою назвою.

Утім, з усього видно, що історична наука творців «русского мира» не цікавить, бо ж вони самі є її фальсифікаторами. Вправно фальсифікуючи історію Київської Русі, історію України, оперуючи якимись неісторичними штампами на зразок «Древньої Русі», вони прагнуть вибудувати псевдоісторичну теорію про якесь східнослов'янське братство, про якусь древньоруську, а відтак руську і насамкінець російську спільність, зрештою – про «русский мир», ідея про який насправді є доктриною, зорієнтованою на відновлення Російської імперії.

А що, власне, воно таке «Древняя Русь» і «древние русычи»? Якщо були «древние русычи», то відтак існують і «сучасні», якщо була «Древняя Русь», то слід шукати й «Сучасну Русь»? Навіть на рівні назв відбувається підтягування назви «Русі» до назви «Росія». А все тому, що за уявленнями російських шовіністів різних мастей правонаступницею отієї вигаданої «Древней Руси» є нинішня Росія, яка й уособлює «Сучасну Русь», а російський народ – «сучасних русичів». Все виглядає наче просто і логічно, втім є історично невірним: подібна теорія про якусь «Древню Русь» абсолютно не відповідає дійсності.

Принагідно зазначимо, що білоруське видання «150 пытанняў і адказаў з гісторыі Беларусі» (в перекладі – 150 запитань і відповідей з історії Білорусі) у параграфі «Ці быў старажытнарускі народ?» (Чи був давньоруський народ?) поняття «Древнерусское государство» і «древнерусский народ» висвітлює наступним чином. «Такого народу не було. Його придумали російські історики. До термінів «давньоруський народ», «єдиний російський народ» вони зверталися кожного разу, коли виникала потреба виправдати імперську політику Москви, що намагалася будь-якими шляхами довести своє нібито історичне право на Білорусь та Україну. В минулі століття, виправдовуючи експансію і панування над білорусами та українцями, вони завзято пропагували концепцію існування «трьох племен єдиного російського народу – великоросів, малоросів і білоросів». ... Те, що деякими називається «Давньоруська держава», строго кажучи, ніколи не існувало». (Ці быў старажытнарускі народ? // История Беларуси в вопросах и ответах: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://slovo.ws/urok/historyofbelarus/150/007.html>).

Під вивіскою «русского мира» нинішня Путінська Росія хоче повернути до своєї держави втрачену з розвалом СРСР Україну. А всі ті пишномовні розмови про якийсь єдиний духовний простір, про співдружність слов'янських народів, зрештою, про «русский мир» є всього лише антуражем справжніх неоімперських як неоколоніалістських амбіцій щодо України, заходів із втягування її в орбіту нової Російської імперії.

Необхідні для цього антиукраїнські настрої в Україні готувала «Українська Православна Церква». Навмисно взяв назву цієї конфесії у лапки, бо від, власне, українського там є хіба-що її ота «залапкована» назва. Насправді ця Церква мусить розумітися філією Російського православ'я в

Україні із всіма його «канонічними» претензіями до України й українців. І ніяк не інакше! Достатньо бодай лише проглянути назви статей у періодиці, яку видають чи оприлюднюють на своїх сайтах окремі єпархії УПЦ МП, щоб переконатися, що їхня діяльність є антиукраїнською, спрямованою на піддрив державної незалежності України і водночас на підтримку російський чи проросійських настроїв не лише в межах своїх вірних, а й загалом серед українського суспільства.

Ось, що читаємо у московсько-православній праці «Святая Русь – вместе или врозь? Патриарх Кирилл на Украине»: «Первоиерарх Русской Церкви стал духовным лидером как самой Церкви, так и всех общественных сил, выступающих за единство исторической Руси» (Святая Русь – вместе или врозь? Патриарх Кирилл на Украине. – С. 161). Ця теза, на наш погляд, є наріжною для концепції «русского мира», оскільки якнайкраще розкриває суть цього політичного проекту, точно визначає що є «русский мир» і яких результатів очікує від нього Росія. Саме цими словами слід було б починати всі проповіді про «русский мир», а не ходити, як кажуть росіяни, «вокруг да около» розкриття ідеології «русского мира», уникаючи за межами Російської Федерації, і передусім в Україні, зокрема серед вірян УПЦ МП, напряду говорити, що цей проект насправді передбачає реставрацію Російської імперії.

От тоді ставало б ясно, що то воно за доктрина, що дійсно означає «Древняя Русь», «историческая Русь» чи «Святая Русь» для Патріарха Кирила, для всього російського православ'я (та й для прокремлівського офіційного, а ще більше - неофіційного політикуму) і яка доля чекає Україну, якщо проект «русский мир», не приведи Боже, зреалізується. Ось як оцінили це в одній із газет: «Ну, а яке то вже буде за «равенство и братство» в імперії відомо – ми знаємо, як по-братському «добре» жилося українцям у царській Росії між братів-росіян-великоросів, як ті їх так по-православному любили й, як «старший брат», по-братськи про них дбали, що в цих почуттях не забували водночас і «оберігати» їх від їхньої мови, культури, віри, забороняючи не те, що навчати чи друкувати, а й писати, думати українською».

А доки метаморфоза «Русь → Русский мир → Россия» ховається від українських московсько-православних віруючих, доки ще лунають проповіді про якесь братерство слов'янських народів, доки важливо ще призвичаїти українське суспільство до позиції, що Україна – це, хоча й «не Росія», як колись зауважив Президент Л.Кучма, але вже «Святая Русь». А там до формулювання «Україна – це Росія» не так вже й далеко.

Ще донедавна Патріарх Кирило освідчувався українцям у любові і ладен був навіть жертвувати своїм російським громадянством, ставши «українцем» за паспортом (і водночас «стати фігурою наднаціональною, наддержавною», тобто очевидно зректися власної російськості), аби лишень втягнути Україну в «русский мир». Патріарх Московський був готовий обстоювати якесь універсальне православ'я, готовий розуміти себе кимось на зразок того, ким є

Папа в католицизмі, тільки щоб проект «русского мира» був запущений у дію. «Чи готові політики змиритися з появою абсолютно незалежного від них духовного лідера міжнародного масштабу, рівного за статусом, наприклад, Папі Римському? Готові вони поступитися частиною своєї влади заради збереження східнослов'янської цивілізації? Патріарх перші кроки в цьому напрямі зробив» [Святая Русь – вместе или врозь? Патриарх Кирилл на Украине. – С. 96-97].

Разом із реставрацією Російської імперії відновлюються всі атрибути російської державності – тріада «Православ'я–Самодержавство–Народність»: Патріарх Кирило уособлює духовну владу, натомість В.Путін – світську, самодержавну. В.Путін вже зараз уособлює всю повноту державної влади в Росії. «Сегодня слово «власть» применительно к России следует понимать как «начальник Путин и пятнадцать подчиненных ему начальников». Все остальное – второй эшелон, должностные умонастроения которого зависят от умонастроений этих шестнадцати. Соответственно, и рассуждая о характере государственно-церковного взаимодействия, мы, по сути, говорим о том, какова позиция группы начальников в отношении православия и его официального носителя – РПЦ» [Малкина Татьяна. Титульная церковь РФ. Российская власть в поисках утраченного // Отечественные записки. Журнал для медленного чтения. – № 1(1) 2001: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: <http://www.strana-oz.ru/2001/1/titulnaya-cerkov-rf-rossiyskaya-vlast-v-poiskah-utrachennogo>].

В такий спосіб поруч (чи водночас) мусить бути реалізована й споконвічна мрія російських шовіністів – ідея про «Москву – Третій Рим». Якщо для Кирила його патріаршество є довічним, то В.Путіну подібне «імператорство» конче потрібне: воно є ідеальним і єдиноможливим для нього сценарієм, щоб стати назавжди «вічним» Президентом РФ. Саме тому він так активно підтримує Патріарха в його просуванні «русского мира» на пострадянських теренах, старається бути присутнім на головних церковних заходах, прагне показати на людях, що він насправду є щиро набожним. В.Путін залежний від патріарха Кирила. І, певно, навіть більше за нього переживає, чи вдасться розбудувати «русский мир».

Гадаєте, що мрії В.Путіна про «імператорство» це якісь нісенітниці? – Нічого подібного – це якраз реальність російського суспільно-політичного і церковного життя. 19 березня 2013 Всеросійський центр вивчення громадської думки (ВЦВГД) представив дані про те, яка форма правління – монархія чи республіка – на думку росіян, краще підходить Росії, що респонденти думають про монархії в цілому і хто, на їх думку, міг би стати монархом у сучасній Росії. Так от, «незважаючи на гегемонію так званих «демократичних цінностей» і радянське минуле, в російському народі, як і раніше надто сильними є монархічні настрої. Причому прихильників самодержавства в Росії стає з кожним роком все

більше. Незважаючи на те, що, із зрозумілих причин, більшість опитаних більш відповідним для російської держави вважають нинішній демократичний варіант правління, тобто республіку із сильною президентською владою (82%), водночас вибираючи між двома формами правління – монархією і республікою, на користь першої висловився кожен десятий росіянин (11%). При цьому в Москві і Петербурзі прихильників самодержавства виявилось майже вдвічі більше (19%). Не є монархістами, але в той же час не мають нічого проти влади монарха в Росії 28% опитаних – дещо більше таких серед електорату ЛДПР (36%) і 45-59-річних (31%). Ті, хто в цілому лояльно ставиться до самодержавства, як правило, не бачать людини, яка могла б стати монархом у Росії в наші дні, причому за останні чотири роки таких респондентів стало більше (з 19 до 24%). Міркуючи абстрактно про те, хто міг би сьогодні претендувати на роль царя, учасники опитування пропонують шукати таку людину, скоріше, в рядах громадських діячів і політиків (13%), ніж серед нащадків династії Романових (6%) (В России сильны монархические настроения // Русская линия: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: <http://rusk.ru/newsdata.php?idar=60024>).

У день 400-річчя обрання на царство Михайла Федоровича Романова, патріарх Кирило звершив літургію в Патріаршому Успенському соборі Московського Кремля. Після її закінчення він звернувся до учасників богослужіння з Першосвятительським словом, наголосивши, зокрема, на наступному: «За 300 лет правления династии Романовых Русь стала великим государством. Не было ни одного царя, который бы расточал земли, – были цари, которые земли собирали. Отождествляя себя со своей страной и со своим народом, они старались умножать вверенное им Богом достояние». І далі: «Сегодня мы молитвенно и с благодарностью к Богу вспоминаем имена всех наших правителей, кто умножал Русь, кто ее расширял, кто содействовал укреплению православной веры, кто содействовал духовному и материальному процветанию Отечества». Всім зрозуміло, на кого з нинішніх «правителів» тут натякує патріарх, прирівнюючи його до сонму російських самодержців? (Патріарх Кирилл: За 300 лет правления династии Романовых Русь стала великим государством // Православие и Мир: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/patriarx-kirill-za-300-let-pravleniya-dinastii-romanovux-rus-stala-velikim-gosudarstvom>).

Російські православні щиро вірять, що у скорому часі відновиться російське самодержавство. Так, глава Союзу православних громадян Валентин Лебедев зауважив: «Будущей Россией, как это традиционно принято, должны руководить православный монарх и патриарх Московский как нравственный глава русского народа. Патриарх — это вторая величина власти, традиционная для нас... Нашим предкам было поручено продолжить традиции умирающей

Византии, и мы снова, как и были ранее, должны принять на себя функции Третьего Рима».

Практично з розвалом СРСР у Росії утворюється така собі «православна субкультура», фундамент якої складає «царебожжя – вчення про божественний статус російського царя, засноване на традиції сакралізації царської влади в Росії. Воно успадкувало есхатологізм «церковних людей» кінця XIX – початку XX ст., втіленням якого став сформований після поразки у Кримській війні (1853-1856 рр.) месіанський міф про «Святую Русь», який протиборствував «темним силам», представленим в образі колективної особи ворога. Православні публіцисти початку XX в. звели синтез цього міфу з теорією офіційної народності, в результаті чого «Святая Русь» стала немислима без православного царя. ... Грядущий Цар (також – Білий Цар, Останній Цар, Цар-Переможець) – останній цар майбутнього, в швидке пришествя якого вірять царебожники... К.Чистов пише про те, що кризові періоди російської історії (наприклад, початок XVII ст.) нерідко були відзначені виникненням у селянському середовищі легенд про царя-спасителя, місія якого полягає в національному визволенні. Існує два типи соціально-утопічних легенд: це релігійно-месіанські легенди про «спасителів» і соціально-політичні легенди про «царів (царевичів) визволителів, що повертаються». Грядущий Цар, «народжений» у царебожжі в умовах соціальної травми, пов'язаної з розпадом СРСР і розчаруванням в новій Росії, є синтезом цих двох образів: з одного боку, очевидні його месіанські функції, з іншого – його соціально-політична роль». (Зыгмонт Алексей. ...И тоска по государю. Современная монархическая эсхатология // Религия в Україні: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.religion.in.ua/zmi/foreign_zmi/20802-i-toska-po-gosudaryu-sovremennaya-monarxicheskaya-yesxatologiya.html).

Російські православні реально вірять у прийдешнього російського царя практично так само, як вірять іудеї в обіцяного їм біблійними пророками Машіаха.

Проект «русский мир» для В.Путіна та Патріарха Кирила - це наразі єдиний шанс відновити втрачений з розвалом СРСР імперський простір і статус Росії на пострадянських територіях. Зрозуміло, що на думку прокремлівського політикуму та РПЦ руйнація Радянського Союзу розцінюється чи не найбільшою катастрофою російської історії, яку В. Путін назвав «загальнонаціональною трагедією величезного масштабу» (У Путіна – трагедія //День. – 2004. - №25).

Для Путіна, як і для Сталіна, та й загалом для російських самодержців, України не існує. Для російських правителів це є лише територія, ласий шматок землі, привласнити який є бажання. «Братерської любові» Росії до України не було *ніколи* – це міф, яким вправно маніпулювала Росія для присипання пильності українців, для успішного їх омосковлення. Влучними в цьому контексті є слова «государя-імператора» Олександра III: «Россия

должна принадлежать русским, и всякий, кто живёт на этой земле, обязан уважать и ценить этот народ». Є ще одне висловлювання: «Россия – для русских и по-русски», авторство якого одні приписують цьому цареві, а інші – царському генералу М. Скобелеву (втім суті позиції царя, його оточення це не змінює). За словами генерала А. Куропаткіна, Олександр III обрав слоган «Росія для росіян» своїм девізом, оскільки вважав за необхідне задовольнити народне почуття, за яким Росія повинна належати росіянам як титульній нації.

Відбуваються цікаві речі: щось на зразок *Росія для росіян і для росіян* в Росії говорити цілком природно – це розцінюється, як здоровий патріотизм. Ніхто із суб'єктів федерації навіть не пискне щось проти цього. А от якщо хтось скаже щось те ж само в Україні, але вже про Україну й українців, тобто, перефразовуючи тут В. Жириновського, що «в основі державної політики повинен лежати принцип: «Що добре для українців – то добре для всієї України, що погано для українців – то погано для всієї України», буде сприйняте рівно до навпаки – що це «кляті українські націоналісти» підіймають голову, що в Україні лунають «неонацистські лозунги», що «українські фашисти» колять Україну за етнічним принципом. До речі, взяті у лапки фрази запозичені нами із сучасних російських ЗМІ про Україну.

Виходить Путіну, Медведеву, Жириновському, іншим росіянам можна вільно і прилюдно називати себе «російськими націоналістами», а от українцям – зась, бо це в російському розумінні «фашизм»! Отака вона справедливість по-кремлівськи, отакі ми «браття навік». У Путінсько-Кирилівському значенні ми браття, коли українці будуть говорити російською, коли ніякої української України не буде, коли українці будуть перебувати винятково під омофором «канонічного» Російського православ'я – коли Україна й українці будуть навіки в Російській імперії (чи, як би там її ще не називали).

Якщо перекласти тезу «Россия – для русских и по-русски» на «русский мир», то цілком зрозуміло, що в реалізації проекту «русского мира» зацікавлена сама Росія, її «етнічна російська більшість», а поруч якесь російськомовне населення СНД. Як «Росія мусить належати росіянам», так і «русский мир» створюється під росіян (у ширшому розумінні – під російськомовне населення), бо видається (й подається), що саме так, в «русском мире» їм буде добре. Не випадково сепаратистські настрої на Сході й Півдні України мають російський слід – підтримуються (і передусім фінансово й військово), починаючи з вищого керівництва Російської Федерації. Тому нинішнє керівництво Росії не далеко стоїть від російських царів. Це на публіці воно залицяється до українців, щось там розповідає про якесь слов'янське братерство, про «один народ» і «спільну історію». Насправді ж у думках Кремля (як і за позицією офіційної РПЦ) України як суверенної держави немає: у проекті «русского мира» є лише «українська територія» і українці, які, за визначенням Ф.Достоевського, є тими ж само росіянами, нічим не відрізняються (і не повинні відрізнятися!) від росіян (Достоевский ФД.

Сентябрь. Дневник писателя. 1876 год. // Достоевский Ф.М. Собр. соч. В 15-ти т. – Т.13. – СПб., 1994. – С.299).

У контексті ідеології «русского мира» Україна не просто ніколи не стане українською, а й її існування як незалежної національної держави залишається під великим питанням. Швидше, це державне утворення за всіма ознаками і характеристиками частково передбачається розуміти, як «Малоросія» і «Новоросія», словом, як губернські території в межах російських імперських земель.

Відтак, основна місія Московської Патріархії, РПЦ та її української філії – УПЦ МП як представника інтересів російського православ'я в Україні полягає в тому, щоб не дати можливості українцям стати нацією, а Україні – державою. Головним у всьому цьому є те, що сама Церква начебто й не причетна до політики, а все це робиться, дивись, силами її православних братств, біляцерковних об'єднань, окремими віруючими чи політиками-симпатиками, на зразок головного комуніста П. Симоненка чи лідера прогресивних соціалістів Н. Вітренко. Іншими словами, УПЦ МП формально хоч і засуджує «політичне православ'я», декларуючи свій статус, як аполітичний, водночас фактично таки займається політикою через свої братства і наближених до її керівництва політиків.

До речі, православні видання УПЦ МП, які публікують подібні антиукраїнські матеріали, дарма, що вони благословляються ієрархами цієї конфесії, водночас не є офіційними рупорами УПЦ МП. Практично те ж саме можна сказати і про деякі спільноти віруючих, братства УПЦ МП. Ряд із них більше подібні на громадсько-політичні об'єднання, ніж, власне, на релігійні братства, бо ж їхня діяльність є суто політичною і методично спрямована вона проти України як держави і всього українського як такого, і передусім проти української мови. Офіційна УПЦ МП, з огляду на їх явний політичний характер, *de jure* відмежовується від них, проте *de facto* підтримує їх.

Явним прикладом такої двурушності є московсько-православна газета «Русь державная». Це видання позиціонує себе як «православна народна газета», засвідчуючи в такий спосіб те, що воно (видання) не є офіційним виданням РПЦ. А все тому, що «Русь державная» є виразником і поборником Російського політичного православ'я, обстоює ідеологію російського імперіалізму й шовінізму, чимала частина її публікацій носять вочевидь антиукраїнський характер.

Саме за подібною «народною» православною пресою ховаються головні висновки московських і промосковських церковників, а це – їхня жага повного знищення України як держави і українців як нації, переписування тисячолітньої української історії на російсько-імперський лад, виховання в душах українців комплексу колоніальної меншовартості. Власне, все це українці бачили, коли Україна була частиною царсько-більшовицької Росії. Але виявляється, що з того часу політика Московського православ'я щодо України залишилася незмінною. Як і в

часи царату, сьогодні воно засвідчує свою вірність ідеології російського імперіалізму, бо ж, як і колись, не визнає українців за націю, заперечує існування їхньої мови, не сприймає Україну як державу, а як чиюсь «окраїну». 4 вересня 2013 року В. Путін, у своєму інтерв'ю російському «Першому каналу», чітко дав зрозуміти, що він вважає, що росіяни з українцями є насправді одним народом, а більшість сучасних українських територій є колишніми російськими і на цій підставі він розуміє Україну «окраїною» Росії, тобто її частиною. Усе це й складає основу «любви» Патріарха Кирила до України, фундамент його агітаційним проповідям за «єдинство русского мира».

Тримаючи на увазі ідеологію «русского мира», правильніше було б говорити не про, власне, «русский мир», а про «великоросійський» чи «російсько-імперський» світ, оскільки у всіх тих заходах про розбудову якогось спільного слов'янсько-православного світу надто легко побачити механіку територіального і політичного відновлення Російської імперії. «Русский мир» тут займає лише статус тимчасового, такого собі робочого поняття, одного з етапів розбудови «Великой Руси». Можливо саме тому в Росії нині так почали ідеалізувати колишнє самодержавство.

Складається цікава картина: з одного боку, «русский мир» в особі патріарха Кирила освідчується в коханні до українського народу, до України, повазі до її незалежності та соборності, а з іншого – що Україна мусить на правах Малоросії й Новоросії стати частиною якогось Російського світу, розумій – нової Російської імперії як «наднаціонального утворення» на теренах «исторической Руси», а український народ прямо таки розчинитися в якомусь «суперетності».

Усі залищання Кирила до України попросту є лицемірним лукавством російського шовініста – фашиста-великороса, який спить і бачить її «своєю вотчиною». Позиція Московського Патріархату в цьому сенсі тотожна Путінській позиції і зводиться вона до знищення України як незалежної держави, до колонізації Росією українців й українських теренів.

Але що сталося з «любов'ю» патріарха Кирила до України, українського народу у 2014 році? Де він тепер зі своїм «русским миром» і «исторической Русью»? Чи може проект «русский мир» закінчився з військовою агресією Росії проти України, з анексією Криму, з підтримкою сепаратизму в Донецькій і Луганській областях, підігріванням антиукраїнських настроїв на Сході й Півдні України? Чи може він не знав, що у планах Кремля з реалізації «русского мира» виношувався й план його реалізації військовими засобами, а відтак – шляхом військової агресії Росії проти України? Чи може відомий «речник РПЦ» В. Чаплін лише жартував, коли виголошував наступне: «Я думаю, что нужно подумать сегодня о мощном военном присутствии России во всех регионах, где люди просят защиты от оранжевых экспериментов, от разного рода "цветных революций". Даже если России нужно будет участвовать в боевых действиях, этого не нужно сегодня бояться:

армии нужно наконец дать настоящую работу» (Радио "Русская служба новостей": Интервью протоиерея Всеволода Чаплина // Interfax. – 5 января 2012 г.: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.interfax-religion.ru/?act=radio&div=1639>).

Навряд чи В. Чаплін казав це просто так, «жартома»: його виступи чи інтерв'ю завжди співзвучні з позицією Патріарха Кирила.

Ну то що? – Таки ж дали Російській армії тепер «настоящую работу» у Криму, на Донеччині й Луганщині. І де тепер Кирило з його «любов'ю» до України? За усіма його молитвами і проповідями про мир в Україні, про «умиротворение враждующих сторон» стоїть тепер одне – страх. Але страх не за Україну, якій він тільки ще не так давно клявся в «любіві», не осуд Путінської агресії проти України, а переляк, що за усіма цими «юго-восточными» подіями може прийти якщо й не кінець «канонічному» свавілля Російського православ'я на українських теренах, то, принаймні, воно може втратити суттєву частину своїх вірних. Патріарх Кирило просто злякався, що, починаючи з військової анексії Криму, стала розвалюватися, як то не парадоксально, його «православна імперія». «Русский мир», ідеї якого він служив, наяву виявився могильником Російського православ'я в Україні. За подіями весни 2014 року вже добре видно, якою «українською» була й та, підпорядкована Московській Патріархії, УПЦ МП. Підкреслимо, зараз вона лише відмежувалась від цих подій, раптом згадавши, що є «не від світу цього». А коли служила владі В.Януковича, то тоді від якого «світу» вона була і якому «світу» тоді служила?

І про яке тепер об'єднання в Єдину Помісну Православну Церкву може йти мова з цією УПЦ МП, коли остання у своїй сукупності власною позицією активно грала (та й продовжує ще грати) на користь проросійським силам в Україні? – Скоріше, мова повинна вже йти про вихід із лона УПЦ МП тих з її вірних, хто є чесним, хто не сприймає антиукраїнської риторики Московської Патріархії, хто просто хоче залишитися українцем, а не перетворитися на хохла-малороса. Такі мусять, визнавши всю донедавно брехливість РПЦ і, як наслідок, й УПЦ МП, як її «філії» в Україні, усвідомлюючи її антиукраїнськість, всю її колонізаторську, імперську суть, її пропутінську позицію полишити її й водночас розкаятися, що перебували у полоні зла – були частиною якоїсь підробки на християнство, назва якій «Російське православ'я». Надто слушними, з огляду на все це, є слова апостола Павла: «До чужого ярма не впрягайтесь з невірними; бо що спільного між праведністю та беззаконням, або яка спільність у світла з темрявою?» (2 Кор. 6: 14).

Не може бути жодного об'єднання, жодного компромісу з тими, хто роками паплюжив все українське, хто прислужував антиукраїнському режиму В.Януковича, допомагаючи йому, за словами намісника Києво-Печерської Лаври, нести «тяжелый крест», «как Симон Киринейский помогал нести Крест Христу на Голгофу», при цьому ще й обіцяючи йому, що «Церква с Вами до

конца» (Одиозный наместник Лавры - Януковичу: "церковь с вами до конца" // LB.ua. – 22 января 2014: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://society.lb.ua/life/2014/01/22/252662_prezident_polshi_nameren_bolshe.html).

То ж, раз допомагали Януковичу несли його «хрест», раз клялися, «як Церква» бути з ним «до кінця», значить і доля відповідальності за злочини режиму В.Януковича в такому разі лежить і на УПЦ МП. Прийшов час, панове московсько-православні, нарешті заходитися вам «збирати каміння – збирати і відповідати за кожен камінець, який був кинутий на знищення України й українського народу! Українське суспільство чекає від УПЦ МП каяття. Без каяття всі розмови про якусь єдність Українського Православ'я, про Єдину Помісну Православну Церкву будуть просто наругою і над Християнством, і над історичною пам'яттю і сумлінням українського народу.

Утім є українцям і позитив від «руського мира». Його антиукраїнський оскал після анексії Криму зробив те, чого український народ чекав десятиліттями, а може й століттями. В. Путін у парі з Патріархом Кирилом, самі того не відаючи, спровокували потужний процес становлення, гуртування і гартування українців як нації – усвідомлення себе нацією. Тепер вже можна сказати відверто: «Русский мир» у версії Патріарха Кирила в Україні не пройде. Вся його «любов» насправду була лише прелюдією до військової агресії Кремля проти України. Виходить, що «любов» Патріарха Кирила від агресії Путіна проти України відділяв лише один крок – крок російського агресора на українську землю.

5.4. Річард ГОРБАНЬ. Деякі аспекти специфіки дослідницьких підходів до релігійно-філософського доробку Миколи Бердяєва.

На сьогодні існує солідний корпус літератури, який становить окрему галузь суспільно-гуманітарних наук – бердяєвознавство, що має власну специфіку та закономірності розвитку. Каркас цієї масивної збірки текстів складають праці, у яких філософія Бердяєва оцінювалася під кутом зору різних наук: філософії, історії, культурології, соціології, філології тощо. Перед нами стоїть завдання з погляду релігієзнавства виявити тенденції та суттєві ознаки бердяєвознавчих досліджень, які впливають на адекватну оцінку релігійно-філософської мислі Бердяєва.

В галузі бердяєвознавства, незважаючи на значний за обсягом і змістом масив дослідницької літератури, дотепер немає належних релігієзнавчих розвідок. Однією з перших спроб, де заявлено релігієзнавчий аспект, є докторська дисертація «Специфіка релігійної філософії Миколи Бердяєва» С. Титаренка, який, аналізуючи дослідницьку базу бердяєвознавства з релігієзнавчої позиції, наголошує, що інтерпретатори бердяєвської спадщини, виходячи з розрізнення дослідницького дискурсу, враховували або теологічний її аспект, або філософський, не надаючи значення релігійно-філософській свідомості Бердяєва, що відкриває перспективи для майбутніх

розвідок. Науковець по суті виділяє три блоки досліджень: 1) бердяєвська спадщина в оцінці сучасників філософа – традиція, яка не розробила цілісного розгляду релігійно-філософських поглядів Бердяєва, оскільки автори реагували лише на ідеї, котрі перебували в колі їх власних інтересів; 2) західні джерела – праці, в яких релігійна концепція філософа була лише реконструйована без будь-яких елементів аналізу та критики у зв'язку з визнанням унікальності релігійно-філософського дискурсу Бердяєва і разом з тим несумісності його з конфесійними поглядами авторів; 3) праці авторів радянського й пострадянського періоду – переважно всі зосереджуються на філософських ідеях Бердяєва і лише побіжно торкаються релігійно-філософської проблематики. Узагальнюючи, С. Титаренко засвідчує, що в цілому бердяєвська дослідницька традиція, незважаючи на детальне висвітлення окремих релігійно-філософських аспектів творчого доробку Бердяєва, не виявила специфіки релігійно-філософського дискурсу мислителя через неприйняття його містико-релігійного аспекту [Титаренко С. А. Специфика религиозной философии Николая Бердяева: дис. ... д-ра филос. наук: спец. 09.00.03 «Социальная философия, философия истории»; 09.00.13 «Религиоведение, философская антропология и философия культуры» / Сергей Анатольевич Титаренко. – Ростов-на-Дону, 2007. – С. 22-43]. Отже, постає вельми серйозна й актуальна проблема – невраховування містико-релігійного фактору позбавляє наукові розвідки глибокого й адекватного розуміння специфіки релігійно-філософського дискурсу Бердяєва.

С. Титаренко вважає, що інтерес до спадщини Бердяєва у західній дослідницькій традиції орієнтовано на інтерпретацію ідей, а не виявлення специфіки міфомислення й смислотворення. Дослідники пострадянського періоду, захоплюючись західним контекстом філософствування, також занурюються в інтерпретацію раціональних компонентів ідей мислителя і лише цитують та переказують ряд його висловлювань стосовно нових форм думки, як правило, негативно оцінюючи ці форми [Там само. – С. 66]. На наш погляд, С. Титаренко в цьому питанні некоректно розставляє акценти, адже проблеми міфомислення Бердяєва не є актуальними для раціоналізованого й прагматичного західного менталітету. Натомість слов'янські дослідники, оговорюючи наявність релігійних складників і чинників у структурі свідомості Бердяєва, до уваги цей фактор, як поважний аргумент, у дослідженні релігійно-філософських засад творчості мислителя не беруть. Такі релігійні феномени, як віра, містика, містичний досвід, містичний реалізм, міф, міфотворчість та ін., що є принциповими для бердяєвського світогляду, розбираються ними виключно з позицій матеріалістичних. Ця проблема виявилася невирішеною для досліджень, у яких було задекларовано новий підхід до спадку Бердяєва, як у Є. Козлова, і навіть методологічно й теоретично обґрунтовано, як у Г. Дьяченко чи самого Титаренка [Козлов Є. В. Екзистенційний персоналізм Миколи Бердяєва: дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Євген Васильович Козлов. – К., 2006. – 173 с.;

Дьяченко Г. В. Символ в философском дискурсе Н. Бердяева: лингвокогнитивный аспект: дис. ... канд. филол. наук: спец. 10.02.02 «Русский язык» / Галина Викторовна Дьяченко. – Луганск, 2008. – 258 с.]. Розгляд бердяєвської філософії з позицій раціоналістичних, розуміння природи філософського пізнання виключно як знання раціонального перетворює сам процес аналізу на абсурд, адже замість розбору релігійних чинників у світогляді Бердяєва, спроби визначення їх функцій, місця й питомої ваги у філософській системі, маємо доволі некоректне їх заперечення.

Вочевидь на сучасному пострадянському етапі дослідження релігійно-філософської тематики й проблематики бердяєвського спадку потребують релігієзнавчого підходу. Релігієзнавство гарантує розвідку бердяєвської думки як релігійно-філософської, а не звинувачення філософа у сковзанні в теологію, адже в інших галузях гуманітарного знання склалася хибна традиція не лише висвітлювати творчі здобутки філософа з раціоналістичної позиції, а й нав'язувати цю позицію самому Бердяєву, ніби вона є взірцем для наслідування. Це питання пов'язане не стільки з проблемою особистого й професійного сумління дослідників, скільки з наявністю неперебореного просвітительського чинника в сучасному мисленні, адже за філософом не визнається право на віру в Бога, на містичний досвід, на релігійну свідомість, яка має ідеальну природу, на міфомислення, на ірраціональні складники й чинники його особистості, взагалі заперечується право особистості на світогляд, у підґрунті якого укорінено релігійні феномени. Сучасна свідомість, як на це вказує Гадамер, поняття «міф» трактує як щось протилежне раціональному поясненню світу, вважається, що наукова картина світу переборює міфологічну, міфологічним же для наукового мислення постає все те, що не піддається верифікації посередництвом методично здійснюваного досвіду. Таким чином, з прогресом раціоналізації вся релігія стає об'єктом критики. Згідно судження Гадамера, йдеться про епістемологічну кризу сучасності, яку раніше від засновника герменевтики засвідчив Микола Бердяєв і яка сьогодні негативно позначилась на науково-дослідницьких підходах в інтерпретації релігійно-філософської спадщини мислителя [Гадамер Г.-Г. Миф и разум / Ганс-Георг Гадамер // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного; (пер. с нем.). – М.: Искусство, 1991. – С. 93].

Саме на ґрунті цієї проблеми постають звинувачення Бердяєва у гностицизмі з маніхейських ухилом, як це робить Т. Астахова, Т. Дерев'яно, І. Євлампієв [Див.: Астахова Т. Смысл едности души та тіла у філософії М. О. Бердяєва та В. С. Соловйова / Т. Астахова // Проблема смысла у філософії і культурі російського Срібного віку: матеріали Міжнародної наукової конференції 2008 р. – Вип. 14 / ред. колегія: В. С. Возняк (гол. ред.), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. – Дрогобич: Ред.-вид. відділ ДДПУ ім. Івана Франка, 2008. – С. 393.; Дерев'яно Т. М. Есхатологічна етика Миколи Бердяєва як альтернатива моральному релятивізму / Т. М. Дерев'яно // Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (До 125-

річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 502.; Евлампієв І. І. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта / И. И. Евлампієв. – Ч. I. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 302], С. Титаренко, чи закидання йому романтичних тенденцій, або ставлення до бердяєвського ідеалізму з негативним оцінювальним знаком, оскільки ідеалізм Бердяєва генетично пов'язаний з релігійним світосприйняттям філософа.

Ідеалістичний світогляд Бердяєва став каменем спотикання для багатьох дослідників. Так, С. Титаренко, який ставить перед собою завдання здійснити аналіз ідейно-теоретичних основ релігійно-філософських побудов Бердяєва в контексті індивідуально-особистісних особливостей мислителя, закидає Бердяєву ідеалізм як хибу його світогляду. Маємо зазначити, що ідеалізм Бердяєва постає з його гносеологічного підходу, в якому є не прийнятною суб'єкт-об'єктна дихотомія, з цілісного погляду філософа на світ, з прагнення до гармонії й синтезу і в жодному разі не до руйнації й розчленування онтологічних феноменів, а тим паче до розділення на біле і чорне. Ті, хто звинувачує Бердяєва в ідеалізмі, в силу раціоналістичної обмеженості свого способу мислення, не здатні усвідомити глибинну позитивну сутність бердяєвського типу ідеалізму, істинної діалектичності, толерантності й синкретичності, які притаманні для цього способу мислення, який прямо пов'язаний з інтуїтивним осягненням Істини і є найближчим до неї з усіх способів мислення й світосприймання.

Бердяєвський ідеалізм – один з найбільш позитивно насажених світоглядів, адже в його підґрунті постає нерозчленованою, цілісною картина світу. І ця позитивність аж ніяк не позірна, як вважають раціоналістично налаштовані критики й опоненти її, які не можуть зрозуміти жодного явища чи феномену, доки не розщеплять його цілісність на «так» і «ні». У будь-якому явищі ідеалісти бачать його інший бік, дзеркальний, при цьому беззастережно й безкомпромісно сприймають обидва світи – поцейбічний, іманентний і потойбічний, трансцендентний. Тому, як правило, їх звинувачують ще й у містицизмі знову ж таки з негативною конотацією. Згідно з Бердяєвим, людина перебуває на межі цих двох світів і таке перебування, на його думку, визначене її онтологічним статусом після гріхопадіння. Усвідомлення такого стану породжує трагічне світовідчуття. У культурі ХХ ст. це відчуття загострюється, що переконливо довели художньо представники «магічного реалізму» в літературі Г. Гессе, Е. Носсак, Г. Казак, П. Зюскінд, яких також звинувачують в ідеалізмі на кшталт бердяєвського. Герої їхніх творів завжди перебувають на тонкій межі між світами. Таке перебування є вельми болючим. Звідси трагізм, який сприймається опонентами як кафкіфське відчуження від світу та його заперечення. Насправді ж магічним реалістам йдеться про подолання відчуження, адже їх любов до світу є якісно іншою, ніж у опонентів: вона не

піддається раціоналізації. Позитивність світосприймання ідеалістів не є позірною через їхнє наближення буквально, впритул до Істини. Вони завжди бачать позитивний бік Істини. При цьому завжди знають про її іншу – дзеркальну горгонічну сторону. Сприйняття світу як нерозчленованої цілісності спонукає до інтуїтивного опанування Істиною, а не раціонального й пасивного її засвоєння, яке завжди обертається мертвою головою Горгони, про що попереджували греки у давній культурі, а в культурі Нового часу – Гете як поет, філософ і вчений, особистість якого для Бердяєва є розподільною межею епох.

Знання і споглядання мертвої Істини речі принципово різні, бо споглядання назавжди паралізує свідомість і сковує вуста, знання ж при наявності справжньої любові, а не абстрактної, до іншого – ближнього, а саме таким типом любові Христової, адже для Бердяєва Христос – це Любов, Свобода й Істина, на яку здатні лише багатовимірні особистості, володіють ідеалісти, спонукає їх до висловлювань, котрі мають застерегти «сліпих», тобто хворих на раціоналізм, від хибних і у глобальному масштабі небезпечних шляхів до Істини. Пошуки Істини є визначною інтенцією особистості Бердяєва мислителя, а міфологема пошуків істини виявляється аксіальною у структурі бердяєвської релігійно-філософської системи. На наш погляд, дослідження цього осьового у світогляді філософа мономіфу могло б стати одним із продуктивних підходів у бердяєвознавстві у його релігієзнавчому аспекті. Розуміння істини на ґрунті енантіоморфізму для людини, котра прагне багатовимірності власної особистості, взірцем якої для християнина є Христос, усвідомлення екзистенційної реальності й недосяжності цього взірця в емпіричному світі стає джерелом трагізму. Утім цей трагізм є позитивним, чого ніколи не досягне раціоналістичне мислення, що ґрунтується на картезіансько-кантівській епістемології, яка розділяє і світ, і свідомість на суб'єкт і об'єкт. Революційність Бердяєва спрямована не на світ, позаяк для мислителя Боже творіння є досконалим у своїй первозданній цілісності, а на спосіб його сприйняття. Революційність Бердяєва полягає в тому, що філософ прагне змінити цей спосіб і вірить у те, що людина, відтак й людство в цілому, здатне змінитися, піднятися на новий, якісно вищий, ступінь свідомості, відбитком якого у світі об'єктивної реальності є «ідеалізм», але не той, яким його уявляє недосконала раціоналізована свідомість, виходячи з картезіансько-кантівської картини світу, котра в постсекуляризовану сучасну добу породила епістемологічну кризу.

Один з небагатьох, хто глибоко розуміє специфіку бердяєвської думки, Р. Редліх застерігає від спроб читати твори мислителя з позицій діалектичного матеріалізму: «Бердяєв пише про інше і по-іншому. І читаючи його, аж ніяк неможна скористатися філософським словником навіть для довідок щодо тих чи інших термінів» [Редліх Р. Н. Философия духа Н. А. Бердяева (Электронный ресурс) / Роман Николаевич Редлих. – Франкфурт-на-Майне: Посев, 1972. – 71 с. – Режим доступа к тексту:

http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/de_redlih.html]. Визначаючи філософію Бердяєва як філософію духу, науковець переконливо доводить, що описуючи Дух як стрижневу категорію своєї філософської системи, мислитель повністю виходить з площини гносеологічного спору між ідеалізмом і матеріалізмом.

З упевненістю можна сказати, що у дослідженнях релігійно-філософського доробку Бердяєва загострюється питання демаркації науки і метафізики, пов'язане з тим, що в межах наукового пізнання співіснують елементи, які не мають відношення до цього типу знання, зокрема це компоненти метафізичні, релігійні чи міфологічні. Український філософ В. Горський звертає увагу на невизначеність дефініції «мова філософії», маючи на увазі «розмитість кордонів між мовою філософії і мовами конкретних наук, як і між мовою філософії й повсякденною, природною мовою» [Горський В. С. Историко-философское истолкование текста: Монография / Вилен Сергеевич Горский / отв. ред. И. П. Головаха; ИФ АН УССР. – К.: Наукова думка, 1981. – С. 116]. Досліджуючи різні аспекти бердяєвської релігійно-філософської думки, вочевидь слід виходити з погляду на філософію як на особистісний досвід. Таку точку зору було сформульовано О. Никифоровим у межах проблеми про природу знання, яке не укладається в жорсткі критерії науковості, котра постала перед філософією науки на рубежі 1980–90-х рр. Никифоров відстоює думку, що філософія принципово відрізняється від науки: вона є світоглядом, тобто системою поглядів на світ, на суспільство й місце особистості філософа у світі й суспільстві.

Філософський дискурс принципово відрізняється від наукового, мова філософії є розмитою й невизначеною, кожний філософ вкладає у філософське поняття свій власний зміст і смисл. На філософську працю завжди накладає відбиток особистість філософа, позбавлення якого знищує саму працю. Відтак основне завдання філософа полягає в тому, щоб залишити неповторний вплив своєї особистості на філософській праці, сформулювавши й висловивши свій особистісний погляд на світ, своє особистісне ставлення до світу [Никифоров А. Л. Философия как личный опыт / Александр Леонидович Никифоров // Заблуждающийся разум?: Многообразие вненаучного знания / отв. ред. И. Т. Касавин. – М.: Политиздат, 1990. – С. 303, 322-324].

Таким чином, О. Никифоров стверджує, що завдання філософа полягає у виявленні особистісного світогляду. Саме тому організація філософських досліджень має бути підпорядкована саме цій цілі.

Неврахування означеної специфіки філософського пізнання у бердяєвознавчих розвідках провокує численні дослідницькі промахи. Є. Козлов звертає увагу на те, що дослідники, зосереджуючись на визначених аспектах філософії Бердяєва, як антроподицея, есхатологія, етика, філософія свободи, філософія творчості, філософія історії, філософія культури чи на певних історично й тематично обумовлених періодах у його творчості, роздрібнюють смисловий простір світоспоглядання філософа, унаслідок чого

вже традиційною стала точка зору стосовно дискретного характеру та певної мозаїчності ідейно-філософського універсуму мислителя [Козлов Є. В. Екзистенційний персоналізм Миколи Бердяєва: дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Євген Васильович Козлов. – К., 2006. – С. 6]. Опротестовуючи такий підхід, Козлов виставляє за основоположний фактор, з якого структурується цілісна філософська система Бердяєва, філософію персоналізму, відтак йде тим самим шляхом, який засуджує.

У цій проблемі можна виділити два аспекти. По-перше, якщо розглядати питання своєрідності висловлювання Бердяєвим його філософських концепцій, то слід визнати, що дискретність і фрагментарність є ознакою оформлення філософського матеріалу, специфічними правилами організації мовленнєвої діяльності мислителя, тобто є властивістю бердяєвського дискурсу, а не ідейно-концептуального рівня, інакше кажучи, є ознакою форми, а не змісту, частини, а не цілого універсуму, як некоректно зауважує Є. Козлов. Дискурс є середовищем свідомості особистості, в якому формуються думки, але ж не самими думками, не концептами. Це середовище створюється під впливом життєвих обставин і визначається психоемоційним типом індивідуума. По-друге, філософія Бердяєва дійсно бачиться фрагментарною, якщо дивитись на неї як на корпус філософських текстів, але якщо обрати певний ракурс: філософія свободи, філософія творчості, філософія культури, філософія персоналізму, філософія історії і т.д., то ніби відбувається якийсь хитрий фокус – вона перетворюється на цілісну органічну систему, в якій усі складові пов'язані між собою й підпорядковані одне одному.

Якщо ми дозволимо собі висловитися образно, то можна сказати, що філософська система Бердяєва структурована ніби за законами кристалографії – обраний напрямок дослідження визначає якості філософського матеріалу, оскільки обумовлений закономірністю й симетрією його внутрішньої будови; площини симетрії, осі симетрії прості й інверсійні, центр симетрії виявляються в ньому в різних взаємозумовлених розташуваннях. Розглядаючи структуру міфів, К. Леві-Строс проводить аналогію між міфом і кристалом: «Отже, ріст міфу безперервний на відміну від структури, яка залишається переривчастою. Дозволимо собі запропонувати ризикований образ, а саме: міф – це словесна істота, яка в царині мовлення посідає таке ж місце, що й кристал у світі фізичних явищ. Відносно ж мови, з одного боку, і мовлення, з другого, його становище буде аналогічним становищу кристала: перехідний предмет між статичною сукупністю молекул і власне молекулярною структурою» [Леві-Строс К. Структурна антропологія / Клод Леві-Строс; (пер. з фр. З. Борисюк). – К.: Основи, 1997. – С. 219]. Ймовірно означена нами специфіка бердяєвського дискурсу вмотивована міфомисленням філософа, яке виявляється як на рівні генерування архетипів і міфологем, так і на глибинному структурному рівні свідомості. Таким чином, фрагментарність, дискретність і мозаїчність виступають не лише способом організації філософського матеріалу, як ми

ззначили вище, а є суттєвою ознакою міфогенного способу мислення, ознакою структури свідомості Бердяєва, яку слід брати до уваги під час аналізу як важливий чинник в організації його ідейно-філософського універсуму в цілісну світоглядну систему, а не констатувати як факт, який дозволяє дослідникові роздрібнювати смисловий простір філософської системи мислителя. Микола Бердяєв характеризує своє світоспоглядання як «надзвичайно централізоване», у якому «всі частини пов'язані між собою, точніше, у ньому немає частин», але разом з тим «інтуїтивно за походженням і афористичне за формою» при цьому багатовимірне; ця наявність багатьох планів, на думку філософа породжує протиріччя, які викликані самою сутністю його філософії і «які не можуть і не повинні бути усунені» [Бердяєв Н. А. Самопознание / Николай Бердяев // Бердяев Н. А. Самопознание: Сочинения. – М.: Эксмо, 2008. – С. 563].

Відтак слід прислухатися до Бердяєва – обрати центр і все стане на свої місця. Тому кожний дослідник може з чистим сумлінням стверджувати, що обрав аксіальний принцип філософії Бердяєва, і кожний по-своєму буде правий. Бо якщо взяти об'ємну фігуру, скажімо, циліндр і показати двом спостерігачам, котрі перебувають у різних позиціях по відношенню до неї, то один стверджуватиме, що бачить прямокутник, а інший наполягатиме, що бачить коло. Правда ж у тому, що філософський дискурс Бердяєва має універсальний характер міфу, неприйнятний для сучасної наукової епістемологічної парадигми, яка не бере до уваги неповторну особистість мислителя, котра є аксіальним центром його філософії і виступає запорукою її цілісності як світоглядної системи.

Ми можемо констатувати, що у сучасному бердяєвознавстві склалася ситуація, яка потребує нових підходів, пов'язаних зі сферою релігієзнавства. Теоретико-методологічні принципи релігієзнавчих досліджень розкривають серединний шлях між філософією й теологією у потрактуванні філософської системи Бердяєва як особливої форми знання, в якому віддзеркалюється особистість філософа. При цьому приймаються до уваги релігійні феномени як такі, за філософом визнається право на віру в Бога, на містичний досвід, на релігійну свідомість, яка має ідеальну природу, на міфомислення, на ірраціональні складники і чинники його особистості, взагалі підтверджується право особистості на світогляд, у підґрунті якого укорінено релігійні феномени. Сукупність релігієзнавчих способів і прийомів наукового аналізу дає можливість опрацювати релігійно-філософський доробок Бердяєва, поєднуючи в єдине ціле два визначальні аспекти духовно-інтелектуальної діяльності мислителя – релігійний і філософський, які й конституують бердяєвський релігійно-філософський універсум. Реконструкції бердяєвських концептів з урахуванням міфогенної свідомості мислителя, особливостей бердяєвського дискурсу як релігійно-філософського, який розгортається за правилами-законами органічного поєднання теологічної і філософської сфери, дозволяє виявити глибинні авторські інтенції, не руйнуючи цілісності ідейно-

філософського універсуму Бердяєва. Розгляд же окремих аспектів його поза системою провокує дослідницькі похибки, позаяк специфіка бердяєвського релігійно-філософського дискурсу вимагає цілісного підходу.

А н о т а ц і ї

У статті **”Деякі аспекти специфіки дослідницьких підходів до релігійно-філософського доробку Миколи Бердяєва”** Річард Горбань під кутом зору релігієзнавства висвітлює суттєві ознаки бердяєвознавчих досліджень, які впливають на адекватну оцінку релігійно-філософської мислі Бердяєва. Дослідник зазначає, що в сучасному бердяєвознавстві склалася ситуація, яка потребує нових підходів, пов’язаних зі сферою релігієзнавства. Релігієзнавчий підхід бере до уваги релігійні феномени, які визначають ідейно-філософський універсум Бердяєва як цілісну світоглядну систему. Аналіз релігійно-філософського доробку Бердяєва без урахування міфогенної й релігійної свідомості мислителя, особливостей бердяєвського дискурсу як релігійно-філософського, який розгортається за правилами-законами органічного поєднання теологічної і філософської сфери, провокує дослідницькі похибки.

Ключові слова: бердяєвознавство, віра, гностицизм, епістемологічна криза, ідеалізм, містичний реалізм, міфомислення, релігійно-філософський дискурс, світогляд, універсум.

In his article, **–Some Characteristic Aspects of the Research Approaches to Religious and Philosophic Work of Mykola Berdyaev”**, Richard Gorban considers important aspects of Berdyaev’s study, which influence appropriate assessment of religious and philosophical way of thinking of Berdyaev, from theological standpoint. The researcher points out that the present day situation in Berdyaev’s study requires new approaches, bound with theological fields. Theological approach takes into account religious phenomena, which determine conceptual and philosophical universe of Berdyaev as an entire creed system.

The analysis of Berdyaev’s religious and philosophical work can cause research fallibilities if one rejects the thinker’s mythical and religious consciousness and peculiarities of Berdyaev’s discourse, religious and philosophical by its nature, which evolves following the laws of harmonious combination of theological and philosophical fields.

Key words: Berdyaev’s study, faith, Gnosticism, epistemological crisis, idealism, mystical realism, parables, religious and philosophical discourse, creed, universe.

5.5. Ганна ТРЕГУБ. Адвентисти сьомого дня реформованого руху: історія та особливості інституціалізації в Україні.

Актуальність теми. Релігійні реформації, єресі, розколи, конфлікти та оновлення – все це несе в собі елемент нестабільності, конфліктності та дезінтегративності, проте складає величезний потенціал до утворення нових форм і організацій у вже існуючих релігійних традиціях або є потенційними джерелами для виникнення абсолютно нових релігійних традицій. Релігійне поле завжди динамічне. Багатим у цьому плані є середовище пізніх протестантів, зокрема адвентисти сьомого дня, репрезентовані як всесвітньою церквою адвентистів сьомого дня (АСД), так і низкою церковних об’єднань адвентистів-реформістів.

Дослідницька проблема тут очевидна – внутріденомінаційні відносини: АСД бачить у адвентистах-реформістах щонайменше свого конкурента, вважає їхнє існування однією з проблем свого церковного життя, не надто поширює інформацію щодо існування такого відгалуження. Наявність різних течій адвентистів-реформістів принаймні не акцентується, а то і приховується АСД. Треба зазначити, що це стандартний дискурс тих церковних організацій, що пережили розколи, відокремлення самостійних громад, які можуть бути інституційно не підлеглими організаціям, з яких вони вийшли, і мати з ними догматичні розбіжності. Ідеальним варіантом подальшого існування для адвентистів сьомого дня був би той, коли б більшість адвентистів-реформістів повернулася б назад до АСД, проте й досі такого об'єднання не відбулося.

Мета цієї статті – показати, як саме відбувалася плюралізація згаданого релігійного руху, а також як саме він репрезентований на українських теренах і в яких формах, у силу історичних обставин, зокрема існування СРСР, набув у світі та в Україні.

Як і про низку інших невеликих за численністю протестантських деномінацій, зокрема про різні групи протестантів-сабатеріан, зокрема про адвентистів-реформістів в Україні та в світі написано не багато. Тому автор цієї статті зіткнувся з браком джерельної бази та аналітичних робіт, присвячених адвентистам-реформістам. Як базові, треба назвати праці В. І. Мельник (Любащенко), А. А. Диманя, А. К. Саса, Альфонсо Бальбаха, Л. М. Алексеевої, Є. В. Зайцева, М. Жукалюка, Г. Мельничука та інших, але вони не розкривають усієї повноти того явища, яким є адвентисти-реформісти. Тому існує потреба детальнішого опрацювання цієї теми з огляду на її значимість не лише для поповнення знань про історію різних відгалужень пізнього протестантизму у світі та в Україні зокрема, а й примноження знань про специфіку розвитку протестантизму, зокрема адвентизму та його форм, на теренах нашої держави.

Основний виклад. Релігійний ландшафт сучасної України цікавий тим, що на ньому репрезентовано цілу низку течій пізнього протестантизму, кожна з яких має декілька автономних одне від одного релігійних об'єднань. Наприклад, нині на теренах нашої держави діють такі об'єднання євангельських християн-баптистів, як-от Всеукраїнський Союз об'єднань християн-баптистів, Рада Церков ЄХБ, незалежні громади ЄХБ, Братство незалежних церков і місій ЄХБ та Асоціація незалежних євангельських християн-баптистів (Див. дет.: Протестантизм. За ред. П. Яроцького. – К., 2002. – С. 424). Статистика свідчить, що баптистів не можна вважати унікальним винятком із загального правила, оскільки те ж саме стосується і адвентистів. Суха мова статичного звіту дає відомості, що вони репрезентовані в Україні Церквою Адвентистів Сьомого дня (АСД), об'єднанням адвентистів-реформістів і незалежною громадою адвентистів Сьомого дня (Див.: Релігійна карта України 1991 – 2011 років // Релігійні меншини Українит. – К., 2011. – С. 594-595).

Так чи інакше, але доведеним фактом лишається та річ, що перераховані представники пізньопротестантських течій від моменту здобуття Україною незалежності й по нині аж ніяк (попри усю красу заяв про екуменічний процес) не прагнуть стати, як заповідав Ісус Христос, одним цілим. Свого часу з цього приводу слушно висловився український релігієзнавець професор А. Колодний. Зокрема він наголосив на тому, що глобалізація усіх сфер суспільного життя, яка розпочалася в ХХ столітті, зумовила появу екуменічних тенденцій в різних християнських конфесіях, хоч кожна з них виявляє своє розуміння екуменізму. До того ж, мова йшла радше про ті чи інші форми екуменізму. «Екуменічний 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 екуменічного 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» (Колодний А. М. Вхідження християнства в нове тисячоліття // Релігійне сьогодення України. – К., 2009. – С. 8). Так науковець охарактеризував загальну ситуацію, стан християнства як такого при входженні у Третє тисячоліття його історії.

«Реформація не закінчилася, як багато хто думає, з Лютером. Вона буде тривати до кінця історії світу. Лютер мав здійснити роботу з поширення світла, даного йому Богом, проте він не отримав всього світла, якого потребував світ», - писала на сторінках «Великої боротьби» Еллін Уайт, ідейна натхненниця не лише АСД, а й адвентистів-реформістів (White Ellen G. The Great Controversy // Ellen G. White. Pacific press publishing Association, 2012. - P. 149).

Адвентисти сьомого дня реформаційного руху (адвентисти-реформісти) – це неоднорідне відгалуження в адвентизмі, яке генетично пов'язане з офіційною міжнародною церквою АСД. Так само, як і у випадку баптизму або п'ятидесятництва, йдеться про общини та церкви, які з певних причин вийшли зі структури АСД. Нині найчисельніші з них – це «Міжнародна місіонерська спільнота АСД реформаційного руху», «АСД реформаційного руху» та «Церква вірних та вільних адвентистів сьомого дня».

Треба зазначити, що рух адвентистів-реформістів, на відміну від АСД, виріс і вкорінився в передусім в Європі. Адвентисти-реформісти вважають першою датою своєї історії 1888 рік, але фактично можна говорити про їхню появу скоріше в роки Першої світової війни в Німеччині за ініціативи адвентистських проповідників Гермса, Діршхлера і Шпанкнебеля

(Дымань А. А. Церковь христиан АСД и реформационное движение. Режим доступа: www.viplan.info/file.Download/18).

На відміну від решти адвентистів сьомого дня, які визнавали можливість проходження вірянами своєї деномінації військової служби, адвентисти-реформісти покликалися на історичну позицію церкви АСД щодо цього питання. Зокрема, Е. Уайт та піонери руху АСД категорично заперечували участь адвентистів у будь-яких військових діях. Реформісти, які відкололися від первинної організації адвентистів сьомого дня, вважали, що віряни мають дотримуватися лише тих законів, які не суперечать їхнім релігійним переконанням. Важливо, зокрема, важливо наголосити на тому, що вони вважали будь-яку іншу позицію щодо цих питань прямим порушенням VI та IV заповідей старозавітного Декалога про суботній день (фактично йшлося про заборону працювати в цей день тижня) і заборону вбивства (2 М 20:8 – 11 і 20:13).

Відсутність внутрішнього консенсусу щодо зазначених пунктів призвели до поділу і утворення нових реформаційних організацій та рухів у першій декаді ХХ століття, перед Першою Світовою війною. Перед АСД постала дилема: дійсно, адвентистам заборонено брати до рук зброю, служити у війську, вбивати людей. Проте нейтралітет у Першій Світовій війні владами тих держав Європи (зокрема, Німеччини, Австро-Угорської імперії та Російської імперії), де проживали адвентисти, могла розцінюватися як непатріотизм і тягнути за собою низку репресивних заходів. За офіційною інформацією АСД, у 1910-х роках щонайменше 2% адвентистів сьомого дня було виключено зі списків церкви. З цих людей утворилася первинна організація адвентистів-реформістів, які звинувачували Генеральну Конференцію АСД у змові з мирською владою, порушенні непохитної заповіді про заборону вбивства і, як похідної, служби у війську.

Також варто зазначити, що на початку ХХ століття, окрім доктринальних суперечок, існували також і міжособистісні суперечки між керівниками Генеральної Конференції АСД в США та юніонів європейських країн (Сас А.К. История возникновения Церкви Адвентистов Седьмого Дня Реформационного Движения [Електронний ресурс]. – Режим доступа: http://www.asdrd.org/sites/default/files/istoriya_vozniknoveniya_zerkvi.pdf).

У 1916 році вони започаткували організацію «Пробудження і реформаційний рух». 24 грудня 1919 році реформісти створили і офіційно зареєстрували «Міжнародну місіонерську спільноту адвентистів сьомого дня старого напрямку» з центром у Франкфурті-на-Майні, керівником якої було обрано Отто Вельпа. Як зазначає А.К. Сас, у 1919 році адвентисти-реформісти вже мали достатньо членів, щоб організуватися в абсолютно окремому від АСД унію, проте назву «Реформаційний рух» вони тоді ще не використовували (Там само). Його специфіка полягає у тому, що від самих початків існування руху адвентистів-реформістів під «реформою» аж ніяк не розуміли нові, зокрема ліберальніші догматичні постулати або правила життя громади та

індивіда. Навпаки – адвентисти-реформісти повернулися і зміцнили принципи адвентизму, закладені в часи Джозефа Бейтса та Джеймса Уайта, більшими консерваторами, ніж члени Церкви АСД.

Після закінчення Першої світової війни керівники адвентистів сьомого дня здійснили спробу примирення з окремими групами, які відкололися від організації АСД. Під час зустрічі у німецькому місті Фріденсау (21-23 червня 1920) голова Генеральної конференції А. Даніельс та інші члени ГК пішли на певні поступки, зробивши заяву, що можливість участі або неучасті особи у збройних формуваннях та збройних конфліктах має залежати від особистої позиції кожної людини. Хід цих зборів і все на них сказане було зафіксовано і пізніше опубліковано під назвою «Протокол». У цьому документі тих, кого виключили з Церкви АСД, назвали «Опозиційним рухом». Головний їхній принцип сформульовано так: «На головних напрямках нашої роботи не повинно бути ніяких змін. Її необхідно виконувати так зрозуміло і виразно. Як пророцтво говорить про це. Ми не маємо права входити в змову зі світом, розраховуючи на те, що в такий спосіб зможемо домогтися більшого. Люди, які заважають просуванню роботи за призначеним Богом планом, своїми діями засмучують Бога. Жодна риса істини, котра зробила адвентистів сьомого дня тими, ким вони є сьогодні, не повинна бути загублена поза нашою увагою. Ми володіємо древніми віхами істини, досвідом і обов'язком, і ми зобов'язані твердо стояти на захисті наших принципів перед усім світом» (Уайт Елена. Свідчення для Церкви. – Т.6. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.litmir.net/br/?b=43492>).

Розкол ліквідувати не вдалося, оскільки повторна зустріч у швейцарському місті Гланді не врегулював питання повернення адвентистів-реформістів до структури АСД.

Варто підкреслити ось яку цікаву деталь: для адвентистів-реформістів їхні погляди на те, як має функціонувати адвентизм і їхня релігійна інституція, були його найкоректнішим виконанням і втіленням. Зокрема вони покликаються на авторитет Еллін Уайт, яка у листі до Генеральної Конференції АСД у 1913 році писала таке: «Мене глибоко схвилювали події, показані мені нещодавно у нічному видінні. Я бачила великий рух, прояв відродження, який здійснювався в багатьох місцях. Наш народ на поклик Божий ставав в ряди. Браття, це Господь звертається до нас... Ми живемо в такий час, коли від нас вимагають рішучих дій, коли ми маємо усюди нести небесне світло» (Уайт Елена. Свідчення для проповідників [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.otkrovenie.de/white/knigi/37_Svidetelstva_dlya_propovednikov/).

У 1925 році на з'їзді в тюрінзькому місті Гота адвентисти-реформісти створили власну централізовану церковну організацію, начолі якої поставили Генеральну конференцію. 18 представників АСДР зібралися тоді разом, і зафіксували основні положення своєї організації.

Перші спільноти адвентистів-реформістів в Німеччині, Швейцарії, Естонії, Швеції, Данії, Норвегії, Болгарії, Сербії, Угорщині, Польщі, Австралії, Кубі та Ямайці зафіксовані ще у 1921 році. Між 1923 і 1928 роками перші громади АСДР з'являються в Австрії та СРСР. До 1933 року рух адвентистів-реформістів поширився й на інші країни Європи та Південної Америки.

Репресії проти адвентистів-реформістів в Європі почалися практично паралельно з репресіями в СРСР. В середині 1930-х років Націонал-соціалістична партія Німеччини під орудою Адольфа Гітлера заборонила церкву АСДР з тієї причини, що остання має на меті «цілі, які суперечать світогляду націонал-соціалізму». В період з 1936 по 1945 роки багато адвентистів-реформістів в Європі, а особливо в Німеччині та Австрії, було знищено в концтаборах та депортовано.

Після Другої Світової війни організацію адвентистів-реформістів відновлено під егідою зареєстрованої в місті Сакраменто, у штаті Каліфорнія 1949 року «Адвентисти сьомого дня реформістського руху» (АСДРР). Потім на короткий час центр Генеральної Конференції переїхав до Лос-Анджелеса, згодом – до містечка Блеквуд штату Нью-Джерсі. Нині Духовний центр Генеральної Конференції АСДРР міститься у м. Роанок штату Вірджинія (Balbach A. *The History of the Seventh Day Adventist Reformed Movement*. - Roanoke, 1999. - P. 452).

У цій громаді скоро утворилося два табори, які відокремилися один від одного в 1951 році під час шостої сесії Генеральної Конференції АСДРР у нідерландському місті Цейст біля Утрехта. Причиною розколу стало питання шлюбу, а саме: чи мають адвентисти-реформісти визнавати повторний шлюб або другий шлюб після розлучення, чи ні? Рух поділився на дві частини – «Міжнародну місіонерську спілку адвентистів сьомого дня реформістського руху» (ММСАСДРР) і «Адвентистів сьомого дня реформістського руху» (АСДРР) Має також назву «Рух 51». Перша організація висловлювалася терпимо щодо зазначеного питання, а друга стояла на доволі жорстких позиціях щодо повторних шлюбів та шлюбів після розлучення. Згідно її «Принципів віри...», шлюб дозволявся лише з єдиновірцями, а з невірними розглядався як гріх, розірвання шлюбу було можливим лише з причин перелюбу або гонінь з невірної сторони, обидві сторони після розірвання шлюбу вважалися безшлюбними до смерті однієї із сторін колишнього подружжя.

В такий спосіб в реформістському адвентизмі утворилися дві організації з окремими керівництвом та церковною структурами. Попри спільність ключових теологічних засад для двох організацій, офіційні намагання об'єднатися після розколу 1951 року (відбулися на рівні Генеральних Конференцій у 1967 і 1993 роках), жодних результатів не дали. Обидві організації оголосили себе всесвітніми церквами і непогано почувають себе окремо одна від другої.

Чисельність адвентистів-реформістів у світі нині складає біля 60 тисяч, їх місії та громади є у 90 країнах світу. Вагома частина адвентистів сьомого дня реформаційного руху мешкають в країнах колишнього СРСР, зокрема в Україні. До поділу на дві Генеральні конференції число вірян АСДР було 10 тисяч. У Німеччині головні центри Міжнародної місіонерської спілки адвентистів сьомого дня реформістського руху знаходяться у федеральній землі Баден-Вюртемберг, містах Мабаху та Неккарі. Штаб-квартира Генеральної Конференції Адвентистів сьомого дня реформістського руху нині знаходиться в США. Попередньо вона розташовувалася у американських містах Санта-Фе-Спрінгс та Сакраменто штату Каліфорнія. З 2011 року її президентом є Даві Паес Сільва.

Спільноти адвентистів-реформістів у конкретній географічній області створюють асоціацію або місію. Кілька груп або місіонерських полів можуть бути згруповані в Союз. Члени громади обирають своїх лідерів і по одному представнику від кожних 10 членів громади. Також вони обирають керівників асоціації. Кожна асоціація повинна мати по одному представнику від кожних 50 членів місцевої конференції. Вибори керівництва асоціацій і спілок відбуваються кожні два роки. Делегати від різних союзів обирають Генеральну конференцію, яка координує місіонерську роботу по всьому світу. Таким чином, кожен член активно бере участь прямо чи через своїх представників у формуванні роботи в громаді (Woher kommen Reformadventisten? {Електронний ресурс}. – Режим доступу: <http://www.reform-adventisten.net/de/ueber/wer.html>).

Нині на території України діють спільноти як ММСАСДРР, так і АСДРР. Міжнародна місіонерська спілка адвентистів сьомого дня реформістського руху має Українське поле з центром у Кривому Розі, який опікується общинами на території пострадянських держав. Громадою в Кривому Розі керує пресвітер Володимир Золосний. Аналіз доступної інформації, зокрема світової мережі Інтернет, показує, що ця організація тяжіє до нерозголошення інформації про себе, зокрема своєї історії і теперішнього стану справ у своєму напрямку. За грубими підрахунками нині в світі нараховується близько 30 тисяч послідовників цього різновиду адвентизму.

Адвентисти сьомого дня реформістського руху наявні нині у 130 країнах світу, вони мають близько 40 тисяч своїх вірян. В Україні офіційно зареєстрована їх громада у 1992 році, перший храм конфесії діє з 1996 року. В Україні нині діють три поля Східноєвропейської унії цієї адвентистської церкви: Причорноморське поле з центрами у місті Первомайськ Миколаївської області та селі Випасному Білгород-Дністровського району Одеської області, Чернівецьке поле і Закарпатське поле з центром в Тячеві. Вони контролюють громади з України, Білорусі, Естонії, Казахстану, Латвії, Росії та Узбекистану, на які припадає більше половини послідовників АСДРР в світі.

Характерною відмінністю цього напрямку адвентизму є так звана реформа здоров'я, яка зводиться до фактичної заборони вживання м'яса у їжу.

Зокрема часто можна побачити на сторінках періодичних видань адвентистів-реформістів рецепти вегетаріанських страв або страв здорової кухні (Рецепты, дающие здоровье //Добрая вестъ. – 2013. – №19. – С. 4). Це своєрідне продовження традиції, започаткованої ще Є. Уайт, яка вважала Божественними ліками прості засоби природи – чисту воду і повітря, відповідну їжу, цнотливе життя і тверду віру в Бога, які не засмічують і не ослаблюють організм своїми силами.

Під тиском радянської влади керівництво Церкви АСД ухвалило резолюцію, яка припускала можливість військової служби її вірян зі зброєю в руках, якщо це не суперечить їхній совісті та переконанням. У 1924 році на п'ятому Загальнорадянському з'їзді адвентистів в СРСР відбувся розкол: частина делегатів виступили проти звернення з'їзду до ЦВК СРСР із заявою про лояльність. Вони вийшли з лав Церкви АСД і створили власну організацію – Всерадянську церкву вірних і вільних адвентистів сьомого дня. Її члени вважали неприпустимою участі свої членів у радянських громадських організаціях, зокрема профспілках, повторне одруження після розлучення, відмовлялися брати до рук зброю і служити в армії, а також виконувати інші громадянські обов'язки.

Шостий З'їзд більшовицької партії, який відбувся у 1928 році, зобов'язав адвентистів нести державну і військову службу у всіх її видах на загальних для всіх громадян СРСР підставах, не лишаючи вірянам права на свободу вибору. Низка членів АСД побачили в цьому порушення біблійської заповіді про заборону на вбивство. Їхнім лідером став вихідець з німецького середовища колоністів Поволжя, а потім голова Північнокавказької конференції Церкви АСД пастор Генріх Оствальд, який за безапеляційні виступи проти військової служби у 1925 році був виключений з лав церкви АСД, а також Володимир Шелков та Прокопій Манжура. Йому вдалося встановити контакти з Генеральною Конференцією Реформаційного руху адвентистів сьомого дня і у 1926 році створити і очолити зі згоди керівництва ГКАСДР Російське поле адвентистів сьомого дня реформаційного руху, яке після 1929 року, з посиленням гонінь на релігійні організації в СРСР пішло в підпілля. За проповідь відмови від співпраці з радянською владою та заперечення військової служби пастора Оствальда у 1931 році було засуджено до 5 років позбавлення волі. Після звільнення у 1936 році він заснував нову організацію – Всеросійську унію адвентистів-реформаторів, проте інституційно зміцнити її йому не вдалося. Під час апогею сталінських репресій його вдруге заарештували, і він загинув під час досудового слідства у 1937 році. В середині 1930-х років керівництво Всесоюзним Центром адвентистів-реформістів між собою поділили П. А. Манджура і В. А. Щелков.

Але й Прокопій Манджура, також був запроторений радянською владою до таборів, де й помер у 1954 році. Після нього рух радянських адвентистів-реформістів одноосібно очолив його соратник українець Володимир Щелков, який став керівником «Церкви вірних і вільних адвентистів сьомого дня».

З 1931 року по 1980 рік він відбув більше 25 років в табірному ув'язненні за різними статтями, так само, як і інші релігійні діячі-адвентисти, незалежно від того, чи належали вони до АДС, а чи до АДСР. Ще за життя В. Щелкова склалася традиція передавати церковну владу від засновників течії до їхніх синів чи найближчих родичів. Нині «Церквою вірних і вільних адвентистів сьомого дня» керують внуки як Щелкова, так і його найближчих соратників.

Йдеться про третє відгалуження в середовищі адвентистів-реформістів, цього разу питома радянське, точніше таке, що виникло і діяло суто в республіках СРСР, а згодом – у країнах, що утворилися внаслідок розвалу цієї держави, поряд із іншими двома незалежними організаціями адвентистів-реформістів.

Як окремий напрямок, чи не найконсервативніший серед усіх адвентистських церковних організацій (через свою закритість щодо зовнішнього світу, небажання контакту з державою, і внутрішнє керівництво за теократичною моделлю), ЦВВАДС діє до нашого часу, проте його можна назвати досить камерним, якщо порівнювати з іншими церковними організаціями адвентистів, а також до нашого часу майже закритим для зовнішніх дослідників. Тут дається взнаки підпільне минуле.

Як пише російський дослідник Євгеній Зайцев, на початку 1950-х років в середовищі адвентистів-реформістів знову відбувся розкол, який був сприйнятий учасниками руху доволі болюче (Алексеева Л. Верные и свободные адвентисты седьмого дня // История инакомыслия в СССР. – Вильнюс-Москва, 1992). А саме у 1948-1954 роках сталася суперечка між групою прозахідних адвентистів-реформістів і радянських щодо питання дієти. Як не дивно, навіть таке нібито просте питання призвело до того, що відокремилася група, яка першопочатково називалася «Адвентисти сьомого дня Свідка істинного і вірного». Як зазначає А. А. Димань, «з 1954 року керівники цього руху очевидно зрозуміли з літератури Е. Уайт про єдине ім'я церкви АСД з початку її існування і до кінця благодаті, врахували свою помилку у самовільному називанні і для пом'якшення питання про назву церкви назвали себе «Адвентистами сьомого дня вірного залишку». Далі саме ця організація набуде назву «Вірні і вільні АСД». Таким чином чітко оприявилася «Церква вірних і вільних адвентистів сьомого дня». *Вільними* послідовники Щелкова називали себе тому, що вважали себе звільненими від «рабського підпорядкування» держатеїстичній диктатурі у вигляді реєстрації своїх общин. Подібна реєстрація розглядалася як «знак Звіра» з Апокаліпсису. В.Щелков ототожнював біблійного «звіра» з «державним атеїзмом» радянської держави.

Рух щелковців відкидав будь-яке втручання радянської влади до своєї діяльності. Учасники Церкви вірних і вільних адвентистів сьомого дня (ЦВВАДС) не ухилялися від служби в Радянській армії, проте відмовлялися брати до рук зброю та приймати військову присягу. Після звільнення зі сталінських таборів Володимир Щелков жив у казахському місті Джамбулі, де

знову був заарештований у 1957 році. В трудових таборах Сибіру і Уралу він провів ще 10 років. В цей час він познайомився з ув'язненими правозахисниками, зокрема А. Гінзбургом та А. Сахаровим. Зокрема, останній описав ставлення радянської влади до адвентистів у своїх мемуарах. Подані ним випадки засуджень стосувалися саме адвентистів-реформістів, оскільки з їхнім лідером він був знайомий особисто.

Володимир Щелков після зустрічі з політичним інакодумством заснував одне з найбільших підпільних видавництв під назвою «Вільний свідок». Ця друкарня видавала не лише потрібну самим адвентистів літературу або такі твори, які стосувалися теології. Йшлося про широкий спектр соціогуманітарної літератури, у якій висвітлювалися питання релігії, свободи совісті, прав людини, відносин церкви та держави тощо. Видання друкарні поширювалися також і в країнах Заходу. Така діяльність пастора Щелкова кваліфікувалася радянською владою як антидержавна, що виявилось у його переслідуваннях і гоніннях. Про ЦВВАДС атеїстична література стверджувала як про «відому своїми реакційними, екстремістськими поглядами та антисуспільним характером діяльності», яка відмовлялася від реєстрації в органах влади та видавала та поширювала літературу, що «містила наклеп на радянський державний та суспільний лад» (Див.: Яковлев Н.Н. Религии в Америке 80-х гг. – М., 1987. – С.84; Новые тенденции в адвентизме // Вопросы науч. атеизма. Вып.24. – М., 1979. – С.130-131).

У 1978 році пастора Щелкова заарештували в Ташкенті. Йому присудили 5 років позбавлення волі у виправно-трудої колонії. На цей момент йому виповнилося 83 роки. Андрія Сахарова на засідання суду не пустили. Володимир Шелков помер у таборі в Якутську у 1980 році. Його наступником став Л. Муркін.

Церква вірних і вільних адвентистів сьомого дня нині існує і діє, на відміну від ЦАСД, або двох інших церковних організацій адвентистів-реформістів, лише на території пострадянських країн. Це найменша церковна організація з подібних, центр якої знаходився до останнього часу в Ташкенті. Навіть догматично представники ЦВВАДС відрізняються від нереформованих адвентистів і від тих адвентистів-реформістів, які мають всесвітні організації. На їхнє переконання, головним атрибутом Бога є справедливість, а не любов, а їхнє вчення про Ісуса Христа є за своєю суттю схожим на аріанство, тому що Дух Святий, третю іпостась Трійці, вони не визнають Божественною особою. Також було введено принцип ізоляціонізму, теократичного правління, керування общин суто їхніми лідерами та принцип необхідності сповіді перед служителями общини. Нині керівником ЦВВАДС є старший апостол Юрій Олександрович Фляум, якому допомагають два заступники – Олександр Фляум і Олег Галіцький. Також до керівництва належать Володимир Володимирович Шелков, Арнольд Спалінь, Ростислав Галіцький та Діна Володимирівна Шелкова. Керівником груп, належних до ЦВВАДС в Україні, є Авраам Карольський.

Висновки. Плюралізація руху адвентистів-реформістів в Україні є наслідком дивергентних процесів, зокрема розколів, у їхньому середовищі протягом середини-другої половини ХХ століття. Для дослідників церковні організації адвентистів-реформістів та їхня специфіка складає особливий інтерес, оскільки до сьогодні лишається практично недослідженою цариною. Такий стан речей передусім є наслідком вимушеної закритості і АСД, і АСДР в часи СРСР, рудиментом перебування їх у підпіллі, а також того факту, що адвентисти є чи не найконсервативнішими з-поміж усіх пізніх протестантів. Специфіка їхнього реформаційного руху полягає не в інституційних новаціях та відкриття до зовнішнього світу та його вимог, як це можемо спостерігати у харизматичних рухах п'ятидесятників чи баптистів, а навпаки – у поверненні до первинних організацій та принципів віровчення.

А н о т а ц і ї

Стаття Г. Трегуб «Адвентисти сьомого дня реформованого руху: історія та особливості інституціоналізації в Україні» присвячена розгляду специфічних процесів інституціоналізації у середовищі адвентистів реформованого руху (АСДР) України. Проаналізовано особливості процесів інституціоналізації, тобто постання трьох різних сучасних організації АСДР, які діють сучасних українських теренах.

Ключові слова: адвентист-реформісти, дивергентні процеси, процеси інституціоналізації, реформація, сабатеріани.

Seventh-day Adventists reformed movement: history and features of institutionalization in Ukraine. The article is devoted to consideration of specific processes of institutionalisation among the reformed Adventist movement (ASDR) in Ukraine. The feature of the process of institutionalization, ie the rise of the modern three different ASDR acting modern Ukrainian territories is analyzed.

Key words: reformed Adventists, divergent processes, processes of institutionalisation, reformation, sabbatarians.

БІОБІБЛІОГРАФІЯ А.М. ГУДИМИ

6 червня 2014 року виповнилося б 80 років відомому українському вченому – релігієзнавцю, кандидату філософських наук, доценту, професору кафедри філософії і українознавства Гудимі Арсену Миколайовичу. Народився він у селі Нове Село Підволочиського району, що на Тернопіллі. У 1957 році закінчив історичний факультет Львівського державного університету імені І. Я. Франка і в цьому ж році розпочав свій трудовий шлях вчителем історії Новосільської середньої школи. Працюючи, Арсен Миколайович закінчив заочно аспірантуру на кафедрі філософії Львівського університету. Вже тоді він мав ряд публікацій на філософську тематику. Враховуючи навчання А. М. Гудими в аспірантурі, обласний відділ народної освіти рекомендував його із січня 1970 року на роботу в медичний інститут.

Ще у ті далекі 70-ті, як це не раз згадував Арсен Миколайович, в інституті відчувався університетський. Культ знань і прагнення до самовдосконалення випромінювали ветерани старої освітянської школи недавніх часів. Значну роль у становленні Арсена Миколайовича як особистості і викладача справили, як він про це згадує, професори Е. Н. Бергер, К. В. Кованов, С. М. Шамраєвський, Ю. Т. Коморовський, Л. І. Богачик та З. Ж. Гуде, доценти М. Л. Гліцький, С. О. Давида, Й. Ю. Корчинський, Р. Ф. Ткачук, Є. Й. Бліхар та ін. Повчально було для Арсена Миколайовича з ними спілкуватися, коли мова заходила про літературу, мистецтво, філософію! Саме вони заклали і берегли в інституті величавий культ інтелекту. Глибоко розумів їх одноліток і вчений з цієї ж когорти ректор Петро Омелянович Огій, який всебічно сприяв розвиткові культури знань, навчання і науки.

У грудні 1971 року А. М. Гудима був переведений на посаду старшого викладача. У 1974 році у Київському державному університеті імені Т. Г. Шевченка він захистив кандидатську дисертацію на тему «Гносеологічні аспекти релігійної свідомості», у якій показав роль теоретико-пізнавальних цінностей у формуванні релігійної свідомості людини.

У вересні 1979 року А. М. Гудиму призначили на посаду доцента медінституту по курсу філософії. На посаді доцента, а потім професора кафедри філософії та українознавства Арсен Миколайович продовжував працювати і після виходу у 1994 році на пенсію.

Філософія – складна наука. Проте просто, доступно і дотепно по-своєму вирішував їх А. М. Гудима «філософські проблеми» у відповідях на питання студентів на навчальних заняттях, у науковому гуртку, під час численних екскурсійних поїздок. Для багатьох випускників Тернопільського медінституту він увійшов до плеяди тих викладачів, про яких пам'ятають протягом всіх років свого життя.

Трудовий шлях у Тернопільському державному медичному університеті імені І. Я. Горбачевського А. М. Гудима завершив у червні 2005 року. Опісля він працював доцентом кафедри гуманітарних дисциплін Інституту економіки і підприємництва, доцентом кафедри гуманітарних та суспільних дисциплін Галицького інституту імені В'ячеслава Чорновола.

31 серпня 2011 року А. М. Гудима завершив свій трудовий шлях, маючи багаж понад 54 роки викладацької і наукової роботи. З того часу він переїхав на батьківщину - в Нове Село, де 3 грудня 2013 року після тяжкої хвороби його не стало...

А. М. Гудима – видатний вчений-релігієзнавець. Його науковий доробок складає близько 300 наукових і навчально-методичних праць. Ще у 70-80-ті роки минулого століття вийшла у світ його монографія «Правда життя і віра» (Львів, 1981), вісім посібників, дві проблемні лекції з грифом Мінвузу УРСР, «Примірна програма і навчальний план школи молодого лектора» (М.: «Знание», 1988 р.).

Арсен Миколайович був активним членом Всесоюзної організації товариства «Знання», за що відзначений ним ювілейною медаллю, почесною грамотою та знаком «За активну роботу». У складі делегації товариства «Знання» він брав участь у форумах провідних університетів та громадських організацій Індії та Шрі Ланки (листопад-грудень 1983 р.).

Проте справжній творчий потенціал Арсена Миколайовича як педагога і науковця розкрився лише у роки Незалежної України. У 1993 році А. М. Гудима за підтримки і всебічної допомоги президента Української Асоціації релігієзнавців, заступника директора-керівника Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, професора Анатолія Миколайовича Колодного організував і очолив Тернопільський обласний осередок Української Асоціації релігієзнавців. Згодом осередок презентували на науковій конференції «Релігія і Церква в національному відродженні України». В умовах відсутності на той час державної ідеології Українська Асоціація релігієзнавців відіграла ключову роль у боротьбі з намірами Білокам'яної через її п'яту колону – Московське православ'я заглушити найменші прояви нашого національного відродження в інтересах духовних неоколонізаторів. Відтоді в Тернополі на базі Тернопільського державного медичного університету імені І. Я. Горбачевського та інших навчальних закладів відбулася низка республіканських та міжнародних конференцій, симпозіумів, колоквіумів і «круглих столів». Учасниками наукових заходів постійно були, крім вчених-релігієзнавців вузів Тернополя та України, науковців Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, богослови УГКЦ, УПЦ КП, УАПЦ, РКЦ, представники протестантських течій, навіть харизмати. У конференціях брали участь: доктори богослов'я о. Іван Шевців (Австралія), о. Степан

Ярмусь (Канада), о. Іван Музичка (Італія), релігієзнавці та богослови з Польщі й Білорусі. Матеріали кожного форуму опубліковані в наукових збірниках, що видруковувалися за редакції А. М. Гудими, знаходили схвальні відгуки не лише в Україні, а й в зарубіжжі. Ось їх тематика: 1993: Релігія і церква в національному відродженні України; 1994: Хресна дорога митрополита Василя Липківського; 1995: Почаївський монастир у контексті історії та духовності українського народу; 1996: «Берестя–1596» в історичній долі українства; 1996: Київське християнство як духовна цінність українського народу; 1997: Ідея національної церкви в Україні; 1998: Ідея національної церкви в контексті історії та культури українського народу; 1998: «Будьте ж милосердні, як і Отець ваш милосердний!» (Лк. 6: 36); 1998: «Ноки маємо час, усім робімо добро…» (Гал. 6:10); 1998: Християнство і культура; 1999: «Благословляю іменем Твоїм»; 1999: Християнство і національна ідея; 1999: Хресна дорога; 2000: Християнство і особа; 2000: Урочиста академія, присвячена 2000-літтю Різдва Христового; 2000: «Християнство і Україна»; 2001: Християнство і мораль; 2001: Урочиста академія, присвячена 100-й річниці інтронізації владики Андрея Шептицького, «З його Духа печаттю»; 2002: Урочиста академія, присвячена 110-й річниці від дня народження Арсена Річинського; 2003: «Переяслав (1654)» в історії Української церкви; 2003: «Духовність – народу» (за матеріалами книги А. Річинського «Проблеми української релігійної свідомості»; 2004: Київська традиція і Східний обряд в українському християнстві; 2004: Четверті Річинські читання; 2004: Переяславська Рада: подія, наслідки, уроки; 2005: Україномовна Біблія в історії етноконфесійної свідомості українства; 2005: Християнське милосердя і «евітська» емпатія; 2006: УГКЦ і національна ідея: трагедія – 46; 2006: Українське християнство: історія трагедій та уроки сьогодення (1596, 1686, 1946); 2007: Конфесійне багатоманіття України в контексті духовного і національного відродження; 2008: «Батурин-300» і деколонізація України; 2008: Арсен Річинський і проблеми Помісної української церкви; 2008: «Ми – українці»; 2009: Урочиста академія, присвячена 120-річчю від дня народження видатного вченого-математика Мирона Зарицького та світлої пам'яті чільних подвижників національно-визвольної боротьби в ОУН і УПА подружжя Катерини Зарицької та Михайла Сороки – «Вони мислили Україною»; 2010: Арсен Річинський і УАПЦ; 2011: Петро Калнишевський: його доля як доля України; 2013: Презентація наукового збірника «Українську святиню – українському народові».

Без перебільшення можна стверджувати, що завдячуючи самовідданій і творчій праці А. М. Гудими, за підтримки ректора чл.-кор. НАМН України, професора Л. Я. Ковальчука і безпосередньої допомоги проректора з наукової роботи чл.-кор. НАМН України, професора, голови Тернопільського осередку Наукового товариства імені Шевченка

М. А. Андрейчина Тернопільський державний медичний університет імені І. Я. Горбачевського став справжнім науковим центром релігієзнавчої думки в Україні.

За роки незалежної України А. М. Гудима розробив програму з курсу «Релігієзнавство», на основі якої опублікував підручник (2002 р.), посібники з релігієзнавства (2000, 2006) для вищих медичних навчальних закладів відповідно III-IV і I-II рівнів акредитації з грифом ЦМК МОЗ України. Один із них у скороченому варіанті перекладений англійською мовою. Співавтор «Релігієзнавчого словника» (К., 1996 р.), автор 7-ми брошур, в т.ч. «Почаївський монастир в історичній долі українства» (2003), «Анатомія міфології раскола» (2005), монографії «Харизма Арсена Річинського (2007, 2-ге видання 2008) та ряду публікацій в журналах «Віче», «Людина і світ», «Віра і культура» (Вінніпег, Канада), «Патріярхат» (Філадельфія, США), в альманахах «Київська церква» та «Різдво Христове», в науковому збірнику «Історія релігій в Україні», в часописі «Українське релігієзнавство», в щорічнику «Релігійна свобода» та ін. Якщо в донезалежницькі роки Арсен Гудима мав 61 наукову і науково-популярну публікацію, то після 1991 року – 138. В пресі він мав відповідно 40 і 93 статті. Активним доповідачем на конференціях він був до 1991 (93) і після цього року (103).

Наріжним каменем наукової і громадської діяльності А. М. Гудими стала боротьба за Українську Україну. У ній він був безкомпромісним. У своїх працях та рішеннях конференцій він захищав українську святиню Почаївську Лавру від посягання на неї московсько-православних загарбників, висвітлював дійсну, історично-значиму природу Берестя – 1596, обстоював Київські традиції і Східний обряд в українському християнському конфесійному багатоманітні України, висвітлював роль Української Церкви в контексті духовного і національного відродження. Невипадково А. М. Гудиму запросили взяти участь у міжнародній конференції Інституту соціальної географії Російської АН (Москва, 1998), де він зробив доповідь «Роль ідеї національної церкви в духовному відродженні українського народу». Не обійшлося без прилюдної зустрічі перед учасниками конференції з другою особою в апараті митрополита (сьогодні патріарха) Кирила. Це вкотре переконало Арсена Миколайовича, що навіть духовні можновладці Білокам'яної хотіли б, та не можуть показати переваги Московського православ'я та його церкви.

Завдяки науковому ентузіазму А. М. Гудими вдалося віднайти в Тернопільському архіві оригінал праці званого українця Арсена Річинського «Проблеми української релігійної духовності», організувати повернення до Тернополя із місця висилки Московською владою до Казахстану тіло відомого борця за Українську православну автокефалію, сприяти його висвяті УАПЦ. З цієї нагоди було проведено міжнародну урочисту академію, присвячену А. Річинському, Річинські читання (1998,

2000, 2002, 2005 pp.), які регулярно проводяться до сьогоднішнього часу завдяки натхненній діяльності Почесного наукового співробітника Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України, кандидата медичних наук Петра Євстахійовича Мазура – директора Кременецького медичного училища, яке носить ім'я Арсенам Річницького. Арсен Миколайович за підтримки Предстоятеля УАПЦ митрополита Мефодія став співорганізатором двох видань книги А. Річинського «Проблеми української релігійної свідомості» (2000, 2002 pp.), науковим консультантом документального фільму «Арсен Річинський – ідеолог Українського православ'я», ініціював виготовлення нагородної медалі «Духовність – народові» до 110-річчя від дня народження полум'яного борця за Віру, Церкву і Волю України.

Як член правління Тернопільського міського об'єднання Всеукраїнського товариства «Просвіта» імені Т. Шевченка А. М. Гудима за підтримки голови об'єднання Дарії Чубатої ініціював «Круглий стіл» «Батурин – 300 і деколонізація України» (2008). Вузловими темами для обговорення стали: «Юргія варвара»; «Слідами ненависті та злоби»; «Руїни Батурина крізь призму століть»; «Імперські потуги наших днів»; «Будьмо пильні». Рекомендацією «Круглого стола» стало встановити пам'ятний знак про річницю трагедії гетьманської столиці. Її підтримав верховний отаман українського козацтва, він же головний лікар Тернопільського району Ігор Вардинець. У жовтні 2008 року біля Свято-Троїцького духовного центру, що в Тернополі, на великому зборі козаків України пам'ятний знак освятив протоієрей Анатолій Зінкевич. На пам'ятному знаку є такі слова: «Жертвам московського геноциду. Батурин, 2 (11) листопада 1708. Від українських козаків. 2008».

А. М. Гудима приклав багато зусиль з висвітлення правдивої історії ОУН-УПА. Наприкінці 1991 року був легалізованим надрайонний провідник ОУН-УПА Ілля Оберишин. Арсен Миколайович знав його дружину – вчительку історії із с. Городниці Підволочиського району Емілію Миколаївну Турчин. Стало відомо, що вона вийшла заміж за провідника у 1949, народила сина Аркадія. З 1951 року зберігала в таємниці місце перебування свого чоловіка. Арсен Миколаович не міг залишитися байдужим до тернистої долі української жінки, матері, страдниці, полум'яної патріотки... Зокрема, переконав пані Мілю увічнити свій подвиг у книжці «Шлюб у підпіллі» (2009), яка привернула увагу української діаспори. До того ж, підказав тернопільським письменникам – заслуженому діячеві мистецтв України

Богданові Мельничуку та Ніні Фіалко ідею написати п'єси за мотивами цієї книги. Невдовзі в Городниці відбулася прем'єра вистави, яку підготували учасники місцевого драмгуртка. Героїні п'єси (п. Мілі) від імені голови Обласної ради п. Олексія Кайди була вручена ювілейна

медаль до 100-річчя від дня народження провідника ОУН Степана Бандери.

Завдяки А. М. Гудимі побачив світ збірник «Жива легенда» (Тернопіль: Тернограф, 2011), куди увійшли поема Євгена Безкоровайного «Урок пам'яті», п'єса Б. Мельничука та Н. Фіалко «Любов у підпіллі» та повість Емілії Турчин-Оберишин «Жатя» про подругу – вчительку з Вінничини – учасницю національно-визвольної боротьби у 1940-х роках минулого століття.

У 2010 році А. М. Гудима ініціював і взяв участь у виготовленні і встановленні на приміщенні колишнього відділку НКВД Нового Села меморіальної дошки в пам'ять про борців за незалежність України. На ній зазначено: «У цьому будинку в 1939 – 1940 та 1944 – 1959 роках була більшовицько-московська катівня НКВД – МВД – КГБ. Схили голову перед пам'яттю борцям за Волю України».

А. М. Гудима учасник понад 160-ти наукових конференцій, у т.ч. в Інституті географії Російської АН (1998 р.), в Ягеллонському (1999 р.) та Мінському університетах (2003 р.). Він був членом комісії Української Асоціації релігієзнавців з підготовки типової програми вузівського курсу «Релігієзнавство».

За багаторічну плідну і натхненну діяльність А. М. Гудима нагороджений орденами: «За заслуги III ст.», УПЦ КП - «Св. архистратига Михаїла», Українського козацтва – «Віра» (2008) і медалі Всеукраїнського товариства «Просвіта» ім. Т. Шевченка «Будівничий України», «За вірність і відданість», УАПЦ - «Духовність народові». У 1999 році професор А. М. Колодний рекомендував А. М. Гудиму Вченій Раді Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України на посаду Почесного співробітника Інституту, а у 2003-му професор М. А. Андрейчин, проректор з наукової роботи – на посаду Почесного професора тоді ще медичної академії імені І. Я. Горбачевського. У 2005 році Предстоятель УАПЦ Мефодій вручив А. М. Гудимі диплом професора богослов'я. У 2009 А. М. Гудиму обрали членом-кореспондентом Української вільної академії наук (Канада).

Підсумком багаторічної діяльності Арсена Миколайовича, написана на численні прохання рідних стала книга спогадів «Мої обереги», яка двічі побачила світ (Тернопіль: Астон, 2012 та 2013). Історичне осмислення свого життя за часів панування Польщі, приходу Радянської влади, німецької окупації, боротьби ОУН-УПА, колективізації, життя в лещатах більшовицько-московської цензури і пропаганди та буремних років незалежності. Її презентація відбулася восени 2012 року в Тернопільській обласній бібліотеці.

До останнього свого дня Арсен Миколайович займав активу громадянську позицію, як міг відстоював честь і незалежність України від будь-яких посягань, активно реагував на коливання громадської думки,

відверту брехню і цинічність. Його останніми публікаціями були статті “Захисники, а не прислужники” (Газета “Вільне життя”, 30 жовтня 2013 року) та “Розукраїнізована, розпорошена...” (газета “Вільне життя”, 13 грудня 2013 року). Остання вийшла вже після смерті її автора. “Знищити нас як націю, – пише Арсен Миколайович – такою була мета всіх окупантів. Упродовж історії завойовники намагалися роздробити єдність народу, розпорошити, винищити.” Це підтвердило сьогоднішня і про це треба пам’ятати завжди.

В домі Арсена Миколайовича у Новому Селі в батьківській хаті стоїть письмовий стіл, незакінчений рукопис, окуляри, кишеньковий ніжик, ручки, олівці, розкидані скрепки та інше канцелярське приладдя. У стосі папок матеріали – заготовки наступних статей та матеріали конференцій, розкриті і нерозкриті книги із закладками. Вирує дух...

Вагомий внесок Гудими А. М. в культурно-подвижницьку роботу, неодноразово був схвально оцінений Правлінням Всеукраїнського товариства “Просвіта” ім. Т. Шевченка, Конгресом української інтелігенції, різними церковними організаціями, громадськістю.

Доктор медичних наук, професор А. А. Гудима.



АВТОРИ СТАТЕЙ ЦЬОГО ЧИСЛА ЧАСОПISУ

- **Михайло БАБІЙ** – кандидат філософ. наук, провід. наук. співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України (далі – ВР ІФ НАН України).
- **Елла БИСТРИЦЬКА** - доктор істор. наук, професор Тернопільського національного педуніверситету ім. В. Гнатюка, Почесн. наук. співробітник ВР ІФ НАНУ
- **Віталій БОНДАРЧУК** – аспірант Національного університету «Острозька академія».
- **Юрій БОРЕЙКО** – кандидат істор. наук, доцент Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки.
- **Річард ГОРБАНЬ** – кандидат філософ. наук, доцент Косівського інституту прикладного та декоративного мистецтва Львівської національної академії мистецтв.
- **Арсен ГУДИМА** – доктор медичних наук, професор, зав. кафедрою Тернопільської медичної академії імені Горбачевського, син професора Арсена Миколайовича Гудими.
- **Тарас ДІДУХ** – аспірант Тернопільського національного педуніверситету ім. В. Гнатюка.
- **Валерій КЛИМОВ** – доктор філософ. наук, професор, провід. наук. співробітник ВР ІФ НАН України.
- **Ірина КЛІМУК** – викладач Східноєвропейського національного університету ім. Лесі Українки.
- **Анатолій КОЛОДНИЙ** – доктор філософ. наук, професор, заст. директора –керівник ВР ІФ НАН України.
- **Лілія КОМПАНИЄЦЬ** – кандидат філософ. наук, доцент Харківського національного університету ім. В.Н.Каразіна, здобувач ВР ІФ НАН України.
- **Ганна КУЛАГІНА-СТАДНІЧЕНКО** – кандидат філософ. наук, докторант ВР ІФ НАН України.
- **Петро МАЗУР** – кандидат меднаук, директор Кременецького медучлища ім. Арсена Річинського, Почесний наук. співробітник ВР ІФ НАН України.
- **Володимир МОРОЗ** – пошукач Тернопільського національного педуніверситету ім. В. Гнатюка.

- **Ольга НЕДАВНЯ** – кандидат філософ. наук, ст. наук. співробітник ВР ІФ НАН України.
- **Павло ПАВЛЕНКО** – доктор філософ. наук, провід. наук. співробітник ВР ІФ НАН України.
- **Надія ПИВОВАРОВА** – кандидат соціолог. наук, доцент Київського національного авіаційного університету.
- **Федір ПОЛЯНСЬКИЙ** – кандидат істор. наук, доцент Тернопільського національного технічного університету ім. Івана Пулюя.
- **Ярослав СТОЦЬКИЙ** – доктор істор. наук, професор Тернопільського національного економічного університету.
- **Ігор ТІТОВСЬКИЙ** – пошуківець Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ
- **Ганна ТРЕГУБ** – пошуківка ВР ІФ НАН України.
- **Денис ШЕСТОПАЛЕЦЬ** – кандидат істор. наук, мол. наук. співробітник ВР ІФ НАН України.
- **Ірина ШМАДИЛО** – магістр історії, аспірант Тернопільського національного педуніверситету ім. В. Гнатюка.
- **Іван ШТОГРИН** – магістр історії, аспірант Тернопільського національного педуніверситету ім. В. Гнатюка.
- **Петро ЯРОЦЬКИЙ** – доктор філософ. наук, професор, провід. наук. співробітник ВР ІФ НАН України.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

**Релігієзнавство
в актуальності його проблем.
Пам'яті професора Арсена ГУДИМИ.**

**Збірник статей-вшанувань,
наукових праць та експертиз.**

За редакцією професора А.Колодного

Дизайн і макет: **Х. Тимів**
Відповідальний за випуск: **Р. Горбань**

Ум. друк. арк. **14,8**.
Наклад **330** прим.

01001, Київ-1, вул. Трьохсвятительська, 4.
Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України