

УКРАЇНА-ВАТИКАН:

**ХРИСТІЯНСТВО В КОНТЕКСТІ ЙОГО ВКЛЮЧЕННЯ
В РІЗНОМАНІТТЯ СФЕР СУСПІЛЬНОГО БУТТЯ**

*До 150-річчя з Дня народження
митрополита Андрія Шептицького*

**ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ
ім. Г.С.СКОВОРОДИ
НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНИ
УКРАЇНСЬКА АСОЦІАЦІЯ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ**

**УКРАЇНА-ВАТИКАН:
ХРИСТІЯНСТВО В КОНТЕКСТІ ЙОГО ВКЛЮЧЕННЯ
В РІЗНОМАНІТТЯ СФЕР СУСПІЛЬНОГО БУТТЯ**

Науковий збірник

Київ-2015

Україна-Ватикан: християнство в контексті його включення в різноманітні сфери суспільного буття. Науковий збірник. За ред. Л.Филипович і П.Яроцького. – К.: УАР, 2015. – 386 стор.

До збірника із наукової серії «Україна і Ватикан» включені матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Україна-Ватикан: християнство в контексті його включення в різноманітні сфери суспільного буття», яка відбулася 28 жовтня 2014 року в м. Києві. В статтях аналізуються інституційні процеси в сучасному християнстві і проблеми толерантизації відносин його церков; плюральна єдність християнства – заклик до солідарності; шляхи порозуміння християнства із сучасним світом; традиції Майдану як шлях утвердження людської гідності; християнство і патріотизм; вимоги осучасненої передачі християнської думки; модерна парадигма реформування християнських Церков; нове бачення відношення науки до віри і віри до науки; українська християнськість в її історії і змінних традиціях; секуляризація і нові шляхи християнства та ін.

Розрахована на науковців, викладачів релігієзнавчих дисциплін, студентів та аспірантів релігієзнавчих спеціалізацій, богословів і священнослужителів християнських спільнот, широкий загал читачів.

Редакційна колегія випуску: д.філос.н. Колодний А.М., д.філос.н. Саух П.Ю., д.філос.н. Филипович Л.О., д.філос.н. Яроцький П.Л.

Рецензенти: д. філос.н., проф. Шевченко В.В.; д.філос.н., проф. Виговський Л.А.; д.істор.н., проф. Панченко П.П.

Рекомендовано до друку Вченою радою Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім.Г.С.Сковороди НАН України (протокол № 1 від 13 січня 2015 р.)

**Науковий збірник видруковано
завдяки спонсорській підтримці
Нунціатури Апостольської Столиці в Україні**

© Филипович Л., Яроцький П. –загальна редакція
© Саух П., Недавня О., Стоколос Н. та ін. – автори
© Відділення релігієзнавства ІФ НАН України

Україна-Ватикан: християнство в контексті його включення в різноманітні сфери суспільного буття. Науковий збірник. За ред. Л.Филипович і П.Яроцького. – К.: УАР, 2015. – 386 стор.

До збірника із наукової серії «Україна і Ватикан» включені матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Україна-Ватикан: християнство в контексті його включення в різноманітні сфери суспільного буття», яка відбулася 28 жовтня 2014 року в м. Києві. В статтях аналізуються інституційні процеси в сучасному християнстві і проблеми толерантизації відносин його церков; плюральна єдність християнства – заклик до солідарності; шляхи порозуміння християнства із сучасним світом; традиції Майдану як шлях утвердження людської гідності; християнство і патріотизм; вимоги осучасненої передачі християнської думки; модерна парадигма реформування християнських Церков; нове бачення відношення науки до віри і віри до науки; українська християнськість в її історії і змінних традиціях; секуляризація і нові шляхи християнства та ін.

Розрахована на науковців, викладачів релігієзнавчих дисциплін, студентів та аспірантів релігієзнавчих спеціалізацій, богословів і священнослужителів християнських спільнот, широкий загал читачів.

Рекомендовано до друку Вченою радою Відділення
релігієзнавства Інституту філософії ім.Г.С.Сковороди
НАН України (протокол № 1 від 13 січня 2015 р.)

Редакційна колегія: д.філос.н., проф. А. Колодний - гол. редактор; д.філос.н. П. Павленко – відп. секретар; члени редколегії – д.філос.н., проф. А. Арістова; д.філос.н., проф. Л. Виговський; д.філос.н., проф. К. Елбакян (Росія); д.філос.н., проф. В. Климов; д.істор.н., проф. Г. Надтока; д.істор.н., проф. П. Панченко; д.філос.н., проф. О. Саган; д.істор.н., проф. Р. Сітарчук; д.істор.н., проф. Н. Стоколос; д.істор.н., проф. О. Уткін; д.філос.н., проф. Л. Филипович; д.філос.н., проф. Г. Хоффманн (Польща); д.філос.н., проф. В. Шевченко; д.філос.н., проф. П. Яроцький.

Рецензенти: д. філос.н., проф. Шевченко В.В.; д.філос.н., проф. Виговський Л.А.; д.істор.н., проф. Панченко П.П.

Зміст

Вітальні слова:

- Попович Мирослав Володимирович, академік, директор
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України17
- Архієпископ Томас Е. Галліксон,
Апостольський Нунцій в Україні19
- Блаженніший Любомир, кардинал Гузар20

I. Сутнісна характеристика релігійних процесів: світовий і український вимір

- П. Саух.** Між церковною доктриною і досвідом живої віри.
Філософія сучасного католицького модернізму21
- П. Яроцький.** Проблеми Церкви й світу в рефлексіях
Папи Франциска28
- М. Бабій.** Релігійний фактор і сучасний соціум у контексті
змін соціальної парадигми Римо-католицької Церкви36
- О. Горкуша, Л. Филипович.** Революція Гідності
як об'єднуючий чинник українських конфесій
і специфічний вияв екуменізму43
- С. Широкоградюк.** Сучасні тенденції розвитку
Римо-католицької Церкви на Сході України51
- О. Петрів.** Сіль землі і світло для світу: профетична роль
об'єднаної української релігійної спільноти
в новітній історії України54
- А. Колодний.** Християнство в його виявах і сьогочасних проблемах
(за Іваном Ортинським)62
- О. Шепетяк.** Антропологічна парадигма сучасного
католицького богослов'я71
- А. Арістова.** Християни як дискриміновані меншини
в сучасному світі: нове повернення старої історії76

II. Українська християнськість в історії і змінних традиціях

- Є. Харьковеценко.** Софійність і філософізація богослов'я
Київського християнства84
- Б. Боднарюк.** Західні місіонери на теренах України
в епоху Середньовіччя: релігійні, культурні,
дипломатичні контакти91
- Д. Сенів.** Устремління до єдності й усамостійнення
Української християнської церкви99
- М. Шкрібляк.** Вплив європейського потридентського гуманізму
на формування ренесансного світогляду українців101
- О. Буравський, І. Власюк.** Становище Римо-католицької церкви
на Правобережній Україні на Білорусі в другій половині XIX ст.110

Р. Шеретюк. Трансформація культової практики Греко-уніатської церкви на теренах Правобережної України напередодні її інкорпорації до складу російського православ'я	115
Н. Стоколос. Російсько-православне «очищення обрядів» Греко-уніатської церкви та його трагічні наслідки для русинів-українців Холмщини і Південного Підляшшя	122
У. Безпалько. Греко-католицька Церква в Східній Галичині на початку ХХ ст.: особливості духовно-культурної ідентичності крізь призму унійної діяльності Л. Федорова	129
Е. Бистрицька. Радянсько-ватиканське протистояння: конфлікт парадигми цінностей	136
О. Гура. Діяльність світських організацій католиків в УРСР наприкінці 1940-их – 1950-их рр.	142
Я. Стоцький. Державна політика скасування мережі Римо-католицької церкви в Галицькому регіоні (1944–1964 рр.)	149
Т. Дідух. Особливості конфесійного життя Римо-католицької церкви в західних областях України у 1953–1958 рр.	158
О. Задоянчук. Особливості адаптації сучасного православ'я до модернізаційних процесів в Україні	164
Р. Сітарчук. Деякі аспекти історії адвентизму на Полтавщині початку ХХ ст.	169
В. Мишков. Особливості релігійної практики сучасного українського старообрядництва	175
Ю. Кришталь. Нетрадиційна релігійність в Україні у другій половині ХХ-початку ХХІ століття: проблема ідентифікації та класифікації	179
Г. Филипович. Церкви української діаспори в пошуках культурних кодів до нової генерації емігрантів з України	186

ІІІ. Шляхи порозуміння християнства зі сучасним світом: антропологічна парадигма й становлення громадянського суспільства

П. Павленко. Сучасне християнство у світлі морально-етичних норм Нового Завіту: римо-католицький контекст	193
Г. Кулагіна-Стадніченко. Антропологічні виміри індивідуальної релігійності православного віруючого у реаліях сьогодення	204
В. Титаренко. Роль релігійного фактора у формуванні громадянського суспільства: український контекст	211
Т. Гаврилюк. Антропологічні акценти в енцикліці Папи Франциска «Lumen fidei» – «Світло віри»	220
О. Лавринович. Релігійні організації як чинник формування громадянського суспільства в Україні	224

О. Яроцька. Антропоцентризм і теоцентризм як різновекторні смисложиттєві парадигми сучасного буття Католицької церкви (сакральньо-секулярна реверсія)	229
С. Волобуєва. Девіантні явища у церковному середовищі: становлення громадянського суспільства	235
Н. Петришин. Гідність людського життя в концепції Католицької церкви	240
В. Мороз. Вчення УГКЦ про вибори влади як шлях до суспільних змін	244
С. Присухін Суспільний мир як цінність і принцип «культури життя» (у світлі праць св. Івана Павла II)	252
М. Черенков. Украинские протестанты и католики: «дело Экмана» и «фактор Майдана»	262
М. Паращевін. Відмінності ціннісних орієнтацій православних і греко-католицьких віруючих України (дані соціологічних досліджень)	269
О. Бучма. Релігія, право, громадянське суспільство: рецепція в українських реаліях	274
О. Гудзенко-Александрук. Міфо-символічна інтерпретація духовної реальності у християнській традиції та моральне зростання особистості віруючого	279
Ю. Вільховий. Феномен «громадянська релігія» у верифікації української і світової наукової думки	284

IV. Включення різноманітних конфесійних чинників у сферу суспільного буття

В. Климов. Наука і релігія: деякі аспекти сучасного дискурсу про відносини традиційних опонентів	294
В. Докаш. Протестантський модернізм: історія, форми вияву в умовах глобалізації та інкультурації українського суспільства	301
О. Мельник. «Перший і третій Рим» в контексті ідеології «Русского мира» і верифікації сучасного Ватикану	311
Д. Чувашова. Уявлення про нечисту силу в православ'ї і католицизмі	319
Л. Шугаєва. Особливості єретичних рухів в католицькій і православній традиціях	324
І. Булига. Православно-католицькі відносини в контексті колективної пам'яті сучасного Волинського краю	328
Ю. Коваленко. Публічна теологія або богословствування в контексті суспільно-політичних процесів у сучасній Україні	331
А. Юраш. Другий Ватиканський Собор як виклик і спонука для розвитку богословсько-єклезіальних традицій християнського Сходу	336

О. Данилюк. Особливості євангелізаційно-місіонерської діяльності римо-католицьких чернечих орденів у Києво-Житомирській дієцезії	345
О. Недавня. Особливості сучасного перебігу інституалізаційних процесів у спільнотах богопосвяченого життя Української греко-католицької церкви	350
І. Гур'янова. Екзистенційні пошуки віруючих баптистів в умовах сучасних суспільних трансформацій	357
М. Тепленко. Влияние духовного наследия святого Бенедикта на формирование мировоззрения современного человека	360
І. Остащук. «Ефект Франциска» у церкві та поза нею	365
О. Іценко. Релігійно-філософські погляди митрополита Алексія (Громадського) на католицизм	370
Ж. Дем'яненко. Тлумачення тероризму в релігійному аспекті	375

Contents

Greeting words:

- Myroslav Volodymurovych Popovych, the academic and director of the Institute of philosophy named after G.S.Skovoroda NAS of Ukraine17
- Thomas Gullickson, the Archbishop and Apostolic Nuncio in Ukraine19
- Patriarch Lybomyr, the Cardinal Husar20

I. The essential characteristic of religious processes:

Ukrainian and world's aspects

- P. Saukh.** BETWEEN ECCLESIASTIC DOCTRINE AND WISDOM OF LIVING FAITH. PHILOSOPHY OF MODERN CATHOLIC MODERNIST MOVEMENT21
- P. Yarotskiy.** CHURCH AND WORLD PROBLEMS IN THE PAPA FRANCISCO REFLECTIONS28
- M. Babiy.** RELIGIOUS FACTOR AND MODERN SOCIETY IN THE CONTEXT OF CHANGES SOCIAL PARADIGM ROMAN CATHOLIC CHURCH36
- O. Gorkusha, L. Fylypovych.** REVOLUTION OF DIGNITY AS A UNITING FACTOR OF THE UKRAINIAN DENOMINATIONS AND SPECIFIC MANIFESTATION OF ECUMENISM43
- S. Shyrokoradiuk.** LATIN CHURCH'S MODERN TRENDS OF DEVELOPMENT IN THE EASTERN UKRAINE51
- O. Petriv.** YOU ARE THE SALT OF THE EARTH: THE UNITED RELIGIOUS COMMUNITY'S PROPHETIC ROLE IN THE NEW UKRAINIAN HISTORY54
- A. Kolodnyy.** CHRISTIANITY IN ITS REVELATIONS AND PRESENT PROBLEMS (BASED ON IVAN OTYNSKY)62
- O. Shepetyak.** ANTHROPOLOGICAL PARADIGM IN THE MODERN THEOLOGY OF GERMAN-SPEAKING AREA71
- A. Aristova.** DISCRIMINATION OF CHRISTIAN MINORITIES IN TODAY'S WORLD76

II. The Ukrainian sense of Christianity in history and variable traditions

- E. Harkovschenko.** SOFIANESS AND FILOSOFIZATION OF KYIVAN CHRISTIANITY THEOLOGY84
- B. Bodnaruk.** WESTERN MISSIONARIES ON THE UKRAINIAN TERRITORY IN MIDDLE AGES: RELIGIOUS, CULTURAL AND DIPLOMATIC CONTACTS91
- D. Seniv.** THE UKRAINIAN CHRISTIAN CHURCH'S ASPIRATIONS TO UNITY AND ONDEPENDENCE99

M. Shkribliak. INFLUENCE OF EUROPEAN HUMANISM AFTER TRENTO CONCILIUUM ON THE UKRAINIAN RENAISSANCE WORLDVIEW FORMATION	101
O. Buravskiy, I. Vlasyuk. POSITION OF THE ROMAN CATHOLIC CHURCH IN THE RIGHT BANK UKRAINE AND BELARUS IN THE SECOND HALF OF THE XX CENTURY	110
R. Sheretiuk. TRANSFORMATIONS OF CULT PRACTICE OF GREEK UNIATE CHURCH IN THE TERRITORY OF RIGHT-BANK UKRAINE BEFORE ITS INCORPORATION TO THE RUSSIAN ORTHODOXY	115
N. Stokolos. RUSSIA-ORTHODOX «RITE PURIFICATION» OF GREEK UNIATE CHURCH AND ITS TRAGIC CONSEQUENCES FOR RUTHENIAN-UKRAINIANS OF HOLM AND SOUTHERN PIDLIASHSHIA	122
U. Bezpalko. GREEK-CATHOLIC CHURCH IN EASTERN GALICIA EARLY XX CENTURY: FEATURES OF SPIRITUAL AND CULTURAL IDENTITY THROUGH THE PRIZM OF UNIATE ACTIVITIES OF L. FEDOROV	129
E. Bystrytska. VATICAN -SOVIET CONFRONTATION: CONFLICT OF VALUES PARADIGMS	136
O. Hura. THE ACTIVITY OF SECULAR CATHOLIC ORGANIZATIONS OF UKRAINIAN SOVIET SOCIALIST REPUBLIC LATE 1940–1950 YEARS	142
Y. Stotskyi. STATE POLICY OF CANCELLATION OF ROME-CATHOLIC CHURCH PARISHES NETWORK IN GALICIAN REGION (1944–1964)	149
T. Diduh. FEATURES OF CONFSSIONAL LIFE OF THE ROMAN CATHOLIC CHURCH IN THE WESTERN REGIONS OF UKRAINE IN 1953–1958 YEARS	158
O. Zadoyanchuk. FEATURES OF ADAPTATION OF MODERN ORTHODOXY TO THE MODERNIZATION PROCESS IN UKRAINE	164
R. Sitarchuk. SOME ASPECTS OF THE HISTORY OF ADVENTISM IN POLTAVA REGION AT THE BEGINNING OF XX CENTURY	169
V. Myshkov. FEATURES OF RELIGIOUS PRACTICES OF MODERN UKRAINIAN OLD BELIEVERS	175
Y. Kryshstal. NONTRADITIONAL RELIGIOSITY IN UKRAINE IN THE SECOND HALF OF THE XX – BEGINNING OF XXI CENTURIES: THE PROBLEM OF IDENTIFICATION AND CLASSIFICATION	179

G. Filipovych. UKRAINIAN DIASPORA CHURCHES LOOKING FOR CULTURAL CODES TO A NEW IMMIGRANT GENERATION FROM UKRAINE	186
---	-----

III. The ways of mutual comprehension between Christianity and the modern world: the anthropological paradigm and formation of modern society.

P. Pavlenko. MODERN CHRISTIANITY IN THE LIGHT OF NEW TESTAMENT MORAL-ETHICAL NORMS: THE ROMAN CATHOLIC CONTEXT	193
H. Kulagina. ANTHROPOLOGICAL DIMENSIONS OF INDIVIDUAL RELIGIOSITY OF ORTHODOX BELIEVERS IN TODAY'S REALITY	204
V. Tytarenko. THE ROLE OF RELIGIOUS FACTOR IN DETERMINING OF CIVIL SOCIETY: UKRAINIAN CONTEXT	211
T. Gavryliuk. ANTHROPOLOGICAL FOCUS IN THE ENCYCLICAL OF POPE FRANCIS «LUMEN FIDEI» – «LIGHT OF FAITH»	220
O. Lavrynovych. RELIGIOUS ORGANIZATIONS AS A FACTOR OF FORMATION OF CIVIL SOCIETY IN UKRAINE	224
O. Yarotska. ANTHROPOCENTRISM AND THEOCENTRISM AS VARIED LIFE PURPORT PARADIGM OF MODERN CATHOLIC CHURCH BEING (SACRED-SECULAR REVERSION)	229
S. Volobuieva. DEVIANT PHENOMENON IN THE CHURCH CIRCLES: PUBLIC ATTITUDES AND CHURCH REACTION	235
N. Petryshyn. DIGNITY OF HUMAN LIFE IN THE CONCEPT OF THE CATHOLIC CHURCH	240
V. Moroz. DOCTRINE OF UKRAINIAN GREEK-CATHOLIC CHURCH ABOUT GOVERNMENT ELECTION AS A WAY TO SOCIAL CHANGE	244
S. Prysukhin. PEACE IN SOCIETY AS VALUE AND PRINCIPLE OF «CULTURE OF LIFE» (IN THE LIGHT OF WORKS S. JOHN PAUL II)	252
M. Cherenkov. UKRAINIAN PROTESTANTS AND RUSSIAN CATHOLICS: «EKMAN CAUSE» AND «FACTOR OF MAIDAN»	262
M. Paraschevin. VALUE ORIENTATIONS DIFFERENCES OF ORTHODOX AND GREEK-CATHOLIC BELIEVERS OF UKRAINE (SOCIOLOGICAL STUDIES DATA)	269
O. Buchma. RELIGION, LAW, CIVIL SOCIETY: RECEPTION IN UKRAINIAN REALITIES	274

O. Gudzenko-Aleksandruk. MYTHIC-SYMBOLIC INTERPRETATION OF SPIRITUAL REALITY IN CHRISTIAN TRADITION AND MORAL GROWTH OF PERSONALITY OF BELIEVER	279
Y. Vil'khovyi. THE PHENOMENON OF «CIVIL RELIGION» IN THE VERIFICATION OF UKRAINIAN AND WORLD RELIGIOUS THOUGHT	284

IV. The inclusion of different confessions in the sphere of common being

V. Klymov. SCIENCE AND RELIGION: SOME ASPECTS OF THE CONTEMPORARY DISCOURSE ABOUT THE RELATION BETWEEN TRADITIONAL OPPONENTS	294
V. Docush. PROTESTANT MODERNISM: HISTORY, FORMS OF DISPLAY IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION AND INCULTURATION OF UKRAINIAN SOCIETY	301
O. Melnyk. «FIRST AND THIRD ROME» UNDER THE CONTEXT OF THE «RUSSIAN WORLD» IDEOLOGY AND MODERN VATICAN VERIFICATION	311
D. Chuvashova. THE IDEA OF EVIL SPIRITS IN ORTHODOXY AND CATHOLICISM	319
L. Shuhayeva. FEATURES OF THE HERETICAL MOVEMENTS IN CATHOLIC AND ORTHODOX TRADITIONS IN THE MIDDLE AGES	324
I. Bulyha. ORTHODOX-CATHOLIC RELATIONS IN THE CONTEXT OF COLLECTIVE MEMORY OF MODERN VOLYN REGION	328
G. Kovalenko. PUBLIC THEOLOGY OR THEOLOGIZING IN THE CONTEXT OF SOCIAL AND POLITICAL PROCESSES IN UKRAINE	331
A. Yurush. THE SECOND VATICAN COUNCIL AS A CHALLENGE AND MOTIVATION FOR DEVELOPMENT OF THEOLOGICAL-ECCLESIOLOGICAL TRADITION OF THE CHRISTIAN EAST	336
O. Danyiuk. FEATURES EVANGELISTIC AND MISSIONARY ACTIVITIES OF ROMAN CATHOLIC RELIGIOUS ORDERS IN KYIV-ZHYTOMYR DIOCESE	345
O. Nedavnya. FEATURES OF CONTEMPORARY INSTITUTIONALISATION PROCESSES IN THE COMMUNITIES OF CONSECRATED LIFE OF UKRAINIAN GREEK-CATHOLIC CHURCH	350

<i>I. Gurianova.</i> EXISTENTIAL SEARCHES OF BAPTIST CHURCHES BELIEVERS IN CONTEMPORARY SOCIAL TRANSFORMATIONS	357
<i>M. Teplenko.</i> SAINT BENEDICT SPIRITUAL HERITAGE INFLUENCE ON A MODERN PERSON OUTLOOK FORMATION	360
<i>I. Ostaschuk.</i> «EFFECT OF FRANCISC» IN THE CHURCH AND OUTSIDE	365
<i>O. Itsenko.</i> RELIGIOUS-PHILOSOPHY VIEWS OF METROPOLITAN ALEXIY (O. J. GROMADSKIY) FOR CATHOLICISM	370
<i>J. Demyanenko.</i> INTERPRETATION OF TERRORISTS IN RELIGIOUS ASPEKT	375

Вітальне слово академіка Мирослава Поповича, директора Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

З великою приємністю вітаю учасників цієї міжнародної наукової конференції: шановного Апостольського Нунція в Україні Архієпископа Томаса Галліксона, шановного Блаженнішого Любомира кардинала Гузара, шановних представників всіх українських церков і релігійних організацій, присутніх в цій залі, і колег релігієзнавців, які приїхали з різних областей України, і зарубіжних учасників цієї конференції.

Із шести наукових конференцій «Україна-Ватикан», організованих Відділенням релігієзнавства за останні 10 років (це вже стало для нас доброю науковою традицією), половина з них відбулася саме тут – в Інституті філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

Ця конференція особлива, оскільки проводиться в особливий час історичного буття України, до якої звернена увага всього світу і зокрема Ватикану.

Мир для України і молитва за Україну – це стало своєрідним священним алгоритмом виступів Папи Франциска. Саме сьогодні, в день відкриття нашої конференції, в Стамбулі під час зустрічі Понтифіка зі Вселенським православним Патріархом Варфоломієм, які спільно молилися за мир в Україні – «країні з давніми християнськими традиціями», прозвучало їх звернення із закликом «шукати шлях діалогу і пошани до міжнародного права, щоб покласти край конфліктові, даючи змогу всім українцям жити у згоді».

Ми вдячні Святому Престолу і Вселенському Православному Патріарху за підтримку України в цей важкий і водночас відповідальний за майбутність нашої Вітчизни час.

Судячи з програми конференції, на ній обговорюватимуться актуальні для Церкви, світу й українського суспільства проблеми: сутнісна характеристика релігійних процесів у світі й Україні; шляхи порозуміння християнства зі сучасним глобалізованим і секулярним світом; антропологічна парадигма християнського, зокрема католицького, віровчення та її спрямованість на становлення громадянського суспільства; включення різних конфесійних чинників у сферу суспільного буття.

На конференції обговорюватимуться не лише методологічно-теоретичні проблеми науково-дослідницького проекту «Україна-Ватикан». Конференція матиме практичне значення для сучасної України. Вважаю, що саме про це йтиметься в доповідях: Революція гідності як об'єднуючий чинник всіх українських конфесій і специфічний вияв українського екуменізму, сучасні проблеми розвитку Римо-католицької і Української греко-католицької церков на Сході України профетична роль об'єднаної української спільноти в новітній історії України.

Своєрідним камертоном конференції є її антропологічний дискурс – гідність людини як особистості. Вважаю, що саме цей дискурс став стимулятором і підґрунтям нашої Революції гідності, який об'єднав не лише всі християнські конфесії – православні, католицькі, протестантські – а й релігійні спільноти іудеїв, мусульман та інших віросповідань, тобто всіх людей з чистим сумлінням і розумінням цінностей людської гідності – віруючих і невіруючих.

Бажаю всім учасникам конференції донести нашу людську гідність, миролюбність і толерантність до всіх людей доброї волі в Україні й до наших сусідів по всьому периметру українського кордону – від Сходу до Заходу, від Півдня до Півночі.

**Привітальне слово Його Високопреосвященства
Архієпископа Томаса Е. Галліксона, Апостольського Нунція
на Міжнародній науковій конференції Україна-Ватикан:
Християнство в контексті його включення в різноманіття
сфер суспільного буття Київ, 28 жовтня 2014 року**

Слава Ісусу Христу!

Вельмишановний Пане Мирославе Володимировичу, Блаженніший Владико Любомире, вельмишановні учасники, гості та організатори Міжнародної наукової конференції «Україна-Ватикан: Християнство в контексті його включення в різноманіття сфер суспільного буття»!

Сердечно дякую організаторам, а особливо Пані професору Людмилі Филипович, за запрошення виступити на цьому засіданні, яке розпочинає роботу конференції. Прошу вашого розуміння, але навіть після трьох років проживання в Україні, я залишаюся початківцем щодо української мови. Проте я добре розумію життєву важливість головної теми, обраної для конференції.

На рівні Апостольського Престолу та для нашої історії, з тисячу вісімсот сімдесятого року, з втратою Папської Держави внаслідок війни за об'єднання італійського півострова, ми, католики, бачимо наші відносини з державою та з громадським суспільством інакше, ніж слов'янський православний світ. Кажучи простіше, ми не бачимо більше Церкву разом у тому самому ярмі з земною владою, щоб тягнути цей віз. Ця наша дистанція від світської влади частково надихнула думку, особливо від часів Другого Ватиканського Собору, щодо свободи віросповідання як невід'ємного елемента для суспільного миру.

Тому гадаю, що для католика, незалежно від того, чи це греко- чи римо-католик, не підлягає жодному сумніву твердження, що для українського народу «Майдан» означає, в позитивному сенсі, революцію в утвердженні гідності людської особи та права на самовизначення для громадянського суспільства. Наші брати і сестри православні повинні ще боротися з цим розумінням, як показують праці українського патріота отця Кирила Говоруна. Як це можна зробити, як ввести в дискурс здорове поняття, оновлене від старої православної доктрини про «симфонію», зовсім не так очевидно для православного українського світу.

Сподіваюсь, з благословенням Всевишнього Бога, що ця конференція внесе нову ясність у цю проблематику. Перед лицем української дійсності я знаходжу недостатнім також і католицьке поняття свободи віросповідання. Що значить пророцька роль Церкви в сьогоднішньому суспільстві, яке живе релятивізованими (я не кажу плюралістичними!) цінностями? Як ми можемо жити разом у згоді, у справедливості, в мирі? У дослідженні цих та інших дуже важливих питань бажаю вам плідної праці та успіхів!

Звернення до учасників конференції Блаженнішого Любомира кардинала Гузара

На цій міжнародній конференції «Україна-Ватикан» розглядається важлива тема «Християнство в контексті його включення в різноманіття сфер суспільного буття». Для сучасної України це дуже актуально. Саме тому хочу розглянути проблему відношення релігії і влади в дуже практичний спосіб. Відкликаючись до недавніх виборів до Верховної Ради та питань багатьох людей, яким має бути кандидат на народного депутата, варто застановитися: чи краще щоби майбутніх членів законодавчої гілки вибирати з-поміж людей віруючих у Бога, чи не зважати на цю прикмету. Потрібно поставити питання ширше, а саме: не відносити його виключно до нардепів, але до всіх носіїв влади у державі. Тут треба зробити деякі уточнення. По-перше, чи кандидати мали би бути вибрані за приналежністю до тої чи іншої Церкви чи релігійної організації, щоб досягнути певну репрезентацію у гілках влади. Відповідь на це питання – абсолютно ні. Приналежність до якоїсь одної релігійної групи є підставою так званої теократії. Таке де-не-де існує, але, як ми маємо нагоду пересвідчитись, аж ніяк не забезпечує справжній демократичний лад, а радше стає якогось роду диктатурою, де рішачий голос єдино мають служителі культу. По-друге, формальна приналежність до якоїсь Церкви чи релігійної організації дуже легко може стати підставою для обману виборців. Це означало б свого роду показати партійний квиток, який ніяк не доказує щось про моральну якість особи. Дуже прикро, що такий обман виборців часто застосовується у передвиборчий час, щоб створити враження, що кандидат воцерковлений або щонайменше дуже прихильний релігії. У цьому контексті між віруючими, які формально або лише показово належать до Церкви, і справжніми віруючими є велика різниця. Віруюча людина – це той, хто живе згідно із засадами релігії, яку визнає. Одним словом, він однаково і послідовно придержується моралі, це значить відношення до Бога та до всіх людей: незалежно чи це перед, підчас чи після виборів. Проте не всі носії влади є вибрані. Багато чиновників на державній службі є призначені якоюсь вищою інстанцією. Незалежно від того, чи хтось вибраний чи призначений, якщо він є на службі народу, правдоподібно, маючи багаторічний досвід служіння людям, такий чиновник буде більш сумлінно сповняти свої обов'язки, якщо він справді віруюча людина. Водночас не хочу твердити, що атеїст не може бути сумлінною людиною, але дуже сумніваюся, чи сумлінна людина є справді безбожником, який нехтує голосом свого сумління.

Відтак в усіх трьох гілках влади, на всіх рівнях суспільного служіння наш народ хоче бачити таких людей, для яких Божий закон є нормою служіння усім своїм співгромадянам.

Розділ I

Сутнісна характеристика релігійних процесів: світовий та український вимір

Петро Саух (Житомир)

МІЖ ЦЕРКОВНОЮ ДОКТРИНОЮ І ДОСВІДОМ ЖИВОЇ ВІРИ. ФІЛОСОФІЯ СУЧАСНОГО КАТОЛИЦЬКОГО МОДЕРНІСТСЬКОГО РУХУ

На основі філософсько-наукового аналізу протиріччя між католицькою церковною доктриною і досвідом «живої віри» розкривається алгоритм реакції філософії конформізму (релігійного модернізму) та нонконформізму (релігійного традиціоналізму) на тиск сучасних цивілізаційних змін. Доводиться, що ціна цих двох проектів для Католицької церкви приблизно однакова, адже жоден із них не може визначити загальну стратегію її оновлення й перспектив. Істинно конструктивним в цій ситуації може бути «серединний шлях» Католицької церкви, шлях оновлення без «капітуляції» перед світом.

Ключові слова: *секуляризація, католицький модернізм, традиціоналізм, досвід живої віри, палеотомізм, поміркований томізм, асимілюючий томізм.*

Petro Saukh

BETWEEN ECCLESIASTIC DOCTRINE AND WISDOM OF LIVING FAITH. PHILOSOPHY OF MODERN CATHOLIC MODERNIST MOVEMENT

Based on the philosophical and scientific analysis of the conflict between the Catholic ecclesiastic doctrine and wisdom of «living faith» the article discovers the algorithm of counteractions of philosophy of conformity (religious modernism) and non-conformism (religious traditionalism) in response to the pressure of modern civilization changes. It is proved that the cost of these two paths for the Catholic Church is about the same, because none of them is effective in establishing an overall upgrade strategy and outlining general perspectives. Truly constructive for the Catholic Church, in this situation, may be the «Middle Way», renewal without a «surrender» in the eye of the world.

Keywords: *secularization, Catholic modernism, traditionalism, wisdom of living faith, paleotomism, moderate Thomism, assimilative Thomism.*

Протягом всього минулого століття й до сьогодні усі релігійні процеси у світі відбувалися й відбуваються на фоні стрімкої

десакралізації культури, секуляризації усіх сторін життя і суспільства, майже цілковитого визнання принципу світської держави та освіти, утвердження цінностей індивідуальної свободи та суспільного прогресу. Це важко заперечити будь-кому й на будь-якому рівні. Адже змінилося усе: стимули до праці, характер політичних конфліктів, релігійні переконання людей, їх відношення до розлучень, абортів, гомосексуалізму... й навіть те, що люди хочуть від життя. Абсолютна більшість віруючих, на цій основі, практикує релігію за принципом «шведського стола» – беру, що смакує. В сучасної людини з'являється можливість конструювати релігію із тих символічних систем, які широко представлені на «релігійному ринку». Досвід «живої віри» почав ґрунтуватися на так званій релігії «а la carte», або «клаптевій релігії». Ринок релігійних символів набув глобального характеру, де людина може вибирати будь-які компоненти із релігійної практики. Плюралістичне суспільство доби постмодерна індукує плюралізм думок й тлумачень ортодоксальних приписів, а вільна номадологія розмиває, якщо не руйнує, сакральність релігійних догматів і текстів.

Звідси – безліч знань-поглядів, замкнених на індивіда, на його суб'єктивність, на його «правду». У суспільстві розпочала переважати не «філо-софічність», а «філо-доксичність», зовсім не виступаючи як «неправда», «нісенітниця», а лише як своя «правда»... Істини тут не доводяться, не аргументуються, а просто подаються у вигляді рецептів «живого досвіду», які латентно скеровують людину, як потрібно діяти в тій чи іншій ситуації. До того ж, в умовах «споживацького тоталітаризму ринку» людина опинилася в лещатах діаметрально протилежних тенденцій щодо морально-духовних цінностей: з одного боку, такі загальнолюдські «вищі» цінності як істина, добро, краса, пов'язані з екзистенціалом «бути», а з іншого – матеріальні, життєві, утилітарні цінності, пов'язані з екзистенціалом «мати», з культом володарювання, збагачення, з «релігією грошової одиниці» [1, с. 75; 2, с. 5]. Як гармонізувати ці два екзистенціали буття, і на якій основі, достеменно ніхто не знає – ні релігія, ні суспільство загалом. Хоча намагання осмислити усі ці «тектонічні зрушення», звісно, існують. Й чи не найдієвішими вони виявилися в релігії, яка намагається знайти алгоритм взаємодії між церковною доктриною й досвідом «живої віри», наповненим муками дегуманізації, напруженої соціодинаміки та невизначеності.

Загалом різноманітні релігійні інститути суспільства демонструють дві відповіді на тиск сучасних цивілізаційних змін. Перша, пов'язана з філософією конформізму (релігійний модернізм), друга – із нонконформізмом (релігійний фундаменталізм). Яскравим прикладом суперечливої, й далеко неоднозначної, реакції на включення в різноманіття сфер сучасного суспільного буття є католицизм. Щодо релігійного модернізму, то, не дивлячись на різношерстість сучасного

католицького модерністського руху, його філософію пронизує одна ідея: релігія як органічна компонента суспільства, що постійно розвивається, має теж знаходитися в постійному русі, а отже, потребує постійного оновлення у відповідності до змін соціально-політичного, культурного, ціннісно-цільового контексту суспільства. У зв'язку з цим, він відмовляється від схоластичних способів обґрунтування релігії, здійснює перехід від «зовнішньої» до «внутрішньої» релігійності, а істотною рисою віри вважає іманентну, суб'єктивну її достовірність. На противагу католицькій церковній доктрині, яка інтерпретує зміст одкровення і церковних догматів як неісторичні божественні істини, модерністи вважають, що категоріально-понятійний зріз релігії має визначатися історично-людськими факторами. Поряд з цим, вони намагаються переглянути й традиційне розуміння теології, яка має стати творчою, постійно наповнюватися проблематикою людини, проблемами її соціально-політичного життя. Католицька філософія й теологія, на їх думку, мають сенс і можуть щось сказати про Бога за умови присутності людини. Теологія в умовах сучасного секуляризованого суспільства, вважають модерністи, має бути не теологією Бога, а теологією Бога й людини, теологією історично обумовленої віри. Ґрунтуючись на поняттях «цінність», «обов'язок», «екзистенційний досвід», «довіра до буття», «теологія земних реалій», «теологія надії», «теологія праці» тощо, вони сакральний зміст віри інтерпретують в категоріях секуляризованої культури. На цій основі «зовнішня» релігійність, пов'язана з церковною традицією піддається критиці, ставиться вимога її постійного оновлення, очищення «внутрішнім» джерелом віри, а об'єктивному пізнанню Бога протиставляються емоційні акти віри.

Особливої практики зазнав неотомізм, який практично до Другого Ватиканського собору виступав єдиною філософською і теологічною основою не лише ґносеології і онтології, але й офіційного соціального вчення католицизму і вважався найбільш пристосованою до потреб релігії філософською системою. Його звинувачують разом із аристотелізмом в статичному сприйнятті й інтерпретації світу і суспільства, в односторонній «космологічній» спрямованості та ігноруванні суб'єктивного світу переживань людини. При цьому критикується не лише палеотомізм, який характеризувався консервативним відношенням до всякого роду нововведень, а й поміркований томізм, який допускав лише окремі нові елементи в філософії й науці. Ідея католицького модерністського руху радикально оновити неотомізм зводилась до ірраціоналістичної тенденції – феноменології, екзистенціалізму і філософської антропології, що вивело згодом, як модерністів так і внутрішньоцерковну критику неотомізму на так званий асимілюючий неотомізм, який вже виступав за широке запозичення ідей сучасної філософії і науки. Але коливання модерністських філософських концепцій між раціоналізмом та ірраціоналізмом, трансценденталізмом та

іманентизмом, об'єктивним та суб'єктивним ідеалізмом призвело до внутрішньої суперечливості й еkleктицизму і свідчить про відсутність цілісної та послідовної філософської матриці, на якій мала б будуватися сучасна модерністська стратегія.

Протягом всього існування католицького модерністського руху, його відносини з Католицькою Церквою були різними: від жорсткої конфронтації з церковною традицією (в першій половині ХХ століття) до схильності зближення з нею (особливо після рішень Другого Ватиканського Собору) і переходом до реалізації програми «нової ортодоксії». Відповідно, змінювалося й відношення Ватикану до модерністського руху. Не випадково сьогодні ідеї модерністів нерідко сприймаються офіційною Церквою і знаходять відображення в її основних документах і рішеннях, що свідчить про те, що розрив з офіційною позицією Церкви має тенденцію до зближення. Але, якщо бути об'єктивним до кінця, модерністські філософські течії мають для католицизму суперечливі й навіть непередбачувані наслідки. З одного боку, модернізм справді збагачує сучасну філософію католицизму в концептуальному й методологічному відношеннях, але одночасно секуляризує традиційні християнські цінності. Модерністське розуміння релігійної віри веде до феноменалізму й агностицизму, які нерідко ставлять під сумнів об'єктивність ідеї Бога, до релігійного релятивізму, який продукує ідейний й методологічний плюралізм сучасного католицького світогляду. Пристосовуючи католицький релігійний комплекс до нових умов, до досвіду сучасної людини, модернізм трансформує релігійну традицію, догматику і культову практику. Звідси – тотальне «заземлення» теології, наближення її до переживань і почуттів людини, індивідуалізації віри, тяжіння до позаконфесійності, які вже знайшли реальне втілення в окремих модерністських проектах («універсальна теологія», «теологія надії», «есхатологічна теологія», «теологія мертвого Бога», «теологія екуменізму», «теологія земних реалій», «теологія діяльної людини» тощо).

Було б помилкою вважати, що ці процеси «вписування» католицької церковної доктрини в контекст сучасного суспільного буття додає впевненості й «світлої» світоглядної орієнтації усім католицьким вірянам. В суспільстві завжди існує супротив зростаючому ускладненню життя, його оновленню. Важко дається переосмислення втраченої і надзвичайно значущої традиції. Коли руйнується рівновага, руйнується гармонія життєвих орієнтацій, а нові цінності стають загрозою старим, невизначеність лише поглиблюється. Ніхто не знає точно, що таке успіх, як його досягти, яка модель соціальної поведінки забезпечить людині виживання й процвітання. Людина не терпить невизначеності й шукає спасіння у вірі, яка гарантує їй спасіння, якщо вона буде жити за чітко окресленими правилами. Тому для неї не менш важливою є стала

доктрина, яка являє собою релігійно-культурний орієнтир, направлений на переосмислення втраченої, але значущої традиції.

Не випадково в католицизмі, як реакція на модерністський рух, виникає фундаменталізм (традиціоналізм), який здійснює жорсткий супротив секуляризації культури і виступає проектом максимально можливої консервації церковної доктрини. Він апелює до абсолютного авторитету Божественного Одкровення, вираженого в Святому Писанні, акцентуючи на буквальному розумінні тексту. Іншими словами, традиціоналізм категорично заперечує герменевтичний підхід, згідно якого будь-який текст може бути інтерпретованим по-різному, особливо в межах однієї традиції. Він пропонує вернутися до основ християнської віри, відмовляючись пристосовувати її до контексту філософської і культурної кон'юнктури. До речі сучасна хвиля традиціоналізму (як і модернізму) обумовлена об'єктивними процесами, не в останню чергу пов'язаними із економікою. Саме тектонічні зрушення в економіці спричинили поляризацію сил, поділ на тих, хто хоче повернутися до старих добрих часів, і тих, хто хоче насолоджуватися новими свободами і можливостями.

На межі тисячоліть ситуація нерідко характеризується відмовою від ліберальних цінностей, їх критикою за недооцінку ліберальною свідомістю історичної, національно-культурної, релігійної і ментальної самобутності в дискурсі колективної та персональної ідентифікації. Певною основою традиціоналізму є й так звана «демографічна революція», збільшення кількості людей зрілого віку, які дотримуються переважно традиційних релігійних і політичних поглядів. В ньому знаходять прихисток ті, хто «програє» в інноваційних і комерційних справах, або не в силах витримати власну економічну невизначеність й невизначеність майбутнього своїх дітей. Між іншим, як свідчать аналітики центру Pew Research на основі соціологічних досліджень, песимізм щодо майбутнього і впевненості в собі зашкалює найперше в християнських «країнах достатку» (США – 65%, Франція – 86%, Польща – 58%) й набагато меншим є в країнах Близького Сходу, Азії та Африки [3, с. 4]. Очевидно, саме це і є ґрунтом зміцнення позицій традиціоналізму.

Звісно, традиціоналізм, виступаючи проти будь-якого плюралізму і релятивізму, закликаючи вернутися до традиції в образі минулого домінування релігії в житті суспільства, як правило апелює до крайніх правих політичних сил, виступає проти демократії, прав людини і свободи совісті, є прибічником сильної влади, жорсткого морального та ідеологічного порядку, що опирається на «істинні релігійні цінності». Вважається, що традиціоналізм – це прихисток тих, хто фанатично прив'язаний до ортодоксії, хто готовий принести в жертву життя заради догми, хто вважає себе охоронцями вічних істин, захисниками автентичності й висхідної сакральності. Якоюсь мірою це так й не так.

Хоча із впевненістю можна констатувати, що традиціоналізм є радикальним несприйняттям характерної для сучасної епохи демаркації світського й релігійного та намаганням інтерпретувати релігію виключно в термінах влади над людиною як в духовному, так і в політичному відношенні. Але хіба цього не бажає Католицька Церква?

Важливо зазначити, що спільним для традиціоналізму й модернізму є те, що вони є реакцією на сучасні процеси секуляризації, ворожі католицькій церковній доктрині. Лише «ліки» пропонуються різні. В одному випадку пропонується «заморозити» релігію, в іншому, навпаки, максимально її розкріпачити. Що цікаво, що в обох випадках має місце пафос збереження того, що під впливом історичних змін може бути не просто зовні трансформовано, а суттєво спотворено. Так, модернізм одержимий новизною. Але він не просто акцентує на виправданості й необхідності історичних змін – нерідко в самому факті прогресування культури він знаходить живильне джерело релігійного натхнення. Спираючись на логоцентризм, який довів свою ефективність в європейській історії, модернізм виступає проти рутинності, статичності, закостенілості традиції, які стали гальмом прогресу. А оскільки сучасна громадська думка стає менш метафізичною і більш плюралістичною, послідовний модерністський проект із необхідністю веде до того, що християнство в його інтерпретації зводиться до індивідуально-ритуально-психологічної практики, втрачаючи релігійну глибину. Не зважаючи на те, що модернізм знаходить більшу прихильність з боку Католицької Церкви, аніж традиціоналізм, ціна цих двох проектів, на наш погляд, для неї приблизно однакова.

Католицька Церква, не без впливу модерністського і традиціоналістського розуміння проблеми «вимога часу ↔ закостенілість релігійної традиції», вирішила цю дилему більш конструктивно. Як відомо, центральною ідеєю Другого Ватиканського Собору стало так зване «аджорнаменто», тобто осучаснення Церкви. Осучаснення..., але без «капітуляції» перед світом. Близько п'ятдесяти років тому Католицька Церква усвідомила, що протистояти об'єктивним процесам секуляризації, переоцінки цінностей, новому досвіду «живої віри» християн означало б ту ж логіку, за якої не будують громовідвід, а створюють товариство по боротьбі з блискавкою [4, с. 20]. Собор, реагуючи на виклики часу, реформував літургію, дозволивши богослужіння національними мовами, прийняв Декларації «Про релігійну свободу», «Про церкву в сучасному світі», яка розглядає захист миру найважливішим завданням людства, Декрети про екуменізм і місіонерську діяльність та проголосив необхідність «широкого і розсудливого діалогу між різними релігіями». Соборні й особливо післясоборні документи свідчать, що сучасна католицька теологія є не лише вченням про Бога, але й теологічною антропологією, або вченням про людину, спокутуваною жертвою Христа. Принципово змінюється образ Католицької церкви сьогодні.

Про необхідність повернення до образу «древньої Церкви» нинішній папа Франциск продемонстрував в своєму першому програмному документі – Апостольському повчанні «*Evangelii Gaudium*» («Євангельська радість»), в якому «радість» зустрічається близько 59 раз. Папа переконаний, що проповідь Євангелія не може бути результативною, якщо воно не буде проповідуватись з радістю і надією. Спираючись на факт деформації досвіду «живої віри», папа Франциск хоче бачити Церкву, яка не ґрунтується на заборонах і покараннях, а на співчутті й милосерді. «Народу Божому, – вважає він, – потрібні служителі, а не чиновники чи штатні клірики. Сповідальня – це не камера тортур...». Загалом вітаючи синтез томізму із феноменологією, екзистенціалізмом та персоналізмом, офіційні католицькі ідеологи висловлюють переконання, що жодна із цих «модних філософських систем» не здатна дати «повної істини про людину». Кожна із них вдається до істотної помилки. Зокрема неотомістська філософія не враховує «внутрішній світ переживань людини». Феноменологічна система, у свою чергу, ігнорує елементи «духовності» людини тощо. Завдання ж церкви доповнити неотомізм «екзистенційним досвідом», отриманим на основі феноменологічного дослідження світу відчуттєвих переживань суб'єкта і позитивістським розумінням багатофункціональності людини. Поряд з цим вища ієрархія Католицької церкви, особливо в останні роки, уважно слідкує за тим, щоб в результаті асиміляції неотомізмом елементів інших філософських течій і пристосувань католицизму до науки, культури, соціально-політичного життя суспільства суттєво не постраждала багатовікова традиція Церкви.

Звичайно, це не означає, що крайні тенденції модернізму й традиціоналізму зникають, але не вони визначають загальну стратегію Церкви. Сучасна католицька богословська думка переконує, що християнство може знаходити «серединний шлях» без упадання в крайнощі [5]. Безперечно, рухатися цим шляхом нелегка справа. Вона вимагає високого рівня культури, богословської аргументації і блискавичної реакції не лише на зміни в сучасному глобалізованому світі, а й на світоглядні та духовно-ціннісні трансформації віруючих. Це дозволяє Католицькій церкві еластично пристосувати своє вчення до конкретної соціальної дійсності, давати ті чи інші оцінки в залежності від обставин.

Посилання

1. Barber V.R. *Dżihad Kontra McSwiat* / Przekład H. Zankowska / – Warszawa: Muza, 1997.
2. Gajda J. (red.) *O nowy humanizm w edukacji*. – Kraków, 2000.
3. В светлое будущее верят развивающиеся страны, а не граждане ЕС и США / «2000», 17 жовтня 2014.

4. Саух П. Сучасні виклики глобалізованої епохи: суспільство і Церква в пошуках відповідей // Україна і Ватикан: до і після Другого Ватиканського Собору. Науковий збірник. – К.: УАР, 2013.
5. Кырлежев А. Современное религиозное сознание: между фундаментализмом и модернизмом // «Русская мысль», 3–9 июля, 1999.

Петро Яроцький (Київ)

ПРОБЛЕМИ ЦЕРКВИ Й СВІТУ В РЕФЛЕКСІЯХ ПАПИ ФРАНЦИСКА

У статті аналізуються інновації папи Франциска: концепція структурної перебудови церкви, подолання традицій, які не відповідають критеріям її реформування, нові теології для подолання кризи віри і кризи церкви в умовах постмодерну і секуляризації.

Ключові слова: реформа, децентралізація, деклерикалізація, теологія бідної церкви, теологія жінки, теологія молоді.

Petro Yarotskiy

CHURCH AND WORLD PROBLEMS IN THE PAPA FRANCISCO REFLECTIONS

This article analyzes the innovation of Pope Francis, the structural reconstruction of the church, overcome of traditions that do not qualify for its reform, the new theology for overcoming the crisis of faith and the crisis of the church in terms of postmodernism and secularism.

Keywords: reform, decentralization, declericalization, theology of the poor church, theology of women, theology of youth.

Папа Франциск критично оцінює сучасний стан Католицької церкви і вважає необхідним прийняття всією католицькою спільнотою «ідеї рятівної децентралізації і деклерикалізації» церкви. Особливість свого понтифікату він вбачає в тому, щоб «запропонувати такі напрями, які зможуть збудувати й покерувати Церкву на нові позиції її євангелізації, сповнені запалу й динамізму» [1, § 16, 17]. Понтифіка найбільше турбує структурна реформа Церкви, оскільки, як він вважає, «існують церковні структури, які можуть стати на перешкоді її реформуванню. Ці структури надто традиційні і, по суті, з часом підлягли деградації і не бажають будь-якого оновлення й змін» [1, § 26]. Безперечно, така оцінка понтифіка сприймається цими структурами як вирок, бо, як стверджує папа Франциск, такі його судження «мають програмне і наслідкове значення» [1, § 25].

Франциск відкрито й прозоро називає ті традиційні напластування, які заважають церкві «вписатися в сучасну епоху й сучасний процес інноваційного розвитку світу». У цьому контексті Франциск має на увазі людей, які «сумують за монолітною доктриною» і «не звертають увагу на швидкі культурні зміни», намагаються «дотримуватися мови стисло ортодоксальної».

Папа вважає, що «в процесі постійного самопізнання Церква може прийти до переконання, що деякі її звичаї не пов'язані з серцем Євангелія», а, «будучи закорінені в історію, уже не слугують властивому переданню Євангелія». Франциск закликає «не боятися зробити їх ревізію», посилаючись на Тому Аквінського, який підкреслював, що «накази дані Божому людові Христом і апостолами є досить обмеженими», і на Августина, який вважав, що «в наказах і повчаннях, доданих пізніше Церквою, належить дотримуватися міри, щоб життя вірних не стало надто обтяжуючим і не перетворювало нашу віру в неволю». Папа зазначає, що ця пересторога, висказана багато століть тому, залишається сьогодні надзвичайно актуальною. «Вона повинна стати одним з критеріїв, які належить застосувати, думаючи про реформування Церкви» [1, § 43].

Яку ж Церкву бачить Франциск після її реформування? Він воліє «бачити Церкву скоріше стурбовану, зранену, брудну, яка виходить на вулицю, ніж Церкву хвору з причини свого замкнення й вигідного пристосування до власної безпеки й безтурботності. Не хочу Церкву, яка турбується про те, щоб бути центром, який замикається в плутанині засідань і процедур» [1, § 49].

На межі другого і третього тисячоліть, саме під час понтифікату Бенедикта XVI, було зафіксовано «різке звуження географії католицизму» в окремих європейських країнах і передовсім у Латинській Америці, в яких кількість визнавців католицизму зменшилася з 95–90% до 70–60%. Виникло усвідомлення «кризи віри» і «кризи Церкви» в умовах постмодернізму, глобалізації і секуляризації. Це викликало необхідність проаналізувати сучасний стан Церкви й тенденцій релігійності в найближчу перспективу. У зв'язку з цим Бенедикт XVI мав сміливість визнати причини кризового стану Церкви, а саме: «загрозливу її інституалізацію, надмірну регламентованість, належність до величезної структури, розбухлого апарату й баласту традицій, від якого не хочуть позбутися, і відсутність живої віри». Все це, як вважав Бенедикт XVI, «височіє над Церквою – тілом Христовим», пригнічуючи її своєю централізацією, формалізацією, клерикалізацією. Крім цього визнання, будь-яких рішучих спроб виправити ситуацію в Церкві цей папа не зробив, радше вирішив зректися від продовження свого «болісного понтифікату», визнавши, що «забруднені одяг і обличчя Церкви лягають на нас всіх» [2, с. 67].

Відтак, папі Франциску дістався болісний спадок попереднього понтифіка. Він вже в перші дні свого обрання на конклаві кардиналів почав наполегливо заявляти про необхідність реформування Церкви, обґрунтовуючи цю необхідність особливостями розвитку сучасного світу, коли відбуваються трансформації, що засвідчують новий етап розвитку цивілізації, яка вступила «не в епоху змін, а у зміни в самій епосі». Ці зміни болісно торкнулися християнської цивілізації: «Християнський світ поступово обезпліднюється і вичерпується, як глибинно виексплуатована земля, котра стає піском» [7, S. 21]. І в цьому Франциск знаходить «важку таємницю людей, які виходять з Церкви», що характерно для багатьох раніше суцільно католицьких країн, зокрема Католицької Церкви в Бразилії, яку за останні 25 років залишила майже третина католиків цієї країни. Чому відбувається «втеча людей з Церкви», яку папа Франциск порівняв зі втечею двох учнів Христа з Єрусалиму до Еммаусу після їх розчарування розп'ятим Ісусом з Назарету (Луки 24: 13–21).

Намагаючись дати відповідь на «таємницю людей, котрі залишають церкву», Франциск образно характеризує стан сучасної Церкви в уявленнях тих, які виходять з неї: «Можливо, Церква для них стала надто слабкою, далекою від їх потреб; можливо, надто холодною в стосунках з ними; можливо, надто сконцентрованою на самій собі; можливо, як в'язень надто суворой мови; можливо, сучасний світ перетворив Церкву в релікт свого минулого, не здібного відповісти на нові питання; можливо, Церква мала відповіді на період дитинства людини, але не на період її дорослості» [8, S. 21]. І в цьому ракурсі зображення стану сучасної Церкви Франциск знаходить мотивацію необхідності кардинальної її перебудови.

Реформування Церкви як інституції Франциск бачить передовсім в її децентралізації і деклерикалізації. Це має бути Церква, в якій потрібно змінити всі аспекти її сучасного буття, котрі безпосередньо не пов'язані з Євангелієм, а сприймаються як «закорінені історично». Новий образ майбутньої Церкви пов'язується з її «супроводом екзистенційного, морального і гуманітарного розвитку націй. Це має бути Церква підлаштована під новий час і культуру епохи» [2, с. 55]. Це має бути Церква, в якій примаат папи поєднуватиметься з синодальністю (розширеною колегіальністю єпископату), активною і вирішальною участю у всіх сферах її буття мирянського апостольства, щоб стримувати загрозу її централізації і клерикалізації [1, § 13–26]. Така «Церква здорової автономії й діяльного мирянства» візьме на себе компетенції, які протидіятимуть її клерикалізації і «пастирству однієї особи». Отже, це має бути Церква «екзистенційної периферії», яка позбудеться сьогоденного її статусу «позаурядової адміністративної інституції». Це, по суті, вектор розвиток Церкви первісного, живого християнства, яке згодом, отримавши статус державної Церкви Римської імперії, перетворилося в

централізовану, клерикалізовану державну Церкву. У цьому контексті Франциск розглядає сучасну державу Ватикан як поєднання духовної влади зі світською, як «вияв християнства, що не відповідає ані задумові Бога, ані задумові Христа та його апостолів».

У суспільному вимірі становлення сучасної Церкви Франциск ставить на перше місце створення «теології бідних» і «теології жінки». Ці дві специфічні теології повинні сприяти результативній перебудові й реформуванню Церкви. Для сучасної Католицької Церкви, вважає Франциск, «опція (тобто вибір) як пріоритетної справи бідних є передовсім категорією теологічною, ніж соціологічною, політичною, філософською, культурною».

Звідси впливає актуалізація парадигми «бідна Церква для бідних». Франциск вважає: «Бідні можуть нас багато чому повчити. Завдяки власному стражданню вони краще знають страждаючого Христа, ніж ми. Треба, щоб ми всі завдяки бідним дозволили собі євангелізуватися. Нова євангелізація є запрошенням до визнання спасенної сили екзистенції бідних і поставлення її в центр шляху Церкви. Ми покликані до відкриття у бідних Христа, до надання їм нашого голосу і співчуття в їхніх справах, до здобуття їхнього приятилювання, щоб слухати їх, розуміти їх і сприймати таємничу мудрість, яку Бог хоче нам передати через них» [1, § 198]. Отже, як висновує Франциск, «без периферійного вибору справи бідних проголошення Церквою Євангеліє залишається незрозумілим і потоне у водопіллі слів» [1, § 199].

Передумовою опрацювання «глибокої сучасної теології жінки» стало надзвичайно сміливе, до цього часу не чуване в Католицькій Церкві Об'явлення папи Франциска: «Марія – Божа Матір є важливішою, ніж священники, єпископи... Церква без жінки – це як апостольська колегія без Марії» [3, § 35]. Повертаючись до цього питання в іншому контексті, Франциск з характерною для нього відвертістю й акцентацією підкреслив: «Участь жінок у житті Церкви не може обмежуватися жінкою міністранткою, керівництвом Карітасу, катехиткою... Ні! Жінка повинна бути чимсь більшим, навіть містично більшим від того, що я сказав раніше про «теологію жінки»... Божа Матір – Марія була важливішою, ніж апостоли, єпископи, діакони і священники. Жінка в Церкві повинна посісти належне їй місце. Як саме – це потрібно з'ясувати, бо немає теологічного пояснення цієї проблеми» [3, S. 36].

Це об'явлення Франциска стало могутнім сигналом для всебічного і ґрунтовного обговорення проблеми жінки та її вагомій ролі в сучасній Церкві та в майбутній реформованій Церкві. У різних ватиканських виданнях, зокрема головному часописі Святого Престолу «L'Osservatore Romano», появилася буквально лавина публікацій, авторами яких здебільшого є жінки, які посідають досить вагомий й авторитетний місця й позиції в католицьких університетах, видавництвах, Міжнародній теологічній комісії. Досить лише назвати декілька таких публікацій:

«Теологія жінки – програма життя» [5, S. 58–60], «Теологія жінки: сходження щораз вище» [4, S 4–46], «Теологія жінки: позиція відкуплена Христом» [4, S. 54–56].

Сутнісна змістовність цих публікацій зводиться до теологічного обґрунтування новели «теологія жінки» в реформованій (за задумом Франциска) Церкві. Прочитуємо один із висновків цієї новели: «Жінки належать до тих світських, які не можуть уникнути свого призначення світських. Це не слід розуміти в цинічний спосіб, але як завдання, яке матиме вирішальне значення для рецепції II Ватиканського Собору: якщо жінки відкриють і будуть усвідомлено переживати своє покликання до участі в царській, священницькій і пророчій місії Христа як жінки, а не як посідачки певної ролі в церковній службі, то вони внесуть вагомий вклад в життя Церкви, беручи безпосередню участь у її священницькій, царській і пророчій місії. Саме в цей спосіб відкриваються нові шляхи для покликання всього Божого народу до місії спасіння, що відкриває майбутність і принесе нові інтенції й можливості. Інтеграція родових різниць у символах Церкви через сакральне висвячення виключно чоловіків є добродійним безладом, завдяки якому для Церкви й людськості залишається відкритим питанням про вирішення ціннісного зв'язку чоловіка і жінки, створених однаково за Божим образом і подобою» [5, S. 60].

Авторство цієї новели «теології жінки» належить Барбарі Халленслебен – теологу, філософу, історику, співпрацівнику Європейської єкуменічної комісії «*Justitia et Pax*», професору Фрибурського університету (викладає курс догматики й єкуменізму), члену Міжнародної теологічної комісії Ватикану.

У теологічних коментарях, які поширюються у ватиканських виданнях на предмет означеної Франциском ролі жінки в Церкві, прочитується надзвичайна актуальність для папи цієї проблеми. Відзначається, що опрацювання «теології жінки» стане вирішальним чинником реформування Церкви, оскільки, як заявив Франциск, «без визнання ролі жінки не можна сподіватися, що Церква буде життєвою і привабливою». Він прагне саме такої Церкви, яка «по-новому буде притягувати до себе вірних і розпалювати їх серця»: «Без визнання рівноправного і навіть особливого статусу жінки в Церкві, – вважає Франциск, – Церква не розвиватиметься, як це спостерігаємо сьогодні. Одним словом, ця новина не загрожує традиції Церкви... Можна змінити все, не змінюючи основних засад віровчення, на яких збудована католицька традиція» [7, S. 2].

Проблемою, яка останнім часом дуже збурює суспільство, є шлюб і сім'я. «Що робити з тим, коли віруючі західного світу чимдалі більше нехтують церковним шлюбом? Що робити, коли природне зачаття змінюється на сурогатне материнство? І найголовніше: що робити з душпастирством тих, які, будучи в католицькому шлюбі, розлучилися й

одружилися поза церквою вдруге?» [9, с. 2]. Отже, йдеться про допущення до церковних таїнств, зокрема причастя й повторного шлюбу розлучених, що знаходяться в цивільному шлюбі.

Католицька Церква має дати відповідь на ці болісні для неї проблеми, які, по суті, стосуються майже третини тих, які були охрещені й обвінчані церковним шлюбом, а зараз знаходяться в стані розлучених або «живуть на віру» у приватному шлюбі. Відтак, йдеться про те, чи потрібно змінювати канонічний традиційний механізм та церковне право, яке фактично залишає таких осіб поза церквою, не визнаючи легальності їх повторного шлюбу і не допускаючи їх до таїнства причастя.

Цими проблемами за дорученням папи Франциска займається Синод єпископів, перша сесія якого відбувається саме в жовтні цього року. Синод має стати постійно діючим консультативним органом. Обговорення Синодом вище названих проблем має тривати аж три роки. Але вже до кінця 2015 р. Синод має подати свої пропозиції, на підставі яких очікується Апостольське повчання папи на тему шлюбу та сім'ї.

На черзі стоять інші питання: ставлення до геїв, одностатевих шлюбів, а також целібату духовних осіб у зв'язку зі сексуальними збоченнями, які завдали великої моральної шкоди церкві й стали каменем спотикання для багатьох віруючих. Останнім часом ці питання актуалізуються ватиканськими медіа і до них змушений повертатися Франциск.

Аналізуючи виклики сучасного світу і сучасну епоху великих змін як «епоху історичного перелому», яка вимірюється велетенськими кроками якісних, кількісних, швидкісних, збільшуваних перетворень в науковому прогресі, теологічних інноваціях та їх впровадженні в природному доквіллі й щоденному житті, Франциск зазначає, що «людство вступило в епоху знання й інформації, які, по суті, перетворюються в джерело нових форм анонімної влади» [1, § 52].

Разом з тим він характеризує сучасну епоху як «епоху економічної і суспільної нерівності, виключення і маргіналізації великої маси людей, які залишаються без праці, перспектив, без шляхів виходу зі стану їхнього визиску й відкидання із життя як непотрібних відходів для суспільства» [1, § 53]. Франциск категорично не сприймає так званої «теорії конвергенції», яка ґрунтується на тому, що економічний розвиток і вільний ринок мають можливість забезпечити справедливість, людську співучасть і людську солідарність. Папа вважає, що такий погляд ніколи не був підтверджений практикою і виражає простодушність та наївну віру в доброту й порядність тих, які володіють великою економічною владою і механізмами пануючої економічної системи [1, § 54]. Ці економічні чинники, як зазначає Франциск, створили «глобалізаційну людську байдужість», «знечулений культ добробуту», «культ божка – грошей», «антропологічну кризу», «економіку без людського обличчя», світову

фінансово-економічну кризу, перетворили сутнісну природу людини до споживацького інстинкту й консумпційних потреб [1, § 55, 56].

На цьому ґрунті консумпція, поєднана з соціальною нерівністю, корупцією, несплатою податків (що сягнуло загальносвітових масштабів), «знищує суспільну тканину» і «глибоко закорінюється в багатьох країнах – в урядових сферах, серед підприємців, а також в інституціях, незалежно від політичної ідеології керівництва» [1, § 60]. У цій «бездуховній ситуації» Франциск бачить загрозу католицькій вірі, яка проявляється в «поширенні нових релігійних рухів фундаменталістського спрямування і навіть тенденції духовності без Бога». Ці нові релігійні рухи характеризуються «витонченим проникненням, щоб серед панівного індивідуалізму заповнити порожнечу, залишену секулярним раціоналізмом». Це сприяє відходу частини охрещених від Церкви. У результаті, як зазначив Франциск, «бюрократичного ставлення парафіяльних та інших церковних структур до щоденних проблем життя віруючих» в багатьох регіонах «аспект адміністративних бере верх над душпастирством, а сакраменталізація відірвана від євангелізації» [1, § 63]. У результаті «це породжує приватизацію віри без Церкви», «нехтування трансценденцією», «послаблення відчуття особистісного й суспільного гріха», «зростання морального релятивізму» [1, § 64], «глибоку кризу сім'ї, «зведення подружжя до формальної чуттєвої гратифікації замість взаємної поваги й любові» [1, § 66].

Особливу загрозу нереформованій Церкві Франциск знаходить у тому, що в «останніх десятиріччя відбувся злам поколінь», а це позначилося на переданні християнської віри наступним поколінням і викликало вкрай негативні наслідки для віри: «Нові покоління вже не ідентифікують себе з католицькою традицією, постійно зростає кількість родичів, які не охрещують дітей і не вчать їх молитися, а також перехід католиків до інших релігій» [1, § 70].

Великою небезпекою для віри є зародження «нової міської культури», коли у численних людських спільнотах «християнин уже не є промотором або творцем сенсу». Натомість «в умовах цієї нової міської культури остримує від неї іншу мову, інші символи, інші смисложиттєві орієнтації і світоглядні парадигмати, які дають нові спрямування для життя, але уже суперечного з Євангелієм Ісуса» [1, § 73]. Звідси виникають нездоланні виклики для нової євангелізації сучасного міста, яка (ця нова євангелізація) повинна враховувати його модерні особливості, щоб надати інший сенс життя новим міським поколінням.

Звертаючись до цієї частини молоді, Франциск намагається мобілізувати її, щоб вона увійшла в «революційну фазу»: «Хочу, щоб вас було чути в єпархіях, хочу, щоб ви виходили на зовнішність, хочу, щоб Церква виходила на вулицю, щоб захищатися від того всього, що є святотатством і мертвечиною, безрухом і запустінням, від усього того, що є вигодою від бога-грошей, від клерикалізму, від замкнутості в собі.

Парафії, школи, інституції створені й існують для того, щоб виходити із них на зовнішність, якщо ж цього не чинять, то стають чимось на кшталт позаурядових організацій. Хай мені вибачать єпископи і священники, якщо хтось з цього зробить заколот» [8, S. 37].

Отже, цей заклик папи «йти на периферію» підпорядкований справі «євангелізації соціальної і екзистенційної периферії», в якій молоді відводиться особлива подвійна роль у перетворенні Церкви й перетворенні світу. Франциск знайомий з «теологією визволення», яка в 70-х роках минулого століття зародилася саме в Латинській Америці, зокрема в Аргентині й Бразилії, яку Ватикан засудив як ворожу духові Церкви і християнської цивілізації.

І всупереч цьому Франциск закликає молодь до тих революційних дій, які застосували «теологи визволення»: «Місце молоді на вулицях. Там має бути молодь, яка хоче бути творцем перемін... щоб давати відповідь на неспокій суспільний і політичний, який з'являється в різних частинах світу... Дорога молодь, прошу вас не дивіться на життя «з балкону», втручайтесь у життя і євангелізуйте його... Ісус не стояв на балконі, а занурювався в життя. І ви не дивіться на життя з балкону, занурюйтесь в життя, як це робив Ісус» [8, S. 37]. Відтак, молодь, інтелектуальна еліта, як і всі християни закликаються папою бути революціонерами, щоб «торувати шлях найбільших перемін у світі», бо «якщо християнин не є революціонером в сьогоденному світі, то він не є християнином», підкреслює папа.

Франциск намагається актуалізувати виклики перед Церквою «соціально-екзистенційної революції»: як жити бідним і знедоленим, як знайти свою гідність і місце в суспільстві молоді, безробітним, людям похилого віку. Саме ця соціальна периферія – найбільший виклик для Церкви в сучасному світі, яку цей папа намагається перебудувати у форматі «бідної Церкви для бідних», тобто «церкви екзистенційної периферії».

Ось такий він – папа Франциск, з францисканською ментальністю і єзуїтською ідентичністю. Чи вдасться йому надто складне питання реформування Католицької Церкви поставити з теоретичних основ (рефлексій) на практичну площину? Чи не зустрине він опору консервативної частини церковної ієрархії? Час, як мовиться, покаже, оскільки проблеми, які накопичилися на межі другого і третього тисячоліття в церкві, неможливо вирішити за період служіння одного понтифіка. Але щось істотне покласти в основу реформування церкви Франциск зможе, наслідуючи ідеали свого нареченого іменинника Франциска Ассизького (1182–1226), який присвятив себе проповіді «святості бідності» як досконалої любові до Бога. Його моральний авторитет ґрунтувався на піднесенні бідності до найвищого ідеалу. За це він отримав титул «дзеркала Христа». Поведінка папи Франциска віддзеркалює побутову простоту й невибагливість, ієрархічну скромність і

демократичність, одним словом, – поставу пастиря бідних, знедолених, страждених як основи «бідної Церкви для бідних», «церкви екзистенційної периферії».

Посилання

1. Ojciec Swiety Franciszek. Adhoracja apostolska Evangelii Saudium o gloszeniu Evangelii. – Vaticana, 24. XI. 2013.
2. Саверіо Гаета. Франциск, папа: життя і виклики. – Львів: «Свічадо», 2013.
3. L'Osservatore Romano (pol. wyd.). Roma, 2013. № 10.
4. L'Osservatore Romano (pol. wyd.). Roma, 2014. № 5.
5. L'Osservatore Romano (pol. wyd.). Roma, 2014. № 3-4.
6. L'Osservatore Romano (pol. wyd.). Roma, 2014. № 6.
7. L'Osservatore Romano (pol. wyd.). Roma, 2013. № 8-9.
8. L'Osservatore Romano (pol. wyd.). Roma, 2013. № 10.
9. Католицький вісник. – К., 2014. № 1 (574).

Михайло Бабій (Київ)

РЕЛІГІЙНИЙ ФАКТОР І СУЧАСНИЙ СОЦІУМ У КОНТЕКСТІ ЗМІН СОЦІАЛЬНОЇ ПАРАДИГМИ РИМО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

У статті в теоретичному і практичному аспекті розглядається проблема релігійного фактора в соціальних процесах у контексті соціальної парадигми Католицької церкви.

Ключові слова: релігійний фактор, соціальна доктрина, енцикліка, Церква, суспільство, людина.

Myhailo Babiy

RELIGIOUS FACTOR AND MODERN SOCIETY IN THE CONTEXT OF CHANGES SOCIAL PARADIGM ROMAN CATHOLIC CHURCH

Article in the theoretical and practical aspects considers the problem of the religious factor in social processes in the context of the social paradigm of the Catholic Church.

Keywords: religious factor, social policy, the encyclical, the church, society, people.

Актуальність та стан опрацювання проблеми. Релігія за своєю природою є соціально-культурним феноменом, реально існуючим соціальним фактом, важливою підсистемою суспільства. Вона, в різноманітті своїх парадигмальних, культових модифікацій, тісно

вплетена в тканину суспільних відносин. Питання взаємозв'язку релігії і суспільства – це питання експлікації релігійного комплексу як важливого фактора, що діє на суспільну систему в цілому і на окремі компоненти її структури, підсилюючи чи послаблюючи зміни в них, транслюючи окремим сферам суспільного життя свою специфіку в залежності від конкретних обставин і ситуацій. Тобто у функціональному вияві релігія як соціальне явище є фактором певного стану або зміни, трансформації тієї чи іншої підсистеми, елементів структури соціуму, з якими вона знаходиться у тісному взаємозв'язку і взаємодії.

В цьому аспекті вважаємо за необхідне акцентувати увагу на тому, що в умовах глобалізації, поглиблення постмодерністських тенденцій, політичного, соціального, релігійного контекстів (зокрема і в Україні), коли церкви, релігійні організації, зберігаючи свою сутність, місію і завдання, прагнуть опанувати мову сучасного, секуляризованого у своїй основі суспільства, дати адекватну відповідь на виклики часу, проблема релігійного фактора в усіх суспільнозначущих іпостасях його вияву залишається вельми тематизованою.

Означена проблема привертає значну увагу науковців-релігієзнавців, теологів, як зарубіжних, так і вітчизняних. Накопичено значний масив досліджень з цих питань як чисто теоретичного, так і практичного виміру [1].

Виклад основного матеріалу дослідження. Коли йдеться про вплив релігійного чинника на суціум, людину та наслідки такої дії, то в понятійному аспекті вживаємо конструкт «релігійний фактор».

Нерідко вживають і такі словосполучення як «конфесійний фактор», «ісламський фактор», «католицький фактор», «протестантський фактор», «православний фактор», «релігійний чинник». Вони мають свої сутнісні особливості, свої функціональні характеристики, свою конкретизацію в певному конфесійному контексті. Аналіз показує, що поняття «релігійний фактор» ще не одержало загальноприйнятого визначення в релігієзнавчій літературі.

Так, наприклад, А. А. Нуруллаєв визначає релігійний фактор як «специфічне позначення функціонування релігії у системі соціальних, економічних, політичних та інших відносин; усе, що стосується релігії, її інститутів як суб'єктів діяльності в різних сферах суспільного життя» [2, с. 100]. Відомий релігієзнавець Д. М. Угринович суть означеного поняття визначав через функцію релігії в суспільстві, підкреслюючи, що «функцією релігії в суспільстві називаємо фактор і напрям її впливу на суспільну систему в цілому і/або на її певні елементи (підсистеми)» [3, с. 99].

Цікавою, на наш погляд, є дефініція поняття «релігійний фактор», яку запропонувала релігієзнавець І. В. Левіна. Вона визначає «релігійний фактор» як «функціональний стан і характер взаємозв'язків і взаємодії

релігії та її компонентів з потенційними об'єктами впливу: суспільством, політикою, культурою, державною владою, націями і т.п.» [4, с. 115].

Ці та інші такого роду дефініції в релігієзнавчому контексті певною мірою є прийнятними. Вони фіксують основний зміст поняття «релігійний фактор», його функціональність. Разом з тим ці визначення, на нашу думку, не відбивають причинно-наслідковий характер взаємозв'язків, взаємодії релігії і суспільства, їх структурних компонентів, детермінаційну, функціональну активність релігійного комплексу, рівень, ступінь, вид його впливу. Хоча «понятійні засоби, – як справедливо наголошує Папа Франциск, – існують для того, щоб покращити зв'язок із дійсністю, яку хочемо пояснити...» [5, с. 151].

Ведучи мову про дію релігійного фактора, маємо на увазі, що релігія (узагальнене поняття) та її структурні елементи (інституції) постають як специфічна причина, суттєва обставина (як фактор), що впливає на суспільні явища, процеси через виконання релігійним комплексом своїх соціальних функцій, через конкретну діяльність церков, релігійних організацій, детермінуючи певні стани і зміни в них.

Таким чином, поняття «релігійний фактор» у своєму сутнісному вимірі певною мірою розкриває природу, механізм, спрямованість функціонального вияву релігії, її вплив на основні сфери суспільного життя та наслідки і характер цього впливу.

Йдеться про певний причинно-наслідковий, функціональний зв'язок релігії і основних компонентів структури суспільства. Можна сказати, що йдеться про «енергетику» впливу функціонального «поля» релігії на соціально-екзистенціальний «простір» людського буття.

Враховуючи викладене, ми можемо стверджувати, що осмислення суті поняття «релігійний фактор» – це фактично осмислення релігії як суспільно-функціонуючого явища.

Релігія, яка є складовою структури соціуму, постає активною реальною ланкою його розвитку і функціонування, виконуючи специфічні соціально й екзистенціально значущі функції, здійснюючи свій вплив на суспільство, а також основні елементи його цілісної структури.

Базуючись на означеному, можна стверджувати, що поняття «релігійний фактор» характеризує причинно-наслідковий вияв функціонального зв'язку релігії і суспільства, ступінь, характер та результат її впливу на основні компоненти структури соціуму, соціальні процеси, життєдіяльність людей. Отже, в дихотомії «релігія-суспільство», виявляючи себе як фактор впливу на соціальну реальність, у розмаїтті цього впливу і характеру дії (у функціональному відношенні), релігія постає як причина, що викликає певні зміни, процеси (позитивні чи негативні) у конкретних сферах суспільного буття, в житті окремих індивідів чи спільнот, які є результатом цієї релігійної детермінації.

Зрозуміло, що ступінь і характер означених зв'язків релігії й суспільства, релігії і таких важливих складових архітектоніки соціуму, як

держава, етнос, нація, сім'я, їх інтенсивність були різними на різних етапах історичного розвитку, узалежнених різного роду чинниками. Рівень, стан цих причинно-наслідкових взаємозв'язків і взаємовпливів значною мірою залежали, з одного боку, від типу релігії (конфесійний вимір), коефіцієнта її суспільної присутності, розвитку її ідеологічної, ціннісної парадигми, міри свободи тощо; а з іншого, – від змін сутнісних характеристик самого суспільства, зокрема його духовної, в т.ч. і культурної складової, що активно набувала секуляризованих, світських форм свого вияву.

Зауважимо у цьому зв'язку, що в ході історичного розвитку суспільства, змін у ньому, в тому числі й під дією релігійного фактора, помітною постає тенденція до звуження соціального простору дії останнього, втрати релігією та її інститутами значної частини своїх соціально-регулятивних функцій, в т.ч. і в приватній сфері людського буття, які перебрали на себе держава, інші суспільні інститути. Це є важливим у контексті змін і трансформацій соціальних концепцій різних конфесій, зокрема і Римо-католицької церкви.

Релігія функціонально присутня у сучасному постмодерному суспільстві, й в першу чергу через його головний компонент – людину, бо має справу з вічним у людині, дає відповідь на питання про сенс її земного буття.

Тим більше, що цей дискурс постає і як своєрідне замовлення соціуму. Його апеляція у даному аспекті значною мірою адресована церкві (релігійним організаціям). Зрозуміло, що розрахунок тут не лише на наявний історичний досвід, «професіоналізм», функціонально-організаційний потенціал релігійних організацій, інститутів у справі морального виховання людей, а, головню, й на їх здатність допомогти в «розпізнанні й утвердженні нових цінностей, в інтенсивному розвитку етичного дискурсу в суспільстві» [6, с. 106]. Моральне оздоровлення останнього християнські церкви розглядають як свою найважливішу місію в сучасному світі.

Український соціум (відповідно й інших країн пострадянського простору) певною мірою довіряє церкві, релігійним організаціям, – хоча далеко не всім. Цю важливу сферу свого буття, сприймає її стурбованість і ті духовно-моральні імпульси, які вона подає, акцентуючи увагу суспільства на екстраординарності етичної праці. Зі свого боку церкви (в першу чергу християнські) прагнуть зайняти нішу головної духовно-моральної інстанції в суспільному житті.

Кроки, які здійснюють православна, католицька, греко-католицька, окремі протестантські церкви, релігійні організації, заходи, яких вони вживають, спрямовані на пошук ефективних шляхів, методів, інструментарію посилення своєї «соціальної компетентності» й ролі в сучасному соціумі, свого впливу на важливі сфери його буття, прагнуть дати адекватні відповіді на виклики часу, духовні запити і потреби людей.

Свідченням цього є активна розробка і прийняття різними християнськими церквами соціальних доктрин, концепцій, вчень, в яких є спроби осмислити «знаки часу», його виклики, тенденції, окреслити свою позицію, дати богословську (теологічну) інтерпретацію проблем сучасного постмодерного суспільства, визначити свою участь в їх розв'язанні, актуалізувати прагнення гармонізувати «традицію і сучасність», позбутися «старих ментальних комплексів».

Значне місце в такого роду документах відводиться соціальній ролі християнської церкви, релігійним цінностям у сучасному світі, акцентується увага на необхідності посилення присутності релігійного фактора в соціальних процесах. Іншими словами, церкви прагнуть «виробити мову, на якій можна розмовляти із сучасним суспільством і виконувати в ньому свою місію» [5, с. 151], допомогти людям у їхніх земних справах.

Вагомим підсилювачем дії, зокрема католицького фактора, його чітко визначеної векторності в суспільному просторі сучасного людського буття слугує детально розроблена і продумана соціальна доктрина Римо-католицької церкви, головна суть якої викладена в папських енцикліках, рішеннях II Ватиканського собору. Енцикліка Папи Лева XIII «*Rerum novarum*» («Нові речі», 1891) започаткувала розвиток парадигми соціального вчення РКЦ. Воно знайшло своє логічне продовження в ряді інших енциклік пап та документах Католицької церкви: «*Quadragesimo anno*» (1931), «*Mater et Magistra*» (1961), «*Pacem in Terris*» (1963), «*Populorum progressio*» (1967), «*Laborem exercens*» (1981), а також в Душпастирській Конституції «Про Церкву в сучасному світі» («*Gaudium et spes*»), прийнятій Другим Ватиканським Собором, та в енцикліці «*Centesimus annus*» («Сотий рік» – 1991), присвяченій столітньому ювілею «*Rerum novarum*». Вона постала як гуманітарний маніфест Ватикану. На думку вчених релігієзнавців і зокрема теологів, які аналізують соціальне вчення РКЦ, це одна з найвагоміших соціальних енциклік [7, с. 33-268]. Важливим є те, що Римо-католицька Церква одна з перших (за часом і широтою охоплення) вдалася до соціальної визначеності у своєму пастирському служінні, знехтувавши віджившими стереотипами і «комплексами», постійно і послідовно (особливо в кінці XX – на початку XXI століття), враховуючи зміни, які відбуваються в суспільстві, державі, людських спільнотах.

Соціальна парадигма Католицької церкви є однією з найбільш ґрунтовно і всебічно опрацьованих її програмних настанов щодо взаємозв'язків із суспільством. У ній відображений функціональний вияв і вплив в контексті всього спектра структури суспільної реальності компендіум соціального вчення РКЦ. Це водночас вагома спроба «прочитати знаки часу» («*Gaudium et spes*»), розглядаючи їх у світлі Євангеліє. З іншого боку – це «складова частина християнської концепції життя», основою якої є людина. Саме через своє соціальне вчення РКЦ,

базуючись на християнському вченні про людину, веде мову про широкий діапазон сучасних суспільних проблем, вказуючи на те, що справді гуманне суспільство можна побудувати виключно на засадах зобов'язуючої етики, яка знаходить своє обґрунтування у «трансцендентній правді» про людину. Зауважимо, що в центрі уваги й турботи Римо-католицької церкви, яка визначає «довгочасні (земні) цілі, їх значення в житті людини», якраз і є людська особа як особлива цінність, її гідність та її діяльність, що має суспільно-політичний і духовний вимір. Можна стверджувати, що Католицька Церква розцінює соціальну доктрину як таку, що здатна дати адекватну відповідь на виклики часу

Суттєвим також є те, що соціальне вчення Католицької церкви розкриває її уявлення про природний стан суспільного устрою з огляду на «християнський план спасіння», про норми і обов'язки, що випливають з цього уявлення (пізнання) та реалізуються в конкретних відносинах соціуму [7, с. 33–268].

Зауважимо, що і сьогодні католицький фактор був і залишається вельми відчутним у соціальних процесах сучасного суспільного розвитку в багатьох країнах світу.

Відзначимо також, що аналіз змісту інновацій, змін цих соціальних парадигм, концепцій, вчень християнських церков показує, що в них більше поставлених питань, ніж конкретних відповідей на них. Проте вони, і на цьому варто наголосити, є серйозною основою, теологічно аргументованим проектом активізації релігійного фактора (в його конфесійному вияві) в житті постмодерного суспільства, в контексті тих змін і процесів, які відбуваються в ньому, інституційних і функціонально-організаційних можливостей кожної з означених конфесій. Головною у спрямованості цих доктрин, вчень, концепцій постає людина. В цьому контексті метою соціальних вчень є гармонізація особистого й суспільного, що постає як похідний чинник від «засад богословсько-філософського персоналізму».

У цьому зв'язку варто наголосити, що від того, як кожна Церква чи будь-яка релігійна організація, які діють в Україні, адекватно відреагують на соціальні трансформації та виклики в українському суспільстві, визначать своє місце й функціональну роль у сучасній постмодерністській соціальній реальності, значною мірою залежатиме і майбутнє кожної з них, як і релігійного комплексу в цілому.

Характерно, що вектор функціонального впливу релігійного фактора має чітку соціальну спрямованість. У своїй основі (і це підтверджує структура доктрин християнських церков) він зорієнтований на так звані суспільні «зони особливої уваги» (сім'я, школа, армія, пенітенціарна система, лікарня, сфера культури тощо). Разом з тим більшість християнських церков визнають межу своєї компетентності у суспільних справах, вони безпосередньо (що важливо) не втручаються в

економічну, політичну сферу, предметне поле діяльності держави, її інститутів, акцентують увагу на своїй особливій місії. У суспільній сфері, як зауважував папа Павло VI, «...Церква завжди прагнула виконати подвійне завдання: просвітити людей, щоб допомогти їм відкрити правду і вибрати дорогу посеред різних доктрин, які впливають на християн, а також поширювати «силу Євангелія» і турбуватися про корисне служіння людям» [7, с. 33–268].

Висновок. Теперішні соціальні, політичні, культурні трансформації, які є значними і швидкими, поставили перед Ватиканом і в цілому перед Римо-католицькою церквою потребу активно, своєчасно вносити адекватні зміни в свою соціальну доктрину, зберігаючи при цьому її парадигмальне ядро. Ці зміни в контексті викликів часу ми знаходимо в енцикліках, апостольських повчаннях пап, в яких ставиться проблема не універсалізації соціального вчення, а рекомендується релігійним спільнотам об'єктивно аналізувати ситуацію у власній країні і вносити корективи у свої дії соціального виміру [5, с. 151].

Інновації, корективи і дії щодо зміни соціальної парадигми мають стати надбанням віруючих людей, релігійних організацій, оскільки конкретний вияв релігійного (конфесійного) фактора в суспільній реальності – це фактично вияв діалектичної взаємодії складових структури релігійного комплексу, при можливій (в певних ситуаціях) актуалізації однієї з них.

Посилання

1. Див.: Религия и общество; Хрестоматия по социологии религии, – М., 1996. – С. 5–25; 62–70; 88–161; 375–415; 335–538; 639–657; 703–711; Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму – К., 1994; Бела Р. Социология религии // Американская социология. Перспективы, проблемы, методы; под ред. Т.Парсонса. М., 1972; Яблоков И. Н. Социология религии М., 1979; Гараджа В. И. Социология религии М., 1996; Категоріальний опис релігій як поліфункціонального явища // Релігієзнавство; предмет, структура, методологія / За ред. А. Колодного, В. Лобовика). – К., 1996. – Роз.5. – С. 179–213; Релігія в контексті національного відродження України // Колодний А. М., Филипович Л. О. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. – Львів, 1996 – Роз. XIII – С. 167–182; Нуруллаев Л. А. Религиозный фактор в национальных процессах // Государственно-церковные отношения в России. В 2-х ч. – М., 1995. – Ч. 1. – С. 99–127; Филипович Л. О. Етнологія релігії; теоретичні проблеми, вітчизняна традиція осмислення, – К., 2000. – С. 76–119; Бабій М. Функціональність релігії. Тема XX. // Академічне релігієзнавство. Підручник, – К., 2000. – С. 554–580; Яроцький П.Л. Релігієзнавство. Сучасні релігійні процеси в світі й Україні. Підручник. – К., 2013. – С. 192–241;

2. Нуруллаев А. А. Религиозный фактор в национальных процессах // Государственно-церковные отношения в России. В 2-х ч. – М., 1995. – Ч. 1 – С. 100.
3. Угринович Д. М. Введение в религиоведение. – М., 1985. – С. 99.
4. Левина И.В. Религия в политической культуре современной России (обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 3. Философия; РЖ/РАН. – М., 2001. – №3. – С. 115.
5. Папа Франциск. Радість Євангелія. Апостольське повчання. Переклад з італійської. – Львів, 2014. – С. 151
6. Див.: Костюк К. Н. Русская Православная Церква и общество: нравственное сотрудничество или этический конфликт? // Полис. – М., 2001. – № 1. – С. 106.
7. Див.: Гьофнер Йозеф, Кардинал. Християнське суспільне вчення. – Львів, 2002. – С. 33–268.

Оксана Горкуша (Київ)
Людмила Филипович (Київ)

РЕВОЛЮЦІЯ ГІДНОСТІ ЯК ОБ'ЄДНУЮЧИЙ ЧИННИК УКРАЇНСЬКИХ КОНФЕСІЙ І СПЕЦИФІЧНИЙ ВІЯВ ЕКУМЕНІЗМУ

У статті здійснений аналіз подій, які відбувалися в Україні на межі 2013–2014 рр. і які отримали назву Революції Гідності. Автори доводять, що ця революція стала об'єднуючим чинником українських церков та релігійних організацій, своєрідним виявом християнського екуменізму та міжрелігійного порозуміння, які солідарно виступили проти злочинної влади, за свободу і незалежність України, за гідність кожного українця.

Ключові слова: Революція Гідності, Майдан, українські церкви, екуменізм, громадянська церква.

Oksana Gorkusha
Liudmyla Fylypovych

REVOLUTION OF DIGNITY AS A UNITING FACTOR OF THE UKRAINIAN DENOMINATIONS AND SPECIFIC MANIFESTATION OF ECUMENISM

The article analyzes the events that took place in Ukraine on the verge of 2013–2014. This events are called Dignity Revolution. The authors argue that this revolution was the unifying factor of Ukrainian churches and religious organizations, a kind of manifestation of Christian ecumenism and inter-religious understanding that jointly opposed the criminal power, for freedom and independence of Ukraine, for the dignity of every Ukrainian.

Keywords: *Dignity Revolution, Maidan,, Ukrainian church, ecumenism, civic church.*

Нещодавні події в українській історії поставили багато запитань суспільству загалом і кожному окремому його члену зокрема. Народ України мав унікальну нагоду спостерігати, як діє і як може діяти релігія у сучасному світі. Майдан 2013–2014 років, як переломний етап новітньої Української історії, засвідчив, що Церква (інституалізовані релігійні організації) є невід’ємним чинником формування майбутнього України. Україна – традиційно поліконфесійна країна. Різні церкви відігравали неоднозначну роль в її історії. Релігія тут протягом минулого сторіччя потерпала не від секуляризму, а від панівної атеїстично-комуністичної ідеології. Тож свобода совісті та релігії, утверджені протягом останніх 23 років незалежності України, дали змогу релігійним організаціям вільно розвиватися, виконувати свої основні функції – духовного виховання людини.

Відсутність панівної ідеології протягом цього часу сприяла як розвитку громадянського суспільства, так і відновленню духовної значимості релігії у суспільстві. Відсутність державної церкви урівнювала права усіх релігійних організацій, створювала потребу їх порозуміння, необхідність поважати різноманітність світоглядного вибору громадян. Таким чином законодавчо закріплена свобода совісті та релігії разом із традиційно сформованим в Україні толерантним відношенням до іновірців стали сприятливими обставинами для релігії та церков. Тож основну небезпеку українська релігійна спільнота відчувала від загрози можливого повернення під тиск якоїсь авторитарної панівної ідеології (що спостерігається в сучасній Росії).

Релігійні організації в незалежній Україні відроджувались і розвивались не всупереч, а разом із громадянським суспільством. Вони усвідомлювали небезпечність використання політикою релігії та підміни релігійного призначення ідеологічним. Полісвітоглядність сучасних українців відображається їх поліконфесійністю. Як українське суспільство, так і українські церкви намагались інтенсивно розвиватися, щоб стати рівноправним суб’єктом глобального виміру, однак при цьому спиралась на власний унікальний український історичний досвід та характер. Загроза повернення у простір імперської політики Росії стала викликом як для громадянського суспільства України, так і для українських релігійних організацій. Крім того, українські церкви, що впродовж минулого сторіччя існували нелегально чи напівлегально, звикли обачливо із застереженням ставитись до державної влади. Натомість вони звикли виживати й розвиватись, спираючись на громаду совірників. Таким чином для них пріоритетним є орієнтування не на державно-церковні відносини, а на відносини з громадою, із громадянами. Так само і громадяни України більше довіряли церкві, ніж державній

владі чи політикам, бо церкви не були представниками владно-деспотичної машини, а позиціонували себе носіями Божої влади й справедливості, що оберігали правду та утверджували людську гідність.

На наш погляд, релігія, а щонайбільше саме релігійні ідеї та цінності, відіграли неабияку роль у підготовці та перебігу Революції Гідності. Засвоєні із віровчення прямо чи опосередковано, ці ідеї підготували необхідний світоглядно-культурний ґрунт. Трансформовані у світогляді в екзистенційну потребу людської гідності, яка забезпечується правдою, справедливістю та свободою суспільства та особистості, ці релігійні цінності проявились в історичній дійсності. У відповідь на злочин проти людської гідності – побиття мирної акції протесту студентів проти свавільної зміни курсу державною владою від європейсько-цивілізаційного світу у бік авторитарно-імперської Росії – світоглядно вільні громадяни вийшли на Майдан Незалежності й почалась Революція Гідності. Сучасні українські інтелектуали розуміють духовно-світоглядні засади Революції Гідності. Говорячи про глибинні духовні зміни, які відбуваються в Україні, ними висловлювались думки й про те, що український народ – одна з «клавіатур для Господа Бога», на якій Він щойно зіграв яскраву мелодію (Мирослав Маринович), «фактично революція в Україні відбулася на базових християнських цінностях, а відтак ми показали постмодерній Європі, що ці цінності ще існують і, головне, вони потрібні» (Олексій Скрипник) [1]. Ці та інші міркування є симетричними нашим висновкам стосовно ролі релігії у події Майдану. Вони спонукають говорити про релігійні засади Української Революції Гідності, що суперечить песимістичним твердженням про обмеженість впливу релігії на сучасний світ.

Відслідковувані нами трансформації релігійної функціональності знаходять підтримку серед видатних світових релігієзнавців. Виразно окреслений перехід від концепції секуляризму до концепції диверсифікації [2], презентований професором А. Баркер, яка у своєму виступі «Diversification amongst New Religious Movements» (Каунас, Литва, 2014) чи не вперше публічно звернула увагу на те, що для того, щоб лишатися незмінною, певна релігійна традиція має змінюватися. Так, події на Майдані, з одного боку, об'єднали церкви, а з іншого – привели до диверсифікації в релігійному середовищі, до урізноманітнення поки ще не на інституційному, а світоглядному і богословському рівні. Зокрема, православні та деякі протестанти виявились неоднорідними у своєму баченні та оцінці Майдану, розуміння місця й ролі Церкви в суспільстві. Тож новий тренд у світовому релігієзнавстві (не теорія секуляризації чи десекуляризації, а теорія диверсифікації, яку обстоюють відомі релігієзнавці) виявився перспективним, запитаним самою дійсністю. І українські релігієзнавці та експерти отримали ексклюзивну можливість безпосередньо відслідковувати подію Майдану та виявились повністю готовими (інтелектуально й методологічно) багатогранно

відрефлексувати та адекватно висвітлити його релігійний чинник, що знайшло своє підтвердження в книзі «Майдан і Церква. Хроніка подій та експерта оцінка» [3].

На відміну від мети фахової діяльності релігієзнавців – теоретично осмислювати й моделювати, покликання церкви та релігійних організацій є дієво впливати на свідомість і поведінку людей, а врешті – на суспільну дійсність. І, як ми бачили, українські церкви, релігійні діячі та духовні авторитети в основному підтвердили свою здатність та готовність виконувати місію духовних поводитирів народу в найважчі й переломні історичні моменти. Для них не стала несподіванкою чи небажаним викликом світоглядна трансформація сучасних українців. Українська Греко-Католицька Церква, Римо-Католицька Церква України, Українська Православна Церква Київського Патріархату, Українська Автокефальна Православна Церква і значна кількість лютеранських, євангельських та інших християнських пасторів, ісламських та іудейських релігійних лідерів сприйняли постання громадянської свідомості сучасних українців як реальну можливість вплинути на формування такого майбутнього України, в якому б реалізовувалися вищі духовні цінності й релігійні ідеали.

Церква була присутня і діяла в середовищі найактивнішої і свідомої частини українського народу, яка постала проти застарілих потворних форм організації суспільної дійсності (кримінального авторитаризму). Вона демонструвала свою причетність до жертвності українського народу в ім'я звільнення для гідного життя Людини. Церква була чутливою до його страждань, була готовою стояти на захисті правди, права на свободу вибору, вищих духовних цінностей. При цьому Церква користувалась зброєю любові, молитви та божественного благословення. Тож вона засвідчила на Майдані слідування божественній, а не світській політиці, сповідування релігійних істин, а не прагматичних зисків. Вона утвердилась як дієва Церква майбутнього України, яка є справжнім світлом і сіллю, натхненням єдиного духу, багатолико проявленого в індивідуальних душах майданівців. Саме тому конфесійне різноманіття не було проблемою на Майдані. Тут всіх об'єднала Любов – любов до Бога, України та Людини як творіння, Образу та Подоби Божої, що взяла на себе відповідальність за розбудову майбутнього Богом даної Батьківщини. На Майдані кожна окрема конфесія, священник, пастир чи мирянин, щиро здійснюючи власну місію у притаманний їм спосіб, були солідарні між собою і з громадянським суспільством цілком (до якого, очевидно, їхнім посередництвом долучився і Бог) у спільній справі побороення зла, торування шляху для добра й розбудови згідного з Божественним задумом майбутнього України. Церква Майдану залишалась вірною вищим цінностям та виявляла щиро готовність розділити до останнього подиху долю своєї пастви навіть тоді, коли від очевидної безвиході та безсилля перед переважаючим силою нахабним і

всепожираючим злом зникали з Майдану політики та помірковані лідери, обачні ідеологи, зневірені громадяни.

Тут під Церквою нами розуміється не якась конкретна конфесійна (християнська) інституція, а саме спільнота об'єднаних у цілісну духовно-релігійну систему представників різних віросповідань, які, ефективно взаємодіючи між собою та з громадою Майдану, задовільняли його духовно-релігійні потреби. Вони були наставниками, сповідниками, натхненниками, пастирями та духівниками. Стосовно ж наявних в Україні церков і релігійних організацій, то вони в різний спосіб та мірою долучалися до Майдану. У кожному конкретному випадку це визначалось різноманітними факторами, включаючи богословські, геополітичні та суб'єктивні чинники. Зрештою, окрема Церква чи релігійна громада є лише спільнотою одновірців, яка, хоча й має свою ієрархічну організацію та обов'язковий перелік традиційно вивічених релігійних істин, все ж об'єднує прихильників різних політичних поглядів чи носіїв відмінних аксіологічних систем.

Якщо основою громадянського суспільства є солідарність та взаємоповага рівноправних дієвих суб'єктів співжиття (різної фахової, вікової, статевої, національної, конфесійної, географічної належності), то Церква Майдану продемонструвала ті самі характеристики на рівні міжконфесійних відносин. Виявом якості громадянськості Церкви Майдану були і спільні молитовні акції, і співголосні духовні звернення та настанови, і взаємодоповнювані дії. Міжконфесійну солідарність Церква Майдану демонструвала не лише у справі опікування громадою та захисту стражденної Людини, але й підтримкою у скрутні моменти один одного. Тут можна згадати солідарність конфесій в підтримці УГКЦ після листа Мінкульту з погрозами позбавлення офіційної реєстрації цій релігійній спільноті за її майданну діяльність, чи підтримки іудеїв, коли з'явилась загроза антисемітських дій з боку провладних найманців. Тож можемо сказати, що на Майдані постала справжня Громадянська Церква України.

Видатний український релігієзнавець професор Анатолій Колодний неодноразово писав про громадянську релігію як необхідний етап релігієгенезу. Ми ж мали можливість безпосередньо спостерігати, як на Майдані фактично постала Громадянська Церква України. І мова жодним чином не йде про появу якоїсь нової об'єднаної релігійної організації (скажімо, Єдину Помісну Православну Церкву), що інституалізується в сучасній Україні. Характерною особливістю Громадянської Церкви України є її принципова поліконфесійність, що відображає поліконфесійність українського громадянського суспільства, а сакральні символи є інтегративними й набувають водночас релігійно-духовну та історично-народну цінність (пошанування Т. Г. Шевченка як духовного пророка; поруч з державним Гімном та молитвою до Бога на Майдані завжди звучав Духовний Гімн М. Лисенка «Боже Великий, Єдиний, нам

Україну храни»; майданні священники та пастирі природно поєднували конфесійну та національну атрибутику, й поруч зі Святою Книгою та головним релігійним символом тут завжди був жовто-блакитний прапор). Показово, що на Майдані активно приймали хрещення до того невіруючі громадяни, а хрещеними для них ставали зазвичай сотники та майданні побратими чи посестри. В найважчі, найнебезпечніші моменти майданівці просили про молитву, сповідь і благословення того духівника, що був поряд і кому довіряли. Та все це найчастіше відбувалось без встановлення конфесійної належності чи дотримання обрядового формалізму. Тож мова йде про таку солідарну спільноту церков, релігійних діячів, духовних лідерів та вільних громадян, які гармонійно та взаємоузгоджено співдіють в справі розбудови майбутнього України на підставі тих вищих духовних цінностей та релігійних ідеалів, які забезпечують реалізацію належного (звіреного з Божим задумом) світу. В процесі такої взаємодії виробляється спільна (та взаємодоповнювана із збереженням конфесійної специфіки) культова, віросповідна та практична позакультова діяльність, формулюються спільні ідеї, обґрунтовуються спільні ідеали, віднаходяться ефективні методи взаємодії із громадою та її окремими групами і громадянами, освячується жертва, принесена народом на започаткування новітньої історичної доби, та сакралізується визначений життям шерег святих-захисників й місце-святилище, де в муках та прагненнях народилось й очистилось нове українське людство – Майдан Незалежності. Саме така Церква потрібна і відповідна громадянському суспільству, вона буде його дієвим духовним поводитирем в Майбутнє.

Слід сказати, що якщо раніше деякі церкви України намагались функціонально утвердитися в системі державно-церковних відносин, то під час Майдану стало зрозумілим, що в сучасному світі найефективнішим є орієнтування на взаємодію їх із громадянським суспільством. Водночас зазначимо, Український Майдан зими 2013–2014 рр. розгортався на тлі прихованих геополітичних процесів. Геополітична природа Революції Гідності та суспільної кризи, що спричинила до Майдану, очевидно проявилась з кінця лютого 2014 р.. Це було засвідчено окупацією Криму Росією та експортуванням у східні області України цією сусідньою державою тероризму й підбурювання сепаратизму.

Зібрані та проаналізовані матеріали щодо ролі та місця церков та релігії в цих процесах дають можливість відслідкувати, що: 1) Ті церкви, що вважають себе українськими за місцем історичного заснування та/чи місійного покликання, долучаються до виховання здорового патріотизму, і в областях їх значного поширення (західна та центральна Україна) наявна більша питома вага свідомих громадян України та відсутні сепаратистсько-екстремістські тенденції. Саме такі церкви та конфесійні спільноти піддалися в наступному гонінням в окупованому Росією Криму (УГКЦ, УПЦ КП, ДУМК) й частині Луганської та Донецької областях.

2) Ті церкви, що сьогодні здебільшого орієнтуються не на взаємодію із громадянським суспільством, а на якесь провідне місце в державно-церковних відносинах, втрачають ознаки духовно-релігійної організації й перетворюються в наглядово-ідеологічний апарат, що обслуговує певну владну систему. Такою є функція Російської Православної Церкви. Саме тому УПЦ МП сьогодні опинилась у дуже складному становищі, бо ж їй доводиться вибирати свою ідентичність, балансує між ототожненням із прислужницею ідеологічної системи агресора чи суто обрядопродукуючою інституцією. І ми бачимо, як частина духівництва УПЦ МП відіграла роль ідеологічних провідників імперської політики Росії, іноді підтримуючи й надихаючи екстремістів-сепаратистів. Вони неодноразово використовували для цього релігійну символіку та намагались «релігійно» обґрунтувати окупацію частини України псевдорелігійною ідеологією «Духовної єдності Русского міра». Водночас ті ж самі церковники намагаються використати бойовиків для боротьби з іновірцями, сіють ворожнечу і ненависть на етнічно-релігійному ґрунті, освячують злочини проти іновірців (баптистів, харизматів, греко-католиків тощо); 3) Ряд релігійних організацій та конфесій (зокрема, адвентисти і Свідки Єгови), спираючись на власні богословські положення, намагались послідовно демонструвати свою непричетність до події Майдану, що зрештою створило відчуття їхньої вилученості з суспільної дійсності, свідомого дистанціювання від неї, та безумовно зменшило їх шанси впливати на формування Майбутнього, що започатковувалось (нагадаємо у зв'язку з цим також і про те, що потурання або й непротивлення злу за певних обставин є злочином перед добром). 4) Релігія глибоко пов'язана з геополітикою особливо в справі сприяння прогресивним чи регресивним тенденціям суспільного розвитку та історичного поступу. Так, релігійні ідеї здатні інспірувати суспільно-історичний прогрес, а їхні принагідні інтерпретації – обґрунтувати необхідність консервування якоїсь застарілої форми чи потребу регресивного відступу. Такі різні наслідки залежать від того, кому служать провідники релігійних ідей – Богу (а відтак і людині як творінню Божому, гідному задуму Творця) чи земним тимчасовим силам та владам; сповідують духовні цінності чи матеріально-мирські зиски.

Події на Майдані призвели до сподіваних та несподіваних наслідків в релігійній сфері. До тих наслідків, на які можна було сподіватися, належать: зростання авторитету церков як духовних інституцій, авторитетних виразників моральних стандартів й дієвих представників громадянського суспільства; поширення толерантності, віротерпимості та поваги до тих, хто сповідує вищі духовні цінності. До несподіваних ми зарахуємо: мовчазність або засудження з боку РПЦ і майдану, і військової інтервенції Росії в «єдиновірну» (православну) державу Україну; руйнування тривало продукованого стереотипу «братськості» за єдиновір'ям. Справжніми братами українським греко-католикам та

православним Київського Патріархату в Криму виявились мусульмани, які навіть пропонували мечеті для богослужінь тим християнам, у яких позабিরали храми. Натомість і для мусульман їхня конфесійна тотожність виявилась каналом геополітичної інспірації – одні мусульманські центри очевидно підтримали цілісність та незалежність України, інші – витримували статус нейтралітету, ще інші – під демонстративним нейтралітетом виношували прихильність певним, головно – російським політичним програмам.

Це продемонструвало, що складні внутрішньоконфесійні (між різними православними церквами та й всередині однієї Православної Церкви – РПЦ) проблеми часто мають геополітичне чи світсько-політичне походження і жодним чином не пов'язані із віросповідними суперечностями. Бо ж яким іншим способом можна пояснити позицію РПЦ щодо всієї світової православної спільноти? Внаслідок цього УПЦ МП опинилась перед серйозним історично-суспільним викликом. Внутрішньоцерковна криза тут безпосередньо пов'язана із присутністю прихильників різних геополітичних прагнень. Відповідь: «ми поза політикою» виявляється некоректною, якщо очевидно, що ця Церква може бути знярядям в руках «єдиновірних братів» – окупантів через свою підпорядкованість їхньому наглядово-ідеологічному апарату, яким є сама РПЦ. Крім того, під час сепаратистського тероризму, який найгостріше проявився у східних областях України, зокрема у Донецькій та Луганській областях, де УПЦ МП є домінуючою, священники цієї церкви часто демонстрували послідовність у своїй належності не християнським цінностям, а політичним ідеологіям: їхні релігійні центри були місцем тимчасового прихистку для проросійських бойовиків, їхні вірні із православними іконками ставали живим щитом для антидержавних воєнізованих угруповань тощо. Очевидно, що не в усіх священнослужителів УПЦ МП політична ідентичність переважає релігійну. Але викрита буттєвими обставинами проблема плутанини тотожностей та зміщення їхніх пріоритетів у бік земних інтересів засвідчує необхідність переосмислення напрямів релігійної функціональності у сучасному світі.

Стосовно ж церков в Україні, то зрозуміло, що перед ними сьогодні стоїть складне завдання – по-новому інтегруватися в оновлене суспільне середовище, що забезпечить їм підтримку своїх вірних, повагу – інших, розуміння з боку представників громадянського суспільства як в Україні, так і за її межами. Цей шлях українських церков багато в чому буде показовим для міжнародної спільноти.

Таким чином, Майдан став показником і змішанням різних ідентичностей – соціальних, політичних, культурних, цивілізаційних, релігійних. Кристалізація ідеалів і ціннісних систем сприяла поляризації поглядів і моделей буття українців. Соціально-політична гетерогенна Україна показала духовну єдність, яка була продемонстрована в

солідарній позиції церков і релігійних організацій стосовно законності народного опору щодо кримінальної влади та її зміни мирним шляхом. Більшість українців заявили про своє бажання жити в новій Україні без корупції і насильства. Майдан сформував і загартував громадянське суспільство та його нову ідеологію, в тому числі громадянської релігії, яка була заснована на загальних для всіх релігій цінностях: віра в Бога, пріоритет духовності над матеріальністю, повага до людини як дара Бога, задоволення її гідності, любов-агапе, солідарність і субсидіарність між людьми.

Посилання

1. <http://www.day.kiev.ua/uk/article/cuspilstvo/nadviklik-u-nadumovah>
2. XI конференція ISORECEA «Religious diversification Worldwide and in Central and Eastern Europe» (Литва, Каунас, 24-27.04.2014) // <http://www.isorecea.net/>
3. Майдан і Церква. Хроніка подій та експерта оцінка /Ред. і упор. Л. Филипович, О. Горкуша. – Київ: СаммитКнига, 2014; друге видання 2015.

Єпископ Станіслав Широкоградюк (Харків)

ТЕНДЕНЦІЯ РОЗВИТКУ КАТОЛИЦИЗМУ НА СХОДІ УКРАЇНИ

Ще не так давно, тобто років 20 тому, коли я прибув до Києва, питання розвитку Католицької Церкви було досить актуальне. Величезний дар, який ми отримали – це свобода віросповідання. Завдяки цьому дару, всі конфесії отримали рівні права, хоча і не рівні можливості. Але про Католицьку церкву знали не так багато, і тому тоді теж були актуальні питання, чи ця Церква має перспективу розвитку, і чи потрібні їй, наприклад в Києві, повертати аж два храми.

Пригадую, що тоді в Києві існувала лише одна каплиця в районі Святошино, яку трохи розбудували. Завдяки активності вірних згодом був повернутий храм св. Олександра, вірніше те, що від нього залишилось. Ремонт і реставрація тривали сім років. Храм св. Миколая не повернуто й досі, хоча вірні ним і користаються. А тоді навіть деякі католицькі священики сумнівались: чи потрібний ще один храм. Здавалось, що такий великий храм, як собор св. Олександра, заспокоїть потреби усіх католиків, котрими вважали виключно етнічних поляків. А коли після Богослужіння виходили люди, в тому числі – численні іноземці, зокрема – африканці, то усі довкола дивувались: «Невже оці чорношкірі – теж поляки?!»

Сьогодні все дуже сильно змінилось. В Києві існує 8 парафії, збудовано 3 нових храми та 2 монастирі, а у самому соборі

св. Олександра, через велику кількість вірних, щонеділі відправляється 7 Божих Служб, а кожного буденного дня – 3 Св. Меси.

Щось подібне відбувається сьогодні на сході та півдні України. Тенденція розвитку Католицької Церкви очевидна: не справдились прогнози, що українці мають східну ментальність і вони можуть сприймати релігію тільки візантійського обряду. Він самого початку перемін в Україні ми не погоджувались з тією думкою, що на сході і півдні нашої країни успіх матимуть тільки католики східного обряду через східну ментальність населення. Все це можна відкинути одним дуже промовистим фактом, що сьогодні по всій Україні, в тому числі – на сході та півдні, усі протестантські Церкви переповнені місцевими людьми, а успіх мають навіть різного роду секти. Тож логічно постає питання: куди ділась східно-візантійська ментальність?

Тобто на півдні і сході, як і загалом по всій Україні, мають успіх усі Церкви та, наголошую, навіть новітні секти. А рівень успіху залежить від рівня місіонерської праці. Тому про Католицьку Церкву можна сміливо сказати, що саме місійна праця дала те, що Церква розвивається, і кількість вірних постійно зростає. Якщо на початку «перебудови» на увесь південно-східний регіон був лише один храм (в Одесі) та один старенький священик (і всі чекали, що з його похороном буде поховано і Католицьку Церкву), то сьогодні ми маємо тут понад 110 парафій, в яких служать понад 90 священиків і 4 єпископи. Відремонтовано багато повернутих храмів, збудовано багато нових. Створено, збудовано кілька монастирів, зведено багато інших культових споруд і катехетичних шкіл.

У чому ж полягає той істинний феномен і сила розвитку Церкви? Відповідь дуже проста. У нашому «Credo» наприкінці ми визнаємо: «Вірую в Єдину, Святу, Вселенську і апостольську Церкву. Ісповідую одне хрещення на відпущення гріхів. Очікую воскресіння мертвих і життя майбутнього віку». Все це потрібне не тільки визнавати, але й саме так навчати та тільки так працювати. Правдива єдність Церкви під керівництвом одного і єдиного Єпископа Риму приносить благословення і успіх у місійній праці. А істина сила Церкви – це святість, а Її вселенська відкритість дає величезні можливості для правдивого апостольства.

Практична місійність Католицької Церкви має два дуже важливі і нерозривні напрями: це і апостольство, і соціальне вчення – Caritas. До апостольства належить не тільки душпастирство вірних, але, перш за все, кваліфікована освіта і духовне виховання священиків. Відомо, що саме добре підготовлені священики успішно виконують місію євангелізації і соціального служіння в Церкві. І вони теж відповідально та непохитно стоять на позиції євангелічної правди й суспільної справедливості.

На підставі практичного досвіду можу з впевненістю стверджувати, що наше суспільство сьогодні серйозно хворіє через деморалізацію. Але воно не безнадійне. Й вилікувати його може тільки Церква своїм

відданим, без жодної фальші, служінням. Якраз на сході і півдні наша Церква успішно служить у цих двох напрямках: євангелізація і Caritas. Це – як дві руки для ефективної праці, як дві ноги для успішного крокування, чи як два крила для гарного польоту.

Пригадую, як я вперше як єпископ відвідав деякі парафії: у Полтаві, Сумах, в Луганську і Харкові. Тоді ці області ще належали до тодішньої Житомирської Дієцезії, бо Харківсько-Запорізьку Дієцезію ще не було створено. Тоді мене зворушив такий приклад: старий храм, котрий повернули вірним, стояв у руїнах. Проводились ремонтні роботи. Священики жили у тимчасових металевих вагончиках. Але поряд стояв кіоск і ще один металевий вагончик, і сестри-монахині в тому кіоску роздавали різні медикаменти та робили перев'язки бідним і бездомним. А вагончик слугував як склад для одягу та їдальня для бідних. У самому ж храмі було прибрано і обладнано один клас для проведення катехез і недільної школи. Ось у таких умовах розпочинали працю практично у всіх парафіях. Тому що не можна чекати кращих часів для того, щоб творити діла милосердя.

І ще один дуже важливий аспект. Це вимогливість і правдомовність без огляду на особу. До храму, як відомо, приходять не тільки бідні, але і заможні люди, котрі часто допомагають Церкві. Вони мають знати про науку Церкви щодо затримання заробітної плати працівникові, і що для спасіння не достатньо бути жертвним і добрим, але потрібна освячуюча благодать. А це вже практична участь у св. Таїнствах і у святій недільній Літургії. Ніхто не може заспокоїти себе паломництвом до святих місць, участі раз на рік (на Паску) у Богослужінні, чи отриманням так званого Благодатного Вогню, у якому, буцімто, можна спалити усі прогрішення.

Добрі ознаки розвитку Католицької Церкви – це нові покликання до священства і монашого життя. Добрі покликання до праці на ниві Господній – це як корона за віддане і святе служіння священика чи богопосвяченої особи. Заслужити на таку корону неможливо простою працею, чи якоюсь вдачею. Це досягається святим служінням, і цей приклад кличе інших до такого служіння. Коли дивишся на священиків, котрі прийшли зі східної та південної України, а тим більше – на те, з яких родин вони вийшли (часто – невіруючих, буває навіть, що з числа войовничих атеїстів), то дивиєшся великому Божому промислу і доцінюєш плоди жертвної і місійної праці святих місіонерів.

**СІЛЬ ЗЕМЛІ І СВІТЛО ДЛЯ СВІТУ:
ПРОФЕТИЧНА РОЛЬ ОБ'ЄДНАНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ РЕЛІГІЙНОЇ
СПІЛЬНОТИ В НОВІТНІЙ ІСТОРІЇ НАШОЇ ВІТЧИЗНИ**

«Ви – сіль землі... Ви світло для світу»
(Євангеліє від Матея 5: 13, 14).

Як присмак до їжі сіль символізує гостинність; а як антисептик вона означає довговічність, стійкість, чистоту. Саме тому символом солі у вищезгаданих словах Ісуса Христа є те, що вплив справжнього християнина на світ, який повинен бути оздоровчим, очищаючим впливом, завжди схильним до збереження того, що є добре, від шкідливих елементів зіпсуття і гниття. Тут слід також зазначити, що слово «зіпсуття» в перекладі латиною звучить «corruption», відтак для нашого сьогодення не потребує пояснення важливості очищаючого впливу «солі» не тільки на особисті, а й на суспільні гріховні деградації.

Ісус також говорить про «світло світу». Господня турбота про вкритий мороком світ, а також про Його святих є показана в Його настанові, щоб святі дозволяли своєму світлу світити. «Отак ваше світло нехай світить перед людьми, щоб вони бачили ваші добрі діла, та прославляли Отця вашого, що на небі». Хоча вони ще не світять як сонце в царстві Бога для просвітлення цілого світу, вони, однак, є сяючими навіть тепер, і їхнє світло може світити в менших межах для благословення всіх, хто хоче його отримати. Христос також радить ставити наше духовне і моральне світло в такому місці, де воно якнайбільше виявляло і розсіювало темряву зла і деградації у цьому світі.

Термін профетична роль – (від грецького «pro» – перш і «phemi» – говорити) – пророча спрямованість творчості чи іншого роду діяльності людини, в яких сповіщають істини з Небес, що дають зразок того, що повинно бути на Землі. Однак, у свідомості багатьох людей пророк – це той, хто щось передрікає. Але це не завжди так. Пророче служіння дуже часто полягає не у передбаченні майбутніх подій, як думає більшість людей, а у викриванні людських гріхів, у напоумленні народу, котрий заблукав та відійшов від Божих заповідей, а також у сповіщенні своїм сучасникам волі Божої у той історичний момент, коли це є необхідним, без будь-яких передбачень. Пророк – це той, хто у повний голос, із усвідомленням свого релігійного обов'язку і моральної правоти, незважаючи на обличчя та обставини, говорить гірку правду своєму народу та можновладцям.

Це яскраво видно на прикладі святого Івана Хрестителя, який жорстко і безкомпромісно закликав представників ізраїльського народу до покаяння у найглибшому сенсі цього слова: до зречення від

самовпевненості та гордині, до переоцінки свого морального стану та рішучої зміни фундаментальних рушійних сил свого буття, до болючого, але вкрай необхідного на той час радикального переосмислення своїх відносин із Творцем.

Відомий юдейський історик Йосиф Флавій (I ст. після Р. Х.) в одній зі своїх праць пише про те, що «народ, захоплений вчненням Івана, стікався до нього у величезній кількості», а також про те, що духовний авторитет цієї людини Божої був таким всеосяжним, що навіть глухі до чийось проповідей фарисеї не могли не підкоритись його заклику і не піти в пустелю, аби почути голос справжнього Божого пророка.

Об'єднана українська релігійна спільнота – авраамістичні (ті, що сповідують юдаїзм, християнство й іслам) Церкви і релігійні організації, що входять до складу громадської організації – Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій України та представляють понад 95 відсотків віруючих України.

Спробуємо проаналізувати чи ця профетична функція була задіювана на прикладі подій минулого року. Найбільш показовим проявом профетизму, без сумніву, можна назвати голос об'єднаної релігійної спільноти щодо злободенного на цей час питання євроінтеграції. У зверненні від 30 вересня 2013 року очільники церков і релігійних організацій, відчуваючи себе і своїх вірних «невід'ємною частиною українського суспільства та відчуваючи духовний обов'язок і громадянську відповідальність» визнали, що: «від давніх часів український народ був частиною європейського цивілізаційного простору. У зв'язку з Європою, її духовною, культурною, освітньою, правовою традицією будувалося наше суспільне і державне життя». Чітко заявили, що: «майбутнє України природно обумовлене нашим історичним корінням – бути незалежною державою в колі вільних європейських народів», а також висловили переконання: «що цей вибір не є і не може вважатися протиставленням України нашому історичному сусіду – Росії. Адже її державність, історія та культура теж тісно пов'язані з Європою. Сподіваємося, що російський народ і держава визнаватимуть і поважатимуть право України, як незалежної держави, обирати власний шлях у майбутнє – так само, як Україна визнає і поважає незалежність і суверенітет Російської Федерації». Було чесно визнано: «що сучасна об'єднана Європа має не лише здобутки. Чимало в ній того, що потребує змін чи виправлення – так само, як і наш власний український дім. Традиційні релігійні, культурні, сімейні та моральні цінності, на яких століттями ґрунтувалося життя народів Європи, – дорогоцінний скарб, який ми повинні цінувати, спільно берегти, захищати і примножувати. Знаємо, що у цій справі в Європі у нас є багато однодумців, з якими ми готові об'єднати зусилля» та вказано вірний шлях для досягнення цієї благородної мети і сподівання-заклик: «що через суспільну дискусію Україна обере для себе найкращий шлях розвитку. Ми ж будемо

молитися, щоби Всевишній дав мудрість і правителям, і всьому народу, та допоміг зробити вірний вибір. До такої молитви закликаємо і всіх наших вірних».

На жаль, до цих пророчих слів та настанов тодішня чинна влада не дослухалась, як не дослухалась й до заклику Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій (ВРЦіРО), який пролунав 26 листопада 2013 року «створити спеціалізовану громадську раду при Міністерстві внутрішніх справ України з питань співпраці із Всеукраїнською Радою Церков і релігійних організацій, завданням якої буде розроблення механізму практичної взаємодії релігійної спільноти і МВС України у справі душпастирської опіки, підвищення моральних якостей та задоволення духовних потреб працівників правоохоронних органів». Таке звернення ВРЦіРО було направлено на адресу тодішнього Президента України. Документ було ухвалено у зв'язку з колективними зверненнями української громадськості з приводу «кричущих фактів беззаконня та свавілля з боку окремих представників правоохоронних органів України», бо: «Події у Врадіївці на Миколаївщині, де працівників міліції звинуватили у згвалтуванні жінки та намірі приховати свій злочин, в очах усієї громадськості засвідчили глибину тієї духовної кризи, яка вразила Українську державу».

У зверненні також було зазначено, що «окрім справедливого покарання для виконавців злочину у Врадіївці та керівництва правоохоронних структур, з вини яких виникли криміногенні настрої всередині органів внутрішніх справ, слід провести системну реформу і профілактичні заходи для недопущення повторення подібних ганебних фактів». ВРЦіРО закликала Президента «на підставі статті 102 Конституції забезпечити належне розслідування злочинів, вчинених працівниками правоохоронних органів, а також притягти до відповідальності представників керівництва, з вини якого ці злочини було вчинено» та пропонувала «вжити заходів для реформування правоохоронних органів і зміни принципів діяльності міліції, які створили б основу для довіри громадян замість їх побоювань за власне здоров'я та життя». Текст звернення також було направлено главі МВС Віталію Захарченку.

Під час цього ж засідання було затверджено відозву до учасників громадських акцій, що в ці дні проводились в Україні, щоб зберігали мирний характер своїх дій, «у жодному разі не слід допускати насильства, провокувати його чи піддаватися на провокації, адже слід пам'ятати, що насильство породжує насильство». Також Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій закликала представників держави забезпечити право громадян на мирне вираження своїх переконань: «Правоохоронні органи повинні захищати громадський порядок і сприяти реалізації конституційних прав громадян на мирні зібрання та висловлення своєї позиції», бо «силові протистояння та радикалізація протестів можуть

лише завдати шкоди суспільству та національним інтересам України. В цивілізованому суспільстві, яким є Україна, мусимо вчитись висловлювати різні погляди на суспільні проблеми у мирний спосіб та шляхом діалогу, а також закликала усіх віруючих до молитви за громадський спокій в Україні, мудрість для державних діячів та добре майбутнє для українського суспільства».

Те, що сталося через три доби, тільки підтвердило профетичність напімнень та ясних сигналів тривоги. Дзвінок, пророчий голос, пролунав, і що далі – силовий розгін мирного протесту на Майдані Незалежності у Києві – незаконна акція силових відомств України, проведена силами спецпідрозділів «Беркуту» вночі 30 листопада 2013 року з метою очищення площі від учасників стихійного протесту, відомого як Євромайдан. Події 30 листопада стали переломним моментом в українських протестах кінця 2013 року, змістивши акцент протестів із проєвропейського на антиурядовий, а також додавши їм масовості. У зв'язку зі загостренням суспільно-політичної ситуації в країні 10 грудня 2013 року Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій звертається до віруючих різних релігій та конфесій з закликом підсилити молитви за мир і спокій, за припинення розбрату та ворожнечі, за порозуміння та мирне розв'язання конфлікту. Вона засудила «акти насильства і жорстокості, вчинені як проти мирних учасників громадських акцій та журналістів, так і проти правоохоронців, які виконували обов'язок відповідно до присяги». Звернулася до діючої влади зі закликом: «забезпечити конституційні права і свободи громадян, не застосовувати силу щодо мирних зібрань, взяти до уваги вимоги протестувальників, а також провести неупереджене розслідування випадків провокацій та силового протистояння і покарати винних». Закликала «весь народ України, не залежно від політичних переконань, бути мудрим і відповідальним, утримуватися від насильницьких і протиправних дій та не піддаватися на провокації», а «українське суспільство, владу і опозицію, до діалогу та спільного пошуку прийняттого шляху виходу з кризи». Пригадала, що: «ми є частинами єдиного народу, єдиної країни. Неможна допустити, щоб політичне протистояння стало причиною для порушення цілісності нашої держави» та закликала всіх «до суспільного і політичного порозуміння, взаємної поваги і миру для блага нашого народу». У цьому ж зверненні Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій висловила готовність «у міру можливого сприяти налагодженню діалогу й зробити все необхідне для примирення й відновлення стабільності у нашій Державі».

На жаль, й на цей раз пророчий голос не було почуто. І як наслідок, ВРЦіРО у своєму зверненні від 22 січня 2014 року з нагоди Дня Соборності та Свободи України змушена була констатувати: «країна опинилася на межі громадянської війни». Принципово засудила «силові дії, що ведуть до ескалації конфлікту. Сьогодні і влада, і опозиція,

і громадські активісти мають припинити насильство та сісти за стіл переговорів. Всі сторони протистояння мають усвідомити свою відповідальність за збереження єдиної соборної Української держави та розпочати конструктивний діалог з метою подолання суспільно-політичної кризи». Закликала «берегти територіальну цілісність України та рішуче відкидати будь-які ідеї сепаратизму чи розділення нашої Батьківщини, бо ми – один народ! Необхідно виявляти братерську та сестринську любов до співвітчизників, незважаючи на походження, мову, релігію тощо. Розпалювання ж ненависті до людини через етнічні та релігійні відмінності є неприпустимим» та ще раз висловила готовність «сприяти початку конструктивного діалогу».

Розвиток подій зумовив скликання екстреного засідання Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, яке відбулось 22 січня 2014 року з відповідно укладеним комюніке. Глави та представники конфесій гостро засудили факти вбивств, за які несе відповідальність перед Богом кожен, хто до цього причетний, бо нікому не дозволено переступати Божу заповідь «Не вбивай!». Вони засудили використання Церков і релігійних організацій в політичних технологіях та просили про термінову зустріч як з Президентом України В. Ф. Януковичем, так і з очільниками опозиції. Такі зустрічі відбулись. 25 січня 2014 року була прийнята Заява Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій за результатами зустрічі з президентом і опозицією, в якій закликала Президента України та опозицію «невідкладно сьогодні сісти за стіл переговорів для знаходження виходу із надскладної ситуації, що склалась у Державі, негайного припинення кровопролиття та братовбивчого протистояння, відновлення Верховною Радою конституційного ладу, повернення повноти прав і свобод громадян, збереження територіальної цілісності країни».

Але й на цей раз, пророчий голос не було почуто. Тому, 19 лютого 2014 року ВРЦіРО знову була змушена звертатись з приводу ескалації насильства у Києві та «знову і знову закликати, просити й благати сторони протистояння припинити силові дії, а представників влади й опозиції продовжити переговори». До завершення переговорів закликано владу і опозицію негайно зупинити силові дії з обох боків. Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій знову висловила готовність «включитись усіма доступними засобами до відновлення миру в нашій країні». Не послухались.

Одразу ж після сумних і водночас геройських подій на Майдані, коли ще привид сепаратизму ховався у затінку, 22 лютого 2014 року об'єднана релігійна спільнота видає заяву-пересторогу щодо загрози сепаратизму у якій «категорично засуджує будь-яку дискусію щодо можливого розділення нашої Батьківщини та будь-які спроби сепаратизму, що несуть загрозу єдності та територіальної цілісності України». Бо, «територіальна цілісність України, незалежність якої

дарована нам Богом, є цінністю для нашого народу, а тому допустити її розділення ми не маємо права, бо це гріх перед Богом та майбутніми поколіннями нашого народу». Гостро засуджено «провокування протистоянь та ворожнечу між жителями різних регіонів України, представниками різних національних меншин та віросповідань».

України Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій 26 лютого 2014 року висловила «свою підтримку легітимній державній владі України і звернулася до неї із закликом «якнайшвидше забезпечити повне відновлення конституційного ладу та утвердження політичних, економічних та інших фундаментальних прав і свобод громадян». Особливу увагу звернено на «необхідність рішучого, послідовного і системного поборювання корупції, яка роз'їдає суспільний організм і є порушенням заповідей наших релігій». Акцент звернення конкретизувався на тому, що б «не піддаватися на провокації та ні в якому разі не підтримувати гасел, спрямованих проти територіальної цілісності України», «докласти максимум зусиль для збереження в Україні релігійного миру. У жодному випадку не можна допустити протистояння на релігійному ґрунті». Усіх громадян нашої Держави закликалися «сумлінно виконувати свої службові та громадські обов'язки, дотримуючись чинного законодавства та відкидати надлишкову емоційність чи острах перед змінами, які можуть бути тільки до кращого майбуття».

Якби громадяни дослухались та сумлінно виконували свої службові обов'язки, не прийшлося би видавати 1 березня 2014 року о 23 годині 30 хвилин Звернення Українських Церков і релігійних організацій з приводу іноземної агресії та закликати «владу Росії схаменутися і зупинити агресію проти України, негайно вивести свої війська з української землі», бо «вся відповідальність перед Богом і перед людством за непоправні наслідки подальшої ескалації насильства повністю лягає на керівників Росії». Міжнародну ж спільноту. Заявою від 2 березня 2014 року було попереджено про лихі наслідки та попрошено «зробити усе можливе для збереження миру в Україні та її територіальної цілісності, суверенітету і недоторканості кордонів Української держави», бо «підрив миру і стабільності в Україні загрожує зруйнувати всю сучасну систему світової безпеки. Тому слід вжити всіх заходів, щоби в Україні внаслідок введення іноземних військ не розгорілася війна».

Після цього ще було Звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій щодо нормалізації суспільно-політичної ситуації в Україні з огляду на внутрішні та зовнішні виклики від 24 березня 2014 року, в якому закликалися службовців усіх видів до «морального обов'язку дотримання даної вами присяги з огляду на зовнішні загрози для територіальної цілісності України в кордонах, визначених чинною Конституцією України». Влада та населення України повинні були терміново впорядкувати, згідно з законами нашої Держави,

«поводження зі зброєю та її володіння». А для «тих, хто відчуває поклик та готовий захищати Батьківщину, згідно зі своїми релігійними і громадськими переконаннями зі зброєю в руках, на даний момент є всі законні способи для реалізації цього благородного покликання». Бо тільки «подальші консолідовані дії влади та громадян на підставі вищезгаданих принципів та дотримання основоположних прав людини і громадянина сприятимуть національній солідарності всього народу України, зміцненню конституційного ладу, виходу нашої держави з кризи у міждержавних відносинах з Російською Федерацією та збереженню територіальної цілісності нашої Вітчизни – України».

На попередження загрози було спрямоване Комюніке засідання Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій від 3 квітня 2014 року, в якому об'єднана релігійна спільнота ще раз «засудила провокації та штучні намагання розпалення ворожнечі на релігійному ґрунті та прояви сепаратизму і виступила за цілісність України в її міжнародно-визнаних кордонах». Це ж було відзначено й в Комюніке засідання Всеукраїнської Ради Церков та релігійних організацій від 9 липня 2014 року, в якому було «відзначено недопустимість втягування церков та релігійних організацій в політичні процеси та незаконного втручання в їх внутрішні справи».

9 липня 2014 року у зверненні Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій щодо ситуації на Сході України було констатовано, що «ситуація на Сході України продовжує бути напруженою. У зв'язку з останніми подіями в цьому регіоні, звертаємося до всіх, хто незаконно тримає в руках зброю, скласти її та припинити кровопролиття», засвідчено «солідарність з людьми, які постраждали від збройного конфлікту, та закликаємо наших вірних до діяльної допомоги та справ милосердя нашим братам і сестрам зі Сходу України».

Апелюючи до першопричин наявного стану справ, Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій 23 липня 2014 року видає Звернення до засобів масової інформації у якому констатує, що «все частіше ми стаємо свідками іншого роду «журналістики» – інформаційних воєн, які ведуться як між країнами та народами, так і всередині нашої країни, коли істина брутально підміняється відвертою брехнею. У таких випадках засоби масової інформації, які покликані свідчити і доносити до людей правду, особливо останнім часом використовуються з метою розпалювання ворожнечі проти України, виправдовування зовнішньої агресії проти нашої держави, порушення її суверенітету й територіальної цілісності. Визнаючи правду однією з найвищих цінностей, ми вважаємо недостойним та засуджуємо розповсюдження неправдивої і фальшивої інформації про події в Україні». Ще раз було попереджено, що це «може призвести до посилення поділу та провокувати ворожнечу всередині українського суспільства, і, як наслідок, привести до вкрай небезпечного суспільного протистояння на релігійному ґрунті».

Одним з останніх сигналів такого роду був заклик до керівників уряду та парламенту відреагувати на суспільний запит щодо очищення влади та підвищення морального рівня посадовців, який пролунав 3 жовтня 2014 року на зустрічі Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій з Головою Верховної Ради України та Прем'єр-міністром України. Бо «в Україні замало діється для очищення влади», тому ми спостерігаємо сумні факти самосуду та «смітничкової» люстрації з боку обурених громадян.

Наведені факти профетичного служіння об'єднаної української релігійної спільноти яскраво свідчать про його важливість у суспільному бутті. Важливо пам'ятати, що таке служіння Істині й в Істині уможливилось завдяки одній фундаментальній умові – неухильному дотриманню принципу відокремлення Церкви і держави усіма суб'єктами суспільного буття України.

Слід зазначити, що, не зважаючи на те, що частка католиків у релігійному середовищі України складає чуть більше 10 відсотків, все пророче служіння об'єднаної української релігійної спільноти відбувається в рамках і в дусі Соціальної доктрини Католицької Церкви та в дусі Декларації Другого Ватиканського Собору «*Nostra aetate*». Це свідчить про особливу профетичну роль Апостольської Столиці для всього світу та України зокрема.

Таким чином, завдяки солі й світла Божого народу на світ приходить деяка міра благословення ще перед Днем його благословення. Всі благословення дочасного процвітання, що включені в термін «цивілізація», є зобов'язані впливам, прямим і посереднім, тих порівняно небагатьох людей, котрі на протязі цього віку були «сіллю землі і світлом для світу». Цивілізація є просто непрямим результатом міри «солі й світла», які були в світі до теперішнього часу.

Будучи таким чином «приправленим сіллю», ми, віруючі люди є «сіллю землі», оскільки вже сама наша присутність є докором беззаконню, а постійне перебування в Істині – живим свідоцтвом краси святості й сили божественної милості, щоб з сяючого осереддя виправленого і очищеного характеру це світло знову могло поширюватися для благословення всіх, хто звертатиме на нього увагу, та для застереження всіх, хто не звертатиме, а в результаті - на славу Бога й України!

ХРИСТІЯНСТВО В ЙОГО ВИЯВАХ І СЬОГОЧАСНИХ ПРОБЛЕМАХ (ЗА ІВАНОМ ОРТИНСЬКИМ)

Іван Ортинський народився 20 січня 1922 року в селі Погірці Рудківського повіту. В 17 років, щойно отримавши Атестат зрілості за гімназію, він вирушив зі Львова до Італії. Тут в 1939–1943 роках юний Іван навчався у Салезіянській малій семінарії у м. Івреа. В серпні 1942 р. в місті Турін він вступив до новіціату отців Салезіян. Завдяки доброму знанню різних мов, в 1946 році його було призначено гідом в катакомбах Св. Каліста. В 1949–1963 роках Ортинський займав посаду координатора бюро екскурсій по катакомбах.

З 1944 по 1947 рік Іван Ортинський вивчав філософію в м. Фольїццо. Після цього в 1964–1970 роках навчався у Папському університеті Урбаніанум. Водночас з 1963 по 1972 рік викладав при Папській Українській семінарії в Римі. 14 квітня 1968 року висвячений на священника єпископом Іваном Бучком. В 1972 році отець Іван здобуває ступінь доктора богослов'я.

З 1973 року Іван Ортинський працює в Німеччині, розбудовуючи тут Українську Греко-Католицьку Церкву. До 1980 року о. Іван душпастирював серед українських переселенців в Інгольштадті, Мюнхені, Розенгаймі та в містечку Вестерндорф. В 1980–1983 роках – духовник в містечку Шледорф, а в 1984–2003 роках душпастирював в українській греко-католицькій громаді в Рауенберг-Ротенберг. З 2003 року належав до салезіянської спільноти в м. Ендорф, багато зробив для вивчення і практичного впровадження в християнське життя основних положень вчення Дон Боско. Діяльність отця Івана в Німеччині відрізнялась старанним і самовідданим душпастирюванням в українських громадах, а також виданням різноманітної і чисельної духовної літератури для українців Німеччини, а особливо України.

Справою серця для отця-доктора Ортинського було надання посильної допомоги християнам в Україні. Більше ста книжок, які о. Іван написав і зрештою видрукував, є виявом його прагнень зміцнити греко-католицьких християн у вірі, передати їм необхідні катехитичні знання та відомості з історії християнства й Церкви в Україні, з питань християнського віровчення.

Із-за тяжкої серцевої недуги о. Іван на 81 році життя змушений був залишити свою душпастирську працю та оселився в монастирі Ендорф, перетерпівши чисельні операції. Поки дозволяло здоров'я та сили, він відправляв Службу Божу та всюди проповідував, де його тільки потребували. В останні роки отця все більше покидали сили. Помер Іван Ортинський 20 травня 2012 року на 90-му році життя в німецькому містечку Ендорфі.

Іван Ортинський залишив багатющу і різноманітну богословсько-релігієзнавчу спадщину, яка потребує ще свого глибокого аналітичного осмислення. Проголошуючи глибинним змістом посланництва України хрест і водночас історіософськи описуючи поширення і розвиток християнства на вітчизняних теренах, богослов знаходив саме в Україні «місце порозуміння між Сходом і Заходом».

Аналізуючи розбіжності в розумінні єдності в християнстві, Ортинський заявляв, що «основи поєднання ще не зірвано повністю і всеціло», а сама відсутність церковної єдності є великою трагедією України. То ж треба віднаходити шлях до цієї єдності, спільними зусиллями долаючи нерозсудливість католицизму в його ставленні до Східних Церков. Майбутнє християнства Іван Ортинський вбачав у поєднання католиків з православними і відводив в цьому поєднанні місійну роль саме Україні. При цьому він чітко виокремлює ознаки правдивої Христової Церкви, до якої слід прагнути і наголошує, що вимога єдності виходила від самого Ісуса Христа на основі визначення ним цих ознак.

Найбільш значимою історико-релігійною книгою отця-богослова є **«Хрищення, Хрест та харизма України»** (Рим-Мюнхен-Фрайбург, 1988). В ній автор від описань давньої історії української землі, початків християнства і хрищення Русі в 988 році переходить до розгляду ознак і процесів розвитку саме Київського християнства, пише про його занепад після краху Української держави. Поруч з цим Ортинський розглядає історію Української Церкви після Берестейської унії, наголошує на значимості в ній останньої, зокрема у «прагненні ступати слідами засновників християнства в українському народі і відновити тісніше пов'язання з Римом». Але при цьому богослов-історик слушно зазначає, що «стикання через Унію з польським католицизмом витворює погляд про національне значення Східної Церкви, спричиняючися до розбудження приспаної національної свідомості населення. Серед населення зростає любов і пошана до своєї Церкви разом із бажанням витягнути її з занепаду» (С. 113).

Богослова хвилювали питання стану християнства в сучасному світі. Цьому присвячено зокрема ряд його праць («Буття та майбуття християнської віри». – Рим-Мюнхен-Фрайбург, б/р; «Авангард Християнського Благовістя». – Рим - Фрайбург, 1990; «Сенс нашого життя». – Львів, 1997; «Три кольори. Для роздуму сьогодні для тебе». – Львів, 1997; «Сучасна людина і питання існування Бога». – Львів, 1999; «Шлях правди і життя». – Івано-Франківськ, 1999). Тут особливу увагу привертає його монографія **«Христос і сьогодні для мене»** (Львів, 2000), в якій І. Ортинський насамперед наголошує, що «час, у якому ми живемо, безсумніву є зовсім іншим від того, в якому жили всі минулі покоління людей», і цей поворот «не є ще завершений і ще в повному розгорненні виявляє шаленну динаміку... Зміни, які трапилися в певній мірі раптово,

відбиваючись в стилі життя людей, знайшли відгук і в релігійному відчутті та спрямуванні. Засліплена, охміліла, запаморочена своїми досягненнями і новими можливостями людина втрачає рівновагу». І далі отець пише: «Покладаючи всі свої надії на поступ науки і техніки..., людина звужує свої зацікавлення та прагнення у цьому житті, до цієї землі, шукає щастя, сповнення всіх жадань очікує на землі. Небо їй стає непотрібним» (С. 5–6). На основі цього філософ-богослов робить висновок: «Це вже не послаблення того чи іншого віросповідання, не тільки криза Церкви, не тільки зменшення впливу в наших суспільствах релігії. Це вже справжня криза віри в Бога, в потойбіччя та вартості, які донедавна були неодмінними. Отак постає місто людини, в якому немає місця для Бога». Автор наголошує, що раніші війни проти Бога вже не працюють. «Боротьба проти релігії та Бога йде іншими дорогами, більш рафінованими та більш культурними та цивілізованими» (С. 6).

Надто науково плідними є розмірковування І. Ортинського в книзі «Христос і сьогодні для мене» (Львів, 2000) про природу і перспективи секуляризації. Дослідник вважає, що «секуляризація постала і розгорнулася насамперед у біблійному світі, тобто в іудаїзмі і зокрема в християнстві. Підставою її є сама біблійна віра, а згодом – різні рухи, які з'явилися в лоні християнської релігії. Біблія відділяє природу від Бога та відокремлює людину від Бога. Так починається процес «знімання чарів»... Живучи в «святій світськості», християни були загрозою для римської імперальної тиранії. Таким чином вони були невтомними секуляризаторами. Відносність, релятивність всіх вартостей, що є одним із важливих вимірів секуляризації, походить також з опозиції Біблії до ідолівства» (С. 8–9).

Нині, зауважує мислитель, секуляризацією називаємо дещо інше – «той процес, який витискає релігію з життя людини, зокрема і з суспільства ... У секуляризації ми вбачаємо лиш один чинник, який збігається з подією «відбоження» та «відрелігійнення» великої частини суспільства». І тут звучать дещо сміливі як для священнослужителя міркування І. Ортинського, які не знайдеш в інших богословів: «Проте секуляризація є також чимось таким, що інколи може мати й аспекти позитивного, а не тільки негативного, а саме: вона дозволить релігії віднайти її у сучасному світі» (С. 10).

І. Ортинський розглядає секуляризацію як «заклик для християн відкинути недобре та звернутись до доброго, яке є сенсом нашого існування... В секуляризації є моменти, що повинні нас повести до замислення та до нової об'явленої дії. Тільки тоді можна буде постати проти духа часу, який не відповідає нашим переконанням та нашій вірі в Христа» (С. 12). Далі звучить вже слухна засторога І. Ортинського: «В цілому, секуляризація має значення дуже розлоге, вмещаючи в собі різні види, прояви та варіанти, постає як процес безповоротний, є водночас вона явищем, що містить в собі двозначність.

Зокрема, незрозуміло, до чого вона веде та якими можуть бути її результати. Не певним є також, чи її заміри ведуть до справжнього визволення людини. Постає підозра, що цей процес переміниться в мотлох, що все прожиратиме, а накінці себе самого, в релятивізм, який чинить все відносним, заперечуючи можливість дійсної Правди та наявність істинної цілі» (С. 10).

Але де б і коли не проявлялася секуляризація, наголошує І. Ортинський, її треба відрізнити від секуляризму. Якщо секуляризація по суті є явищем, яке якимсь чином прагне визволити, то секуляризм є ідеологією, яка є новою системою світу. «Він, виключаючи всі інші концепції, стає нетерпимим щодо інших. Секуляризм, таким чином, є тоталітарною настановою. Коли можливо, то чинить він це за допомогою морального чи фізичного насилля» (Там само). Ортинський вважає що найбільш яскравим виявом секуляризму є комунізм зі своєю марксистською ідеологією. До виявів секуляризму дослідник відносить також релятивізм та позитивізм – світогляд, який все очікує від наук, виключаючи інші шляхи та можливості пізнання дійсності.

Отець-богослов визнає те, що нині перед нами постає понурий образ все більшого занепаду віри в потойбіччя, відкинення Церкви. «Це стосується не тільки молоді, але й старшого покоління. Дійсно віруючі нині стають все більше ізольованими, окремими винятками, все більше розбитою діаспорою в бурхливому океані безвір'я, безвідповідальності, аморальності» (С. 29). Основними симптомами кризи віри в потойбічного Бога, на думку І. Ортинського є: виключне звернення до цього світу з одночасним відкиненням чи нехтуванням іншою потойбічною дійсністю; шукання себе самого; тотальне закриття людини в собі; самоздійснення як індивідуальне прагнення до щастя; нестримна жага за різними приємностями, насолодами та розвагами, тими всіма радощами, які можна тепер і тут досягнути; гарячкова гонитва за багатством. «Не визнаючи Бога та нікого над собою, така людина ставить себе на його місце... Вона не думає про безцільність життя, не бере до уваги даремність, не шукає сенсу життя, забуває про минущість усього земного» (С. 13–14).

Водночас І. Ортинський в кризовому стані християнства звинувачує саме ж християнство, точніше – його носіїв. Бо все більш швидкий поступ та динамічний розвиток науки та техніки так прискорили темп перемін та життя, що творить зовсім нову ситуацію на всіх площинах, а також і в духовному вимірі. Тому потреба обнови та виправлення недоліків ставиться все з більшою насущністю (С. 54). «Надмірна суровість, а часто й нелюдне вимагання та невідповідне тлумачення деяких заповідей та церковних приписів завдали християнству немало шкоди. Не менше й фанатичне спрямування християн вплинуло негативно на оцінення християнства в суспільствах. Недоліки Церкви, які в деяких періодах історії визначали зовнішню політику та організацію Церкви, завдали

не меншої шкоди християнській дійсності.... Визнавши те, що динамічний розвиток наук, технік та різних духовних нутровань створили зовсім інший стиль життя та світогляду, що актуалізує питання-потребу оновлення та виправлення». І далі отець пише: «Перед християнином завжди повинен бути присутній принцип, який відрізняє оте передане, що є добрим, від того, що є перестарілим та непридатним, водночас сприймає тільки оте нове, яке відповідає істині та потребам часу, в якому живеться. Інакше крокуватимемо не вперед, а залишимося в минулому, в тому, чого вже немає. Церква тоді стає музеєм або анахронічним явищем, яке вже не є живим організмом» (Там само).

І. Ортинський закликає думати над тим, що «християнство має дати людині сьогодні та тут». Він радить не сплутувати оновлення з «приспосованням до стилю нинішніх нутровань у західних суспільствах», «модю оновлення окраїн християнського життя». Осучаснювати треба не зміст християнської віри, бо він є незмінним, зазначає богослов, а «правильне тлумачення об'явлених правд, яке відповідало б можливостям сприймання їх людиною нашого часу» (Там само).

І. Ортинський наголошує на тому, що оновлення потребує не тільки Церква на Заході, а й на Сході Європи, зокрема в Україні. Хоч оновлення тут і йде, але не в тому напрямку, як це діється на Заході, який мав вільний довший процес розвитку, що проходив то кризами, то піднесенням та поступом. На Сході Церкви залишили християнство в стані застою, занепаду та відсталості. До того ж, проблема оновлення тут має бути іншого роду. А це тому, що, щоб врятуватися від різноманітних руйнівних впливів, релігія трималася тут того, що було. Інакше кажучи, традиція, обстоювання віджилого та консерватизм, були єдином виходом для самозбереження християнства, а особливо там, де панувало марксистсько-комуністичне безбожництво (С. 55).

Богослов визнає те, що оновлення християнства особливо тяжко робити для українського народу, бо ж тут «давній обряд, старовинні традиції та краса українського благочестя притягує, зачаровує, а українська християнська душа ним милується та дорожить» (С. 56).

Ортинський вважає, що, живучи в зовсім нових обставинах, якими є нинішня культура і світосприйняття, слід якимось чином надати й нашому релігійному вислову вигляду, який йшов би у зпівзвуччі з ознаками нашого часу. Обнова релігійної практики повинна йти в ногу з оновленням внутрішніх структур та зовнішніх відношень з іншими вірповіданнями та зі світом, що гряде (Там само). «Змінились впродовж віків стилі соціального, культурного та духовно життя світу, – відзначає він. – А тому, якщо хочемо, щоб наше слово слухалось, розумілось та сприймалось, треба настроїти наш заклик на оті дивовижні хвилі, які людина нашого часу могла б схопити. Це ніяк не має означати, що ми маємо змінити зміст, сенс та властиве значення Христового об'явлення та вчення Церкви. Але слід увійти в обстановку мови, якою

наш світ говорить, а ще більше – як відчуває та сприймає наша нинішня культура та цивілізація пропозиції, які їй подаються. Тобто відзнайти оте вістря, яким можна ввійти в людське життя, та отой клин, яким вибити те, що людині не приносить гаразду, а тільки завдає шкоди. Водночас, живучи в плюралістичних суспільствах, слід відчуті чутливість людини інших культур, поглядів та іншого розуміння дійсності. Тому толерантність, терпимість, виrozumіння та пошана до інших повинна супроводжувати нашу настанову до інших релігій та світоглядів» (С. 57).

Розглянувши природу секулярних процесів і з'ясувавши їх наслідки, Ортинський наголошує, що «сьогодні під впливом секуляризації і у протидію тоталітаризму релігія, а зокрема християнство, намагається очиститися від усіх виявів, які викликали б підозру тоталітаризуючого секуляризму (С. 12). Водночас, будучи занепокоєним зростанням секулярності, Ортинський пише: «Спостерігаючи занепад релігійного життя, глибоку кризу віри в потойбіччя, ми задумуємось, чи отакий напрям, така тенденція означає цілковите зникнення релігії в недалекому майбутньому. Або чи це тільки криза, як і раніше, які таким чи іншим чином людина здолала, незважаючи на те, що цього разу маємо явище більш вкорінене та більш небезпечне». І відповідаючи на це поставлене собі ж питання, богослов афористично заявляє, що «віруючому роду немає переводу», Бог таки «не зовсім помер» і відповідає: «В основному віруючі живуть впевненістю, що людина все ж таки ніколи не зможе бути дійсно без Бога, та знаємо, що, як би не було, по суті в нутрі життя кожної людини, якою б вона не була, ніколи не згасає промінчик світла, що її відводить до Бога» (С. 27). В іншому місці богослов наголошує: «Релігія-бо – це сама людина. Це – її буття, її положення існувальне, її істинне спрямування. Дарма, що людина не хоче вірити, незважаючи на те, що вона каже, що не вірить, хоча вона поводить ся так, як би вона не вірила, то в дійсності вона не може не вірити... Людина, що прагне віднайти себе саму, стати собою, у своєму шуканні мусить, скоріш чи пізніш, свідомо чи підсвідомо, так чи сяк, дійти до основи свого буття» (С. 28). Ортинський наголошує на необхідності «проаналізувати духовне становище нинішньої людини, аби зрозуміти її справжнє шукання». Цьому, власне, й присвячена низка його праць.

Схвальним є те, що, як християнин-богослов, Іван Ортинський не ідеалізує християнство, не виголошує йому лише діфірамби. Він прямо і неодноразово наголошує на тому, що «безсумнівно християнство в наш час потребує обнови та виправлення курсу», бо ж «Церква завжди повинна виправлятися» (С. 12). А це тому, що «кожна епоха має свої питання, турботи. Церква Христова знаходиться іноді перед важливими рішеннями, як надати християнству правильне спрямування як оновити життя християнське, якій царині надати особливої уваги, навіваючи їй дух Євангелії. Нинішнє осучаснення є поєднаним із великими проблемами, які виходять з нового обличчя нинішнього людства. Оновлення мусить в

першу чергу стати відповіддю на основно змінені обставини, на сподівання, бажання, надії та журби людини» (С. 50–51).

В монографії «Наука і таємниця» (Львів, 1999) І. Ортинський пише: «І хоча сьогодні загалом релігія не переслідується, не заперечується, проте загальною домінуючою ознакою нашої цивілізації є байдужість до вартостей, які подає релігія, та особливо послаблення віри у потойбіччя, що є характерним для практичного матеріалізму та атеїзму. Суттєвою причиною такого світосприймання та джерелом такої духовної ситуації є, звичайно, не сама наука в собі, не науковці, які творять науку, а тільки уявлення про те, що наукова модель мислення є єдиним універсальним мірилом дійсності» (С. 7). Зауваживши на сказаному, І. Ортинський прагне довести, що колискою справжньої науки все ж є християнська віра. І не в православному, а саме у католицькому її вияві. Така заява богослова не є безпідставною. «Жодна інша релігія або цивілізація не стала колискою науки, крім християнської. І це не тільки тому, що вона зуміла перейняти здобутки античного світу, не тільки тому, що Католицька Церква взяла на себе роль осередка культури, не тільки тому, що її зовнішня організація дала можливості для створення відповідних умов для розвитку знання, але перш за все тому, що вона мала всі дані та переумови для поступу людини у її духовному розвитку. У своїй суті Христове вчення має щось таке, що апелює до людини. Є джерела, з яких людина буде завжди черпати натхнення, є те, що піднімає людину та закликає її до дії, завдяки якій вона йде до все більшого розуміння дійсності, що її оточує, бо з'являється ціль, зміст та остаточна мета... Біблійно-християнська віра..., визнаючи творіння, заявляє людині, що все створене передане у людське розпорядження як завдання та як відповідальність. Відкриття природи та її законів є з такої точки зору тлумаченням та предметним вираженням того, що творіння означає за змістом та в чому полягає його суть» (С. 15).

Відтак, підсумовує отець-богослов, не слід шукати якусь суперечність між наукою і релігією: «Завдання науки є іншими, ніж завдання релігії. Наука прагне пояснити явища природи, встановити закони, на яких опираються дії та процеси у світі природи та в житті людини. Релігія зате, йдучи до першої причини та останньої мети, шукає змісту життя... її ціллю не є дати науковій астрономічній чи іншого роду пояснення, але дати вислів правди віри... До конфлікту між релігією та наукою дійшло лише тому, що релігія не зуміла відрізнити змісту від форми, якої набрала Правда. Тому всі непорозуміння, ворожнеча та несумісності, які існують до сьогодні, не мають дійсних підстав. Якщо такі й були, то вони є наслідком невластивого тлумачення Правди та суб'єктивного розуміння дійсності... Іншою причиною є небажання знати, що іншими є методи, якими послуговується наука, а зовсім інший підхід до дійсності має релігія» (С. 151–152).

Секуляризація, яка нині охопила все суспільство, є чимось зовсім новим, відмінним від секуляризму. «Це той процес, який витискає релігію з життя людини, зокрема з суспільства». В книзі «Христос і сьогодні для мене» Ортинським не тільки розглядається природа цих процесів, а й визначаються шляхи оновлення і осучаснення християнства, об'єднання і гуртування християн з метою протидії нинішнім секуляризаційним процесам.

В низці своїх праць І.Ортинський прагне заглянути у майбуття світу і християнства (Христова Благовість у часі, що гряде. – Львів, 1976; Бог нас чекає нині. – Івано-Франківськ, 1998; Де вороття? – Львів, 1999), дати своє розуміння співвідношення науки і релігії (Навколо віри. – Рим-Мюнхен-Фрайбург, Наука і таємниця. – Львів, 1998).

Проте на які б теми не розмірковував богослов-релігієзнавець Іван Ортинський, він знову і знову повертається до України, ролі церков у її поступі, бо ж, як він сам зазначає, «релігійне питання стало суттєвим стрижнем для долі нашого Краю».

На правильну розв'язку цього неодмінного питання «жде ще й по-сьогодні кожна українська людина, як і весь наш многотраждальний народ» (Стрижень українського буття. – Рим-Мюнхен, 1991; За єдність Церкви і народу. – Рим-Мюнхен-Фрайбург, 1991; Під знаменням Берестейських подій. – Рим-Фрайбург, 1993; Бог і Україна. – Львів, 1997).

Виходячи з постулату, що «насправді ж тільки віра є тією силою, енергією, тією настановою, яка робить людину людиною», І. Ортинський наголошує, що лише «наша християнська віра, яка відкриває нас до потойбічного Бога є постулатом, з якого випливає послідовне зобов'язання зустрічати нашого ближнього в самовідданій любові, віддатись на службу свого народу: йти до небесної Батьківщини через земну. Отак наш християнський світогляд стає підставою для наших національних ідеалів, поєднуючи невіддільною неминучістю релігію з нашою Батьківщиною та надаючи змаганням за визволення України та самопожертвуванню заради блага нашого народу логічного та багатозначного змісту». З таких міркувань мислитель далі робить лаконічний висновок: «Правдивий віруючий не може не бути справжнім патріотом, а правдивий патріот не може не бути справжнім, дійсним віруючим. Тільки того, хто готовий віддати своє життя за свій народ, можемо зарахувати до християнських святих» (Бог і Україна. – Львів, 1997. – С. 5). Звідси в автора слідує висновок, що «навколо релігії кружляло все життя народу. Вона і є підставою закону, джерелом моралі, усправедливленням ладу, надхненням його спрямувань, на неї спиралася уся культура та весь поступ. Вона давала світорозуміння та світовідчуття» (С. 8).

«Нерозривна єдність Української Церкви з її народом – це вичерпне пояснення, чому українські миряни, український народ, усупереч антирелігійному й антицерковному спрямуванню сучасного людства,

звертаються до релігії, до Церкви, шукаючи в них розв'язки для свого національного питання» (С. 11). І далі: «Якщо сьогодні інші народи першою зі своїх настанов не ставлять національно-державницької проблеми, бо вона в них уже розв'язана, а висувають на перше місце питання соціального, економічного чи іншого порядку, або є пройняті імперіалістичними затіями, спираючись при тому не на справжню релігію, а на спотворену, на псевдорелігію, на релігію без релігії, на облудні ідеології – то через це український народ, який ступає по лінії національно-релігійного патріотизму, не можна ніяк вважати відсталим, мовляв, він належить минувшині» (Там само).

Ортинський слушно вважає, що відокремлювати Церкву від вирішення проблем українського буття не можна: «Якщо наш народ у зворотніх пунктах своєї історії залишається надалі релігійним народом та свою долю зв'язує з дією своєї християнської Церкви, це не є наслідком заінтересованого опортунізму. Але звернення до релігії, до Церкви стає виявом щирої релігійної настояності та глибинного внутрішнього переконання, що всупереч протилежним течіям сучасного світу, саме в релігії, в Церкві знаходяться начала й підвалини для кращого завтра. До того ж, це переконання посилюється історією українського народу, для якого Церква була найвірнішим притулком, єдиною обороною, нездоланною твердиною та ударною силою в боротьбі за духовне, культурне та національне життя» (С. 15).

Іван Ортинський часто звертається до проблем реалізації на українських теренах побажань Христа, щоб «бути одно». «Постання отих відділень від однієї Христової Церкви не мали важливих та суттєвих підстав. Вони витворилися збігом різних обставин, продиктовані дуже другорядними приводами, зумовлені непричетними спонуками, викликані лукавою волею та людськими пристрастями, богословсько неправильно обгрунтовані... Для нас, українців, приодягається великою вагомістю цей розбрат в християнстві. Він бо став для нас площадкою для подій, які різко негативно відбилися на тілі нашого українського життя».

З'ясовуючи причини нещасної історії українського народу. І. Ортинський зводить їх до недостачі у порівнянні з європейцями освіти, а ще більше, як він пише: «В Україні не стало отих, хто творив би щільний та твердий осередок, який давав би українському народові ясноту та далекосяжну орієнтацію. Не стало отієї провідної верстви, яка б оживляла народ в його законних та правильних стремліннях. Не маючи достатньо чільного авангарду та відповідної рушійної сили, український народ падав у культурну, політичну, духовну та церковну безперспективність» (Наші шляхи до єдності. – Рим-Мюнхен, 1993. – С. 4–5).

Своєю метою як дослідника-релігієзнавця І. Ортинський вважав викривання брехливого писання історії та спотвореного викривлення подій. «Це стосується в дуже великій мірі та дуже в наявному ступені до

історії України, – пише він в книзі «Хрищення, Хрест та харизма України». – Мабуть жодна історіографія не потерпіла так сильно від лжи, як історія України. Тому тільки коли усунуться усі маніпуляції та осягнеться терен дійсності, можна буде збагнути смисл та завдання, яке припало українському народові. Тоді також зрозуміється, чому ключі християнської Європи знаходяться в Україні» (С. 7).

Першим ворогом української історіографії був її південний сусід – Візантійська імперія. Уся українська література, всі літературні твори підлягали візантійській цензурі. Другим вагомим цензором української церковної літератури в Україні була, самозрозуміло, Москва. «Цензурою «Повісті врем'яних літ» Москва спотворила й затьмарила багато поглядів на ґрунтовні питання історії Церкви в Україні. Це стало також дуже сприятливим засобом уярмлення України» (С. 31).

Весь свій талант дослідника богослов-релігієзнавець Іван Ортинський присвятив саме викриттю різними зломислениками України її історії, дійсному описанню її подій.

Саме, враховуючи вагомість творчого богословсько-релігієзнавчого спадку Івана Ортинського, у Відділенні релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України опубліковані вибрані твори отця Івана Ортинського «Християнство в його виявах і сьогочасних проблемах». – К.: Українська асоціація релігієзнавців, 2014. – 904 с. Упорядник, науковий редактор, автор вступної статті, післямови і списку публікацій доктор філософських наук, професор Анатолій Колодний.

Видрукована нами книга вибраних творів отця Івана Ортинського для тих, хто не байдужий до християнської духовності, занепокоєний її сьогоденним станом.

Олег Шепетяк (Київ)

АНТРОПОЛОГІЧНА ПАРАДИГМА СУЧАСНОГО НІМЕЦЬКОМОВНОГО БОГОСЛОВ'Я

У статті здійснений аналіз антропологічних концепцій, які сформувалися в католицькому богослов'ї німецькомовного простору в добу після Другого Ватиканського Собору. Зокрема у творах К. Ранера, Е. Корета, Й. Ратцінгера, В. Каспера. Основна ідея, виражена цими мислителями, – присутність в людському духові Божественного начала, яке визначає людську сутність, складає основу людськості, підносить людину до сфери трансцендентного та уможливорює її зв'язок з Богом.

Ключові слова: богослов'я, антропология, Ранер, Корет, Ратцінгер, Каспер.

ANTHROPOLOGICAL PARADIGM IN THE MODERN THEOLOGY OF GERMAN-SPEAKING AREA

In this article the analysis of anthropological concepts which were formulated in the Catholic theology of the German-speaking area in the epoch after the Second Vatican Council is performed. The ideas of K. Rahner, E. Coreth, J. Ratzinger and W. Kasper are represented. The main idea expressed by these thinkers, is the presence of divine origin in the human spirit that defines human nature, completes the human essence and elevates man to the sphere of the transcendent and enables his/her connection with God.

Keywords: *theology, anthropology, Rahner, Coreth, Ratzinger, Kasper.*

Особливістю, яка визначає основний ракурс антропологічних розмислів у сучасному католицькому богослов'ї німецькомовних країн, є антропологічна призма, через яку філософи і богослови епохи після Другого Ватиканського Собору були схильні бачити світ. Антропологічний ракурс сучасної філософії якнайкраще підходив для християнської проповіді, позаяк людина повсякчасно перебувала в центрі християнського віровчення. Особливий внесок у розвиток сприйняття богословських тез, що базуються на антропологічній платформі, здійснив єзуїтський богослов Карл Ранер. В богослов'ї Ранера визначником людської сутності є закладене в підоснову людини її скерування до Божественного. Для Ранера людина постає передовсім особистістю, здатною до суб'єктивного споглядання світу та вільного руху до Абсолюту. Особистісність людини є не засновком подальших рефлексій, а висновком трансцендентного досвіду. Людина є особистістю тільки тому, що вона здатна скеровувати свій екзистенційний вектор до Бога. Будь-які інші характеристики людини не спроможні визначити її сутності настільки ж достеменно, як людська можливість спілкування і особистісного контакту з Богом. Можливість цього контакту виокремлює її з-поміж всього органічного і неорганічного світу. «Людина є сутнісно двозначною. Вона завжди є поставленою у світі і завжди понад ним» [7, с. 405].

При цьому Ранер наголошує на тому, що визначальною для людської особистості є можливість трансцендентного досвіду, а не сам досвід. Оскільки людина характеризується вільною волею, вона спроможна вільно обирати між переживанням вищого досвіду, або ж його відкиненням. Слово Боже промовляється до «доброї волі слухача» [4], тобто людина може відкривати на нього своє серце і душу або ж уникнути контакту з Божеством. Ранер, аналізуючи передумови людини, тобто те, продуктом чого людина є, розмежовує її сутнісні та неістотні характеристики. Серед передумов людської екзистенції присутні фізичні, біологічні, соціальні, історичні, культурні, лінгвальні тощо. Проте жодна

з них не проникає в глибину людської есенції, та не є для неї дефінітивною. Людину не можна редукувати виключно до фізичної матерії, з якої утворене її тіло, до організму, в якому звершуються її біологічні процеси, до соціуму, який визначає її світоглядні архетипи, до культури, яка визначає її місце у світі, до мови, яка розкриває людину для оточення і оточення для людини. Людина принципово якісно перевищує суму її складників.

Це означає, що сутністю людини є щось, що не підлягає емпіричному вивченню, що залишається поза зором наукового пізнання. Воно перевищує будь-яку людську пізнавальну здатність. Ранер охарактеризовує дефінітивний чинник людської сутності як трансцендентний екзистенціал. В цьому терміні він застосовує напрацювання людської думки та використовує їх для інкультурації християнської істини про людину. Оскільки трансцендентний екзистенціал скеровує людське буття поза царину емпірії, дефінітивний чинник людини не піддається описам і визначенням, на відміну від іманентних аспектів, продуктом яких є людина. Те, що робить людину людиною, є таємницею для самої людини та не підлягає схопленню поняттєво-термінологічним апаратом людських розуму і мови. Проголошуючи «трансцендування до таємниці» сутністю людини, Ранер і саму людину визначає як «таємницю» [3, с. 75]. Людина стоїть перед таємницею буття, яке є не тільки буттям навколишньої дійсності, а передовсім її власним буттям. Те, що закорінене у найглибинніших закутках її сутності, що найбільш іманентне їй, що вповні визначає її, є водночас найбільшою таємницею людського буття, трансцендентним щодо неї. Саме до нього скерована людина як власним буттям, так і притаманною їй пізнавальною спрагою.

Присутність трансцендентного екзистенціалу в людині робить, на думку Ранера, кожену людину християнином. Оскільки в кожній людині наявний проблиск Божества, а людська сутність скерована до Бога, людина не може відкинути цей есенційний аспект свого буття. Наявність трансцендентного екзистенціалу в людській істоті не заперечує свободи людини, яка може його реалізовувати у власному житті або ж відкинути і оминати. Ті люди, які реалізують присутність Христа у своєму житті, є практикуючими християнами. Натомість тих, хто оминає досвід Христа, Ранер називає «анонімними християнами» [8, с. 86]. Вони є християнами за своєю сутністю, проте цей духовний потенціал залишається ними не реалізований. В цьому і полягає зміст анонімності їхнього християнства.

Дуже схожій позиції дотримувався ще один єзуїт Емеріх Корет, який зажди залишався філософом, на відміну від богослова Ранера. Для Корета «людина у своїй духовно-особистійній сутності трансцендентна, але як дух у тілі, у світі, в історії рівно ж зв'язана іманентністю, в той сам час перевершуючи останню» [2, с. 195]. Ця чітка дефініція людини якнайкраще викладає позицію Корета. Він, як і Ранер,

розуміє людину як таку, що перевищує світ, у якому перебуває. В людині відбувається найбільший парадокс буття: вона є трансцендентною, тобто перевершує світ, перебуває поза ним і спостерігає за ним із віддаленої позиції, і водночас вона іманентна світові, тобто перебуває у світі, який її обмежує, та встановлює власні межі людської реалізації. Саме трансцендентність людини уможлиблює її пізнання Бога. Якщо би людина повністю належала світові, в якому вона існує, якщо б її сутність вичерпувалася складниками, через які вона виражається, тоді вона була би неспроможною піднятися понад світ; неможливим було би не тільки пізнання Бога, а й пізнання всього світу. Щоби пізнати світ як суще, щоби сприйняти його як цілісність і не розсіятися в потоці емпірії, людина повинна оглядати його лише з певної відстані. Якщо людина може піднятися понад її світ і так його охопити єдиним поглядом і цим уникнути партикулярного розсіювання, то Бога людина охопити не може. Вона може лише про Нього запитувати. Однак вже сам факт можливості питання робить людину спроможною до контакту із Божеством. Намагаючись, хай навіть марно, пізнати Бога, людина підноситься понад свій світ. «Пізнання Бога яким би це не було шляхом, навіть лише запитуванням про Бога, можливе лише тому, що обмежений дух, хоч і зв'язаний світом досвіду, сутнісно перевищує останній в напрямку до абсолютного і безконечного буття» [2, с. 207].

Як філософ, Корет не оперував даними одкровення. Тому він не міг говорити з висоти релігійних істин. Він стояв на позиції досягнень людського розуму. Антиномія людини в тому, що вона й у світі, і поза ним; іманентна і трансцендентна щодо нього. Кожен рух мусить мати свою ціль. Трансцендентність передбачає рух людини поза себе. Її ціллю може бути тільки те, що є поза світом, наддосвідне абсолютне буття, тобто Бог. Якщо б не було Бога, то не було би і цілі до якої може рухатися людина. А тому не було би й руху. З міркувань Корета випливає, що без Бога людина не могла би підноситься понад світ, а тому розчинялася б у своїй іманентності, зводилася б до тих складників, продуктом яких вона є. Без можливості піднесення духа поза межі світу неможливе пізнання світу як буття, єдності, істини і краси.

Розуміння пізнавальної здатності людини як виразника її трансцендентності є характерною рисою богословствування також Вальтера Кардинала Каспера. У своїй праці «Бог Ісуса Христа» Кардинал наголошує, що питання постійно супроводжують людину. «Ця здатність задавати питання складає велич людини, основу її трансцендентності» [1, с. 16]. Здатність задавати питання до світу передбачає спроможність людини підноситься понад світ і споглядати його зі сторони [6, с. 7]. Якщо би людина була виключно внутрішньосвітовою сутністю, то вона не змогла б власним поглядом охопити світ як цілість. Питання про Бога є єдиним можливим способом розумового контакту з Ним. Людина запитує про Нього як про першопричину і першооснову всього. Позаяк Бог

завжди залишиться абсолютною Таємницею для людини, вона ніколи не знайде відповіді на свої питання, інтенцією яких є Бог. Однак вже сама постановка таких питань здатна піднести людину до Абсолюту, здатна вийняти її з оков іманентності, здатна дарувати людині її специфіку як антиномічного суцього, яке є у світі і водночас йому не належить. Тому саме Бог як ціль запитування людини, яка завжди залишатиметься Таємницею, привносить в людину те особливе, що відрізняє її від усього, що належить світові, або інакше: робить людину людиною.

Ідея Бога як Таємниці яскраво присутня і в богословських напрацюваннях Йозефа Ратцінгера – Папи Венедикта XVI. Цей богослов поставив у центрі своїх міркувань поняття віри. Віра не є довільним атрибутом, який лише вносить певні фарби в життя людини. Вона є неодмінною акциденцією людського буття, з яким кожна людина обов'язково стикається на рівні життєвого сенсу. Кожна людина неодмінно опиняється перед вибором релігійної віри, і неодмінно вірить або у Бога, або ж вірою відмовляється від Нього. «Віра відноситься не до сфери конструйованого і сконструйованого, хоча і торкається її, а до сфери фундаментальних людських рішень, від прийняття яких неможливо ухилитися» [5, с. 39].

Віра породжує розуміння. Й. Ратцінгер наголошує: «Форма, в якій людина зберігає відношення до істини буття – це не знання, а розуміння: розуміння смислу, якому вона довірилася» [5, с. 44]. Цією тезою богослов підкреслює розрізнення між знанням, яке будується внаслідок контакту з дійсністю, і розумінням, на якому ґрунтується характер цього контакту. Доступ до дійсності завжди ґрунтується на певних засновках. Людина в процесі пізнання ставить перед дійсністю питання. Кожне питання містить у собі два аспекти: Тема – елементи питання, які відомі автору на момент його формування, і рема – елементи, які автору невідомі і які він намагається дізнатися, отримавши відповідь на ним поставлене питання. Темою питання про основні філософські категорії, які не підлягають чіткому визначенню за допомогою реальної дефініції, є віра як екзистенційне самовизначення людини.

Якщо віра не є знанням, то її сутність вимагає окреслення. Папа Венедикт XVI запропонував специфічне окреслення віри як спілкування. Вона є «віднайденням якогось Ти» [5, с. 46]. Відповідно, віра базується на не даних апостеріорного досвіду і навіть не на ідеях апріорного просвітлення, як у випадку знання. Вона відбувається в умовах особового спілкування. Ця особливість віри в концепції Й. Ратцінгера відкриває нові горизонти його богослов'я. Спілкуватися може тільки особа і тільки з особою. Учасником спілкування не може бути бездушна, нежива істота. Особа може відкривати собі іншу особу двома шляхами: накопичуючи знання про неї, або спілкуючись із нею. В першому випадку суб'єкт сприймає іншу особу як об'єкт пізнання, він не вникає в її глибинну суть, а лише категоріально схоплює її акциденції. У другому випадку особа

вникає в глибину іншої особи; вона не пізнає її зовнішні вираження, не отримує знання про неї, однак відкриває для себе її внутрішній світ. Ці категоричні відмінності виражають сутність віри як спілкування.

Отож, можемо зробити висновок про наявність у сучасній католицькій думці кількох тенденційних тез, а саме: трансцендентально-антропологічний підхід; постулат про Бога як джерела людськості людини; розуміння Бога як Абсолютної Таємниці, яка і людину робить таємницею.

Посилання

1. Каспер В. Бог Иисуса Христа. / [Пер. с нем. Анны Петровой]. – Москва: Библийско-богословский институт св. ап. Андрея, 2005. – 462 с.
2. Корет Э. Основы метафизики. / [Пер. с нем. В. Терлецкого, под ред. В. А. Демьянова]. – Киев: Тандем, 1998. – 248 с.
3. Никонов К. Современная христианская антропология: опыт философского критического анализа. / Кирил Иванович Никонов. – Москва: Изд-во МГУ, 1983. – 184 с.
4. Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. / Карл Ранер [Пер. с нем. В. Витковского] – Москва: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 662 с. – (Современное богословие).
5. Рацингер Й. Введение в христианство: Лекции об апостольском символе веры. / [Пер. с нем.] – Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1998. – 318 с.
6. McMichael R. Walter Kaspers Response to Modern Atheism. Confessing the Trinity.°/ Ralph N. McMicael.° – New York: Peter Lang Publishing, 2006.° – 173°р.
7. Rahner K. Geist in der Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. / Karl Rahner. – München: Kösel-Verlag, 1957. – 414 S.
8. Wohlleben E. Die Kirchen und die Religionen: Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie. / E. Wohlleben – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004. – 463 S.

Алла Арістова (Київ)

ДИСКРИМІНАЦІЯ

ХРИСТІЯНСЬКИХ МЕНШИН В СУЧАСНОМУ СВІТІ

У статті розглядаються масштаби і форми дискримінації християнських меншин; визначена тенденція до її посилення у майбутньому.

Ключові слова: дискримінація християнських меншин, християнофобія, «Арабська весна».

DISCRIMINATION OF CHRISTIAN MINORITIES IN TODAY'S WORLD

The article examines the extent and forms of discrimination against Christian minorities; determines tendency to it strengthen in the future.

Keywords: *discrimination against Christian minorities, christianophobia, «Arab Spring».*

Постановка проблеми. Дискримінація християнських меншин в сучасному світі, утиски, гоніння й переслідування християнських спільнот – тема, яка донедавна рідко обговорювалася науковою спільнотою і ще рідше виносилася поза межі церкви. Гоніння на християн ще й досі постає перед широким загалом як сторінка ранньохристиянського минулого, а не загрозна ознака сучасності. Однак події останнього десятиліття порушують цю чергову «змову мовчання». Світ стає свідком масштабних, системних, жорстоких переслідувань християнських меншин у країнах їх проживання – переслідувань, які зовсім не обмежуються правовими, політичними чи адміністративними засобами, але деколи сягають рівня геноциду. Нині, за оцінками аналітиків, близько 100 млн. християн по всьому світі піддаються утискам і гонінням. Ця нова історична атака на християнство, від якої без перебільшення залежить його доля у великих регіонах світу (переважно серед мусульманської більшості), вимагає свого обмислення й пошуку шляхів дієвого та легітимного захисту віруючих-християн.

Предметом дослідження є дискримінація християнських меншин в країнах нехристиянської більшості. **Метою** статті є доведення масштабного і системного характеру такої дискримінації та тенденції до її посилення у майбутньому, перетворення християнофобії на світовий феномен. **Завданнями автора є:** а) стислий аналітичний огляд сучасного становища християнських меншин; б) узагальнення валідних статистичних і соціологічних даних щодо масштабів переслідування християн; в) виділення основних форм дискримінації християнських спільнот та головних чинників її майбутнього посилення.

Основний зміст статті. Термін «християнофобія» був введений у суспільно-політичний і науковий обіг професором права Нью-Йоркського університету Дж. Вайлером лише десятиліття тому – у 2004 році [3], помітно пізніше, ніж поняття «ісламофобії», і незрівнянно пізніше за «антисемітизм». Початковий дискурс його вживання стосувався європейських терен, де християнська більшість, схоже, поступово маргіналізується під тиском ліберального мультикультуралізму і активно виборюючи свої права релігійних меншин. Від 2009 р. цей термін отримує обережне міжнародне визнання і навіть вжитий низкою документів ООН, підсумкових документів конференцій і симпозіумів,

співорганізатором яких виступала Рада Європи. До повноважень представника ОБСЄ з питань боротьби з расизмом, ксенофобією і дискримінацією, увійшли і проблеми нетерпимості щодо християн. Відгуком на них стало й заснування низки неурядових дослідницьких, правозахисних і благодійних організацій, у т.ч.: Організації з дослідження нетолерантності та дискримінації проти християн в Європі (OIDCE), Бюро моніторингу дискримінації християн, Фонду «Alliance Defending Freedom», міжконфесійної благодійної організації «Open Doors» та ін. Втім, досить швидко поняття християнофобії вийшло поза європейські терени, набуваючи ширшого змісту, як позначення різноманітних форм негативної реакції на християнство і християн та пов'язані з цим суспільні явища в усіх регіонах світу; наживилося політичними й правовими, ідеологічними й психологічними конотаціями. Відтак сьогодні про християнофобію йдеться як про світовий феномен, одним із практичних виявів якого є нарощуване негативне ставлення до християнських меншин.

Реалії сучасного світу непросто «вкласти у свідомість» пересічного європейця, так чи інакше історично обумовлену християнськими цивілізаційно-формульованими засадами. Але сьогодні християни перетворилися на *найбільш дискриміновану меншину* серед загалу релігійних спільнот і груп. Емпірично доведено, що в останні п'ять років релігійні групи піддавалися переслідуванням, постійним чи асистемним, тривалим чи коротким, цілеспрямованим чи стихійним, сукупно у 185 країнах світу. Сумне лідерство у цьому «рейтингу переслідувань» міцно тримають християни, які є об'єктом утисків у 145 країнах світу (за ними слідує мусульмани – у 129 країнах, іудеї – у 90) [1].

Згідно з даними, які оприлюднив рік тому авторитетний світовий соціологічний центр Pew Research Center, за останні п'ять років кількість країн з *дуже високими урядовими обмеженнями* стосовно свободи релігії подвоїлася – з 10 до 20, головню внаслідок тих політичних збурень, що охопили терени Близького Сходу і Північної Африки. До числа країн, де рівень обмежень оцінений як «дуже високий», належать Афганістан, Алжир, Індонезія, Малайзія, Пакистан, Росія, Сомалі, Судан, Сирія, Ємен, Єгипет, Кувейт та інші [1]. Більша частка країн, що потрапили в цю категорію – країни домінуючого ісламу, а суворі обмеження поширюються, в першу чергу, на іноконфесійні мусульманські та християнські меншини. Що стосується християн, то утиски й переслідування, санкціоновані політичною владою, можуть набирати різних форм: законодавчих актів, які обмежують права релігійних меншин, дискримінації у сфері працевлаштування, освіти, житла, переміщення, одруження (як правило, заміжжя), вільного вияву своїх релігійних переконань, фізичного насильства, затримань, арештів і ув'язнень, примусової депортації, негативного стереотипування християнських груп у соціумі, цілеспрямованого формування

християнофобної громадської думки, інформаційної війни та ін. Звісно, що спектр антихристиянських заходів, формально (легально) не санкціонованих владою, але вжитих з боку радикальних груп, осіб, підбуреної громадськості, є ще ширшим: від погроз і осквернення святих місць – до викрадення людей, фізичної наруги і нищівних погромів.

Іншим авторитетним джерелом інформації щодо становища християнських меншин є щорічні моніторинги світової ситуації з боку Міжнародної організації «Open Doors». Згідно т.зв. Індексу переслідувань (переліку 50 країн, де християни піддавалися найбільшим переслідуванням протягом року) в 2014 році у першу десятку країн, визнаних найбільш небезпечними для християн, увійшли: Північна Корея, Сомалі, Сирія, Ірак, Афганістан, Саудівська Аравія, Мальдіви, Пакистан, Іран, Ємен [6]. Притому Північна Корея очолює цей список вже 12 років поспіль – місцеві християни (від 200 до 400 тис. осіб) вимушені ретельно приховувати свою релігійну приналежність і таємно сповідувати віру під загрозою ув'язнення у трудових таборах (де вже перебуває від 50 до 70 тис. християн). Помітне збільшення репресій відзначено в країнах Африки, де останнім часом посилився вплив радикальних ісламістів: Малі, Танзанія, Кенія, Уганда і Нігер вперше потрапили до Індексу «Open Doors».

Політичні реалії безжально свідчать, що зусилля, спрямовані на захист християнських меншин, які стають жертвами нетерпимості й насильства в країнах з нехристиянською більшістю, надто мало відповідні масштабам цієї проблеми. З усією очевидністю це довели роки «арабського пробудження». Якщо арабські держави на всіх доступних політичних майданчиках і всіма можливими засобами (включаючи і неправові) борються з проявами ісламофобії, чи хоч-яких законодавчих обмежень мусульманських меншин в західних країнах, активно вдаються до сучасних медіа-технологій для поширення й масштабування протестних рухів; якщо Ізраїль та єврейські спільноти світу провадять активну правозахисну діяльність, обстоюючи інтереси діаспор і окремих осіб, – то поодинокі голоси захисників християнських меншин майже нечутно розчиняються в інформаційно-політичному просторі. Гнані й дискриміновані новими політичними режимами християнські меншини на Близькому Сході опинилися сам-на-сам зі своїми проблемами головно тому, що не являють собою, за рідкісним винятком, жодного інтересу для будь-якої світової політичної сили, бо не можуть бути використані як засіб додаткового тиску на місцеві політичні режими, ані для християнських церков, в першу чергу, для Вселенського православ'я, чие спілкування з давньосхідними церквами обтяжене півтора тисячолітніми конфліктами.

Події «арабської весни» в країнах Близького Сходу та Північної Африки, як відомо, потягли за собою не тільки державні перевороти, громадянські протистояння, бунти і війни. Конфесійний ландшафт

«гарячого» регіону трансформується на наших очах – християнство із легітимної, автентичної, інституалізованої спільноти, чие історичне коріння сягало вглиб аж до часів Христа, перетворюється на гнану й дискриміновану меншину, а потоки міграції доволі швидко «вимивають» її з мусульманського середовища. У життя християнських громад повертаються ті форми утисків і гонінь, які, здавалося б, назавжди відійшли у минуле. Новий формат політичної і релігійної ситуації на Близькому Сході і в Північній Африці не передбачає толерантного, або хоча б сталого, способу співіснування мусульман і християн. Конструюється образ християнства як політично й ідеологічно ворожого спільноти, чужорідної для «неомусульманського» суспільства, і останнє витискає його зі свого тіла усіма можливими способами.

Навіть стислий огляд ситуації в регіоні здатен окреслити справжні масштаби антихристиянської політики. Так, за даними о. Халіля Саміра (викладача Папського Східного інституту, фахівця з арабознавства, експерта з Близькосхідного регіону), в останнє сторіччя чисельність християн на Близькому Сході зменшилася вдвічі: з 20% до 10% населення регіону [2]. І справа – не в демографічних процесах і диспропорціях, а в масштабній міграції. Через численні збройні конфлікти, агресію радикальних ісламістських угруповань, гоніння і суспільні проблеми, християни вимушено полишають Близький Схід.

Катастрофічними темпами зменшуються громади **палестинських** християн різних конфесій, які емігрують тисячами, переважно до Америки, Австралії та країн Західної Європи. Ті, хто залишаються в Ізраїлі й на окупованих територіях, не можуть знайти роботи, здобути освіти, позбавлені можливості мирно проводити богослужіння. Навіть у таких містах, як Єрусалим і Назарет, лишилося не більше 2% християн. Схоже на те, що події цього десятиліття, будуть метафорично означені як «вихід» християн із терен свого зародження.

Надзвичайно складним є становище Сирійської Грецької Православної Церкви, Мелькітської Католицької церкви, низки давньосхідних церков (Вірменської, Маронітської, Сирійської) посеред запеклої громадянської війни, що вирує в країні. За весь час конфлікту (від 2011 р.) **сирійські** християни найчастіше за інші релігійні спільноти опинялися в зоні жорстокого насильства [5]; близько 1200 християн загинули, зруйновано понад 60 церков, 450 тис. християн (з 2 млн.) полишили Сирію [4]. Як не парадоксально, але окремі успіхи сирійської армії та зусилля Росії і Руської Православної Церкви, спрямовані на допомогу сирійським православним, стали саме тими чинниками, які підштовхнули бойовиків до різкого посилення агресії проти християнського населення країни. Тож з осені 2013 р. відбувається стрибкоподібне нарощування насильства: мінометні обстріли християнських кварталів та поселень і численні жертви серед цивільного населення; руйнація християнських церков і монастирів, нищення та

осквернення християнських святинь (серед них – монастирі в Кусейрі, Хомсі, Маалюлі, Рацці, Хасаці, Дейр ез-Зорі, Ябруді, Сададі, Дейр-Атіху тощо); впровадження джиз'ї для християнського населення на захоплених територіях; вигнання християн із поселень під загрозою геноциду (так, місто Хомс полишило майже все християнське населення – близько 140 тис. осіб, інші були повністю винищені бойовиками); викрадення християн, у тому числі священнослужителів вищих рангів; насильницьке навернення в іслам; тортури, приниження, гвалтування, публічні страти. Християнські мігранти, рятуючись від переслідувань, прямують до Лівану, Туреччини, Йорданії, північних районів Іраку, в західні країни. Відтепер майбутнє християнства на теренах Сирії – під серйозним питанням.

У мусульманській **Лівії** підставою для арештів християн стають підозри у поширенні християнської літератури та спробах прозелітизму, які розцінюються як кримінальний злочин. Тільки в останній рік кількість заарештованих християн-коптів, які працюють у Лівії за контрактами в різних професійних сферах, вже обчислюється трьохзначними цифрами.

За свідченнями незалежних мас-медіа, стрімко погіршується життя **християн-коптів**. Їхні суспільні реалії – це подальше обмеження свободи віросповідання і зовнішніх виявів відправлення культу, масові погрози й заборони на продаж християнських ікон, книг і символіки.

В **Ємені**, за офіційними даними, мешкає близько 2,5 тис. християн, змушених таємно сповідувати свою віру; а також від 15 до 25 тис. іммігрантів, головним чином, біженців із Сомалі та Еритреї, де переслідування християн часом ще більш жорстокі. В умовах нестійкої політичної ситуації, коли влада в деяких регіонах знаходиться в руках радикальних ісламістських груп, правові норми і гарантії втратили свою чинність. Конституція, яка формально гарантує свободу релігії, на практиці відсунута на маргінеси діючими інститутами шаріату. Відмова від ісламу загрожує фізичною стратою; християни нерідко вимушені міняти свої імена на мусульманські, піддаються переслідуванням з боку влади та ісламістських груп; частішають випадки викрадень людей.

Приклади антихристиянської політики знаходимо по всіх регіонах проживання християнських меншин. Новий очільник Халдейської Католицької Церкви Луї Сако, стурбований станом давньої християнської конфесії в **Іраку**, вказує на те, що християнська молодь емігрує, аби уникнути фізичного знищення від рук ісламістських бойовиків. Від 2003 р. понад 900 іракських християн були вбиті терористами тільки в Багдаді, а 70 церков було спалено вщент. Десятки тисяч втекли від насильства, що за десятиліття зменшило кількість християн вдвічі (з 1 до 0,5 млн.). За різними даними, від 1,5 до 2 тис. християн-членів євангельських спільнот знаходяться у в'язницях **Еритреї**. Масові арешти відбуваються в межах розгорнутої кампанії протидії невизнаним

державою релігійним організаціям¹. Та навіть визнані державою християнські громади піддаються дискримінації. Патріарх Еритрейської Церкви Абуна Антоніос був зміщений владою з посади і від 2006 р. перебуває під домашнім арештом. У **Нігерії** є потерпілі від усіх форм переслідування. Тут – найбільша християнська меншина з усіх країн, де мусульмани становлять більшість (близько 40% зі 160-мільйонного населення). Найновіша радикальна організація «Боко Харам» проголосила своєю метою винищення усіх християн у країні, й щомісяця охоче бере на себе відповідальність за десятки смертей. Тільки за 2011 рік її члени спалили і зруйнували 350 церков у країні. На окрему розмову заслуговує ситуація в **Саудівській Аравії**. Понад мільйон християн – закордонних працівників живуть в умовах, коли церкви і навіть приватні молитви заборонені, а ісламська поліція регулярно здійснює рейди по домівках християн. Системні переслідування християн тривають у **Судані**. Бомбові атаки на християнські установи, школи та лікарні, вбивства, пошкодження майна, депортація, арешти і ув'язнення, примусове заміжжя, руйнування культових споруд, нищівне переслідування неофітів – це щоденні новини з цієї країни.

Отже, за останні роки жорстокі гоніння на християнські меншини стали нормою в країнах мусульманської більшості – від Західної Африки до Південної Азії та Океанії. Набирає обертів тенденція до збільшення репресій проти християнства і посилення християнофобії. До цього висновку підводить не тільки нарощування релігійного екстремізму, виродження політичного ісламу в радикальний ісламизм, загострення глобальних політичних конфліктів, але й очевидні трансформації суспільної свідомості й ціннісних орієнтацій мусульман. Коранічна ідея, що «люди Книги» (тобто християни та іудеї) в мусульманських країнах потребують захисту, геть не сприймається широкими колами сучасних мусульман.

Висновки. Переслідування християн у різних країнах світу зростає і далі зростатиме, підсилювань хвилею релігійного екстремізму, яка затоплює все більше країн і регіонів. Міжнародні моніторинги свідчать про погіршення ситуації в світі та непевну долю християнства у країнах нехристиянської більшості. Сьогодні активна міжнародна політична, дипломатична, правова, громадська діяльність із захисту прав християн стає однією з умов збереження християнської ідентичності й навіть – «світовості» християнства загалом.

Однак, захист християнських меншин буде результативним лише за умов зовнішньо-державної підтримки. Це вимагає від християнських меншин змінити моделі своєї життєдіяльності: орієнтуватися не стільки на інтеграцію в місцеві спільноти, скільки на зовнішні сили і держави-

¹ Згідно з постановою 2002 р., в Еритреї офіційно визнані Православна, Католицька і Лютеранська Церкви. Всі інші християнські організації, що належать різним протестантським рухам, знаходяться поза законом

патронуми [3]. Остання модель характерна переважно для протестантських меншин.

Посилання

1. Arab Spring Adds to Global Restrictions on Religion [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pewforum.org/2013/06/20/arab-spring-restrictions-on-religion-findings/>
2. Експерт по Близькому Сходу: «вихід» християн ускладнює ситуацію в регіоні [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://kyrios.org.ua/news/world/8140-ekspert-po-blizkomu-shodu-rezultat-hristijan-uskladnjue-situatsiju-v-regioni.html>
3. Кіпшідзе В. Християнофобія як феномен постхристиянського світу / Вахтанг Кіпшідзе [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.livingrosary.org.ua/suspilstvo/items/xristijanofobija-jak-fenomen-postxristijanskogo-svitu.html>
4. Patriarch Gregory III: «True martyrs in Maalula» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // <http://www.fides.org/en/news/34821>
5. Persecuted and Forgotten? A Report on Christians oppressed for their Faith 2011–2013. – 2013. – P. 141 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // http://www.acnuk.org/data/files/resources/987/ACN_Persecuted_Forgotten_2013.pdf
6. 2014 World Watch List [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.opendoorsusa.org/>

Розділ II

Українська християнськість в історії і змінних традиціях

Євген Харьковщенко (Київ)

СОФІЙНІСТЬ І ФІЛОСОФІЗАЦІЯ БОГОСЛОВ'Я КИЇВСЬКОГО ХРИСТІЯНСТВА

В основі способу богословствування Київського християнства лежить софійна традиція у європейській філософській і релігійній творчості, що розроблялася ще у дохристиянський період (Платон), знайшла своє відображення у працях видатних теоретиків християнства (Афанасій Великий, Григорій Нисський, Макарій Великий, Григорій Богослов) і давньослов'янських (Кирило, Мефодій) та давньоруських учителів християнства (Іларіон, Клим Смолятич).

Ключові слова: Софія, софійність, богослов'я, Київське християнство.

Eugene Harkovschenko

SOFIANESS AND FILOSOFIZATION OF KYIVAN CHRISTIANITY THEOLOGY

The basis of Kiev Christian theological method is Sophian tradition in European philosophical and religious art. Sophian tradition was elaborated in the pre-Christian period (Plato). It reflected in the works of prominent Christian theoreticians (Athanasius, Gregory of Nyssa, Macarius the Great, Gregory the Theologian) and Old Slavic (Cyril, Methodius) and ancient teachers of Christianity (Hilarion, Klim Smolyatich).

Keywords: Sofia, Sophian tradition, theology, Kiev Christianity.

Софійний характер богословствування періоду Київської Русі можна кваліфікувати як одну з важливих особливостей самосвідомості слов'янської киеворуської культури і цивілізації, що формувалася в контексті ідеології та практики київського варіанту християнства. Зазначаючи це, П. Флоренський писав: «Зайнята богословською спекуляцією Візантія сприйняла Софію з боку її спекулятивно-догматичного змісту. Софія в розумінні греків – переважно предмет споглядання. Наші предки, взявши від Візантії готові догматичні формули, пристали душею до подвигу, до чистоти і святості окремої душі. І тоді Софія повернулася до них іншою своєю стороною – аспектом духовної досконалості та внутрішньої краси» [21, с. 611].

В контексті освоєння Київським християнством релігійно-філософської традиції Сходу і Заходу непересічне значення мала кирило-мефодіївська спадщина. Вона відображена в багаточисельних повідомленнях давніх авторів: від пространних (Панонських) і коротких (Проложних) житій цих просветителів і до «Похвального слова Кирилу і Мефодію». Говориться про Кирила та Мефодія і в «Повісті врем'яних літ», де літописець повідомляє про обставини створення слов'янської азбуки і про християнське «служіння» солунських братів [17, с. 21–22]. Як зазначає В. Горський: «В пам'ятках давньоруської писемності слов'янські просвітители зображуються глибокими мудрецами, видатними моралістами, звернення до авторитету яких вважалося достатнім для утвердження певної ідеї, повчання тощо» [7, с. 19].

Цікавим є твердження відомого історика церкви Макарія про те, що вони брали участь в християнізації Київської Русі, пославши туди свого місіонера Наврока [16, с. 287]. А інший російський вчений В. Ламанський взагалі вважав, що першим хрестителем руського народу був Кирило (Константин Філософ). «Пам'ять про св. Кирила, – пише він, – збереглася в Києві в переказах про бесіди Константина Філософа, але літописець не здогадався, що св. Кирило, просветитель слов'ян, і Константин Філософ – одна особа» [12, с. 172]. А. Карташов визнаючи, що Константин Філософ діяв «як слов'янський місіонер, в руках якого був свій переклад євангелія і псалтиря на слов'янську мову», додавав до цього своє переконання в тому, що його брат Мефодій створив першу руську єпархію [10, с. 85].

Не зосереджуючи детальну увагу на цих твердженнях, які мають достатньо критичну оцінку (Є. Голубинський [6, с. 368; 372; 378], С. Бернштейн [2, с. 30], М. Артамонов [1, с. 333–334]), зазначимо, що за короткий час солунським братам вдалося створити, по суті, нову церковну організацію, відкрити школу для підготовки кадрів слов'янського духовенства, поступово перевести на слов'янську мову богослужіння, здійснити переклади з грецької та латини, сформувані інтелектуальні умови для виникнення філософії в її власне слов'янському способі філософствування. В. Бичков стверджує: «На основі власне слов'янських уявлень про світ і людину, філософських ідей античності і християнських релігійних концепцій давньоболгарські книжники розробили філософську картину світу, систему духовних цінностей, а також слов'янський філософський категоріальний апарат, що набули розповсюдження в середньовічних культурах південних і східних слов'ян, у тому числі і на Русі» [4, с. 8].

Кирило-мефодіївська спадщина стала тлом для формування київського християнства у його слов'янському спрямуванні, розвинула в ньому патріотично-євангельську традицію, власний оригінальний спосіб філософізації богослов'я, забезпечила його розповсюдження і розквіт у XI та XII ст. Підсумовуючи процес входження Київської Русі в

християнський світ православний богослов протоієрей Г. Флоровський писав: «Не можна уявити собі Київську церкву, як щось замкнуте і самотнє. У XI і XII ст. вона досить тісно була пов'язана і з Цареградом, з Афоном, і з Палестиною, і з Заходом зв'язки були постійними і досить розвинутими» [20, с. 7].

Отже, розбудова Київського християнства йшла в контексті ідеології і практики патріотично-євангельської традиції первісного християнства. Зазначимо, що крім неї та рис християнського універсалізму, толерантного відношення до різних релігійних центрів, антимесіанства і антицезарепапізму, власного слов'янського обряду і богослужбової слов'янської мови, християнству перших віків в Київській Русі були також притаманні ранньохристиянська орієнтація, патріотичність, євангелізм, паулінізм, софійність.

Перед Богом, на думку києворуських вчителів християнства, всі люди рівні, всі народи покликані Благодаттю до спасіння, тільки одні скоріше, а другі пізніше. Старий Заповіт (Закон) суперечить, вважає один з них – митрополит Іларіон, Новому Заповіту (Благодаті). Такий Закон розділяє народи, підвищуючи одні і принижуючи інші, засвідчуючи тим самим рабське становище людства. Закон був притаманний «юдеям». Благодать дарована всьому світові і тому в новозаповітньому житті всі народи рівні перед обличчям Бога. Більш того, видатний теоретик Київського християнства твердить, що Бог є творцем не лише поодиноких людей, а й цілих народів. Тому кожен християнин несе відповідальність не тільки за власні вчинки, а й за вчинки всього народу. Ці тези покладено в основу відомого «Слова про закон і благодать» [9]. Спрямований проти зовнішніх ідеологічних амбіцій, цей твір водночас демонструє не тільки блискучий ораторський талант, а й певну глибину філософськи значимих ідей. В. Горський вважає, що від нього «можна починати відлік історії вітчизняної філософської думки» [7, с. 33].

Розглядаючи хрещення як прилучення до Благодаті, автор «Слова» висунув і розвинув оригінальну концепцію світової історії як поступового руху від рабства до свободи. Як логічний висновок цієї концепції була ідея «рівноапостольності» князя Володимира Великого, що діяв не під впливом зовнішніх спонук (проповідь місіонерів, враження від чудес тощо), а виключно внаслідок внутрішнього осяяння, осяяння розуму вищою формою ідеї – Логосом.

При всьому своєму принциповому християнському універсалізмі, вселенськості та абсолютній зверхності справ небесних над справами цього світу, Іларіон закладає, як бачимо, засаду великого соціального значення, а саме – робить Київське християнство щиро патріотичним. На думку відомого дослідника історії і культури Київської Русі Д. Ліхачова, митрополит-русич у своєму «Слові» створив «власну патріотичну концепцію всесвітньої історії» [14, с. 67]. Виходячи з неї, митрополит Іларіон ставить і обґрунтовує головну засаду Київського

християнства, а саме: побороти цезарепапізм, започаткований в історії християнства у Візантії, і побудувати відношення між церквою і державою таким чином, щоб Церква, як установа Божа, була повністю незалежною від світської державної влади в справах внутрішнього життя та християнської віри і моралі.

Звідси євангелізм Київського християнства зорієнтований багато в чому на ту традицію в ранньому християнстві, яка пов'язана з діяльністю апостола Павла. Так званий паулінізм «перетворив єдність і рівність у Христі всіх людей на основний принцип, освячений самим Богом» [18, с. 22]. Політична стратегія паулінізму щодо держави і церкви та їх взаємовідносин закладає євангельське бачення, з одного боку, незалежності внутрішнього життя церкви від держави, а з другого – вмотивовує теоретичні засади ідеї боговстановленості влади, обґрунтовує єдність інтересів держави і церкви. Саме такий підхід сприяв оформленню патріотично-євангельської традиції у християнстві (в період його перетворення на державну релігію) і запереченню його месіансько-цезарепапістського тлумачення, особливо в період поширення християнства серед язичників.

Апостол Павло справедливо вважається першим християнським богословом-філософом. З його діяльністю проводиться пряма аналогія просветительства Кирила і Мефодія. За визначенням Кирила, філософія є «істинною мудрістю» тільки як єдність знання (антична філософія) і діла (християнська духовна практика), що постала перед ним в образі прекрасної Софії, тобто мудрості [11]. В. Бичков зазначає, що у Константина (Кирила) Філософа «ми зустрічаємо визначення, яке об'єднало в короткій формулі дві довго існуючі роздільно форми філософствування – теоретичну і «практичну». Філософія, за визначенням Константина, це знання, яке вчить людину ділами своїми йти до досконалості, до ідеалу, який християнська думка ще з часів патристики виразила у формулі «богоподібності», відновлення втраченої першолюдиною досконалості» [4, с. 9].

Зрештою з паулінізмом і кирило-мефодіївською традицією пов'язане виникнення і в Київському християнстві перших богословсько-філософських розробок, особливістю яких є софійний характер способу богословствування і філософствування. На цю рису руського православ'я у домонгольський період свого часу вказував відомий православний богослов і священник П. Флоренський [19]. Софіологія як форма існування релігійно-філософських ідей не є чистою філософією, а відображає ту вищезазначену тенденцію, коли формування філософських пошуків, зазначає інший православний богослов В. Зеньковський, «вкладається в межі релігійного світогляду і не виводить роботу розуму на шлях незалежності і самостійної філософської думки» [8, с. 31]. Однак софіологія як «філософема», тобто як філософська думка, яка є в тих чи інших твердженнях, але не знаходить адекватного виразу в мові логічних

понять, може цілком позитивно розвиватися, за Гегелем, на базі міфології і релігії [5, 85]. Тому в Київському християнстві софійний підхід асоціювався з постійним потягом до мудрості через вчення про Софію як «Премудрість Божу», сприяв формуванню в ньому таких засад бачення світу, що виникли під впливом античної філософської традиції і кирило-мефодіївської спадщини, та давали змогу обґрунтовувати «плюралізм», «поліфонію», творчий розмаї думки, а не її єдність і однотайність [3]. Тобто відтворював закономірний «філософемний» етап розвитку слов'янської духовності.

Саме цю особливість Київського християнства намагався розвивати його інший значний теоретик – Климент Смолятич. Митрополит-русич, як сказано в літопису, «був книжник і філософ, що писав від Гомера, і від Аристотеля, і від Платона» [13, с. 237]. Посилання Климента на Григорія Богослова та Івана Золотоустого, апелювання до Старого і Нового Заповітів, у тому числі й до притч Соломона і послань апостола Павла, бачення Премудрості Божої як такої, що пов'язує божество і людство, характеризують стиль богословствування митрополита як софійний. В своєму відомому творі «Послання до смоленського пресвітера Фоми» Климент Смолятич обґрунтовує специфіку богослов'я Київського християнства як «філософізованого богослов'я». Остання у митрополита Климента пов'язана з так званим теологічним раціоналізмом, що ставить проблему співвідношення між релігією і філософією, вірою та знанням, абсолютним та тварним буттям. Смолятич намагається осмислити взаємовідносини Творця і людини через тезу «розумного» тлумачення божественних заповідей, що сприяє розумінню природи речей і дає ключ до «таємниць царства небесного». Як бачимо, через специфічне тлумачення притч Соломона (за Біблією – Премудрість створила собі храм, а за Смолятичем – Премудрість є божеством, а храм – людством) вітчизняний теоретик елементів софійно-діалектичного способу богословствування, що йде від Діонісія Ареопагіта, намагається наблизити Бога до людини, показати його залежність від власного творіння, тобто поєднати теодицею і антроподицею. Зрозуміло, що софійні пошуки митрополита Климента Смолятича, його теологічний раціоналізм наштовхувався на візантійське вороже ставлення до античної філософії, до філософії і розуму взагалі, на тенденцію до ірраціоналізму. Після смерті Ізяслава (1154 р.), який підтримував митрополита, провізантійська партія месіансько-цезарепапістського гатунку розправилася з патріотично-євангельським табором, що репрезентував основні засади київського варіанту християнства. Останні роки життя першого богослова Київського християнства митрополита Іларіона і його послідовника митрополита Климента Смолятича літописи замовчують. Тому їхня подальша доля невідома.

Результатом і найважливішою умовою культурного поступу в правління цих митрополитів був розвиток писемності та поширення

грамотності й освіти. За логікою основних теоретичних засад і особливостей, що характеризували християнство цього періоду, Церква стала фундаментом нової культури і головною просвітницькою інституцією в Київській Русі. Київські монастирі сконцентрували у своїх стінах основні тогочасні кадри богословів, вчених, письменників, іконописні та інші заклади. Так, з печерським монастирем пов'язана діяльність відомих публіцистів (Феодосій Печерський, Яків Мних), істориків (Никон Печерський, Нестор Літописець), митців (Алімпій). Став монастир і вірним зберігачем та поширювачем Іларіонових філософсько-богословських ідей. У складі цього літературного потоку до Київської Русі прийшли твори представників східної патристики IV – VI ст. – «каппадокійського гуртка» (Василій Великий, Григорій Ниський, Григорій Назіанзин), Івана Золотоустого, Івана Дамаскина, Єфрема Сиріна, Діонісія Ареопагіта та ін., праці діячів болгарського відродження – Івана Екзарха, Климента Охридського, Константина (Кирила) та Мефодія, Чорноризця Храбра.

Здавалося б, вплив перекладної літератури не дасть змоги з'явитися власній ініціативі києворуських книжників, спрямує своє оригінальне письменство в бік механічного переносу раніше здійснених перекладів на новий ґрунт. Але так не сталося. Творчий характер Київського християнства неминуче привів до появи певного прошарку людей творчої праці, звільнених від усіх інших видів суспільного виробництва. Найвизначнішим з них був Софійний гурток книжників, заснований у Києві Ярославом Мудрим і очолений Іларіоном. Серед ярославових книжників, крім самого Іларіона, чільне місце посідає Лука Жидята зі своїм «Повчанням до братії». Його твір є настільки оригінальним, що не може бути названим візантійсько-православним і характеризує формування релігійно-філософської традиції Київського християнства в такому контексті, де «ідея божества...» висуває на перший план елементи тілесності (таким є вчення про «Софію», «Премудрість Божу») [15, с. 509]. У подальшому ці традиції були продовжені в проповідях Кирила Туровського, «Молінні» Данила Заточника тощо.

Отже, можна констатувати, що християнство в Київській Русі протягом X–XIII ст. мало низку притаманних лише йому богословських особливостей. Вони відрізняли його від тогочасних візантійської і римської церков, йшли від ідеалів, накреслених митрополитами Іларіоном і Климентом Смолятичем. Ці особливості сприяли позитивній ролі християнства в культурному розвитку Київської Русі і заклали підвалини культури нового типу, побудованої за взірцем візантійсько-східної і римсько-західної, але своїми глибоко оригінальними місцевими відмінами пов'язаної також і з власними традиціями.

Посилання

1. Артамонов М. И. История хазар / М. И. Артамонов. – Л.: Издательство Гос. Эрмитажа, 1962. – 522 с.
2. Бернштейн С. Б. Константин-философ и Мефодий. Начальные главы из истории славянской письменности /С. Б. Бернштейн. – М.: Издательство Московского государственного университета, 1984. – 167 с.
3. Бичко І. В. Софійність діалектичного мислення / Світогляд і духовна творчість: Зб. наук. праць // Відп. ред. К. П. Шудря, Є. І. Андрос – К.: Наукова думка, 1993. – 174 с.
4. Бычков В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aethetica*. В 2-х тт / В.Бычков. – М. – СПб.: Университетская книга, 1999. – Т.2. – 527 с.
5. Гегель Г. Ф. В. Лекции по истории философии / Г. Ф. В. Гегель // Сочинения в 14 тт. – М. – Л.: Партийное издательство, 1932. – Т.9. – 340 с.
6. Голубинский Е. Е. По поводу перестроя В. И. Ламанским истории деятельности Константина Философа, Первоучителя славянского / Е. Е. Голубинский // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. – 1907. – Т. XII. – Кн. 2. – С. 368–380.
7. Горський В. С. Філософські ідеї в культурі Стародавнього Києва // Київ в історії філософії України / В. С. Горський, Я. М. Стратій, А. Г. Тихолаз, М. Л. Ткачук. – К.; Вид. дім «КМ Academia»; ТОВ Університетське вид-во «Пульсари», 2000. – 264 с.
8. Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т. Т.2. Ч.1 / В. В. Зеньковский – Л.: ЭГО, 1991. – 269 с.
9. Іларіон Київський. Слово про закон и благодать / Історія філософії в Україні. Хрестоматія // Упоряд. М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, І. В. Бичко та ін. – К.: Либідь, 1993. – С. 8–28.
10. Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви / А. В. Карташев. – Париж: YMCA-PRESS, 1959. – Т.1. – 680 с.
11. Лавров П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности / П. А. Лавров– Л.: Изд-во АН СССР, 1930. – 256 с.
12. Ламанский В. И. Славянское житие Св. Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник. Критические заметки // ЖМНП. – 1904. – Январь – С. 137–173.
13. Літопис Руський / Пер. з давньорус. Л. Е. Махновця. – К.: Дніпро, 1989. – 591 с.
14. Лихачев Д. С. Повесть временных лет. По Лаврентьевской летописи 1377 г.: Историко-литературный очерк / Под ред. И. П. Андриановой-Перетц. – М., Л., 1950. – Ч.2. – С. 4–148.
15. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев – М.: Издательство политической литературы, 1991. – 525 с.

16. Макарий (Булгаков), архим. История христианства в России до равноапостольного князя Владимира как введение в историю русской церкви / Макарий (Булгаков), архим.— СПб.: Тип. воен.-учеб. заведений, 1846. – 421 с.
17. Повість врем'яних літ. Літопис (за Іпатіївським списком) / Пер. з давньоруської, післяслово, коментарі В. В. Яременка. – К.: Радянський письменник, 1990. – 558 с.
18. Тевзадзе Г. Учение апостола Павла в «Corpus Areopagiticum» и в комментариях Иоанэ Петрици // Историко-филос. исследования «Ежегодник – 91». – Минск: Университетское, 1991. – С. 21–46.
19. Флоренский П. А. София / П. А. Флоренский // Богословский вестник. – 1911. – №7/8. – С. 582–613.
20. Флоровский Г. Пути русского богословия / Г. Флоровский. – К.: Путь к истине, 1991. – 600 с.

Богдан Бондарюк (Чернівці)

ЗАХІДНІ МІСІОНЕРИ НА ТЕРЕНІ УКРАЇНИ В ЕПОХУ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ: РЕЛІГІЙНІ, КУЛЬТУРНІ, ДИПЛОМАТИЧНІ КОНТАКТИ

Український історик канадського походження Юрій Тис-Крохмалюк, висвітлюючи сторінки ранньої місіонерської історії ірландського чернецтва, констатує, що близько 600 р. вони з території Західної Європи вирушили далі на Схід, досягнувши земель антів і Києва. У зв'язку з цим дослідник висловлює таку думку: «Не відомо, чи ірландські монахи були першими на нашій (українській. – *Б. Б.*) землі. Мабуть ні, бо ж не були вони першими ні в Бургундії, ні у Франції, ні у Швейцарії. Саме в той час зростав у силу римський культурний центр і між цими двома центрами – гелленським (галльським. – *Б. Б.*) і римським – виникали непорозуміння у змаганні за впливи. Ірландські монахи, йдучи на наші землі, мабуть мали за мету поширити гелленський дух в теології і науці. Часи змінювалися: були такі, коли гелленська культура розвивалася вільно, але приходили й такі, що в поширенні її виникали труднощі й перепони. Тоді ірландські монахи шукали для своєї діяльності нових спокійних центрів»[1, с. 64–65].

Своє твердження стосовно просування ірландців-проповідників у Східну Європу (аж до Києва) на початку VII ст. автор ґрунтує на даних, котрі навів уругвайський архітектор та історик Карлос Люссіч (Монтевідео) в літературно-науковому додатку до щоденної латиноамериканської газети «Ла Пренса» (виходить у Буенос-Айресі) у статті за 13 березня 1960 р. (передрук англійською мовою тоді ж у «The Shouthern Cross», Буенос-Айрес). Факти, які фігурують у старій

публікації К. Люссіча, були запозичені архітектором (зі слів самого Ю. Тис-Крохмалюка) з праць Р. Шовіре («Історія Ірландії») та С. Бурнікеля («Ірландія»). В монографії першого є фраза: «...а поряд із (ірландськими. – Б. Б.) вченими існували місіонери та місії: Св. Фурза в Пероні, Св. Фіакра поблизу Мо, Св. Киліана у Вюрцбурзі й інші, котрі знаходимо аж у Таренті і Києві» [2, Р. 22]; в книзі другого подається така згадка: «Проповідництво Галльської Церкви (саме в її структурі, і під її «патронатом», в період Раннього Середньовіччя на європейському континенті найбільше діяло ірландських ченців та просвітителів. – Б. Б.) було універсальним, її вплив знаходимо аж до Києва» [3, Р. 24].

Сучасна українська дослідниця Л. Карпінська, аналізуючи сутнісні ознаки (характеристики) «руського християнства» як світоглядної моделі напередодні офіційного введення християнства в універсум Київської Русі Св. Володимиром (християнське ім'я – Василько) Великим (980–1015), у зв'язку із появою на території Східної Європи чернечої місіонерської практики та відповідних центрів, зазначає: «Зустріч і знайомство з християнством відбулося ще до офіційного хрещення, носіями його були місіонери з Ірландії, пізніше послідовники просвітництва святих Кирила (826–869) та Мефодія (815–885), а задовго до того аріанські громади з'явилися у ругів, іллірійців, готів. У подіях релігійного протистояння на придунайських землях усі вони опинилися за межами релігійних практик офіційної теології (як католицької, так і православної). Перші – через риси оптимістичного духу християнства (культивованого на далекому острові Ірландія в умовах парникового ефекту браку зловживань і контролю ортодоксії), другі – через віротерпимість до місцевих нашарувань різних світоглядних систем. Більш того, ще в середині ХІХ ст. рядом учених, зокрема І. Н. Срезневським, була висловлена думка про глаголицю як приховане письмо еретичних ідей (адже форми глаголических літер – це спеціальна схема знаків скорочення слів одного з видів грецького письма для тахіграфії). Так чи інакше, вона залишилась нерозгаданим носієм християнських символів» [4, с. 128–129].

Далі авторка акцентує: «Різномірні канали спілкування й безпосередні контакти русичів із найближчими сусідами стали пунктами можливої трансляції не завжди догматично зважених ідей. Цілком зрозуміло, що не йдеться про точно датоване релігійне впровадження. У такому світлі події офіційного хрещення – казус вже здійсненої історичної місії. Принесена ззовні апологетика та полеміка в рамках візантійської ортодоксії містила всі відомі практики боротьби з нетрадиційністю та ухильництвом, і тому за межами канонічного закону опинився весь набуток давньої Русі. Варіативність раніше адаптованого християнства стало злісним відступництвом, а близькість із язичництвом – затятим антагонізмом соціально невірніваженого суспільства. На жаль, висвітлення подальших подій пройшло саме під таким знаком. Літописні розповіді періоду діяльності осередку Десятинної церкви в Києві, пізніші

історичні концепції ченців-книжників, уривчасті факти анналів передмонгольських часів – загалом усі джерела становлять суміш вогнезаймистих тенденцій для соціуму, звинуваченого в недостатній релігійно-вивірній відданості» [4, с. 129]. виправити цю «неприємну ситуацію» мали західні ченці-місіонери. Сприятливі обставини для цього з'явилися ще в середині X ст.

Через недоброзичливе ставлення візантійського імператора Константина VII Багрянородного (913–959) до княгині Ольги (він категорично відмовив їй 957 р. [4, с. 72–85] у підтримці, необхідній для визнання Київської Русі християнською державою, хоча сама княгиня-регент вже достатньо тривалий час була християнкою, не дав місіонерів для навернення місцевого населення й не призначив єпископа для охрещених), київська володарка змушена була звернутись по допомогу до могутнього імператора Священної Римської імперії [5, с. 67]. Останній мав надію хоча би частково підкорити своєму впливу цю багату країну. Українські вчені Є. Дулуман і А. Глушак, висвітлюючи наступні події, звернули увагу на те, що за вказівкою Оттона I. ще 956 р. були створені місіонерські єпископії на чолі з архієреями – одна для Польщі, друга для Русі. Планувалося, що місії почнуть поступово навертати даний регіон у католицизм. Проте руська єпископія так і не почала діяти, а через чотири роки взагалі була ліквідована Римською курією. Спільні заходи папи та імператора очікуваних результатів не дали через ряд об'єктивних причин [5, с. 68]. Ось як ці події відображені в джерелах.

Західноєвропейський хроніст (т.зв. Продовжувач Регіона) записав як сучасник тієї епохи наступне: «В літо втілення Господнього 959... посли Єлени (християнське ім'я Ольги – *Б. Б.*), княгині (*reginae*) Ругів (*Rugorum*), котра за Романа (Роман II; правив у 959–963 рр. – *Б. Б.*), імператора константинопольського, охрещена була у Константинополі, удавано, як пізніше виявилось, прийшовши до імператора просили поставити єпископа і пресвітерів цьому народу. 960 р. імператор Різдво Христове святкував у Франкфурті, де Лібуций з киновітів Св. Альбана (за сприяння Бременського архієпископа Адальдага – *Б. Б.*) посвячений був у єпископи для народу Ругів. 961 р. Лібуций, минулого року затриманий деякими обставинами (*quibusdam dilationibus suspensus*), 15 березня помер, і наступником йому в єпископстві, для відрядження на чужину, призначений Адальберт з киновітів Св. Максиміана (монастир у Трирі – *Б. Б.*), – призначений через інтриги й навіть (*machinatione et consilio*) архієпископа Вільгельма (Трирського – *Б. Б.*), хоча він ні в чому проти нього не погрішив і найкращим чином був відданий йому. Благочестивіший імператор, спорядивши Адальберта з притаманною йому щедрістю всім необхідним, з честю відправив. 962 р. Адальберт, посвячений у єпископи для Ругів, не спромігшись встигнути ні в чому, для чого був післаний, і бачачи свою працю марною, повертається, і, тоді як декотрі з його супутників були вбиті (на зворотному шляху – *Б. Б.*),

сам він з великими труднощами ледь врятувався, і, прибувши до імператора, був прийнятий ним із любов'ю (caritative)» [6, с. 3–4].

Отже, хроніст розцінив призначення Адальберта єпископом для Київської Русі в якості несправедливого покарання. З цитованого джерела випливає, що 962 р. Адальберт у супроводі групи кліриків прибув до Києва за визначенням Б. Рамма в ролі місіонера та першого папського прелата з офіційними повноваженнями [7, с. 33–34]. Однак на цей час у Києві відбулись важливі політичні зміни: княжий престол після Ольги перейшов до її сина Святослава Ігоревича (964–972), який ставився до християнства досить презирливо. Святославу навіть було байдуже, що почали охрещуватись його дружинники; він вважав, що у спілку європейських країн Київську Русь повинно ввести не християнство, а меч, економічна могутність і торгівля [5, с. 69].

Є. Дулуман і А. Глушак стосовно даної ситуації констатують: «В цих умовах німецьке посольство на чолі з єпископом Адальбертом потрапило у положення незваних гостей. Ось чому пізніша західна дипломатія в численних документах почала звинувачувати Ольгу в злочинній омані, у зловмисному запрошенні місіонерів. Посольство на чолі з Адальбертом у дійсності було прийняте в Києві не в якості запрошених місіонерів, а як офіційне представництво імператора Священної Римської імперії. Прибулі однак не мали повноважень і не були готові представляти світські інтереси своєї держави. Не рахуючись з новими умовами та зловживаючи віротерпимістю населення Київської Русі, місія Адальберта зробила спробу зайнятися наверненням місцевого населення у християнство. Це закономірно призвело до того, що знахабнілих місіонерів вигнали з Києва. Сам Адальберт пізніше писав, що він не мав успіху ні в чому, заради чого приїздив у країну, і, побачивши, що старання є марними, повернувся назад» [5, с. 69].

Можна припустити, що в офіційному звіті папі «єпископ руський» Адальберт написав про успішне здійснення місії. Саме цим, мабуть, і пояснюється той несподіваний факт, «що в офіційному документі 972 року папа Іоанн XIII виходить з того, що всі русичі вже християни» [5, с. 69–70]. Після повернення Адальберта з Києва він був призначений Оттоном I архієпископом Магдебурзьким [6, с. 5]. Імператор залишив йому титул «єпископа і проповідника в Ругії», і це не випадково: як знавцю східнослов'янських племінних традицій, звичаїв та образу життя, Адальберту було доручено створити в Магдебурзі спеціальну чернечу школу для підготовки місіонерів серед слов'ян. «Одними з перших в цю місіонерську школу було прийнято одинадцять ченців ірландського походження» [8, Р. 91]. Слід також відзначити, що окреслені події висвітлювалися в ряді відомих західноєвропейських джерел XI–XII ст., зокрема у хроніках – Кведлінбурзькій, Ламберта, Гільдесгеймській, анналіста Саксона, Титмара Мерзебурзького, Корвейській тощо.

Аналіз дипломатичних стосунків княгині Ольги з Імперією між тим дозволяє стверджувати, що «посольство Ругів» Оттон прийняв досить прихильно (*benigne*) від повелительки народу, до котрого з острахом ставилася Візантія. Княгиня-християнка, яка «ухилилася» від церковно-релігійних зв'язків з ромеями і виступила з проханням відрядити єпископа з декількома пресвітерами у володаря Германської імперії, цілком природно тішила честолюбство імператора й «дарувала» майже реальну надію щодо союзницьких перспектив, далеко не зайвих для підняття міжнародного статусу Імперії. Оттон I дуже зрадив (*multum gavisus*), як пише анналіст Саксон [6, с. 8], цій нагоді й вжив відповідних заходів. Проте варто зазначити й те, що у X ст. вже не дуже охоче йшли західні місіонери на проповідь Євангелія заради одного лише апостольства.

На Заході ще з часів ірландських проповідників і Св. Боніфація (Уїнфрида) (680–754) занепав дух апостольсько-просвітницького подвижництва на тлі аскетичної практики: не відчувався брак проповідників, коли мова йшла про місію серед народів підкорених або союзних з Імперією, коли проповідник мав змогу мандрувати із загоном вояків і коли за подвиг обіцялася конкретна винагорода у нововерненій країні – наприклад сан єпископа або титул екзарха, посада абата чи місце королівського духівника (капелана). Однак відправитися в країну далеку, невідому, котра не має дипломатичних зносин, культурних контактів і торгівельних зв'язків з Імперією, вирушити без підтримки світської влади й будь-яких гарантій, без чітко визначених життєвих перспектив, в ім'я лише Євангелія, – на таку небезпечну подорож були здатні тільки поодинокі фанатично налаштовані представники тодішньої Західної Церкви, переважно ченці.

В даному ракурсі розгляду місіонерської діяльності стає зрозумілим, чому сам папа Іоанн XIII свідчив про Адальберта, місіонера та душпастира всіх навернених країн східноєвропейського регіону й тих, котрі ще мають бути навернутими за Лабою і Салою, що той зазнав невдачі на землях Київської Русі не через свою недбайливість (*non sua ignavia, sed illorum – nequitia*) [6, с. 10]. Однак саме те, що він був ревним католицьким місіонером, а також сам «характер і дух» проповіді й були головною причиною його невдачі. Якщо побоювання потрапити у політичну залежність від Константинополя певним чином спонукали княгиню Ольгу просити «апостолів» у Заходу, то її сподівання відокремити «справу віри» від інтересів політики, при наявності релігійних зв'язків зі Священною Римською імперією, виявилися ще помилковішими. Німецька проповідь з вірою в Христа, природно, приносила на Київську Русь, як і до західних слов'ян, ім'я папи та імператора, давала відчутти неминучість церковно-політичної залежності східних слов'ян від Оттонівської Імперії. Тобто проповідь західного місіонера несла в собі подвійну загрозу: церковну залежність від

Римського первосвященника та політичну від імператора, що, таким чином принципово унеможливило успіх наміченої апостолізації.

Традиція церковних центрів Північної Німеччини зберегла пам'ять про певний конфлікт інтересів (пріоритетів) між духовною владою і маркграфами, призначеними імператором для управління землями полабських слов'ян. Представники світської влади були зацікавлені в отриманні значної данини зі слов'ян, практично розорюючи їх. У випадку християнізації останніх вони повинні би були «обмежувати свої апетити», рахуючись з ними як з рівними. Відомо, що пізніше автор «Слов'янської хроніки» Гельмольд засуджував «жадібність саксів», яка відштовхувала язичників від «світла Христової віри». Духовенство ж намагалося проповіддю та вченням навернути слов'ян Центрального та Східного регіону Європи в християнство. Ці розбіжності, суттєві в очах духовенства, не мали великого значення для місцевого населення, котре бачило в Християнській Церкві одну з опор іноземної влади [9, с. 47]. Такий спосіб християнізації слов'ян, пов'язаний із застосуванням військової сили, не міг не наштовхнутися на їх рішучий опір, котрий у 983 р. призвів до тимчасової ліквідації німецької влади та вигнання представників духовенства з більшої частини територій Полаб'я й Подунав'я, і в цілому тривав до початку XII ст.

Разом з тим, у самий розпал схизми і Саксонської війни, в котрій Чехія була на боці німецького імператора, а польський король Болеслав Хоробрий діяв у союзі з папою й саксами, Генріху IV доводилося неодноразово посилати «нейтральних ірландських емігрантів» з дорученнями до польського духовенства. Шлях лежав через Чехію. Як зазначає російський медієвіст початку XX ст. М. Шайтан: «У збірці Пеца збереглися листи регенсбурзьких ірландців до короля Чехії Братислава, де вони просять дати провідника для їх таємного посольства у Польщу. Це посольство потягло за собою й інші, послугувавши початком встановлення зв'язків скоттів з Польщею: в польських джерелах XII ст., за даними Парчевського, зустрічаються згадки про декількох ірландців з Регенсбурга. Однак Польща, сама по собі, не дуже приваблювала заповзятливих блукачів» [10, с. 200–201]. Цікавішим (з точки зору перспективи) був транзитний шлях через Краків. «Область поляків, – писав хроніст XII ст. Мартін Галл, – розташовується у віддаленні від людних шляхів і мало кому відома, крім тих, хто проходить з торговими цілями на Русь» [11, Р. 702]. Між тим, «*urbs ditissima*» – Київ – давно був відомий регенсбурзьким купцям, а чвари й усобиці Ярославичів, втручання Польщі та західна орієнтація політики князя Ізяслава втягнули і Київ у гущину європейських міжнародних відносин епохи Генріха IV. Ірландці не втратили нагоди й тут зробити послугу імператору.

Як відомо, спроба Ізяслава знайти допомогу у польського короля закінчилася пограбуванням князя. Ізяслав змушений був звернутися 1075 р. з аналогічним проханням до Генріха IV. Будучи зайнятий

Саксонською війною, останній обмежився лише погрозами на адресу Великого князя Святослава через свого посла Бурхардта Трирського. Святослав зумів відкупитись. Літопис згадує про цю подію невиразно; однак Ламберт у своїй хроніці повідомляє, що Бурхардт у супроводі ірландських ченців привіз «стільки золота, срібла й коштовних одерж, скільки раніше ніколи не привозилося в Німеччину відразу» [11, с. 916]. Ці скарби позбавили Генріха IV від фінансової катастрофи; до того ж отримав їх імператор, по суті, задарма, оскільки реально йому було зовсім не до війни з Київською Руссю. Посольство Бурхардта не було, звичайно, першим випадком подібних «дипломатичних» відносин міжнародного рівня. Дарами киян, за даними того ж Ламберта, користувався вже не раз і Генріх III, а Бруно та Саксонський Анналіст розповідають про інші посольства Генріха IV до Києва як про подорожі у добре знайому багату країну [11, с. 935–936]. Очевидно, Київ XI ст. достатньо сильно приваблював порівняно малокультурну Німеччину пишністю та розкішшю своїх товарів. (Цю думку підтверджують монографічні дослідження Л. Байлера [12, Р. 237] і Дж. Кенні [13, Р. 271]. Проте, не дуже розраховуючи на імператора, Ізяслав у тому ж 1075 р. відправив сина до папи Григорія VII (1073–1085) з проханням про допомогу (тобто про «нейтралізуючий» вплив на поляків) і обіцянкою підкоритися Святому Престолу. Папа з радістю почав переговори, сподіваючись перехопити союзника у імператора, – про це свідчать його булли до Ізяслава й до польського короля. Правда, похід Мономаха і Олега на чехів через рік (у 1076 р.) нібито змушував Римського понтифіка рахуватися не з князем-втікачем та ізгоем, а з його супротивниками; однак, якщо Григорій VII відразу й не розібрався в «київській ситуації», то відновлення союзу Ізяслава з Польщею й оволодіння за допомогою поляків Києвом у 1077 р. – повністю виправдали старання й сподівання папи, і тим серйозніше змушений був замислитись над ставленням до Київської Русі імператор.

Спроби щодо зближення почалися невдовзі після вступу на Київський престол Всеволода, а в 1089 р. нові дипломатичні стосунки були закріплені одруженням Генріха IV на маркграфині саксонській, котра стала удовою, доньці Всеволода Євпраксії. Відносно посольства з цього приводу прямих свідчень у джерелах не збереглося. Проте саме в кінці 80-х рр. XI ст. у клерикальних колах з'явилась пропозиція стосовно церковної унії, зроблена Великому князю Київському ставлеником Генріха, антипапою Климентом III (1084–1100). Зближення з Києвом (не лише політичне, а й церковно-релігійне) було особливо важливим через нещодавній розрив Візантії союзу з Генріхом і спроб її примирення з папою Урбаном II (1088–1099). У посланні-відповіді Київського митрополита Клименту сказано, що грамоту антипапи доставив у Київ якийсь «святий муж» (імені не названо). М. Шайтан, аналізуючи вказані події, робить такий висновок: «Знаючи, що в таємних посольствах у

далекі землі Генріх волів користуватись послугами регенсбурзьких скоттів, навряд чи можна вважати випадковим збігом, що саме в цей час (1089 р.) відбулась подорож до Києва абата монастиря Св. Якова – Маврикія» [10, с. 203]. «Муж багатодосвідчений і в справах дуже умілий», Маврикій дістався Києва обхідними шляхами. «Від князя та знаті цього дуже багатого міста» він одержав у подяку стільки дорогоцінного хутра, що змушений був вантажити його на декілька возів; приєднавшись до каравану регенсбурзьких купців, Маврикій благополучно повернувся у свій монастир» [10, с. 203].

Звичайно, наведений фактологічний матеріал не може повною мірою задовольнити науковий інтерес до окресленої проблематики, проте він ставить нові запитання і вимагає справжнього комплексного вивчення та нових ґрунтовних досліджень у цьому напрямі, оскільки вони сприятимуть можливості переглянути й переосмислити деякі усталені історіографічні й концептуальні позиції вчених минулого століття.

Посилання

1. Тис-Крохмалюк Ю. Ірландські основоположники монастирів у VII столітті // *Визвольний шлях*. – Кн. 6/90 (164), Червень, 1961. – Лондон.
2. Chauvire R. *Histoire de Irlande*. – P., 1949.
3. Vourniquel C. *Irland*. – P., 1957.
4. Карпінська Л. Світоглядна модель «руського християнства» // *Католицький щорічник*, 1998. – К., 2000.
5. Дулуман Е. К., Глушак А. С. *Введение христианства на Руси: легенды, события, факты*. – Симферополь, 1988.
6. Воронов А. Д. *О латинских проповедниках на Руси Киевской в X и XI веках* // *Чтения в историческом обществе Нестора-летописца* / Под ред. В. С. Иконникова. – К., 1879. – Кн.1.
7. Рамм Б.Я. *Папство и Русь в X-XV веках*. – М., 1959.
8. *The Annals of Innisfallen*. – Dublin, 1951.
9. Кузнецова А.М. *Миссии Латинской Церкви: Опыт христианского Запада и Центральная и Юго-Восточная Европа на рубеже тысячелетия* // *Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия*. – М., 2002.
10. Шайтан М. *Ирландские эмигранты в средние века* // *Средневековый быт: Сб. ст.* / Под ред. О. А. Добиаш-Рожественской, А. И. Хоментовской и Г. П. Федотова. – Л., 1925.
11. *Corpus Inscriptionum Latinarum*. – Roma, 1925. – Vol. XVI.
12. Bieler L. *Irland*. – L., 1963.
13. Kenney J.F. *The Sources for the Early History of Ireland*. – N.Y., 1929. – P. 271.

УСТРЕМЛІННЯ ДО ЄДНОСТІ Й УСАМОСТІЙНЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ЦЕРКВИ

Ісус Христос сказав: «Двом панам не можна служити». Сам він насамперед прийшов «до погіблх овець Ізраїля», своїх Апостолів порозсилав по світу, щоб вони проповідували тим людям, до яких пішли. Вже аж св. Павло став апостолом для язичників.

Знаємо з історії, як чужі народи пригнічували, попросту зрівнювали український нарід до повного рабства у його крайній убогості.

Ми щороку вшановуємо пам'ять жертв страшного Голодомору-Геноциду нанесеного Росією-Москвою українцям. А скільки було ще різних правдивих голодоморів духовних і моральних, а це заборони говорити по-українськи, заборони друкувати книжки по-українськи, не допускання українців до навчання в університетах, а якщо хтось, дивись, якось і допускався до університету, то для того, щоб служити загарбникам.

Частина православних українців належать до Російського Патріархату. Але чи може українець цієї Церкви бути обраним на Московського Патріарха, а чи ж він і далі є чужинцем, так як в минулому були чорні люди?

Митрополит Петро Могила Київський хотів піднести нашу Церкву до поваги і рівності в державі Речі Посполитої, а насправді зрівняти наших єпископів і священиків з правами Речі Посполитої. Такий саме крок вибрав і зробив митрополит Василь Липківський. Ні перша спроба нашої Церкви стати незалежною, ні ця друга не знайшли належного виrozumіння ні Польської, ні Московської Церкви, які завжди хотіли (і сьогодні наглядно переконуємося в цьому), підчиняти нас собі вповні, зробити рабами свого «католицтва» чи «православ'я» весь український нарід. Коли не могли зробити це силою, то робили це насмішками й шуканням усіх можливих і неможливих негативів. Дуже подібно поступили й поступають нині із гетьманом Іваном Мазепою а в новій ері – із провідником Степаном Бандерою. На жаль, вся історія українського народу і Церкви його теренів – це прагнення сусідів зробити наш нарід кріпаками-рабами і політично, і церковно.

В новітній історії свободи українського народу, зауважимо, що знова піднеслися попередні дві значні історичні події: **бути вільною і самостійною Українською Церквою й це постання Церкви Київського Патріархату**. Коли добре задуматися над цими подіями, то всі вони мали початок в Києві, а не в Галичині. Це спонукає нас дуже й дуже багато дещо сказати і дати свої розмірковування з цього приводу. Ці факти замовчує або цілком перекручує російська-московська Церква,

перекручуючи при цьому всіляко історичні дані, а за нею, на жаль, так само мислять і багато українців.

Зараз наші три Церкви в Україні мали б зближуватись аж до свого, за словами митрополита Андрея Шептицького, об'єднання. Треба це робити поскорше, бо ж насувають на нас чорні хмари двох під'яремних церков: першою є Московського патріархату, а друга – Українська римо-католицька Церква. Великий поштовх останній дав папа-поляк Іван Павло II. Деякі дослідники твердять, що його мати була українка. Однак, якщо то є правда, він не мав відваги чи чомусь встидався признатися, що походить із мішаної родини польсько-української. Ця друга Церква виступає проти всіх домагань на своє самостійне буття українського обряду. Якщо ж наші три Церкви традиції «Володимирової купелі» не з'єднаються, то будемо мати чисто римо-католицьку церкву в Україні. Вже маємо Церкву Московського патріархату, насувається зараз ще Церква римо-католицького кардинальства... За цих загроз Українські Церкви не можуть дійти до порозуміння!? Виступається проти Греко-Католицької Церкви, а при цьому плекається римо-католицька, лише так звана Українська Церква.

В історії існує **Договір** між Римським Папою і Українською Київською Церквою. Мало не сліпе підчинення Київської Церкви Папі і не Папа диктував договір, а диктували його київські єпископи. Папа тоді тільки підписав свою згоду. Постає відтак питання: а чи не можна нашим трьом Церквам цей договір уточнити і зробити аджорнаменто?

В історії Папа, передовсім після Першого Собору Ватиканського, має всі незастережні права. Однак в 2014 році ми бачили дещо інакшу подію. Захотів Папа зрівняти тих, що живуть у содомських гріхах, з тими вірними, які діють за Божими Законами. Проти цього виступив Собор єпископів, що виразно засвідчує те, що Собор єпископів є не тільки дорадчим тілом, а й вирішальним. Відтак Папа керує Церквою не сам, а з кардиналами чи єпископами. І це напротивагу до сьогоденного російського Патріарха. Інший приклад. Другий Ватиканський Собор визнав своїми оплесками Патріархат для Української Греко-Католицької Церкви. Саме це рішення було передане Папі. Це дуже добре розумів наш Блаженніший Йосиф, а тому й сказав йому такі пропам'ятні слова: «Не дасте Ви нам Патріархат, то дасть інший Папа». Але інший в цьому дещо забарився. «Іншими» вже були Іван Павло I, Іван Павло II, Бенедикт XVI... Може ним буде Франциск, але він щось завчасно прагне на відпочинок.

Хочу висловити ще свої міркування з приводу слів **Унія та Уніати**. Якщо ця назва Церкви і її вірян була із самого початку Берестейського Договору 1596 року, то уніатами не могли бути галичани, а кияни. Київ і більшість єпископів підписали із великими вимогами Договір з Папою. Відтак саме вони мали б бути названі уніатами, бо вони зробили «унію». Галичина багато років пізніше (десь поза сто) прийняла Берестейський

Договір. Тому то унії, як такої, в той час не було. Вона настала з часом в наслідок Советського Союзу, коли повстали римо-католики українці і заснували Українську Римо-Католицьку Церкву. Саме це є Унія з Римом. Вони взяли все римо-католицьке за своє, натомість Київська Церква 1596 року не підпорядкувалася нікому, а створила свої власні умови, які Папа визнав, і які разом з ним були прийняті.

Коли уважно читати артикули Берестейського Договору 1596 року, то можна зауважити на тому, що Українська Київська Церква дає свої умови Папі, а не Папа Українській Київській Церкві. Це вже нами згадано вище.

Володар Володимир Великий охрестився своїми священослужителями і чітко розрізнив тоді Церкву від Держави, більше того, Церкві навіть дав десятину, щоб вона могла себе саморядити. На жаль, скоро в ситуацію церковного життя втрутилася Візантія. Згодом, переписуючи книги, повикидали з них все, що могли, і так зробили Київську Церкву залежною від Візантії. Треба мати на увазі, що у Візантії Патріарх підлягав імператорові, і це в той час, коли в Україні-Русі цього за володаря Володимира ми не бачимо. Після його смерті Візантія скоро загарбала церковну владу.

Спроби усамостійнити Київську Церкву ми мали в 1051 році. Потім в 1147 році Ізяслав вивів давньоукраїнську Церкву з прямого підпорядкування Візантії. За цими подіями йде Берестейський Договір 1596 року, далі – Проголошення Української Автокефальної Православної Церкви у 1920-их роках, а остання подія – проголошення в 1992 році Київського Патріархату. Останні дві події поставали зорієнтованими наглядно проти російського загарбання Української Церкви. Різні часи, але одна ідея: вернутися до Святої Київської Церкви часів володаря Володимира Великого, **усамостійнення цієї Церкви**. Кожне стримління треба належно оцінити, щоб виявити прагнення поєднатися знову в Одну Українську Київську Церкву. І це буде закінченням процесу устремління нашої страждаючої за Єдність і Самостійність Української Христової Церкви.

Микола Шкрібляк (Чернівці)

ВПЛИВ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ПОТРИДЕНТСЬКОГО ГУМАНІЗМУ НА ФОРМУВАННЯ РЕНЕСАНСНОГО СВІТОГЛЯДУ УКРАЇНЦІВ

У статті здійснено комплексний історіософський аналіз польського впливу на формування ренесансних ідей та їх відображення в світоглядній структурі українського народу. Витлумачено основні чинники проникнення ідей гуманізму на етнічні землі України-Руси, їх зміст та ідейно-світоглядні джерела і висвітлено ступінь їхнього впливу

на конфесіалізацію церковно-релігійного життя українського народу в ренесансний період.

Ключові слова: Ренесанс, ренесансні ідеї, гуманізм, світогляд, унійна доктрина, конфесіалізація.

Mykola Shkribliak

INFLUENCE OF EUROPEAN HUMANISM AFTER TRENTO CONCILIUM ON THE UKRAINIAN RENAISSANCE WORLDVIEW FORMATION

The article presents a comprehensive analysis of historiosophical Polish influence on the formation of Renaissance ideas and their reflection in ideology structure of the Ukrainian people. The author analyzes the basic ideas of humanism factors that penetrated into ethnic Ukraine – Rus lands, their point and the ideological sources and highlights the extent of their impact on the denomination and religious life of the Ukrainian people in the renaissance period.

Keywords: Renaissance, Renaissance idea, humanism, worldvievw, uniate doctrine, denomination.

Актуальність теми. Вхідження України в європейський цивілізаційний процес і духовно-культурний простір актуалізує питання наукового, історіософського аналізу польського впливу на формування ренесансних ідей та їх ініціацію в світоглядній структурі українського народу.

Сьогодні, як ніколи, помітне зростання філософського осмислення ідей і проблем Української державності, національної церковності, релігійної ідентичності у контексті формування передренесансного і власне ренесансного світогляду українського народу. Це можна пояснити передусім тим, що як тоді, так і тепер, український соціум перебуває у пошуку надійних орієнтирів свого цивілізаційного поступу. У цьому зв'язку загострюється проблема висвітлення місця та ролі представників політичної і духовної еліт у боротьбі за означені ідеали, що спонукає науковців докладати чимало зусиль для вивчення багатьох суспільно значущих проблем і, зокрема цієї, якій ми присвятили власне дослідження.

Для розв'язання означеної проблеми українські вчені приклали чимало зусиль. Зроблені важливі кроки на шляху до філософського осмислення релігійного чинника у геополітичних устремліннях еліт України в добу Середньовіччя (О. Борисова), українського месіанізму (І. Пасічник та П. Кралюк), етнокультурної царини духовно-релігійних обрисів української ментальності в передренесансну епоху (А. Колодний, Л. Филипович, С. Хрипко) і власне ренесансної (В. Литвинов, Д. Чижевський, М. Попович) та ін. З'явилися вдалі спроби

історіософського аналізу унії та проблем унійності в житті України-Руси (В. Шевченко), ідентичності «українського католицизму» (С. Кияк), московської релігійно-політичної експансії, починаючи з часів Переяславської ради (В. Брехуненко), наукового дослідження української ранньомодерної духовної культури в європейському контексті (С. Йосипенко) та ін.

Українське сьогодення вимагає пошуку вагомих аргументів і історіософського обґрунтування закономірності впливу польського фактору на формування ренесансного світогляду українців, а тому наукове вивчення цієї проблеми є на часі. Це допоможе не стільки переосмислити і переоцінити історичний досвід духовно-культурних впливів і цивілізаційних взаємин двох слов'янських народів – польського та українського, а й сприятиме налагодженню тіснішої міжнародної і міждержавної співпраці на шляху до входження у європейське та світове співтовариство. Філософська об'єктивація цих та інших сегментів історичного розвитку польської та української нації дозволить створити несучий каркас нової моделі спільного розвитку європейських народів, а саме польського і українського в умовах нових суспільно-політичних трансформацій в Європі та світі.

Мета та завдання. У цій статті ми ставимо собі за мету здійснити комплексний історіософський аналіз польського впливу на формування ренесансних ідей та їх ініціацію в світоглядній структурі українського народу як запоруку його цивілізаційного та етнонаціонального поступу в умовах бездержавності. Досягнення мети зумовлює розв'язання таких завдань:

1. З'ясувати основні чинники проникнення ідей гуманізму на етнічні землі України-Руси, їх зміст та ідейно-світоглядні джерела.

2. Витлумачити провідні ідейно-концептуальні аспекти польського Відродження та висвітлити ступінь їхнього впливу на формування ренесансного світогляду українців.

3. Дати критичну оцінку наслідкам польського ренесансного фактору у процесі конфесіалізації церковно-релігійного життя України-Руси, що завершився Берестейською церковною унією.

Основний зміст статті. Незважаючи на те, що Річ Посполита не була ані першим, ані єдиним ренесансним осередком у Європі територіально, адже гуманістичні віяння проникали туди переважно з Богемії та Угорщини, а перші центри передренесансної доби заснували італієць Ф. Боунакорсі, німець К. Цельтісон, швейцарець Рудольф Аґрікола [2, с. 262], ренесансні ідеї в Речі Посполитій знаходили свою добру підтримку з боку польських королів. Сини Казимира IV (1447–1492 рр.) – Олександр I та Сигізмунд I, які заміщували один одного на королівському престолі, навчалися у Ф. Каллімаха і були ревними прихильниками Ренесансу [2, с. 263], що створювало сприятливі умови для конституювання ідей Відродження і забезпечення їм всеохоплюючого

впливу в межах польського соціуму. Ми це пояснюємо передусім тим, що цю країну, на відміну від багатьох інших країн Європи і, зокрема, сусідніх Німеччини та Богемії, не виснажувала релігійна боротьба і конфесійне протистояння.

Визначальну роль у формуванні ренесансної парадигми розвитку польської національної культури відіграла Католицька Церква. Розквіт ідей гуманізму в Речі Посполитій починається саме тоді, коли ідейними натхненниками та теоретиками польського Ренесансу стали представники духовенства. Саме це забезпечило йому стрімке поширення серед різних верств суспільства, чітку ідеологічну спрямованість і всезагальний характер. Церковні ієрархи часто виступали фундаторами гуманістичних студій, засновували колегіуми тощо [2, с. 264]. Особливістю польського гуманізму є те, що він позбавлений секуляризаційного диктату, світськості та язичницьких імпульсів, як то ми спостерігаємо в італійській версії Відродження. Польські гуманісти свої твори писали виключно латиною, що наряду із пізнавальною цінністю мало своє духовне значення, оскільки латина все ще залишалася мовою Божественної Літургії, а отже, сакральною.

Розвою ідей гуманізму на теренах Речі Посполитої значною мірою сприяла тогочасна польська демократія, релігійна терпимість та світоглядний плюралізм, які в наш час є не лише предметом активного вивчення, а й захоплення серед багатьох європейських учених. Ось як її характеризує відомий англійський науковець і публіцист Н. Дейвіс: «У світі, де наростала релігійна нетерпимість, Польсько-Литовська держава посіла окреме місце. На її великій території зі строкатим населенням існувала палітра католицьких, православних, юдейських і мусульманських громад ще до того, як лютеранство поширилося в містах польської Пруссії, а значна частина дворянства спокусилася кальвінізмом [...]. Тієї доби Польща справедливо пишалася як своєю роллю бастиону християнського світу супроти турків і татар, так і створенням першого в Європі притулку толерантності» [3, с. 250–251].

Між тим, усвідомлення цієї місії – бути «бастионом» християнського світу – згодом еволюціонувало від релігійної терпимості до необхідності навернення в лоно Католицької Церкви всіх своїх підданих, що, в свою чергу, загострило проблему національно-культурного і духовного самовизначення українського народу, який перебував у структурі річч-посполитського етнодержавного утворення. Дилема полягала в тому, що польські монархи не уявляли можливість національно-державного і духовно-культурного поступу Речі Посполитої без католицизму і політичної підтримку Апостольського Престолу, а український народ в той час змагав до виокремлення себе як нації з самостійним державним устроєм, духовно залишаючись у лоні Вселенського Православ'я. Показовими тут є світоглядна позиція «руського Демосфена» – Станіслава Оріховського (1513–1566 рр.),

котрий, як і багато інших мислителів епохи Відродження, не надавав особливого значення ідейно-богословським та церковно-літургичним розбіжностям між Католицькою та Православною Церквами, натомість наголошував на обґрунтуванні ідеї сарматської ідентифікації слов'янських народів і, зокрема, польського та українського: «Родом я із скіфського племені, рутенського народу. В обох випадках також сармат, тому що Русь, моя батьківщина, лежить у європейській частині Сарматії» [6]. Отже, як бачимо, Русь для С. Оріховського – це не лише територіальне, а й етнокультурне поняття.

Ренесансні тенденції в Речі Посполитій сприяли активному обґрунтуванню, а почасти й нав'язуванню ідей «польського сарматизму», втілення в життя яких мало відбуватися шляхом піднесення унійної доктрини на прапорах польсько-католицького потридентського тріумфалізму. Звісно, що руський народ, який тривалий період перебував в умовах бездержавності та іноземного політичного і духовно-культурного впливу, значно поступався полякам. У нього не було ані добре зорганізованих шкіл, ані вчителів, ані друкарень. В результаті дотику польського ренесансного, однак західно-католицького мислення, та зашкарублого східно-візантійського, в координатах якого руську книжну і церковну вченість намагалися утримати греки, загострилася потреба пошуку нової еклезіальної формули становлення етнонаціональної церковно-релігійної ідентичності. Пропагандистський рух з обох боків потребував кваліфікованого полемічного базису і, зокрема, друкованого слова не лише для того, щоб протистояти ідеологічному тиску католицьких полемістів, а й щоб інтегруватися в загальноєвропейський ренесансний процес. Як вихід, православні почали налагоджувати видавничу справу та закладати школи за західними зразками.

Проте, на відміну від католиків і навіть протестантів, їхній потенціал у цьому процесі був значно нижчий, а брак друкованої літератури – ще відчутніший. Цікавою з цього приводу є статистика, яку подає Г. Лужницький. За його спостереженнями, друкарня Києво-Печерської лаври за вісім років свого існування видала всього 11 творів; Львівська братська школа за тридцять два роки – лише тринадцять [8, с. 338]. Дещо краще справи склалися в друкарні Острозької академії. Тут, за той же час (тридцять років), було видруковано три десятки творів. Певного успіху у видавничій справі досягла й друкарня Віленського братства тоді, коли Почаївська, Дерманська та Луцька друкарні видали всього по декілька і то не зовсім популярних брошур [8, с. 338]. До цього варто додати ще й те, що на етнічних землях України-Руси мало хто знав латину, а тим паче читав чи писав нею. Найбільшою проблемою стало те, що знайомство з ренесансною літературою було доступне лише окремим, а точніше тим, хто міг читати латинську античну літературу в оригіналі. Не було й перекладів, як і не було осередків, де здійснювали б

перекладацьку діяльність. Відомо, що братські школи та друкарні, де це можна було робити, займалися перекладами і друкуванням церковно-богослужбової літератури, на яку був більший запит, а отже й фінансовий зиск.

Що ж до світоглядних джерел гуманізму епохи Відродження, їх походження, змісту, а відтак і ступені впливу на руський (український) соціум, над яким витав дух європейського ренесансу і формував духовний світ русина, то треба зазначити, що це не був головно польський вплив. Ідейне підґрунтя світоглядного та національно-релігійного самовизначення «народу рутенського» за умов бездержавності було оформлене щонайменше трьома векторно зорієнтованими напрямками: православно-консервативним, унійним та ренесансно-гуманістичним [7, с. 188]. Найяскравішим представником першого був, безперечно, Іван Вишенський, якому Д. Чижевський абсолютно безпідставно приписує «натхнення істинного пророка» і «талант від Бога» [11, с. 132]. Інтелектуально-духовна заскнілість цього ченця навпаки мала згубні наслідки для українського народу, оскільки він хотів «загнати» усіх русинів у монастирі і в «прокрустове ложе» візантійсько-ісихастського імперського «благочестя». Негативність його «місіонерської» діяльності полягає і тому, що вона «становила загрозу духовної ізоляції, набуття культурою стійких рис провінціалізму» [7, с. 183]. Що власне і сталося. Виняток тут складає хіба що доба митрополита Петра Могили, яка ознаменувала «золотий вік» Київської митрополії [12, с. 143-157].

Унійний напрям представляли єзуїти, серед яких найяскравішими представниками були Б. Гербест (1531–1593 рр.), П. Скарга (1536–1612 рр.), А. Поссевіно (1534–1611 рр.), Іпатій Потій (1541–1613 рр.), Мелетій Смотрицький (1577–1633 рр.), Петро Могила (1596–1647 рр.) та інші. Однак це були не лише ідейні натхненники унії, а передусім великі полемісти, просвітителі, борці за чистоту віри і єдність Західної та Східної церков. І якщо для польських єзуїтів першочерговим завданням було повернення руської пастви в лоно Католицької Церкви, то для руських ієрархів – утворення Київського патріархату в її структурі, однак із номінальною залежністю від Апостольського Престолу. В цілому бажаних результатів не досягли ні ті, ні інші.

Представників унійного напрямку об'єднувало спільне ставлення до ренесансного розвою, що йшов здебільшого в ногу з Реформацією та протестантизмом. Вони його просто відкидали, оскільки було за що. Схоже, їх менше за все цікавив той Ренесанс, який, за влучними узагальненнями Д. Чижевського, «мріяв про «ентузіазм», а справді зміг розвинути лише досить холодну риторіку»; Ренесанс, що «мріяв про вищу, всебічно розвинену людину, а справді досягнув лише панування егоїзму та сваволі»; Ренесанс, що «поставив собі метою дослідження природи, але природознавство ренесансу залишилося повне мрій та сприяло розвиткові «магії», алхімії, астрології»; Ренесанс, що

«різко критикував «забобони» та упередження старих часів, але сам залишився під владою забобонів, хоч до деякої міри і підновлених» [10, с. 220–221]. Вони стали предтечами іншого Ренесансу, Ренесансу церковно-релігійного, який відбувався в душі Католицької Церкви пострідентського періоду.

Ренесансно-гуманістичний напрям, виразником якого справедливо вважають С. Оріховського, був не такий розвинений. Це можна пояснити мовним бар'єром, відсутністю добре зорганізованого шкільництва, а головне університетської освіти, з якої виходили ці круті віражі повернення до «витоків», що мало свої як негативні, так і позитивні наслідки. Водночас, варто пам'ятати, що ренесансні віяння до Східної Європи, а отже й України-Руси прийшли із великим запізненням через те, що траєкторію його розвитку суттєво і доволі часто корегувала спочатку Реформація, а згодом і Контрреформація.

Ще більше на розвиток ренесансних ідей в Україні-Русі вплинула конфесіалізація церковно-релігійного життя, зумовлена Берестейською унією і приєднання Київської митрополії до Апостольського Престолу. Формування унійної доктрини та проголошення унії викликали гостру полеміку між католиками і православними Речі Посполитої, а її піднесення майже остаточно приглушило щойно розпочатий процес засвоєння традиції європейського Ренесансу. Між тим, дослідники у своїх твердженнях і оцінках розвитку ренесансних ідей України-Руси розходяться: одні схильні вважати, що «українська література XVI ст. не тільки має в собі лише малопомітні елементи Ренесансу; вона є в цілому незначна» [10, с. 222–223], а інші навпаки, намагаються довести, що ренесансно-гуманістичний напрямок в Україні-Русі добре представлений і багатий за ступенем інформативності. На цьому, услід за В. Нічик, наполягає, наприклад, В. Литвинов. Дослідник, зокрема, наголошує, що прояви гуманізму в його національній українській проекції варто шукати передусім не стільки у філософії, скільки у літературі, історії, живописі, музиці та архітектурі [7, с. 187].

Отже, становлення і подальше піднесення української національної культури було тісно пов'язане із загальноєвропейськими процесами Відродження. Проте відбувалося це здебільшого у контексті поширення ідей «польського сарматизму» та в душі Католицької Церкви пострідентського періоду та з метою навернення в її лоно «схизматиків» шляхом унії. Такий підхід сприймався по-різному: українська шляхта і духовенство підтримувала ідею унії, а позаієрархічні структури і, зокрема, православні братства та простолюд – ні.

Насправді лише з проголошенням Берестейської церковної унії (1596 р.) Київська митрополія опинилася в орбіті загальноєвропейських релігійних і культурних рухів. Уніатська Церква (теперішня назва – Українська Греко-Католицька Церква) зуміла зробити все для того, щоб руська паства не втратила автентичну національно-релігійну церковність і

духовну культуру загалом. В особі УГКЦ було створено власну національну церкву, яка, за словами російського вченого М. Дмитрієва, «відіграла величезну роль в історії українського і білоруського народів і є сьогодні надпотужною силою в духовному (і не лише духовному!) житті України та Білорусії» [4, с. 5]. Сьогодні участь УГКЦ у націє- та державотворчих процесах особливо очевидна. Її духовенство одне із перших стало на захист демократії та загальнолюдських цінностей під час Революції Гідності.

Висновки. В українській культурі періоду Ренесансу перехрещувалися впливи культури й духовності православного Сходу і католицького Заходу, ідей гуманізму, Реформації та Контрреформації. Векторно зорієнтовані філософські віяння, політико-ідеологічні стратегії та конфесіалізація церковно-релігійного життя в Речі Посполитій загострили проблему національно-релігійного самовизначення, що в підсумку підняло ментальність українців на рівень національної самосвідомості, осмислення себе як окремого народу з власною історичною пам'яттю, державністю та автохтонною культурою.

Польський вплив у його потриденській католицькій оправі був відчутний і у формуванні ренесансно-барокового типу української культури і духовності. У поберестьейський період західнокультурні впливи на українське середовище зміцніли вже настільки, що могли визначати характер, спосіб мислення та поведінку тогочасної суспільної еліти. Ключову роль тут, поза будь-яким сумнівом, відіграла поява власної вищої школи, статус та імідж якої визнавав чи не увесь світ. Тогочасна національна еліта демонструвала живий і діяльний зв'язок української духовної культури і книжної вченості із західноєвропейською. Сприймаючи ідеї гуманізму, просвітництва, вона стала віддзеркаленням демократизації українського соціуму.

Польські гуманісти та ідейні натхненники церковної унії приклали чимало зусиль для реанімації церковно-релігійного життя Києво-руського християнства за допомогою ін'єкції у вигляді богословських наукових надбань Католицизму. Курс на інтеграцію наявних духовно-культурних надбань і богословської науки, зокрема, у посттриденське католицьке середовище, а отже, і на інкорпорацію тогочасних літургійних, богословських та філософських надбань Католицької Церкви в український духовно-культурний і церковно-релігійний простір став особливо відчутним у добу митрополита Петра Могили.

Наприкінці XVI ст. на Заході спостерігається значне розширення інформації про Україну-Русь. Водночас ця інформація стає ширшою та різноманітнішою за змістом і характером. Між тим, ренесансний період є не такий колоритний, як бароковий, якому притаманні інші риси та тенденції і котрий своїм буянням в Україні значно відрізняється від ренесансного.

Посилання

1. Вишенський І. Твори / Іван Вишенський. – К.: Дніпро, 1986. – 186 с.
2. Дворнік Френсіс. Слов'яни в Європейській історії та цивілізації / Френсіс Дворнік / Пер. з англ. – К. : Дух і Літера, 2005. – 512 с.
3. Дейвіс Н. Європа: Історія / Н. Дейвіс / пер. з англ. П. Таращук, О. Коваленко. – 2-ге вид. – К. : Основи, 2008. – 1464 с.
4. Дмитриев М. Между Римом и Царьградом: Генезис Брестской Церковной Унии 1595 – 1596 гг. – М.: Изд-во. Московского университета, 2003. – 320 с.
5. Колодний А. Світобачення Івана Вишенського у контексті становлення українського богословського релігієзнавства // Релігієзнавство України: В 2-х книгах. Книга перша: Релігієзнавча думка України другого тисячоліття. – К., 2013.
6. Кралюк П. Великий європеєць Станіслав Оріховський [Інтернет-ресурс]. – Режим доступу: <http://www.oa.edu.ua/ua/info/news/2013/11-11-01>.
7. Литвинов В. Україна в пошуках духовних пріоритетів (XVI ст.) / Литвинов Володимир // Україна і Ватикан в контексті культурно-цивілізаційного діалогу: історія та сучасність. Серія наукових збірників. – К., 2009. – Зб. № 3.
8. Лужницький Г. Українська Церква між Сходом і Заходом. Нарис історії Української церкви / Г. Лужницький. – Львів: Свічадо, 2008. – 640 с.
9. Франко І. Іван Вишенський, його час і письменницька діяльність // Франко Іван Якович. Твори: В 20-ти томах. – К.: 1951 – 1956. – Т. 18.
10. Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму). – Нью-Йорк: Українська Вільна Академія наук у США, 1956. – 511 с.
11. Чижевський Д. Філософські твори. В чотирьох томах / Д. Чижевський / Під загальною редакцією В. С. Лісового. – Київ: Смолоскип, 2005. – Т. 2. – 264 с.
12. Шкрібляк М. «Золота доба» Київської митрополії і провідні тенденції конфесіалізації українського церковно-релігійного середовища у першій пол. XVII століття / Микола Шкрібляк // Українське релігієзнавство (Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України). – К.: УАР, 2012. – № 66.

Олександр Буравський
Іван Власюк (Житомир)

**СТАНОВИЩЕ РИМО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ
НА ПРАВОБЕРЕЖНІЙ УКРАЇНІ ТА БІЛОРУСІ
В ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХІХ СТ.**

У статті на основі архівних документів проаналізовано становище Римо-католицької церкви на Правобережній Україні і Білорусі в другій половині ХІХ ст.

Ключові слова: Римо-католицька Церква, Правобережна Україна, Білорусія

Oleksandr Buravskiy
Ivan Vlasyuk

**POSITION OF THE ROMAN CATHOLIC CHURCH
IN THE RIGHT BANK UKRAINE AND BELARUS
IN THE SECOND HALF OF THE XX CENTURY**

In the article on the basis of archival documents analysis position of the Roman Catholic Church in the Right Bank Ukraine and Belarus in the second half of the XX century

Keywords: Roman Catholic Church, the Right Bank Ukraine, Belarus.

Метою цієї статті є подальше вивчення маловідомих аспектів діяльності РКЦ у даний період на Правобережній Україні з використанням нових архівних джерел, а також виявлення особливостей розвитку РКЦ на території білоруських губерній.

Події Січневого повстання на території Правобережної України та участі у ньому римо-католицького духовництва були предметом наших попередніх досліджень. Після придушення Січневого повстання 1863 р. російський уряд почав на Правобережній Україні активно здійснювати політику русифікації.

Заходи щодо русифікації Південно-Західного краю мали певний результат, про що свідчать статистичні дані (див. табл. 1).

Таблиця 1 [1]

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

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

Інформація, наведена в таблиці, указує на скорочення частки римо-католиків з 1860 р. до 1866 р., що відбулося переважно з причин загибелі, еміграції, арештів та заслання учасників повстання 1863 р., а також у зв'язку із масовим наверненням у православ'я в деяких місцевостях.

26 лютого 1860 р. слідчий чиновник канцелярії київського губернатора Куровський доповів про навернення настоятелем Погрибищанського римо-католицького костелу ксьондзом Береговичем православних у католицизм [2, с. 42].

20 липня 1867 р. штаб-офіцер корпусу жандармів у Подільській губернії доповідав шефу жандармів, що ксьондзи Тарнорудського костелу Проскурівського повіту Маковський і Пашкевич забороняли вступати в шлюби з православними [3].

30 червня 1867 р. Волинська палата кримінального суду надіслала міністру внутрішніх справ повідомлення, у якому зазначалося, що протоієрей Кременецької Православної церкви Клюковський звинувачував ксьондза Щепанівського в наверненні мешканця м. Кременця Мартина Колтунова з православ'я в католицизм [4].

Подільська палата кримінального суду від 17 серпня 1870 р. за №8428 розглянула справу щодо селян Михайла Пальчика, Антона та Івана Фаранюків, звинувачених у відступі від православ'я та в переході в католицизм, а також на селян Антона Войткова і Франца Пальчика, звинувачених у вихованні православних дітей за католицьким обрядом [5].

Священикам також не дозволялося здійснювати обряди поховання померлих католиків на православних місцевих кладовищах, часто заборонялося хрещення дітей за латинським обрядом, а також шлюби православних із католиками [6].

Заборона використання польської мови в богослужінні й запровадження замість неї російської було вороже сприйнято більшістю римо-католицьких священиків. У 1870 р. Луцько-Житомирського римо-католицького єпископа Боровського за протидію розпорядженням уряду із запровадження російської мови в богослужіння було вислано на проживання до м. Пермі під нагляд поліції [7].

На початку 90-х рр. XIX ст. серед місцевих органів влади порушувалася низка питань, зокрема: 1) про заборону з'їздів римо-католицького духовенства; 2) про переведення на російську мову навчального процесу в школах Західного краю, у вивченні засад католицької віри та Закону Божого; 3) про продовження ліквідації костелів і монастирів; 4) про проведення латинським кліром богослужіння російською мовою. Ці заходи мали зменшити роль католицьких священиків у справі пропаганди полонізму [8, с. 46–51].

Римо-католицьким священикам заборонялося без дозволу місцевої влади відвідувати інші приходи. Зокрема, київський, подільський і волинський генерал-губернатор повідомляв єпископа

Луцько-Житомирської римо-католицької єпархії Козловського, що подільський губернатор доповів йому про настоятеля Рашківського римо-католицького приходу Ольгопольського повіту ксьондза Тіта Коцієвського, який у листопаді 1889 р. здійснив поїздку до м. Кам'янець без дозволу місцевого начальства; про настоятеля Уланівського римо-католицького приходу Літинського повіту ксьондза Людвіга Радзійовського, який, прибувши на десять днів у Кам'янець, відвідав без дозволу місцевого начальства м. Лянцкорунь Кам'янецького повіту [9].

Наприкінці ХІХ ст. російські можновладці вели боротьбу з прозелітизмом римо-католиків у прикордонних районах імперії. Аналіз звітів правобережних губернаторів за 1898 р. дає підстави стверджувати, що вони активно впроваджували русифікаторську політику царизму, ревно боролися за насадження православ'я та викорінення католицизму в Південно-Західному краї. Зокрема, у звіті київського губернатора наголошувалося на необхідності створення сприятливих умов у справі поширення православ'я та духовної освіти в губернії. Волинський губернатор зазначав, що велика кількість збудованих за кошти польської шляхти добротних римо-католицьких костелів порівняно з православними, переважно убогими церквами, у яких не вистачало місця для прихожан, змушувала останніх молитися в костелах [10].

Політика російської влади на території білоруських губерній, або так званого Північно-Західного краю, теж мала поступово обмежувальний характер впливу та діяльності Римо-католицької церкви. Якщо на території Білорусі (у сучасних її кордонах) у 1803 році існували 132 римо-католицьких монастирі, 1832 р. – 49, то у 1864 р. – 37 [11, с. 225].

Під час повстання 1863–1864 рр., на жаль, було немало випадків знущання та вбивства повстанцями православних священиків: Богушевичської церкви Мінської єпархії Даниїла Конопасевича та диякона іншої церкви Феодора Юзефовича [12, с. 5].; у Гродненській губернії священиків – Сурозької церкви Білостокського повіту Костянтина Прокоповича, с. Котра Пружанського повіту Романа Рапацького [13, с. 196].

За участь у польському повстанні 1863–1864 рр. у Білорусі було покарано 294 ксьондзи: з них 8 – було страчено, 36 – відправлено на каторжні роботи, 25 – на поселення до Сибіру, 91 – у внутрішні губернії Росії без позбавлення громадянських прав, 104 – зазнали адміністративних покарань; 28 ксьондзів перебували під ретельним наглядом поліції [14].

На території білоруських губерній після повстання жорсткі заходи проти РКЦ були запроваджені віленським генерал-губернатором М. М. Мурайовим. Йшлося про закриття римсько-католицьких монастирів та костелів, замішаних в повстанні або визнаних ворожими із-за напряду

своїй діяльності. Також відбувалася чистка чиновників католицького віросповідання та польської національності у державних органах [15].

Після польського повстання 1863–1864 рр. у Білорусі посилилася практика відбирання храмів у Римо-католицької церкви, для подальшого обмеження її впливу та законослухняності. Протягом 1861–1901 рр. тут було відібрано 296 римо-католицьких храмів (у т.ч. 125 приходських костельолів і 82 філіальні костельоли і каплиця); 207 було переобладнано у православні церкви. Наприкінці ХІХ ст. у білоруських губерніях костелів та каплиць налічувалося 466, римо-католицьких священиків – 505 [16, с. 53, 46, 50].

Особливо проблеми існували у мішаних шлюбах. Так, у 1866 р. селянка Сузанна Василевська, католичка, яка проживала у бельському повіті Гродненської губернії, була покарана на 8 місяців позбавлення волі у в'язниці за те, що охрестила у католицтво трьох своїх дорослих дочок, народжених від православного чоловіка [17, с. 6–111].

Місцеві дворяни-католики в Білорусі після польського повстання 1863–1864 рр., які певною мірою були причетні до цих подій, намагалися засвідчити свою лояльність уряду переходом у православну віру задля збереження своїх прав. Цей процес набув значного поширення: за деякими даними, 30 тис. осіб з місцевої шляхти перейшла у православ'я у 1865–1866 рр. Однак, у другій половині ХІХ ст. були випадки несприйняття православ'я місцевими жителями, особливо у Гродненській губернії. Наприклад, у 1871 р. в Поразавській парафії 491 особа виявила тверде бажання добровільно перейти у католицизм [18].

Також спостерігалось суперництво між православним та римо-католицьким духівництвом у боротьбі за вплив на місцеве населення. Так, за розпорядженням православного митрополита Йосипа (Семашка) благочинні зайнялись вилученням та знищенням поширених у населення польських релігійних книг (з них тільки Волковиський благочинний сприяв спаленню 178 подібних молитовників) [19, с. 97].

Релігійна свідомість населення Білорусі зазнавала у ХІХ ст. складних, суперечливих змін та трансформацій, що особливо відчули на собі поляки, національна свідомість яких завжди була тісно пов'язана з їхньою традиційною релігією – католицизмом. Багато своїх вірян РКЦ втратила і на Правобережній Україні, і в Білорусі у ХІХ ст. внаслідок вимушеного переходу польської шляхти у православ'я задля збереження своїх титулів та земельних прав. Особливо значним вплив католицизму залишався на Гродненщині, де традиційно проживало багато поляків. Мішані шлюби не могли суттєво вплинути на зміну їхнього віросповідання, як показують обмежувальні заходи влади у цьому напрямі.

Отже, становище Римо-католицької церкви на Правобережній Україні та Білорусі у другій половині ХІХ ст. було складним, суперечливим, що було тісно пов'язано з наслідками польського

повстання 1863–1864 рр. та загальноімперською релігійною політикою. Обмежувальні заходи влади щодо діяльності католицьких ксьондзів набули значного поширення, оскільки саме в цих регіонах Російської імперії роль РКЦ у релігійному житті була традиційно великою, особливо для поляків. Тому покласти повністю край католицьким впливам тут не вдалося, незважаючи на низку заборон та репресій з боку влади.

Посилання

1. Билунов Д. Б. Правительственная политика в отношении римско-католической церкви (60-е годы XIX в.) / Д. Б. Билунов // Вестн. Моск. ун-та. – Сер. 8. – История. – 1996. – № 4.
2. Держархів Київської обл., ф. 2, оп. 3, ч. 16, спр. 9630, арк. 3 зв.
3. Державний архів Російської Федерації (ДАРФ), ф. 109, 1-а експедиція, оп. 40, спр. 40, ч. 29, арк. 1–2.
4. Російський державний історичний архів (РДІА), ф. 821, оп. 125, спр. 1165, арк. 3.
5. РДІА, ф. 821, оп. 125, спр. 1410, арк. 1, 21.
6. Держархів Житомирської обл., ф. 70, оп. 1, спр. 89, арк. 144.
7. ДАРФ, ф. 102, оп. 77, спр. 1010, арк. 3.
8. Щербак М. Г., Щербак Н. О. Національна політика царизму на Правобережній Україні (друга половина XIX – початок XX ст.) / М. Г. Щербак, Н. О. Щербак. – К. : ІЗМН, 1997.
9. Держархів Житомирської обл., ф. 178, оп. 13, спр. 405, арк. 1–7, 19–19 зв.
10. Центральний державний історичний архів України у м. Києві (ЦДАК України), ф. 442, оп. 626, спр. 20, арк. 22, 39.
11. Павшок А. В. Гродненский францисканский монастырь в начале XX века / А. В. Павшок // Гродненщина в историческом, экономическом и культурном развитии 1801–1921 гг. (к 210-летию образования Гродненской губернии): Материалы Международной научно-практической конференции (Гродно, 22-23 сентября 2011). – Гродно: ГрГУ им. Я. Купалы, 2012.
12. Щеглов Г. Э. Год 1863. Забытые страницы / Г. Э. Щеглов. – 2-е изд., доп. – Минск: Братство в честь Святого Архистратига Михаила в г. Минске Минской епархии Белорусской Православной Церкви, 2007.
13. Линкевич В. Н. Конфессиональная история Гродненщины в работах церковных краеведов второй половины XIX – начала XX вв. / В. Н. Линкевич // Гродненщина в историческом, экономическом и культурном развитии 1801 – 1921 гг. (к 210-летию образования Гродненской губернии): Материалы Международной научно-практической конференции (Гродно, 22-23 сентября 2011). – Гродно: ГрГУ им. Я. Купалы, 2012.

14. Линкевич В. Н. Польское восстание 1863 года и его влияние на конфессиональную ситуацию в Белоруссии / В. Н. Линкевич // [Электронный ресурс]. – Режим дост.: <http://zapadrus.su>.
15. Киселёв А. Конфессиональные аспекты кадровой политики российских властей в полицейских учреждениях МВД белорусских губерний во второй половине XIX – начале XX вв./ А. Киселёв // [Электронный ресурс]. – Режим дост.: <http://zapadrus.su>.
16. Ганчар, А.И. Римско-католический костел в Беларуси (1864–1905 гг.): монография / А.И. Ганчар. – Гродно: ГГАУ, 2008.
17. Проценко О. Э. Конфессиональная проблема в «смешанных браках» на территории Гродненской губернии в 60-е гг. XIX – начале XX века / О. Э. Проценко // Беларусь і суседзі: гістарычныя шляхі, узаемадзеянне і узаемауплывы. – Гомель: ГДУ імя Ф. Скарыны, 2010.
18. Пятчыц А. Пашырэнне праваслаўя ў Беларусі ў сярэдзіне – другой палове XIX ст. / А. Пятчыц // Беларускі гістарычны агляд. – Том 7. – Сшытак 2 (13) (Снежань 2000). – С. 327–350 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.belhistory.eu>.
19. Линкевич В. Н. Взаимоотношения католичества и православия в белорусских губерниях во второй половине XIX – начале XX в. / В. Н. Линкевич // Русский сборник: исследования по истории России. Т.12 / ред.-сост. О. Айрапетов, М. Йованович, М. А. Колеров. – М.: Издательский дом «Регнум», 2012.

Руслана Шеретюк (Рівне)

**ТРАНСФОРМАЦІЇ КУЛЬТОВОЇ ПРАКТИКИ
ГРЕКО-УНІАТСЬКОЇ ЦЕРКВИ
НА ТЕРЕНАХ ПРАВОБЕРЕЖНОЇ УКРАЇНИ
НАПЕРЕДОДНІ ЇЇ ІНКОРПОРАЦІЇ
ДО СКЛАДУ РОСІЙСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я**

У статті висвітлюються чинники та наслідки трансформацій культово-обрядової практики Греко-Уніатської Церкви на теренах Правобережної України напередодні її приєднання до складу Російської Православної Церкви.

Ключові слова: *Російська імперія, Правобережна Україна, Греко-Уніатська Церква, Російська Православна Церква, культова практика, «очищення» обряду.*

**TRANSFORMATIONS OF CULT PRACTICE OF
GREEK UNIATE CHURCH
IN THE TERRITORY OF RIGHT-BANK UKRAINE
BEFORE ITS INCORPORATION
TO THE RUSSIAN ORTHODOXY**

The article highlights the causes and consequences of the transformations cult-ritual practices of the Greek Uniate Church on the territory of the Right-Bank Ukraine on the eve of its accession to the Russian Orthodox Church.

Keywords: *the Russian Empire, Right-Bank Ukraine, Greek Uniate Church, Russian Orthodox Church, the religious practice, «purification» ceremony.*

У процесі підготовки до офіційного акту «возз'єднання» греко-уніатів Правобережної України з Російською Православною Церквою царським самодержавством здійснювалося цілеспрямоване й наполегливе викорінення звичаїв і традицій, сформованих у їхньому середовищі під впливом Римо-Католицької Церкви. Одним із виявів цього стало зініційоване світською і церковною адміністраціями Росії поступове «відновлення по Греко-Уніатських Церквах обрядів Богослужіння і постанов Греко-Східної Церкви у всій їх чистоті» [9, с. 119]. 7 лютого 1834 р. відбувся собор уніатського духовенства Білоруської і Литовської епархій, постановою якого вводилися в користування служебники московського видання 1831 р., запроваджувалася перебудова уніатських церков «за греко-східними взірцями», зокрема облаштування їх іконостасами, «без яких неможливо здійснювати східне богослужіння», а також висувалася вимога до всіх архієреїв, «щоб вони всіма силами піклуватися про відновлення східних обрядів та викорінення «зловживань» у богослужінні» [9, с. 119].

Зрозуміло, що вказані переобладнання інтер'єрів уніатських культових споруд вимагали значних матеріальних витрат, необхідних для встановлення іконостасів, закупівлі книг та інших богослужбових речей. З метою вирішення фінансових аспектів цієї, як показав наступний досвід, складної проблеми, 5 листопада 1835 р. Комітет міністрів Російської імперії ухвалив положення, за яким з державної казни «відпускалося» на влаштування іконостасів, престолів та церковного начиння до 300 рублів сріблом на кожну з греко-уніатських церков [7, с. 1080].

Однак не лише недостатнє фінансове забезпечення гальмувало процес облаштування греко-уніатських церков «за правилами Греко-Східної Церкви». Його утруднювали також вияви непокори йому рядового уніатського кліру та пересічних парафіян. Відтак, опір «очищенню» греко-уніатського обряду від «латинських домішок і

перекручень» часто виходив із надр уніатської парафії, оскільки нищення її духовно-культурних традицій викликало зазвичай досить болісні реакції з боку вірян-уніатів. Підтвердженням цьому є секретна записка єпископа Й. Семашка міністрові внутрішніх справ Д. Блудову від 26 жовтня 1834 р. У ній він повідомляв, що «за перебування мого 1 серпня, Волинської губернії Ковельського повіту в містечку Ратне, після обідні... знайшов я поза церквою 30 селян, котрі стояли на колінах і просили мене залишити богослужіння в їхній церкві в колишньому вигляді. Після належної настанови, я рішуче їм у цьому відмовив. Однак через місяць після мого від'їзду, багато парафіян означеної Пречистсько-Ратненської церкви увійшли безчинно у вівтар, зсунули престол зі свого місця, переставили його до стіни за Римським звичаєм, зняли завісу з царських врат і порушили святотатськи належне святині благоговіння» [8; 3, с. 94].

Приписам церковної адміністрації щодо облаштування парафіяльних церков не корилися також і парафіяльні клірики. Зокрема, у вересні 1835 р. до відома єпископа Литовського Й. Семашка надійшла інформація про те, що оликський благочинний С. Жиріцький «не приступив ще до облаштування підлеглих йому церков за правилами Греко-Східної нашої Церкви і навіть не оголосив по своєму благочинію даного йому на цей предмет указу» [3, с. 205–206]. Тоді ж чиновниками Литовської греко-уніатської консисторії було виявлено, що єзерський священик І. Гомолицький «відмовився від облаштування у своїй церкві іконостасу під приводом бідності фондуша», хоча насправді його парафія через велику кількість вірян та високий рівень матеріального забезпечення вимагала присутності ще одного клірика [3, с. 208–209].

З огляду на ці «місцеві обставини», як їх часто називали в офіційних документах того часу, канцелярія Литовської греко-уніатської консисторії неодноразово надсилала листи цивільному керівництву краю, де висловлювала прохання про дієву допомогу у справі виконання розпоряджень щодо облаштування греко-уніатських церков «за правилами Греко-Східної Церкви». Відтак, процес облаштування греко-уніатських церков Литовської та Білоруської єпархій відповідно до російсько-православних взірців, що супроводжувався виявами непокори з боку мирян-уніатів та їхніх парафіяльних священиків, відбувався за безпосередньої участі цивільних структур регіону та повсякчасного контролю з їхнього боку.

Більше того, відповідні постанови світської влади слугують вартісним свідченням того, що справа забезпечення повної відповідності всіх елементів греко-уніатської культової практики традиціям Російської Православної Церкви мала неабияке значення в контексті самодержавно-синодальних планів майбутнього скасування Греко-Уніатської Церкви. Так, 25 березня 1835 р. до правління Білоруської греко-уніатської єпархії надійшло розпорядження поліції краю, в якому керівник останньої вимагав від ієрархів звітів «про успіх і засоби, що кліром вживаються

щодо облаштування іконостасів згідно з обрядом» [5, арк. 1]. Однак, як показала практика, справа переобладнання греко-уніатських церков просувалася надто повільно [5, арк. 12, 13 – 13 зв., 14 – 14 зв., 15 зв. – 16].

Наступна цілеспрямована робота греко-уніатської ієрархії щодо «виправлення помічених недоліків» в облаштуванні парафіяльних церков Литовської і Білоруської єпархій, що часто пересіченими мирянами сприймалася як «вигадка, що суперечить вірі» [9, с. 248–250], призвела зрештою до результатів, бажаних для владних структур. Так, станом на 5 травня 1836 р., згідно з надісланим у Греко-уніатську колегію звітом єпископа Литовського Й. Семашка, у парафіяльних Церквах Литовської єпархії було облаштовано 396 іконостасів [3, с. 273], у січні 1837 р. їх було вже 509 [3, с. 305–306], а станом на 5 квітня 1837 р. – 561 [3, с. 319–320].

Одночасно із заходами, спрямованими на «дотримання в точності властивого Грекоуніатському обряду богослужіння», тобто усунення відмінностей у культово-обрядовій практиці Православної та Греко-Уніатської Церков, із храмів Литовської і Білоруської єпархій вилучалися органи, лавки, дзвоники, бічні престоли та інші речі. Зокрема, 31 липня 1833 р. єпископ Литовський Й. Семашко видав розпорядження про продаж органів, оскільки їх залишення «могло бути приводом до спокуси і, займаючи даремно місце в церкві, лише б обмежувало саме місце і перешкоджало навіть належному порядку в церкві і в богослужінні» [3, с. 265]. Згідно з рапортом, надісланим Й. Семашком у Греко-уніатську колегію від 25 листопада 1836 р., 86 органів, що знаходилися в греко-уніатських Церквах Литовської єпархії, були знищені [3, с. 307].

Розпорядженням Й. Семашка від 8 квітня 1836 р. було заборонено використання дзвоників під час богослужіння у греко-уніатських храмах, а самі дзвоники рекомендувалося «продати або використати на інші церковні потреби» [3, с. 269]. Приписом єпископа Литовського від 20 травня 1836 р. скасовувалися також амвони, що не відповідали традиції російського православ'я [3, с. 278–279].

Ще один вияв «латинських домішок» у культово-обрядовій сфері Греко-Уніатської Церкви – монстранції – розпорядженням єпископа Й. Семашка від 22 червня 1836 р. були вилучені з усіх греко-уніатських церков Литовської єпархії. Згідно з інструкцією цього архієрея, вони були поділені чиновниками духовного відомства на «декілька сортів за приблизною їх вартістю» та сплавлені в окремі злитки [3, с. 281–282]. Останні надсилалися Й. Семашку в Санкт-Петербург, де він закуповував на них необхідні для єпархіальних храмів культові предмети, зокрема дарохранительниці та дискоси [3, с. 285].

Отже, вкорінені традицією уніатські сакральні предмети поступалися місцем православним. Вони не просто усувалися з інтер'єрів храмів, а доволі часто огудно нищилися ревними виконавцями

проурядової програми «возз'єднання» греко-уніатів із Російською Православною Церквою. Зокрема, в рапорті греко-уніатського священика Я. Пашковського до Летичівського духовного правління від 31 грудня 1835 р. зазначалося: «...у підвідомчих мені церквах уніатські запровадження, як то престоли, полуризники, цимборії, монстранції, бічні вівтарика, польські ікони, Страшні Суди, чистилища католицькі знищені» [2, арк. 3]. Таким чином, під час радикальної нівеляції відмінностей елементів культово-обрядової практики Греко-Уніатської та Російської Православної Церков нищився самотутній, виплеканий не одним поколінням, пласт національної культури. Адже «сліди уніатства» були насправді зримими виявами тих глибинних трансформацій, які відбулися у світоглядних орієнтирах, психології, а також художньо-естетичному просторі автохтонного населення південно-західного регіону Російської імперії. У світських властей та церковних владик, як засвідчують численні документи тієї доби, не виникало думок з приводу того, що ті ікони, сповідальні, монстранції тощо – невід'ємна складова історичної пам'яті народу, важливий компонент його духовної культури, який дозволяє підтримувати неперервність етнічної еволюції, передання її надбань наступним поколінням. І в цьому, зрештою, немає нічого дивного, адже метою великоросійського самодержавства була саме деетнізація населення, тобто сприяння втраті народом його прикметних рис, зокрема рідної мови, традицій і звичаїв у сакральній царині, а відтак з часом і етнічної ідентифікації [6, с. 160–161].

Саме тому стихійні протести греко-уніатських парафіян досить часто переростали в локальні масові акції суспільної непокори. Так, значного резонансу набуло «буйство» мешканців декількох сіл Овруцького повіту [1, арк. 1, 3 зв.]. Особливе «хвилювання» було помічене також у Колінській парафії, віряни якої, як зазначалося в рапорті Овруцького земського справника, направленою Житомирському військовому губернаторові Маслову, «виявляють неблагонаміреність і буйство з приводу введення в їх церквах богослужіння за обрядом Церкви Грекосхідної» [1, арк. 10]. З нього також дізнаємося, що мешканці сіл Купча і Горбачів «взяли священика Красовського, яким були незадоволені через те, що він... служив божественну літургію за обрядом Грекосхідної Церкви, водили і били по всьому селу, бажаючи його спочатку втопити, а потім відрубати Голову» (Виділено в документі. – Авт.) [1, арк. 12].

Зрозуміло, що реакція цивільних керівників краю на ці гострі інциденти не забарилася. Показово, що Житомирському військовому губернаторові генерал-майору Маслову, котрий одразу виїхав на місце «буйства» «для вжиття належних заходів для приведення в покірність збуджених селян і шляхти», генерал-губернатор Д. Бібіков рекомендував провести їх «утихомирення», «якщо буде визнавати потрібним, за допомогою військової сили» [1, арк. 1 зв.]. Для цього губернське

керівництво розпорядилося, щоб керівник 8 піхотної дивізії генерал-лейтенант Панютін «підготував» дві роти солдат [1, арк. 8 зв. – 9].

Наступне зініційоване цивільною владою слідство по справі «буйства» селян Овруцького повіту з'ясувало, що «найголовнішим приводом їх було невігластво, нерозуміння і побоювання зміни релігійних обрядів, і зрештою, закостеніла схильність їх до зухвалості і свавілля» [1, арк. 4 – 4 зв.]. З огляду на це, адміністрація краю окремих учасників акції протесту взяла під особливий поліцейський нагляд, а «головних зачинщиків» було ув'язнено в «тюремному замку» м. Овруч [1, арк. 4 зв.]. Водночас, «аби покласти рішучий край подібним безчинствам», Житомирський військовий губернатор розпорядився «влаштувати в церкві все те, що належить за обрядом Греко-східної Церкви». Як впливало із секретної записки генерал-губернатора Д. Бібікова графові Бенкендорфу від 18 жовтня 1838 р., цей припис «виконаний був без шуму і з дотриманням тиші і спокою» [1, арк. 5].

Досить швидко «приборкані» та врегульовані факти виявів соціального незадоволення тим не менше були взяті цивільною владою на особливий контроль. Намагаючись уникнути хвилі протестів греко-уніатських парафіян Правобережжя в надто, як виявилось, делікатній справі переобладнання їхніх сакральних споруд за «православним стандартом», російський царат надалі проводив досить обережну політику в цій царині. Так, згідно з приписом обер-прокурора Синоду від 30 листопада 1838 р., на ім'я єпископа Оршанського Василя (Лужинського) надійшло «секретне» розпорядження генерал-губернатора Д. Бібікова, де, зокрема, зазначалося: «щоб Греко-уніатське духовенство, збираючись приступити до переобладнання якої-небудь церкви, повідомляло про це його, Генерал-Губернатора... для вжиття відповідних заходів щодо успішного облаштування її і попередження безладу» [4, арк. 1–2]. Відтак, чи найголовнішим із чинників, який спонукав світське і церковне керівництво до доволі обережного (хоча й настійливого) викорінення численних «латинських перекручень» в інтер'єрах греко-уніатських культових споруд була не повага до специфіки духовно-культурного життя автохтонного населення Правобережжя, а усвідомлення небажаності масових актів соціального незадоволення.

Отже, невід'ємною складовою процесу підготовки до офіційного «возз'єднання» греко-уніатів Правобережної України з Російською Православною Церквою 1839 р. стало нищення відмінностей культово-обрядової практики уніатства і православ'я та її уніфікація. Це стосувалося переобладнання інтер'єрів церков, заміни уніатських богослужбових книг на їхні відповідники московського видання, а також вилучення та нищення тих культових предметів, які були запозичені уніатами із сакральної практики римо-католиків.

Особливе місце в цьому посіло досягнення повної відповідності елементів культово-обрядової практики в галузі зведення культових споруд Греко-Уніатської Церкви «православному стандарту». Справа переобладнання уніатських культових споруд «за греко-східним взірцем» не завжди давала очікувані владою результати. Це було зумовлене не лише її недостатнім фінансовим забезпеченням, але й виявами протесту мирян проти цього. Саме тому процес опорядження греко-уніатських церков Литовської та Білоруської єпархій та «відновлення чистоти богослужіння» в них відбувався за безпосередньої участі цивільних владних структур регіону та повсякчасного контролю з їхнього боку.

Посилання

1. Государственный архив Российской Федерации, г. Москва (ГА РФ). – Ф. 109. – Оп. 178. 1838 г. – Д. 197. О буйстве жителей села Ходаки, в Овручском уезде, при устройстве в Униатских Церквах порядка православной Церкви. – 24 л.
2. Державний архів Хмельницької області (ДАХМО). – Ф. 592. – Оп. 2. – Спр. 114. Об изъятии из церквей оборудования и инвентаря униатского происхождения. – 20 арк.
3. Записки Иосифа, митрополита Литовского: В 3 т. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1883. – Т. 3. – VI + 1402 с.
4. Национальный исторический архив Беларуси, г. Минск (НИАБ). – Ф. 3245. – Оп. 1. – Д. 106. Дело по предписанию Отделения Духовных Дел по ведомству Греко-Униатского исповедания об уведомлении о перестройках церквей по православному стандарту. – 7 л.
5. НИАБ. – Ф. 3245. – Оп. 2. – Д. 370. Дело о представлении деканами Минской губ. сведений о наличии в церквах губернии иконостасов, органов, количестве ветхих церквей. – 75 л.
6. Стоколос Н. Г. Драма Церкви (До історії скасування Греко-Уніатської Церкви в Російській імперії та викорінення її духовно-культурних надбань): Монографія / Н. Г. Стоколос, Р. М. Шеретюк. – Рівне: ПП ДМ, 2011. – 320 с.
7. Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе: В 55 т. – Т. X. 1835. Отделение Второе. - СПб.: В Типографии II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1836. – С. 919–1269.
8. ЦДАК України. – Ф. 442. – Оп. 141. – Спр. 468. Дело об учинении беспорядков прихожанами греко-униатской церкви в м. Ратном в связи с распоряжением духовного греко-униатского начальства проводить богослужение по новым правилам. – 147 арк.
9. Щавельский Г., прот. Последнее воссоединение с православной церковью униатов Белорусской епархии (1833–1839 г.г.) / Г. Щавельский. – СПб.: Типография «Сельского вестника», 1910. – 380 с. + 84 с.

**РОСІЙСЬКО-ПРАВОСЛАВНЕ «ОЧИЩЕННЯ ОБРЯДІВ»
ГРЕКО-УНІАТСЬКОЇ ЦЕРКВИ ТА ЙОГО ТРАГІЧНІ НАСЛІДКИ
ДЛЯ РУСИНІВ-УКРАЇНЦІВ ХОЛМЩИНИ І ПІВДЕННОГО
ПІДЛЯШШЯ**

Розглянуто основні віхи, засоби, методи та наслідки практики «очищення обрядів» вірних уніатської Холмської єпархії впродовж 1830-х – середини 1870-х рр. як важливу складову урядових заходів з її інкорпорації до складу Російської Православної Церкви.

***Ключові слова:** Греко-Уніатська Церква, Російська Православна Церква, уніатська Холмська єпархія, релігійне насилля, практика «очищення обрядів», Холмщина і Південне Підляшшя.*

Nadiya Stokolos

**RUSSIA-ORTHODOX «RITE PURIFICATION»
OF GREEK UNIATE CHURCH AND ITS TRAGIC CONSEQUENCES
FOR RUTHENIAN-UKRAINIANS OF HOLM AND SOUTHERN
PIDLIASHSHIA**

The main milestones, means, methods and consequences of the practice of «cleansing rituals» faithful Uniate diocese of Chelm during the 1830's - mid 1870's. As an important part of government measures to its incorporation into the Russian Orthodox Church.

***Keywords:** Greek Uniate Church, Russian Orthodox Church, Uniate diocese of Chelm, religious violence, the practice of «cleansing rituals», Holm and Southern Podlasie.*

1839 р. відбулося офіційне воз'єднання уніатів Правобережної України з Російською Православною Церквою. Воно не торкнулося теренів Холмщини і Південного Підляшшя, уніатське населення яких належало до Холмської єпархії. Відтак вона впродовж майже чотирьох десятиліть залишалась єдиною уніатською в межах Російської імперії. Згідно з церковною статистикою, в ній було 250 тис. віруючих-русинів, тобто українців [5, с. 85]. Зазначимо, що владні структури країни докладали зусиль до того, щоб радикально змінити етноконфесійну ситуацію і в цьому її регіоні, тобто «відлатиншити» та «відпольшити» його мешканців, водночас із населенням Правобережжя і Північного Підляшшя інкорпорувати до складу Російської Православної Церкви. Так, після польського повстання 1830–1831 рр., у якому взяла участь частина автохтонного непольського населення Холмщини і Південного Підляшшя, тобто українців-уніатів, було видано розпорядження про вживання в їхніх церквах служебників московського видання, а також про заборону на виголошення проповідей польською мовою. Оскільки ж його

зміст не тільки викликав гострий супротив із боку духовенства та мирян, а й спричинив перехід частини уніатів до римо-католицьких парафій, то, зрештою, саме це на кілька десятиліть загальмувало форсовану російсько-православну деполонізацію уніатів Холмської єпархії [8, с. 127].

Значні зміни у ставленні російського царату до духовно-культурних традицій мешканців Холмщини і Південного Підляшшя відбулися після польського повстання 1863–1864 рр., яке підтримало не тільки римо-католицьке, а й частина його уніатського населення. Російське самодержавство, яке жорстоко придушило це повстання, не тільки посилило утиски проти поляків та Римо-Католицької Церкви, а й активізувало русифікацію цього регіону. Важливою її складовою була підготовка уніатів до переходу у православ'я. Задля цього впродовж 1860-х – першої половини 1870-х рр. реалізувалася низка заходів, до реалізації яких залучалися не тільки урядовці, православне та уніатське духовенство, а й військові підрозділи. Вона включала у себе перебудову системи підготовки кадрів уніатського кліру, його якісні зміни переважно за рахунок запрошень москвофільськи налаштованих священників-уніатів із Галичини, витіснення за межі єпархії тих архієреїв, котрі не сприяли дрейфу уніатства в бік російського православ'я, а також застосування таких силових засобів, як обтяжливі для населення постої військових частин, зокрема козачих, використання нагайок та зброї проти тих осіб, які чинили опір примусовим змінам культово-обрядової практики уніатів, депортації кліриків і пересічних мирян за супротив владі [11, с. 121–143].

Особливе місце серед них займала діяльність, спрямована на глибинні зміни культово-обрядової практики Греко-Уніатської Церкви, яку тоді називали «очищенням уніатських церковних обрядів від латинських напластунів» або спрощено – «очищенням обрядів». Саме це, на переконання «діячів возз'єднання» як з боку російської адміністрації, так і прихильних до Російської Православної Церкви осіб із середовища уніатського духовенства, мало стати одним із провідних засобів «відпольщення» уніатського населення єпархії, підготовки його до переходу у православ'я. Зазначимо, що негативні для російської влади наслідки спроби зламу релігійної традиції уніатів Холмщини і Південного Підляшшя початку 1830-х років були проігноровані. Більше того, практика «очищення обрядів» у ці роки набула не тільки наступального, але навіть і гвалтівного характеру. Так, 1866 р. до В'ятки силоміць був вивезений єпископ (номінант) Холмської єпархії І. Калинський, а 1871 р. «за станом здоров'я» її був змушений залишити єпископ М. Куземський, оскільки він «не хотів стати другим Семашком», тобто взяти на себе ініціативу з реалізації заходів, які мали завершитися приєднанням Греко-Уніатської Церкви до Російської Православної [12, с.17; 3, с.7].

Ним став галичанин-москвофіл М. Попель, котрого в кінці 1866 р. російська адміністрація запросила до Холма, надала посади законовчителя гімназії та викладача уніатської духовної семінарії, а в

березні 1871 р. призначила адміністратором Холмської уніатської єпархії [5, с. 226–228]. Він відразу розгорнув діяльність, спрямовану на «здійснення заповітної мрії возз'єднання уніатів з православ'ям» [2, с. 668]. Це була, зокрема, активна участь у «втихомирєнні 30 парафій Сідлецької губернії, що чинили опір здійснюваному Холмською уніатською консисторією очищенню уніатських церковних обрядів від латинських напластувань» [2, с. 104]. Ситуація в єпархії в цей час набула критичного характеру. У мемуарах священника-уніата М. Ливчака, колишнього галичанина, вона охарактеризована наступним чином: «справа возз'єднання була розпочата вкрай невдало... За наказом керівників повіту земські стражники збирали підписи від селян про згоду на їхнє возз'єднання з Православною церквою, погрожуючи то штрафами, то побиттям у випадках їх незгоди давати підписи... місцеве духовенство озброїлося проти адміністрації. Навесні бродіння умів, а місцями й відкриті хвилювання поширилися по всій Сідлецькій губернії». Він зазначив, що навесні 1867 р. для приборкання непокірних уніатів вперше було використано військо, переважно – козацькі сотні. Йому ж належить твердження: «Хоча все завдання прибулих військ полягало в тому, щоб розігнати натовпи людей, що збиралися поблизу церков», а також «цілі дні і ночі впродовж кількох тижнів стояли коло них», але «при операціях з нагайками не обійшлося без жертв: так, у поселенні Кодня випадково був убитий пікою селянин, а в Піщацях від удару нагайки загинула дитина, яка була на руках матері, котра знаходилася в натовпі». На його переконання, «Оскільки утримання відряджених військ покладалося на місцеве населення, то зовнішнє заспокоєння швидко було досягнуте, а що стосується душевного заспокоєння, то воно з кожним днем погіршувалося» [3, с. 8–31].

Негативну реакцію уніатського кліру та мирян викликали окружні послання Холмської єпархії щодо необхідності остаточного «очищення церковних обрядів від латинських впливів». У першому з них, від 25 березня 1871 р., містився заклик до підлеглого духовенства «умиротворювати паству Холмську», «служити істині і закону», бути «покірним владі» у «звершенні богослужінь за східним обрядом» [7, с. 668]. Ним уніатам заборонялося, зокрема, відзначати свята Непорочного Зачаття Божої Матері, Божого Тіла і святого Йосафата. Під час богослужінь вимагалось поминати Святійший Синод, а священникам мати бороди й носити широкі рясни. Оскільки воно виявилось недостатньо дієвим, то його зміст був підтверджений і розвинутий у наступному, датованому 2 жовтня 1873 р. У ньому, зокрема, від уніатського духовенства настійливо вимагалось з 1 січня 1874 р. повсюдно здійснювати богослужіння виключно за церковним статутом, тобто так, як це практикувалося російським православ'ям [3, с. 64–71].

Це послання єпархії викликало хвилю протестів уніатського населення Холмщини і Південного Підляшшя. Так, частина уніатських

священиків своє несприйняття обрядової реформи виявила тим, що навіть не захотіла розписуватися у документах, якими засвідчувалося отримання примірника цього послання. Повертаючи його благочинним, вони цим фактично декларували, що не визнають над собою владу консисторії. В той час також фіксувалися непоодинокі випадки отримання в єпархіальному управлінні офіційних відмов священнослужителів від виконання своїх обов'язків. Як твердили сучасники тих драматичних подій, саме в таких, по суті, вже дезорганізованих парафіях, мали місце «народні безпорядки»: парафіяни заволодівали ключами від храмів, не пускали до них надісланих єпархією священнослужителів, лояльних щодо практики російсько-православного «очищення обрядів», влаштовували поблизу церков зібрання, під час яких виявляли категоричну незгоду з вимогами єпархіального керівництва. Ті ж священики, котрі зрештою підкорилися вимогам цього окружного послання Холмської єпархії, визнавали, що «бояться народу», а миряни, у свою чергу, заявляли, що «віру їх ламають і вводять православ'я» [9, с. 102].

Так, у багатьох парафіях несприйняття мирян викликали дії, пов'язані із закриттям царських врат під час літургії, хресною ходою навколо церкви «проти сонця», тобто православним звичаєм, замість практикованої ними хресної ходьби «посолонь», тобто «за сонцем». Протестували вони й проти незвичного для них співу дяків, поєднання окремих церковних служб та їхніх надто поспішних проведення тощо [3, с. 72]. Роздратування у них викликало те, що контроль за виконанням вимог окружних послань Холмської уніатської консисторії здійснювали не тільки церковні, а й світські урядовці, оскільки відповідні інструкції щодо цього отримала жандармерія. Її представники на місцях отримали вказівки обов'язково бути присутніми під час богослужінь в уніатських церквах, а також ретельно наглядати за тим, щоб клір не допускав будь-яких відхилень від належного їх проведення [3, с. 71].

Одним зі свідчень того, в якому нестерпному становищі в цій ситуації опинялися уніатські священики, стала трагічна подія у селі Яблонь Радинського повіту. Місцевий священик, благочинний Мозановський, отримавши окружне послання Холмської консисторії від 2 жовтня 1873 р., не зважився довести його зміст до підвідомчого духовенства і мирян, оскільки з приводу його вимог у навколишніх місцевостях упродовж уже не одного дня вирували протести. У відчаї він вдався до самогубства: повісився у своїй кімнаті перед недільним богослужінням. Звістка про це буквально сколихнула уніатське населення єпархії. Так, у низці поселень миряни заволоділи ключами від храмів і не допустили священиків до богослужінь за «очищенням обрядом». Тоді ж фіксувалися випадки руйнування ними тих елементів інтер'єрів храмів, які не відповідали місцевій культово-обрядовій традиції [3, с. 72].

Невід'ємною складовою зусиль російських урядовців, спрямованих на радикальні зміни культово-обрядової практики уніатів Холмської

епархії, стало цілеспрямоване нищення культу святого Йосафата (Кунцевича), мощі якого в труні на особливому бічному престолі знаходилися в соборному храмі м. Біла Підляска. Так, 1864 р. відповіддю на польське повстання та участь у ньому уніатів став указ імператора, яким скасовувалися всі василіанські монастирі в Царстві Польському, зокрема й у Білій Підляській. Саме тоді василіани були вимушені передати опіку над мощами Йосафата його парафіяльному духовенству. А коли 1867 р. Папа Римський Пій IX проголосив Йосафата святим, настоятелеві собору Білої Підляскої від губернатора надійшла категорична вимога припинити будь-які богослужіння на його честь. Зрештою, владою було вирішено усунути мощі із центральної частини собору. Весною 1873 р., скориставшись ремонтними роботами в ньому, після низки облудних і силових акцій, спрямованих на «втихомирення пастви», гробницю з рештками святого Йосафата перенесли і розташували у підвальній частині храму. До ніші у фундаменті споруди собору, де її помістили, були прилаштовані дерев'яні двері, які закрили на замок та опечатали. Підхід до них був засипаний піском, а підлогу зверху, у середній частині храму, зрівняли з колишньою [10, с. 221–225]. Це призвело до того, що, зокрема, члени церковного братства «кинули до ніг свого священика ключі від братських свічок та майна, залишили разом з тим і церкву та кинулися в обійми польських костьолів і ксьондзів» [3, с. 78].

Одним із засобів тиску на «непокірних» уніатів Холмщини і Південного Підляшшя стали арешти тих їхніх священиків, котрі виявляли непохитність у захисті Церкви від зазіхань на її традиції. Деякі автори стверджують, що таких виявилось до 100 осіб, а ще приблизно стільки ж змушені були переселитися до Галичини, щоб уникнути переслідувань [6, с. 41].

Пік релігійного насилля в регіоні припав на 1874 р. Так, 17 січня в с. Дрелів солдати розстріляли 5, поранили кілька десятків і заарештували 60 селян, котрі захищали свою церкву від втручань представників церковної і світської адміністрації, а в селі Рудно на початку року від побоїв нагайками померло двоє людей [6, с. 41–42]. Широкого розголосу не тільки в регіоні, а з часом у багатьох країнах світу набули трагічні події, що відбулися 26 січня і в наступні дні 1874 р. у селі Пратулин Сідлецької губернії. Тут від козацьких куль загинуло 13 і було заарештовано 80 селян [9, с. 42].

Все це засвідчувало, що царський уряд твердо вирішив «втихомирити» неспокойний регіон, якнайшвидше завершити справу приєднання його уніатського населення до Російської Православної Церкви. Оскільки розрахунки російських урядовців на те, що «очищення» уніатських церковних обрядів від «латинських напластунків» на теренах Холмщини і Південного Підляшшя виявиться результативним, стане міцною базою наступного утвердження тут позицій російського

православ'я явно не справджувалися, вони вдалися до ескалації силових заходів. Непокірних священників та мирян ув'язнювали, вивозили за межі єпархії, військо застосовувало колективні каральні заходи: екзекуції, зокрема багатогодинне і навіть кількадедне стояння «непокірних» уніатів на морозі чи під дощем. Після нейтралізації «найбільш активних протидіючих елементів» в кожній парафії уніатської Холмської єпархії розгорнулася цілеспрямована, настирлива робота місцевих урядовців, спрямована на приєднання її вірних до Російської Православної Церкви. Зрештою, на межі 1874–1875 рр., її результатом став злам енергії супротиву уніатської спільноти релігійному насиллю. Скориставшись її пригніченістю та розгубленістю, 18 лютого 1875 р. духовенство Холмської уніатської консисторії і кафедрального собору на чолі з адміністратором єпархії М. Попелем ухвалило скласти «акт про возз'єднання холмської грекоуніатської Церкви з православною всеросійською Церквою» і просити про «височайший дозвіл» на це [2, с. 544]. Зрештою, 8 березня 1875 р., Синод постановив приєднати Холмську уніатську єпархію до православної Варшавської, назвавши її Холмсько-Варшавською. Так, за влучним висловом єпископа Е. Лісовського, відбувся «урядовий похорон унії» [1, с. 215].

Отже, значимою складовою заходів з остаточного скасування Греко-Уніатської Церкви в Російській імперії були радикальні трансформації культово-обрядової сфери уніатського населення Холмщини і Південного Підляшшя. На переконання російсько-православних та частини уніатських «діячів возз'єднання», релігійна традиція, відмінна від православної і римо-католицької, яка сформувалася на цих теренах в умовах розмаїтого етнічного і релігійного прикордоння, не являла собою будь-якої цінності. Більше того, вона трактувалася як основна перешкода приєднанню уніатів регіону до Російської Православної Церкви. Ними вочевидь ігнорувалися така риса релігійної обрядовості уніатів як полістадійність, тобто наявність у ній органічних, історично обумовлених напластунків східної та латинської культових традицій. Також належним чином не враховувалася її інформативна, комунікативна та інтегративна значимість і незамінність для них. Зрештою, саме тому уніати цього регіону, відчайдушно захищаючи свої релігійні обряди, тісно пов'язані з побутовим повсякденням, твердили, що «віру їх ламають», тобто нищать той духовно-культурний простір, поза яким для більшості з них життя втрачало сенс. «Відлатинщення» та «відпольщення» сакральних практик уніатів Холмщини і Південного Підляшшя реалізувалося впродовж кількох десятиліть переважно зусиллями ретельно підібраних осіб із середовища уніатського кліру, яких відповідним чином наставляла, спрямовувала та контролювала російська адміністрація. Його настирливість та адміністративно-силові методи призвели до акцій масових протестів уніатського населення. Воно чинило активний супротив гвалтівній практиці «очищення обрядів», оскільки

цінувало існуючу культово-обрядову традицію не тільки як самодостатню для своєї релігійності, а й вбачало в ній гарантію збереження власної духовно-культурної ідентичності.

Безпосередньою складовою цього надзвичайно болісного процесу для уніатського населення Холмської єпархії стали депортації значної кількості кліру та мирян за її межі, дезорганізація релігійно-церковного життя, а також людські жертви. До його дещо віддалених у часі соціокультурних наслідків слід віднести появу до двох сотень тисяч «упорствующих», тобто тих уніатів, котрі категорично відмовилися перейти до російського православ'я, а після маніфесту про релігійну толерацію 1905 р. перейшли до Римо-Католицької Церкви. В соціально-психологічній царині це «відгукнулося» станом депривації, тобто хворобливими виявами в повсякденні тисяч українців-уніатів, які не могли звичним чином задовольняти свої духовні потреби, а також етнічної фрустрації – особливим психічним станом «упорствующих» – колишніх вірних Холмської уніатської єпархії, що не приєдналися до Російської Православної Церкви й опинилися через це на довгі десятиліття поза будь-якою духовною опікою. Він характеризувався тривогою, почуттям безнадійності, невпевненості у завтрашньому дні, тобто втратою життєвої перспективи для багатьох із них. Засоби та методи «возз'єднання» уніатів цього регіону з російським православ'ям, зокрема практика так званого «очищення обрядів», спричинили низку глибинних суспільних деформацій, які давалися взнаки впродовж багатьох десятиліть. До них слід віднести порушення історично сформованих традиційних зв'язків між народами-сусідами, пониження культури етнічних взаємин, зокрема вияви в автохтонного українського і польського населення упереджено-негативного ставлення не тільки до російського православ'я, а й загалом до всього російського, що тоді ототожнювалося переважно з насильством. Отже, результат російсько-православного «очищення обрядів» уніатів на теренах Холмщини і Південного Підляшшя виявився протилежним від очікуваного.

Посилання

1. Біднов В. Українська Церква // Українська культура: Лекції за ред. Д. Антоновича / Упор. С. В. Ульяновська. – К.: Либідь, 1993. – С. 197–216.
2. История Православной Церкви в XIX веке: В 2 кн. Репринт издания 1901 года. – М.: Издание Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1998. – Кн. 2: Славянские Церкви. – 758 с. + XII.
3. К истории воссоединения униатов Холмской епархии. Записки и воспоминания Протоиерея Николая Николаевича Ливчака. С портретом и биографией автора. Издание И.Н Ливчака. – Вильна: Типография: «Русский Почин», 1910. – 162 с.

4. Наречение Протоіерея М. Попеля во Епископа // Волинские Епархиальные Ведомости. – 1875. – №13. – Ч. неоф. – С. 544.
5. Начерк истории унии Русской Церкви с Римом. – Львов: Накладом Комитета юбилейного, 1896. – 156 с.
6. Олійник П. Лихоліття Холмщини і Підляшшя: (Шлях культурно-національного розвою Холмщини і Підляшшя в ХІХ і ХХ ст.). – Прага: Накладом товариства «Пробоем», 1941. – 120 с.
7. Ольховский Г. О Богослужении во время унии в Холмской епархии и в частности в Холмском кафедральном соборе (1596–1875 г.). – Варшава: Типография Варшавского учебного округа, 1900. – 60 с.
8. Панас К. Історія Української Церкви. – Львів: НВП «Трансінтех», 1992. – 160 с.
9. Попов Н. Судьбы унии в русской Холмской епархии. – М.: Университетская типография, 1874. – 139 с.
10. Стоколос Н. Нищення культу святого Йосафата (Кунцевича) на теренах Холмщини і Південного Підляшшя напередодні завершення процесу інкорпорації уніатської Холмської єпархії до Російської Православної Церкви (1875 р.) // Наукові записки Рівненського обласного краєзнавчого музею. – Рівне, 2013. – Вип. ХІ. – С. 221–225.
11. Стоколос Н. Г., Шеретюк Р. М. Драма Церкви (До історії скасування Греко-Уніатської Церкви в Російській імперії та викорінення її духовно-культурних надбань): Монографія / Передмова П. Л. Яроцького. 2-ге видання, перероблене та розширене. – Рівне: ПП ДМ, 2012. – 348 с.
12. Чубатий М. Українська Католицька Церква (відбитка з Загальної Української Енциклопедії – з найконечнішими доповненнями). – Львів: Місійне згромадження св. Кирила і Мефодія, 1993. – 23 с.

Уляна Безпалько (Тернопіль)

**ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА В СХІДНІЙ ГАЛИЧИНІ НА
ПОЧАТКУ ХХ СТ.: ОСОБЛИВОСТІ ДУХОВНО-КУЛЬТУРНОЇ
ІДЕНТИЧНОСТІ КРІЗЬ ПРИЗМУ УНІЙНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ
Л. ФЕДОРОВА**

В статті проаналізовано особливості внутрішнього розвитку та життєдіяльності Греко-католицької церкви в Східній Галичині на початку ХХ ст. крізь призму особистісного досвіду унійної діяльності Л. Федорова, та його співпраці з митрополитом А. Шептицьким.

Ключові слова: митрополит А. Шептицький, Л. Федоров, унійний рух, Греко-католицька Церква, Східна Галичина.

GREEK-CATHOLIC CHURCH IN EASTERN GALICIA EARLY XX CENTURY: FEATURES OF SPIRITUAL AND CULTURAL IDENTITY THROUGH THE PRIZM OF UNIATE ACTIVITIES OF L. FEDOROV

The paper analyzes the features of internal development and life of the Greek-Catholic Church in Eastern Galicia in the early of XX century. through the prism of personal experience of L. Fedorov, and his collaboration with Andrey Sheptyts'kyi.

Keywords: *Andrey Sheptyts'kyi, L. Fedorov, Uniate movement, Greek Catholic Church, Eastern Galicia.*

Одним із найбільш активних сподвижників митрополита А. Шептицького у справі розбудови унійного руху в Російській імперії був Леонід Федоров, майбутній екзарх Російської католицької церкви східного обряду, чия особистість формувалася під безпосереднім впливом митрополита і зростала на ґрунті ефективного синтезу успадкованих генетично традицій візантійського християнства та здобутого в процесі навчання й праці духовно-богословського і практичного досвіду сприйняття та розуміння Західної церкви.

Тому, в контексті дослідження історичних витоків і перспективних шляхів розвитку східного католицизму як моделі духовно-культурної ідентичності, буде доцільним побіжно проаналізувати деякі погляди Л. Федорова на основні аспекти розвитку Греко-католицької церкви в Східній Галичині на початку ХХ ст. Зазначимо, що візії Л. Федорова стосовно зазначеної проблематики носили доволі критичний характер, і були остаточно сформовані під час відбування його чернечого послуху у монастирі св. Йосифа Студійського уставу впродовж 1912–1913 рр., як підсумок попереднього досвіду проживання на території Східної Галичини та спілкування з представниками греко-католицького духовенства й вірян [1, с. 236–237].

Аналізуючи та осмислюючи той етап власного життєвого шляху, Л. Федоров поступово дійшов висновку, що галицька модель унії не лише є морально застарілою і не підходить для екстраполяції на російські терени, але й вимагає суттєвої внутрішньої трансформації, для збереження себе як релігійно-культурної ідентичності. Слід зазначити, що А. Шептицький, який в цілому розділяв такі погляди Л. Федорова і неодноразово наголошував на необхідності очищення галицької унійної церкви від латинізуючих її обрядових нашарувань, на цьому етапі застерігав свого сподвижника від «обрядового східного шовінізму» – і, вочевидь, мав на те підстави [2, с. 563].

Втім, попри гостру категоричність деяких суджень, критика Л. Федорова носила обґрунтований характер і торкалася тих аспектів,

у середовищі яких на сьогоднішній день необхідно шукати ключ до пояснення занепаду справи унійного руху в Росії.

Як один із провідних теоретиків і практиків унійного руху, Л. Федоров обстоював право Східної церкви на збереження власної обрядової ідентичності й власних традицій, а, відтак, відстоював рівноправність унійної церкви з іншими провінційними латинськими церквами, розуміння якої бракувало в середовищі самих греко-католицьких громад. Не відкидаючи постулатів канонічної зверхності і морального авторитету Святого Престолу, Л. Федоров критикував Апостольську Столицю за те, що вселенськість християнства в тогочасному трактуванні Ватикану базувалася лише на концепті взаємної інтеграції богословських та літургійно-обрядових традицій західних європейських церков, цілковито відкидаючи східну традицію [3, с. 246–248]. Л. Федоров писав митрополиту: «Ви ідентифікуєте Вселенську Церкву з провінційною Латинсько-Римською Церквою і дух цієї останньої приймаєте за дух Вселенського Християнства» [2, с. 565].

Серед існуючих нагальних проблем у розвитку унійного руху, Л. Федоров в першу чергу відзначав скептичне і недоброзичливе в цілому ставлення західних церковників до східнообрядового католицизму, як чогось половинного, неповноцінного: «...той же самий папа і ті ж кардинали і єпископи, як західні християни, не тільки не розуміють нас, але всіма силами намагаються нас латинізувати, прилучити до своєї релігійної культури. Для них... наш обряд – історичний пережиток, абсурд». У листах до А. Шептицького Л. Федоров сміливо критикував Католицьку церкву за притаманні їй недоліки, а саме: нестачу аскетизму, занепад обрядової естетики, брак простої, живої віри, утилітаризм, пріоритет практицизму і раціоналізму. У поверненні Вселенської церкви до витоків апостольського християнства вбачав Л. Федоров особливу місію унійного руху, закликаючи розрізнити ідею Вселенської церкви та її форму [2, с. 566–567].

Вкрай критично оцінював Л. Федоров прагнення унійного духовенства Галичини в усьому наслідувати своїх західних одновірців, у чому вбачав яскраве свідчення приниженого і упослідженого становища греко-католицького кліру, його низького культурно-освітнього рівня: «...кожен польський канонік в Галичині вважає себе вище руського митрополита» [2, с. 569]. Прикро вражений був Л. Федоров прогресуючим кар'єризмом та утилітарними підходами греко-католицького духовенства до принципів служіння й життєдіяльності унійної церкви, організації громад, перманентним прагненням унійного кліру вихолостити східний обряд, позбавити його всіх найбільш яскравих та відмінних від західного обряду ознак – інституту дияконства, причащення дітей, суворості постів, символізму обряду і точності його дотримання – з метою максимального наближення до канонічних латинських взірців. Такі негативні тенденції загрожували неминучим крахом для всієї справи

уніонізму: «...священик-уніат все більше й більше буде летіти похилою площиною в бік латинства, яке його поглине» [2, с. 570–571].

З прикрістю відзначав Л. Федоров, що в середовищі греко-католицької церкви «обрядництво» (тобто прагнення чітко слідувати канонічними приписам східного обряду – У. Б.) вважалося тотожним поняттю надмірного консерватизму та регресивного сприйняття ідей Вселенськості християнства. Натомість, Західна Церква того часу зовсім не відмовлялася від збереження власної обрядової чистоти, – навпаки, за понтифікату Пія Х будь-які спроби трансформації латинського обряду вважалися безсумнівними ознаками модернізму і всіляко засуджувалися [4, с. 159].

Ще однією назрілою проблемою розвитку Галицької греко-католицької церкви, на котру вказував і Л. Федоров, була необхідність уніфікації богослужбової практики, оскільки на той час в регіоні допускалися прецеденти досить вільного трактування обрядових приписів з боку священнослужителів, які при цьому керувалися переважно не врахуванням потреб тогочасного релігійного життя, а власними схильностями й інтересами. Незнання або недотримання східного обряду унійним священиком нерідко взагалі не вважалося його провиною – внаслідок прогресуючого скорочення або й знищення обрядової символіки на користь більшої практичності у застосуванні обряду, що відповідало тенденціям, поширеним у Західній церкві. Одним із факторів зниження загального духовно-богословського й культурного рівня галицького духовенства Л. Федоров називав стрімке погіршення якості освітньої підготовки слухачів греко-католицьких семінарій, а також невинуватну зневагу до виховного компоненту процесу формування особистостей майбутніх священиків – скорочення до мінімуму постів, відсутність церковності у домашньому побуті [2, с. 571–572].

Перекоаний прихильник чистоти східного обряду, Л. Федоров у своїй критиці галицького греко-католицизму не був вільний від впливу національних великоросійських упереджень. Він звинувачував греко-католицьке духовенство у партійності та українофільстві, проте випускав з-під уваги той факт, що Греко-католицька Церква Галичини й була власне церквою українського народу, з усіма відповідними наслідками. Як росіянин і монархіст, Л. Федоров просто не був спроможний зрозуміти деяких аспектів формування конфесійної свідомості тогочасного галицького греко-католика, адекватно оцінити характер його духовних потреб та пошуків і забезпечити їх реалізацію у якості священнослужителя й духовного лідера церковної громади. Та, власне кажучи, Л. Федоров ніколи й не ставив перед собою таких завдань – його основною метою залишалася місійна діяльність на території Російської імперії, служіння російському народу в рамках Католицької церкви східного обряду. Недостатньо глибоке розуміння ментальності й умонастроїв галицького суспільства було причиною того, що Л. Федоров

не завжди міг адекватно оцінити перспективи розвитку Греко-католицької церкви в Галичині, яка, попри притаманні їй недоліки, на той момент уже набула ознак активного націоконсолідуючого чинника [5, с. 243].

Безперечно, канонічне православ'я також зазнало деформацій та перекручень під впливом низки внутрішніх та зовнішніх чинників, – наприклад, активна політична заангажованість православної церкви, що проявлялася у надмірному вшануванні царського імені під час богослужінь, скорочення деяких видів церковних відправ, невідповідні високому духовному становищу зовнішній вигляд та поведінка православного кліру тощо. Проте Л. Федоров ставився до таких деструктивних проявів доволі поблажливо, тому що вони, з його точки зору, не торкалися сутності обряду, на відміну від синтетичної моделі Галицького греко-католицизму, в середовищі якого прогресували тенденції втрати характерних рис східної ідентичності [2, с. 532].

Також Л. Федоров вказував на необхідність розширення в унійній церкві практики цілібату священнослужителів, оскільки лише за цієї умови було можливим забезпечення церкви ієрархією відповідного освітнього і морального рівня: «...потрібно навчитися жити ідеалами Східної Церкви так, щоб забутий аскетизм Сходу проник в середовище священників і змусив їх покинути своїх «баб» і політиканство» [2, с. 573–574].

Наголошуючи на першочерговій необхідності очищення обряду Галицької греко-католицької церкви від латинських елементів, Л. Федоров підкреслював, що здійснюватись подібні реформи повинні виключно через вплив морального авторитету А. Шептицького, котрий був превалюючим у середовищі унійного духовенства. Л. Федоров писав митрополиту: «Вам не потрібно вдаватись у пояснення, чому Ви проводите ту чи іншу реформу в обряді (це принижує авторитет), а просто вводити реформи на тій основі, що те чи інше вимагається східним обрядом». Такий авторитаризм Л. Федоров виправдовував цілковитою довірою і послухом, що виявляли А. Шептицькому священнослужителі та громади очолюваної ним церкви [2, с. 528].

В цьому контексті Л. Федоров критикував навіть А. Шептицького за недостатньо ревне збереження ідентичності східного обряду на території Галицької митрополії, вказуючи на недостатньо глибоке психологічне усвідомлення владикою своєї приналежності до візантійської християнської традиції: «Ви знаєте наш обряд, але не відчуваєте його, не живете ним, і тому не можете ще зрозуміти, в чому полягає його чистота. Ваше серце загорілось любов'ю до пропадаючих душ, а Вашим розумом Ви усвідомили необхідність збереження обряду для навернення схизматиків у лоно Католицької церкви. Тут немає нічого дивного: Ви виховувались в побожній латинській родині і, зрозуміло, глибоко прониклись духом цього обряду і західної культури» [2, с. 529–530].

Л. Федоров детально аналізував ті обрядові елементи, запозичені у латинської церкви, котрі допускалися у богослужіннях самим А. Шептицьким, наголошуючи на прозахідній орієнтації митрополита як церковного ієрарха та священнослужителя. Він не вбачав у цьому особистої провини митрополита – а лише прояв на найвищому рівні тих загальних тенденцій, котрі спостерігалися у середовищі Галицької греко-католицької церкви. Прихильність А. Шептицького до східного обряду Л. Федоров називав виявом естетичного чуття та «археологією». Тільки заглибившись у детальне вивчення внутрішнього світу й особливостей натури Л. Федорова, можна зрозуміти, що, критикуючи А. Шептицького, зокрема, і за деякі цілком людські, незначні зі світської точки зору, вади (куріння, споживання м'ясної їжі), він прагнув до ще більшого звеличення особи митрополита як єдиного морального імперативу і втілення самої ідеї унійного руху [2, с. 530–531].

Л. Федоров дорікав митрополиту відсутністю розуміння самої сутності східного обряду, його духовного наповнення: «Ви, Владико Святий, як езуїти і василіани, переконані, що східний обряд – мертве тіло і його можна оживити тільки латинськими практиками. Ви переконані також, що східні практики застаріли і не відповідають духові сучасного суспільства». Трансформований варіант галицького унійного богослужіння, до якого був прихильний А. Шептицький, Л. Федоров називав «змішаною трагікомедією, убогим калікою», мотивуючи такі судження тим, що у галицькому обряді втрачені самі основи східної традиції, глибокого символізму, аскези, натомість він спотворений чужорідними зовнішніми елементами, що позначилися і на внутрішньому наповненні [2, с. 531].

Суттєвою перешкодою для успішного розвитку унійного руху, на погляд Л. Федорова, залишався брак богослужбової літератури й духовних книг для потреб чернецтва, священнослужителів і вірних Католицької церкви східного обряду. У своїй кореспонденції до А. Шептицького, він неодноразово вказував на потребу вирішення цієї проблеми, висловлюючи готовність зайнятися, зокрема, підготовкою посібників для проведення духовних реколекцій російською мовою. Натомість Л. Федоров виступав проти поширення в середовищі студійського чернецтва Камениці друкованого органу василіан – журналу «Місіонер», до якого ставився вкрай скептично, як і до всієї діяльності василіанського чину, вважаючи її відверто пролатинською та шкідливою для розвитку унійного руху [2, с. 504].

Прекрасно орієнтуючись у теоретичних дискурсах уніонізму, Л. Федоров нерідко допускав надмірну жорсткість і упередженість в оцінках чисто практичних проблем, що торкалися розбудови унійної церкви. Напередодні розгортання Першої світової війни Л. Федоров у листі до митрополита А. Шептицького робив невтішний, проте, як показав історичний досвід, абсолютно невірний прогноз: «Лиш тільки

Росія заволодіє Галичиною, то українці і москвофіли, без різниці, потягнуть у схизму (тобто перейдуть у канонічну православну церкву – У. Б.)» [2, с. 574].

В цьому контексті представляють певний інтерес статистичні дані, які наводить православний історик протоієрей Олексій Добош (характер публікацій котрого не дозволяє запідозрити дослідника в надміру поблажливому ставленні до греко-католицької церкви). З 2483 унійних священників, які налічувались у трьох греко-католицьких єпархіях Галичини на 1914 р., з приходом російських військ у серпні цього року відверто перейшло у православ'я лише 30 священнослужителів, які після відступу росіян покинули територію Галичини [6, с. 258].

Як бачимо, масштаби переходу в православ'я греко-католицького духовенства виявились далеко не такими значними, як прогнозував Л. Федоров. Слід пам'ятати, що на початку ХХ ст. Греко-католицька Церква Східної Галичини перебувала в непростих суспільно-політичних і духовно-культурних умовах розвитку. Давалися ознаки негативні тенденції внутрішнього життя: брак науково-богословської підготовки духовенства, відсутність належної інституційної й матеріальної підтримки з боку Святого Престолу, складна модель взаємодії із Західною церквою, що обтяжувалася історично сформованими суперечностями і прогресуючою латинізацією східного обряду. Проте історичні події продемонстрували, що Греко-католицька Церква Галичини, попри притаманні їй недоліки, завжди була і залишалася живим зростаючим організмом, котрий спромігся не лише вижити в складних умовах воєнних перипетій та політичного тиску, а в наступні десятиліття – жорстоких переслідувань з боку радянського режиму, але й еволюціонувати до рівня потужного націоконсолідуючого чинника в українській історії. І в цьому процесі варто ще раз підкреслити особливе значення широкомасштабної діяльності митрополита А. Шептицького, багато аспектів якої потребує подальшого наукового висвітлення й осмислення.

Посилання

1. Диакон Василий ЧСВ. Леонид Федоров. Жизнь и деятельность / Василий фон Бурман – Научні і літературні публікації «Студіон» студитських монастирів. Ч. III–V. – Рим, 1966. – 833 с.
2. Митрополит Андрей Шептицький і греко-католики Росії. – Книга 1. Документи і матеріали, 1899–1917. – Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2004. – 924 с.
3. Королевський К. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944). / Кирило Королевський. – Львів: Свічадо, 2014. – 512 с.
4. Баумер И. Принц Макс Саксонский. Единство Церквей// Логос. – № 48. – 1993. – С. 153–237.

5. Добош О. (Протоієрей). Діяльність митрополита Андрія Шептицького та керованої ним Української Греко-Католицької Церкви у 1921–1939 рр./ О. Добош // Труди Київської Духовної Академії. – 2011. – № 14. – С. 239–257.
6. Добош О. (Протоієрей). Діяльність митрополита Андрія Шептицького у 1901–1921 рр./ О. Добош // Труди Київської Духовної Академії. – 2011. – № 13. – С. 245–270.

Елла Бистрицька (Тернопіль)

РАДЯНСЬКО-ВАТИКАНСЬКЕ ПРОТИСТОЯННЯ: КОНФЛІКТ ПАРАДИГМ ЦІННОСТЕЙ

У статті перебіг радянсько-ватиканських переговорів аналізується під кутом зору відмінностей ціннісних орієнтацій його суб'єктів.

Ключові слова: *Святий Престол, СРСР, радянсько-ватиканські переговори, цінності, Католицька Церква.*

Ella Bystrytska

VATICAN-SOVIET CONFRONTATION: CONFLICT OF VALUES PARADIGMS

The article describes the course of the Soviet-Vatican negotiations, analyzes from the point of view of the differences of value orientations of its subjects.

Keywords: *The Holy See, USSR, Soviet-Vatican negotiations, values, Catholic Church.*

Складний шлях утвердження української незалежності характеризується незавершеністю процесу формування інститутів влади, політичними і соціальними конфліктами, апофеозом яких у 2013–2014 рр. стала Революція Гідності. Європейський вибір України, спровокувавши анексію Росією Криму й українсько-російську війну на Сході країни, виявив імперські амбіції Кремля. Відтак Україна стала центром цивілізаційного протистояння в геополітичному просторі та, що не менш важливо, на рівні національного протистояння українців і росіян. Усі ці процеси є підтвердженням неоднозначного за своїм характером й уповільненого демократичного розвитку України, що спонукають науковців до всебічного аналізу детермінант нинішніх суспільних трансформацій та місця й ролі в них релігійного чинника. Останніми роками з'явилася низка цікавих досліджень, які обґрунтовують важливе значення цінностей для побудови успішного суспільства. Серед них праця Р. Інглхарта і Х. Вельцеля «Модернізація, культурні зміни і демократія», в

якій доведено, що ціннісним орієнтаціям суспільства належить ключова роль у забезпеченні його демократичного поступу. Відтак модернізація постає складовою процес суспільного розвитку, в межах якого соціально-економічний прогрес призводить до змін у культурній сфері, посилює вірогідність утвердження особистої незалежності, гендерної рівності, демократії, формує суспільство нового типу.

Згідно з результатами соціологічних досліджень, викладеними у згаданій праці, існує радикальна відмінність між цінностями і переконаннями мешканців розвинутих та менш розвинутих країн. Останні надають перевагу «цінностям виживання» перед «цінностями самовираження». Суспільства, в яких акцентовано увагу на цінностях виживання, характеризуються низьким рівнем індивідуального добробуту, жорсткими ідеологічними і соціальними обмеженнями свободи особистості, позитивним ставленням до авторитарних форм правління тощо [1, с. 80]. Країни з обмеженими можливостями самовираження, як правило, знаходяться в зоні поширення східно-християнської традиції, були частиною Російської імперії й пережили диктатуру комунізму [1, с. 97–104]. Під дією цих трьох факторів формувалися ціннісні орієнтації членів суспільства, що знайшло відображення у їхньому культурному спадку. Проте ціннісна система є рухомою і в процесі соціально-демократичного розвитку цінності еволюціонують у передбачуваному напрямку. Ця схема переконливо доводить, що швидкість руху України від суспільства «цінностей виживання» в напрямку суспільства «цінностей самовираження» обумовлена станом її економічного розвитку та наявністю/відсутністю демократичних традицій.

Підтвердженням того, що зміна політичного режиму не призводить до радикальних перетворень у системі цінностей, світоглядних установках, традиціях, є історія радянсько-ватиканських стосунків. Вони будувалися за аналогією наявних до 1917 року російсько-ватиканських. Пріоритет надавався міждержавним взаєминам. Російська православна Церква (далі – РПЦ), ізольована від міжконфесійного діалогу в минулому через її підконтрольність Святійшому синоду, в умовах насадження комуністичної ідеології була переслідувана й обмежена у своїй діяльності. Імперська тріада «православ'я – самодержавство – народність» у радянську добу набрала нового змісту – «марксистсько-ленінська ідеологія – партія і держава – трудящі маси» [2, с. 34]. В обох випадках свобода віросповідання, зокрема для католиків, що була і залишається особливою турботою Святого Престолу, відверто ігнорувалася.

Приводом для радянського уряду зав'язати відносини з Ватиканом став голод 1921–1923 рр. Першим офіційним документом, підписаним між РРФСР і Святим Престолом, була угода про надання гуманітарної допомоги голодуючим Росії (1922 р.). Католицька місія, в якій працювало 1700 осіб, за місяць часу від початку своєї роботи надала допомогу

близько мільйону потребуючих [3, с. 225; 4, с. 258]. Особиста пожертва папи Пія XI склала 500 тис. лір і ще 1 млн. лір Ватикан перерахував на закупівлю медикаментів, потурбувавшись про безмитне їх перевезення [5, л. 7]. Проте перебіг діяльності ватиканської місії засвідчив складні умови роботи її представників. Численні непорозуміння, зокрема з відсутністю задекларованої кількості медикаментів, були свідомо провоковані представниками радянської влади, які намагалися також використати своє службове становище з метою задоволення своїх меркантильних інтересів [6, с. 244–245, 247–248]. Незважаючи на вагомий внесок міжнародних організацій (серед них і ватиканської) у подолання голоду і врятування життя мільйонам голодуючих, їх діяльність не знайшла адекватної оцінки радянського уряду. Пропозиції Ватикану продовжити постачання гуманітарної допомоги були проігноровані радянськими урядовцями [7, л. 66]. Складний перебіг діяльності гуманітарної місії негативно впливав на загальний стан російсько-ватиканських відносин. Для продовження переговорів був усунутий зі своєї посади й висланий за межі країни голова папської місії Е. Уолш [8, л. 23].

На тлі економічної кризи і голоду, від якого потерпали мільйони людей, та кампанії переслідування духовенства і віруючих проходили російсько-ватиканські переговори 1922–1927 рр. про встановлення дипломатичних відносин. Кожна сторона мала власну мету: першочерговою турботою Апостольського Престолу було визначення правових гарантій діяльності Католицької церкви в радянській державі; для керівників більшовицького уряду встановлення дипломатичних відносин з Ватиканом було зумовлене необхідністю розірвати міжнародну політичну та економічну ізоляцію та блокаду. Однак через розгортання атеїстичної пропаганди, що супроводжувалося заборонами соціальної діяльності Церкви, протиправними репресіями проти духовенства та віруючих, Ватикан не погодився з пропозиціями радянської сторони. Причому в період 1922–1923 рр. для СРСР Святий Престол виступав тим суб'єктом міжнародного права, який повинен був започаткувати процес його входження у світову спільноту. З розширенням кола держав, які визнавали суверенність СРСР, переговорний процес з Ватиканом дедалі більше затягувався [6, с. 249–253].

Результати радянсько-ватиканських переговорів перебували у тісній залежності від внутрішньої політики, яка проводилася в СРСР, зокрема щодо Католицької церкви. На початку січня 1925 р. голова Раднаркому СРСР О. Риков затвердив «Положення о католическом вероучении в СССР» і «Устав католического вероучения в СССР». Підставою для обмеження діяльності католицьких громад та ієрархії у цих документах були окремі постанови та правові акти царського уряду. Під час роботи над документами нарком закордонних справ Г. Чичерін підготував для членів Антирелігійної комісії історичну довідку відносин між царським

урядом і Католицькою церквою в Росії, в якій зазначав, що призначення римсько-католицьких єпископів, священників знаходилось під контролем Сенату та губернаторів. Об'їзд єпархій та будь-яке переміщення духовенства здійснювалося з дозволу влади і всіляко обмежувалися. За діяльністю католицьких священників встановлювався поліцейський нагляд, була введена цензура на тексти проповідей та оприлюднення інших документів, накладалися штрафи до 400 крб тощо [9, с. 77–79]. У «Статуті» та «Положенні» кількість статей обмежувально-контролюючого характеру, у порівнянні з царськими настановами, навіть зросла. Наприклад, призначення Ватиканом єпископів та священників, як і їх переміщення та припинення повноважень, мало узгоджуватися з НКЗС та відповідними органами радянської влади (пп. 1, 7, 11, 13). У кадрових рішеннях радянська сторона зберігала за собою право ініціативи та відводу. Сфера діяльності католицького духовенства підпорядковувалася законам і розпорядженням радянського уряду і обмежувалася територією проживання католицького населення, що виключало місіонерство (пп. 1, 3, 8). «Положення» забороняли діяльність на території СРСР чернечих чинів та їхніх філій, благодійних організацій, кооперативів (пп. 2, 5). Поширенню католицизму не сприяла також виключно латинська мова богослужіння в його храмах (п. 4). Автори законопроекту жорстко обмежили інформативний вплив Святого Престолу. Окремим пунктом зазначалося, що «булли, бреве, послання, енцикліки та інші акти... не можуть публікуватися, поширюватися і пропонуватися до втілення у життя без дозволу НКЗС» (п. 6). Відповідно обмежувався виток інформації: вищі ієрархи повинні були тримати зв'язок із Курією також через посередництво НКЗС. Їм заборонялося перебувати у підпорядкуванні ієрархів інших країн і мати з ними службові відносини (п. 10) [9, с. 102–103].

Документи були направлені повноважному представнику СРСР у Німеччині М. Крестинському для передачі їх папському нунцію у Німеччині Е. Пачеллі. Практично всі пункти обох документів були прокоментовані нунцієм як такі, що потребують змін [10, л. 97–99]. У 1927 р. з ініціативи Пія XI переговори були припинені.

Впродовж усього часу ведення дипломатичних переговорів Ватикан намагався узгодити свої позиції щодо діяльності католицьких громад з радянським урядом, утримуючись від офіційного засудження переслідування віруючих у СРСР, відкритих процесів проти духовенства, зокрема засудження до страти прелата К. Буткевича (процес «Цепляка – Буткевича». 1923 р.), розкрадання гуманітарної допомоги. Однак, попрянення свободи віросповідання, як одного з визначальних досягнень європейської демократії, що призвело до ліквідації Католицької церкви в СРСР, стало причиною радянсько-ватиканської конфронтації. 2 лютого 1930 р. Пій XI у виклав своє бачення релігійної ситуації в Радянському Союзі і закликав увесь цивілізований світ стати на захист

релігії [11, с. 225–227]. Виступ папи Римського започаткував міжнародну кампанію на захист віруючих та духовенства. З офіційними протестами на адресу уряду СРСР виступили десятки церковних організацій Європи та США. До них приєдналися політики, які навіть вимагали розірвання дипломатичних відносин з Радянським Союзом [12, с. 85, 89, 103, 106, 119]. Для Ватикану СРСР став «темною плямою на релігійному фронті».

Відкрите протистояння СРСР з Ватиканом окреслилось у 1946–1948 рр. Наявні документи дають підстави стверджувати про наміри Й. Сталіна встановити контакти з Ватиканом під час Другої світової війни. Просування радянських військ територією України, Білорусії, Прибалтики у країни Західної Європи, де значна частина населення сповідувала католицизм, ставило перед дипломатичним корпусом СРСР завдання досягнення компромісу на міждержавному рівні. Відповідно керівники США та Великобританії підтримували встановлення прямих контактів між Москвою і Святим Престолом, оскільки останній, опікуючись проблемами дотримання релігійних свобод у СРСР та інших країнах, проявляв значну активність у з'ясуванні питань післявоєнного облаштування Європи [13, с. 129]. Позиція офіційного Ватикану в питанні встановлення дипломатичних відносин була незмінною: лише за умови свободи віросповідань для всіх конфесій [13, с. 144].

Активність ватиканської дипломатії в міжнародних планах післявоєнного облаштування Європи не залишилася непоміченою Кремлем. У березні 1945 р. Й. Сталін схвалив широкомасштабний план боротьби з Ватиканом. Він передбачав перетворення Московського Патріархату (далі – МП) на центр Вселенського православ'я та консолідуєчий центр християнського світу, який би протистояв політиці Ватикану, об'єднавши навколо себе Православні церкви за кордоном, усі конфесії в СРСР та протестантські церкви [14, л. 101-109]. З-поміж означених найбільш наполегливо були проведені заходи щодо повернення закордонних православних громад у юрисдикцію МП, встановлення його контролю над Православними Церквами в країнах народної демократії; акції ліквідації Греко-католицьких церков в Україні та країнах Східної Європи; ізоляції від Ватикану католицьких громад у СРСР та в країнах народної демократії.

Використання Кремлем РПЦ у своїй міжнародній політиці зустріло опір Апостольської столиці та Всесвітньої ради церков. Штучне зміцнення присутності Православних церков у країнах традиційного католицького віросповідання з одночасним обмеженням там діяльності Католицької церкви, зростання ролі комуністичних партій у світі спонукали Святий Престол до політики засудження комуністичних режимів і відлучення комуністів від Церкви наприкінці 40-х рр. ХХ ст. [6, с. 361].

Відновлення радянсько-ватиканських дипломатичних переговорів у 1963 р. стало можливим завдяки політичній волі М. Хрущова та Івана XXIII. Ідеологічні підходи радянського керівництва до Ватикану значною мірою повторювали сталінські, у них не бралася до уваги релігійна мотивація політики Римської курії, яка спрямовувалася на унормування прав віруючих у СРСР і країнах Східної Європи. Навпаки, в СРСР посилювався контроль за діяльністю релігійних громад з метою побудови безрелігійного суспільства.

Отже, радянська модель суспільства, детермінована цивілізаційною периферійністю Російської імперії, культивувала характерний набір цінностей і уявлень, які не сприяли розвитку демократії. Навпаки, за відсутності демократичних традицій економічна модернізація уможливила становлення радянського, ще більш жорсткого режиму, а ніж царський. Прагнення замінити релігійний світогляд комуністичним на практиці призвело до обмеження поля діяльності і підконтрольності РПЦ, ліквідації Католицької і Греко-Католицької Церков, масових репресій духовенства і віруючих, нищення релігійних святинь, а зрештою – до боротьби з будь-якими проявами інакомислення. Слабкий розвиток інститутів демократії в СРСР формували особливу, підконтрольну КПРС і КДБ спільноту «радянський народ», що поглиблювало прірву між нею і громадянськими суспільствами країн Заходу.

З огляду на довговічність і стійкість «культурних зон» нинішня ситуація в Україні є закономірним результатом попереднього історичного етапу та бездіяльності українських еліт в роки незалежності, які не розвивали демократичні інститути, зокрема на південних і східних теренах України. Останні через територіальну близькість з Росією більшою мірою зазнали впливу тоталітарної системи. Відтак на окупованих територіях Донецької і Луганської областей у привілейованому становищі перебуває Українська Православна Церква, що є в підпорядкуванні у Московського Патріархату. Вона постає провідником політичного проекту «Русского мира», підтримуючи нетерпиме ставлення до католиків, греко-католиків, представників протестантських церков.

Посилання

1. Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития / Рональд Инглхарт, Кристиан Вельцель. – М.: Новое издательство, 2011. – 464 с.
2. Барулин В.С. Российский человек в XX веке. Потери и обретение себя / В. С. Барулин. – СПб.: Изд-во «Алетейя», 2000. – с. 431.
3. Лиценбергер О. А. Римско-католическая Церковь в России: история и правовое положение / О. А. Лиценбергер. – Саратов: Поволжская Академия государственной службы, 2001. – 384 с.
4. Вера и Родина. – 1924. – № 12.

5. Государственный архив Российской Федерации (далі – ГАРФ). – Ф. 3341. – Оп. 5. – Д. 100.
6. Бистрицька Е. Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого Престолу з Росією та СРСР (1878 – 1964 рр.). – Тернопіль: Підручники і посібники, 2009. – с. 416.
7. ГАРФ. – Ф. Р-1065. – Оп. 3. – Д. 64.
8. Архив внешней политики Российской Федерации. – Ф. 04. – П. 419. – Д. 56870.
9. Исторический архив. – 2005. – № 1.
10. ГАРФ. – Ф. 5263. – Оп. 1. – Д. 2.
11. Международная политика в 1930 году: договоры, декларации и дипломатическая переписка / собрал и редактировал А. В. Сабанин. – М.: Наркоминдел, 1932. – 414 с.
12. Документы внешней политики СССР. / М-во иностр. дел СССР; А. А. Громько [и др.]. – М.: Политиздат, 1967. Т. 13: 1 января – 31 декабря 1930 г. – 883 с.
13. Роод В. Рим и Москва. Отношения между Святым Престолом и Россией/Советским Союзом в период от октября 1917 г. до 1 декабря 1989 г. / В. Роод; пер. с нем. Ю. Авакумова. – Львів: Монастир Монахів Студійського Уставу: Свічадо, 1995. – 279 с.
14. ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 29.

Олексій Гура (Полтава)

ДІЯЛЬНІСТЬ СВІТСЬКИХ ОРГАНІЗАЦІЙ КАТОЛІКІВ В УРСР НАПРИКІНЦІ 1940-ИХ – 1950-ИХ РОКІВ

У статті аналізується становище Римо-католицької церкви у післявоєнний період. Досліджуються особливості соціокультурної діяльності релігійних громад та її наслідки.

Ключові слова: рубанець, «двадцятка», хоріві колективи, молитва, ксьондз, світські організації, атеїзм.

Oleksiy Hura

THE ACTIVITY OF SECULAR CATHOLIC ORGANIZATIONS OF UKRAINIAN SOVIET SOCIALIST REPUBLIC LATE 1940–1950 YEARS

The article deals with analysis of the position of the Roman Catholic Church in the postwar period. The features of socio-cultural activities of religious communities and their consequences are studied.

Keywords: rubanets, «twenty», choirs, prayer, priest, secular organization, atheism.

Україна є багатоконфесійною країною, що обумовлює проведення виваженої політики у релігійній сфері. Створення сприятливих умов для діяльності релігійних організацій, забезпечення рівних прав і можливостей, утвердження терпимості та поваги між віруючим не можливе без врахування відносин держави та церкви у попередні роки. Дослідження діяльності католиків УРСР наприкінці 1940-их – 1950-их років є важливою складовою у розумінні такої взаємодії, подоланні стереотипів та кліше радянської політики щодо релігійних меншин.

Метою статті є систематизація та узагальнення інформації про соціокультурну діяльність світських організацій католиків зазначеного періоду.

У соціокультурній діяльності католицьких громад, окрім безпосередньої роботи священників, виділяються три типи стабільно діючих груп віруючих: «двадцятки», «ружанці» та хорові колективи. У зв'язку з тим, що кількість ксьондзів та їхні функції були дуже обмежені, саме ці групи виконували функцію збереження релігійних традицій [1].

Найактивніше ці групи діяли у великих парафіях. Скерувували діяльність католицьких громад спеціальні виконавські групи, так звані «двадцятки» – виборні органи з числа найактивніших віруючих. Без наявності такої групи громаду не реєстрували. Серед членів двадцятки обирали голову, секретаря, голову та двох членів ревізійної комісії. Обов'язково велись протоколи засідань. В обов'язки керівників «двадцятки» входило запрошувати ксьондзів на богослужіння. При посередництві друзів і знайомих члени «двадцятки» повідомляли віруючих із інших сіл про дату приїзду священників до приходу. Кожне рішення «двадцятки» узгоджувалося з Уповноваженим Ради у справах релігійних культів. Організація кооперативів, товариств взаємодопомоги чи релігійних шкіл, суворо заборонялася. Члени «двадцятки» не мали права володіти молитовним будинком. Допускалася тільки оренда та збір коштів серед єдиновірців на його утримання. Всі члени виконавчого органу громади несли особисту та колективну відповідальність перед владою за діяльність релігійної групи. Релігійні громади були зобов'язані в будь-який час безперешкодно допускати представників виконавчих комітетів для здійснення перевірок й огляду культових споруд та майна. Саме тому найчастіше рішення, які слугували розвитку парафії, наштовхувалися на відмову з боку влади. Вживалися спеціальні заходи, щоб зі складу «двадцятки» вивести особливо впливових членів, замінивши їх такими, що виконують вказівки й поради радянських чиновників.

Особливе занепокоєння московських кураторів викликали «світські організації католиків» – «ружанці». Слово «ружанець» походить від польського «ружа», тобто троянда [11, арк. 319.]. Групи «ружанцю» (Розарію) – молитовні об'єднання парафіян, що колективно та

індивідуально здійснюють молитовні інтенції Розарію (цикл молитов до Богородиці). У «ружанець» чи «Живу Ружу» входило від 15 до кількох сот осіб. Серед них обирали керівника – золятора. Золятор мав 15 іконок, які розділені на три частини. Кожна з частин, у свою чергу, розділена на п'ять. Перша частина називається Радісна (висвітлює народження Христа), друга частина – Скорботна (страждання, розп'яття Христа), третя – Хвалебна (Воскресіння та Вознесіння Христа). Група збиралась раз на місяць для спільної молитви та для обміну іконок, до яких учасники моляться наступний місяць. Ці католицькі громади вважали агресивними політичними формуваннями, що реалізують волю Ватикану і намагаються «добитися для себе привілейованого положення в УРСР в порівнянні з іншими релігійними культурами» [6, арк. 220.].

Наприкінці 1940-их – 1950-их років групи «ружанцю» діяли досить плідно. Римо-католицька Церква підтримувала свій авторитет завдяки високій організованості, культурі та побуту в громадах. Для прикладу візьмемо Висковичівську громаду католиків Самбірського району Дрогобицької області, яка складалася із 340 осіб. Ксьондз Ф. Смелень за підтримки костелу систематично проводив заняття для молоді, відвідував будинки прихожан, готував дітей до причастя. Секретар костельної ради С. Домрова організувала «ружанець», що поділявся на ланки, очолювані особисто навченими ксьондзом ланковими: 31 дівчиною та 3 чоловіками. Члени «ружанця» збиралися у квартирах та в костелі. Перед сповіддю віруючі отримували «секретки» – спеціальні карти рожевого, синього та білого кольорів. Молитви, надруковані на рожевому папері, роздавали жінкам, на синьому – чоловікам, на білому – дівчатам, як символ чистоти. Кожна ланка (десяток) «ружанця» виконувала свої функції, з-поміж них: художнє оформлення костелу та колон, а також несення церковних знамен, що доручали лише дівчатам. Якщо дівчина виходила заміж, то свої обов'язки у «ружанці» передавала подрузі. Для церковних церемоній готували 7-8 річних дітей, вбраних у спеціальних одяг.

Водночас невід'ємною роллю «ружанця» було виховання помічників ксьондза, якими мали право стати особи від 18 років. В обов'язки помічників входило: носити свічки, кадила, книги. До ланок «ружанця» зараховували осіб, які закінчили не менше 5 класів середньої школи. За гарну роботу ланкові отримували матеріальну винагороду.

У католицькій громаді Вінниці під час одного з богослужінь помічники ксьондза несли за ним хоругви та ікони. Одягнені в фату дівчата посипали квітами дорогу, на яку ступав священник. Одна з дівчат тримала подушку з вишитим зображенням серця, четверо інших – стрічки [4, арк. 95]. З ініціативи ксьондза, до громади було залучено багато молоді.

Діючі положення про релігійні культу не передбачали існування подібних структур поряд із виконавчими органами громад. Тому державно-партійні органи стали на шлях поступового скорочення цих

організації католиків. Такі релігійні об'єднання існували переважно на території західних областей України, де рівень релігійності населення традиційно був вищим, ніж в інших регіонах країни. Саме тому частину найчисельніших «ружанців» було ліквідовано саме в Дрогобицькій, Рівненській, Житомирській та Закарпатській областях [7, арк. 159–161].

У селах і містечках, де компактно проживали католики, функціонували парафіяльні хоріві колективи. Одні з найчисельніші були в Шаргороді та Мурафі Вінницької області. Так, у Мурафі, де була велика кількість міжконфесійних шлюбів, хор налічував 27 осіб (19 жінок і 8 чоловіків). Керував хором місцевий органіст Є. Сварцевич, який виконував такі ж обов'язки і в Шаргороді. У Барі, Жмеринці та Чечельнику діяли невеликі хори під керівництвом церковних органістів, які не лише супроводжували Св. Месу, але й «здійснювали спів молитов» у різноманітних позаслужбових заходах. На церковні свята у Вінниці збирався хор з 50-ти осіб, спів якого супроводжувала фісгармонія. У м. Хмільник у 1954 році було організовано хор із 30-ти осіб, яких вчив співати по нотах органіст Мечеслав Степанович, що з 1954 р. проживав при костьолі та отримував зарплатню у 700 карбованців [1].

У деяких костелах вперше відремонтували органи. В м. Бар Хмельницької області цією справою займався спеціальний майстер, якого було запрошено з Гродно. У Львові ремонт інструменту довірили спеціалісту з Риги [3, арк. 18].

У Житомирській області більшість громад, окрім приведення в належний стан костелів та каплиць, намагалися покращити якісний склад хору. За твердженням Уповноваженого РСРК: «Все це говоре про нові явища в житті та діяльності римо-католицької церкви» [3, арк. 19].

Члени хорів піддавались переслідуванню влади, як особливо організовані й більш стійкі групи в парафіях. Проповідницька діяльність священиків була жорстоко обмежена. Їм було заборонено релігійну виховну роботу з дітьми. Змушені йти на компроміс з владою, католицькі священики відкрито не сповідали і не причащали школярів, а також не допускали їх у церкву. До першого причастя дітей змушені були готувати батьки і парафіяни похилого віку. Ксьондз давав інструкції матерям, чому ті мають навчити своїх дітей, а потім екзаменував, повчав і відразу сповідав матір і дитя. Дитина приймала своє перше причастя під час Меси завжди разом з матір'ю, що було особливо важливе для захисту ксьондза перед владою.

Високий рівень побуту в релігійних громадах забезпечувався шляхом ремонту молитовних будинків та підтримки в належному стані матеріальної бази. Особливе пожвавлення такої діяльності фіксуємо у 1957 році у зв'язку з підготовкою святкування 1000 річчя із дня заснування Римо-католицької церкви в Польщі. У своєму звіті за 1958 рік Уповноважений РСРК відзначав: «Майже всі костьоли капітально відремонтовані і огрядки приведені до порядку». Іноді під час виконання

ремонтних робіт віруючі вдавалися до хитрощів. Так, у Львові тривалий час біля кафедрального костелу стояла недіюча каплиця. Нібито задля збереження архітектурної пам'ятки цю будівлю почали відновлювати. Для цього ксьондз Керницький зібрав серед віруючих громади понад 100 тис. крб. [2, арк. 75].

Окремим видом діяльності католицьких громад було виховання дітей та молоді. Ще у перше десятиліття існування радянської влади духовні особи були відлучені від процесу навчання, а навчання релігії для неповнолітніх заборонено. Окрім того, діти й неповнолітні особи не могли бути членами релігійних організацій. Вони не могли брати участь у релігійних зібраннях. Також під забороною була участь неповнолітніх у церковних хорах. Відповідальність за навчання та виховання дітей і молоді на підставі законодавства про релігійні культу лягала на батьків, школу, різноманітні світські товариства. Незважаючи на це, одразу після війни релігійне виховання дітей і молоді набуло організованих форм. Так, були випадки, коли діти після школи два-три рази на тиждень організовано йшли до костьолу і вчили Закон Божий. На дверях костьолу навіть був вивішений розклад занять. У зв'язку з цим уповноваженого зобов'язано зібрати інформацію про кількість і вік дітей, які ходять на катехезу; викладачів; форму і тематику занять; місце й час занять; заходи їх заборони; реакцію дітей і батьків тощо[1].

Відділ у справах релігії в Москві 20 січня 1947 року дав наказ в областях звернути увагу на католицькі громади з метою виявлення в них організацій дітей і молоді. Була виявлена, хоч і в недостатній кількості, інформація про організації «дітей Корони», хлопців і дівчат «Рицарів духу». На думку Уповноваженого РСРК по Вінницькій області, «такі організації готують кадри для католицизму, практикують спеціально розроблені методи виховання дітей і молоді, часто калічачи їх психіку, ламаючи волю, щоб ставали сліпо довіряти духовенству» [1]. За оцінкою влади, такі угруповання дітей та молоді були небезпечні, бо функціонували часто після закриття костьолу.

Розповсюдження релігійного світогляду серед дітей і молоді, на думку влади, було результатом впливу в родинах осіб старшого покоління. Уповноважений РСРК по Вінницькій області інформував, що «молодь і особи, яким не виповнилось 18 років життя, під час релігійної урочистості беруть участь в процесіях, співають в хорі» [1]. Порушення права з боку костьолу віруючі виправдовували: «для участі в процесіях релігійних кровні батьки вкладали вінки на дітей... діти під впливом батьків беруть участь в хорі. І жодне перешкоджання з боку голови і ксьондза не допомагають. Віруючі кажуть, що костьол для всіх, вхід вільний, і ми хочемо, щоб наші діти брали участь у релігійних процесіях і хорі» [1].

Директорам шкіл влада радила систематично проводити диспути, лекції з наукової, атеїстичної тематики, показувати антирелігійні фільми.

Навчання предметів (історії, літератури, природознавства, фізики, хімії тощо) було насичено атеїстичним змістом. На вчительських засіданнях і конференціях обговорювали проблеми різних форм і методів антирелігійного виховання дітей та молоді. Комітетам комсомолу рекомендувалось активно залучати молодих людей до різних організацій, звертати особливу увагу на молодь, яка була під впливом Церкви. На практиці, однак, директори шкіл досить часто виключали дітей зі шкіл [1].

Подібні заборони та посилення атеїстичної пропаганди істотно не вплинули на релігійність католиків. Так, кафедральний собор м. Львова лише у 1948 році підготував до першого причастя близько 120 дітей. Крім того, було створено молодіжну групу з 40-50 осіб, яка один раз на тиждень збиралася в костелі для вивчення молитов та релігійних обрядів [5, арк. 246]. У 1950 році ксьондзу цього собору Керницькому сповідалися 24862 особи, у 1953 – 24831, прийняли причастя у 1950 р. 268000 віруючих, у 1953 р. – 281000 [10, арк. 18]. У Святошинській релігійній громаді Києва (725 віруючих) ксьондз Холмицький упродовж 1950 року провів велику кількість обрядів: 390 хрещень, 1600 сповідей, 2500 причасть, 600 відспівувань померлих, 24 вінчання [8, арк. 400].

Вивчаючи склад римо-католицьких громад в означений період, ми робимо висновок, що їхнє кількісне зростання відбувалося за рахунок жінок та молоді. Так, уповноважений РСРК П. Вільховий повідомляв у річному звіті за 1953 рік, що у Києві католицька громада складалася із 226 чоловіків та 915 жінок. У Вінницькому костелі на одну зі сповідей у 1951 році прийшло близько 170 осіб, серед них 15 чоловіків і 155 жінок. Молодь теж відвідувала храм, при цьому, переважно молилися дівчата та діти до 13 років [9, арк. 94]. Участь нового покоління, зокрема дівчат, у богослужінні, на думку Уповноваженого РСРК було не випадковим, а «ймовірно, є результатом певної роботи католицького духовенства і активу релігійних громад» [9, арк. 95].

Таким чином, незважаючи на протидію держави, Римо-католицька Церква в Україні в повоєнний час підтримувала міцні позиції. Багато громад поживали місіонерську діяльність серед жінок та молоді. Так, у звіті Уповноваженого РСРК за 1957 рік відзначалося: «Актив релігійних громад і груп віруючих здебільшого розперезався, тримає себе зухвало і застосовує заборонені форми і методи релігійної діяльності. Зокрема, стали на шлях посилення місіонерської діяльності і спеціальної роботи між молоддю і жінками, практикують збір грошей для матеріальної допомоги членам і не членам релігійних громад» [11, арк. 193].

У 1950-ті роки функціонували експериментальні школи, завданням яких було виявлення релігійності дітей. Завдяки отриманій від дітей інформації про проведення свят, канікул та вихідних днів, про їх родичів визначали ступінь релігійності учнів. В атмосфері загального залякування

були організовані показові судові процеси, на яких принижували гідність віруючих. Частим було позбавлення батьківства та відправлення дітей до інтернату.

Проте, не зважаючи на всі старання влади, школи, громадських організацій, КДБ, інструкції, заборони, науково-атеїстичну пропаганду в школах, на підприємствах, тиску на батьків, погрози священикам РКЦ продовжувала розвиватись. Соціокультурна діяльність католиків, їхня стійкість у напівлегальних умовах сприяли процесу релігійного виховання молоді та залученню нових прихожан до церкви.

Посилання

1. Соціокультурна діяльність католиків Вінниччини за часів «войовничого атеїзму» (50–60-ті рр. XX ст.) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://archive.nbu.gov.ua/portal/soc_gum/Nzvdpu_ist/2008_13/seksiya%20ukraina/sociokulturna%20diyalnist.pdf
2. ЦДАВОВ України, м. Київ Ф. 4648 Уповноважений Ради у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР в Українській РСР. 1943 – 1993 рр. оп. 2 Спр. 55. Відомості про лютеранську та реформаторську церкви в СРСР за 1948 р., 35 арк.
3. ЦДАВОВ України, м. Київ Ф. 4648 Уповноважений Ради у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР в Українській РСР. 1943–1993 рр. оп. 4 Спр. 9. Статистичні відомості про діючі та недіючі молитовні будинки, про служителів культу за 1945 рік, 1945 р., 96 арк.
4. ЦДАГО України, м. Київ Ф. 1 Центральний Комітет Комуністичної партії України (особливий сектор – секретна частина). 1917–1991 рр. оп. 23, ч. 1 Спр. 1472. Доповідні записки, довідки та інформації про евакуацію українського населення з Польщі в райони УРСР, 19 листопада 1945 р. – 26 грудня 1945 р., 284 арк.
5. ЦДАГО України, м. Київ Ф. 1 Центральний Комітет Комуністичної партії України (особливий сектор – секретна частина). 1917–1991 рр. оп. 23, ч. 2 Спр. 5069. Питання віросповідання церкви та молитовні будинки, 1947 р., 409 арк.
6. ЦДАГО України, м. Київ Ф. 1 Центральний Комітет Комуністичної партії України (особливий сектор – секретна частина). 1917–1991 рр. оп. 23, ч. 2 Спр. 5667. Питання віросповідання, церкви та молитовні будинки, 1949 р., 417 арк.
7. ЦДАГО України, м. Київ Ф. 1 Центральний Комітет Комуністичної партії України (особливий сектор – секретна частина). 1917–1991 рр. оп. 23, ч. 2 Спр. 5668. Антирелігійна пропаганда (факти здійснення релігійних обрядів), 1948 р., 9 арк.
8. ЦДАГО України, м. Київ Ф. 1 Центральний Комітет Комуністичної партії України (особливий сектор – секретна частина). 1917–1991 рр. оп. 24, ч. 1 Спр. 783. Питання віросповідання, церкви та молитовні будинки, 1951 р., 412 арк.

9. ЦДАГО України, м. Київ Ф. 1 Центральний Комітет Комуністичної партії України (особливий сектор – секретна частина). 1917–1991 рр. оп. 24, ч. 1 Спр. 1572. Питання науково-атеїстичної пропаганди. Віросповідання, церкви, молитовні будинки. Питання уповноваженого Ради у справах релігійних культів та православної церкви УРСР, 1952 р., 340 арк.
10. ЦДАГО України, м. Київ Ф. 1 Центральний Комітет Комуністичної партії України (особливий сектор – секретна частина). 1917–1991 рр. оп. 24, ч. 2 Спр. 3800. 1). Інформаційний звіт Уповноваженого Ради у справах релігійних культів при РМ УРСР за друге півріччя 1954 року. 2). Довідки відділу пропаганди та агітації ЦК КП України, доповідні записки, довідки, інформації Уповноваженого Ради у справах руської православної церкви при РМ СРСР по УРСР, Уповноваженого Ради у справах релігійних культів при РМ СРСР по УРСР та інших організацій – про стан сектантської релігійної діяльності, про церкви, про релігійні свята, про реагування служителів релігійних культів на постанову ЦК КПРС «Про помилки в проведенні науково-атеїстичної пропаганди серед населення», 1954 р., 118 арк.
11. ЦДАГО України, м. Київ Ф. 1 Центральний Комітет Комуністичної партії України (особливий сектор – секретна частина). 1917–1991 рр. оп. 24, ч. 2 Спр. 4494. Довідки відділів ЦК КП України, інформації обкомів КП України, Уповноваженого Ради у справах руської православної церкви при РМ СРСР по УРСР та Уповноваженого Ради у справах релігійних культів при РМ СРСР по УРСР про церкви, релігійні свята, сектантські релігійні громади та інші питання, 1957 р., 366 арк.

Ярослав Стоцький (Тернопіль)

ДЕРЖАВНА ПОЛІТИКА СКАСУВАННЯ МЕРЕЖІ РИМО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ В ГАЛИЦЬКОМУ РЕГІОНІ (1944–1964)

У статті досліджено основні причини, хід і наслідки зменшення римо-католицької мережі у Львівській, Тернопільській і Станіславській (тепер – Івано-Франківській) областях внаслідок державної політики у сфері релігії наприкінці сталінізму та в хрущовський період.

***Ключові слова:** парафії, костьоли, ксьондзи, поляки, громади, католики.*

**STATE POLICY OF CANCELLATION
OF ROME-CATHOLIC CHURCH PARISHES NETWORK
IN GALICIAN REGION (1944–1964)**

The article deals with the main reasons, processes and consequences of minimization of Roman Catholic network in Lviv, Ternopil and Stanislav (now Ivano-Frankivsk) regions in consequence of state policy in the area of religion in late Stalinism and Khrushchev periods.

Keywords: *parishes, Roman Catholic churches, Roman Catholic priest, Poles, Catholics.*

Римо-Католицька Церква ніколи не залишалася поза увагою комуністичної влади, НКДБ і московського православ'я, тріумвірат яких намагався протидіяти Ватикану, щоб нейтралізувати його вплив на віруючих цієї церкви в умовах радянської влади. Генеральним напрямом такої політики було закриття костелів і зняття з реєстрації католицьких парафій (громад).

На середину 1944 р. на території Львівської області діяло 285 костьолів, із них 124 парафіяльних костьолів і 161 каплиця (дочірні костьоли), які обслуговували 180 ксьондзів, не враховуючи чернецтво. Римо-католицьке чернецтво на Львівщині налічувало 17 чоловічих монастирів і 166 ченців, а жіноче – 22 монастирі, 21 філію і 486 черниць [1, арк. 40].

На січень 1946 р. капітула архідієцезії складалася, окрім архієпископа Євгеніюша Базяка, як її голови, із каноніка капітули і канцлера курії о. Зигмунта Галуновича, о. Станіслава Флендрика, о. Яна Новицького і о. Теофіла Длугоша [2, арк. 32]. У березні 1946 р. у зв'язку із виїздом поляків до Польщі і перенесенням архідієцезії до Любачова, капітула архієпископом Євгеніюшом Базяком у Львові була розпущена.

Депортація польського і українського населення 1944–1946 рр. безпосередньо вплинула на значне зменшення поляків-католиків і римо-католицьких парафій та монастирів у західних областях України. Від ще донедавна географічно і кількісно великої Львівської архідієцезії залишилися тільки маленькі острівці. Так, із Львівщини у 1945–1946 рр. виїхали близько 220 тисяч поляків. На 1 вересня 1946 р. у Львові залишилися близько 8 тис. поляків, а всього по області – близько 20 тисяч. Діючими, за попередніми даними уповноваженого Ради в справах релігійних культів, були тільки 7 костьолів: 4 у Львові і 3 у районах та 8 ксьондзів і 4 черниці [1, арк. 67]. Але жодного діючого чоловічого і жіночого монастирів РКЦ у Львівській області на 1 січня 1947 р. не було.

Перед початком Другої світової війни на Станіславщині, налічувалося 191608 віруючих римо-католиків, 85 парафій, 14 монастирів,

207 костьолів і 155 ксьондзів [3, с. 287]. Внаслідок польсько-української депортації населення станом на 6 липня 1945 р. налічувалося тільки 53 релігійні громади, а наприкінці першого кварталу 1947 р. їх залишилося тільки 7, котрі обслуговували 2 ксьондзи у 6 діючих костьолах: у Станіславі (понад 1000 віруючих), Бурштині (85 віруючих) і Болехові (317 віруючих) – обслуговував о. В. Ольшовський; у Букачівцях (119 віруючих) і у Вижниці (понад 300 віруючих із громадою Кут); – о. Ю. Сліпко; у Ценяві (274 віруючих) – молилися в костьолі без ксьондза [3, с. 293–294]. Загалом, із Станіславської області до Польщі виїхало близько 80 тис. осіб.

У Тернопільській області, за матеріалами т. зв. поточного обліку райвиконкомів, всього на початку 1945 року було 254 діючих і недіючих костьоли і каплиці, які обслуговували 111 ксьондзів [4, арк. 22]. За попередніми обліковими даними уповноваженого Ради у справах релігійних культів у Тернопільській області, на 1 грудня 1945 року діючими були тільки 131 костьол, котрі обслуговували 61 ксьондз [5, арк. 79]. Процес переселення поляків до Польщі тривав та коли він закінчився, то на початку 1947 р. на Тернопільщині було зареєстровано 10 римо-католицьких громад, в складі яких було 2549 віруючих римо-католиків, котрих обслуговували 7 ксьондзів [6, арк. 8].

У 1947–1953-х рр. між Ватиканом і Радянським Союзом реальних кроків у здійсненні діалогу не було, тим більше у встановленні двосторонніх дипломатичних відносин. Ватикан дотримувався позиції, що до тих пір, поки в СРСР немає загальної свободи і немає свободи віросповідання, про встановлення дипломатичних відносин чи хоча б якогось продуктивного діалогу не може бути й мови. Тим більше, що в СРСР ліквідовано УГКЦ, проводилися репресії проти трьох гілок католицизму: греко-, вірмено- і римо- Церков. З іншого боку, в цей період розпалювалася холодна війна між Заходом і СРСР, що також не могло не відбитися на ставленні Апостольського Престолу, керованого Пієм XII, до комуністично-атеїстичного сталінського режиму, який, у свою чергу, бачив у Ватикані свого чи не найлютішого ворога. Власне, таке сприйняття Ватикану радянським режимом відбивалося на долі тих уже не чисельних костьолів РКЦ і їх віруючих в Україні, а саме у її західних областях, де ще, на відміну від центрально-східних, жевріли легальні, а де й нелегальні вогники римо-католицизму. По суті, тут костел у сталінський період з другої половини 1940-х рр. став нещасною сиротою: над ним знущалося чужа йому радянська влада, а рідні (Львівська митрополія РКЦ і Апостольський Престол) не покинули напризволяще, але й захистити й допомогти не мали змоги. Тільки глибока віра і сила етно-релігійної традиції допомагали римо-католицизму у Західній Україні вижити.

У Львівській області у першому півріччі 1947 р. налічувалося 10 римо-католицьких ксьондзів, котрі обслуговували 12 зареєстрованих і діючих костьолів: кафедральний костьол Успіння Пресвятої Діви Марії

(м. Львів) – адміністратор о. Карл Ящемський, вікарій о. Станіслав Плошинський; костюл св. Марії Сніжної (м. Львів) – настоятель о. Ян Повінський, вікарій о. Ян Ольшанський; костюл св. Антонія Падевського (м. Львів) – настоятель о. Єронім Кв'ятковський; костюл св. Марії Магдалини (м. Львів) – настоятель о. Трушковський; костюл у Помор'ях – настоятель о. Станіслав Костиловський; костюл у с. Дунаїв Помор'янського району – також обслуговував о. С. Костиловський; костюл Успіння Пресвятої Діви Марії у Золочеві – настоятель о. Ян Ценський; костюл у с. Новосілки Красненського району – також обслуговував о. Я. Ценський; костюл у с. Білий Камінь Олеського району – настоятель о. Лабарчук; костюл св. Станіслава єп. м. у м. Щирець – настоятель о. Генріх Завала; костюл св. Миколая у м. Бібрка – також обслуговував о. Є. Кв'ятковський; костюл Воздвиження Святого Хреста у м. Городок – обслуговував о. Є. Кв'ятковський [7, арк. 84–85, 99–101].

Одночасно діяли два костюли, парафіяни яких не з'являлися на реєстрацію. Це нелегальний костюл, що знаходився у с. Куровичі Глинянського району і легальний у с. Новосілки Красненського району. Парафіян цих незареєстрованих, костюлів обслуговував, без дозволу уповноваженого, о. Ян Ценський. Уповноважений заборонив йому обслуговувати ці костюли доти, доки миряни не надішлють йому прохання, щоб о. Ян Ценський обслуговував їхні громади [7, арк. 86–87].

У 1948 р. вже не було жодного діючого монастиря РКЦ у Львівській, Станіславській та Тернопільській областях. Тільки у Дрогобицькій області був один діючий чоловічий монастир. Він знаходився у м. Мостиська і налічував 2 ієромонахів і 2 ченців-братів. Настоятелем монастиря був о. Франц Калужевський. 14 травня 1948 р. органами МДБ було застосовано т. зв. паспортний контроль-режим до ченців монастиря і вони були переселені у монастир до Самбора, котрий влада закрила у 1950 р.

У 1948 р. через відсутність постійного ксьондза були зняті з реєстрації громади у Ценяві і Кутах (разом із громадою у Вижниці) Станіславської області [3, с. 294]. А 27 серпня 1949 р. обласним уповноваженим Ради у справах релігійних культів Г. Прокопенком було знято з реєстрації (заборонено відправи для громад Станіслава і Бурштина) о. В. Ольшовського [8, арк. 62–84]. Незабаром на його місце, на прохання віруючих римо-католиків Станіслава, єдиний митрополит РКЦ в СРСР, архієпископ та митрополит Ризький Антоній Спрінгович з дозволу уповноваженого Ради у справах релігійних культів при РМ СРСР в Латвійській РСР Рестберга та за погодженням з уповноваженим Ради у справах релігійних культів при РМ СРСР в Українській РСР П. Вільховим призначив настоятелем у м. Станіславі о. Язепа Павіланіса, котрого 4 грудня 1950 р. уповноважений зареєстрував настоятелем для римо-католицької громади м. Станіслава. Зауважимо, що реєстрація уже не поширюється на громаду Бурштина, на відміну від реєстрації

о. Ольшовського. Громада була знята з реєстрації, а костюл – закрито [9, арк. 47–57]. Таким чином, на 1954 р. у Станіславській області залишилося діючими три костюли і три релігійні громади РКЦ у Станіславі, Болехові і Букачівцях. Перші дві обслуговував о. Язеп Павіланіс, а третю – о. Юзеф Сліпко.

Якщо у 1947 році уповноваженим Ради у справах релігійних культів у Тернопільській області було зареєстровано 10 римо-католицьких громад, то в 1948 році до них додалася ще одна громада в с. Галушинці Підволочиського району, зареєстрована в 1948 році. Кількість римо-католиків в області на 1 січня 1949 року становила 2866 осіб, їх обслуговували 6 ксьондзів [6, арк. 25]. Через незначну чисельність польського населення в області та від'їзд молоді на навчання чи працю в інші області у 1949 році стався як розпад, так і злиття деяких римо-католицьких громад, тому їх залишилося тільки 8 із 2100 віруючими. Ці парафії у 1950 році обслуговували ксьондзи: у м. Борщів – о. Ю. Адамчик, у с. Хом'яківка – о. К. Фейшакер, у с. Ридодуби – о. Я. Мацишин, у с. Лосяч – о. К. Галицький, у с. Коралівка – о. С. Вичисаний, у м. Підволочиськ – о. Б. Мірецький [10, арк. 54]. Тільки у м. Кременці і в с. Галушинці не було постійного настоятеля, тому місцеві громади обслуговували вищезгадані ксьондзи, або й навіть о. М. Високінський – настоятель громади м. Дубно Рівненської області Луцької дієцезії. Та оскільки він був з іншої області і дієцезії, то згодом уповноважений Ради у справах релігійних культів І. Чирва йому це заборонив.

У першому півріччі 1949 р., в березні і в квітні, у Львові померли два ксьондзи РКЦ: о. Станіслав Плошинський із кафедрального костюлу і о. Ян Повінський із костюлу св. Марії Сніжної. Тож на Львівщині у 1949 р. створилася критична ситуація – нестача ксьондзів РКЦ. Крім двох померлих ксьондзів, ще двоє через похилий вік не відправляли літургій. Наприкінці 1949 р. у Львівській області із 12 зареєстрованих ксьондзів залишилося тільки 5, котрі продовжували служіння [11, арк. 80].

Уповноважений дозволив ще двом ксьондзам здійснювати літургії, а саме у Львівських костюлах св. Марії Магдалини і св. Антонія. Цими ксьондзами були Ігнатій Хвірут, звільнений із 5-річного ув'язнення, яке відбув за статтею 54-10 ч. 2 КК УРСР та о. Мартин Карась, котрий у 1949 р. прибув до Львова із Дрогобича і мав львівську приписку [11, арк. 80]. Костюл св. Марії Сніжної у Львові, який залишався без священничої обслуги, та костюли у с. Білий Камінь Олеського району і в м. Бібрка обласний уповноважений запланував закрити у другій половині 1950 р. через їх «невідвідуваність віруючими і через те, що віруючі не сплачують костюльних податків». Тому уповноважений вважав, «що закриття трьох костюлів буде правильним і політично доцільним» [12, арк. 72]. Та все ж основна причина була не в діях віруючих, бо це –

наслідок, а те, що природно зменшилася чисельність ксьондзів. Реєструвати ж нових уповноважених не бажав.

На 1 квітня 1951 р. у Львівській області було 9 діючих костьолів, у котрих служило 6 ксьондзів [13, арк. 21]. З цього випливає, що три вищезазначені костьоли (св. Марії Сніжної у Львові, Бібрці, і Білому Камені) уповноважений закрити.

У вересні 1953 року до уповноваженого Ради у справах релігійних культів при Тернопільському облвиконкомі І. Чирви звернулася делегація поляків сіл Старого Скалату, Скала-Подільської і Полупанівки Скалатського району з проханням дозволити їм релігійні відправи. Але уповноважений, завданням котрого було зменшення релігійності і релігійної мережі РКЦ в області, їм відмовив, мотивуючи це тим, що їхня релігійна громада не зареєстрована, у них немає діючих костьолів та священика [14, арк. 75]. Тому вони проводили нелегальні відправи в порожніх капличках і костьолах.

У 1956 році у Львівській області було зареєстровано 10 діючих костелів, в яких служили 8 зареєстрованих ксьондзів [15, арк. 204–206]. Чисельність католиків постійно зменшувалася через виїзд поляків на постійне місце проживання до Польщі. Так, у 1956 році до Польщі зі Львівщини виїхало 2713 осіб, а за 7 місяців 1957 року – 2686 поляків [16, арк. 66]. У 1958 році виїхало ще 1273 особи [17, арк. 26].

У 1959 році Дрогобицька область увійшла до складу Львівської області, тож чисельно і географічно збільшилася релігійна мережа Львівщини. Так, на 1 грудня 1959 року тут вже налічувалося 24 зареєстровані римо-католицькі громади, які обслуговували тільки 7 ксьондзів. Окрім того, у тому ж році вже було знято з реєстрації дві громади в селах Чуква і Бісковичі Самбірського району, а також – настоятеля костьолу в м. Бібрка о. Януша Рабара, хоча він надалі продовжував своє душпастирство. За це народний суд Бібрського району його засудив на один рік примусових робіт [17, арк. 289]. Уповноважений не прагнув збільшення чисельності священиків, тому надавав лише вже зареєстрованим ксьондзам дозвіл періодично обслуговувати ті парафії, де не було священика, щоб таким чином нейтралізувати розмови католиків про нерівноправне становище Римо-Католицької Церкви в СРСР у порівнянні із Православною церквою. Рада у справах релігійних культів при РМ СРСР розглянула пропозиції обласного уповноваженого і у вересні 1959 р. дала на них дозвіл. І вже з 1 жовтня 1960 р. ксьондзи сусідніх парафій надавали періодичну обслугу 9 парафіям, та все ж решта парафій такої обслуги не мали.

На 1 січня 1962 р. у Львівській області нараховувалося 23 діючих зареєстрованих костьоли, оскільки одну громаду у с. Стрілковичі Самбірського району в 1961 р. було знято з реєстрації, як таку, що розпалася [18, арк. 33]. Богослужіння проходили: у м. Львові в кафедральному костелі щоденно, у костелі св. Марії Магдалини –

у суботу і неділю, а також у костелі св. Антонія та в містах Щирець, Золочеві, Самборі, Мостиська. Нове Місто – щоденно, в костелах Стрия, Жидачів, Городка, Добромиля, Бібрки, Новосілки, Дунаїва і Поморян – щомісячно. У костелах Лановичів, Пнікутів і Липників – не відбувалися відправи кілька років і заяв від цих громад на ім'я уповноваженого про виділення їм для періодичних відправ ксьондзів не надходило. Це давало уповноваженому підстави вважати, що ці громади згасають і їх можна зняти з реєстрації. Кількість зареєстрованих ксьондзів збільшилася на одного священика о. Язеп Павіланіса, настоятеля парафії Самбора [18, арк. 30] і становила 8 священнослужителів.

У 1962 р. було знято з реєстрації римо-католицькі громади у селах Баличі, Волиця-Тщенець і Милятичі Мостиського району. Уповноважений проводив відповідну роботу, щоб мати підстави зняти з реєстрації ще й громади у Львові (костел св. Марії Магдалини), у Поморянах, Новосілці, Городку і Липниках. Методика уповноваженого була такою, що після зняття з реєстрації громади одночасно відбувалося зняття з реєстрації костьола – він залишався закритим і недіючим. У першому півріччі 1963 року владою було знято з реєстрації ще три релігійні римо-католицькі громади у с. Лановичі Дрогобицького району, с. Міженець Старо-Самбірського району і Новосілка Золочівського району, а костели закрито [19, арк. 110]; у другому півріччі ця ж процедура відбулася у селах Стрілковичі, Липники та у містах Жидачів, Бібрка і у Львові, де був закритий костел св. Марії Магдалини. Таким чином, наприкінці 1964 року у Львівській області були діючими тільки 13 костьолів: у Львові (кафедральний і св. Антонія), Золочеві, Самборі, Мостиській, Щирці, Новім Місті, Дунаїві, Пнікуті, Добромилі, Городку, Стрию і Поморянах. Отож, у 1961–1964 рр. атеїстична влада з метою ліквідації римо-католицизму на теренах Львівщини зняла з реєстрації 11 релігійних громад із 24 і, відповідно, закрила 11 костьолів. До того ж із діючих 13 костьолів тільки 7 мали постійних настоятелів, а в решти костьолах громади не мали служителів культу і самі проводили моління.

У Станіславській області у 1957 році діяли три зареєстровані громади римо-католиків у м. Станіслав (1500 віруючих), м. Болехові (100 віруючих) і м. Букачівці (50 віруючих). Перші дві громади обслуговував ксьондз о. Язеп Павіланіс, а третю – о. Юзеф Сліпко. 23 квітня і 9 травня 1958 р. обласний уповноважений Ради у справах релігійних культів Візіренко спільно з представниками Букачівського райвиконкому провів перевірку діяльності римо-католицької громади у Букачівцях і виявив, що костьол відвідує до 15 віруючих із 40 сімей, які проживають в районі, «двадцятка» не укомплектована, виконавчі органи – також, окрім того тривав процес переселення поляків до Польщі, ксьондз о. Ю. Сліпко виїхав із Букачівців. Тому на підставі цих фактів уповноважений прийшов до висновку, що цю громаду необхідно зняти з реєстрації як таку, що саморозпалася і просити про це Раду в справах

релігійних культів при РМ СРСР, а також Станіславський облвиконком [20, арк. 62–64]. Клопотання уповноваженого, а також Букачівського райвиконкому Станіславський облвиконком задовольнив своїм рішенням № 253 від 7 червня 1958 р. [20, арк. 79]. А Рада у справах релігійних культів при РМ СРСР 1 жовтня 1958 р. [20, арк. 85] рішенням № 14 погодила з рішенням Станіславського облвиконкому. За такою ж методикою рішенням № 31с від 19 грудня 1959 р. було знято з реєстрації релігійну громаду римо-католиків у м. Болехові [21, арк. 85].

Відтак, на початок 1960 року в Станіславській області діяла тільки одна зареєстрована релігійна громада РКЦ, котра знаходилася у Станіславі і яку обслуговував настоятель о. Язеп Павіланіс. Зняти її з реєстрації за вищезгаданою методикою, як у Букачівцях і Болехові, в уповноваженого не було підстав. Та він все ж знайшов причину, яку й висвітлює рішення № 390 від 21 червня 1960 р. Станіславського облвиконкому: «Релігійна громада римо-католиків м. Станіслав порушувала договір з обласним відділом у справах будівництва і архітектури, впродовж десяти років не виконувала жодного ремонту приміщення костьола, внаслідок чого воно стало руйнуватися. З метою недопущення руйнування приміщення костьола, яке є пам'яткою архітектури XVII століття і взято під державну охорону, обласний відділ у справах будівництва і архітектури через судові органи (народний суд 3-ї ділянки м. Станіслав відбувся 19 лютого 1960 р. – Я. С.) розірвав договір з громадою і костюл був закритий...». Громаду, «як малочисельну і таку, що немає приміщення для моління» було знято з реєстрації [8, арк. 136]. Незабаром Рада у справах релігійних культів при РМ СРСР задовольнила прохання облвиконкому. Незадовго до цього, 10 квітня 1960 р., обласний уповноважений Ради у справах релігійних культів І. Рубан зняв з реєстрації настоятеля цієї громади о. Язепу Павіланіса за такі т. зв. порушення радянського законодавства про культу як: систематичний зв'язок із покутником о. Ігнатієм Солтисом, грошову допомогу підпільному духовенству УГКЦ, збирання коштів за межами костюлу на його ремонт, підготовку дітей до конфірмації [8, арк. 132–133].

Таким чином, у Станіславській області на друге півріччя 1960 р. не залишилося жодної зареєстрованої римо-католицької громади, жодного діючого костьола, жодного зареєстрованого ксьондза.

Наприкінці 1954 року у Тернопільській області діяло 8 релігійних громад РКЦ із загальною чисельністю 2340 віруючих. Вони знаходились у містах Борщові, Кременці і Підволочиську та в селах Галущинці, Коралівка, Лосяч, Ридодуби, Хом'яківка. Духовну обслугу цих костюлів здійснювали отці Адамчик, Вичисаний, Мірецький, Мацишин і Фейшакер.

У другій половині 1957 року обласний уповноважений виявив, що о. Броніслав Мірецький – настоятель парафії Підволочиська і Галущинців, крім богослужінь у їхніх костюлах, проводить незаконні богослужіння у

костьолі с. Полупанівка Скалатського району, в каплиці с. Старий Скалат Скалатського району і в каплиці с. Дорофіївка Підволочиського району. Уповноважений прийняв рішення про зняття з реєстрації о. Броніслава Мірецького, що й було зроблено 11 лютого 1958 року [22, арк. 122].

Крім 8 зареєстрованих релігійних громад римо-католиків, існувало ще 8 незареєстрованих громад із кількістю 431 римо-католик, яких обслуговували ті ж п'ять ксьондзів РКЦ. Ці громади знаходилися у с. Семаківці Білобожницького району, м. Збараж, с. Дорофіївка Підволочиського району, с. Полупанівка Скалатського району, м. Скалат, с. Старий Скалат Скалатського району, м. Тернопіль, смт Шумськ [23, арк. 158].

Наприкінці 1960 року в Тернопільській області залишилися тільки 6 зареєстрованих громад і 6 діючих римо-католицьких костьолів. Їх обслуговували два ксьондзи: о. Юзеф Адамчик (Борщівський, Лосячський і Ридодубівський костьоли) і о. Якуб Мацишин (Кременецький, Підволочиський і Галуцинецький костьоли), бо більшість із зазначених вище ксьондзів померли [24, арк. 88].

Проте, окрім перелічених вище громад, у Тернопільській області було ще 9 незареєстрованих римо-католицьких громад, де загальна кількість віруючих складала 722 особи [24, арк. 88–89]. Уповноважений офіційно зменшував кількість зареєстрованих римо-католицьких громад, одночасно збільшуючи кількість незареєстрованих, яких вже було дев'ять.

Наприкінці 1964 року в Тернопільській області легально діяло тих же 6 релігійних громад римо-католиків. Ці громади до 1963 року й надалі обслуговували два ксьондзи: о. Якуб Мацишин і о. Юзеф Адамчик. Після смерті о. Юзефа Адамчика на 6 релігійних громад залишився один ксьондз о. Якуб Мацишин. У 1964 році рішенням Підволочиського райвиконкому, яке було підтверджене Тернопільським облвиконкомом, був вилучений костьол у громади м. Підволочиськ, начебто як аварійний. Подібне очікувало і костьоли Лосяча та Ридодубів.

Таким чином в хрущовський період, коли закриття молитовних храмів і зняття з реєстрації релігійних громад набули масового характеру, ця чаша не обминула й латино-католицькі громади і костели у всіх західних областях України. На Тернопільщині із зареєстрованих у 1948 році 11 релігійних громад і 11 діючих костьолів наприкінці 1964 року залишилися легальними тільки 6 громад і 6 костьолів, але половина цих громад і костьолів вже була приречена на закриття і зняття з реєстрації. Із шести священнослужителів діючим був тільки один. На Львівщині із 24 зареєстрованих римо-католицьких громад і костьолів у 1959 р., наприкінці 1964 р. діючими залишалися тільки 13 громад і костьолів. Із понад десяти священнослужителів у 1947 р. легально служили у 1964 р. тільки сім. На Станіславщині у 1947 р. легально діючими були 7 парафій і 6 костьолів РКЦ, а на друге півріччя 1960 р. –

не залишилося жодної легальної парафії і діючого костьола. Ця порівняльна статистика наочно показує результати державно-партійних заходів щодо скасування діючої римо-католицької мережі в Галицькому регіоні з метою нейтралізації впливу на віруючих Ватикана і сусідньої з регіоном Римо-Католицької Церкви в Польщі. Що, зрештою, призвело до розширення мережі і активізації діяльності незареєстрованих і нелегально діючих громад римо-католиків.

Посилання

1. Державний архів Львівської області (далі – ДАЛО). – Ф.П.3. – Оп.1. – Спр. 439. 2. ДАЛО. – Ф.П.3. – Оп.1. – Спр. 449. 3. Андрухів І. Релігійне життя на Прикарпатті: 1944-1990 роки: Історико-правовий аналіз / І. Андрухів. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2004. – 432 с. 4. Державний архів Тернопільської області (далі – ДАТО). – Ф.П.3241. – Оп.1. – Спр. 25. 5. ДАТО. – Ф.П.1. – Оп.1. – Спр. 283. 6. ДАТО. – Ф.П.1. – Оп.1. – Спр. 1454. 7. ДАЛО. – Ф.Р.1332. – Оп.2. – Спр. 8. 8. Державний архів Івано-Франківської області (далі – ДАІФО). – Ф.Р.388. – Оп.2. – Спр. 54. 9. ДАІФО. – Ф.Р.388. – Оп.2. – Спр. 53. 10. ДАТО. – Ф.П.1. – Оп.1. – Спр. 1784. 11. ДАЛО. – Ф.Р.1332. – Оп.2. – Спр. 15. 12. ДАЛО. – Ф.Р.1332. – Оп.2. – Спр. 13. 13. ДАЛО. – Ф.П.3. – Оп.4. – Спр. 170. 14. ДАТО. – Ф.П.1. – Оп.1. – Спр. 2521. 15. ДАЛО. – Ф.Р.1332. – Оп.2. – Спр. 24. 16. ДАЛО. – Ф.П.3. – Оп.6. – Спр. 262. 17. ДАЛО. – Ф.Р.1332. – Оп.2. – Спр. 27. 18. ДАЛО. – Ф.Р.1332. – Оп.2. – Спр. 31. 19. ДАЛО. – Ф.Р.1332. – Оп.2. – Спр. 34. 20. ДАІФО. – Ф.Р.388. – Оп.2. – Спр. 56. 21. ДАІФО. – Ф.Р.388. – Оп.2. – Спр. 55. 22. ДАТО. – Ф.П.1. – Оп.1. – Спр. 3125. 23. ДАТО. – Ф.П.1. – Оп.1. – Спр. 3022. 24. ДАТО. – Ф.П.1. – Оп.1. – Спр. 3325.

Тарас Дідух (Тернопіль)

ОСОБЛИВОСТІ КОНФЕСІЙНОГО ЖИТТЯ РИМО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

В ЗАХІДНИХ ОБЛАСТЯХ УКРАЇНИ У 1953–1958 РОКАХ

У статті проаналізовано зміни в конфесійному житті Римо-католицької церкви на території західних областей України у 1953–1958 рр. Досліджуються особливості взаємовідносин між органами радянської влади і римо-католиками у період лібералізації суспільно-політичного життя в СРСР.

Ключові слова: *Римо-католицька Церква, Дрогобицька область, Львівська область, Станіславська область, Тернопільська область, державно-церковні відносини, лібералізація.*

**FEATURES OF CONFESSIONAL LIFE
OF THE ROMAN CATHOLIC CHURCH
IN THE WESTERN REGIONS OF UKRAINE IN 1953–1958 YEARS**

In the article the author analyzed changes in the confessional life of the Rome-Catholic Church in the territory of western regions of Ukraine in 1953–1958 years. Investigating features of the relationship between the soviet authorities and the Roman Catholics in the period liberalization social and political life in the USSR.

Keywords: *Roman Catholic Church, Drohobych region, Lviv region, Stanislav region, Ternopil region, church-state relations, liberalization.*

Важливе місце у релігійному житті сучасної української держави займає Римо-католицька Церква (РКЦ). Становлення та історичний розвиток римо-католицької конфесії на теренах України, особливо у радянський період, є предметом вивчення вітчизняних та зарубіжних науковців. Значне місце серед цих праць займають роботи, присвячені дослідженню політики радянської влади щодо РКЦ у період лібералізації. Основна увага дослідників зосереджена на проблемах, які мають загальноукраїнський і міжнародний контекст. Регіональні ж особливості конфесійного життя римо-католиків і їх взаємовідносини з радянськими органами влади залишаються ще недостатньо вивченими.

Серед науковців, які вивчали історію та правове становище РКЦ на території України в 1953–1958 рр., варто відзначити Е. Бистрицьку [2], В. Войналовича [3], О. Калакуру [18]. У працях дослідники акцентували увагу на політичній складовій цих відносин, але не розглядали їх локальних, територіальних відмінностей. Більш комплексно становище РКЦ у західних областях України в період лібералізації дослідили І. Андрухів [1], А. Моренчук [20], В. Сергійчук [22], Я. Стоцький [23] та інші.

Новий період у взаємовідносинах між РКЦ і радянською владою розпочався після смерті Й. Сталіна (5 березня 1953 р.). Радянське партійне керівництво, розуміючи подальшу безперспективність продовження сталінської репресивної політики, взяло курс на лібералізацію суспільно-політичного життя в СРСР. Зміна офіційної політики держави у значній мірі вплинула і на сферу державно-церковних відносин. Влада здійснила ряд заходів, які сприяли активізації релігійного життя в цілому й РКЦ зокрема. 27 березня 1953 р. вийшов указ Президії Верховної Ради СРСР, яким передбачалася амністія громадян, ув'язнених на термін до п'яти років. А вересневий законодавчий акт надавав право Верховному суду переглядати за протестами генпрокурора рішення «трійок» і «особливої наради» НКВС – НКДБ – МВС – МДБ СРСР [3, с. 436]. Результатом цих указів стало звільнення з в'язниць та заслання впродовж 1953–1957 рр.

більшості священників РКЦ, що призвело до зростання активності римо-католицької конфесії на території західних областей України.

Станом на 1953 р. за кількістю віруючих (їх нараховувалося понад 100 тис.) РКЦ в Україні була другою після Російської православної церкви (РПЦ). Значна частина віруючих римо-католиків, об'єднаних у релігійні громади, проживала на території західних областей України. У Дрогобицькій області було офіційно зареєстровано 16 римо-католицьких громад, в яких нараховувалося приблизно 25 тис. осіб віруючих. В цих шістнадцяти громадах функціонувало 10 костелів, але лише у 6 із них були офіційно зареєстровані ксьондзи. В 4 костелах через відсутність священнослужителів богослужіння та релігійні обряди для віруючих проводили приїжджі священники лише один раз на рік, а у 6 римо-католицьких громадах з 1950 р. костели не діяли у зв'язку з арештом обслуговуючих їх ксьондзів [20, с. 48; 9, арк. 18–20].

У Львівській області діяло 9 офіційно зареєстрованих релігійних громад РКЦ, які обслуговували 5 ксьондзів. Загальна кількість віруючих у цих громадах складала приблизно 6–6,5 тис. осіб [6, арк. 91; 13, арк. 128–133].

У Станіславській області діяли три офіційно зареєстровані римо-католицькі громади з такою кількістю віруючих: у м. Станіслав нараховувалося близько 1500 осіб, смт. Букачівці – близько 100 осіб, м. Болехів – приблизно 100 осіб віруючих. Духовну обслугу вищевказаних громад здійснювали два священники [4, арк. 3–4].

В Тернопільській області римо-католицька конфесія складалася з 8 громад, духовну обслугу яких здійснювали 5 священників. Загальна кількість віруючих у цих громадах складала 2361 особу [16, арк. 69].

Варто відзначити, що використавши послаблення тиску держави у релігійній сфері, віруючі римо-католики почали звертатися з проханнями до органів влади, дозволити відновити діяльність знятих раніше з реєстрації громад і костелів. Так, у вересні 1953 р. до уповноваженого Ради у справах релігійних культур при Тернопільському облвиконкомі І. Чирви звернулася делегація громадян польської національності сіл Старого Скалату, Скала-Подільської і Полупанівки Скалатського району з проханням дозволити їм проводити релігійні відправи. Звичайно, уповноважений відмовив віруючим, мотивуючи це тим, що їх релігійна громада не зареєстрована, у них немає діючих костелів та ксьондза [16, арк. 74–75]. Ця відмова демонструє реальне ставлення радянської влади щодо РКЦ, яке полягало у прагненні максимально обмежити релігійну діяльність римо-католиків шляхом відмови під різними приводами в офіційній реєстрації їх громад, а в довготривалій перспективі взагалі витіснити їх з території СРСР.

Значний вплив на римо-католицьку конфесію в СРСР у 1954 р. справили урядові постанови від 7 липня і 10 листопада. Після прийняття постанови ЦК КПРС від 7 липня 1954 р. «Про значні недоліки в науково-

атеїстичній пропаганді і заходи її поліпшення», зміст якої був опублікований у газеті «Правда» від 24 липня 1954 р. за № 205, в СРСР розгортається масштабна антирелігійна кампанія, під час якої радянські органи влади допустили цілий ряд порушень прав духовенства та віруючих на вільне відправлення релігійних обрядів. Так, ксьондз В. Керніцький, відвідуючи уповноваженого з різних причин, в період розгортання антирелігійної пропаганди ніколи не піднімав цього питання. Коли уповноважений М. Дріль під час бесіди його запитав, які питання цікавлять зараз його парафіян, священик відповів, що деякі віруючі його запитували, чим викликане посилення антирелігійної пропаганди. На це питання він давав їм одну відповідь: «Так було, так повинно бути, така пропаганда ніколи не припинялася» [7, арк. 197–198].

Але розгортання чергової масштабної антирелігійної кампанії та численні порушення прав віруючих на вільне відправлення релігійних обрядів, які допускали радянські органи влади, викликало велике незадоволення у суспільстві. Для того, щоб заспокоїти віруючих, 10 листопада 1954 р. ЦК КПРС ухвалив іншу постанову – «Про помилки у проведенні науково-атеїстичної пропаганди серед населення». У постанові радянські керівники, врахувавши численні скарги від духовенства та віруючих на неправомірні звинувачення і дії з боку органів влади, оголосили, що «партія вважає необхідним проведення глибокої систематичної науково-атеїстичної пропаганди, не допускаючи при цьому, однак, образ релігійних почуттів віруючих, а також служителів культу» [19, с. 517]. Таким чином, постанова ЦК КПРС від 10 листопада 1954 р. офіційно підтверджувала свободу віросповідання, сприяла заспокоєнню віруючих та духовенства, які сприйняли її як ознаку зміни політики держави у релігійній сфері.

Повернення священиків з місць позбавлення волі сприяло активізації віруючих РКЦ, що проявилось у зростанні кількості звернень до радянських органів влади з проханнями відновити діяльність знятих з реєстрації громад та костелів. 28 червня 1955 р. до Ради Міністрів УРСР з проханням відкрити костел у своєму місті звернулися віруючі м. Ходорова. Однак уповноважений Ради у справах релігійних культів А. Бурік, який на місці проводив розгляд цього звернення, в проханні віруючим відмовив на підставі того, що у м. Ходорів проживала невелика кількість змішаних польсько-українських родин і на відстані у 16 км. від міста знаходився діючий костел у м. Жидачів. У 1956 р. з проханнями відкрити храми у своїх населених пунктах зверталися віруючі с. Радохінці Нижанковицького і с. Гусаків Крукеницького районів, однак, на усі прохання вони отримували відмову [10, арк. 65–66; 11, арк. 52]. Отже, незважаючи на офіційні постанови, у яких декларувалася толерантність до релігійних об'єднань на території СРСР, органи влади і надалі під різними приводами відмовляли віруючим у відновленні діяльності раніше знятих з реєстрації громад і храмів.

Упродовж 1954–1957 рр. кількість римо-католицьких громад на території західних областей України не змінилася, їх нараховувалося 36. Але завдяки амністії зросла кількість священників, які їх обслуговували. Так, на території Дрогобицької області було офіційно зареєстровано 16 римо-католицьких громад, в яких проживало майже 25 тис. осіб віруючих. Ці громади обслуговувало 16 ксьондзів, з яких повернулося із ув'язнення 10 осіб. Фактично, кількість священників зросла у 2,5 рази [11, арк. 19–20; 71].

У Львівській області було офіційно зареєстровано 9 римо-католицьких громад, в яких проживало майже 6,5 тис. осіб віруючих. Ці громади обслуговувало 8 ксьондзів, з яких повернулося з ув'язнення 2 особи, а також у цей час у Львівську область зі Станіславської переїхав на постійне місце проживання і був зареєстрований на парафії о. Я. Рабар у м. Бібрка [14, арк. 28].

У Станіславській області в 1957 р. діяли три офіційно зареєстровані римо-католицькі громади з такою кількістю віруючих: у м. Станіслав 1500 осіб і м. Болехів 100 осіб, духовну обслугу цих громад здійснював ксьондз Я. Павліаніс; у м. Букачівці 50 осіб, ксьондз Ю. Сліпко [5, арк. 6].

В Тернопільській області значних змін у конфесійному житті РКЦ упродовж досліджуваного періоду не відбулося. Тут продовжували діяти 8 громад, які обслуговували 5 ксьондзів [17, арк. 63].

Важливо відзначити, що політика лібералізації привела до посилення ролі церкви та інших релігійних об'єднань у духовному житті країни. Такий стан справ викликав незадоволення у радянського керівництва, яке вбачало у релігії перешкоду на шляху до побудови в СРСР комунізму. З 1957 р. поступово розпочався планомірний наступ на РКЦ в СРСР у контексті нового антирелігійного курсу КПРС на чолі з М. Хрущовим. Записка відділу пропаганди і агітації ЦК КПУ від 3 серпня 1957 р. вказувала, що партійні застереження щодо адміністративного втручання у релігійну сферу були хибно сприйняті і призвели до посилення позицій і впливу церкви. Записка спрямовувала партійні органи вивчати ситуацію [21, с. 13].

Зі зміною офіційного курсу держави щодо релігії посилювався тиск з боку радянських органів влади на релігійні об'єднання в цілому і РКЦ зокрема. З метою обмежити діяльність римо-католицької конфесії на території УРСР органами влади було прийнято рішення на поступове витіснення її духовенства і віруючих в Польщу. Наприклад, на Тернопільщині у 1953 р. у складі 8 офіційно зареєстрованих громад проживала 2361 особа, а у другій половині 1957 р. лише 1758 осіб. Таке суттєве скорочення чисельності віруючих було зумовлене масовим виїздом громадян польської національності на постійне місце проживання у Польщу [17, арк. 63].

Із Львівської області упродовж 1956–1958 рр. виїхало 6672 римо-католиків, що призвело до суттєвого ослаблення діючих громад, а також зменшення відвідуваності костелів [8, арк. 66; 15, арк. 26].

На Дрогобиччині станом на 1 липня 1957 р. кількість офіційно зареєстрованих римо-католицьких громад не змінилася, їх було 16. Але кількість віруючих у них в результаті масового переселення в Польщу зменшилася приблизно на 10–12 тис. осіб і складала 13–15 тис. римо-католиків. Суттєве зменшення чисельності віруючих супроводжувалося скороченням кількості римо-католицьких ксьондзів, які проживали на території області. На початку 1957 р. в області проживало 17 римо-католицьких священників, проте в результаті примусового переселення упродовж першого півріччя 1957 р. в Польщу виїхало п'ять ксьондзів. Після виїзду священників костели в цих населених пунктах припинили своє функціонування [12, арк. 148–149].

Таким чином, політика лібералізації суспільно-політичного життя в СРСР, яку упродовж 1953–1957 рр. проводила радянська влада, сприяла активізації діяльності римо-католицької конфесії на території західних областей України. Однак, з 1957 р. в результаті зміни урядової політики в релігійній сфері розпочався планомірний наступ на римо-католицьку конфесію. З метою послабити вплив РКЦ на території країни органами влади було прийняте рішення про поступове переселення римо-католицьких священників і віруючих в Польщу. У результаті заходів, проведених радянською владою, відбулося значне скорочення конфесійної мережі РКЦ на території України у досліджуваний період.

Посилання

1. Андрухів І. О. Політика радянської влади у сфері релігії та конфесійне життя на Прикарпатті в 40–80-х роках ХХ століття. Історико-правовий аналіз. / І. О. Андрухів. – Івано-Франківськ: «Лілея-НВ», 2006. – 432 с.
2. Бистрицька Е. В. Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого Престолу з Росією та СРСР (1878–1964 рр.): Монографія / Е. В. Бистрицька. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2009. – 416 с.
3. Войналович В. А. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років: політологічний дискурс / В. А. Войналович. – К.: «Світогляд», 2005. – 741 с.
4. Державний архів Івано-Франківської області (далі – ДАІФО). – Ф. Р. 388. – Оп. 2. – Спр. 86.
5. ДАІФО. – Ф. Р. 388. – Оп. 2. – Спр. 88.
6. Державний архів Львівської області (далі – ДАЛО). – Ф. П. 3. – Оп. 4. – Спр. 802.
7. ДАЛО. – Ф. П. 3. – Оп. 5. – Спр. 249.
8. ДАЛО. – Ф. П. 3. – Оп. 6. – спр. 262.
9. ДАЛО. – Ф. П. 5001. – Оп. 17. – Спр. 56.
10. ДАЛО. – Ф. П. 5001. – Оп. 25. – Спр. 59.

11. ДАЛО. – Ф. П. 5001. – Оп. 29. – Спр. 42.
12. ДАЛО. – Ф. П. 5001. – Оп. 31. – Спр. 69.
13. ДАЛО. – Ф. Р. 1332. – Оп. 2. – Спр. 21.
14. ДАЛО. – Ф. Р. 1332. – Оп. 2. – Спр. 25.
15. ДАЛО. – Ф. Р. 1332. – Оп. 2. – Спр. 27.
16. Державний архів Тернопільської області (далі – ДАТО). – Ф. П. 1. – Оп. 1. – Спр. 2521.
17. ДАТО. – Ф. П. 1. – Оп. 1. – Спр. 3022.
18. Калакура О. Я. Поляки в етнополітичних процесах на землях України у ХХ столітті / Калакура О. Я. – К.: Знання України, 2007. – 508 с.
19. КПСС. Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях съездов, конференций и пленумов ЦК. 1898–1971. Изд. 8-е, доп. и испр. – М.: Политиздат, 1971. / Т. 6. 1941–1954. – 527 с.
20. Моренчук А. А. Церковно-релігійне життя в Україні в 1953–1964 роках (на матеріалах західних областей) : монографія / А. А. Моренчук. – Луцьк: Волин. нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2009. – 196 с.
21. Релігійна політика в Україні у 1960-х – 1980-х роках і сучасна практика міжконфесійних відносин / П. М. Бондарчук, В. М. Даниленко, В. О. Крупина, О. Н. Кубальський; відп. ред. В. М. Даниленко. – К.: Інститут історії України НАН України, 2010. – 210 с.
22. Сергійчук В. І. У боротьбі за рідну віру римо-католики України завжди були несхитні / В. І. Сергійчук. – К.: Дніпро, 2001. – 228 с.
23. Стоцький Я. В. Держава і релігії в західних областях України: конфесійні трансформації в контексті державної політики 1944–1964 років: [Монографія] / Я. В. Стоцький. – К.: ФАДА, ЛТД, 2008. – 510 с.

Оксана Задоянчук (Київ)

ОСОБЛИВОСТІ АДАПТАЦІЇ СУЧАСНОГО ПРАВОСЛАВ'Я ДО МОДЕРНІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ В УКРАЇНІ

В контексті розбудови інформаційного суспільства, ми відмічаємо зміни в усіх складових життя соціуму. Автор аналізує ступінь використання сучасних технологій у межах конкретно-конфесійних проявів християнської традиції та детально зупиняється на розгляді інформаційних технологій, що використовує Православна Церква. Беручи за приклад Українську Православну церкву, розкривається зміст її інформаційної діяльності та способ адаптації до модернізаційних процесів. Потребує експертного обговорення та доповнення перелік причин, що сприяють повільному руху у напрямку до модернізації православного культу.

Ключові слова: православ'я, Українська Православна Церква, релігійні масмедіа, комунікація

FEATURES OF ADAPTATION OF MODERN ORTHODOXY TO THE MODERNIZATION PROCESS IN UKRAINE

In the context of the development of information society, we see changes in all components of social life. The author analyzes the extent of technology usage within specific religious expressions of Christian traditions and elaborates on consideration of information technologies used by the Orthodox Church. Taking as the example Ukrainian Orthodox Church, the content of its information activities and the way of adaptation to modernization processes are revealed. There is need to have expert discussions and amendments on the list of the reasons that contribute to the slow movement towards modernization of Orthodox worship.

Keywords: *Orthodoxy, Ukrainian Orthodox Church, religious mass media, communication*

Актуальність теми дослідження. Протягом останніх років державна політика України, була спрямована на створення сприятливих умов для розвитку повноцінного інформаційного суспільства, яке асоціюється, в першу чергу, з розвитком інформаційних технологій та засобів телекомунікації, що дозволять на базі громадянського суспільства здійснити новий еволюційний стрибок. Концепція такого суспільства стає своєрідним новим етапом розвитку теорії постіндустріального суспільства. Американський соціолог і публіцист Деніел Белл зазначав: «...революція в організації та обробці інформації й знання, у якій центральну роль грає комп'ютер, розвивається в контексті того, що я назвав постіндустріальним суспільством» [цит. за 2]. Попри це сьогодні доцільно говорити про підвищення ролі засобів масової інформації (ЗМІ) та активне використання можливостей інформаційних технологій в житті суспільства в цілому. Принагідно зазначимо, що під ЗМІ ми розуміємо всі медіа технології, включаючи пресу (газети, журнали, книги), радіо, телебачення, інтернет, які використовуються для масових комунікацій [6].

Залучення та використання інформаційних технологій впливає на суспільно-історичний розвиток людства, змінює спосіб і якість життя в суспільстві, паралельно потребуючи від людей нових умінь та навичок, а подекуди навіть зміну типу мислення. Трансформуючи життя кожної людини і суспільства в цілому, інформатизація сприяє оновленню відносин між людьми і способів поширення і доступу до інформації. Таким чином, неможливим є відокремлення інформаційних технологій із загального світоглядного й культурологічного контексту.

Водночас релігійна сфера, як важлива складова життя соціуму, також поступово залучає інформаційні технології в свою діяльність, та й самі мас-медіа суттєво впливають на релігійні комунікаційні системи. Оскільки дана проблематика має пряме відношення до сучасності, то це

потребує фундаментальних досліджень. Хоча до осмислення релігійних феноменів в контексті суспільних змін зверталися у своїх роботах М. Балаклицький, В. Єленський, А. Колодний, М. Петрушкевич, Г. Середа, І. Фенно, Л. Филипович, Є. Харьковщенко, З. Швед та ін.

Так, зокрема, дослідження релігієзнавця Марії Петрушкевич, присвячені трансформації конфесійної комунікації під впливом сучасних технологій та особливостям сприйняття такої комунікації [5]. У її роботі констатується, що християнство, як одна із світових релігій, демонструє певну специфіку змін, модифікується відповідно до особливостей православ'я, католицизму та протестантизму. Принагідно зазначимо, що конкретизація форм та способів використання сучасних технологій у межах конкретно-конфесійних проявів християнської традиції має розкриватися окремо. Водночас релігійна комунікаційна система християнства може бути представлена трьома складовими, а саме **вербальною**, до якої входить літургія, богослужбові тексти, церковний спів, молитва; **невербальною**, що включає храмовий комплекс – живопис та архітектуру, іконографію, одяг та ін.; **змішаною** – поєднання вербальної та невербальної комунікації – паломництво, хресні ходи та ін. Така класифікація використовуватиметься і нами задля широкого розуміння комунікаційної системи означених конфесій.

В свою чергу М. Балаклицький у своїй дисертації «Розвиток протестантської журналістики в Україні: генеза та сучасний стан», ввів поняття «медіатизація», визначивши його як зростання ролі ЗМІ в громадському житті. Вписавши релігійну комунікацію в цю парадигму, він дослідив процес повернення релігії через медіа в публічний простір постсекулярних та постатеїстичних спільнот. Виокремивши передумови медіатизації релігійної сфери України та особливості протестантської комунікації, М. Балаклицький надав своєрідну методологічну матрицю для дослідження впливу цього процесу (медіатизації) на всі існуючі релігійні системи [1]. Натомість ми спробуємо використати її в нашому дослідженні.

Отож, як бачимо, дослідниками відзначаються зміни в канонічних комунікаціях, що спричинені модернізаційними процесами. За переконанням М. Петрушкевич, у порівнянні з іншими християнськими напрямками – католицизмом і протестантизмом, осучаснення культу в Православній церкві відбувається повільно. На її думку, під впливом мас-медіа протестантська комунікаційна система повністю адаптувалася до масових та глобалізаційних процесів у сучасному християнстві. Водночас, комунікаційна система католицизму, яка у класичному варіанті зближується із православною, набуває ознак відкритості, демократичності та масовості, характерних для протестантської комунікації [4]. Натомість осучаснення культу в православній церкві відзначається поміркованістю, відстоюванні подекуди консервативних ідей. Ми погоджуємося з правильністю

поміченої тенденції, але вважаємо, що подібний висновок потребує більш деталізованої аргументації, адже пояснення неквапливого впровадження новацій у православний культ виключно консерватизмом релігійної інституції не враховує значення ментального середовища та тих історичних обставин, що супроводжували період формування обрядових особливостей східного християнства.

Спробуємо на прикладі діяльності Української православної церкви (УПЦ) простежити процес осучаснення та залучення мас-медіа в свою роботу. Оскільки відповідальність за представленість УПЦ в мас-медіа України завжди була покладена на окремий синодальний відділ, то маємо зробити певний історичний екскурс становлення цього відділу. Рішенням Священного Синоду УПЦ від 28 грудня 2004 року було створено синодальний відділ «Місія духовної просвіти» (Журнал засідання Священного Синоду (в подальшому Журнал) № 69). Рішенням Священного Синоду від 9 липня 2009 року його було перейменовано на синодальний інформаційно-просвітницький відділ УПЦ (Журнал №33) [4]. Ключові спрямування діяльності відділу були представлені роботою прес-служби Предстоятеля УПЦ (створення та поширення інформаційних матеріалів), випуском друкованих ЗМІ (16 видань газет і журналів, рекомендованих для загальноцерковного поширення), телепроектами (в телепросторі представлено 15 єпархій УПЦ, мають місце 34 телепрограми, є доступ до 11 відеоканалів на YouTube, до 1 інтернет-журналу, працює 4 виробничі телестудії), радіопроектами (6 загальнонаціональних проєктів та 10 регіональних), роботою зі світськими ЗМІ (проведення круглих столів та майстер-класів), інтернет-проектами (загальна кількість православних ресурсів збільшується з кожним роком і, згідно із звітом за 2013 рік, становила 376 одиниць (динаміка наступна: 2008 р. – 100; 2009 р. – 170; 2010 р. – 230; 2011 р. – 250; 2012 р. – 349;) [2]. Найбільш відвідуваними серед них є офіційний сайт УПЦ, інтернет-портал «Православ'є в Україні», проєкт «Фотолітопис» та «Фестиваль ЗМІ православних», сторінки в соціальних мережах Facebook та Twitter. Відповідно до звітів синодального інформаційно-просвітницького відділу УПЦ, за час роботи було створено та поступово вдосконалено умови доступу до актуальної інформації, швидкості розміщення новин та розширення можливостей відповідних інтернет-ресурсів.

Після обрання нового Предстоятеля Митрополита Онуфрія відбулися чергові зміни в провадженні інформаційної діяльності. На засіданні Священного Синоду 16 вересня 2014 року синодальний інформаційно-просвітницький відділ УПЦ реорганізовано шляхом перетворення у синодальний інформаційний відділ. Головою відділу призначено єпископа Ірпінського Климента (Журнал №56). Ухвалили також утворення синодального просвітницького відділу, включивши його до складу Митрополичої Ради з питань культури. Цей відділ очолив

екс-речник УПЦ – протоієрей Георгій Коваленко. Потребують ґрунтового аналізу вищезначені трансформації інформаційної діяльності УПЦ в контексті змін Предстоятеля УПЦ реорганізацій синодального та новоутвореного відділу.

Отож, на прикладі діяльності УПЦ ми визначили, що особливості адаптації сучасного православ'я до модернізаційних процесів в Україні виявляються у активному наповненні православної комунікації новітніми засобами, невинній роботі задля реагування на виклики сучасності, вдосконаленні існуючих та створенні нових ресурсів для поширення інформації. Таким чином, процес адаптації церкви до сучасних соціокультурних вимог триває, що сміливо можна пов'язати, серед іншого, з незавершеним процесом розбудови інформаційного суспільства в Україні в цілому. І, в цьому ключі, порівнюючи діяльність Української Православної церкви з католицькими та протестантськими церквами, осучаснення першої перебуває все ще в стадії становлення.

У перспективі подальших досліджень доцільно проаналізувати сутність та зміст трансформованої діяльності православних церков, проаналізувати історичні обставини періоду формування обрядових особливостей східного християнства.

Посилання

1. Балаклицький, М. А. Розвиток протестантської журналістики в Україні: генеза та сучасний стан [Текст]: автореф. дис. на здобуття наук ступеня д. наук із соціальних комунікацій: спец. 27.00.04 – теорія та історія журналістики / М. А. Балаклицький. – К.: Інститут журналістики КНУ імені Тараса Шевченка, 2014. – 28 с.
2. Грицунов, О. В. [Текст] Інформаційні системи та технології: навч. посіб. для студентів за напрямом підготовки «Транспортні технології» / О. В. Грицунов; Харк. нац. акад. міськ. госп-ва. – Х.: ХНАМГ, 2010. – 222 с.
3. Єленський, В. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття [Текст] / В. Єленський. – Л.: Вид-во Українського католицького ун-ту, 2013. – 504 с.
4. Офіційна мережа сайтів Української Православної Церкви [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://church.ua/>. – Назва з екрану.
5. Петрушкевич, М. Релігійні комунікації: християнський контекст. Монографія / М. Петрушкевич. – Острого: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2011. – 288 с.
6. Mass media [Електронний ресурс] // Oxford English Dictionary, online version November 2010. – Режим доступу: <http://ru.scribd.com/doc/64406131/Mass-Media>. – Назва з екрану.

ДЕЯКІ АСПЕКТИ ІСТОРІЇ АДВЕНТИЗМУ НА ПОЛТАВЩИНІ ПОЧАТКУ ХХ СТ.

Документи свідчать про виникнення першої громади адвентистів у Полтаві в 1909 році. Їх осередки розташовувалися в районі сучасних Дублянщини, Ліска та Зінківської вулиці. До початку національних змагань 1917–1920 років адвентисти зберегли свою організацію.

Ключові слова: адвентисти, громада, Полтава, протестанти.

Roman Sitarchuk

SOME ASPECTS OF THE HISTORY OF ADVENTISM IN POLTAVA REGION AT THE BEGINNING OF XX CENTURY

The documents certify that the first communities of Adventists appeared in Poltava in 1909. Their centres were located in the present area of Dublyanshchyna, Lisok and Zinkivska Street. Adventists maintained their organization till the beginning of the national contents in 1917–1920.

Keywords: Adventists, community, Poltava, Protestants.

Найраніше адвентисти в місті згадуються в книзі В. Джулая «Дом на камне» у вересні 1908 року. Автор стверджує, що тоді там мешкала сім'я Воскобойнікових, які були адвентистами [8, с. 9]. При цьому незрозуміло, чи належали вони до якоїсь організації. Швидше за все, ні, оскільки за інших обставин про її діяльність було б відомо щонайменше місцевій православній місії. Представники останньої в «Полтавских епархиальных ведомостях» повідомляють про перші зібрання адвентистів у жовтні 1909 року в Полтаві на Сінній площі. Як з'ясувалося, тут розташовувався їх молитовний будинок [10, с. 1203–1205]. Зборами скеровував Іполит Пількевич, проповідник адвентистів сьомого дня, який прибув до Полтави влітку 1909 року із Сквирського повіту Київської губернії. Його батьки – колишні німці, що спочатку проживали поблизу Херсону, а згодом – у Сімферополі [13, с. 39–48]. Пропаганду віровчення в Полтаві І. Пількевич розпочав на Острівці, проте, дуже швидко територія його проповідей поширилася й на навколишні села. У справі місії Пількевичу активно допомагала дружина. Вона часто бесідувала з сусідами, читаючи та коментуючи їм Біблію. Нерідко ці слухання тривали до півночі. Через сусідів запрошувала на ці зібрання їх знайомих.

На перших зборах адвентистів 4 жовтня у Полтаві було до десяти осіб. Після цього зібрання І. Пількевич запросив відвідувачів й на наступне, яке відбулося 9 жовтня, і мало, за свідченнями присутніх, значно вищий рівень організації. Вже на підході до будинку, в якому проходили збори, було чути мелодійний спів. При вході в кімнату,

погляду відвідувачів відкривалася група чоловіків і жінок, які розташувалися навпроти столу з пісненими псалмами й гімнами в руках. Їх молоді чисті голоси особливо помітно виявляли піднесення релігійного настрою. На збори були запрошені й адвентисти Натальїнської волості Костянтиноградського повіту, селяни: Іван Височин з доньками Ганною, Марією та Федорою, Антон і Пантелеймон Птишни та Іван Бардаченко. Вони й допомогли створити перший хор.

«Легко зрозуміти, яке враження на присутніх осіб справило таке організоване зібрання адвентистів, де мелодійний хоровий спів чергувався з імпровізованою молитвою й мелодійною екзальтованою проповіддю. Враження виходить дійсно сильне ...Домінуюча тут висока, гаряча атмосфера сильно піднесеного релігійного відчуття мимоволі захоплює всіх...» [11, с. 1248–1255]. Так описав побачене представник православної місії, котрий був присутнім на молитовних зборах. Крім нього, серед відвідувачів були приходський священик і викладач семінарії з вихованцями, які не залишалися пасивними слухачами і, бажаючи познайомитися з релігійним світоглядом проповідника, викликали І. Пількевича на бесіду. Вона велася на різноманітні теми. Спочатку говорили про ікони і храми, потім про Слово Боже. Біля 9 години вечора зібрання було припинено поліцаями на чолі з приставом І. Петровим, який оголосив, що збори є незаконними, оскільки влаштовані без належного дозволу місцевої влади. Як з'ясувалося, І. Пількевич, подавши губернатору клопотання про дозвіл на його проведення, не дочекався відповіді й відкрив зібрання самочинно.

Напевно міська влада була стурбована появою адвентистів, оскільки в офіційній періодиці наголошувалося на їх значному прозелітизмі. Православне керівництво особливу небезпечність убачало в тому, що для більш успішного залучення членів до своєї громади, адвентисти, крім молитовних зібрань, улаштовували й особливі, так звані «зазивні» зібрання, на яких вони знайомили відвідувачів зі своїм віровченням. Оголошення про такі збори адвентисти широко розповсюджували серед знайомих, а також друкували в пресі. Православні священики із застереженням заявляли, що серед відвідувачів цих зборів могли бути люди слабкі духом, які виявляють інтерес і схильність до нової неправославної віри. Як констатував автор однієї зі статей про адвентистів: «І так поступово, непомітно душа віруючого відторгалася від православної церкви і втягувалася в двері сектантських оман» [10, с.1203–1205].

Уже в 1910 році відбулося перше хрещення новоприбулих, після якого в громаді адвентистів офіційно нараховувалося 15 осіб. Однак, зібрання відбувалися переважно нелегально, оскільки громада не була зареєстрована і щоразу брався новий дозвіл у полтавського губернатора, графа М. Муравйова, а той нерідко відмовляв у цьому [8, с. 12–14].

Ще більше становище громади ускладнилося після того як на початку 1910 року І. Пількевича викликали до Уманського окружного суду у зв'язку зі звинуваченням у «пропаганді, поєднаній з богохульством». На судовому процесі з'ясувалося, що ще до появи в Полтаві він розповсюджував своє віровчення в інших регіонах країни, зокрема, серед жителів с. Кислина Київської губернії [12, с. 40].

Місце І. Пількевича в Полтаві на початку 1911 року посів інший проповідник, міщанин Таврійської губернії Петро Свірідов. Він звернувся до місцевого поліцейського за дозволом на влаштування молитовних зібрань у своїй квартирі. Перші з них відбулися у лютому 1911 року. В цей же час проходили збори і в баптистів, яких очолював прибулий із с. Астраханки Таврійської губернії проповідник Ф. Баліхін.

Зібрання протестантів у Полтаві відбувалися тричі на тиждень. Адвентисти збиралися щосереди, щосуботи та щонеділі. Баптисти – щочетверга, щосуботи і щонеділі. Як бачимо, жодні не дотримувалися основ свого віровчення у вшануванні днів тижня. Разом з тим, зауважимо, що єдиних вимог до проведення молитовних зібрань центральні керівні органи як адвентистів, так і баптистів, не надавали і на місцях день зібрань визначався переважно довільно. Лише у 20-ті роки, з формуванням чіткої церковної організації, протестанти поставляться до цих питань більш системно.

У 1911 році в Полтавській губернії нараховувалося 269 адвентистів. Кількісний приріст їх був щорічний, стабільний. Так, у 1905 році в губернії адвентистів нараховувалося 46, у 1906 вони зросли на 24 особи, у 1907 – на 47 осіб, у 1908 – на 52 особи, у 1909 – на 36 осіб, у 1910 – на 31 особу, у 1911 – на 33 особи. Діяв один офіційно зареєстрований молитовний будинок [6, с. 382].

Згодом, після запровадження урядом правил для влаштування «сектантських релігійних зібрань» від 4 жовтня 1910 року збори протестантів у Полтаві ставали фактично незаконними, оскільки не відповідали всім викладеним у зазначеному документі вимогам. Зокрема влаштування протестантами молитовних зібрань дозволялося за наявності не менше 25 послідовників означеного віровчення, котрі проживали в цій місцевості. Між тим виявилось, що в Полтаві в адвентистів не було такої кількості дорослих віруючих, як, до речі, і в баптистів. А досягалася необхідна для зібрань чисельність віруючих тим, що частина адвентистів відвідувала зібрання баптистів і навпаки. Також було виявлено присутність на зборах протестантів дітей, а «зібрання для євангелізації або катехизації неповнолітніх, або здійснення інших дій, які можуть трактуватися як залучення до сектантського віровчення» заборонялося [12, с. 45].

Проте, об'єктивно з'ясувати порушувалося законодавство на тому чи іншому зібранні віруючих було складно, оскільки кожна сторона наполягала на своєму. Наприклад, 23 лютого 1911 року присутній на

молитовних зборах адвентистів полтавський пристав закрив зібрання, звинувативши проповідника П. Свірідова в обговоренні питань, які, начебто, не стосуються релігії. Останній, у свою чергу, оскаржив таке рішення поліцейського в Департаменті духовних справ, звідки пристава надійшло чергове зауваження щодо його недостатньої обізнаності із законодавством, що свідчило про невідповідність займаній посаді. Водночас Полтавський окружний суд, засідання якого відбулося 22 квітня, визнав винним П. Свірідова, і присудив йому штраф 25 карбованців із наступною заміною останнього двотижневим арештом.

Місцева православна місія уважно стежила за «сектантською» пропагандою в Полтаві. Після відкриття першого зібрання адвентистів пастирські збори міського духовенства доручили настоятелю парафії, в районі якої розташовувалася квартира Пількевича, «неухильно наглядати за адвентистами і паралізувати їх пропаганду». Єпархіальна місіонерська рада зробила відповідні розпорядження: доручити настоятелю Троїцької церкви, в парафії якої ведеться пропаганда, здійснювати нагляд за сектантами і своєчасно інформувати про них раду; зобов'язати викладача, який у семінарії викладав сектантознавство, відвідувати зібрання адвентистів, і, якщо буде можливість, протидіяти їх пропаганді; просити членів братства, що існувало при Троїцькій церкві, взяти участь у боротьбі з сектантством; поширити брошури антипротестантського змісту у місцях пропаганди адвентизму [12, с. 46–47].

Кім цього, місцева преса, світська («Полтавський вісник») і духовна («Полтавские епархиальные ведомости»), інформувала громадськість про діяльність адвентистів, знайомила з їх історією, віровченням. Розкривалися засоби пропаганди адвентистів. У такий спосіб офіційна церква намагалася обмежити їх вплив на православне населення.

Згодом, під час Великого посту, на протипагу пропаганді адвентистів, були відкриті місіонерські бесіди апологетичного характеру. Щонеділі в Троїцькій церкві їх проводило місцеве православне духовенство на чолі з Преосвященним єпископом Сильвестром. У перервах між бесідами влаштовувалися загальні співи. Після їх закінчення роздавалися місіонерські листівки і брошури [12, с. 46–47].

Усе ці заходи разом призвели на початку березня 1911 року до заборони поліцією зібрань адвентистів у Полтаві. Однак, уже восени їм вдалося отримати в місцевої адміністрації дозвіл на їх відновлення. Разом із тим, губерніальне поліцейське керівництво у своєму звіті до Міністерства внутрішніх справ виклало власні міркування щодо антипротестантських заходів: «Всебічно спостерігаючи місцеве життя і познайомившись із діяльністю баптистів й адвентистів, вважаємо, що... сектантські товариства повинні обов'язково включатися у сферу внутрішнього нагляду органів, які видають політичним розшуком» [7, с. 22–23].

В іншому поліцейському звіті за 1913 рік оцінка діяльності адвентистів у Полтаві була ще більш стурбованою. Зокрема зазначалося, що жодна секта не пропагує своє віровчення так як адвентисти, їх лідери відвідують села з проповіддю свого віровчення, розповсюджують листівки і брошури, в Полтаві молитовні зібрання відбуваються переважно в приватних будинках і майстернях, а тому їх важко контролювати [9, с. 16–17].

На початку 1913 року зібрання адвентистів у Полтаві, крім Острівка, що на Подолі, інколи проходили й на Зінківській вулиці. Із адвентистів тут проживали Піскунови. Проте збори відбувалися не в них, а в помешканні баптиста Григорія Рибалки. Можливо збиралися тут в ті часи, коли це було небезпечно робити на постійному місці, на Острівці, адже більшість адвентистів жила саме тут, біля станції Сортувальної [1, 9, 11].

На одному з чергових зібрань адвентистів були присутніми солдати із 33 Слєцького полку, котрий був розквартирований поблизу міста. Ймовірно їх поява була зумовлена зацікавленням віровченням адвентистів, однак, не виключно, що з військовими велися й бесіди пацифістського змісту, скажімо про те, чи потрібно брати до рук зброю і стріляти у супротивника, оскільки напередодні можливої світової війни вимоги влади щодо ставлення протестантів до одного з головних чинників віровчення ставали дедалі актуальними. Час був тоді неспокійний, важкий, і будь-які миролюбні думки, тим більше, заклики, кваліфікувалися як державна зрада.

На той час, у 1913 році, пресвітером громади адвентистів, яка нараховувала щонайменше 10 віруючих, був Іван Воскобойніков [1, 9, 11]. Йому виповнився 31 рік. Він був селянином, мешкав, разом з дружиною Прасковією і сестрою Марією, спочатку на вулиці Зінківській, потім – на Куракінській, а ще пізніше – на Сінній. Членами громади також були: козак Степан Климко (29 років), Іван Хоменко (26 років), козачка Марія Піскунова (52 роки), які проживали на Зінківській вулиці; козак Петро Коломієць (56 років), селянка Ірина Глаголева (69 років), які проживали на вулиці Боковій; селянка Марія Гапонова (29 років), яка мешкала в Кирпичному провулку. В керівництві громадою Воскобойнікову допомагав Георгій Хмелевський, який мешкав у с. Павленки, на вулиці Шведській [4, с. 24]. Молитовні зібрання, щоправда без належного дозволу, проводилися частіше всього в будинку Піскуна на Зінківській.

За І. Воскобойніковим було встановлено поліцейський нагляд. А згодом лідера адвентистів визнали винним у начебто спонуканні солдата Слєцького полку до невиконання обов'язків військової служби, про що було розпочато слідство. Однак факт агітації солдата проти використання зброї не підтвердився [5, 6, 17]. У ході розслідування було знайдено цього військового. Ним виявився Кузьма Грінченко, який за релігійними переконаннями був євангельським християнином.

За його словами на зібранні були присутні 12–14 осіб, усі вони читали Біблію та співали релігійні пісні. На прощання, коли Грінченко вже залишав збори і віддавав гроші (ймовірно якісь внески), І. Воскобойніков при служниці йому нагадав, що християни повинні дотримуватися заповіді «не убий» [2, с. 21]. Прокурор Полтавського окружного суду не знайшов у діях пресвітера складу злочину і зняв звинувачення з Воскобойнікова за недостатністю зібраних проти нього доказів.

В архівних документах останні події щодо діяльності громади датуються 1915 роком, тобто напередодні національної революції 1917–1920 років організація адвентистів у Полтаві зберегла свою діяльність, що засвідчувала статистика Міністерства сповідань Української Держави у 1918 році.

Отже, на нашу думку, перші адвентисти в Полтаві могли з'явитися відразу ж після дарування їм свобод у 1905–1906 роках. Однак, документи свідчать про організаційне формування першої громади в місті у 1909 році. Більшість віруючих громади мешкала на Подолі, в районі сучасної Дублянщини та Ліска, водночас, частина віруючих жила й на сучасній Зінківській вулиці. Саме там і відбувалися молитовні зібрання. Подекуди вони проходили і в помешканнях представників іншої конфесії – баптистів та нерідко були спільними, що зумовлювалося необхідністю збільшення кількості членів громади до 25 і більше осіб для її законної діяльності. Крім того, можна припустити, що на той час була відсутня справжня конкуренція у справі місії між адвентистами й баптистами, адже влада поставила їх в однаково складні умови існування. Йшлося фактично про виживання конфесій.

Посилання

1. Центральний державний історичний архів України. – Ф.320. – Оп.1. – Спр.1279.
2. Там само. – Спр.1290.
3. Там само. – Ф.323. – Оп.1 – Спр.73.
4. Там само. – Спр.136.
5. Державний архів Полтавської області. – Ф.138. – Оп.1. – Спр.539.
6. Архів Євро-Азійського Дивізіону Церкви Адвентистів Сьомого Дня. – Спр.1.
7. Там само. – Спр.2.
8. Джулай В. Дом на камне / В. Джулай. – К.: Джерело життя, 2003. – 192 с.
9. Отчет о состоянии рационалистического сектантства в Полтавской еп. в 1913 г.
10. Полтавские Епархиальные Ведомости. – 1909. – №30.
11. Там само. – 1909. – №31.
12. Там само. – 1911. – №1.
13. Там само. – 1912. – №1.

**ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЙНОЇ ПРАКТИКИ
СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СТАРООБРЯДНИЦТВА**

Стаття є філософсько-релігієзнавчим дослідженням особливостей віровчення та релігійної практики старообрядництва в Україні.

Ключові слова: православ'я, старообрядництво, розкол, старовіри, Білокриницька єпархія.

Viktor Myshkov

**FEATURES OF RELIGIOUS PRACTICES
OF MODERN UKRAINIAN OLD BELIEVERS**

The paper reveals the ideological, cultural, structural and typological, philosophical, doctrinal features of Old Believers in Ukraine.

Keywords: Orthodox, Old Believers, conservatives, eBlokrynitskaya diocese.

Зауважимо, що аналіз віросповідних основ та релігійних практик, включно з такими складовими, як релігійні інститути: церкви, толки, громади та прийняті в їхніх межах ритуали, – є конче важливим для розуміння не лише як наукова проблема, а й підґрунтя для вироблення оптимальних державних рішень у царині гармонізації міжконфесійних відносин. Проте важливість здійснення такого аналізу і пошук нестандартного евристичного рішення, що виходить за межі старих підходів і концепцій, перебуває у прямо пропорційній залежності від його складності.

Особистість, вихована і діюча в координатах цих ідей, повинна була в тій чи іншій мірі володіти двома принципово різними кодами, відповідними і традиційній дониконівській культурі, і тій епосі, в якій реально жила людина в оточуючому її світі. Тому справедливою є теза про те, що роботу з дослідження релігійної практики старообрядництва обов'язково варто здійснювати в термінах порівняння і зіставлення культур.

Звідси і виникає найбільш істотний парадокс, настільки яскраво виражений в історії старообрядництва і відзначений І. Поздєєвою: «Динаміка принципового традиціоналізму і постійна необхідність вдаватися саме для його здійснення до різноманітних новацій породила на противагу поширеній думці особливу рухливість і особливе чуття старообрядництва на характер і значення релігійних нововведень» [4, с. 32].

Щоб краще зрозуміти віросповідні засади старообрядництва, варто засвоїти, що історична пам'ять старообрядців дуже ємна. Вони пам'ятають про своє походження, власну історію набагато більше, ніж

більшість наших співвітчизників. Минуле завжди представляло і представляє для них величезну цінність: саме там, а не в майбутньому, знаходився ідеал старообрядців. І хоча ніякої самостійної соціально-політичної, економічної і культурологічної теорії, незалежної від релігійно-есхатологічної мотивації, старообрядцями вироблено не було, їхні течії, за слухним зауваженням І. Поздеевої, розвивалися як «конфесія виражено елітарна, а носії і виразники старообрядницької ідеології чудово усвідомили свою приналежність до інтелектуальної еліти суспільства» [4, с. 34].

Розуміння своєї особливості, несхожості на інших, усвідомлення приналежності до високого духовного рівня завжди було властиве старообрядцям. Однак це жодним чином не вело до зарозумілості, а навпаки, загострювало почуття відповідальності, почуття важливої місії, виконуваної перед Богом і людьми. Для старообрядців роздуми про Бога, про душу, про віру – природні, і люди, які ніколи не замислювалися над цими питаннями, сприймаються старообрядцями як духовно недосконалі.

Важливим є те, що старообрядництво на території України не варто прирівнювати зі звичайним обрядовіством. Уважне ставлення до зовнішніх виявів культу з боку старообрядців, акцентування уваги на обрядових дрібницях – це наслідок богобоязливості, передчуття настання Страшного Суду, прагнення досконало дотримуватися норм Православної віри.

Це добре розумів С. Зеньковський, який писав, що «для старообрядництва вирішувались не місцеві, провінціальні проблеми, а проблеми всієї світової історії. Воно було історіософним, намагалося протистояти секуляризації церкви. Позитивний пафос старообрядництва виявляється у не простому збереженні старовини, але в дотриманні чистоти церковного життя» [2, с. 88].

Послідовники старообрядницької ідеології, згуртувавшись навколо традиційних православних ідеалів, фактично відстоювали гідність особистості перед бюрократичним всевладдям: «ми як вірили, так і будемо вірувати – декретними забаганками нашої віри, совісті не зміниш» [5, с. 7]. Бунт людської гідності та релігійної свободи, котрий почався через суперечки про окремі деталі церковного обряду, мав свою логіку, котра призвела до виникнення нової форми православного світогляду, альтернативної церкви.

Значна кількість джерел дала можливість більш конкретно проаналізувати сутність віровчення, відтворити культ і обрядовість, спосіб життя, еволюцію релігійних і соціальних поглядів старообрядців. Важливим є те, що, не зважаючи на численні відмінності, всі старообрядницькі течії: попівці та безпопівці, а також їх толки – визнають єдино правильними:

○ Стародруковані книги, тобто церковну літературу та книги, які були написані (надруковані) до початку реформи патріарха Никона – до середини XVI століття.

○ Ікони «старого письма», це ікони які були написані згідно з давньоруською іконописною традицією, починаючи від X століття. Особливістю таких ікон є те, що у них, крім власної специфіки написання образу, не дотримуються норм «реалістичного письма», яке було перейняте Никоном від греків [1, с. 480].

○ Визнання лише восьмиконечного хреста (натомість у Православній церкві поряд із ним визнають і шестиконечний, і чотирьохконечний хрест).

○ Для всіх старообрядців характерним є використання лише монодійного (унісонного) співу під час здійснення богослужінь, строго забороняється використання партесного співу у служінні [3, с. 127].

○ Подібно до православ'я старообрядці (на відміну від сектанства) визнають не лише «Священне Письмо», але й «Священний переказ» (рішення Семи Вселенських Соборів та вчення «отців Церкви»).

○ Під час церковної служби прихожанам не дозволяється стояти на колінах. Цю заборону старообрядці пояснюють тим, що стояння на колінах є подібним до знуцання, якого зазнав Ісус Христос від римських солдат у свою останню ніч на землі.

○ Для всіх старообрядницьких течій характерним є те, що відбувається схвалення присутність християн під час служіння у народному одязі часів Русі. Зауважимо, що незважаючи на суспільний розвиток, старообрядці для виготовлення цього одягу застосовують методику Давньої Русі і не допускають використання штучних барвників або шкірозамінника [5, с. 15].

○ Ще однією особливістю всіх течій старообрядництва є те, що під час церковної служби ними широко використовується «погласиця», тобто різноманітні види речитативу під час читання релігійних текстів.

Зауважимо, що для релігійних шукань старообрядців дуже показовим є те, що стан духу людини здатний визначати результат впливу таїнства і навіть заповнювати вимушену неповноту зовнішніх форм церковного обряду, що показує нам неможливість ототожнювати старообрядництво з вірою в «магію обрядів», в «техніку угоди Божеству» [6, с. 59].

Отже, охарактеризувавши особливості різних старообрядницьких толків можна зробити наступні, узагальнення:

○ на нашу думку, основне завдання старообрядців полягало в тому, щоб здобути для власної Церкви визнання вселенських Церков;

○ першочерговим питанням стала проблема існування власної церковної ієрархії. Під час її вирішення старообрядництво розділилося на дві основні групи: попівщину і безпопівщину, до того ж цей поділ інколи був характерним для одного і того ж самого центру старообрядництва;

○ неможливо чітко визначити початковий момент ні попівщини, ні безпопівщини, хоча існують факти, що допомагають знайти певну точку відліку. В 1694 році вчення про воцаріння в церкві Антихриста старообрядницькими християнами було схвалено соборно в якості догмату: «Антихрист зайняв престол Бога Живого, священство церковне зникло, таїнства осквернилися – не існує більше вівтаря церковного для звершення безкровних жертв» [6, с. 94]. при цьому слід зауважити, що 1695 року на Ветці було збудовано та освячено за участю попівського духовенства церковний храм, для того щоб вони могли і надалі здійснювати в ньому церковні таїнства.

Таким чином, оселившись на нових місцях, якнайдалі від урядового ока, старообрядці мали можливість осмислити найважливіші для них питання про ставлення до дворянської держави і пануючої церкви. Проте це ставлення, виражене в певній системі втілених у релігійну форму положень, не могло вже наприкінці XVII – початку XVIII століття бути єдиним для всього старообрядницького руху, оскільки до цього часу досить чітко виявилися розбіжності і розходження між суспільними групами, що були до нього залучені. Саме намагання знайти відповідь на поставлені запитання та соціальна неоднорідність старообрядництва призвели до того що старообрядницький рух поділився на ряд згод, толків, груп

Однак старообрядництво сьогодні не можна розглядати лише як трагічні сторінки в історії російської церкви. Це історія православ'я. І тут питання в тому, чи зрозумілі до кінця відмінності між православним старообрядництвом і панівним православ'ям. Йдеться про духовну відмінність, а не обрядову, «відмінність думки і життя, а не зовнішніх випадкових шат». Це питання було дискусійним завжди. Воно актуальне й сьогодні. До того ж неприйняття церковної реформи було соціальним протестом проти панівної церкви, держави та їхньої ідеології. Це був потужний рух непокори. Тому старообрядництво вивчають як найбільший прояв народного духу.

Більше того, наука, яка послідовно впродовж багатьох років вивчає старообрядництво, розглядає цей феномен не лише з релігійної точки зору, а й з ідеологічної, історичної, культурної, етнічної, соціальної. І сучасне становище старообрядців в Україні не залежить від ставлення держави до цієї самобутньої групи як соціокультурної, етноконфесійної спільноти. Важливим є те, що більш ніж трьохсотлітня історія Російської Старообрядницької Церкви довела, що вона не маргінальна чи тимчасова організація, яку можна не брати до уваги, існування якої можна ігнорувати, а впливова та самодостатня структурна організація яку слід поважати та шукати шляхи для порозуміння.

Посилання

1. Елисеєв В. Культурний феномен старообрядчества як об'єкт історико-психологічного дослідження / В. Елисеєв // Історія отечественної і мирової психологічної мислі: постигаючи минуле, розуміючи теперішнє, передбачити майбутнє: матеріали міжнарод. конф. по історії психології «IV московські зустрічі», 26–29 червня 2006 г. / отв. ред. А. Л. Журавлев, В. А. Кольцова, Ю. Н. Олейник. – М.: Изд-во «Ин-т психологии РАН», 2006. – С. 476–485.
2. Зеньковський В. В. Основи християнської філософії / В. В. Зеньковський. – М.: Изд-во Свято-Владимирського братства, 1992. – 268 с.
3. Зеньковський С. А. Русське старообрядчество: духовне рухання XVII століття / С. А. Зеньковський. – М.: Церковь, 1995. – 688 с.
4. Поздеева І. В. Слово богослужіння і етноконфесійне свідомість російського народу / І. В. Поздеева // Традиції і сучасність. – 2003. – №2. – С. 29–40.
5. Солов'єв Е. Е. Старообрядчество: Ідеологія і культурні стереотипи в сучасному контексті / Е. Е. Солов'єв // Православ'я і культура. – 2002. – № 1–2. – С. 3–18.
6. Шахов М. О. Філософські аспекти староверія. / М. О. Шахов. – М.: Третій Рим, 1998. – 207 с.
7. Щапов А. П. Сочинення: в 3-х т. / А. П. Щапов. – СПб, 1906. – 383 с.

Юлія Криштал (Київ)

НЕТРАДИЦІЙНА РЕЛІГІЙНІСТЬ В УКРАЇНІ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХХ – НА ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ: ПРОБЛЕМА ІДЕНТИФІКАЦІЇ ТА КЛАСИФІКАЦІЇ

У статті зроблено спробу проаналізувати причини виникнення та поширення нетрадиційної релігійності в Україні, термінологічні проблеми вживання понять, а також узагальнено класифікацію нетрадиційної релігійності.

Ключові слова: нетрадиційна релігійність, неорелігія, нетрадиційні релігійні рухи, нові релігійні рухи.

Yulia Kryshstal

NONTRADITIONAL RELIGIOSITY IN UKRAINE IN THE SECOND HALF OF THE XX – BEGINNING OF XXI CENTURIES: THE PROBLEM OF IDENTIFICATION AND CLASSIFICATION

This article attempts to analyze the causes and spread of non-traditional religiosity in Ukraine, terminological problem use of concepts and generalized classification of non-traditional religiosity.

Keywords: *alternative religion, neoreligion, non-traditional religious movements, new religious movements.*

До нашого часу не існує систематичного комплексного обліку груп нетрадиційної релігійності відповідними органами державної влади. Фахівці цих органів плутають конфесійну приналежність вірян груп неорелігійного характеру. Науковцям важко системно проаналізувати конкретні ідентифікаційні характеристики сучасної нетрадиційної релігійності.

Активно проблемою нетрадиційної релігійності науковці почали займатися у період «перебудови». Саме наприкінці 80-их років з'являються перші роботи, які стосувалися неорелігій. У 1989 році харківські дослідники – В. Арестов та І. Шудрик – видрукували власну монографію під назвою «Яд с доставкой на дом: «Нетрадиционные религии» в системе идеологических диверсий империализма».

Засади дослідження новітніх релігійних рухів в Україні були започатковані у працях таких дослідників як Н. Дудар [5], А. Колодний [6, с. 628–629], Л. Филипович [13, с. 45–57], В. Єленський [Єленський В. Новітні релігійні рухи – зони занепокоєння // Людина і світ. – 2000. – № 8. – С. 2–10]. Вони подають узагальнену інформацію, яка стосується релігійної ситуації у сучасній Україні. Зокрема, у публікаціях Л. Филипович розкривається у широкому часовому проміжку стан українських громад нетрадиційної релігійності. Увага звертається також і на проблеми соціології та географії поширення нетрадиційних релігійних рухів. Науковці А. Колодний та Л. Филипович розробили типологію нетрадиційних релігій та громад, що їх репрезентують в Україні.

Дослідження українського рідновірського руху було започатковане А. Колодним [Колодний А. М. РУНВіра (Рідна Українська Національна Віра) / А. Колодний. – К.: Світ знань, 2002. – 64 с.]. Вивченням неоязичництва займаються О. Гуцуляк [Гуцуляк О. Неоязичництво як світоглядне явище (історико-філософський аналіз): автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.05 / О. Б. Гуцуляк. – Л., 2005. – 27 с.], Т. Беднарчик [Формування основ рідновірської релігійної ідеології Володимира Шаяна // Українське релігієзнавство. – 2003. – № 27-28. – С. 90–100], Ю. Мицик [Мицик Ю. Прот. Лев Силенко та його «Мага Віра» / Ю. Мицик// Меч Духовный. – 2007. – №1. – С. 7–12].

В окрему групу дослідників варто виокремити послідовників неоязичництва – В. Шаян [Шаян В. Віра Предків наших. – Гамільтон (Канада), 1987. – Т.1. – 892 с.], Г. Лозко [8], Л. Силенко [Силенко Л. Переоцінка духовної вартості. – Видання ОСІДУ РУНВіри, 1988. – 62 с.].

Нетрадиційні релігійні рухи починають виникати у світовому конфесійному просторі після Другої світової війни. Початковим періодом можна вважати 50–60-ті роки ХХ століття. На фоні кризи старих переконань та поглядів нетрадиційна релігійність почала уособлювати в

собі дещо відмінне від пропонованого традиційною релігійністю. Перші нетрадиційні релігійні рухи виникають у Сполучених Штатах Америки. Звідти вони швидко поширюються до Західної Європи. Не менш важливим ареалом виникнення неорелігійних організацій стає і азійський регіон. Неорієнталістські рухи охоплюють все більші групи прихильників пропонованих ними ідей.

Україна зіткнулася с нетрадиційною релігійністю фактично в останньому десятилітті ХХ століття. З розпадом Радянського Союзу та зникненням інформаційної зависи навколо соціалістичних республік, нетрадиційні релігійні рухи починають проникати на нові території, захоплюючи своїми ідеями. Початком поширення нетрадиційної релігійності в Україні можна вважати 1989 рік, коли було зареєстровано у відповідних органах перші організації неорелігійного характеру. У кінці 80 – середині 90-х років населення зіткнулося з великою кількістю груп та організацій, які пропонували нові ідеї спасіння. З середини 90-х років ХХ століття відбувається утвердження громад нетрадиційної релігійності серед українських вірян, набуття популярності та їх організаційно-інституційне оформлення.

Автори монографічних праць та публікацій найбільше уваги при виокремленні причин поширення явища нетрадиційної релігійності приділяють психологічним причинам, які на нашу думку, є також важливими, але не потрібно нехтувати політико-економічними чи соціальними причинами, які в кінці 80-на початку 90-х років мали чи не найважливіше значення.

Причини поширення нетрадиційної релігійності в Україні варто розподілити на кілька груп: політично-економічні, соціальні та особистісні (індивідуально-психологічні)

Політично-економічні причини:

- загальносвітові реалії другої половини ХХ – початку ХХІ століття (демократизація та глобалізація світового простору, індивідуалізація релігії);

- крах тоталітарної системи (із зникненням із політичної карти світу радянського Союзу інформаційна завеса навколо України перестала існувати, що дало можливість нетрадиційній релігійності без особливих перешкод потрапити всередину країни);

- геополітичне розташування України (територія знаходиться між Сходом та Заходом, відкритість країни для нових впливів, активна діяльність місіонерських груп на території України, їх фінансування Заходом, що сприяло поширенню пропагандистської ознайомлювальної літератури серед українців);

- складна політична та економічна ситуація всередині країни (прихід до влади нових політичних сил, необхідність побудови власної політичної системи, економіки);

Соціальні причини:

- криза усіх форм суспільного життя (відбувався перехід від однієї системи до іншої: у економіці: заміна командної економіки ринковою, у суспільному житті: перехід від колективної свідомості до індивідуальної, відокремлено особистісної; девальвація системи радянських цінностей);
- підірване становище церкви (тривалий період політики атеїзму, відсутність «релігійної грамотності» населення, відірваність колишнього радянського суспільства від традиційної релігії);
- розширення діяльності засобів масової інформації (розширення кордонів для міжкультурного обміну та законодавче закріплення релігійного плюралізму, ліберальність українського законодавства щодо релігійної сфери);

Особистісні причини:

- зневіра в традиційних релігіях, які не були готові діяти швидко в нових умовах (церква не була готова пояснити причин появи глобальних проблем людства (погіршення екологічної ситуації, енергетичні кризи).
- прагнення заповнити духовний вакуум, який утворився після падіння стіни «холодної війни»;
- кризові стани у сім'ях (проблеми з алкоголем, наркотичними засобами, ігрова залежність);
- кризові ситуації у житті (проблеми особистого характеру, втрата близької людини, особистісні зміни);
- прагнення до особистісного успіху, який пропонувався нетрадиційними релігіями (індивідуальний підхід до кожного учасника релігійної громади);

Термінологічна проблема залишається наразі актуальною. В українській літературі не існує єдиного, уніфікованого визначення нового релігійного явища. Серед термінів, які вживаються в роботах українських дослідників зустрічаються такі, як «неорелігії», «нетрадиційна релігійність», «нові релігійні рухи», «нові релігійні течії», «неокульти», «нові релігійні вірування», «нетрадиційні релігійні культу», «нетрадиційні культу», «тоталітарні секти», «деструктивні секти». У зарубіжних країнах поширеним є термін «New Age», тобто «релігії нового віку». В Україні це поняття також застосовується для позначення у типології неорелігій України групи течій – «Міжнародний рух Грааля», «Жива Етика», саєнтології, китайської школи Фалуньгун, Теософського товариства. Проте, жоден із перерахованих термінів на відображає істинної суті феномену явища нетрадиційної релігійності. Застосування терміну культ є не зовсім доречним, так як, саме поняття означає шанування, поклоніння. Тобто, релігійне шанування предметів, реальних чи фантастичних істот чи система релігійної обрядовості. Не всі рухи нетрадиційної релігійності можуть характеризуватися таким чином, і охоплювати їх цим поняття не можна. Вперше поняття «нові релігійні течії» було застосоване англійською дослідницею, А. Баркер. У своїй

праці «Новые религиозные движения» дослідниця зазначає, що вживання термінів «культ» чи «секта» є не доречним, тому що вони не містять конкретного значення саме для пояснення суті нових релігійних рухів. Як правило, ці терміни застосовуються у повсякденному житті з негативним забарвленням для позначення релігійних громад чи общин закритого типу, відокремлених від суспільства. Тому, на думку дослідниці, застосовувати ці поняття для визначення нетрадиційної релігійності недоречно [1, с. 13–14].

Українські дослідниці Л. Филипович та Н. Дудар у праці «Нові релігійні течії: український контекст (огляд, документи, переклади)» зазначають: «Перевага цього терміну у його світоглядній нейтральності, без емоційному навантаженні, відмові від оціночних характеристик, як, наприклад, «тоталітарні», «деструктивні» культу» [5, с. 11]. Поняття «неорелігія» вони вважають недосконалим, так як воно демонструє «ставлення до «старих», традиційних релігій. Під «нетрадиційними релігіями» Л. Филипович та Н. Дудар розуміють: «...історично не успадковані певною спільнотою релігійні явища, які не притаманні релігійній духовності того чи іншого народу, культурно, побутово, ментально не укорінені в ньому, але набули поширення внаслідок місіонерства проповідників з їх історичної батьківщини» [5, с. 12]. Але й дане визначення не дає вичерпного пояснення феномену нових релігійних явищ.

Російський науковець В. Дворніков у дисертаційному дослідженні «История новых религиозных движений в Украине в 90-е годы XX века» під новими релігійними рухами розуміє «совокупность религиозно-мистических новообразований, отличимых от традиционных религий структурой, особенностями обрядово-культурной деятельности, доктринальными и социально-психологическими установками верующих, которые распространились в мире со второй половины XIX в вследствие глобальных инновационных процессов (секуляризация, синкретизм, сциентизм, экуменизм» [4, с. 4].

Українська Вікіпедія дає таке визначення новітнім релігійним рухам (НРР, неорелігія, новітні релігійні течії) – релігійні течії, чиє віровчення та організаційні структури виникли у другій половині XIX–XXI століття [http://uk.wikipedia.org/wiki/%CD%EE%E2%B3%F2%ED%B3_%F0%E5%EB%B3%E3%B3%E9%ED%B3_%F0%F3%F5%E8].

На сьогодні наукова думка України не має чіткого та єдиного визначення, у працях дослідників усі вищезазначені терміни застосовуються як синоніми. Але, як ми бачимо, вони намагаються виокремити різні контекстні та семантичні відмінності, у подальшому суттєві для їх використання.

Під «нетрадиційною релігійністю» ми розуміємо якісно нове утворення, яке в своїй основі відрізняється від традиційної релігії, намагається частково або повністю розірвати зв'язки з нею, витворити на

існуючому фундаменті нове бачення. Це, зокрема, стосується синтетичних релігійних спільнот, які поєднують в собі елементи від різних релігійних традицій. З іншого боку, нетрадиційна релігійність – це модифіковане утворення, яке виникло на стику кордонів не тільки різних традиційних вірувань, але і філософії, психології, соціології. Наукові поняття уміло поєднуються з давно відомими догмами віри. Також нетрадиційна релігійність виступає модернізованим, оновленим утворенням на основі традиційних релігій (течії неохристиянства, неоорієнталістські течії).

Не дивлячись на кількісну різноманітність нетрадиційних релігій, усі вони мають низку рис, що їх об'єднують.

- масовість нетрадиційних релігійних рухів (розгорнута місіонерська діяльність);
- привабливе, практичне віровчення;
- наявність харизматичного лідера, впливовість його особистості;
- активна пропаганда за допомогою сучасних засобів поширення інформації (друкована література, аудіо-, відеозаписи);
- звернення до містичних практик;
- толерантність до інших релігійних громад;
- відсутність історичного шляху розвитку нетрадиційних релігій, вони утворилися внаслідок поєднання ідей містичного, окультного, язичницького, філософського характеру;
- чітка ієрархічна будова громад нерелігійного характеру;
- урбаністичне спрямування (більшість організацій нетрадиційної релігійності мають послідовників саме у містах, сільські жителі не завжди сприймають їх ідеї).

Найавторитетнішою типологізацією нових релігійних рухів в Україні вважається наведена у працях дослідників А. Колодного та Л. Филипович, які виділяють течії неохристиянського, орієнталістського, язичницького, синтетичного спрямування, а також езотеричні об'єднання, сайєнтологічні рухи, сатанинські культури [6, с. 630–653].

Проте, на сучасному етапі дослідники сходяться на думці про те, що українське рідновірство є ширшим поняттям за змістом, ніж неоязичництво. Зокрема, Д. Базик зазначає: «...спрямованість феномену рідновірства можна охарактеризувати як релігійний рух, зорієнтований на відродження етнічної релігії українців» [2, с. 223]. Автор також пропонує виокремлювати дві категорії рідновірів, взявши за основу класифікації уявлення про надприродні сили – рідно віри-монотеїсти та рідновіри-неоязичники. До першої групи він пропонує зараховувати громади РУНВіри, організація Собор Рідної Української Віри у м. Вінниця. До другої – громада Українських Язичників «Православ'я», Релігійний центр Об'єднання релігійних громад Рідновірів України (ОРУ), громада «Трійця» (м. Київ), Родове Вогнище Рідної Православної Віри [2, с. 224].

Тому, на нашу думку, доцільніше буде виокремлювати рідновірську течію, у якій виділяти дві групи релігійних громад.

Зважаючи на це пропонуємо наступну класифікацію груп нетрадиційної релігійності:

1. Неоязичницька група
 - рідновіри-монотеїсти (РУНВіра, Собор Рідної Української Віри у м. Вінниця);
 - рідновіри-неоязичники (громада Українських Язичників «Православ'я», Релігійний центр Об'єднання релігійних громад Рідновірів України, громада «Трійця» у м. Києві, Родове Вогнище Рідної Православної Віри);
2. Група неохристиянської нетрадиційності (Армія спасіння, Церква Ісуса Христа Святих останніх днів)
 - харизматична нетрадиційність (Церква Повного Євангелія, Церква Живого Бога, Новоапостольська Церква);
3. Орієнталіська нетрадиційність
 - група південноазійської нетрадиційності (неоіндуїзм: Міжнародне Товариство Свідомості Крішні, Чайтан'я Сарасват Матх, Місія Чайтан'ї «Інститут Знання про Тотожність», «Світ через культуру» та ін.; необуддизм: Карма Каг'ю, Білий Лотос);
 - група далекосхідної нетрадиційності (течії японського напрямку: Аум Сінрікьо, орден Ніппондзан Мьоходзі; течії корейського напрямку: Церква об'єднання; течії китайського напрямку: «Фалуньгун»);
4. Синтетична нетрадиційність (Велике Біле Братство (ЮСМАЛОС), Церква Останнього заповіту, Віра Бахаї)
5. Нетрадиційна релігійність «Нового Віку» (New Age)
 - езотеричні об'єднання (Міжнародний рух Граля, послідовники Гурджієва, Жива етика (Агні-йога));
 - саєнтологічні рухи (Церква Саєнтології, Центр Діанетики та Ефективності особистості).

Посилання

1. Баркер А. Новые религиозные движения. Практическое введение /А. Баркер. – Спб., 1997. – 281 с.
2. Базик Д. Українське рідновірство та неоязичництво: проблеми диференціації та самоідентифікації /Д. Базик// Українське релігієзнавство. – 2009. – № 50. – С. 223–229.
3. Богдановський І. В. Світоглядні основи нетрадиційних релігій /І.В.Богдановський// Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: Зб. наук. праць. – К.: Вид-во Нац. авіац. у-ту «НАУ-друк», – 2009. – № 1 (9).

4. Дворников В. В. История новых религиозных движений в Украине в 90-е годы XX века: автореф. дис. на соискание ученой степени кандид. истор. наук: спец. 07.00.03 «Всеобщая история» /В.В. Дворников. – Воронеж, 2006. – 24 с.
5. Дудар Н. П., Филипович Л. О. Нові релігійні течії: український контекст (огляд, документи, переклади) /Н. П. Дудар, Л. О. Филипович. – К.: Наук. думка, 2000. – 132 с.
6. Історія релігій в Україні: навч. Посібник / За ред. А. М. Колодного, П.Л. Яроцького. – К.: Т-во «Знання», 1999. – 735 с.
7. Кулагіна Г. Нова релігійність та її соціокультурні перспективи в Україні / Г. Кулагіна // Українське релігієзнавство. – 2009. – №50. – С. 35–44.
8. Лозко Г. С. Пробуджена Енея: Європейський етнорелігійний ренесанс / Г. С. Лозко. – Х., 2006. – 464 с.
9. Тамамян Н. Неоіндуїзм на території України: виникнення й сучасне положення /Н. Тамамян// Українське релігієзнавство. – 2006. – № 39. – С. 127–135.
10. Титаренко В. Неохристиянські течії в сучасній Україні /В. Титаренко// Українське релігієзнавство. – 2008. – № 46. – С. 367 – 382.
11. Филипович Л. Неорелігійні процеси в контексті світового релігійного розвитку / Л. Филипович // Українське релігієзнавство. – 2012. – № 61. – С. 91–105.
12. Филипович Л. Нові релігійні течії в дослідженнях українських вчених /Л. Филипович // Українське релігієзнавство. – 2007. – № 40. – С. 187–205.
13. Филипович Л. Нові релігійні течії в українському соціумі: зміна стратегій / Л. Филипович // Українське релігієзнавство. – 2009. – №50. – С. 45–57.
14. Филипович Л. Природа нових релігій і перспективи конфесійного багатоманіття / Л. Филипович // Українське релігієзнавство. – 2009. – Спецвипуск №2. – С. 183–198.
15. Ювсечко Я. Синтетичні неорелігії як прояв постмодерної парадигми /Я. Ювсечко // Українське релігієзнавство. – 2010. – №55. – С. 157–163.

Георгій Филипович (Київ)

ЦЕРКВИ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ В ПОШУКАХ КУЛЬТУРНИХ КОДІВ ДО НОВОЇ ГЕНЕРАЦІЇ ЕМІГРАНТІВ З УКРАЇНИ

У статті розглядається діяльність УГКЦ в сфері збереження української ідентичності нової хвилі міграції. Використовуючи традиційну стратегію, Церква шукає нові підходи до мігрантів, спираючись на старі та відшуковуючи нові культурні коди, зрозумілі сучасному українцю в його інкультураційних намірах за кордоном.

Ключові слова: культурний код, ідентичність, міграція, українські церкви в діаспорі

Georgiy Filipovych

UKRAINIAN DIASPORA CHURCHES LOOKING FOR CULTURAL CODES TO A NEW IMMIGRANT GENERATION FROM UKRAINE

The article deals with the activities of the UGCC in the field of preservation of Ukrainian identity of a new wave of migration. Using traditional strategy, the church is looking for new approaches to migrants, based on old and seeking new cultural codes which are understandable for present-day Ukrainian in his incultural intentions in abroad.

Keywords: *cultural code, identity, migration, Ukrainian churches in Diaspora*

Перед діаспорними церквами, крім основної функції – задовольняти релігійні потреби емігрантів, виникає маса інших завдань: освітніх, просвітницьких, комунікативних, мовних, культурних, соціально-економічних тощо. Здавна виконуючи такі ролі, Церква в діаспорі випрацювала специфічні і перевірені роками механізми впливу на своїх вірних, форми і умови для ідентифікації українців за кордоном. Зрозуміло, що кожна з міграційних хвиль вносила певні особливості в діяльність церкви, яка мала брати до уваги інтереси переважної кількості тих, хто емігрував з України. Економічні за своїм характером еміграції, коли основною метою виїзду з України є проблема виживання, заробітку, збереження соціального статусу своєї родини тощо, вирізняються від еміграцій з політичних причин або приватного мотиву. Церква чутко вловлює зміни в потребах і настроях емігрантів, а тому при збереженні традиційної стратегії (спасіння душ своїх віруючих і допомога у досягненні Царства Небесного) постійно працює над зміною своєї тактики.

Під час таких змін шукаються нові культурні коди, завдяки яким нова генерація емігрантів не пропаде на чужині, а увіллється до українського середовища за кордоном. Ці проблеми стоять перед усіма закордонними українськими церквами, які в різний спосіб прагнуть розв'язати це завдання. Але особливо активною і динамічною є УГКЦ. Незважаючи на столітню традицію праці з емігрантами, УГКЦ нині зіткнулася із новими обставинами, які налаштована зрозуміти і врахувати в своїй душпастирській роботі.

Перш за все йдеться про специфіку останньої хвилі міграції з України. Офіційні дані щодо загальної кількості емігрантів так званої четвертої міграційної хвилі коливаються в межах 6-7 мільйонів. За офіційними даними МЗС України, чисельність українських громад за кордоном становить близько 7 млн. осіб [1]. Трохи занижені цифри

подаються відділом міграційних досліджень Інституту демографії України [2]. За даними Міжнародної організації з міграції, за кордоном зараз працює 2,2 мільйона громадян України, так званих трудових мігрантів. [3]. Ці дані підтверджує й Національний інститут стратегічних досліджень, який повідомляє: «1,5-2 млн. громадян України виїжджають за кордон або перебувають там постійно, здійснюють тимчасові або регулярні поїздки за кордон» [4].

Виходячи з наведених цифр, можна уявити собі масштабність і глобальність, глибину і різновекторність проблем, перед якими постала Церква. Їй надзвичайно складно проводити свою діяльність серед українських емігрантів, постійних чи тимчасових, перебуваючи не на своїй землі, в іноетнічному й іномовному середовищі, в інших економічних і політичних умовах. Крім того, Церква весь час приймає ті виклики, які формулює світ, українські реалії, країни її знаходження. Вона мусить пристосовуватися не тільки до зовнішніх обставин, але й своєчасно реагувати на внутрішні зміни.

І тут великою проблемою для Церкви стала сама еміграція так званої четвертої хвилі. На відміну від попередніх емігрантів, вона загалом виявилася байдужою як до національних, так і релігійних справ. Ця еміграція за віком, соціальним статусом, освітою, регіонами виїзду є дуже неоднорідною. Ніколи раніше Церква не мала справу з такою безрелігійністю людей. Якщо раніше Церква супроводжувала українських емігрантів в їх пошуках місця життя і праці, вони запрошували священників, будували храми, створювали громади, то зараз виявилось, що Церква не дуже потрібна сучасним українцям. Загалом новоемігранти, які сьогодні представляють не тільки західну, але й центральну чи східну Україну, не відвідують храми, не живуть церковним приписами, якщо святкують релігійні свята, то тільки Різдво і Великдень, і то – за традицією. Це відбувається через те, що у них не сформована потреба у вірі, у провадженні релігійного життя.

Особливо байдужа до релігійних справ молодь, зокрема студентство як найменш релігієзована частина будь-якого суспільства, в т.ч. й українського. А оскільки відтік громадян України за кордон відбувається в основному за рахунок студентів (половина українських емігрантів – це молодь у віці до 35 років), то збільшується частка тих, хто навряд чи стане прихожанином українських церков. За останні три роки кількість бажаючих навчатися за кордоном значно виросла. Особливо цей процес посилюється у зв'язку з анексією Криму, війною на Сході України, коли навчання за кордоном сприймається як можливість уникнути мобілізації та участі у військових діях. Найчастіше українські студенти обирають для навчання Британію, Канаду, Латвію, Литву, Польщу, США і Чехію. На 2013 рік у польських вишах навчалось майже 10 тисяч громадян України, це вдвічі більше, ніж у 2012 році [5].

У 2015 році польський уряд виділив 550 стипендій для українських студентів в рамках програми «Польський Еразмус для України». Загальна кількість українських студентів, що навчаються в Польщі, зростає до 13 тис. [6].

У зв'язку із цим постає питання: чи орієнтовані українські церкви в діаспорі на тимчасових мігрантів, що навчаються? Як їм вдається залучити цю частину діаспори до церковно-національного чи просто церковного життя за кордоном, де традиційно сильні українські церкви ще з попередніх хвиль еміграції? Якими мають бути послання церков для цих нових і молодих українців?

Тривалий час Церква користувалася таким способом передачі знань про світ, навичок, умінь, який був поширений на Україні здавна. Передавання не тільки віросповідного, але й соціального досвіду селянського за своїм походження українства було відпрацьоване до деталей. Традиційний код культури утримував зрозумілі для українців сенси, що відбивалися в світі ідей, образів і цінностей даної культури.

Для емігрантів з України культурний код складався з таких об'єктів і явищ, які набули символічного значення, які зведені в ранг особливих сакральних цінностей як для окремого індивіда, так і для великих спільнот.

Історія українського народу знає декілька культурних кодів, котрі формували систему колективних і суб'єктивних координат, у якій розгортається життєдіяльність суб'єкта. І досі сильним є міфологічний код, в якому збережені уявлення про Землю-матінку, про євшан-зілля, про солов'їну мову тощо. Ця міфологічність відтворювалася в ритуальних діях, деякі з яких збережі і досі. На зміну цьому стародавньому культурному коду прийшов інший, де замість ритуалу панує Слово. Церкви старанно несли зміст цього писемного коду в народ. Зібрані в книгах закони і правила, що пропонують людям, як себе вести у відношенні до світу і до свого Бога або Богів, включалися в конкретне життя народу, сакралізуючи його минувшину.

Історія стає важливою частиною культурного коду. Особливо це стосується особи князя Володимира, його подвигу як хрестителя Русі, просвітництва і реформатства його сина Ярослава Мудрого, славетних сторінок історії наступних поколінь. Важливою частиною цього коду стає шанування подвигу монахів, духовного життя аскетичних князів-християн, про що зафіксовано в давніх літописах, словах, віроповідальних книгах. З часом в світ сакрального слова вводяться не лише священні тексти, але й думи, балади, поезії і проза провідників української нації.

XX століття народжує так звані коди екранної культури, яка замикається на інформаційні технології, де не спрацьовують старі образи, звичні поняття. Змінена НТР, постмодернізм і секулярністю людина потребує інших логічних схем, які пояснюють світ та ініціюють її присутність в ньому. Четверта хвиля мігрантів – це трудова міграція, яка

приїхали за кордон заробити, тимчасово там перебути і повернутися додому. Цих людей мало цікавлять, особливо на перших порах, проблеми української мови, традицій, освіти, виховання своїх дітей, ходіння до храму, недільна школа тощо. Новоприбулі українці не усвідомлюють себе частиною української діаспори, не дуже прагнуть увійти до неї. Вони – більш самостійні і самодостатні, їм Церква не потрібна так, як цього потребували попередні мігранти. «КОЛИСЬ УКРАЇНЕЦЬ ШУКАВ ЦЕРКВУ, ТЕПЕР ЦЕРКВА ШУКАЄ УКРАЇНЦЯ», – вважає о.Петро Жук, ректор Трьохсвятительської духовної семінарії УГКЦ [7]. Тому Церква не тільки віднаходить українця в зовнішньому видимому світі, але має віднайти того внутрішнього українця в новому мігрантові з України. І тут складне питання: з якими культурними кодами вона працює, щоб не тільки зберегти українців за кордоном, але й сформувані у них новітню ідентичність, яка, ґрунтуючись на вже відомих смислах, набуває ознак глобалізованої, космополітичної тотожності.

Над цими проблемами серйозно розмірковують в Церкві, яка створила пасторально-місійний відділ, що постійно тримає в полі зору безліч проблем міграції українців за кордон. Проводяться наукові конференції, круглі столи, прес-конференції, видається журнал «Обіжник», довідник «Спільноти УГКЦ та громадські організації в країнах новітньої міграції», підручник «Місіологія». Зусилля церкви спрямовані на те, щоб сучасна трудова міграція зберігала своє коріння, не асимілювалася в іншомовному середовищі. Особливо складно тим священикам, які займаються місіонерством в країнах, де немає ієрархічних церковних структур і єпископа, а таких на сьогодні – 38.

З одного боку Церква працює з молоддю, стараючись попередити витік молодішої генерації з України, бо ж відомо, що 90% молоді готові емігрувати з країни (за даними Центра Разумкова на червень 2013 р.) [8]. З іншого боку, Церква прагне максимально допомогти мігрантам за кордоном, беручи на себе не церковні функції в знаходженні місця проживання, отримання роботи, захисту соціальних прав, сприяння у виготовленні необхідних документів, охорони здоров'я, навчанні, похоронах тощо. Українські мігранти, опиняючись за кордоном, потрапляють в скрутне становище, не отримуючи ніякої підтримки ні від своєї країни, ні від країни міграції. Дипломатичні представництва України – слабкі фінансово, не вистачає людських ресурсів, приміщень. Церква перебрала на себе їхню культурну та просвітницьку роботу, вона фактично забезпечує патріотичне виховання, спілкування земляків, їх зв'язок з батьківщиною. Держава при цьому мало цінує участь Церкви в бутті українців за кордоном, слабо допомагає їй в освітянських, культурних проектах.

Крім того, Церква надає психологічну підтримку сім'ям мігрантів, займається підготовкою семінаристів для месійної роботи за кордоном та підвищенням кваліфікації місіонерів УГКЦ, видає спеціальну літературу

на допомогу мігрантам та місіонерам, створює і підтримує корисні сайти тощо. Так, нарешті виданий Довідник «Спільноти УГКЦ та громадські організації в країнах новітньої міграції», який є найповнішою базою даних про те, де присутні українці, церкви і священники по 15 країнам світу, де є найбільша міграція в країнах Західної і Центральної Європи, на Сході. Там можна знайти коротку історію, список монаших і парафіяльних спільнот з адресами, сайтами і телефонами.

Завдяки таким зусиллям Церкви, українець, опинившись за кордоном, почуватиметься більш захищеним і впевненим. Сьогодні діаспорні церкви об'єднують людей не стільки в церкві, скільки поза її межами, в цілому в суспільстві, організовуючи різноманітні заходи, спрямовані на згуртування людей.

Важливим мобілізуючим фактором для українців за кордоном став Майдан. Люди почали приходити до храму, де вирує життя, де можна проявити свою активність в гуманітарній сфері, в духовних і соціальних сферах. Майдан надзвичайно ефективно згуртував українців за кордоном, допоміг визначитися їм із своєю тотожністю, належністю до української нації. Церква прагне включити мігрантів в українське життя шляхом залучення до різноманітних спільних акцій, волонтерської праці, проведення фестивалів, конкурсів, концертів, недільних шкіл, літніх таборів тощо.

Успіх Церкви залежатиме від віднайдення і правильного прочитання тих культурних кодів, які роблять українців універсальною та унікальною нацією, рівною з усіма іншими народами в поліетнічному і полікультурному світі.

Посилання

1. Мазука Л. І. Українська держава та світове українство: актуальні питання, потенціал та перспективи взаємодії. Аналітична доповідь. – Режим доступу: http://www.niss.gov.ua/content/articles/files/ukr_depzh-8f19d.pdf
2. Кількість українських мігрантів досягла 6 мільйонів осіб. – Режим доступу: http://www.religion.in.ua/news/foreign_news/17915-kilkist-ukrayinskix-migrantiv-dosyagla-6-miljoniv-osib.html
3. За кордоном працює 2,2 млн. українців. – Режим доступу: http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/18003-za-kordonom-pracyuye-22-mln-ukrayinciv.html
4. Два мільйони українців працюють за кордоном. – Режим доступу: http://www.ihrpex.org/uk/article/5279/dva_miljony_ukrajintsiv_pratsjujut_z_a_kordonom
5. <http://www.polradio.pl/5/198/>
6. <http://www.5.ua/suspilstvo/Polskyi-uriad-vydilyt-550-stypendii-ukrainskym-studentam-na-navchannia-v-Polshchi-69347.html>

7. Інтерв'ю з ректором о. Петром Жуком «Життя в духовній семінарії». – Режим доступу: https://www.youtube.com/watch?v=j03T4zcZ7Uk&list=PLbVNVvSVi6_da2H--_yE-u_RpEqpSDUXj
8. «Молодь їде за кордон через корупцію в Україні», – владика Йосиф (Мілян). – Режим доступу: <http://www.credo-ua.org/2013/07/85851>

Розділ III

Шляхи порозуміння християнства зі сучасним світом: антропологічна парадигма й становлення громадянського суспільства

Павло Павленко (Київ)

СУЧАСНЕ ХРИСТИЯНСТВО У СВІТЛІ МОРАЛЬНО-ЕТИЧНИХ НОРМ НОВОГО ЗАВІТУ: РИМО-КАТОЛИЦЬКИЙ КОНТЕКСТ

Римо-Католицька Церква переживає не найкращі часи: тут і проблема ісламізації християнського світу, і деградація моральних цінностей, і руйнація інституту шлюбу і сім'ї. Папа Франциск проголошує розворот Церкви назад до її новозавітного зразка, назад до чистоти і простоти Євангелії. Тут необхідна не перебудова Церкви і навіть не її реформація, а у прямому сенсі її «розворот» назад – на всі 180 градусів – до євангельських засад апостольського християнства. Теологія жінки і теологія бідних є якраз отим дієвим механізмом, який запустить процес навернення католицизму до Ісусового християнства.

Ключові слова: *Римо-Католицька Церква, моральні цінності, апостольське християнство, нові теології*

Pavlo Pavlenko

MODERN CHRISTIANITY IN THE LIGHT OF NEW TESTAMENT MORAL-ETHICAL NORMS: THE ROMAN CATHOLIC CONTEXT

The Roman Catholic Church is not experiencing the best of times: here the problem of Islamization of the Christian world, and the degradation of moral values, the destruction of the institution of marriage and family. Pope Francis proclaims turn the Church back to its New Testament pattern, back to the purity and simplicity of the gospel. Here we need not rebuild the Church and even its reformation, but in the literal sense of its «pivot» back to all 180 degrees to the Evangelical foundations of Apostolic Christianity. Theology women and the theology of the poor is the effective mechanism that starts the process of conversion of Catholicism to the Christianity of Jesus.

Keywords: *Roman Catholic Church, moral values, apostolic Christianity, new theologies*

Правий був Ф. Енгельс, коли зауважив, що християнство, яке існувало до Константина, «як небо від землі відрізнялось від пізнішої, зафіксованої в догматах світової релігії Нікейського собору; воно до

невпізнанності не схоже на останнє. У ньому немає ні догматики, ні етики пізнішого християнства; але зате є відчуття того, що ведеться боротьба проти всього світу і що ця боротьба увінчається перемогою; є радість боротьби і впевненість у перемозі, що повністю втрачені сучасними християнами...» [1, с. 453–454].

Аж і справді, читаючи Новий Завіт – Євангелії, Дії апостолів, апостольські послання – в очі впадає той факт, що те християнство, яке обстоюється там, зовсім не схоже на те, що існує сьогодні. І справа навіть не в тому, що сучасні суспільно-економічні й політичні умови відмінні від тих, які існували на теренах Середземномор'я у перших століття н.е.; і не тому, що, відійшли в історію апостольські часи. Справа в іншому: у відсутності в сучасному християнстві духу отого первіснохристиянського радикалізму, тієї енергетики віри, яка рухала християн від цілковитого зречення усього земного до прийняття ними небесного, отого, описаного в Діях апостолів, громадівського завзяття повернути весь світ до Христа, браку ранньохристиянського ентузіазму жити по-євангельському. Але якщо вказати на різницю між сучасним (пособорним) і раннім християнством одним словом, на ту межу, яка розділяє нинішнє християнство і раннє, апостольське, то це – мораль.

Навіть поверхове прочитання Нового Завіту доводить, що сучасні християнські конфесії далекі від сповідування ними морально-етичного вчення Ісуса Христа. Між тим, Ісусове вчення у своїй основі є якраз морально-етичним. Як доводять новозавітні книги, у ньому (вченні) немає ні догм, ні сили-силенної заповідей, ні церемоніальних приписів, а є єдине – мораль. Практично всі повчання євангельського Спасителя є моральним настановами. Можна констатувати, що ключовим питанням, яким переймається Євангелія є таке: як діяти, як жити людині, якою їй бути, щоб мати життя вічне? (Мт. 19:16; Мк. 10:17; Лк. 18:18). Проповідь Ісуса, а опісля його апостолів назагал зводилась до простих приповісток-напучувань, в яких віруючі відкривали нові для себе смисли, а відтак нову буттєву реальність, черпали зразки морально чистого життя. Новий Завіт повчає, що Бог приймає винятково ту людину, яка через віру і каяття починає зреалізовувати свій божественний потенціал – ставати у Христі «образом» і «подобою» Всевишнього, тобто бути на правду святою і в такий спосіб наближатися до колись втраченого божественного. Але наближатися як, яким чином?

Керівництвом до дії тут є лише одне – Євангелія Христова. З одного боку, вона є простою для її розуміння, а з іншого – складною для виконання з позиції людини «світу». Традиційно прийнято говорити про Декалог в якості універсальних моральних заповідей людства. Утім мало хто усвідомлює, що насправді Десять заповідей є центром іудаїзму, вони є моральним кодексом іудейської релігії. Натомість християнство має свій кодекс це – Нагірна проповідь. Це зовсім не означає, що, вважаючи Декалог іудейським, християнин звільняється від моральних настанов

любити своїх батьків, своїх ближніх, не брехати, не красти чи не вбивати. Усі ці моральні заповіді розчинені в Євангелії, в той чи інший спосіб їх можна зустріти в апостольських посланнях Нового Завіту. Утім у тому вигляді, в якому вони наводяться в Торі – у християнському Святому Письмі їх немає. І це хоча б тому, що, по-перше, християнин замість суботи як Дня Господнього іудеїв шанує інший Господній день – неділю (див. Вих. 20:8-11). По-друге, в іудаїзмі під «ближнім» вважався виключно одновірець, цебто іудей. «Левітсько-фарисейське вчення визнавало "ближніми" лише іудеїв, а зі всіх знедолених язичників самаряни вважалися найогиднішими. Навіть дотик до самарянина поганив і вважався злим "порушенням"» [2, с. 65–66]. Між тим відома Ісусова притча про доброго самаритянина (Лк. 10:25-37) доводить, що Євангелія розуміє під ближнім всіх людей, незалежно від етнічної, соціальної чи релігійної ознаки. По-третє, іудаїзм, на відміну від християнства, вважав жінку нерівною з чоловіком, більше того – ставив її в один ряд із його власністю. Читаємо: «Не жадай дому ближнього свого, не жадай жони ближнього свого, ані раба його, ані невольниці його, ані вола його, ані осла його, ані всього, що ближнього твого!» (Вих. 20:17).

Нічому подібному Євангелія не повчає. Це усвідомлює й римо-католицька традиція, бо, згідно з нею, Десять заповідей подаються не в біблійному, цебто іудейському, їх прочитанні, а в іншому, бодай і відмінному від оригінального, але новому, християнському їх розумінні. У католицькій версії хоча й наявні, власне, десять заповідей, однак із біблійною версією є суттєві розбіжності. Так, повністю виключено другу заповідь про заборону пошанування божків (ідолів, зображень тощо) (Вих. 20:3-5)*. Її місце зайняла оригінальна третя – «Не призивай Імення Господа, Бога твого, надаремно...» (Вих. 20:7). Четверта заповідь про суботу стала третьою і стала означати не суботу як таку, а неділю (перший день тижня). П'ята про шанування батьків – стала четвертою, шоста «Не вбивай» – п'ятою, сьома «Не чини перелюбу» – шостою, восьма «Не кради» – сьомою, дев'ята «Не свідкуй неправдиво» стала, відповідно, восьмою. Чому? – Щоб вивести жінку з розряду майна і зробити заповідь про неї окремою. В такий спосіб католики отримали хоч і всі десять заповідей, проте навряд чи їх можна тепер називати Десятислів'ям Біблії.

З одного боку, спостерігаємо начебто відхід від Біблії, а, з іншого боку, бачимо наповнення початкових біблійних цінностей новозавітним духом, надання їм християнського звучання. Ті, хто вважає, що Біблія в обох її частинах у морально-етичному сенсі є єдиною – помиляються. Єдності цієї не може бути хоча б тому, що євангельські цінності суттєво різняться від іудейських (принаймні, на рівні старозавітних і новозавітних

* Протестанти назагал зауважують, що це зроблено навмисно, щоб легітимізувати пошанування реліквій, статуй чи зображень (ікон). Поруч із католицизмом подібна практика поширена і в православ'ї, деяких інших церквах.

текстів). У християнстві проголошений інший закон – закон Христа, центральним місцем якого виступає Нагірна проповідь.

Сьогодні на цьому добре зауважує чинний папа Франциск, який, по суті, проголосив курс на повернення католицизму до віроповчальної простоти, моральної чистоти євангельського християнства. Не побоюсь назвати це революцією, адже завдання проставлені ним важливі. Першим завданням зводиться до повернення жінці її місця й ролі, які вона займала у межах первісного християнства.

«Церква визнає невід’ємний вклад жінок в суспільство завдяки їхній чутливості, інтуїції та особливим якостям, більш притаманним жінкам, ніж чоловікам. Наприклад, особлива жіноча вразливість на інших, яка виражається в особливий спосіб, хоча не єдиний, у материнстві. З радістю спостерігаю, як багато жінок розділяє пасторальну відповідальність разом зі священниками, допомагаючи особам, родинам або групам і вносячи свою лепту в богословські рефлексії. Але все ще необхідно розширити в Церкві простір для більш активної присутності жінок. Оскільки жіночі якості повинні проявлятися у всіх сферах соціального життя, то необхідно гарантувати присутність жінок у трудовому середовищі» і в інших різноманітних місцях, де приймаються важливі рішення, – як в Церкві, так і в соціальних структурах» [Evangelii Gaudium. Апостольське повчання Радість Євангелія Святішого Отця Франциска, 103].

Папа звертає увагу на те, що саме розуміння місця жінки у християнстві є одним із ключових моментів реалізації Євангелії. Більше того, понтифік стверджує, що «фактично, одна жінка, Марія, важливіша від єпископів» [Там само, 104]. Подібне висловлювання є надто радикальним, бо ж хто і коли ще відводив таку вкрай визначну роль жінці у Тілі Христовому. Проблема жінки у Церкві – це водночас і моральна проблема, оскільки вона тягне за собою вирішення інших важливих питань – питань шлюбу і сім’ї, розлучень, абортів. Але Франциск не розводить їх, а навпаки – вважає їх однією проблемою – проблемою жіноцтва, бо ж за усіма цими питаннями зазвичай стоять важкі, часом трагічні, долі скривджених жінок.

«Позбавлення людини життя не може бути прогресивним вирішенням проблем. Також правда, що ми зробили мало для того, щоб належним чином допомагати жінкам, які потрапили в дуже важкі ситуації, коли аборт видається легким вирішенням їх великих страждань, особливо тоді, коли вони завагітніли внаслідок зґвалтування або в великих злиднях. Хто не перейметься таким великим болем? [Там само, 214]. «...Ми маємо глибше дослідити роль жінок у Церкві. Мусимо працювати більше, щоб виробити глибоку теологію жінки. Тільки зробивши цей крок, зможемо краще роздумувати над їхньою функцією в Церкві. Жіночий геній потрібен всюди, де ухвалюються важливі рішення. Сьогоднішній виклик

такий: думати про особливе місце жінок також і в тих місцях, де в різних галузях Церкви здійснюється влада Церкви» [3].

Після таких висловлювань Папи багато заговорили якщо й не про жіноче священство, то, принаймні, про якісь радикальні зміни, приміром, богословське обґрунтування її «вищості» в Церкві. Єпископ Римо-католицької церкви Станіслав Широкоградюк, за прикладом папи Франциска вважає, що жінкам Всевишній відводить надто високий, навіть божественно високий, статус через її материнство. «Теологія жінки вже є створена, але ніхто більше жінку не обдарив, ніж Бог. Робіть з неї кардинала, робіть хоч Папу Римського – більше вона не отримає. Вона вже обдарована набагато більше і все інше нічого не значить. Дар материнства ніхто не зможе замінити, він є найсвятішим», – запевняє владика [4].

Так, жінка за своїм божественним статусом є святою. Проте реалізація цієї святості, своєї божественності, як поруч й «образу» і «подобі» Божої, можливе через реалізацію Євангелії в її житті, а це значить, що життя мусить наповнитись християнськими цінностями, моральним змістом Євангелії. Іншого шляху, на думку понтифіка, не існує. Зрештою, як підкреслив Франциск, «ми не можемо зводити роль жінки в церкві до дівчини-служки або керівника благодійної роботи» [5]. Місія жінки набагато важливіша, бо ж вона вища навіть за місію Папи.

Слід зазначити, що, з огляду на євангельські тексти, у житті Христа, на рівні перших християнських громад, жінки відігравали активну роль, при чому не менш важливу за апостольську. Не дивно, що деякі з них за свою жертвну християнську місійність названі рівноапостольними. Ідея папи Франциска наступна: через ставлення до жінки змінити Церкву і водночас розв'язати ряд соціальних і моральних проблем – проблеми розлучень, гомосексуалізму, педофілії, сексуальної розбещеності, абортів. Однак це можливе за умов повернення Церкви назад до Євангелії, до морально-етичних засад Христового вчення.

Не секрет, Римо-католицька Церква переживає не найкращі часи: тут і проблема ісламізації християнського світу, і деградація моральних цінностей, і руйнація інституту шлюбу і сім'ї. Але найкритичнішими вадами Церкви нині виступає моральна невідповідність священницького корпусу новозавітним стандартам. Частими вже стали випадки, коли священники (і це попри целібат, не говорячи вже тут про відступ від християнських моральних норм) живуть статевим життям. А чого нині вартують кримінальні справи про священників-педофілів [6] чи священників-геїв, які водночас є прихильниками одностатевих шлюбів? І незважаючи на те, що були ухвалені ряд заборон для подібних священнослужителів [7], і попри те, що папа Франциск навіть вибачився за священників-педофілів [8], проблема ця так і не скасована [9]. Зазначимо тут принагідно, що наявність педофілії і гомосексуалізму притаманна не

лише католикам, випадки цього є й в інших конфесіях, зокрема у Російському православ'ї [10].

З усього видно, що справу вирішення випадків аморальної поведінки священників РКЦ одними заборонами не здолати. Сучасне людство не може скотитися до таких, бодай і біблійних заходів, як то каменування содомітів чи учасників подружньої зради, фізичне їх переслідування, а чи ж відлучення від Церкви. Одним із дієвих інструментів подолання цього, на думку чинного понтифіка, мусять бути не шляхи відкидання таких грішників, не закривання очей на такі ситуації серед віруючих, а щось інше.

Спроба віднайти це «інше» вилася у наступному. Ватиканський Синод ухвалив проміжний документ [11], який закликав католиків «прийняти і цінувати» одностатеві стосунки, а також тих, які не перебувають у шлюбі або знаходяться у позашлюбних стосунках, викликавши цим схвальні відгуки від гомосексуалістів, секулярних і лівих активістів. Найщедріша похвала прозвучала від якогось Френсіса Де Бернардо, виконавчого директора американської організації «New Ways Ministry», яка позиціонує від імені «католиків-гомосексуалістів» [12].

Де Бернардо стверджує, що «найбільш значущі аспекти – це пропозиція католицьким громадам «визнання і поваги» сексуальної орієнтації лесбіянок і геїв, а також визнання того, що лесбіянки і геї «мають таланти й якості, які можуть запропонувати християнській спільноті». Прихильник гомосексуалізму також назвав ці зміни «тотальним розворотом від попередніх церковних заяв», оскільки «у Катехизмі Католицької Церкви, питання про гомосексуалізм знаходиться об'єктивно в неупорядкованому стані [13]. «Для ЛГБТ-католиків в США і у всьому світі цей новий документ є світлом у темряві, новим тоном від церковної ієрархії, яка вже давно заперечує саме існування вірних і люблячих партнерств геїв і лесбіянок», – зазначив Президент Human Rights Campaign [14] Чад Гріффін [15].

Але що означає оце «світло у темряві»? – Невже мова йде про перегляд традиційних християнських моральних цінностей? Більшість вірних Римо-католицької церкви документ сприйняло неоднозначно, оскільки, будучи вихованими на традиційних біблійних цінностях, вони, м'яко кажучи, не готові не те, щоб сприйняти гей-культуру як таку, а й хоча б спробувати її якось «заповажати». Між тим, факт є фактом: Ватикан шукає механіку розв'язання нетрадиційних сексуальних проблем у лоні Церкви. Вдасться йому це зробити, а чи ж ні і в який спосіб – покаже час. Наразі, Франциск будучи консерватором і традиціоналістом у плані дотримання євангельських чеснот, не стане на шлях легалізації у межах католицизму гей-культури, не говорячи вже про інші статеві розбещення. У будь-якому разі його екзистенційний розворот Церкви до

моральної досконалості первісного євангельського християнства доводить це вже зараз.

Закликаючи «поважати» геїв, папа Франциск лише констатує, що «гомосексуальних людей не слід осуджувати чи принижувати, оскільки, якими б вони там не були, всі вони є людьми». Понтифік зауважує якраз на іншому. «Якщо людина гомосексуальна і шукає Бога, і має добру волю, то хто я такий, щоб засуджувати її?» [16]. Водночас понтифік дав зрозуміти, що проникнення гей-культури у церковні кола не може не викликати занепокоєння, оскільки водночас мова йде і про гей-лобі в РКЦ, вогонь якого на себе викликав своїми заявами чинний папа. «Проблема не в тому, щоб мати цю орієнтацію. Ми повинні бути братами. Проблема в лобіюванні цієї орієнтації, або лобіювання з боку скупих людей, політичне лобі, масонське лобі, багато інших лобі. Це велика проблема» [17].

Підкреслимо, проблема повернення католицизму до євангельських засад віровчення неможлива без реалізації моральних настанов Нагірної проповіді, ключовим місцем якої є вчення про «блаженство бідних». У Нагірній проповіді Ісус проголошує свою позицію так: «Блаженні убогі, – Царство Боже бо ваше. Блаженні голодні тепер, бо ви нагодовані будете» (Лк. 6:20-21). Далі, у цьому ж тексті, він говорить про засмучених (вірш 21), в яких, згідно з контекстом проповіді, ми вбачаємо, власне, тих же само неімущих, бо ж засмучені вони своїм низьким соціальним статусом, жалюгідним матеріальним становищем і несправедливістю, яка постійно спіткає їх. Потім наводяться слова осуду на всіх багатіїв. Всупереч релігійним переконанням іудеїв, Христос не просто засуджує багатого, а й пророкує йому (і то лише за його багатство) посмертні тортури. «Горе ж вам, багатіям, бо втіху свою ви вже маєте. Горе вам, тепер ситим, бо зазнаєте голоду ви». А оскільки багатство веде до розкоші, як говорив апостол Яків, то «горе вам, що тепер потішаєтеся, бо будете сумувати та плакати» (вірш 25).

Для Христа, у світлі скорого кінця світу, відтак не існує багатства праведного. Його «неправедність» витікає вже з того, що будь-які матеріальні статки тепер для людини не мають сенсу, а відтак тільки стоять завадою її реалізації, як «образу» і «подобі» Божій. І якщо правовірні іудеї розуміли багатство, як винагороду від Всевишнього за праведність, а бідність – відповідно, як покарання за гріхи (принаймні, так це витлумачує іудейська Біблія), то Ісус, керуючись ідеями євангельського есхатологізму, по суті, змінює їхню полярність, витлумачуючи тепер багатство – злом, а бідність – добром. Якщо Тора спонукала людину бути праведною, бо ж у такий спосіб Бог обіцяє благословляти іудея матеріально, то Христос навпаки – прагне привести людину до бідності, яка тепер одна вважається благом, констатується, як стан блаженства. Саме бідність, за Євангелією, приводить людину до праведності, а відтак і до єднання з Богом.

Первісне християнство визначало «справедливість» як одну з моральних характеристик Бога, як уособлення вищого Добра. Відтак будь-яка нерівність між людьми – майнова, соціальна, статева, расова розумілась як несправедливість передусім моральна. Новий Завіт повчає, що перший чинник, який веде людство до віддаленості від Бога і, як наслідок, до його занепаду є поділ людей на багатих і бідних. А оскільки майнова нерівність – це найголовніша з несправедливостей, що відмежовує людей від божественного, є фактором моральної деградації суспільства, хибних і несправедливих відносин у його сферах, Ісус із Назарету приходив висновку (і це добре видно на підставі синоптичних текстів), що якщо перетворити всіх на бідних і в такий спосіб знищити багатих як соціальне явище, як клас, то людство прийде до гармонії і з небесним, і в межах себе самого.

Засуджуючи багатство як таке, скасовуючи приватну власність принаймні у межах християнських громад, Ісус враз розправляєється з можливими іншими несправедливостями гедонічного толку. Ідея заперечення приватної власності, як поруч й ідея зречення себе самого є всього лише похідною від ідеї зречення світу. Якщо християнин зобов'язаний зрестися світу – і це є головним положення Євангелії, – а багатство як сукупність накопичених матеріальних благ цінностей, які мають суто земне (матеріальне) походження, то цілком зрозуміло, що, зрікаючись усього земного, віруючий мусить зрестися й приватної власності, власного майна, багатства.

Зрозуміло, за сучасних обставин закликати усіх нині враз стати ченцями навряд чи буде сприйняте, але Євангелія має рацію – без зречення себе самого, а значить і своїх статків, про справжнє християнство годі й гадати. Неможливо практикувати Євангелію, не зрікаючись світу – світу гріха, зла, несправедливості; без зречення світу не можна зрестися самого себе (а це важливе новозавітне положення, аби нехтувати ним); без «блаженства бідних», поза теологією бідності, яку обстоює папа Франциск, ні про яке християнство мова йти не може в принципі, бо ж про яке «блаженство бідних» можна говорити, коли католик буде любити «цей світ» і себе в ньому. Християнство повинно змінювати людину, віддаляти її від гріха і вести до Христа, але, пристосовуючи людину до «світу», воно у такий спосіб адаптує людину до гріха.

Моральним авторитетом для Франциска, зрозуміло, після Христа, є Франциск Ассизький. Це доводить і його папське ім'я – Франциск. «Франциск Ассизький для мене – людина бідності, людина миру. Людина, що любить і піклується про кожне живе створіння. Людина без багатств... як би я хотів бідної церкви для бідних» [18]. «Я бажаю Церкву бідну і для бідних», – під аплодисменти задекларував Святіший Отець [19].

Зверніть увагу, папа бажає привести Церкву до «бідності», хоче «бідної церкви для бідних». Чому? – Тому що «бідним» був сам Ісус,

«бідними» були апостоли, «бідними» були перші християни. «Бідна Церква» – то Церква Христа, вона є близькою і зрозумілою більшості. Натомість Церква матеріально багата – це завжди пихата, можновладна Церква «від світу цього». Боротьбу саме з такою «змирщеною» Церквою оголосив Франциск. Водночас зауважимо, понтифік не бореться з багатими, не закликає їх добровільно стати бідними, однак заохочує дивитися на власне багатство очима Євангелії: багатство не мусить складати ціль життя віруючого, воно не може стати його екзистенційним смыслом, у противному разі таке багатство буде стояти перепорою між людиною і Богом, а значить буде завадою її (людини) християнства (щоправда, якщо ця людина насправду хоче бути християнином).

Можна констатувати, що папа започатковує власну «теологію бідності», а разом проголошує реверс Церкви назад до новозавітного зразка – назад до бідності. Це слід робити негайно, допоки подібне ще можливо зробити, оскільки світ так стрімко знецінюється, шалено дехристиянізується, позначаючись на тому, що віруючі, якщо й не залишають Церкву, то, принаймні, стають «обрядовими», формальними віруючими, привносячи, таким чином до Церкви, далеко не дух Євангелії, а навпаки – «дух антихриста». Тому необхідна не перебудова Церкви і навіть не її реформація, а у прямому сенсі її повернення до первісного стану, до євангельських засад апостольського християнства. «Теологія жінки» і «теологія бідних» є якраз отим дієвим механізмом, який запустить процес навернення католицизму до Ісусового християнства.

«...Ми добре знаємо, якої Церкви хоче Франциск. Церкви, яка близька до бідних, але й близька до Ісуса. Папа ставить сильний акцент на особистих стосунках з Господом. Молоді він сказав, що відкритість на бідних і відкритість на Бога – це одна нерозривна динаміка», – сказав Архієпископ Кальярі [20].

Церква, на переконання папи Франциска, мусить знову стати «світлом для світу» і «сіллю землі» – мусить знову стати Тілом Христовим. Це можливо здійснити через її повернення передусім до моральних настанов Євангелії, до морально-етичного вчення Ісуса Христа. Але чи погодяться всі добровільно за прикладом папи Франциска стати бідними. «Бідними духом» – так! А от стати «бідними» добровільно у прямому сенсі, якими були перші християни, покаже час. Проте вже зараз понтифік декларує, що без таких радикальних змін зміна католицизму неможлива. У будь-якому разі папа нічого нового не говорить: він закликає лишень слідувати Євангелії, яка проголошує «блаженство бідних». За прикладом Христа він прагне відновити втрачену нинішнім християнством сентенцію – «Блаженні убогі, Царство Боже бо ваше» (Лк. 6:20). А оскільки, згідно зі Спасителем, це Царство належить бідним, то зрозуміло, чому папа опікується бідними, чому прагне відродити «Церкву бідну і для бідних».

Посилання

1. Енгельс Ф. До історії первісного християнства // Маркс К. Енгельс Ф. Твори: В 30-ти т. – К., 1965. – Т.22. – С. 453–454.
2. Рид Д. Спор о Сионе. – М.: Твердь, 1992. – С. 65–66.
3. Велике серце, відкрите Богові: інтерв'ю з Папою Франциском // CREDO: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.credo-ua.org/2013/09/102390>
4. Єпископ РКЦ Станіслав Широкоградюк: жінці не потрібне таїнство священства, вона має більший дар від Бога // Богословський портал. – 07-02-2014: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://theology.in.ua/ua/bp/theological_news/events/catholic_news/55251/
5. Папа Франциск: «Кто я такой, чтобы осуждать геев?» // ВВС Україна. – 29 июля 2013: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.bbc.co.uk/ukrainian/ukraine_in_russian/2013/07/130729_ru_s_pope_about_gay Німецька Католическа Церковь отримала відсоток співпраці з криміналістами по справі про педофілію // Атеїстический сайт Білорусі: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.a-theism.com/2013/01/blog-post_8401.html
6. Ватикан лишив сана близько 400 священників-педофілів // Атеїстический сайт Білорусі: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.a-theism.com/2014/02/400.html>; Католическа Церковь придумала суворого покарання для сторонників абортів і одностатевих шлюбів // Атеїстический сайт Білорусі: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.a-theism.com/2013/02/blog-post_9147.html; Ватикан і діти. По звинуваченні в педофілії арештований високопоставлений католицеский архієпископ // Атеїстический сайт Білорусі: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.a-theism.com/2014/09/blog-post_26.html; Ватикан вирішив розслідувати справу єпархії, в якій служать священники-плейбой // Православ'є.Ву. – 27 жовтня 2014: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravoslavie.by/news/vatikan-reshil-rassledovat-delo-eparhii-v-kotoroj-sluzhat-svjashenniki-plejboi> та ін.
7. Папа римський извинився за священників-педофілів // Атеїстический сайт Білорусі: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.a-theism.com/2014/04/blog-post_14.html
8. Ватикан остаточно дозволив своїм єпископам приховувати випадки педофілії // Атеїстический сайт Білорусі: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.a-theism.com/2014/04/blog-post_2.html; Католицеский архієпископ раптом зрозумів, що сексуальні домогательства до дітей – злочин // Атеїстический сайт Білорусі: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.a-theism.com/2014/06/blog-post_18.html; Распутство в святой обители. Ватикан закриває очі на пороки своїх священнослужителів //

- «Российская газета» – Федеральный выпуск №6395 (123): [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: <http://rg.ru/2014/06/02/vatikan-site.html>;
9. Польский священник готовится стать первым служителем культа, официально лишенным сана за педофилию // Атеистический сайт Беларуси: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: <http://www.a-theism.com/2014/07/blog-post.html> та ін.
10. Педофилия на «духовных скрепах»? В тупике уголовного дела // Атеистический сайт Беларуси: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://www.a-theism.com/2014/01/blog-post_13.html; Предновогодний скандал. Кураев связал свое увольнение из духовной академии с разоблачением «голубого лобби» в РПЦ // Атеистический сайт Беларуси: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: <http://www.a-theism.com/2014/01/blog-post.html>; Скандал вокруг педофилии в Татарстанской митрополии РПЦ // MILLIET. Информационное издание Всетатарского общественного центра (ВТОЦ): [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: tatar-centr.blogspot.de/2013/12/blog-post_6211.html; Обвинения в педофилии. Реакции субъекта, Церкви, общества // Релігія в Україні. – 16.01.2014: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: <http://www.religion.in.ua/main/24549-obvineniya-v-pedofilii-reakcii-subekta-cerkvi-obshhestva.html>; Голубым игуменом РПЦ заинтересовалась прокуратура // Атеистический сайт Беларуси: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://www.a-theism.com/2014/01/blog-post_23.html; Молдавский поп обвинил местного митрополита в содомии // Атеистический сайт Беларуси: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://www.a-theism.com/2014/02/blog-post_14.html; Педофилия на «духовных скрепах». Шоу продолжается // Атеистический сайт Беларуси: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://www.a-theism.com/2014/02/blog-post_4907.html та ін.
11. Synod14 – Eleventh General Assembly: «Relatio post disceptationem» of the General Rapporteur, Card. Péter Erdő, 13.10.2014: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: <http://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2014/10/13/0751/03037.html>
12. Гомосексуалисты одобряют доклад Синода Римско-католической церкви // Российский институт стратегических исследований: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: <http://www.riss.ru/demography/news/3747-gomoseksualisty-odobryayut-doklad-sinoda-rimsko-katolicheskoy-tserkvi>
13. Там само.
14. Human Rights Campaign – найбільша про-гомосексуальна пропагандистська лобі-група.
15. Там само.

16. Папа Франциск: «Кто я такой, чтобы осуждать геев?» // BBC Україна. – 29 июля 2013: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.bbc.co.uk/ukrainian/ukraine_in_russian/2013/07/130729_ru_s_pope_about_gay
17. Там само.
18. Новий Папа став Франциском, бо хоче «бідної церкви для бідних» // Експрес. – 16.03.2013: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.expres.ua/world/2013/03/16/83933-novu-papa-stav-francyskom-bo-hoche-bidnoyi-cerkvy-bidnyh>
19. Папа Франциск: «Я бажаю Церкву бідну і для бідних!» // Про відповідальність за створіння. – Субота, 16 березня 2013: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ecoburougcc.org.ua/pro-nas>
20. Франциск ніколи не приймав теології визволення в ідеологічному сенсі, – архиєпископ Беччу // CREDO: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://popefrancis.org.ua/?p=1563>.

Ганна Кулагіна-Стадніченко (Київ)

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ІНДИВІДУАЛЬНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ ПРАВОСЛАВНОГО ВІРУЮЧОГО У РЕАЛІЯХ СЬОГОДЕННЯ

У статті автор здійснює спробу привернути увагу до головних проблем, зміни методологічної парадигми, необхідності переосмислення фактів, отриманих при вивченні індивідуальної релігійності православного віруючого.

Ключові слова: *безособова релігійність, доктринальна релігійність, індивідуальна релігійність, соціологія православ'я, особистісна релігійність.*

Hanna Kulagina

ANTHROPOLOGICAL DIMENSIONS OF INDIVIDUAL RELIGIOSITY OF ORTHODOX BELIEVERS IN TODAY'S REALITY

The author has attempted to draw attention to major issues, methodological paradigm change, and the need for reconsideration of the facts obtained in the study of individual religious orthodox believer.

Keywords: *individual religiosity, personal religiosity, impersonal religiosity, sociology of Orthodoxy.*

Релігійність не може існувати окремо від її індивідуальних і культурних проявів, оскільки у бутті людини завжди присутній когнітивний, емоційний, поведінковий досвід переживання своєї співвіднесеності з Абсолютом, Вічністю.

В історії соціально-філософської думки вивчення *індивідуальної* релігійності тривалий час не мало статусу самостійної проблеми, що заслуговувала б на увагу вчених. На часі постановка та вирішення складного, різноаспектного феномену індивідуальної релігійності православного віруючого, розробка методології для його об'єктивного розуміння.

У наукових працях радянського періоду накопичено значний фактичний матеріал з релігійності, який, однак, потребує переосмислення. Так, головним методологічним принципом діалектико-матеріалістичного пояснення релігійності була теза про виключно соціальну обумовленість релігійного відображення світу, його принципово ілюзорний характер.

Релігійність індивіда визначалась через єдність релігійної свідомості та релігійної поведінки, пояснювалась передусім соціальними чинниками, співвідносилась з безпосередніми результатами соціологічного аналізу, які доповнювались психологічними категоріями, що підтверджували головні ідеологічні концепції наукового атеїзму. Проблематика універсальних аспектів релігійності певним чином висвітлювалась й у цих публікаціях, однак через методологічне неприйняття вживаних у західній науці категорій різнобічно, неупереджено вона не вивчалась. Такий підхід простежується у працях Д. М. Угриновича, М. А. Попової, К. К. Платонова, В. Г. Пивоварова, М. Г. Писманіка, О. І. Дем'янова.

Зміна культури методологічних досліджень в Україні розпочалась з початку 90-х років ХХ століття, коли виникло розуміння того, що релігійність неможливо вивчати як особливе явище без врахування напрацювань різних напрямів філософії, соціології, психології. Сучасний соціально-філософський аналіз когнітивного, емоційного, поведінкового чинників релігійності сприяє розробці інструментарію вітчизняного релігієзнавства відповідно до його принципів та методів дослідження, що з необхідністю призводить до переосмислення відомих вже фактів, їх нового прочитання, систематизації раціональних елементів соціально-психологічного, філософського знання з метою розробки нової методології, яка відповідатиме об'єктивному осягненню складного феномену релігійності

Реальність соціального життя засвідчила вичерпаність ресурсів атеїстичного ентузіазму, коли у дилемі «буття-свідомість» остання відігравала підлеглу роль. Дослідження проблеми релігійності людини вимагає подолання відірваності філософської теорії від соціальної практики, конфесійних інтересів – від наукової об'єктивності, усталених стереотипів – від динаміки сьогодення.

Поступовий перегляд методологічних позицій уможливить сприйняття індивідуальної релігійності як соціально-філософського феномену, розширить знання про особливості поведінки, культурні прерогативи православного віруючого. Схематичним формально-

логічним дефініціям, конфронтації переконань тут протиставляється буття через співпереживання, відкритість, пошук комунікативних засобів взаєморозуміння. За влучним виразом Р. Белла, у сучасному соціумі вже не релігійна організація виступає носієм віри, а особистість, яка бере на себе функцію контролю символічних систем, а відтак об'єктивно вбачається продуктом особистісно-суб'єктивного вибору, що породжує фундаментальний виклик для релігієзнавства при спробі, зокрема, коректно і чітко пояснити індивідуальну релігійність сучасного православного віруючого.

Під індивідуальною релігійністю ми розуміємо з необхідністю присутню у бутті потенційну чи актуальну антропологічну властивість людини, яка гармонізує сфери функціонування емоцій, свідомості й поведінки, визначає ставлення людини до світу через перспективу осмислення релігійних феноменів. Релігійність спонукає індивіда, а через нього, – суспільство, до безпосереднього зв'язку з Абсолютом, Вищим, Іншим буттям, це – людська якість, необхідна для осягнення єдності світу, наповненням смислом власного земного життя, зміцнення солідарності внаслідок спільного прийняття суб'єктами кінцевих смислів щодо вдосконалення суспільства та самовдосконалення.

Православне вчення про людину має свої особливості. Серед останніх виокремимо такі:

1) історичні, які своїми витокami притаманні богослов'ю східної традиції;

2) методологічні, які ґрунтуються на двох базових дисциплінах: психології та соціології;

3) у сучасному світі виявляє свою антиномічність, пов'язану з недостатньою вивченістю процесів комунікації православного індивіда та суспільства.

Вживання щодо православ'я вислову «східна традиція», має деяку формальну неточність, змістовну недостатність цього терміну, який значно ширший, ніж географічні кордони.

На думку православного богослова Павла Євдокимова, візантійські, сирійські, новогрецькі, румунські чи слов'янські традиції не мають чітко окреслених меж, зокрема, через їх безперечну важливість, універсальність для вірних. Водночас несторіанська, коптська, яковитська, вірменська, грузинська література майже не вивчена, маловідома за наших днів. Незважаючи на співіснування в одній спільноті різних, самобутніх представників, Павло Євдокимов каже про сформовані та закріплені протягом століть «домінанти», а відтак – про «інстинкт», або ж відчуття, «східного православ'я» [7, с. 71–72].

З огляду на те, що Україна завжди знаходилась на перетині культурних векторів Сходу і Заходу, православна релігійність тут зазнала впливів як раціоналізованого, схильного до індивідуалізації, так й емоційно-почуттєвого, містичного, налаштованого на спільотно-

колективний спосіб життя ментального мислення великих етнічних груп і народів.

Як визнають богослови, отці церкви ніколи не займались побудовою вичерпної антропологічної системи. Однак, уточнюючи істини щодо Бога, отці водночас характеризують людину згідно з принципом відповідності її до «образу» [2]. Виняток складає Григорій Ниській із своєю працею «Про устрій людини». У решти отців можна віднайти уривчасті твердження, антропологічні за характером чи суттю. Поряд з тим існує вчення аскетів, або ж «голос пустелі», яке називають прикладною антропологією з огляду на чутливість щодо «прірви пороків» та постійну боротьбу за людське у людині. Okремо слід назвати представників містичного напрямку православної антропології, до якого, зокрема, належать Максим Сповідник, Симеон Новий Богослов та інші. Однак всі вони сходяться на думці, що особистість існує лише в Богові. Людина «сумує за можливістю стати особистістю». Таку можливість віднаходить у спілкуванні з божественною Особистістю, коли існувати – означає самостворюватись, долаючи себе, а сенс буття полягає у долученні до горнього світу [1, с. 84, 100].

На відміну від грецької філософії, в якій розроблено поняття індивідуальності, термін «особистість» має свою специфіку в отців церкви і в сучасній антропології релігії. Методологічними засадами останньої постають психологія та соціологія релігії [4].

У психології релігії релігійність вивчається з точки зору особистісного зростання, психологічної зрілості. Разом з тим визнається, що сьогодні поняття «релігійність» не має чіткого визначення; досліджується через такий конотаційний ряд, як-то: етнорелігійна ідентичність, конфесійна самосвідомість, релігійна соціалізація; є такою, що властива особистостям з особливою парадигмою сприйняття утвореного Богом світу.

У християнській психології розрізняють два типи релігійності: особистісну (персональну) та безособову.

Особистісна релігійність властива людям, у релігійності яких переважає міжособистісний контакт з Богом. Безособову релігійність виявляють ті, хто сприймає Бога інструментально, на зразок об'єкту, речі. Вказуючи на переваги особистісної релігійності, психологи зазначають її зв'язок з розвитком індивіда, досягненням ним психологічної зрілості. Спираючись на праці католицького священика Ромуальда Яворського, дослідники погоджуються, що особистість з персоналізованим характером релігійності виступає суб'єктом релігійних відносин, відрізняється активністю, креативністю, спонтанністю, залученістю, відкритістю, терпимістю, автономією, відчуттям свободи дій, відповідальністю, розумінням доцільності, альтруїзмом і стабільністю. Натомість безособовій релігійності властиві такі особливості: контакт індивіда з Богом монологічний, може мати ознаки забобонів чи магії;

релігія і Бог залишаються другорядними, зовнішніми щодо людини, цінностями, ізольованими від інших сфер буття; приналежність до релігії не надає особі самоповаги; релігійні дії постають засобом для досягнення інших цілей [5].

Незважаючи на стійку і тривалу увагу науковців, детермінована зовнішніми та внутрішніми чинниками індивідуальна релігійність дотепер уявляється найменш дослідженим явищем, витoki вивчення якої належать соціологічній практиці.

Інтенсифікація досліджень в галузі соціології релігії викликала появу конфесійної соціології, зокрема соціології православ'я, як окремої її гілки [6]. Тут визнається, що головним поняттям соціологічного аналізу ставлення індивіда до релігії та вивчення релігійної ситуації в окремій соціальній спільноті виступає релігійність.

Класичне визначення цього терміну передбачає вплив релігії на свідомість, поведінку окремих індивідів, соціальних та демографічних груп. Релігійність визначає співвіднесеність релігії з певним соціальним суб'єктом, відповідно до якого вона постає предикативною властивістю, тобто – антропологічною якістю індивіда, групи, що окреслює сукупність релігійних ознак свідомості, поведінки, відносин.

Необхідність виміру ступеня виявлення релігійності призвела до її кількісної теоретичної та емпіричної інтерпретації. При цьому виникають деякі методологічні труднощі, пов'язані з різноманітними проявами сутності релігійності, складністю зведення окремих її якостей до спільного знаменника. Релігійність має неоднакову конфесійну визначеність. Все це уможливорює аргументувати необхідність вивчення релігійності не лише за кількісними показниками, а й у її конкретних, індивідуальних виявах.

Будь-яка релігія існує через сприйняття, переживання, осмислення її послідовниками, незалежно від збігу уявлень про релігію з прийнятими там віровченням, канонічністю культової практики та іншими настановами. Зрозуміти стан конфесії неможливо без визначення цілого спектру властивих їй вірним релігійних і соціальних ознак.

Досліджуючи індивідуальну релігійність православного віруючого, слід відповісти на питання: «Що означає бути православним християнином в умовах сучасних суспільств, їх культурних, державно-правових, міжрелігійних, внутрішньо-релігійних процесів?»

Передусім важлива самоідентифікація особи з православ'ям. Цей критерій не позбавлений недоліків внаслідок суб'єктивності розуміння індивідом своєї приналежності до конфесії. Слід з'ясувати чинники належності людини до православ'я, де певну роль грають сімейне виховання, вплив найближчого оточення, інформаційних ресурсів, спілкування з одновірцями, проаналізувати зміст уявлень вірних про віровчення, канони, обряди, атрибути православ'я. Відомо, що доктринальний рівень православ'я відрізняється від його сприйняття

віруючими у побуті. Відтак, важливо звернути увагу на відповідність самоідентифікації індивіда та прийнятих у православ'ї ознак конфесійної приналежності. Критерієм може виступати ієрархія життєвих цілей і цінностей, співставлення реально існуючих пріоритетів віруючого та конфесійних. З огляду на парадоксальність типажу «православного атеїста», не виключено, що у такій ціннісній ієрархії показники «спасіння душі» чи навіть «віра у Бога» будуть відсутні.

З іншого боку, релігійна традиція самовисловлюється в іншому, ніж наукове описання, понятійному апараті. Вчені постають перед необхідністю «перекладати» конфесійні терміни на мову науки. Однак дослідницький інструментарій також не бездоганний. Важливі для наукового осмислення поняття часто вживаються у синонімічному контексті: приміром, «релігійність», «духовність», «релігійна активність», «воцерковлення», «релігійна віра», «релігійне почуття (переживання)», «релігійний досвід». Семантичні межі між ними не завжди чітко визначені, що призводить до вільного тлумачення, значно впливає на практичний ефект, результат наукових розвідок.

Суттєвим показником індивідуальної релігійності православного віруючого виступає проекція релігійних установок на поведінку. Слід з'ясувати наслідки православної релігійності для релігійних практик, що здійснюються вірними, та для їх повсякденного, суспільного існування. Індикатором віри є обрядовий бік релігійного життя, де надто поширене обрядовір'я та забобонність, магічне ставлення до православних обрядів та святинь.

Не менш важливим чинником постає мотивація православними соціальної поведінки, ставлення до політики, громадянських обов'язків, економічних питань, світської культури, до «викликів сучасного світу». Однак не матимемо цілісного уявлення про індивідуальну релігійність православних віруючих, залишаючи поза увагою диференційованість релігійного середовища.

Обов'язковою формою буття виступає церковність. Сфера уваги дослідників, навіть конфесійних, має концентруватись на вивченні «церкви видимої», відтак адресатом такої уваги стане православне духовенство та чернецтво. Мусимо констатувати, що у вітчизняному релігієзнавстві відсутні відповідні праці. Невивченими залишаються соціально-демографічний статус священників та чернецтва, співставлення характеристик нинішнього їх покоління з представниками радянських часів у плані вертикальних і горизонтальних відносин всередині інституту священства, освіта, сімейні відносини, тощо. Звичайно, ці питання надто делікатні. Однак особливості кадрового складу православної церкви не можуть залишатись невідомими. У протилежному випадку матимемо міфотворчість та магічне ставлення до служителів православного культу, що, почасти, спостерігається у побутовій свідомості багатьох вірних.

Ще однією дилемою постає інтерпретація фактів, отриманих соціологами релігії. Широко відома теза «кесарю – кесарево, а Богу – Богове», здається, виявляє неготовність суспільства до сприйняття православ'я. З одного боку, вважається, що кількість православних номінальна, умовна, вони ніяк не виявляють свою релігійність, з іншого, – вони політично пасивні. Однак соціологічні опитування виявили значний рівень віруючих, у тому числі – православних, які беруть участь в опозиційних мітингах [7].

Майже не вивчені гендерні особливості православних віруючих. Клірики заперечують наявність таких особливостей, натомість соціологічні дані традиційно засвідчують більший відсоток релігійності жінок, ніж чоловіків. Деякі спроби об'єктивного, коректного витлумачення фактажу зроблені канадськими вченими, які виявили, що корелятом віри в Бога постає здатність до моделювання психіки інших людей, емпатії, взаєморозуміння. При цьому рівень інтелекту, формальна приналежність до церкви, вік, статки не виявили аналогічної відповідності. Іншими словами, стать корелює з релігійністю так само, як із здатністю розуміти інших людей [8].

Об'єктивна складність і методологічна незавершеність поняття індивідуальної релігійності призводить до усвідомлення його поліфункційності. Вихід вбачається у розробці міждисциплінарного підходу, коли окремі, сконцентровані на певному питанні, дослідження, будуть взаємодоповнювати одне одного, забезпечувати об'єктивне наближення до предмету вивчення. Не випадково проблему аналізу індивідуальної релігійності вважають однією з найскладніших з позиції філософської думки, що у нашій країні набуває ще й загальнонаціональної значущості, дозволяє повернути релігійності її місце у суспільному житті, а також методологічно обґрунтувати право індивіда на свободу совісті, толерантне ставлення суспільства до індивідуального релігійного вибору.

Посилання

1. Евдокимов Павел. Православие. – М., 2012. – С. 71–72. Тут автор наводить приклад «православних західників» XVII століття, а саме: «латинізованого» Петра Могилу та близького до кальвінізму патріарха Кирила Лукариса. Натомість під «східною», тобто «грецькою», традицією, розуміється спадщина Святих Отців, праці Соборів, літургійна та іконографічна практики.
2. Образ Божий // Священник Андрей Лоргус. Православная антропология. – Режим доступу: http://azbyka.ru/hristianstvo/chelovek/lorguspravoslavnaaya_antropologiya_05-all.shtml#p22
3. Евдокимов Павел. Православие. – М., 2012. – С. 84, 100.
4. Антропология релігії. – Режим доступу: https://ru.wikipedia.org/wiki/Антропология_религии

5. Усова Н.В., Кашапова А.Ф.. Возрастные особенности персональной религиозности и усвоение норм религии в процессе социализации. – Режим доступа: <http://psychology.snauka.ru/2013/08/2376>
6. Социология православия: актуальные проблемы. – Режим доступа: <http://sreda.org/ru/2012/sotsiologiya-pravoslaviya-aktualnyie-problemyi/1386>
7. Алина Багина, керівник інтернет-проекту соціологічної експертної служби «Среда». Три актуальные проблемы социологии православия: заказчик, язык, социальный контекст. – Режим доступа: <http://sreda.org/ru/2012/sotsiologiya-pravoslaviya-aktualnyie-problemyi/1386>
8. Елена Наймарк. Аутистам свойственна низкая религиозность. – Режим доступа: <http://elementy.ru/news/431855>

Віта Титаренко (Київ)

**РОЛЬ РЕЛІГІЙНОГО ФАКТОРУ У ФОРМУВАННІ
ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА:
УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ**

В статті осмислюється участь релігійних громад в формуванні громадянського суспільства як простору утвердження загальнолюдських цінностей. Проаналізовано ступінь самоорганізації суспільства на цьому етапі, визначено його основні об'єктивні характеристики та роль релігійного фактору.

Ключові слова: громадянське суспільство, релігійний фактор, самоорганізація, дезорганізація, політична влада, свобода, право.

Vita Tytarenko

**THE ROLE OF RELIGIOUS FACTOR
IN DETERMINING OF CIVIL SOCIETY:
UKRAINIAN CONTEXT**

The paper interpreted religious communities participate in the formation of civil society as the space establishment of universal values. The author analyzes the degree of self-organization of society at this stage, its main objective characteristics and role of the religious factor.

Keywords: civil society, the religious factor, self-organization, disorganization, political power, freedom, right.

В науковій літературі існує багато визначень поняття «громадянське суспільство», але зацентруємося на тому, що це – якісна характеристика суспільства, сфера самовиявлення і самоорганізації вільних громадян для відстоювання інтересів, прав і свобод людини. Розуміння громадянського

суспільства саме як простору здійснення свободи і дозволяє нам констатувати участь релігійних організацій у його формуванні, оскільки їх зусилля направлені нині на відстоюванні не лише власних – релігійних прав і свобод. Релігійно-духовна спільність людей показала спроможність об'єднувати людей для відстоювання загальнолюдських цінностей, прав та свобод громадян країни і впливати на політичний процес в країні.

Тема громадянського суспільства і ролі релігійного фактору в його формуванні вже давно перейшла з філософських трактатів і політичних праць в більш практичну площину – на шпальти газет, екрани телевізорів і просто – на вулиці і площі країни. Це можна спостерігати по країні нині – в усьому різноманітті проявів.

Такий перебіг подій змушує до роздумів над питанням – на якому ступені розвитку знаходиться сьогодні громадянське суспільство в Україні, в його гострій фазі, яких форм воно набуває, яку роль у цьому процесі відіграє релігійний фактор тощо.

Вже давно аксіоматичними стали твердження про те, що Україна є християноцентричною країною. Розподіл релігійних організацій за віросповідними напрямками свідчить про переважаючу чисельність в Україні представників християнських деномінацій. Православні, католицькі та протестантські релігійні організації складають близько 94% релігійної мережі держави [1]. Але, зважаючи на те, що близько 37 тисяч релігійних організацій презентують біля 55 віросповідних напрямів, Україна постає поліконфесійною за своїм визначенням. Релігія не може претендувати тут на роль не тільки державної, але й якоїсь загальнонаціональної ідеології, а тому домагання якихось привілеїв тій чи іншій церкві глибоко суперечать українській ментальності. Але роль, яку починає відігравати релігійний фактор в сьогоднішніх умовах становлення громадянського суспільства, стає досить помітною. Активізується діяльність релігійних установ, організацій, конфесій та громад – заяви, акції, виступи лідерів, інтерв'ю, різноформатні зустрічі тощо. Зміни, що відбуваються в сучасному суспільстві, дозволяють зрозуміти політику і тактику багатьох конфесій, їх мотиви, поведінку, розрізнити ті їх форми організації громадянського суспільства, які постають на часі в нашій державі.

В розумінні становлення громадянського суспільства і його механізмів чи не найважливішим є усвідомлення того, що останнє – це не щось усталене і назавжди фіксоване. Це, в першу чергу, – процес, який вимагає певних суспільно-громадянських зусиль для підтримки його у тих формах, які й постають запотребованими нині. Сталий розвиток громадянського суспільства неможливий без високого рівня самосвідомості громадян. У країнах з розвинутим громадянським суспільством історично цей рівень забезпечується, не в останню чергу, різноманітними формами релігійності. Наскільки можливо це в умовах українських реалій?

Аналіз результатів моніторингу українського суспільства останніх років засвідчує стабільно невисокий рівень довіри громадян до владних інститутів, політичних партій, органів правопорядку, профспілок тощо. Найвищий ступінь довіри громадяни засвідчують церкві як релігійній інституції. Такі висновки загальнонаціонального опитування, проведеного наприкінці травня 2014 р. фондом «Демократичні ініціативи імені Ілька Кучеріва» і соціологічною службою Центру Разумкова. Відповідно до висновків опитування, лише три соціальні інституції користуються довірою з боку громадян: Церква (баланс довіри-недовіри становить +50%), ЗМІ України (+24,5%), Збройні сили України (+11%) та дещо переважає довіра у ставленні до громадських організацій (+3%) [2]. Але чи втримає Церква такий рівень довіри у подальшому?

Видається, що останні події (як на Майдані, так і в Південно-Східних регіонах країни) спричинили другий (першим можемо позначити події «помаранчевої революції») стрибкоподібний перехід громадянського суспільства у стан складнішої еволюційної ієрархії. Такий стан справ свідчить про відповідний ступінь самоорганізації суспільства. Українські громадяни стали активнішими, мобільнішими, відповідальнішими, аніж навіть діюча нині система влади і владна еліта – загони самооборони, територіальні громади, участь бізнесу у процесах організації оборони тощо. В Івано-Франківській області створена громадська організація «Народне ополчення Прикарпаття», в Кіровограді – об'єднання «Народне ополчення». В Харкові створюється новий спецпідрозділ патрульно-постової служби, який буде комплектуватися із числа цивільних.

Бачимо, навіть із цих нечисленних прикладів, що очікувальні настрої українців, шукання заступництва зверху, які переважали ще раніше, починають витіснятися все більш активною позицією індивідів. Рівень самоорганізації та патріотизму суттєво підвищився. Самоорганізація українців випереджає дії влади. Про це пише й Тиждень.ua, наводячи приклади зростання свідомості громадян в діапазоні від зменшення випадків викидання сміття в навколишнє середовище до підтримки армії, організації загонів самооборони по всій країні, які порівнюють з так званими мініутманами (від англ. *minuteman* – чоловік за хвилину), що діяли під час війни за незалежність у США в 1776–1783 роках. [3].

В поведінці сучасного українця проявляються протилежні цінності та норми: з одного боку – це вимога гарантій рівності прав і свобод, а з іншого – схвалення недемократичних методів розв'язання суспільних проблем. І такі приклади, на жаль, сьогодні присутні. Про це говорить і Патріарх УГКЦ Святослав Шевчук: «І сьогодні, може, панують деякі настрої, які радше б вибирали насильницькі методи, ніж мирний спосіб вирішення суспільних чи навіть політичних питань. І це величезне завдання перед духовними лідерами – справді завдання особистого

покаяння, завдання пошуку найбільш переконливих слів для того, щоб повести за собою уми і серця людей» [4].

Так, з одного боку, присутнє прагнення підтримати ринкові відносини, а з іншого – вимога соціальної рівності та державний патронат. Така роздвоєність політичної свідомості відіграє дестабілізуючу роль в суспільно-політичних процесах, що ми бачимо на Сході країни. Та й досить тривала провінційна роль України та відсутність розвитку її державності стали наразі причиною слабого еволюційного поступу у розвитку громадянського суспільства. Це дає можливість сьгоднішнім «недругам» говорити про Україну як про «історичну недоречність», «окраїнність», намагання акцентувати увагу на її меншовартості, залежності від «старшого брата», второсортності жителів її західних регіонів тощо. Відтак констатуємо, що східний сепаратизм – не національний, як його хочуть представити, а – соціальний. Про це говорить і Євген Левкович зі шпальт UAINFO, зазначаючи, що така ситуація – це конфлікт смислів, битва між старим і новим, прогресивним і консервативним, між розвитком і стагнацією, між бажанням змінити правила гри і таким же жагучим бажанням ці правила не змінювати [5].

Фактична недієздатність правоохоронної системи, яка абсолютно не може опанувати ситуацію на Сході України через деморалізацію та саботаж в своїх рядах, змушує активних і небайдужих до долі країни людей думати про те, як захистити себе та свій дім. Саме під тиском громади й за фактом уже створених без будь-якої допомоги влади загонів самооборони по всій країні керівництво держави в особі МВС було змушене піти на формування так званих батальйонів територіальної оборони під своєю егідою. Вони вже є майже в усіх областях країни, зокрема й у Донецьку та Луганську, а на Дніпропетровщині та Харківщині, і вже заступили на бойові завдання.

Відтак ми спостерігаємо за процесом формування добровільних об'єднань громадян або неурядових організацій зі спільно поділюваними цінностями, які становлять підґрунтя національної ідентичності і загалом притаманні громадянському суспільству. Стосовно міжконфесійних і державно-церковних відносин, то їх покращують, за визначенням О. Сагана, світські громадські об'єднання та інституції, які часто об'єднують світських фахівців та кліриків Церков і релігійних напрямів. Зокрема йдеться про Українську асоціацію релігієзнавців, Українську асоціацію релігійної свободи, Інститут релігійної свободи, Центр релігійної інформації і свободи, Постійно діючий при Центрі Разумкова Круглий стіл «Релігія і влада в Україні: проблема взаємовідносин» тощо [6].

Важливою умовою в намаганнях демократизації сучасного суспільства є наявність повноправних соціальних інститутів, включаючи і конфесійні, які покликані сприяти повнішій реалізації інтересів громадянина, особистості та індивідуальності. Досить актуальною була і

набуває гостроти нині проблема використання релігії в боротьбі за політичну владу. Релігія може виконувати роль консолідуючого джерела різних політичних сил, але за наявності певних умов, вона може сприяти й протистоянню, проявам гострих конфліктів релігійного забарвлення, негативно впливати на різні сторони суспільного життя, а релігійні організації – виступати як важливі суб'єкти опозиції влади.

На сьогодні вплив релігії у її християнському вимірі на формування громадянського суспільства в країні не є однорідним і достатньо ефективним. Якщо звернутися до карти конфесійної структури віруючих за регіонами України [7], то побачимо, що в сьогоднішніх регіонах «неспокою» (Луганська, Дніпропетровська, Донецька область, Крим, Севастополь) домінує УПЦ МП. Випадковість? Об'єктивні приклади: в Краматорську розповсюджувалися листівки наступного змісту (переклад – Авт.): «В зв'язку з вторгненням в Росію (Малоросію) антихриста, дозволеного внаслідок дій в останній незаконних релігійних організацій (УПЦ КП, УАПЦ), а також УГКЦ і папізму, які здійснювали своїми ескадронами окультистів гоніння в ній (Малоросії – Авт.) на православних після розпаду СРСР і особливо після захоплення ним (антихристом) влади 22 лютого ц.р. в Києві, ми руські православні християни звертаємося до наших братів і сестер по вірі: Росії, Малоросії, Білорусії, Молдови, Придністров'я, Прибалтики, Казахстану і Середньої Азії з закликом... здійснити всенародне покаєння...» [8].

Ймовірно, що приклади варто було почати з тих місць, які вже де-факто перестали бути частиною України, а саме – з Криму, Севастополя, де в проповідях напередодні Великодня в церкві, (УПЦ МП) звучало наступне (Переклад – Авт.): «І не інакше, як Христос допоміг вирватися Криму назад, додому – в Росію». В продовженні звучало, що «22-літня окупація Криму Україною – це випробування, яке повинен був пройти народ... випробування віри» [9].

Що ж до аналізу ситуації в Слов'янську, як про це пише П. Кралюк, забувається, що «тут знаходиться один із головних осередків Української православної церкви (Московського патріархату) на Сході України. Слов'янській міськраді підпорядковане місто Святогорськ, де знаходиться Святогорська Успенська лавра. Остання активно розбудовувала й продовжує розбудовувати «русский мир» і на Донеччині, й на Україні загалом. Завдяки цьому чимало людей у Слов'янську опинилося під впливом проросійського православ'я. Це й створило відповідне середовище, де сепаратисти почуваються, як риба у воді» [10]. Важко щось заперечити на це, оскільки й офіційна Церква УПЦ МП такі речі не спростовує і не засуджує. А йдеться про те, що одним із координаторів сепаратистів у Слов'янську виявився священник УПЦ, настоятель Свято-Воскресенського храму протоієрей Віталій.

А на Донбасі, як повідомляє електронний інформаційний ресурс «Релігія в Україні», духовну підтримку озброєним повстанцям

продовжують надавати священники УПЦ (Московського Патріархату), у той час як священники УПЦ Київського Патріархату опікають українських військовослужбовців [11].

Відтак, Церква не тільки стає дзеркальним відображенням подій в суспільстві, але й бере пряму участь у творенні цього суспільства. З огляду на ситуацію в державі – жодна впливова конфесія України не залишилася осторонь подій. Нині представники цілої низки конфесій надають поради – якою повинна бути влада, яким повинне стати суспільство. Але, як бачимо, позиції церков розкидали їх по різні сторони барикад. Про участь кожної з них докладніше йдеться у книзі «Майдан і Церква: хроніка подій та експертна оцінка» (Упорядники Л. Филипович і О. Горкуша. – К., 2014). Так, після 2004 року рік 2013–2014 ознаменувався безпрецедентним прикладом масштабної акції громадянської непокори. Ці події довели, що за добровільного об'єднання значної кількості громадян існує можливість впливу суспільства на державну владу і на відстоювання індивідами своїх громадянських прав і свобод. І, знову ж таки, українські Церкви (не «церкви в Україні», а саме «українські церкви») покликані постати тим форпостом, який повинен сказати своє слово, бо, на думку багатьох, все інше «або вже програно і прогнило – як держава, або не діє і виснажене до кінця – як громадянське суспільство» (за визначенням одного із журналістів УНІАН) [12].

Очільник УГКЦ Святослав Шевчук зазначає: «Богу дякувати, що сьогодні Церква в епіцентрі подій і не лише наша – усі: і православні, і протестантські... Люди шукають церковної присутності, про неї просять. Якщо десь немає видимого знаку присутності – люди починають запитувати: чому Церкви немає, чому Церква мовчить?... Я цілком свідомий того, що якщо ми сьогодні не зможемо адекватно у ті відчинені двері увійти, то завтра ми спостерігатимемо зовсім протилежне. Ці двері можуть закритися...» [13]. Така позиція і бачення ролі церкви є актуальними. Оскільки отой успіх 2004 року не був закріплений, відбулася скоріше консервація або призупинення подальшого розвитку інститутів громадянського суспільства в політичний простір України. Отже, необхідний еволюційний розвиток і зміцнення громадянського суспільства, вихід на «європейський сценарій», який передбачає посилення участі громадян у процесах прийняття рішень соціально-політичного та економічного спрямування, особливо на місцевому рівні.

Вимоги «перезавантаження влади» є цілком виправданими, оскільки становлення та розвиток громадянського суспільства в Україні можливий за модернізації всієї управлінської системи, яка базувалася б на національних особливостях і відповідала світовим демократичним стандартам. І значення релігійного фактора у цьому процесі повинне бути відчутним, бо вже аксіоматичним звучить твердження про те, що у XXI столітті, в умовах глобалізації та прискорення світових інтеграційних

процесів, роль релігії як універсального світогляду буде неухильно зростати.

Отже, наступним кроком, на нашу думку, може стати використання конфесіями України публічного політичного простору для створення сприятливіших умов для розвитку та функціонування своєї конфесії. Це вже означатиме включення релігійних організацій в політичний процес з певними цілями і становитиме собою цілеспрямовану політичну діяльність, яка включає боротьбу інтересів релігійних організацій за свої права та свободи в державі й боротьбу з іншими релігійними організаціями за душі віруючих або за електорат, якщо висловлюватись політичними термінами. Події 2004 року і виборча кампанія спричинили проведення науковцями (за участі представників різних конфесій, політиків, державних діячів тощо) не одного круглого столу, де питання відносин «релігія-політика» ставилися дуже гостро. Отже, чи будуть із цього зроблені висновки як церковними діячами, так і політиками?

Налагодження міжконфесійного діалогу, усвідомлення його необхідності і результативності сприятиме розвою громадянського суспільства в Україні та позитивним змінам в політичній системі, яка буде існувати для захисту інтересів громадян. Наскільки воно можливе навіть у православному середовищі? Яким чином діяти і які саме канони використати, щоб зробити Православну церкву в Україні автокефальною говорить в своєму інтерв'ю Л.Филипович. [14]. Адже не всі згодні підтримувати позицію очільника УПЦ МП Онуфрія, коли на останньому засіданні ВРЦіРО, де він головував, за його ініціативи було вилучено з прийнятого комюніке той пункт, де йшлося про засудження російської агресії. Але ж такі громадські об'єднання, як ВРЦіРО утримують в собі потенційну здатність впливати на формування громадянського суспільства. Адже, за визначенням О. Сагана, «ВРЦіРО поступово перебирає на себе роль координатора міжцерковних ініціатив... їй потрібно відпрацювати механізм поступового розширення та враховування у своїй діяльності й позиції інших міжцерковних утворень: Ради Євангельських протестантських церков України, Ради представників християнських Церков України, Всеукраїнської Ради Християнських Церков та Ради представників Духовних управлінь і центрів мусульман України» [15].

Відтак релігія в наш час суттєво впливає на різні сторони життя суспільства взагалі та українського зокрема. Спостерігаємо її активну взаємодію з політикою у сфері соціально-політичних відносин. Вище зазначалося, що роль релігії може бути як деструктивною (приклади наводилися), так і конструктивною, оскільки позиція церков у питаннях соціально-політичних відносин із державою сприяє підвищенню активності й політичної свідомості громадян, а це, в свою чергу, сприяє набуттю громадянським суспільством якісно нових рис. Миттєвий зріз прикладів це доводить – зокрема близько двох місяців здійснюється

міжконфесійний молитовний марафон в Донецьку, про який детально інформує на своїй сторінці в ФБ І. Козловський; український прапор, вивішений на приміщенні Меджлісу, який хоч і був зірваний невідомими людьми в камуфляжній формі, але залишився яскравою ілюстрацією громадянської позиції мусульман. Згадаємо принагідно безпрецедентний сьогоднішній факт, коли кримські татари запропонували священикам УПЦ КП відправляти свої богослужіння в мечетях, позаяк для них існує небезпека їх вільному релігійному виявленню. А муфтії Духовного управління мусульман України «УММА» – Саїд Ісмаїлов, зазначає, що мусульмани солідарні з християнами і засуджують будь-які прояви насильства [16].

На нашу думку, можливістю для громадянського суспільства в Україні розвивати демократію – це створювати тиск на виборних посадовців на місцевому рівні, здійснювати «перезавантаження влади» на тих рівнях, від яких залежить наше повсякденне життя (чисті під'їзди, теплі оселі, чисті вулиці, нормально працюючі школи, дитячі садки, лікарні). Необхідне подолання т.зв. «теорії розбитих вікон». Згідно з нею, якщо хтось розбив скло в будинку і ніхто не вставив нове, то скоро жодного цілого скла в цьому домі не залишиться. Іншими словами, явні ознаки безпорядку і недотримання людьми прийнятих норм поведінки провокують оточуючих також забути про правила. Чи не подібний процес ми спостерігаємо сьогодні в регіонах «неспокою»? От тільки процес цей не тільки і не стільки спонтанний, як більшою мірою – скерований і направлений.

Відтак єдиною можливістю подолати такий розрив вбачається в тому, що темпи формування громадянського суспільства повинні бути значно вищими, аніж є. І участь у цьому релігійних організацій має бути відчутною. Не виходячи за рамки свого прямого призначення, Церква повинна сприяти в духовній сфері підтримці стабільності та духовно-морального клімату, утверджуючи духовну самобутність українського народу. Через свій суспільний авторитет, який укріпився в ході майданівських подій, Церква як релігійний інститут може якісно інакше впливати на процеси самоорганізації громадян і стати дієвим елементом громадянського суспільства. І тут сфери впливу не обмежуються тільки духовно-моральною сферою. Прикладом інституцій громадянського суспільства є харитативні організації, ціла низка яких діє й при Церквах та релігійних організаціях різних конфесій. Греко-католики, крім іншого, вийшли й на фінансовий ринок, зареєструвавши у Держфінпослуг недержавний пенсійний фонд «Покрова» [17]. Ці сфери впливу на громадянське суспільство ще потребують детальнішої рефлексії.

Отже, виходячи з того, що поряд з процесами організації й самоорганізації в релігійній сфері відбуваються і процеси руйнації, дезорганізації, про що йшлося в прикладах вище, резюмуємо, що мало тільки наявності позитивних дій релігійних організацій в процесі творення громадянського суспільства. Потрібно, щоб темп цих

позитивних дій і процесів був не тільки більше нуля, а й у всіх можливих сферах впливу помітно перевищував темп існуючих негативних процесів.

Звичайно, як завжди – питань більше, аніж готових відповідей. Це означає, що необхідний подальший моніторинг ситуації і пошук відповідних рішень.

Посилання

1. <http://mincult.kmu.gov.ua/mincult/uk/publish/article/327651;jsessionid=C576ABCB3D48CB82182949A7237D6CDE>
2. http://www.bbc.co.uk/ukrainian/politics/2013/06/130605_ukrainians_poll_it.shtml
3. <http://tyzhden.ua/Politics/108343>
4. <http://religions.unian.ua/dialogue/902043-ugkts-upts-kp-tserkva-yaka-nemovchit.html>
5. <http://uainfo.org/yandex/310969-to-chto-proishodit-na-donbasse-nazyvayte-sovetskoy-vesnoy.html>
6. <http://www.religion.in.ua/main/daycomment/25232-formuvannya-novoyi-paradigmi-derzhavno-cerkovnix-vidnosin-u-novix-realiyax-postmajdaniivskoyi-ukrayini.html>
7. <http://tyzhden.ua/Society/107903>
8. <http://www.kramatorsk.info/view/148376>
9. <http://uainfo.org/yandex/312564-hristos-pomog-vyrvatsya-krymu-nazad-v-rossiyu-v-sevastopole-popy-okuchivayut-narod.html>
10. <http://www.radiosvoboda.org/content/article/25355554.html>
11. <http://www.religion.in.ua/>
12. <http://religions.unian.ua/dialogue/902043-ugkts-upts-kp-tserkva-yaka-nemovchit.html>
13. <http://religions.unian.ua/dialogue/902043-ugkts-upts-kp-tserkva-yaka-nemovchit.html>
14. <http://www.day.kiev.ua/uk/article/cuspilstvo/zhodniy-iz-pidhodiv-ne-ie-obiektivnim>
15. <http://www.religion.in.ua/main/daycomment/25232-formuvannya-novoyi-paradigmi-derzhavno-cerkovnix-vidnosin-u-novix-realiyax-postmajdaniivskoyi-ukrayini.html>
16. http://risu.org.ua/ua/index/all_news/confessional/religious_relations/55909/
17. <http://www.religion.in.ua/zmi/697-greko-katoliki-vishi-na-finansovij-rinok.html>

**АНТРОПОЛОГІЧНІ АКЦЕНТИ В ЕНЦИКЛІЦІ ПАПИ
ФРАНЦИСКА «LUMEN FIDEI» – «СВІТЛО ВІРИ»**

Стаття присвячена аналізу основних положень антропологічних поглядів Франциска. Показано, що в його антропології здійснюється спроба поєднання теологічної трансцендентності та антропологічної іманентності в контексті створення теологічних підстав для вирішення глибинних проблем секуляризованого суспільства.

Ключові слова: папа Римський Франциск, енцикліка, «*lumen fidei*».

Tetiana Gavryliuk

**ANTHROPOLOGICAL FOCUS IN THE ENCYCLICAL OF POPE
FRANCIS «LUMEN FIDEI» – «LIGHT OF FAITH»**

The article analyzes the main provisions of anthropological views of Francis. It is shown that in his anthropology he attempts to mix theological transcendence and anthropological immanence in the context of creating theological grounds to solve the underlying problems of secular society.

Keywords: Rome Pope Francis, encyclical, «*lumen fidei*».

Понтифікат папи Франциска характеризується продовженням інтегральної лінії Католицької церкви після II Ватиканського собору, загальним виразом якої є антропоцентрична та гуманістична спрямованість. В контексті цієї лінії, сучасна Церква, відповідно до викликів сьогодення, потребує, на думку Понтифіка, суттєвого реформування, яке буде супроводжувати екзистенційний, моральний і гуманітарний розвиток націй. Як зауважує українська дослідниця О. В. Яроцька, «Церква, в рефлексіях Франциска, по-перше, має забути про своє інституалізаційне верховенство в глобалізованому й секулярному світі; по-друге, щоб вижити в умовах секуляризації, Церква повинна відмовитися від свого традиційного клерикалізму й панівної ієрархізації, а стати «бідною церквою для бідних» (в дусі ідеології Франциска Ассизького, ім'я якого взяв собі цей папа); по-третє, місія церкви – «допомогти націям перерости в людство» (орієнтація не на трансцендентне, потойбічне, а на іманентне, земне, людське – антропоцентричне); по-четверте, «релігійність XXI століття надто проблематична», тому її сьогоденнє завдання – вийти на «екзистенціальні периферії», «покінчити з пастирством однієї особи», дособорною «пірамідальною еклезіологією, якій притаманні панування кліру й тріумфалізм церкви як інституції» [2, с. 22].

У першій своїй енцикліці «Світло віри» Франциск визначає шлях, який дозволить церкві здійснити задачі, зазначені вище. Він наголошує на тому, що церква повинна, перш за все, відновити властивий вірі характер

світла, здатного освітлити все людське життя. Це є складним завданням, оскільки в секуляризованому світі віра втрачає свій онтологічний вимір, вона набуває нерідко занадто глибокої раціоналізації, або сприймається як ілюзія, як стрибок у порожнечу, як перешкода людській свободі. Папа звертає увагу на нову екзистенцію людини, яка не задовольняється знанням, яке ґрунтується на вірі, тому що сучасне суспільство сформувало людину, яка вважає себе «дорослою», такою, яка здатна до пізнання істини завдяки власному розуму. Франциск зауважує: «віра стала певним оманливим світлом, що перешкоджає людству сміло здобувати знання» [1, ч.1:2].

Аналізуючи співвідношення віри та розуму, Понтифік акцентує увагу на тому, що людство втратило рівновагу між цими шляхами пізнання. Це призвело до того, що в сучасному світі віра не сприймається як світло, яке є шляхом. Франциск акцентує увагу на необхідності нового усвідомлення того, що «Віра народжується від зустрічі з живим Богом, Котрий кличе нас і відкриває нам свою любов, любов, яка існувала до нас, і на яку ми можемо опертись, щоб витримати і будувати життя» [1, ч.1:4]. Це усвідомлення має велике антропологічне значення, оскільки змінює здатність людини до духовного пізнання, а, відтак, змінюється і сутність людини: «Перемінені цією любов'ю, ми отримуємо нові очі; ми пізнаємо, що вона містить у собі велику обітницю повноти життя і наш погляд спрямовується у майбутнє» [1, ч.1:4]. Відтак, Понтифік показує, що віра – це не просто світоглядна позиція чи емоційно-чуттєвий стан людини, віра – це онтологічний стан людини в якому вона здатна усвідомлювати наявність духовного світу. Папа зауважує: «Хто вірує – бачить; бачить завдяки тому світлу, яке освітлює увесь шлях, бо походить від Христа Воскреслого» [1]. Людина, відтак, є носієм здатності сприйняття надприродного дару, який походить від Бога.

Віра має велике значення для людини в її темпоральних вимірах. Людина, сповнена християнської віри, містить в собі духовний скарб минулого і одночасно духовний скарб майбутнього, як знання про перемогу життя. Це важлива відмінна онтологічна риса людини-християнина від людини не-християнина. Франциск наголошує: «це світло походить з минулого, як світло основоположної події минулого – життя Ісуса, в якому об'явилася його, гідна довіри любов, любов, яка здатна перемогти смерть. Водночас, якщо Христос воскрес і виводить нас за поріг смерті, тоді віра є також тим світлом, що світить з майбутнього, відкриває перед нами широкі перспективи і виводить нас поза наші замкнені у собі «я» на безмежні простори спільного життя» [1, ч.1:4].

Людина, сповнена віри, постає носієм такої онтології, в якій збігаються дві природи – творець та творіння, воля Бога та воля людини. Варто звернути увагу, що важливим елементом цього процесу постає поняття Божого дару. Самої по собі людської віри, бажання та здатності до засвоєння надприродних істин не достатньо для глибинних

трансформацій людської природи. Понтифік підкреслює, що «коли приймаємо це Слово, яким є Ісус Христос, втілене Слово, Святий Дух перемінює нас, освітлює нашу майбутню дорогу і окриляє нашу надію, щоб ми радо її долали. Віра, надія і любов у гідній подиву співдії скеровують наше християнське життя до повної єдності з Богом» [1, ч.1:7].

Далі Франциск ще більш точно висловлюється з цього приводу: «Святий Павло відкидає світогляд, за яким виправдання людини перед Богом досягається власними вчинками. Бо в такому випадку людина, навіть якщо дотримується заповідей і чинить добро, то все одно ставить у центр себе і не визнає тої правди, що добро походить від Бога. Хто так чинить, хто хоче бути джерелом власного виправдання, бачить, як швидко воно вичерпується, і зауважує, що вже не може навіть заповідей дотримуватися. Людина замикається в собі, ізолюючи себе від Господа і від ближніх; від чого її життя стає пустим, а справи – безплідними подібно до дерева що росте далеко від води. Спасіння вірою полягає у визнанні першенства Божого дару, так як підсумовує святий Павло: «Бо ви спасені благодаттю через віру. І це не від нас: воно дар Божий» [1, ч.1:19].

Продовжуючи започатковану Бенедиктом XVI лінію теології любові, Франциск говорить про Бога, як про досконалу Любов і вказує на її вирішальну здатність змінювати світ і людину. Любов постає фундаментальною основою буття, це «той фундамент, на який оперта вся реальність та її остаточне призначення» [1, ч.1:15]. В контексті людини, «Любов преображає віруючого який у вірі Йї відкрився, і якраз у цьому відкритті себе дарованій Любові його буття себе переростає» [1, ч.1:21]. Любов, відтак, постає онтологічною основою виходу людини за власні межі, через що здійснюється можливість «прийняти у себе Іншого, щоб жити в Іншому» [1, ч.1:21].

Любов, про яку мовиться у енцикліці, безумовно, має абсолютно інший зміст порівняно із прийнятим у секулярному світі значенням любові. Це не чуттєвий стан людини, це буттєвий стан людини, який можливий через дію в ній Святого Духу. Людина, сповнена віри, наділяється здатністю «бачити очима Ісуса, переживати Його почуття, відчувати себе сином так як і Він, бо стає сопричасником його Любові, якою є Дух. Саме в цій Любові ми отримуємо, у певний спосіб, властиве Йому бачення» [1, ч.1:21].

Цікавим є розкриття Понтифіком співвідношення віри та любові. Як уже зазначалось вище, віра змінює людину, вона наділяє її здатністю пізнавати духовних світ. Але якою мірою людина здатна це робити? Папа вказує на те, що «віра змінює цілу людину настільки, наскільки вона відкривається для любові» [1, ч.2:26]. Відповідно до того, що Бог є любов, міра відкритості до любові, означає міру відкритості до Бога. Віра, яка ґрунтується на любові, постає, на думку Франциска, специфічним видом

пізнання, яке «починається тоді, коли ми приймаємо безмірну Божу любов, що внутрішньо перетворює нас і робить здатними бачити дійсність новими очима» [1, ч.2:26].

Набуття нових буттєвих станів можливо в людині лише в лоні церкви. Франциск зауважує: «Віра може бути тільки церковною; її визнається тільки в межах Тіла Христового, як конкретної спільноти вірних. І саме із цього церковного простору віра відкриває окремо взятого християнина до всіх людей» [1, ч.2:22]. Відповідно, на церкву покладається відповідальність донести істину про людину людині секулярного світу, яка потребує знань та потребує правди як ніколи раніше. В контексті людини співвідношення віри і правди є «сьогодні більш ніж коли-небудь актуальним – саме через кризу правди, яку переживаємо» [1, ч.2:25].

В світлі віри, яка поєднана з любов'ю Франциск знаходить шлях на якому здійснюється служіння справедливості, законності та миру. В цих словах Понтифіка ми бачимо розуміння співвідношення людини та Бога. Віра – є онтологічна складова людини. Бог – є любов. Коли істинна природа людини (сповнена віри, надії та любові) зустрічається з споконвічною Божою любов'ю здійснюється істинний сенс та гідність людського буття. В такому поєднанні «Світло віри здатне оцінити багатство людських взаємин, їхню здатність тривати у часі, бути надійними і збагачувати спільне життя» [1, ч.4:51].

В підсумку варто зауважити, що в антропологічних рефлексіях папи Франциска прослідковується прагнення специфічного поєднання трансцендентного та іманентного. Можливо говорити про деяку трихотомічну концепцію, оскільки ми знаходимо три необхідні підстави для здійснення істинної природи людини. Першою підставою є Бог – джерело походження людини, і її невід'ємна складова. Другою підставою є сама людина, як потенційна можливість істинної віри, надії та любові. Третьою підставою є Церква, як єдино можливий шлях поєднання двох попередніх підстав. Відтак, істинна природа людини – це людина, яка в лоні церкви, через Духа Святого стає співучасником істинної (онтологічної) віри, надії та любові.

Варто зауважити, що в Енцикліці «Світло віри» знаходимо спробу поєднання теологічної трансцендентності та антропологічної іманентності (Бога наблизити до людини, а людину підняти до Бога) задля вирішення глибинних проблем секуляризованого суспільства через створення теологічних підстав для екзистенційного, морального і гуманітарного розвитку націй.

Посилання

1. Енцикліка Папи Франциска СВІТЛО ВІРИ (LUMEN FIDEI) – [Електронний ресурс]: Режим доступу до документу

http://oranta.org/index.php?id=1342&Itemid=58&option=com_content&task=view

2. Яроцька О. В. Утвердження гідності людини в модернізованому соціальному вченні католицизму як чинник секуляризації. «Релігієзнавство в Київському університеті: інституційний та персональний виміри». До 55-ї річниці кафедри релігієзнавства. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції, 22 вересня, 2014 р.: [Матеріали доповідей та виступів] (Редкол.: А. Є. Конверський та ін.). – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2014. – С. 22 – 26.

Олена Лавринович (Київ)

РЕЛІГІЙНІ ОРГАНІЗАЦІЇ ЯК ЧИННИК ФОРМУВАННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В УКРАЇНІ

Узагальнені сучасні погляди на сутність і ціннісну матрицю громадянського суспільства. Висвітлена роль релігійних організацій у формуванні громадянського суспільства в сучасній Україні; значення їх діяльності для самоорганізації громадського загалу.

Ключові слова: громадянське суспільство, релігійні організації, держава, суспільство.

Olena Lavrynovych

RELIGIOUS ORGANIZATIONS AS A FACTOR OF FORMATION OF CIVIL SOCIETY IN UKRAINE

In the article modern views on the nature and value matrix of civil society are generalized. It is considered the role of religious organizations in forming of civil society in modern Ukraine and also the value of their activity for the self-organization of civil public.

Keywords: civil society, religious organizations, state, society.

Метою вагомих змін, які наразі відбуваються в українській політиці, є модернізація всієї політичної системи країни, розбудова правової та соціальної держави, демократизація всіх сфер суспільного життя. На практиці успішна реалізація такого майбуття можлива за умов сильного громадянського суспільства, яке не лише сприятиме удосконаленню суспільних, політичних та громадянських відносин, підвищенню рівня розвитку особистості, а і надасть цим перетворенням органічного і незворотного характеру, залучивши до їх здійснення чималий потенціал усієї сукупності своїх інститутів. Серед інститутів громадянського суспільства, враховуючи особливості ранніх стадій становлення громадянського суспільства в Україні (коли мало не

найпершими реально діючими свободами стали свобода совісті, віросповідання), історично багатонаціональний характер української держави та поліконфесійний склад населення, особливої значущості в українських реаліях набуває діяльність релігійних організацій.

Принагідно зазначимо, що в науковій літературі проблема взаємин церкви та громадянського суспільства залишається дискусійною. На думку одних вчених ні релігія, ані Церква як соціальні інститути не сприяють становленню та розвитку громадянського суспільства, понад те, громадянське суспільство виникло не завдяки, а в супереч релігії та церкви [2]. Дехто навпаки вбачає, що власне ідея громадянського суспільства проростає з євангельської та античної давнини [1]. Поряд із цим, обґрунтовуються й інші погляди на роль релігії та церкви у формуванні громадянського суспільства. Визнаючи конструктивний потенціал церкви та релігії у розбудові громадянського суспільства, підкреслюється їхній деструктивний вплив через численні релігійні протиріччя, що виникають у поліконфесійній державі [11]. Закономірно, що за таких обставин, дослідження значення релігійних організацій у розбудові громадянського суспільства в Україні в умовах сьогодення набуває додаткової актуалізації.

Проблеми громадянського суспільства одержали осмислення в працях таких вітчизняних вчених, як Б. Андрусюк, А. Карась, Ю. Качалова, А. Колодій, О. Кіндратець, Л. Лойко, О. Михайловська, В. Новохацький та ін. Аналіз різних аспектів діяльності релігійних організацій в Україні здійснюється такими вітчизняними вченими як А. Арістова, В. Єленський, С. Здіорук, А. Колодний, М. Луцький, І. Луцький, М. Рибачук, О. Саган, Н. Стоколос, В. Титаренко, Л. Филипович та багатьох ін.

Метою статті є розглянути діяльність релігійних організацій у фокусі їх впливу на процеси розбудови громадянського суспільства в Україні.

Виклад основного матеріалу. Громадянське суспільство на сьогодні є однією із найважливіших цінностей сучасності, ідеалом формування політичного та соціального устрою в цивілізованому світі. Проте, у сучасній науковій літературі дослідники громадянського суспільства відзначають, що поняття «громадянське суспільство» досі однозначно не визначене, відсутня й загальноприйнята концепція громадянського суспільства. Загалом громадянське суспільство, за сучасним поглядом, виступає партнером держави. Громадянське суспільство та держава постають як взаємодоповнюючі сили, а не ворогуючі чи підпорядковуючі одна одну. Зміни у громадянському суспільстві спонукають зміни в державі, і навпаки.

На важливість партнерської взаємодії громадянського суспільства з державою вказує і Церква. На підтвердження цього наведемо слушні роздуми Любомира Гузара: «Держава може почуватися вільною лише

тоді, коли вона спирається на людей, які почуваються справді вільними. Водночас тільки у вільній державі народ може почуватися свободним. Ми спільно повинні збудувати державу, де вільна людина має бути на першому місці. Повна свобода цілої України має складатися з частинок свободи кожного з нас» [4].

З числа сучасних українських вчених, на наш погляд, найбільш вдале визначення громадянського суспільства дає А. Ф. Колодій. Дослідниця розглядає громадянське суспільство «...як таку підсистему цілісної суспільної системи, в якій існує певна кількість (мережа) добровільних асоціацій неполітичного характеру і домінують громадянські цінності та спілкування на засадах довіри і солідарності» [8, с. 2]. Вчена зауважує, що становлення та формування громадянського суспільства можливе лише за умови, якщо «його утворюють лише *вільні і рівні індивіди* та створені ними *добровільні асоціації*, зорієнтовані на *громадські справи*, а також *вільна преса як засіб комунікації і самовиразу*. Саме вони і є тими суспільними суб'єктами, які свідчать про те, що громадянське суспільство склалось або складається».

Одним із таких суспільних суб'єктів, що входить до складу громадянського суспільства є релігійні організації. Проте, вплив релігійних організацій протягом всього періоду утворення громадянського суспільства, неоднозначний, що певним чином обумовлено як змінами та протиріччями, що відбуваються в самій Церкві, в суспільстві, так і релігійною політикою держави. Однак, Євромайдан став тим індикатором, який вказав, що Церква та релігійні організації спроможні не лише декларувати ідеї рівності, свободи, гідності, а й ревно відстоювати їх. Саме ці християнські чесноти, як засадничі для громадянського суспільства, виділяє глава УГКЦ Блаженніший Святослав Шевчук: «...громадянське суспільство – це суспільство вільних людей. Не можна говорити про існування громадянського суспільства в тоталітарній системі ...тільки вільна людина може відчувати відповідальність за суспільство, в якому живе. І коли в українському суспільстві починають зникати свободи громадян – голос громадянського суспільства починає затихати» [9].

Згідно зі ст.7 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» (1991 р.), релігійними організаціями в Україні є релігійні громади, управління і центри, монастирі, релігійні братства, місіонерські товариства, духовні навчальні заклади, а також об'єднання, що складаються з вищезначених релігійних організацій [5]. Так, за даними Державного департаменту у справах національностей та релігій, на 01.01.2014 року в Україні діяло 35646 релігійних громад, 297 центрів управління, 519 монастирів, 6917 братства, 369 місії, 83 братства, 206 навчальних заклади [7]. Релігійні організації, як і інші суспільні організації, відносяться до некомерційних, і є сферою добровільного об'єднання громадян на основі спільних інтересів для задоволення

духовних потреб. Метою релігійних організацій є нормативний вплив на своїх членів, формування у них певних цінностей та ідеалів. Членство в них ґрунтується на сумісній діяльності, кожен має право вільно вступати та виходити з релігійної організації.

Дієвість релігійних організацій у розбудові громадянського суспільства найбільше виявляється у соціальній сфері. Так, практично в кожній релігійній організації діють спеціальні структурні підрозділи, що опікуються проблемами дітей, підлітків та юнацтва, велика увага приділяється проблемам сім'ї. Майже всі релігійні організації України створили структури для розробки та реалізації добродійних проєктів. Добродійна діяльність здійснюється в різних формах, приміром: надання допомоги знедоленим; заснування та утримання притулків, соціально-реабілітаційних центрів; співпраця з соціальними центрами тощо. Натепер фактором громадянської позиції є відновлення співпраці Церкви та релігійних організацій з МОЗ. Найпершим питанням для опрацювання визначено проблематику медико-психологічної реабілітації людей, постраждалих унаслідок бойових дій та вимушених переселенців [8]. Різні види сумісної активності віруючих сприяють їх об'єднанню, стаючи основою самоорганізації.

Важливим напрямом діяльності релігійних організацій є волонтерство. Участь у волонтерському русі не має релігійних, расових, вікових, гендерних і навіть політичних обмежень. Якщо вести мову про окремі країни, то, згідно з соціологічними дослідженнями, кожен п'ятий француз хоча би раз у житті долучався до волонтерських акцій, кожен третій німець є волонтером. І ця діяльність здійснюється переважно на базі та за ініціативою громадських об'єднань. В Україні цей рух лише набирає сили, тільки 10% волонтерів залучалися до волонтерської діяльності організаціями, громадськими об'єднаннями [11]. Проте останнім часом волонтерська діяльність в Україні все ж таки стає суспільним явищем. Прикметним є те, що у складні для нашого суспільства та держави часи ініціатором масового волонтерського руху виступає Церква та релігійні організації. Так, Філарет, Патріарх Київський і всієї Русі-України, черговий головує у Всеукраїнській Раді Церков і релігійних організацій, у своєму зверненні до співвітчизників від імені ВРЦіРО закликав всіх небайдужих, а «особливо – вірних, які належать до наших Церков і релігійних організацій» до посильної участі в милосердній, благодійній, волонтерській діяльності. «Українські військові, жителі Сходу України, вимушені переселенці потребують нашої уваги та підтримки» [6]. Патріарх звернувся до влади із «проханням сприяти налагодженню більш тісної взаємодії між державними структурами та волонтерами у збиранні та розповсюдженні гуманітарної допомоги». Останні події засвідчують, що релігійні організації починають відігравати важливу роль посередника між громадянським суспільством та владою.

Така соціально значуща діяльність релігійних організацій знаходить свій вияв у найвищому ступені довіри громадян до церкви, як релігійної інституції протягом останніх років. Так, за висновками загальнонаціонального опитування, проведеного наприкінці травня 2013 року фондом «Демократичні ініціативи імені Ілька Кучеріва» і соціологічною службою Центру Разумкова, рівень довіри-недовіри громадян до церкви становить +50%, позаяк рівень довіри-недовіри до громадських організацій, які традиційно вважаються чи не головним чинником у формуванні громадянського суспільства, +3% [3].

Таким чином, та позиція, яку на сьогодні займають релігійні організації, свідчить про їхню готовність налагоджувати як діалог з державою, так і взаємодію з іншими суспільними організаціями, тим самим надаючи значний імпульс формуванню громадянського суспільства як дієвої соціально-політичної сили.

Посилання

1. Баренбойм П. Д. 3000 лет доктрины разделения властей. Суд Сьютера / Петр Баренбойм. – М.: Росспэн, 2003. – 288 с.
2. В. И. Огородник, И. С. Огородник. Религия и гражданское общество: некоторые вопросы истории и теории [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.iai.donetsk.ua/_u/iai/dtp/CONF/8/articles/sec5/s5a21.html
3. Громадський сектор і політика: взаємодія, нейтралітет чи боротьба? Дослідження проведено Фондом «Демократичні ініціативи імені Ілька Кучеріва» та соціологічною службою Центру Разумкова з 17 по 22 травня 2013 року [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://dif.org.ua/ua/publications/press-relizy/sdklfmvblkdmfklvm.htm>
4. Гузар Л. Про свободу [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://vybor.ua/article/grazhdanskoe_obschestvo/lyubomir-guzar-pro-svobodu.html
5. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/987-12>
6. Звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій на підтримку благодійництва та волонтерської діяльності. 31.10.2014 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1480%3A1&catid=50%3Azv&Itemid=78&lang=uk
7. Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2014 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr2014/55893/>
8. Інститут релігійної свободи [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=1471&Itemid=61

9. Колодій А. Ф. Проблеми і перспективи розвитку громадянського суспільства в сучасній Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://political-studies.com/wp-content/uploads/2010/01/Civil-Society.pdf>
10. Не можна говорити про існування громадянського суспільства в тоталітарній системі [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://catholicnews.org.ua/ne-mozhna-govoriti-pro-isnuvannya-gromadyanskogo-suspilstva-v-totalitarniy-sistemi-glava-ugkc>
11. Робота з волонтерами та її соціальне значення [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zahyst.ks.ua/2014/09/roboata-z-volonterami-ta-ii-socialne-znachennya/>
12. Титаренко В. Формування громадянського суспільства в сьогоденній Україні: роль релігійного фактору / Віта Титаренко [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/56318/

Ольга Яроцька (Київ)

**АНТРОПОЦЕНТРИЗМ І ТЕОЦЕНТРИЗМ ЯК РІЗНОВЕКТОРНІ
СМИСЛОЖИТТЄВІ ПАРАДИГМИ СУЧАСНОГО БУТТЯ
КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ
(САКРАЛЬНО-СЕКУЛЯРНА РЕВЕРСІЯ)**

У статті аналізується аджорнаментний реверс католицизму після II Ватиканського собору, визначальними чинниками якого стали антропологічна теологія з ключовим дискурсом гуманізму як гідності людини й нівелювання ексклюзивності традиційного теїзму.

Ключові слова: гуманізм, антропоцентричність, гідність людини, традиційний теїзм, модерна секулярність.

Olga Yarotska

**ANTHROPOCENTRISM AND THEOCENTRISM AS VARIED LIFE
PURPORT PARADIGM OF MODERN
CATHOLIC CHURCH BEING
(SACRED-SECULAR REVERSION)**

This article analyzes aggiornamento reverse of Catholicism after the Second Vatican Council, the determining factors of which were anthropological theology with the discourse of humanism as human dignity and leveling exclusivity of traditional theism.

Keywords: humanity, anthropocentricity, human dignity, traditional theism, modern secularism.

У зв'язку з дослідженням вище означеного дискурсу розвитку післясоборного католицизму доцільно спочатку розглянути цей процес з точки зору сучасних теорій і чинників секуляризації у викладі Чарльза Тейлора: «Я стверджую, що настання модерної секулярності в моєму розумінні збігається в часі з формуванням суспільства, де вперше в історії цілковито самодостатній гуманізм стає широко доступною світоглядною можливістю. Маю на увазі гуманізм, що не визнає остаточних цілей понад людське процвітання, як і жодного зв'язку з будь-чим іншим понад це процвітання. Такого не можна було сказати про жодне попереднє суспільство» [1, с. 39–40]. Автор розрізняє людське існування й «трансцендентні цілі», які спочатку співвідносилися одне з одним в релігійній традиції, а в секулярну добу гуманізм розрізнив цю співвідносність. Відтак, в розумінні Тейлора йдеться про «самодостатній чи виключний гуманізм» (*exclusive humanism*), який є цілковито іншим і лежить в «осередді модерної секулярності». Цей гуманізм не потребує для своєї самодостатності трансцендентного. З Тейлорового визначення секулярності випливає, що саме виключальний гуманізм є станом, в якому «здійснюється наш досвід і пошук повноти, і це поєднує нас усіх, віруючих і невіруючих» [1, с. 41].

З точки зору нашого дослідження, майже до середини ХХ ст. Католицька Церква не знаходила будь-якого позитивного змісту в гуманізмі, оскільки вважала його світським етичним вченням, яке пов'язане з матеріалістичними поглядами на природу людини і сферу її потреб. Гуманізм розвивався як течія, незалежна від теології, зокрема моральної доктрини католицизму, як течія, що висунула на перший план проблеми людини та її життя, як система поглядів на світ, уgruntована на пріоритетності цінностей людської особистості, її права на земне життя і розвиток [2, с. 213], тобто гуманізм, по суті, став основою секулярної парадигми міжлюдських відносин і світовлаштування. Основні принципи секулярності людини з самого початку мали чітке спрямування проти християнського теоцентризму, який традиційно звеличував цінності потойбічного життя і принижав цінність поцейбічного, земного існування людини.

Саме тому не випадково в «Силлабусі», або «Повному переліку головних помилок нашого часу», виданому в 1864р. папою Пієм IX, поряд з осудженням таких течій та ідей нового часу, як раціоналізм, пантеїзм, деїзм, соціалізм, відкидалася не тільки будь-яка етика, вільна від релігії, а й сама ідея гуманізму. Останній раз Католицька Церква офіційно відкинула гуманізм і його проблематику під час понтифікату папи Пія XII. В енцикліці «*Humani genius*» (1950р.), засуджуючи «помилкові погляди, які зраджують основам католицького вчення», у вигляді теорії еволюції, діалектичного матеріалізму, екзистенціалізму та ін., Пій XII відкинув і гуманізм.

Категорія «гуманізм» у позитивному ставленні до неї з'являється в офіційних ватиканських документах, зокрема у прийнятій II Ватиканським собором пастирській Конституції «Про Церкву в сучасному світі». У цьому соборному документі відзначається, що головним завданням гуманізму є «персоналізація, тобто встановлення таких суспільних відносин, в яких зростає почуття автономії людини та її відповідальності, що має величезне значення для духовної і моральної зрілості людського роду». Це сприятиме, як зазначається в цій Конституції, «усвідомленню факту єдності світу, а також завданню, яке стоїть перед нами, щоб у правді й справедливості будувати кращий світ. У цей спосіб ми є свідками народження нового гуманізму, який наділяє людину передусім відповідальністю у ставленні до своїх співбратів і до своєї історії» [3, S. 584, §55]. Відтак, Католицька Церква відмовилася від трактування гуманізму як доктрини, яка «заперечення Бога і релігії обґрунтовує потребами наукового прогресу і гуманізації суспільних відносин та ігнорує відповідальність людини перед Богом». Таким чином, визнання церквою «нового гуманізму» та його персонального і суспільного значення стало могутнім чинником секуляризації церкви, і світу, оскільки цей гуманізм вже «не потребував, – як зазначає Тейлор, – для своєї самодостатності трансцендентного», а відтак, став «самодостатнім і виключальним» гуманізмом.

Лінія на специфічну гуманізацію католицького соціально-етичного вчення і в цілому сприйняття світського гуманізму («нового гуманізму», як зазначається в соборній Конституції) знайшла подальший розвиток в енцикліках Івана Павла II: «Redemptor hominis» («Відкупитель людини») – 1979р., «Dives in misericordia» («Багатий милосердям») – 1980р., «Laborem exercens» («Займаючись працею») – 1981р., «Sollicitudo rei socialis» («Турбота про соціальну дійсність») – 1988р., «Centesimus annus» («Століття») – 1991р.

Необхідно зазначити, що біля витоків формування *концепції про гідність людини як особистості* був саме Кароль Войтила, який пізніше став папою Іваном Павлом II, і який має значний внесок у створенні *аури аджорнаменто* на II Ватиканському соборі (1962–1965 рр.). Кароль Войтила започаткував нові напрями філософії і теології католицизму, а саме: формування антропологічної концепції, основою якої стали суб'єктивність і динамізм людини, самовизначення людини як особистості. Кароль Войтила у своїй філософії людини відійшов від догматичного християнського трактування людини, приреченої бути вічним рабом Божим, приреченої успадкованою від Адама і Єви гріховністю, відданої на поталу деградації, залежної від божественного провидіння, вимушеної вимолювати своє теперішнє існування та хліб насущний та надіятись на благість у потойбічному світі. Цей традиційний християнський погляд на людину розірвав її цілісність як особистості, поділив її на тіло і душу, протиставив її тимчасове земне існування і

майбутнє небесне блаженство. Це, зрештою, витворило протиріччя секулярного і сакрального, яке намагався подолати Кароль Войтила, обґрунтовуючи основоположні принципи філософії людської особистості як цінності у своїх ще дособорних працях «Особа: підмет і спільнота», «Особистість і чин», «Теологічний персоналізм», «В основі оновлення» [4].

Кароль Войтила вважав необхідним створити таку сучасну католицьку антропологию, яка б була тісно пов'язана з етикою і охоплювала такі проблеми, як «гідність людини», «соціальна справедливість», «права особистості». Його судження ґрунтувалися на передумові, що сфера моралі повинна бути підкріпленою теорією людина – особистість, що основа цієї моралі немислима без відповіді на питання: що таке людина, яка її внутрішня структура як особистості, що спонукає її до творчої діяльності та спрямованості до свободи [5, с. 31].

Прийняття душпастирської Конституції «Про Церкву в сучасному світі» мало надзвичайно важливе значення, оскільки саме в цій Конституції пульсував дух епохи модерного світу з духом її секулярності. У цій Конституції було зафіксовано і всебічно розвинуто основоположний принцип II Ватиканського собору, його визначальну парадигму аджорнаменто – визнання гідності людини як особистості, цінність якої була поставлена в центр душпастирської діяльності. Консервативні отці Собору, кількість яких сягнула 251 особи, виступили проти прийняття цієї Конституції з самого початку її обговорення, оскільки, як вони вважали, «Бог був відсунутий на периферію» у цьому документі Собору [6, S. 529].

У післясоборний період проблема «нового гуманізму» як основоположна проблема антропоцентричного напрямку набула чітких образів і була теоретично імплементована в цілу низку модерних теологій: «теологію всебічного визволення людини», «теологію людської екології», «теологію подолання відчуженості», «теологію трансцендентної істини», «теологію прав людини», «теологію бідних», «теологію культури життя проти культури смерті», теологію шлюбу і сім'ї» [7, § 26–57].

Ці антропологічні теології відтворені у відповідних розділах Конституції «Про Церкву в сучасному світі»: Гідність людської особи, Людська спільнота, Людська активність у світі Завдання Церкви в сучасному світі, Належна підтримка гідності подружжя і сім'ї, Умови культури в сучасному світі, Засади належного розвитку культури, Завдання християн в царині культури, Суспільно-економічне життя, Життя політичної спільноти, Потреби зміцнення миру і розвитку людської спільноти.

За важливістю проблематики, глибокою змістовністю її обґрунтування і обсягом охоплення Конституція «Про Церкву в сучасному світі» посідає фундаментальне положення з усіх опрацьованих і прийнятих Собором документів. У післясоборний період Іван Павло II

доклав багато зусиль для того, щоб католицька теологія не тільки була вченням про Бога, а й теологічною антропологією, тобто вченням про людину. Заявивши, що «Людина – шлях Церкви», Іван Павло II однозначно наголосив на тому, що «єдиною метою Церкви є турбота і відповідальність за людину», «не за абстрактну, а реальну, конкретну, історичну людину», що «Церква надає особливу увагу людині» [7, § 53, 54, 57]. Це дозволило церкві долати протиставлення земного і небесного, що було основою традиційної дуалістичної моделі *Sacrum – profanum*.

Реформи II Ватиканського собору і післясоборний період їх запровадження в практику церковного життя очільниками Ватикану в останні роки понтифікату Бенедикта XVI стали оцінюватися як «спровоковані секуляризацією», яка «є в середині Церкви», оскільки «церковні відправи стали зосереджуватися не на Богові, а на людині» [8, с. 3]. Втрата відчуття сакрального сенсу Бога, утвердження антропологічної теології з її визначальним дискурсом *гідності людини як особистості* трактуються як «криза віри» в результаті секулярного наступу на церкву.

Енцикліки й соборні документи ґрунтувалися і актуалізувалися проблемами виключно антропологічними, переважно людськими і за своєю суттю, секулярними. Трансцендентне, сакральне, сотеріологічне, провіденціальне, потойбічне було витіснене реаліями сучасного світу, сучасного суспільства, смисложиттєвою іманентністю сучасної людини. Цей антропоцентричний поворот, який розпочався ще на межі XVII і XVIII століття, поглибився і розширився у XIX столітті і досяг свого апогею у другій половині XX і початку XXI століття, як вважають сучасні дослідники теорій і чинників секуляризації, вирізняється чотирма напрямками змін.

Перший напрям стосується «затмарення відчуття людської перспективи», яку формувала традиційна Церква. Йдеться про те, що «обов'язок перед Богом не обмежується реалізацією його плану творіння», натомість «наш обов'язок перед Богом істотно зводиться до забезпечення власного блага» [1, с. 354].

Другий напрям стосується «затмарення Божої благодаті». Йдеться про світоглядний реверс від сліпої віри до розуму. «Встановлений Богом порядок відкритий для його осягнення розумом, тож людям, щоб гідно прийняти цей виклик, достатньо скористатися розумом і дисципліною» [1, с. 355].

Третій напрям впливає з двох перших: «блякне відчуття таємниці» (таємниці зла, таємниці відпадиння або повернення до Бога). «Одночасно спорожнилася інша велика схованка таємниці Бога – Боже провидіння» – непередбачувані Божі втручання в конкретні ситуації уже не знаходять місця в нашій картині світу, так само як і чудесні події» [1, с. 357].

Четвертий напрям пов'язаний із «затмаренням ідеї» про заплановане Богом перетворення всіх людських істот і всіх людських справ, які звільняють їх від неминучих обмежень їхнього теперішнього стану» [1, с. 357–358].

Ці зміни, характеризують історичний перехід людства і сьогоденної Церкви від *теоцентризму до антропоцентризму*, який стимулював Церкву поставити в центр своєї діяльності життєсміслові проблеми сучасної людини і сучасного світу, що сприяло посиленню секуляризації релігійно-церковного комплексу.

Висновки. Аналіз передсоборних і соборних документів засвідчує їх секулярну спрямованість і віддаленість від трансцендентності й традиційної ексклюзивності теїзму, і таким чином дав можливість з'ясувати ті чинники, які в лоні самої Церкви сприяють її секуляризації, оскільки в сучасному світі надто важко або й зовсім неможливо зберегти церкві свою сакральну цнотливість. Визначальною рисою релігії, яка фігурує в теоріях секулярності є те, чи вірить людина в певний чинник чи певну силу, що трансцендує відповідний сенс і порядок в її особистому житті й розвиток світових процесів [1, с. 42–43]. Зміст проаналізованих документів розкриває, по-перше, нетрадиційний есхатологічний обрис трансцендентного порядку в становленні гідності людини й розвитку сучасного світу, а модерністський реверс від традиційного сакрального до інноваційного антропоцентричного секулярного. По-друге, Церква об'єктивно і правдиво зображує стан і тенденції розвитку сучасної людини і сучасного світу і намагається знайти своє місце і свою нову роль в секулярному світі. Саме це відповідає модусу «секулярність – 3», коли, на відміну від «секулярності – 1» (секулярний публічний простір), і «секулярності – 2» (занепад вірувань і практик), йдеться про «новий контекст людського досвіду, який кладе край наївному визнанню трансцендентного» [1, с. 44].

Посилання

1. Тейлор Чарльз. Секулярна доба. Книга перша. Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2013.
2. Овсиенко Ф.Г. Еволюція соціального учення католицизма. – М., 1987. – С. 213.
3. Konstytucja, duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym // Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. – Pollottinum. Kraków, 1967.
4. Wojtyła Karol. Osoba: Podmiot i wspólnota // Roczniki filozoficzne KUL – Lublin, 1976; Wojtuła K. Osoba i czyn. – Kraków, 1969; Wojtuła K. Personalizm tomistyczny // Znak, Kraków, 1969; Wojtyła K. U podstaw obnowy. Studium o realizacji Vaticanum II. – Kraków, 1972.
5. Україна і Ватикан: до і після Другого Ватиканського Собору. – К. 2013.

6. Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym// Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. – Kraków, 1967.
7. Encyklika «Centesimus annus». – Roma, 1991.
8. Маємо відродити дух Літургії // Католицький вісник. – К., 2011.

Світлана Волобуєва (Київ)

ДЕВІАНТНІ ЯВИЩА У ЦЕРКОВНОМУ СЕРЕДОВИЩІ: СТАВЛЕННЯ ГРОМАДСЬКОСТІ І РЕАКЦІЯ ЦЕРКВИ

У статті актуалізовано значимість наукових досліджень природи девіантних явищ у церковному середовищі; розглянуто проблему сексуальних злочинів сучасних кліриків; висвітлено питання ставлення громадськості й реакції Церкви на існування девіантних явищ.

Ключові слова: *релігія, мораль, девіація, девіантні явища, гомосексуалізм, сексуальна наруга, священник.*

Svitlana Volobuieva

DEVIANT PHENOMENON IN THE CHURCH CIRCLES: PUBLIC ATTITUDES AND CHURCH REACTION

In the article actualized an importance of scientific researches of nature of the deviant phenomena in church circles; also the problem of sexual crimes of modern priests is considered, as well as the questions of public relation and reaction of Church on deviant phenomena are reflected.

Keywords: *religion, morality, deviation, deviant phenomena, homosexuality, sexual abuse, priest.*

Постановка проблеми. Нове тисячоліття поставило як ніколи гострі запитання щодо сенсу буття людини. Разом із дійсними загальнолюдськими цінностями, в суспільстві насаджуються і проростають «псевдоцінності», а світ навколо нас стає химерною сполукою найсуперечливих явищ. Цей світ дуже гуманістичний, але чомусь переважно нелюдяний; світ дуже поліконфесійний, але чомусь переважно безбожний; світ дуже толерантний, але не по відношенню до традиційних національних та християнських цінностей. «Час ночі світу», – так окреслював новітню епоху Мартін Гайдеггер. Прямим і промовистим свідченням поглиблення «ночі світу» стало масове утвердження й розповсюдження неоліберальних «загальнолюдських» ідей та практик, споріднених між собою (вестернізації, мультикультуралізму, психосексуальної революції, неофемінізму, глобалізації, постмодернізму, «воєнного гуманізму» та ін.), зокрема й так званої «культури секс-меншин» або ж «квір-культури». Опосередкованим наслідком цих

процесів стає і поширення різних форм девіацій у церковному середовищі.

Ступінь наукового опрацювання проблеми. Девіантологічними дослідженнями розвитку суспільства займалися такі вітчизняні (А. Бандура, М. Сушинський, І. Пасько, Г. Радов, Г. Горак, В. Табачковський та ін.) й зарубіжні (Е. Подольські, В. Хейлі, Е. Хутон, Б. Алпер, Г. Шлапп, Е. Сміт, К. Меннінгер, Г. Годдард, Е. Фачс, К. Хіате та ін.) вчені. Разом з тим, стан соціально-філософського, релігієзнавчого опрацювання вищезазначеної проблеми залишається на сьогодні вкрай недостатнім. Безперечно, тема досить делікатна й не завжди потребує широкого розголосу. В сучасній науковій літературі переважає здебільшого декларативне визначення девіації, або ж, у кращому разі, розкриваються окремі вияви даного феномену. Проте, осягнення природи релігійної девіації залишається поза увагою сучасних дослідників.

Метою статті є соціально-філософський аналіз низки девіантних явищ у церковному середовищі. Відповідно, її *завданнями*: здійснити науковий аналіз девіантогенних явищ у церковному середовищі; узагальнити емпіричний матеріал, який доводить значний рівень їх поширення; висвітлити ставлення громадськості до сексуальних злочинів священнослужителів та відповідну реакцію Церкви на ці явища.

Виклад основного матеріалу. Новітню–постмодерну–західну цивілізацію сучасні науковці часто ототожнюють із космополітичним Вавилоном чи глобалістичною Вавилонською вежею, але, мабуть, цілком доречною у контексті аналізу девіацій у релігійному середовищі була б їх асоціація із біблійними Содомом та Гоморрою [2]. Наразі, до цієї цивілізації намагаються прищепити й нашу державу. Якщо раніше в Україні гомосексуалізм (або ж содомія, педерастія, мужоложство, уранізм тощо) вважався кримінальним злочином, то зараз, переважно під впливом постмодерних інтелектуальних середовищ, означене явище стає нормальною «психосексуальною орієнтацією», однією з природних форм статевого акту тощо. Чи так воно насправді? І як означена проблема стосується Церкви? Стисло про це.

Так, ми рівняємося на Захід і хочемо в Європу, але наскільки ми готові приймати західні цінності, конкретно у сфері толерантності та релігії? Наскільки далеко ми готові зайти, переймаючи нав'язувані Заходом моделі поведінки? Нині, не без політичного тиску з боку Євросоюзу і США, пропагування гомосексуалізму стало відчутним і в нашій країні. Спеціалізовані видання, організації, псевдохудожня творчість, телепередачі, квір-зорієнтована мода тощо – усе це сприяє утвердженню в суспільній свідомості сучасного покоління українців думки про те, що гей-лесбійство варто не просто толерувати, а й навіть шанувати як певну культурну, естетичну і, що важливо, «демократичну» цінність [1].

Реакція церкви та громадськості на вищезначені явища – це ще одна з багатьох ліній, які відділяють нас від Європи. Для Заходу образ священика-гомосексуаліста з кожним роком все більше стає втіленням торжества ідей рівності, толерантності й поваги до людини, свого роду кульмінацією «демократичних цінностей». Для більшості з нас подібна ситуація – збочене, неприйнятне викривлення чи доведення до абсурду тих самих цінностей.

Між тим, існування гомосексуалізму в церкві – явище відоме. Церковні інституції та ієрархи публічно засуджують це збочення, посилаючись на недвозначні тексти Біблії, особливо на розділ про кару Содому й Гоморри. Однак, на локальному рівні, у внутрішньо-церковних колах на проблему гомосексуальності ієреїв та архієреїв часто закривають очі. Типовий приклад такої моделі поведінки демонструє Руська Православна Церква. Католикам значно важче – на Заході вища публічність, і Ватиканові вже багато років доводиться виправдовуватися й відкупатися у постійних скандалах, пов'язаних зі священиками-гомосексуалістами чи-то священиками-педофілами. Перелом стався лише в ХХ столітті, коли деякі протестантські громади в США почали ставити на керівні пастирські посади відкрито гомосексуальних чоловіків (першою, здається, стала United Church of Christy 1972 р., наступними – Metropolitan Community Church і Церква Швеції та багато інших релігійних організацій США і Європи).

Справді, на рубежі ХХ–ХХІ ст. проблема гомосексуалізму стала серйозним викликом для християнського богослов'я. Принагідно зауважимо, що гомосексуалізм засуджено у текстах Святого Письма, Старого і Нового Завіту. Книга Левіт (13; 18; 20; 22) називає зазначене явище гідотою (*toevah* – цей термін використовували у контексті ідолопоклонства, культової проституції, магії, ворожбитства), за яку треба карати смертю. У Книзі Буття міститься опис знищення Содоми (19, 1–15, 29), де не бракувало й гомосексуальної поведінки.

Сьогодні проблема гомосексуалізму – це одна з найбільш гострих, дискусійних тем для західної християнської антропології. Спорі навколо неї призвели наукову спільноту та широку громадськість до істотних розбіжностей в потрактуванні Писання і підштовхнули до активних пошуків нового богословського осмислення проблеми статі.

Якщо з погляду *психології* (Д. Шпірер, Л. Джілберт, Дж. Ніколсі та ін.), гомосексуалізм – це вроджена або ж набута форма душевного захворювання, різновид перверсії (поруч із садизмом, мазохізмом, педофілією, фетишизмом тощо), то з погляду *онтології*, гомосексуалізм стає прогнозованим виявом деструктивних процесів буттєпокинутості, нігілізму, спустошення людини.

Наразі, якщо для католиків гомосексуали-священики стали величезною проблемою (особливо в Штатах, з їх модою на гомосексуалізм), яку РКЦ визнає і намагається віднайти шляхи і засоби її

подолання, то православне церковне середовище теми гомосексуальності серед ієреїв досі сором'язливо замовчують. Зауважимо, що українські церкви, як правило, також мовчать. Утім, не можна не послатися на реальну історію, котра просто «підірвала» Інтернет, ЗМІ та громадськість України у 2012 році: священник-гей з Донеччини вимушений був втекти від гомофобів у Нідерланди (цій події була спеціальна присвячена програма «Табу», надавши їй медіа-розголосу) [4].

Ще одним поширеним збоченням, руйнівним для церковного середовища і авторитету церкви у суспільстві, стала педофілія. Нині в інформаційний обіг увійшло навіть усталене словосполучення «сексуальна наруга священників», під яким розуміються повторювані випадки сексуальних зловживань з боку священнослужителів, які були задокументовані, оприлюднені та стали надбанням громадськості. Прикметно, що у світових мас-медіа історії про сексуальні зловживання переважно представлено як «католицькі». Нагадаємо: коли про випадки наруги і домагань стало відомо в Європі, сучасні мас-медіа розгорнули справжню атаку на Папу Бенедикта XVI. Навіть на його Батьківщині, у Німеччині, Папу закликали зректися престолу; подібні заклики лунали також з інших країн світу. Саме за час його понтифікату представники Ватикану вперше були вимушені виступити на відкритих слуханнях в Комітеті з прав дітей при ООН в Женеві, де їм довелося звітувати з проблеми сексуального насильства над неповнолітніми й надати детальну інформацію про випадки сексуального насильства над дітьми з боку католицьких священників від 1995 р.

Статистика просто вражає. Згідно новітнього міжнародного обліку, який ведеться правозахисними агенціями, науково-освітніми установами та міжнародними медіа-центрами (дослідження City University of New York; Broken Rites (Australia) Collective Inc.; публікації німецького щотижневика «Der Spiegel»; австралійського «The Sydney Morning Herald» та ін.), відомо про:

- більш, ніж 100 випадків в Австралії, коли католицьким священникам було висунуте звинувачення у сексуальних злочинах проти неповнолітніх;

- скандал в діоцезах *Католицької церкви США* (який розгорнувся після того, як стало відомо про випадки сексуального насильства у митрополії Бостона). За період 1950-2002 рр. католицьким священникам у США було пред'явлено 10667 звинувачень у розтлінні, а щорічна кількість звинувачень з 2000-го р. становить близько 50 позовів на рік. Злочини на сексуальному ґрунті обумовили подання позовів адресно навіть проти Римського Папи, на якого покладалася відповідальність за моральну розпусту в Церкві. В липні 2007 р. зафіксована рекордна виплата компенсації за вчинене священниками Лос-Анджелеської єпархії насильства, у сумі 660 млн. долл., які поставили єпархію на межу банкрутства, і примусили вести мову про практику системного здійснення

і системного ж приховування сексуальних злочинів духовенства. Сукупні ж витрати у справах по статевим злочинам, порушених проти католицьких єпархій в США, від 1950 р. склали 2,2 млрд. долл.;

- в Ірландії у 2009 р. педофілія інкримінувалася 46 священикам. Всього від католиків-педофілів за період 1975–2004 рр. тут постраждало близько 2000 дітей. Папа Римський Бенедикт XVI у своєму пастирському посланні визнав скандал і вибачився перед жертвами своїх підопічних [3].

Безумовно, перелік гучних скандалів модна продовжити. Серед їх географії – Бельгія (близько 100 скарг на рік на розпусні дії священиків РКЦ); Польща (в країні було засуджено за педофілію сукупно 27 священиків); Норвегія тощо. Про масштаби девіації в церкві свідчить і утворення спеціального «антикризового комітету» у справах педофілії, який щокілька місяців збирається у Ватикані.

Виходячи з вищеокресленого, **виснуємо**: природним є стан, коли релігія та Церква як символ збереження традицій, викорінюють різноманітні прояви негативних соціальних девіацій, оберігають суспільну мораль і лікують девіантогенне середовище, а не стають середовищем культивування збочень і класичних патологій, які призводять до деформацій базових ціннісних підвалин розвитку людської цивілізації.

Вселенська Церква однозначно має засуджувати різноманітні вияви девіацій у церковному середовищі (гомосексуальну поведінку священиків, сексуальну розпусту, випадки наруги (педофілії) над малолітніми і т.ін.), оскільки така поведінка є порушенням морального порядку і суперечить буттєвій структурі людини, випадає зі світу духовності, людяності й перетворюється на факт ціннісно-нормативної дезінтеграції, соціорелігійної аномії.

Наостанок зазначимо: сучасна реальність переобтяжена і надзвичайно деформована надмірним поширенням асоціальних, девіантних явищ. На жаль, навіть релігія, Церква, в результаті зміни світоглядної парадигми та ціннісних орієнтацій, нині опинилися у деструктивному стані. Як результат, можемо констатувати: брак духовної культури сприяє деконсолідації соціуму. Така ситуація для нормальної людини і нормального суспільства просто абсурдна. В подальшому авторові доцільно буде зосередитись на вивченні та розробці проблеми відповідальності релігійних кліриків за сексуальні злочини.

Посилання

1. Давиденко С.І. Межі нашої толерантності [Електронний ресурс] / С.І. Давиденко. – Режим доступу: http://infoporn.org.ua/materials/articles/Mezhi_nashoi_tolerantnosti/52671
2. Іванишин П. У сутінках содому [Електронний ресурс] / П. Іванишин. – Режим доступу: [Kavkazcenter.com: http://www.kavkazcenter.com/ukr/content/2009/10/28/11509.shtml](http://www.kavkazcenter.com/ukr/content/2009/10/28/11509.shtml)

3. Папа Римський извинився за ірландських священників-педофілів [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.rosbalt.ru/main/2010/03/20/721830.html>
4. Священник-гей вимушений був втекти з Донеччини від гомофобів. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://tsn.ua/ukrayina/doneckiy-svyaschenik-gey-vtik-vid-gomofobiv-v-amsterdam-284139.html>
5. Хайдеггер М. Время и бытие / Мартин Хайдеггер. – М.: Знание, 1993. – 132 с.

Неоніла Петришин (Житомир)

ГІДНІСТЬ ЛЮДСЬКОГО ЖИТТЯ В КОНЦЕПЦІЇ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

Стаття присвячена аналізу проблеми гідності людського життя в офіційних документах Католицької церкви, повчанні її понтифіків, а також в осмисленні значення цього феномену в контексті сучасних подій в Україні

Ключові слова: *Католицька Церква, гідність людини, Революція гідності.*

Neonila Petryshyn

DIGNITY OF HUMAN LIFE IN THE CONCEPT OF THE CATHOLIC CHURCH

This article analyzes the problem of the dignity of human life in the official documents of the Catholic Church, in the speeches of the Patriarchs of the Catholic Church, their understanding and transferring them to the realities of current events in Ukraine.

Keywords: *Catholic Church, dignity, dignity revolution.*

«Ніколи не буде так, як раніше». Ці слова Блаженніший Святослав сказав в Києві, в той час, коли студенти вийшли на Майдан, щоб висловити свою думку щодо подальшого розвитку своєї країни. Тоді ще ніхто не знав і не міг собі уявити чим все закінчиться. Хоча цього ніхто не знає і зараз.

Книга Буття розкриває глибинний зміст людського походження: «Сотворімо людину за Нашим Образом і Нашою Подобою...» [Буття 1: 26], відтак людина є вінцем Божого творіння, створеною за образом та подобою Божою. У своїй сутності людина є «взірцевим образом невидимого, непізнанного і безсмертного Бога», має «здатність ума і свободи» та внутрішню силу самовизначення. Церква стверджує, що «образ Божий» у людині – це підстава її буття, існування та

особистісного самовизначення, як зазначено в Катехизмі Української греко-католицької церкви [6, с. 53].

Створюючи людину, Бог увінчує нею свої творіння: «У чому велич людини? Не в схожості до створеного світу, а в тому, щоб бути на образ ества Творця», – пише Григорій Ніський у творі «Про устрій людини» і повчає: «Гідність людини вища від її буття... оскільки вона вільно, повновладно управляє своїми бажаннями» [3, с. 16].

«Гідність людини – в образі Божому. Сам Господь оберігає непорушною гідність людини і піклується нею», зазначає Катехизм Української греко-католицької церкви [6, с. 52]. Отже, людина від моменту свого створення має право на гідне життя. І Господь наділяє її величезними можливостями та ресурсами для такого життя. Але яке життя для людини є гідним? І чи для всіх людей воно повинно бути таким?

З огляду на події 2013–2014 рр., які відбувалися в Україні, можна стверджувати, що кожна людина по-своєму «оцінювала» гідність свого життя. Це і є причиною того, що відбулася Революція гідності. Люди прагнули змінити «достойність вибраних» на достойне життя для всіх.

В книзі Буття читаємо, що, спокушуючи людину переступити закон Божий, Змій обіцяє: «станете ви, немов боги» [Бут. 3: 5]. Як показує наше сьогоднішнє, деякі люди і сьогодні вирішили бути певними божками. І це їм вдавалось.

«Радість і надія, смуток і журба сучасних людей, передусім убогих і пригноблених...» – такими словами починається Душпастирська Конституція «Про Церкву в сучасному світі», де розглядається концепція про сутнісну природу людини, її місце в цьому світі і ставлення до цього світу [2, с. 499].

«Зміна поглядів і структур дуже часто ставить під знак запитання традиційні вартості, передусім серед молоді, яка часто втрачає терпець... і свідомо свого значення у соціальному житті – бажає як найшвидше брати у ньому участь», – пророчі слова Душпастирської Конституції начебто описують початок подій на Майдані у Києві [2, с. 504].

Категорія людської гідності в контексті проблематики прав людини у соціальній доктрині католицизму вперше з'являється в енцикліці Лева XIII «*Regum novarum*». Вона постає як гідність людського духу, який, в свою чергу, є «тим, що носить образ і подобу Божу», і як спільна ознака всіх людей, що відображає їхню рівність в аспекті загального духовного покликання, що означає «...шанувати в них гідність людської особи, піднесеної християнським характером» [5, с. 5].

У соціальному вченні папи Пія XII ідея людської гідності набуває статусу формалізованої доктринальної засади католицької теорії прав людини. Цей папа зазначає, що гідність людської особистості полягає у сукупності її прав.

В енцикліках Івана XXIII, Папи Павла VI та Папи Івана Павла II і в документах II Ватиканського Собору, – концепція гідності набуває свого подальшого підтвердження і розвитку. Так в енцикліці «*Rasem in terris*» Іван XXIII утверджує богословську концепцію гідності людської особистості, що ґрунтується на біблійній ідеї спокутування: «Те що вбачаємо гідність людської особи ще й у Богом даних правдах, конче спонукає нас набагато вище її цінувати: людей відкупив своєю кров'ю Ісус Христос... їх поставлено спадкоємцями вічної слави» [4, с. 5].

Папа Павло VI у своєму зверненні з нагоди Соціальних тижнів в Італії 14 вересня 1968 р. заявляє, що з одвічного та історичного змісту гідності людської особистості можна вивести практичний зміст поняття спільного блага людських спільнот [7, с. 199]. Папа Іван Павло II неодноразово підкреслював, що людині притаманна «трансцендентна гідність», наголошував на необхідності пошани невід'ємної гідності людини як про один із головних стовпів людської цивілізації (промова перед діячами політики, культури, науки та підприємництва в Києві 23 червня 2001 р.) [9, с. 22]. Важливим є поза конфесійним значення, якого понтифік надавав поняттю гідності людини, характеризуючи її «джерелом права».

Проаналізувавши офіційні документи Католицької церкви, можна погодитись з Д. Голенбахом, котрий слушно зазначає, що «у римокатолицькій традиції відповідь на запитання про основи прав людини зводиться до однієї єдиної фрази: гідність людської особистості» [1, с. 192].

Судячи з подій, які відбувались на Майдані, більшість українців вважала, що їхню людську гідність порушено. Тому і не забарилась відповідна реакція народу – гідне відстоювання своїх законних прав.

Людина ідентифікується передовсім як особа суспільна, відповідно вона ставиться до смисложиттєвих проблем і своєї ролі у соціумі: «Кожен народ прагне забезпечити свою ідентичність через створення держави. Як політична спільнота, держава існує задля спільного добра тоді, коли через відповідну діяльність поглиблює, конкретизує та охороняє моральні цінності народу» [2, с. 285]. Український народ саме цього і очікував від влади, але отримав не зовсім те, на що сподівався. Мабуть, довготривале очікування змусило згадати про свою гідність, як особи, що створена на образ і подобу Божу, про можливість свободи вибору у житті.

Цитуючи слова із біблійної книги Ісуса, сина Сираха, II Ватиканський Собор пояснює зміст «правдивої свободи», яка є «особливою ознакою Божого образу» в людині: «Бо сподобалось Богові залишити людину в руці свого власного рішення, щоб вона добровільно шукала свого Творця, і, визнавши його, свобідно дійшла до свого повного і блаженного вдосконалення» [2, с. 514]. Розмірковуючи над цим В. Шеремета пише: «Ці слова вказують на дивовижну глибину участі в Божому царюванні, до якого людина є покликана: вони показують, що

влада людини в певному сенсі поширюється і на саму людину. Цей аспект постійно підкреслюється у богословських роздумах про людську свободу, яка розуміється в контексті її особливої царської гідності. Наприклад, святий Григорій Ніський пише: «Душа проявляє свою царську гідність і велич... у тому, що вона незалежна і свободна, єдиновласно володіє собою, керуючись власною волею... Вона була призначена стати живим образом, який бере участь у гідності та імені Праобразу» [3, с. 53]. У подіях на Майдані душа українського народу показала свою гідність у боротьбі за свою незалежність і можливість вільного вибору.

Велике значення у цій боротьбі мала підтримка християнських церков, котрі відчинили свої двері для всіх потребуючих. Священнослужителі християнських церков постійно перебували на Майдані поруч зі своїми вірними, допомагали, розраджували, обнадіювали. І зараз, коли Україні загрожує ворог, Церква поруч з її народом. Зокрема папа Франциск не оминув своєю увагою святкування Дня Незалежності України: «Дорогі брати й сестри, моя думка сьогодні особливим чином лине до улюбленої землі України, яка сьогодні відзначає національне свято, до всіх її синів і дочок, до їхніх прагнень миру та спокою... Помолімося разом до Пресвятої Богородиці за цю улюблену землю України в день її національного свята!» [10].

Підсумувати свої рефлексії про гідність людини хочу словами Патріарха Української греко-католицької церкви Блаженнішого Святослава: «Майдан Незалежності став «Майданом людської гідності»: він назавжди перетворив Україну на державу, в якій панує загальна солідарність, що перевершує етнос, мову і навіть певну релігійну приналежність, це сила, котра може подолати тихе чи навіть жорстоке і цинічне ідолопоклонство влади, яким керувався той уряд у своїх утисках. Оскільки ми наполягали на своєму і молилися на різних майданах у всій країні, то не тільки змінили спрямованість протестів на зосередження на людській гідності, а помітили, що Майдан став місцем новозародженої людської гідності. Ставлення одне до одного з любов'ю, зі співчуттям, з гідністю, – це те, що породжує гідність» [8].

Посилання

1. Голенбах Девід. Розвиток римо-католицької теорії прав людини // Релігійна свобода і права людини. Богословські аспекти. – Львів. – 2000.
2. Документи Другого Ватиканського собору. В-во: Свічадо Львів 1996, 760 с.
3. Екологічне вчення церкви. Папа Іван Павло II на тему створіння та екології. Переклад з нім. В. Шеремета. Івано-Франківськ 2006р. – 100 с.
4. Енцикліка Івана XXIII «Pacem in terris» (Мир не землі) В-во: УКУ, Львів 2008. – 55 с.

5. Енцикліці Лева XIII «Rerum novarum» (Нові ерчі) В-во: УКУ, Львів 2008.
6. Катехизм Української греко-католицької церкви «Христос – наша Пасха». В-во «Свічадо». Львів, 2011. – 333 с.
7. Лобье П. Три града. Социальное учение христианства: Пер. с франц. Торчинского Л. А., СПб. Алетейя 2000 г. – 416 с.
8. Промова Блаженнішого Святослава, «Католицький Оглядач» електронний ресурс: bude-tak-yak-ranishe-promova-blazhennishogo-svyatoslava-v-avstraliyi-melburn-sidney.
9. Промови і проповіді, виголошені Святішим Отцем під час візиту на Україну 23-27 червня 2001 року. Інформаційно-аналітичний звіт Радіо «Воскресіння» // Агенція Релігійної інформації. Бюлетень. – 2001. – №6. с. 23.
10. Промова проголошена Папою Франциском I електронний ресурс: <http://kyivsobor.ugcc.org.ua/?p=1218http://catholicnews.org.ua/nikoli-ne>.

Володимир Мороз (Тернопіль)

ВЧЕННЯ УГКЦ ПРО ВИБОРИ ВЛАДИ ЯК ШЛЯХ ДО СУСПІЛЬНИХ ЗМІН

У статті досліджено вчення УГКЦ про важливість демократичних виборів влади, вивчено принципи, на основі яких Церква пропонує віруючим брати участь у виборчому процесі.

Ключові слова: УГКЦ, демократія, вибори, суспільній зміни.

Volodymyr Moroz

DOCTRINE OF UKRAINIAN GREEK-CATHOLIC CHURCH ABOUT GOVERNMENT ELECTION AS A WAY TO SOCIAL CHANGE

Author analyses the teaching of the Ukrainian Greek-Catholic Church over importance of democratic elections. The principles, which Church proposes as background to participation in elections, are explored.

Keywords: UGCC, democracy, elections, social change.

Вибори у демократичному ладі – ключовий момент, що фіксує та імплементує принцип народовладдя. А оскільки Церква в Україні протягом багатьох років є інститутом, що користується найбільшою суспільною довірою, **актуальною** є потреба вивчення позиції конфесій щодо виборів, відповідних елементів учень церков та релігійних організацій. **Метою** даної статті став аналіз вчення УГКЦ про вибори та їх роль як регулятора суспільних змін.

Позиція УГКЦ щодо виборчих процесів у незалежній Україні, вчення цієї церкви про вибори привертало увагу численних дослідників, зокрема українських релігієзнавців В. Єленського, О. Недавньої, Л. Филипович, А. Юраша. Із закордонних вчених окремі аспекти відповідних питань зачіпає у своїх працях М. Бурдо. Водночас існує потреба проаналізувати вчення УГКЦ про вибори як цілісну концепцію у її динаміці та наповненні.

Основна частина. УГКЦ цінує демократію як устрій, що дозволяє вільно дотримуватись християнських цінностей і проголошувати їх. Як наслідок, Церква робить наголос на важливості участі у суспільно-політичному житті вірних та загалом усіх людей. З огляду на циклічність політичної активності, визначену періодами виборів, особливу увагу церкви присвячено саме цим подіям. Голосування, згідно з позицією УГКЦ, це право і «Божий дар», досі недоступний частині людства, а також обов'язок, «до виконання якого зобов'язує виборця 4 Заповідь Божа». Заповідь шанувати батьків, розширена у вченні УГКЦ до настанови шанувати батьківщину [2, с. 236, с. 604].

Нагадування про необхідність взяти участь у голосуванні УГКЦ повторює перед кожними виборами. Ще у 1994 р. провідники конфесії назвали найголовнішим те, що через голосування громадяни мають змогу чітко заявити про свою приналежність. Вибори розглянуті тут як ідентифікаційний екзаме́н для суспільства [2, с. 91]. Теза, що голосами громадяни декларують те, якої держави вони прагнуть, пролунала і в зверненні з нагоди виборів до Верховної Ради від 19 березня 1998 р. [2, с. 138]. 24 червня 2004 р. і 10 березня 2006 р. Церква охарактеризувала вибори були як ключовий момент, коли людина реалізує право вибору керівників, складає свій план майбутнього, підкреслює свою гідність і свободу. Тими ж настроями перейняте звернення Всеукраїнської Ради церков і релігійних організацій від 30 вересня 2009 р. [2, с. 315, 374].

Показово, що перед президентськими виборами 2004 р., як констатувала О. Недавня, УГКЦ діяла на випередження і її заклики вплинули на суспільство. Щонайменше вони сприяли утвердженню багатьох громадян в їхніх демократичних поглядах [1, с. 276, 277]. Продовження цієї ж лінії вбачаємо у позиції, викладеній у зверненні Українського Католицького Університету від 24 лютого 2014 р. [6] та у посланні Синоду єпископів УГКЦ з нагоди позачергових виборів Президента України від 6 травня 2014 р. [8]. Водночас у спільному для багатьох конфесій зверненні Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій (далі ВРЦіРО – прим. авт.) від 15 травня 2014 р. наявний чіткий акцент, що участь у виборах – це ще й захист країни [4].

Основоположним у підході УГКЦ до теми виборчого процесу є наголос на існуванні кореляції між рівнем свідомості виборців і спрямованістю дій обраної ними влади. Перед президентськими виборами у 2004 р. ієрархи УГКЦ оголосили, що українці виберуть такого

президента, якими є самі. Єпископи переконували, що коли народ відмовиться давати хабарі, то буде прагнути обрати такого ж президента. Станом на 28 січня 2004 р. вони підсумовували, що українці не змогли змінити на краще своє життя, оскільки не захотіли змінити себе [2, с. 305, 316–317].

УГКЦ задекларувала, що Церква утримується від агітації. Тож виборці повинні вирішувати згідно з власним сумлінням, за кого голосувати, [2, с. 136, 171, 322, 374, 603]. Віруючих застерігають, що народ гідний державності, коли перестає бути іграшкою в руках не завжди гідних політиків; коли чітко усвідомлює свої інтереси й активно дбає про їх втілення в життя [2, с. 387]. У загальному ці поради вкладаються в систему норм, ґрунтованих на богословському баченні суспільних реалій.

Передусім УГКЦ радить громадянам обирати кандидатів і політичні сили, уникаючи пристрастей, керуючись аналізом та порівнянням програм учасників виборчого процесу, їхньої попередньої діяльності [2, с. 91, 98, 132, 234, 236, 316–317]. Церква пропонує враховувати, чи бере до уваги програма партії або кандидата добро загалом, а чи тільки його частини. За рекомендаціями УГКЦ, виборець має з'ясувати, чи передбачає виборча програма зміцнення і добробут держави, чи прописана вона на майбутнє й уникає популізму. Церква радить віддавати перевагу тим політикам і силам, програми яких шанують гідність і права усіх людей та сприяють суспільній згоді. Серед незаперечних цінностей – також сім'я, мораль і толерантність [2, с. 132–133, 135, 139, 235, 374–375; 8]. Політикам пропонують зосереджуватися не тільки на стратегіях, а на покращенні життя простих людей [2, с. 386].

На підтримку, за вченням УГКЦ, заслуговують політики і сили, які виступають за незалежність держави [2, с. 139, 171]. Церква попереджає, що зосередження уваги тільки на економічних програмах не вирішить суспільних проблем, бо «не приведуть до духовного відродження народу керівники, які самі не мають сильного морального стержня» [2, с. 133, 139; 8].

Згідно з ученням УГКЦ, віруючі не можуть голосувати за кандидатів і політичні сили, які не визнають права людини. Церква наголошує, що цих прав людина набуває не від народження, а від зачаття [2, с. 135, 374–375].

Заяви про релігійність кандидатів УГКЦ не вважає зразком універсального критерію оцінки та підтримки [2, с. 242, 375].

Закликаючи до підтримки власної держави, УГКЦ розглядає неучасть у виборах без поважної причини як порушення четвертої заповіді біблійного Декалогу. Як гріх, який «не можна ні зрозуміти, ні виправдати», бо «знехтувати своє громадянське право без якоїсь дуже важливої причини означає образити Бога і тим самим здобути для народу прокляття замість благословення» [2, с. 132, 138, 170, 236, 375, 517; 10].

У березні 2006 р. Синод єпископів УГКЦ, а у вересні 2007 р. глава УГКЦ спільно з главами та керівниками УПЦ КП, РКЦ в Україні, Всеукраїнського союзу церков християн віри євангельської-п'ятидесятників, Української єпархії Вірменської апостольської церкви, Української християнської євангельської церкви, Української лютеранської церкви, Німецької євангелічно-лютеранської церкви України засудили продаж виборцями голосів. Вони попередили, що людина тоді погоджується стати об'єктом маніпуляцій, і нарікати на недотримання обіцянок та порушення прав повинна передусім на себе. [2, с. 468]. Цей же наголос відчутний у зверненні єпископів УГКЦ з нагоди позачергових президентських виборів у 2014 р. [8]. Тому й участь у виборах вчення УГКЦ витлумачує і як реалізацію права визначати власне майбутнє, і як підкреслення гідності та свободи людини [2, с. 132, 236, 315, 375; 8].

За відсутності на виборчому окрузі кандидата, який відповідає вимогам вчення церкви, виборцям рекомендують голосувати за кандидатів, які відповідають цим вимогам більше, аніж їх опоненти [2, с. 92]. Зневіру у чесності підрахунку голосів і в тому, що вибори можуть щось змінити, Синод єпископів Києво-Галицької митрополії УГКЦ у 2002 р. назвав закономірною через відсутність давньої традиції незалежності та самоврядування. Не розчаровуватися у власних можливостях визначати майбутнє країни громадян закликали глава УГКЦ та Синод єпископів перед виборами до Верховної Ради у 2006 р. та після них. Вибори були піддані аналізу з точки зору відповідальності політиків, дотримання ними обіцянок [2, с. 351, 383].

Саме у закликах до відповідальності виборців і політиків проявляється мобілізуюча роль церкви. УГКЦ, як вважаємо, адекватно вказує, що її завдання – не висувати кандидатів, а молитися і сприяти створенню атмосфери, за якої вибори могли б відбутися спокійно і чесно [2, с. 233, 236, 242, 243, 318, 472; 7; 9]. Оскільки УГКЦ зосереджує увагу на закликах зберігати сумління чистим і дбати про спільне благо суспільства, логічним з боку ієрархів стало перераховування небезпек під час виборів. Це одностороннє інформування виборців, використання «адмінресурсу», купування голосів, фальсифікація результатів виборів [2, с. 316, 477]. Запобігання порушенням розглядають як обов'язок: «кожен вірний нашої церкви, залучений до процесу збирання та рахування голосів на виборчих дільницях чи в інших виборчих комісіях, повинен добре підготуватися до цієї відповідальної громадянської функції і сумлінно її виконати, щоб запобігти можливим зловживанням» [2, с. 322].

Причина осуду з боку УГКЦ неучасті у виборах, як вважаємо, полягає у тому, що католицьке богослов'я вважає людину активним творцем своєї долі, відповідальною за власний вибір і його наслідки, за долю народу. Зрештою, у вченні УГКЦ лунає застереження, що

бюлетенями тих, хто не прийшов на вибори, можуть скористатися нечесні люди і проголосувати за них [2, с. 92, 131-132, 138, 170].

Маніпуляції під час передвиборчої агітації, як неодноразово оголошували єпископи УГКЦ, розраховані на незрілого виборця. Осуду підлягають залякування й підкуп [2, с. 135, 170, с. 234]. Деталізацію знаходимо знову-таки у документах УГКЦ, де купування голосів тлумачиться як аморальний прийом здобування влади. Такі дії є «доказом того, що кандидат, партія чи виборчий блок не мають належно опрацьованих, добре обґрунтованих та перевірених життям аргументів для звернення до здорового глузду виборців». Продаж голосу Л. Гузар від імені Синоду єпископів охарактеризував як свідчення нерозуміння демократичного процесу, громадянської відповідальності та відсутності фундаментальних моральних засад [2, с. 234]. Вже у травні 2014 р. єпископи УГКЦ зробили наголос, що без подолання корупції у передвиборчих кампаніях неможливо досягнути системних змін у країні [8].

Були неодноразово зафіксовані у документах УГКЦ та її спільних зверненнях з іншими конфесіями і заяви, що церкву намагаються використати політичні сили та політики. Передусім йдеться про спроби заручитися підтримкою духовенства перед голосуванням. Факти участі священства у передвиборчій агітації мали місце, зокрема, у 1994 р. та 2002 р. У підсумку Церква осудила і дії таких священників і кандидатів. Аналогічні застереження лунали і перед президентськими виборами 29 квітня 2004 р. та позачерговими виборами Президента України 2014 р. [2, с. 97, 171, 234, 244, 318, 468; 7].

Документи УГКЦ дозволяють констатувати, що її вчення щодо виборів еволюціонує у відповідності до зміни суспільних реалій. Наприклад, у зверненні з нагоди виборів Президента України у 1999 р. єпископи оголосили: те, що кандидати не представляють виразних політичних позицій, можливо, й краще для країни у перехідний період [2, с. 171]. Та уже у посланні перед виборами до парламенту у 2002 р. Синод єпископів пояснив, що «відсутність суттєвих відмінностей, яка є вражаючою ознакою представлених кандидатами передвиборчих програм, свідчить насамперед про брак глибокої політичної культури і породжує підозру, що передвиборча метушня є передусім боротьбою за владу «саму в собі», а не за владу для служіння спільному благові» [2, с. 234]. 12 червня 2006 р. єпископи УГКЦ знову повернулися до цього питання. Вони вказали, що особливістю виборів до Верховної Ради України стало те, що програми партій були не стільки відображенням реальних намірів політиків, скільки демонстрували намагання виглядати привабливими для народу. Таким чином підсумовано, що політична культура, в основі якої лежала б турбота про спільне благо народу, в Україні перебуває на ранніх стадіях розвитку [2, с. 386]. У 2014 р. кандидатів на пост Президента

України закликали уникати порожніх та оманливих гасел і представити конкретні програми необхідних реформ [8].

Зростання активності УГКЦ у справі розробки критеріїв, яким повинні відповідати політики, а також у справі пропонування цих критеріїв віруючим, відбулося на зламі 1990-х і 2000-х рр., з відходом від керівництва церквою М. І. Любачівського і приходом Л. Гузара. Характерно, що для попереднього періоду українському суспільству, і УГКЦ в тому числі, було притаманне дещо романтизоване сприйняття змін у державі як прогресивних і незмінних, таких, що ведуть до свободи і демократії. Натомість для наступних років властивою стала більша структуризація думки вчення конфесії.

Привертає увагу і те, що на межі 1990–2000-х рр. в Україні зріс рівень суспільної напруженості, піки якої припадали на періоди виборів. УГКЦ регулярно висловлювала думки щодо відповідних процесів. Так, у 2002 р. Л. Гузар оголосив, що «результати цьогорічних виборів – це нова точка відліку», маючи на увазі передусім вимогу справедливості їх проведення. Цю тезу деталізував Синод єпископів перед президентськими виборами 2004 р. Було сказано, що народ вчиться демократії і виборці щораз менше піддаються діям політтехнологів, спрямованим на зміну волевиявлення виборців [2, с. 243, 304].

Уже 11 листопада 2004 р. предстоятель УПЦ КП патріарх Філарет, верховний архієпископ Києво-Галицький УГКЦ Л. Гузар, заступник голови Конференції римо-католицьких єпископів України М. Трофим'як, єпископ Церкви християн віри євангельської України М. Паночко і голова Ради єпископів Української християнської євангельської церкви Л. Падун спільно констатували, що громадяни протестують проти порушень, здійснених під час другого туру виборів Президента України [2, с. 470–471]. 17 листопада 2004 р. з'явився новий документ, який підписали ті ж самі представники конфесій, а також єпископ Української лютеранської церкви В'ячеслав Горпинчук. Автори звернення повторили заяву про стурбованість фальсифікаціями і послалися на те, що Церква не може погодитися з неправдою. Народ закликали обстоювати правду, дотримуючись Конституції України, законодавства і зберігаючи мир та єдність. Владі ж нагадали про відповідальність за її дії [2, с. 473]. Солідарність церков була охарактеризована ще й як безпрецедентний екуменічний жест [3].

Комісія «Справедливість і мир» УГКЦ відреагувала на події довкола виборів 22 листопада 2004 р., оголосивши, що «не може мовчати в ситуації насильства та наруги над образом і подобою Бога, коли її позбавляють основного права – вільного вибору». Відтак комісія заявила, що засуджує «дії влади, яка йде проти свого народу» [2, с. 324, 325]. Одразу після цього, 23 листопада 2004 р., Синод єпископів Києво-Галицької митрополії УГКЦ констатував, що народ став свідком порушення демократичних принципів, хоча діючий президент Л. Кучма

обіцяв чесні вибори. Єпископи висловили переконання, що люди, які вийшли на вулицю захищати свої конституційні права, не є темною масою і «вулицею». Владі запропонували виправити ситуацію і дослухатися до голосів протесту [2, с. 326].

Звернення Синоду єпископів УГКЦ – приклад того, що УГКЦ не обмежує демократію тільки виборами, а, пропагуючи вчення про служіння влади, ставить перед нею вимоги дотримуватися норм рівності усіх перед законом; права громадян без страху висловлювати думки і бути почутими. Л. Гузар 26 листопада 2004 р. зазначив, що відповідальність за порушення несуть передусім ті держструктури, яких Конституція України уповноважила забезпечити належні умови для волевиявлення [2, с. 327, 328, 470–471].

Мирний опір небезпеці тоталітаризму глава УГКЦ і єпископи під час Помаранчевої революції тлумачили не у термінах конфліктології, а як свідчення усвідомлення народом його гідності і єднання нації довкола цієї ідеї [2, с. 328, 331, 335]. Та, починаючи від звернення 10 січня 2005 р., ієрархи УГКЦ попереджали, що є небезпека суспільного розчарування, якщо громадяни чекатимуть, що їхні проблеми розв'яжуть посадовці. Адже змінити суспільство можуть тільки громадяни через праведне життя і дотримання принципу солідарності [2, с. 332, 344, 348].

Обов'язками виборців після виборів, як нагадують документи УГКЦ, є уважно стежити за обранцями, допомагати їм порадами, зіставляти колишні аргументи на користь цих обранців з їхніми діями. Так, на переконання ієрархів, можна здобути досвід для наступних виборів [2, с. 386]. З порадами з приводу того, як уникнути ситуації 2004 р., зверталися церкви та релігійні організації України, у тому числі УГКЦ, і до політиків. Останнім нагадували про необхідність бути відповідальними перед суспільством, адже немає такої мети, яка б виправдовувала поширення неправди, зневагу до прав і гідності опонентів [2, с. 477–478]. Утім, уже на початку квітня 2007 р. ВРЦіРО змушена була констатувати: окремі політики після виборів забули про свої обіцянки і діють так, ніби представляють не народ, а самих себе. Церкви закликали усіх дотримуватися моральних норм [2, с. 513, 514]. Про наслідки ігнорування політиками, владою, інтересів суспільства керівництвом УГКЦ чітко заявило під час Революції Гідності 31 січня 2014 р.: «Влада, яка немовби не чує крику свого народу і намагається приглушити його голос за власні права ударами міліцейських кийків та пострілами зброї, стає на небезпечну дорогу терору й диктатури, що суперечать її основоположному покликанню дбати про єдність народу, бути на сторожі суверенітету країни та працювати задля загального добра» [5]. Адже протести 2013–2014 рр. розпочалися саме через небажання влади враховувати інтереси народу.

Загалом наш аналіз позиції УГКЦ щодо теми виборів дозволяє зробити наступні **висновки**: вчення конфесії трактує вибори влади як

спосіб підтримати вдосконалення держави. Зasadничим у підході УГКЦ до виборчого процесу є розуміння кореляції між рівнем свідомості громадян та спрямованістю дій влади: люди обирають владу з такими цінностями, яких дотримуються самі.

Рекомендації УГКЦ щодо виборів укладаються у цілісну систему, спрямовану на формування відповідального ставлення громадян до обов'язків. Вчення УГКЦ орієнтує віруючих на аналіз програм і діяльності кандидатів та політичних сил. Перевагу радять надавати тим, хто дбає про добро всього суспільства, а не особисті чи корпоративні інтереси; цінує гідність і добробут кожного; піклується про суспільну злагоду і розвиток. Особливу увагу Церква приділяє потребі підтримувати сім'ю, мораль і толерантність.

Відмову від участі у виборах без поважних причин УГКЦ трактує як гріх – порушення четвертої заповіді біблійного Декалогу. За відсутності кандидатів і сил, програми й діяльність яких відповідають вимогам, вчення УГКЦ радить голосувати за тих, чия позиція до цих вимог найближча. Церква закликає не зневірюватися, обстоювати свої права та вимагати в обранців відповідальності. Логічно, що вона засуджує маніпуляції під час виборів, намагання фальсифікувати результати виборів і використати церкву для цього.

Аналіз документів конфесії за перше 25-річчя незалежності України дозволяє простежити динаміку окремих аспектів її соціального вчення. На межі ХХ–ХХІ ст. УГКЦ відійшла від дещо романтизованих уявлень про характер перебігу державотворення в Україні. Характерним у цей час стає структурування і деталізація вимог до суспільства.

Своєрідним екзаменом для УГКЦ стало посилення політичного протистояння у 2000-х рр. Церква прийняла виклик, не ставши на сторону жодної політичної сили. Мирний опір тоталітарним тенденціям у 2004–2005 рр. та 2013–2014 рр. керівництво УГКЦ тлумачило, як усвідомлення народом власної гідності; єднання нації довкола цієї ідеї. УГКЦ нагадує виборцям про обов'язок активно працювати і контролювати діяльність влади уже після її обрання. З відповідними застереженнями Церква звертається і до політиків.

Посилання

1. Недавня О. Стан сучасного українського греко-католицизму / О. Недавня // Україна релігійна. Колективна монографія. – Книга перші: стан релігійного життя України. // Українське релігієзнавство. – 2008. – № 46. – С. 259–281.
2. Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989-2008), – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко.– Львів, 2008. – 711 с.

3. Bourdeaux Michael. The Christian Voice in Ukrainian Elections / Michael Bourdeaux // Religion in Eastern Europe. – XXV. – №1. – February 2004. – P. 1–7.
4. Звернення Всеукраїнської Ради церков до народу України щодо виборів Президента України [15 травня 2014 р.] [Електронний ресурс] // Код доступу: <http://bit.ly/1tqxpA9>
5. Звернення греко-католицького єпископату України з приводу суспільно-політичної ситуації в державі [31 січня 2014 р.] [Електронний ресурс] // Код доступу: http://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/ugcc_doc/55174/
6. Звернення Українського Католицького Університету [24 лютого 2014 р.] [Електронний ресурс] // Код доступу: <http://bit.ly/1zFW1Zi>
7. Інструкція про поведінку священнослужителів УГКЦ під час політичних виборчих кампаній [4 квітня 2014 року] [Електронний ресурс] // Код доступу: http://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/ugcc_doc/56012/
8. Послання Синоду єпископів Києво-Галицького Верховного архиєпископства УГКЦ до вірних та всіх громадян України з нагоди президентських виборів [6 травня 2014 р.] [Електронний ресурс] // Код доступу: <http://bit.ly/1pAupp8>
9. Постанови Шістдесят третьої сесії Синоду єпископів Києво-Галицького Верховного Архиєпископства УГКЦ [3–4 квітня 2014 р.] [Електронний ресурс] // Код доступу: <http://bit.ly/1tqxweW>
10. Синодальне послання до вірних УГКЦ та всіх людей доброї волі про суспільно-політичну ситуацію в Україні напередодні виборів до Верховної Ради [Електронний ресурс] // Код доступу: <http://bit.ly/1yvJCsw>

Сергій Присухін (Київ)

**СУСПІЛЬНИЙ МИР ЯК ЦІННІСТЬ І ПРИНЦИП
«КУЛЬТУРИ ЖИТТЯ»
(У СВІТЛІ ПРАЦЬ СВ. ІВАНА ПАВЛА II)**

Стаття висвітлює досягнення соціального вчення Католицької Церкви в справі подолання «культури смерті» (соціального насильства у формі воєн, тероризму тощо) через утвердження миру як складової системи цінностей і принципів «культури життя».

***Ключові слова:** Католицька Церква, Іван Павло II, культура життя, культура смерті*

**PEACE IN SOCIETY AS VALUE AND PRINCIPLE OF
«CULTURE OF LIFE»**

(IN THE LIGHT OF WORKS S. JOHN PAUL II)

The article covers the achievements of the social teachings of the Catholic Church in overcoming the «culture of death» (the social violence in the form of wars, terrorism, etc.) through the consolidation of peace as a component of the values and principles of the «culture of life».

Keywords: *Catholic Church, John Paul II, the culture of life, the culture of death.*

Постановка проблеми. Становлення культури життя в сучасній цивілізації, за твердженням св. Івана Павла II, залежить від якнайшвидшого подолання проявів «культури смерті», соціального гріха насильства у формі кровопролитних воєн, конфліктів, тероризму тощо, послуговуючись для цього апробованими моделями суспільного миру.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Подолання гріха насильства, боротьба за встановлення суспільного миру в тих чи тих аспектах віддзеркалені у пастирській конституції «Gaudium et spes» («Радість і надія», 1965 р.), декларації «Dignitatis humanae» («Гідності людської», 1965 р.), у Катехизмі Католицької Церкви (2002 р.), Компендіумі соціальної доктрини Католицької Церкви (2004 р.), особливо Івана XXIII, Павла VI, Франциска, відомих теологів-богословів Й. К. Гьофнера, Н. Нойхауза, Л. Мелліна, І. К. де Паула. А найповніше – в щорічних посланнях св. Івана Павла II до Всесвітнього дня миру та його енцикліках «Evangelium vitae» («Євангелія життя», 1995 р.), «Centesimus annus» («Сотий рік», 1991 р.) та ін.

Метою статті є спроба привернути увагу широкого кола зацікавлених осіб на досягнення соціального вчення Католицької Церкви в справі подолання «культури смерті» (соціального насильства у формі воєн, тероризму тощо) через утвердження миру як складової системи цінностей і принципів «культури життя».

Основні результати дослідження. Проблема суспільного миру віддавна є преференційною для Соціального Вчителства Католицької Церкви. На думку папи Франциска (початок правління 13.03.2013 р.), суспільний мир не можна тлумачити тільки як звичайну відсутність насильства або війни, що ґрунтується на випадковому балансі сил. Вузьке тлумачення поняття суспільного миру свідчить про існування хибної позиції, якою виправдовують несправедливий державний устрій, що змушує частину населення відчувати себе жертвою, боятися за своє життя, а найуразливіших – «замовкнути і не озиратися», щоб ті, які мають владу і більші привілеї, могли безперешкодно паразитувати так і надалі. Гідність людської особи і спільне благо, на думку Франциска,

«стоять вище за спокій окремих людей, які не бажають відмовитися від своїх привілеїв. Коли такі цінності опиняються під загрозою, має залунати голос пророка» [1, с. 166]. Як вважає Франциск, мир «який не є плодом цілісного розвитку всіх людей, просто не матиме майбутнього й завжди буде насінням нових конфліктів і різних форм насильства» [1, с. 167].

Католицька Церква віддавна відома своїми миротворчими діями і великим досвідом захисту миру в його найширшому суспільному значенні. В Старому Завіті поняття «мир» використовували для позначення широкого спектру соціальних відносин і насамперед періоду відсутності війни – «об'явити їм мир» (Суд. 21, 13), «час на війну і час на мир» (Прип. 3, 8). Це слово використовували для позначення гармонії міжособових стосунків, матеріального і духовного добробуту, щастя людини – «якщо б ти ходив шляхом Божим, ти жив би вічно в мирі. Збагни, де знання і де сила, де розум, щоб тобі також знати, де довголіття, де життя, де світло очей та мир» (Вар. 3, 13-14). Старий Завіт констатував, що мир – це один із найбільших дарів Бога людям, результат Божого благословення. «Нехай Господь оберне обличчя Своє до тебе і дасть тобі мир!» (Чис. 6, 26). Водночас мир – це основна характеристика Бога: «Господь – мир» (Суд 6, 24). Там, де є насильство, не може бути Бога, суспільний мир і насильство не можуть співіснувати. Лише прихід Месії гарантуватиме досконалий і вічний мир: «І ділом справедливости мир буде, а плодом справедливости – спокій та безпека довічна. Народ мій житиме в оселі миру, а в житлах безпечних і в осідках спокійних» (Іс. 32, 17-18).

В Новому Завіті здійснення суспільного миру безперечно пов'язувалось з Ісусом Христом, який має зруйнувати стіну ворожнечі, що розділяє людей, бо «тепер ж в Христі Ісусі, ви, що колись були далекі, стали близькі кров'ю Христовою. Бо він – наш мир, він, що зробив з двох одне, зруйнувавши стіну, яка була перегородою, тобто ворожнечу, – своїм тілом» (Еф. 2, 13-14 і наступні). Перед своєю смертю Ісус говорив про любов, яка єднає Його з Отцем, і про об'єднуючу силу миру, яку ця любов несе Його учням. Ця прощальна проповідь відкриває глибокий сенс життя і смерті Ісуса і може вважатись основою Його вчення. Суспільний мир – це примирення з братами і сестрами. Саме тому в молитві «Отче наш», якої вчить Ісус Христос, прощення, що просять у Бога, пов'язується із прощенням, яке даруємо братам і сестрам: «Прости нам довги наші, як і ми прощаємо довжникам нашим» (Мт. 6, 12). Завдяки такому подвійному примиренню, християни можуть стати творцями миру, а отже, брати участь у побудові Царства Божого. Як каже Ісус, «Блаженні миротворці, бо вони синами Божими назвуться» (Мт. 5, 9) [2, с. 575–581].

Вчення св. Августина (354–430 рр.) про війну і мир, особливо його концепція справедливої війни, стало визначальним для Католицької Церкви на багато століть уперед і використовувалось нею в різний час по-різному – як для обґрунтування мирних домовленостей, так і для

пропагандистської підтримки хрестових походів у Середні віки. Християнські богослови обстоюють позицію, згідно з якою, якщо в світі існує несправедливість, зло, то реальний мир не може бути завершено досконалим, бажаним і вічним миром, якого навчають Біблія і Отці Церкви. Ось чому Церква сьогодні стає не на сторону абсолютизації пацифізму, а навпаки, приймає сторону активного миру, який необхідно спочатку вибороти, а потім захищати в конкретних соціально-політичних обставинах.

Драматичні події світових воєн ХХ ст. сформували миротворчу позицію папи Венедикта XV (правив 1914–1922 рр.) та Пія XII (правив 1939–1958 рр.), які в прагненні облаштування суспільного миру використовували можливості дипломатії (зусилля Венедикта XV щодо посередництва в організації мирних перемовин 1917 р.) і засобів масової інформації. Різдвяні звернення Пія XII (цикл радіопередач упродовж 1939–1948 рр.) поєднували мову дипломатії з прямою і щирістю. Прикладом слугує виступ (24.12.1944 р.), під час якого він засудив усі війни, довівши всю очевидну «аморальність агресивної війни» [3]. Друга половина ХХ ст. покликала до життя соціально-політичні рухи, організації, які своєю метою обрали захист і зміцнення суспільного миру в умовах системної кризи сучасної цивілізації. Церква брала участь у цих рухах, прикладом слугує заснований у 1945 р. міжнародний рух «Pax Christi» («Мир Христа»). Папа Павло VI (правив 1963–1978 рр.) ще у 1967 р. заснував Папську комісію «Justitia et Pax» («Справедливість і мир»), а також запровадив Міжнародний день миру (1 січня) як день проголошення універсальних цінностей життя: істини, справедливості, свободи, любові [4].

Визначального значення в дослідженні проблем захисту суспільного миру набуло соціальне вчення св. Івана XXIII (правив 1958–1963 рр.). У соціальній енцикліці «Pacem in teris» («Мир на землі», 11.04.1963 р.) він повчав, що сьогодні всі люди доброї волі виконують грандіозне завдання облаштування в людському житті відносин, заснованих на цінностях любові до ближнього і свободі, істинної справедливості в сім'ї, діяльності соціальних інститутів влади та держави, з одного боку, та в діяльності міжнародного співтовариства, з іншого. Останнє є благородним завданням, оскільки воно пов'язане із встановленням справжнього миру, який співпадає з Божим волевиявленням [5, с. 47]. В «Pacem in terris» здійснений аналіз головних передумов, які є необхідними для встановлення миру і які тісно пов'язані з об'єктивною потребою людської душі в істині, справедливості, любові і свободі [5].

Проблематика суспільного миру знайшла своє відображення у напрацюваннях II Ватиканського Собору (1962–1965 рр.), зокрема у Пастирській конституції «Gaudium et spes» (07.12.1965 р.). В конституції посеред іншого були надані більш чіткі аргументи Магістеріуму Церкви

на користь захисту миру, беручи до уваги новітні загрози людському життю. Документ засудив нелюдські методи ведення війни і закликав усіх християн молитися і робити все можливе для збереження миру [6, с. 601]. В «*Gaudium et spes*» висновувалось, що «мир не полягає тільки в відсутності війни та й не обмежується тільки до встановлення рівноваги між протилежними собі силами, ані не постає з якоїсь імперської гегемонії, але слушно і властиво визначається як діло справедливості» [6, с. 601]. Для здійснення суспільного миру потрібно, щоб були знищені передумови військових конфліктів і насамперед несправедливість, яку відтворюють економічні суперечності в соціальному житті, дух користолюбства і зневаги до людей: «Для побудови миру є необхідною рішуча воля пошанувати інших людей і народи та їх гідність і повсякчасна братерська поведінка... Мир є також плодом любові, яка йде далі за те, чого вимагає справедливість» [6, с. 602].

«*Gaudium et spes*» виокремила тезу, згідно з якою суспільному миру загрожує соціальний гріх, поширення соціального насильства (у формі війни), і якщо вичерпані всі можливості мирних домовленостей, то влада має право законного захисту суспільного миру за допомогою зброї, позаяк захист безпеки народу є її безпосереднім обов'язком. Право на захист від зовнішнього або внутрішнього насильства (право на опір) за допомогою військової сили, але за дотримання жорстких умов, в яких здійснюють самозахист («природне право на законну оборону») не має виходити, у визначенні Івана Павла II (правив 1978–2005 рр.), за «традиційні межі необхідності і пропорційності» (6) [7]. Є всі підстави стверджувати, що позиція св. Івана Павла II в цих питаннях залишається практично доцільною і сьогодні.

Християнам, а разом з ними людям доброї волі Церква пропонує не виконувати злочинні накази, які загрожують людському життю і породжують ненависть, терор, масові вбивства тощо («право на протест сумління»). Св. Іван Павло II підтримував право на протест сумління і тим самим захищав мужню позицію тих осіб, які через докори сумління відмовляються від використання зброї щодо інших людей. Посилання на військовий обов'язок не виправдовує виконання злочинного наказу, кожна морально не виправдана смерть є злочином і прирівнюється до вбивства. Право на протест сумління має також широке поле вияву і не стосується лише збройних конфліктів на рівні міждержавних відносин. Право на протест сумління торкається вирішення всього різноманіття проблем сфери суспільного буття.

Святий Престол наголошує на значенні миротворчої діяльності папської дипломатії, а також миротворчої діяльності Папи Римського. св. Іван Павло II стверджував, що «папська дипломатія не має іншої кінцевої мети, окрім тієї, щоб сприяти, поширювати по всій землі та захищати гідність людини і всіх форм людського співжиття, починаючи від сім'ї, місця роботи, школи, місцевої спільноти до регіональних,

національних та міжнародних рівнів» [Цит за: 8, с. 5]. Католицька Церква як суб'єкт міжнародної діяльності долучилась до створення «Декларації тисячоліття Організації Об'єднаних Націй». Дипломатичні зусилля Святого Престолу спрямовані на підтримку ініціативи захисту людського життя від «многоликого» насильства, масових убивств, геноциду та інших важких злочинів. Правові інституції, що діють у сфері міжнародних відносин, зазвичай використовують спеціальні обмежувальні санкції до порушників миру, мета яких – сформувати передумови переговорів та діалогу [9, с. 310].

Богословські напрацювання в питаннях захисту і зміцнення суспільного миру мають стимулювати формування всезагальної «культури миру» через створення таких соціальних відносин, коли люди, «виконуючи правду в любові, об'єдналися з людьми справді миролюбними, для вимолювання й здійснення миру... Наскільки люди є грішні, стоять вони і стоятимуть під загрозою війни аж до приходу Христа; а наскільки, об'єднані в любові, перемагають гріх, то переможуть і насилля» [6, с. 602–603]. Створення «культури миру» співпадає з нормами і вимогами «культури життя» особливо в питаннях забезпечення діалогу Церкви з ініціаторами всіх мирних починань («діянь миру»), які, на думку св. Івана Павла II, «здійснюють люди, які мали надію, ніколи не піддаючись смутку. Діяння миру народжуються із життя людей, які мають в своїй душі неухильне бажання до миру» (9) [10]. У такому діалозі, як стверджував св. Іван Павло II, провідна роль повинна належати християнству, позаяк «релігія відіграє життєво важливу роль у пробудженні мирних ініціатив та укріпленні умов миру. Вона відіграватиме свою роль все ефективніше, якщо буде зосереджуватися на тому, що їй притаманне: на відкритості до Бога, на вченні про всезагальне братерство і на сприянні культурі солідарності» (9) [10].

Папа Франциск, продовжуючи напрацювання своїх попередників, виокремив поняття «братерство» як ключовий чинник у боротьбі за утвердження суспільного миру. Зокрема в Посланні на Всесвітній день миру 1 січня 2014 р. він зазначив, що важливим кроком до облаштування миру в суспільстві є відкриття для людства ролі і значення християнського братерства, яке дозволить повною мірою досягнути миру на землі [11]. Людське співтовариство потребує, щоби християни і люди доброї волі по новому відкрили для себе поняття братерства. Тоді політика, економіка також будуть реформатовуватися на основі справжнього духу християнської братської любові і зможуть стати дієвим інструментом всебічного розвитку людини й світу [11].

Захист суспільного миру не залишає без уваги проблему жертв війни, до яких, на думку св. Івана Павла II, належать біженці – частина населення, яка через воєнні дії змушена покидати рідні помешкання і шукати притулку за кордоном. Церква не повинна залишати їх напризволяще, вона повинна надати їм не тільки пастирську опіку й

матеріальну підтримку, але і захистити їх людську гідність. Цей папа повчав, що «турбота про біженців повинна надихати нас по-новому утверджувати і підкреслювати загально визнані права людини, а також вимагати, щоб ефективно визнання цих прав було гарантовано біженцям» (3) [12]. Вимушені мігранти, на думку Папи Фрациска, мають знаходитись під постійною опікою Церкви, тому що вони є «душевною біллю усього світу, який є нашим світом, у якому Бог дав нам жити сьогодні та закликає нести відповідальність за наших братів і сестер, щоби не порушувалася гідність жодної людини» [13].

Позиція Церкви в питаннях захисту миру співпадає зі змістом «культури життя» (захисту людського життя), що підтримує боротьбу християн і людей доброї волі за утвердження суспільного миру в сучасному світі загалом. Не випадково під час Святої літургії в Калькутті св. Іван Павло II озвучив заклик: «Не робіть нічого, що могло би увічнити ненависть, несправедливість чи страждання! Не чиніть нічого на користь гонки озброєнь! Не чиніть нічого, що сприяло би гнобленню народів і націй. Нічого, що надихалося б фарисейськими проявами імперіалізму чи антигуманних технологій» (8) [14].

Справі суспільного миру слугують християнська справедливість, вимоги прощення та примирення. У Посланні з нагоди Всесвітнього дня миру (1 січня 2002 р.) «Немає миру без справедливості – немає справедливості без прощення!» св. Іван Павло II констатував, що прощення, яке закладено в серце кожної людини («має Божественні корінь і вимір» [15, с. 11]), стає необхідним актом і на соціальному рівні. Прощати образу означає «відновлювати перервані зв'язки, долати умови безплідного взаємного осуду і панування над спокусою ізоляції інших людей через відмову їм у праві голосу» [15, с. 12]. У такий спосіб реалізується соціальний вимір людини (від особистісного акту до «політики прощення» на рівні суспільної діяльності та правових інституцій): «Здатність прощати лежить в основі будь-якого проекту більш справедливого і солідарного майбутнього суспільства» [15, с. 12]. Св. Іван Павло II підкреслював, що нелегко відразу зрозуміти і прийняти пропозицію прощення, оскільки наслідки воєн, збройних конфліктів, соціальне насильство загалом сягнуло «моральної безодні» (7) [16], і залишають по собі важкий тягар страждання, болю, особистої і суспільної трагедії. Прикладом реалізації християнського принципу взаємного прощення слугують слова, проголошені св. Іваном Павлом II під час Святої літургії в м. Оломоуц (Чехія) з нагоди канонізації Яна Саркандера та Здислави із Лемберка 21 травня 1995 р.: «Нині я, Папа Римської Церкви, від імені всіх католиків прошу вибачення за кривди, завдані не католикам в усі буремні часи людської історії. Водночас я запевняю, що зі свого боку Католицька Церква пробачила все і всяке зло, яке довелося витерпіти її дітям. Хочу, щоби цей день дав новий початок спільному змаганню, мета якого наслідувати Христа і жити, згідно з

Його Євангелієм, Його законом любові, Його великим прагненням єдності» (5) [17].

Церква пропонує боротися за мир понад усе молитвою. Свого часу в Посланні з нагоди Першого Всесвітнього дня миру (1 січня 1968 р.) Павло VI повчав, що молитва, «особлива зброя миру», викликає «трансцендентні божественні сили духовного і політичного оновлення» на допомогу всім людям доброї волі, «справжнім друзям миру», щоб пробудити у душах «любов до Миру, заснованого на правді, справедливості, свободі і любові» [18]. Всесвітні дні миру надають світу приклади палкої молитви за мир і розбудову мирного суспільства. Своє перше Послання XII Всесвітньому дню миру «To reach peace, teach peace» («Досягати миру, навчати миру», 1 січня 1979 р.) св. Іван Павло II завершив палкою молитвою за мир: «Мир – це наша справа: він вимагає від нас мужніх і солідарних дій, але одночасно і насамперед мир є Божим даром: ми благаємо про нього в наших молитвах» [19]. Останнє звернення св. Івана Павла II на XXXVIII Всесвітній день миру «Do not be overcome by evil but overcome evil with Good» («Ніколи зло не переможе, добро перемагає зло», 1 січня 2005 р.) завершують практично значущі слова: «Жодна людина доброї волі не може відмовитися від боротьби за перемогу добра над злом. Ця боротьба може бути ефективною лише зі зброєю любові. Коли добро перемагає зло, переважає любов і коли переважає любов, там панує мир» (12) [20]. Останнє суголосьне положенням Катехизму Католицької Церкви, згідно з якими «в міру подолання гріха у спільній любові» люди подолають насильство, війну, тероризм – «культуру смерті», і здійсняться слова: «Вони перекують свої мечі на рала, а списи свої на серпи. Народ на народ не буде меча підіймати і не вчитимуться більше воювати» (Іс. 2, 4), і здійсняться пророцтво – стануть «блаженними миротворці, бо вони Синами Божими назовуться» (Мт. 5, 9) [21, с. 528–532].

Висновки. Узагальнюючи викладене, можна запропонувати задеклароване положення, озвучене в Спільній Декларації Папи Римського Франциска та Вселенського Патріарха Вартоломея I: «Ми глибоко переконані в тому, що не зброя, а діалог прощення та примирення є єдиними засобами, якими можна досягти мир... Спільним свідченням доброї новини Євангелія ми можемо допомогти людині віднайти дорогу, яка приведе до істини, справедливості і миру» [22, с. 32].

Посилання

1. Папа Франциск. Апостольське повчання «Радість Євангелія» / Переклад з італійської: Оксана Бодак за редакцією о. Тараса Барцевського. – Львів: Свічадо, 2014. – 221 с.
2. Леон-Дюфур К. Мир (покой) // Словарь библейского богословия / Под ред. Ксавье Леон-Дюфура и Жана Люпласи, Августина Жоржа, Пьера

- Грело, Жака Гийе, Марка-Франсуа Лакана. Пер. с французского. – К.: КАЙРОС, 2003. – С. 575–581.
3. Pio XII. Radiomessaggio di Sua Santità Pio XII ai popoli del mondo intero. Domenica, 24 dicembre 1944 [Електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19441224_natale_it.html, вільний. Назва з екрану. – Мова італ.
 4. Paul VI. Message of His Holiness Pope Paul VI for the observance of a Day of peace. 1 January 1968 [Електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/messages/peace/documents/hf_p-vi_mes_19671208_i-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.
 5. Іван ХХІІІ. Мир на землі. Енцикліка Папи Івана ХХІІІ про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі. – Львів: Свічадо, 2008. – 53 с.
 6. Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія – Gaudium et spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, Декрети, Декларації. – Львів, Монастир Монахів Студійського Уставу: Видавничий відділ «Свічадо», 1996. – С. 499–619.
 7. John Paul II. Messages of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the world of peace 1 January 2004 An ever timely commitment: teaching peace [електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20031216_xxxvii-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.
 8. Козлов В. А. Дипломатія Святого Престолу в пост біполярній системі міжнародних відносин за часів понтифікату Іоанна Павла ІІ: Монографія. – Вінниця: Книга-Вега, 2008. – 192 с.
 9. Компендіум соціальної доктрини Церкви. – К.: Кайрос, 2008. – 549 с.
 10. John Paul II. Message of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the World Day of Peace 1 January 2003. Pacem in Terris: A Permanent Commitment [Електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20021217_xxxvi-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.
 11. Послание Святейшего Отца Франциска на Всемирный день мира 1 января 2014 года. [Електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/messages/peace/documents/papa-francesco_20131208_messaggio-xxlvii-giornata-mondiale-pace-2014_ru.pdf, вільний. – Мова рос.
 12. John Paul II. Message of His Holiness John Paul II for lent 1990 [Електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/lent/documents/hf

- [_jp-ii_mes_19890908_lent-1990_en.html](#), вільний. Назва з екрану. – Мова англ.
13. Francis. Address of Pope Francis on the occasion of the presentation of letters of credence of the ambassadors of Switzerland, Liberia, Ethiopia, Sudan, Jamaica, South Africa and India to the Holy See. Clementine Hall. Thursday, 15 May 2014 [Електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140515_presentazione-credenziali-ambasciatori.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.
 14. John Paul II. Apostolic pilgrimage to India. Mass for catholic people of West Bengala. Homily of His Holiness John Paul II. Brigade Parade Grounds Park of Calcutta. Tuesday, 4 February 1986 [Електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1986/documents/hf_jp-ii_hom_19860204_cattolici-bengala_en.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.
 15. Иоанн Павел II. Послание Его Святейшества Папы Иоанна Павла II ко Всемирному дню мира 1 января 2002 года. – Libreria Editrice Vaticana, 2002. – 18 с.
 16. Giovanni Paolo II. Lettera Apostolica in occasione del 50 anniversario dell'inizio della II Guerra Mondiale [електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_27081989_anniv-beginning-ii-world-war_it.html, вільний. Назва з екрану. – Мова італ.
 17. Giovanni Paolo II. Viaggio apostolico nella repubblica Ceca e in Polonia. Canonizzazione di Zdislava di Lemberk e di Jan Sarkander. Omelia di Giovanni Paolo II. Aeroporto Nerėdın di Olomouc (Repubblica Ceca) Domenica, 21 maggio 1995 [електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1995/documents/hf_jp-ii_hom_19950521_canonizzaz-olomouc_it.html, вільний. Назва з екрану. – Мова італ.
 18. Paul VI. Message of His Holiness Pope Paul VI for the observance of a Day of peace. 1 January 1968 [Електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/messages/peace/documents/hf_pvi_mes_19671208_i-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.
 19. John Paul II. Message of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the Day of peace 1 January 1979 «To reach peace, teach peace» [електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp_ii_mes_19781221_xii-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.
 20. John Paul II. Message of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the Day of peace 1 January 2005 «Do not be overcome by evil but

overcome evil with Good» [електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20041216_xxxviii-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.

21. Катехизм Католицької Церкви. – Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. – 772 с.
22. Спільна Декларація Папи Римського Франциска та Вселенського Патріарха Вартоломея I. Єрусалим, 25 травня 2014 р. // Світло з висоти. Християнська газета Спільноти Обнови у Святому Дусі. Римсько-католицька Парафія Воздвиження Святого Хреста в м. Фастів. – 2014. – №28. – С. 30–32.

Михайло Черенков (Львів)

УКРАИНСКИЕ ПРОТЕСТАНТЫ И РОССИЙСКИЕ КАТОЛИКИ: «ДЕЛО ЭКМАНА» И «ФАКТОР МАЙДАНА»

Українському протестантизму властива східна і західна традиція, що дозволяє йому відновити культурно-богословський зв'язок з європейським протестантизмом і католицизмом в контексті міжконфесійного діалогу, екуменічний потенціал якого виявив український Майдан Гідності.

Ключові слова: протестантизм, православ'я, католицизм, греко-католицизм, традиція, інклюзивна ідентичність, Майдан, практичний екуменізм, міжконфесійний діалог.

Mychailo Cherenkov

UKRAINIAN PROTESTANTS AND RUSSIAN CATHOLICS: «EKMAN CAUSE» AND «FACTOR OF MAIDAN»

Ukrainian Protestantism characterized by an eastern and western traditions that allows to recover cultural and theological relationship with European Protestantism and Catholicism in the context of interfaith dialogue. Dialogue has an ecumenical potential which was found by Ukrainian Maidan of dignity.

Keywords: Protestant, Orthodoxy, Catholic, Greek Catholic, tradition, inclusive identity, Maidan, practical ecumenism, interfaith dialogue.

Постсоветские протестанты, свыкшиеся за семьдесят лет сосуществования с атеистическим обществом, за годы украинской независимости открыли для себя свое иное – православную традицию. Далеко не сразу, но появились первые попытки осмыслить отношения между протестантскими и православными церквями как между другими, а не чужими. Однако православный другой – не единственный другой.

В диалоге с титульной конфессией упускается из виду разнородность самого православия (православные церкви – другие друг другу), а также сопричастие в том же культурном ареале католической и греко-католической церквей. Неединственность православия и его внутренняя разнородность должны быть особенно интересными для протестантов, потому что создают возможность для их конфессиональной прописки. Если говорить предельно просто, когда других уже несколько, то и на протестантов место найдется. Многообразие – факт, осмысление которого дает понимание прецедента и претензию на право.

Украинский протестантизм представляет собой синтез западной и восточной христианских традиций. Именно поэтому его главным другим является не православие, а католицизм, а ближайшим по способу связи традиций – греко-католицизм. Примечательно, что родственность протестантов с католиками и униатами хорошо понимают и подчеркивают в РПЦ, но сами протестанты эти связи осознавали слабо, до двух недавних событий. Определенный резонанс вызвало «дело Экмана» – переход в католицизм лидера неопятидесятнического движения «Слово Жизни», хорошо представленного в Украине. Новые возможности для сближения протестантов и УГКЦ открылись благодаря событиям киевского Майдана (ноябрь 2013 – февраль 2014). Для большинства протестантов оба события стали первой встречей и открытием «иног», привлекли внимание к сосуществованию традиций, их специфичности и дополнительности.

В последние годы фиксируются значительные миграции между конфессиями и устойчивый рост «просто христиан», большинство из которых можно отнести к разряду «искателей». Эти тенденции свидетельствуют о реальном спросе на открытые и диалогичные отношения традиций, взаимно интересных и дополнительных.

Надо признать, что при кажущейся очевидности, диалогичность протестантской и католической традиции в церковном сознании вмещается с большим трудом. Удержать внутреннюю разнородность можно лишь в богословском метарефлексивном усилии.

Так баптистский исследователь Константин Прохоров приходит к выводу, что «Нисколько не отрицая значимости «инострального фактора» в формировании первых отечественных евангельско-баптистских общин, важно видеть их неоднородность, допускающую как прозападные, так и почвеннические тенденции, и примеры прямых или опосредованных заимствований европейских протестантских идей – уравнивать известной самостоятельностью «встречных течений» [8, 102]. И приводит в пример истории «обращения» Ратушного и Цимбала, впоследствии двух легендарных украинских штундистов. М. Т. Ратушный, вспоминая свою молодость, писал братскому меннониту Г.И. Фасту в Санкт-Петербург в 1893 г.: «...Начал я спрашивать у людей из немецкого племени (потому что я знал, что русский народ не знает про Бога и Его закон)... спрашивал

у них, как можно спастись... Встретился мне старик, немец покаянный, и тот мне сказал: купи Библию и читай... В 1857 году купил Библию, стал читать – что читаю, ничего не понимаю. Я обратился к тому старику, который советовал купить Библию, и он мне преподал наставление...» [8, с. 82–83]. А в 1869 году Ефим Цимбал упросил немецкого меннонита Абрама Унгера крестить его по вере. При этом Прохоров акцентирует тот факт, что «В результате Цимбал не становится членом какой-нибудь немецкой церкви, а несмотря на притеснения со стороны властей, основывает ряд самостоятельных украинских штундо-баптистских общин» [8, с. 84].

Иными словами, украинский протестантизм возник на перекрестье различных влияний, но не отождествился полностью ни с одним из них, удерживая их вместе и выражая релевантным образом в национальной культуре.

Поскольку сама Украина – синтетическое образование, лежащее между Европой и Евразией, Западом и Востоком, то и украинские церкви должны содержать в себе эту двойственность, синтетичность. Особенность протестантов в том, что, не отказываясь от восточной традиции, они признают главной традицию западную, сохранившую даже в названии вселенский масштаб, преемственность и возможность единства.

В поисках инклюзивной идентичности украинские протестанты восстанавливают культурно-богословскую связь с европейским протестантизмом, а через него – с католической традицией, от которой европейский протестантизм некогда отпочковался. В то же время протестанты осваивают (т.е. делают своей, отчасти, насколько это возможно) и православную традицию, остающуюся для украинцев титульной.

После Майдана конфессиональная карта Украины начала стремительно меняться. И уже не под давлением политиков (как в случае с проектами «единой поместной православной Церкви»), но под влиянием ожиданий гражданского общества и вследствие активности рядовых прихожан. После Майдана сектантскими оказались пророссийские Церкви, а Церкви проукраинские получили признание. Очевидно, что межцерковный диалог будет иметь большие последствия для самопонимания украинского общества как не-только-православного и для восприятия Церкви обществом через ее разные образы, ориентации по отношению к ней «жителей» и «искателей», околоцерковных и нецерковных христиан.

Надо признать, что и украинские протестанты, и (греко-)католики сторонились экуменических процессов, даже по отношению к ближайшим соседям по христианскому миру они оставались закрытыми и самодостаточными. Тем более примечательной стала публикация в евангельском журнале «Богословские размышления» (2014) документа

Всемирного совета Церквей, важного для развития экуменического диалога. Документ «Церковь: на пути к общей позиции» появился в 2013 году, как итог многолетнего опыта работы комиссии «Вера и церковное устройство» (The Church: Towards a Common Vision. Faith and Order Paper No. 214, Geneva, World Council of Churches (WCC), 2013). Кафоличность в нем толковалась не только как географический охват, но также как разнообразие местных Церквей и их участие в полноте веры и жизни, в койнонии [10, с. 185]. Примечательно, что последняя глава «Церковь: в мире и для мира» открывает гораздо больше экуменических перспектив, чем предыдущие, поскольку койнония в открытости другу другу и миру включает не только исповедание единой веры и совместное служение, но также разделяемые моральные ценности. Церкви смогут совместно выразить миру лишь то, что они разделяют во Христе и осмысливают во взаимном вопрошании и утверждении. Именно поэтому будущее экуменического диалога состоит в одновременном служении миссии и единству Церкви, именно поэтому важно находить возможность совместной позиции по общественным вопросам и совместного труда в представлении ценностей Божьего Царства [10, с.201–202].

Подчеркнутая значимость практического экуменизма в виде совместной социальной позиции далеко не случайна. Украинский опыт показывает, что общность не достигается путем богословских дискуссий, но дарится в ответ на синхронное христианское участие в экстремальных моментах общественной истории. Прецедентами общей позиции стали общественно-политические заявления Всеукраинского совета Церквей и религиозных организаций – консультативно-совещательного органа, который объединяет основных конфессии страны и в котором решения принимаются на основании консенсуса. Именно позиция ВСЦиРО стала референтной для самоопределения целых Церквей и гражданского выбора христиан в условия «оранжевой революции», а затем в событиях «революции достоинства».

Протестантско-католический диалог обладает значительным социальным потенциалом, религиозная инклюзивность может быть фактором социальной плюральности и динамики. Говоря об итогах Майдана для протестантов и их отношений с «другими», пастор Сергей Тимченко использует слово «синергия»: «Украинским и русским протестантам необходимо помнить об одном важном моменте, о том как они относятся к «другим»... Интересно, что в то время, как евангельские христиане теряют единство между собой, они находят общность взглядов с верующими других конфессий, в частности с православными и греко-католиками, стоящими на сходных с ними социально-политические позициях. В будущем данный феномен может привести к созданию синергии украинских христиан различных вероисповеданий» [11, с. 22–23].

Не только протестантизм, но и (греко-)католицизм связывает Украину с Европой. Как пишут украинские религиоведы, «В Бресте широко открывалось новое «окно в Европу» [4, с. 246]. Стоит признать, что за прошедшие столетия оба эти окна обществом практически не использовались. Сегодня европейский выбор Украины и «революция достоинства» возрождают запрос на «церковные окна» в Европу.

Стоит отметить, что в условиях церковного кризиса и возникающего «нецерковного христианства» становится особо значимым не только социальный, но и собственно экуменический потенциал протестантско-католических отношений.

Протестантски ориентированный католик Сергей Градировский выразил в своих вопросах сложную диалектику церковного, межцерковного и нецерковного образов современного христианства: «Подлинно ли мое движение, без лукавства ли оно, когда идя навстречу церкви, я удаляюсь от конфессионального в церкви? Как доверять эклисиологической строке символа веры, в смысле явственно, а не условно-символически видеть и действительно переживать «единую, святую, кафолическую, апостольскую Церковь»? [1, с. 42].

Перед лицом приближающегося пятисотлетнего юбилея Реформации рискну выразить мысль, что величайшей Реформацией, превзошедшей реформацию разделяющую, может стать реформация объединяющая. Если в 2017 году протестанты и католики вновь смогут объединиться, эта новая встреча изменит и тех, и других, создав непредставимую динамику для всего Тела Христова, воссоздав вселенскую Церковь в единстве ее многообразия.

Такая возможность должна рассматриваться вполне серьезно – и в диалоге церквей, и в личном выборе «уже-жителей» разных традиций и «еще-искателей». Вполне возможно, что реформирующее сближение между протестантами и католиками, между украинскими евангельскими протестантами и греко-католиками будет происходить не на уровне богословских комиссий и предстоятелей, но на уровне ежедневного выбора миллионов «христиан традиции» и «просто христиан». Примером этого может быть поступок Ульфа Экмана, который сделал личный выбор в пользу воссоединения с католической традицией, не отказываясь при этом от духовных благословений протестантизма и опыта своей жизни в нем.

Еще до своего перехода в католицизм епископ неопятидесятичного движения «Слово Жизни» задавался вопросом о временном и комплиментарном характере протестантских «пробуждений», их жизненной связи с древом единой католической традиции: «Не следовало бы движениям пробуждения присоединиться к чему-то большему ради сохранения их своеобразия..?» [6, с. 357]. «У каждого течения есть одна вещь – не вся полнота – и помазание на выполнение одной конкретной задачи – а не всех сразу. У каждого

движения есть свое время, но оно не бесконечно. В радостной встрече Иоанна с Христом заложен пророческий смысл: встреча целого с частью, встреча общего с конкретным обогащает обе стороны. Пробуждение, олицетворенное Иоанном и его служение, – это нечто нужное и важное, в идеале ведущее к обогащению и углублению христианского опыта во всем Теле Христа» [6, с.359–360].

Своим решением он сделал шаг навстречу общему будущему, когда «Христианство личного покаяния» и «христианство воспитания и традиции» – внезапный и долгосрочно-перспективный элементы – дополняют друг друга. Личное и коллективное должным образом сложатся и обретут свой истинный смысл. Образуется простор и для произвольных действий Духа, и для живой и глубокой литургии богослужений и молитв. Тогда индивидуальная инициатива объединится с иерархическим духовным руководством... Внутренняя жизнь и социальная активность смогут взаимно дополнять друг друга. Миссионерство и созерцание взаимно переплетутся», – так он описывал встречу двух традиций внутри своей личной жизни [6, 366–367].

Весьма примечательно, что протестантский лидер не повел по этому пути всю свою конфессию. Тем самым он адресовал свой жест не столько иерархам разных конфессий, сколько рядовым верующим в их личном выборе. Думаю, «искателям» это понравилось. И не только «искателям», тысячи членов украинских церквей «Слово Жизни», поддержали выбор Экмана, хотя и не вышли из своих общин. Это значит, что они приняли правду католицизма (глубину корней, открытие мистического измерения христианской жизни, красоту литургики и проч.), оставаясь при этом протестантами. В определенном смысле они могут быть названы римо-протестантами, т.е. протестантами, возвращающимися к диалогу с Римом, в пространство кафоличности.

Точно так же тысячи протестантов, прошедших через Майдан, сделали свой личный выбор и распознали в (греко-)католиках своих братьев. Многие пасторы назвали героями нашего времени кардинала Любомира Гузара и архиепископа Святослава Шевчука. Протестантов и греко-католиков объединили евангельские ценности свободы и правды, а также активная патриотичная позиция. Свою солидарность с ними проявили и верующие УПЦ (КП), и римо-католики. В связи живых людей проявилась связь традиций востока и запада, православия и католицизма, а также «пограничных», сложносоставных, инклюзивных Церквей – греко-католической и протестантской.

Очевидно, что в современном мире значение индивидуального выбора в пользу инклюзивной идентичности, межцерковного христианства будет возрастать, и предстоятели Церквей им управлять не смогут. Если раньше миряне задавали вопрос о диалоге и единстве Церквей самим же Церквям (т.е. их священнослужителям), то теперь все изменилось. «Искатели» вопросов не задают, а если задают, то сами на

них и отвечают. Предстоятели Церквей из ответчиков стали наблюдателями. Инициатива перешла к простым христианам. Теперь возникают не нормативные вопросы «можем ли мы молиться вместе с протестантами?» или «есть ли рожденные свыше среди католиков», а вопросы на прояснение смыслов и последствий уже случившегося: «Как меняется представление о Церкви с учетом, того, что церковные стены уже стали прозрачными, что ощущается связь сразу с несколькими традициями, что пережитый духовный опыт единства уже не вмещается в привычные конфессиональные рамки, что духовный поиск ведет дальше и христианство более не понимается как житие в доме, но как путь паломника?».

В то время как протестантизм открывает свои духовные корни, глубину, историю, католицизм становится евангельским. Здесь они могут послужить друг другу, а самое главное – нашим современникам. Простота и глубина, Евангелие и традиция интересны и действенны вместе, не порознь. Их диалог и есть тот самый путь к единству Церкви в многообразии ее актуальных конкретно-исторических форм.

Посилання

1. Градировский, Сергей. Церковная археология // Церковь вчера, сегодня и завтра. Доклады международной богословской конференции, ДХУ, 25–27 апреля 2013 г. – Черкассы: Коллоквиум, 2014.
2. Мананников, Игорь. Греко-католичество в России как гипотеза (http://www.religare.ru/2_23871.html)
3. Панич, Елена. Секта или Церковь? // Богословские размышления. Спецвыпуск. Библия. Богословие. Церковь. – 2013.
4. Стоколос Надія, Шеретюк Руслана. Драма Церкви. – Рівне: ПП ДМ, 2012. – 348 с.
5. Шліхта, Наталія. Церква тих, хто вижив. Радянська Україна, середина 1940-х – початок 1970-х рр. – Харків: АКТА, 2011. – 468 с.
6. Экман, Ульф. Духовные корни. – М.: Золотые страницы, 2012. – 376 с.
7. Arjakovske, Antoine. The Role of the Churches in the Ukrainian Revolution // ABC RELIGION AND ETHICS, (<http://www.abc.net.au/religion/articles/2014/03/06/3958163.htm>)
8. Prokhorov, Constantine. Between the West and East. Notes on the origin of the evangelical movement in Russia // Theological Reflections. #13. – 2012.
9. Proshak, Vitaly V. From Civil Spring to Democratic Summer. Constitution, Human Rights and Freedom of Religion in Eurasia. – Oisterwijk: Wolf Legal Publishers, 2014. – 244 p.
10. The Church: Towards a Common Vision // Theological Reflections, Special Issue on Contemporary Ecclesiology, 2014.
11. Tymchenko, Sergiy. The Current and Possible Impact of the Ukrainian Crisis on Ukrainian Protestants // East-West Church and Ministry Report. Summer 2014. Vol. 22, No.3.

**ВІДМІННОСТІ ЦІННІСНИХ ОРІЄНТАЦІЙ ПРАВОСЛАВНИХ І
ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКИХ ВІРУЮЧИХ УКРАЇНИ
(ДАНІ СОЦІОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ)**

В статті визначені наявність та характер відмінностей між греко-католиками та православними українцями за ціннісними орієнтаціями. Продемонстровано, що такі відмінності мають місце у випадку обмеженого набору цінностей, і навіть там, де такі відмінності мають місце, вони не є великими.

Ключові слова: ціннісні орієнтації, греко-католики, православні

Maksim Paraschevin

**VALUE ORIENTATIONS DIFFERENCES OF ORTHODOX AND
GREEK-CATHOLIC BELIEVERS OF UKRAINE
(SOCIOLOGICAL STUDIES DATA)**

It is attempted to define the existence and character of differences of value orientations of Greek Catholic and Orthodox Christians. There are demonstrated that such differences take place for limited numbers of values, and even when this taken place, its are modest.

Keywords: value orientations, Greek-Catholic christians, Orthodox christians.

Православні та греко-католики є на сьогодні найчисельнішими релігійними течіями в Україні. Належність до першої чи другої вважається значимим фактором різної соціальної поведінки, що пов'язано з різними соціокультурними традиціями, до яких вони належать. Соціологічні дослідження чітко фіксують суттєві відмінності у ставленні сучасних православних та греко-католиків до виконання обрядових вимог своїх церков. Це зокрема стосується масштабності виконання релігійних обрядів та відвідування церковних служб. Наприклад, за даними опитування 2008 року, присвяченого вивченню релігійної ситуації в Україні, дуже часто (кожного дня або декілька разів на день) молилися 73% греко-католиків та лише 24% православних. Щодо відвідування церкви, то серед греко-католиків 31% ходить туди постійно (кілька разів на тиждень або щотижня) і 38% часто (один чи кілька разів на місяць), тоді як серед православних ці частки становили, відповідно, 6% і 13%. За даними опитування 2013 року в межах міжнародного порівняльного проекту «Європейське соціальне дослідження» (ESS¹), не менше одного разу на тиждень (кожен день, кілька разів або раз на тиждень) відвідували церкву 50% греко-католиків, та лише 14% православних. Про щоденні молитви заявили близько 48% греко-католиків та 23% православних.

¹ Докладно про вказаний проект див. Europeansocialsurvey.org

Так само масові опитування фіксують значно більший рівень, так би мовити, традиційності релігійних поглядів греко-католиків порівняно з православними, тобто визнання саме тих догматів, які є прийнятими Церквою, та відкидання різних східних або протестантських «домішок».

Проте все це є показниками власне релігійної активності, тоді як для релігієзнавців та соціологів релігії не менш (або навіть більш) важливим є питання впливу релігійної віри на поведінку поза релігійною сферою, у царині повсякденного життя. В масових опитуваннях ми рідко можемо зафіксувати реальну поведінку, проте можемо зафіксувати певні інтенції та ціннісні орієнтації, які цю поведінку визначають. І якщо ми спробуємо порівняти цінності, що існують в свідомості православних та греко-католиків, то виявиться що таких яскравих відмінностей, як у випадку із релігійними практиками, немає, а є лише невеликі відмінності далеко не за всіма цінностями.

Зокрема, якщо за результатами опитування 2013 року в межах проекту ESS порівняти православних та греко-католиків за 21-м індикатором використовуваного в цьому проекті «Портретного ціннісного опитувальника» Ш. Шварца², то виявиться, що статистично значимі відмінності мають місце лише за цінністю збереження традиції, а саме серед греко-католиків такі орієнтації не набагато, але більш поширені, порівняно з православними (серед перших середній бал склав 4,9, а серед других – 4,4).

² Ш. Шварц запропонував методику вимірювання універсального набору цінностей та структури їх взаємозв'язків. В ESS використовується скорочена модифікація його методики. Докладно див. Карандашев В.Н. Методика Шварца для изучения ценностей личности. Концепция и методическое руководство — СПб.: Речь, 2004.

Таблиця 1.

Сприйняття важливості різних ціннісних орієнтацій православними та греко-католиками (2013 р., середні бали³)

<i>Ціннісні орієнтації</i>	<i>Православні</i>	<i>Греко-католики</i>
Придумувати нові ідеї, бути творчою людиною, все робити своїм оригінальним чином	3.8	3.7
Бути багатим, мати багато грошей та коштовних речей	3.6	3.6
Дотримання у поводженні з людьми у всьому світі рівності, наявність рівних можливостей в житті для всіх	4.5	4.3
Демонстрація своїх здібностей, бажання аби люди захоплювалися тим, що я роблю	3.7	3.7
Життя у безпечному оточенні, запобігання всього, що може загрожувати безпеці	4.7	4.7
Пошук новизни, нових занять, потреба займатися в житті багатьма різними речами	3.8	3.6
Виконання того, що наказують, слідування правилам навіть якщо ніхто за цим не слідкує	4.1	4.2
Вислуховування думок інших людей, навіть якщо вони відрізняються від моїх, розуміння точок зору інших	4.3	4.2
Скромність, «тримання в тіні», намагання не привертати до себе увагу	3.8	3.9
Гарне проведення часу, отримання того, що подобається	3.6	3.4
Самостійність у прийнятті рішення про те, що робити, бути вільним і незалежним	4.4	4.3
Допомагати оточуючим, турбуватися про добробут інших	4.4	4.5
Бути успішним, отримати від інших визнання своїх досягнень	4	4.1
Гарантування урядом безпеки від усіх загроз, сильна держава, здатна захистити своїх громадян	4.8	4.7
Пошук пригод, ризику, життя повне вражень	3	2.9
Правильна поведінка, ухиляння від будь-яких вчинків, які можуть викликати осуд	4.2	4.3
Потреба у повазі та підкоренні з боку інших людей	4.2	4.1
Вірність друзям, бажання присвячувати себе близьким людям	4.6	4.7
Збереження природи, турбота про навколишнє середовище	4.7	4.8
Слідування традиціям, релігійним або сімейним звичаям ⁴	4.4	4.9
Отримання можливостей повеселитися, займатися тим, що дає задоволення	3.3	3.1

³ Всі вказані цінності вимірювалися шестибальною шкалою, за якою респондент мав визначити міру своєї схожості/несхожості на людей, які поділяють ті чи ті цінності. Середні бали розраховувалися відповідно до напрямку шкали від «1 – Зовсім не схожий» до «6 – Дуже схожий». Відповідно, чим більшим є середній бал, тим більше респондент схильний поділяти відповідну цінність.

⁴ Відмінності середніх є статистично значимі на рівні 0,01.

Саме тут бачимо певну невідповідність існуючим уявленням про більшу консервативність православних та більшу відкритість до змін греко-католиків: виявляється, що традиціоналізм, консерватизм серед останніх поширений не менше та навіть трохи більше, ніж серед перших.

В цьому ж дослідженні 2013 року, крім порівняння за складовими індексу Шварца, ми можемо провести порівняння за деякими іншими орієнтаціями, а саме: за орієнтаціями на демократичні цінності, зацікавленістю політикою та орієнтаціями на ту чи ту частину політичного спектру (ліві – праві), патерналістськими орієнтаціями, орієнтаціями на традиційні сексуальні стосунки, ставленням до зовнішньої міграції в Україну (ізоляціонізм), орієнтаціями на довіру до людей, орієнтаціями на соціальну активність та оптимістичне сприйняття світу.

Отже, значимі відмінності між православними та греко-католиками можна побачити за такими показниками, як:

- орієнтаціями на демократичний розвиток нашої країни (середні бали склали, відповідно, 7,4 та 8,2⁵, відмінності середніх є статистично значимими на рівні 0,01);

- орієнтаціями на різні частини політичного спектру (греко-католики помітно «зсунені» вправо; на шкалі від «0 – ліві» до «10 – праві» середній бал для них склав 7, тоді як для православних 5,5)

- орієнтаціями на довіру до інших людей (середні бали склали, відповідно, 4,4 та 5,3⁶, відмінності середніх є статистично значимими на рівні 0,01);

- близькістю стосунків з друзями та колегами (серед греко-католиків рівень такої близькості був трохи меншим, а саме середній бал в цій групі склав 4,1 проти 4,4 серед православних⁷).

За такими ж показниками, як інтерес до політики, підтримці чи не підтримці позиції, що держава, уряд має скорочувати розрив у прибутках громадян (міра патерналістських орієнтацій), прийняття чи не прийняття толерантного ставлення до представників сексуальних меншин, сприйняття наслідків для національної економіки міграції робочої сили з інших країн (що можна розглядати як показник ізоляціонізму та ксенофобії), значимих відмінностей між греко-католиками та православними немає.

⁵ Запитання звучало як «Наскільки для вас важливо жити в країні, яка керується демократично?», зі шкалою від «0 – Зовсім не важливо» до «10 – Надзвичайно важливо». Тобто чим більшим є середній бал, тим більш важливою для представників аналізованої групи є ця цінність.

⁶ Запитання звучало як «На вашу думку більшості людей можна довіряти, чи з ними треба бути дуже обережним?», зі шкалою від «0 – Треба бути дуже обережним» до «10 – Людям можна довіряти». Тобто чим більшим є середній бал, тим більш поширена серед представників аналізованої групи орієнтація на довіру.

⁷ Запитання звучало «Як часто ви зустрічаєтесь з друзями, родичами, колегами у справах не пов'язаних з роботою?», зі шкалою від «1 – Ніколи» до «6 – Кілька разів на тиждень». Тобто чим більшим є середній бал, тим частіше представники аналізованої групи проводять такі зустрічі.

Для порівняння відмінностей в ціннісних орієнтаціях греко-католиків та православних можемо скористатися даними моніторингового загальнонаціонального опитування 2014 року, проведеного Інститутом соціології НАН України⁸. По-перше, можна порівняти орієнтації в соціально-економічній сфері, а саме: ставлення до приватного бізнесу, до приватизації великих підприємств, до купівлі/продажу землі та до участі держави в економічному житті країни (всі ці показники можуть розглядатися як показники співвідношення ліберальних та соціал-демократичних / соціалістичних орієнтацій). Якщо в масиві даних порівнювати групи греко-католиків та православних, то останні демонструватимуть значимо негативніші орієнтації стосовно більшості цих показників, тобто греко-католики значно більше підтримують приватизацію і великих підприємств і землі, та більш схильні до мінімізації державного регулювання економіки. Проте, знаючи, що основний масив греко-католиків зосереджений у західних областях нашої країни, можна припустити, що в даному випадку значимим є не віросповідання, а саме належність до регіональної спільноти, більш зорієнтованої на західні, капіталістичні цінності. Аби перевірити таке припущення необхідно виокремити ту частину вибірки, яка представляє Захід України, і всередині цієї підвибірки порівняти вірних різних конфесій. Після здійснення такої корекції відмічені вище відмінності зникають, що дає підстави вважати гіпотезу про значимість в цьому випадку релігійної складової помилковою.

Також між греко-католиками та православними не фіксується значимих відмінностей за оцінкою здатності протистояти рішенням влади (і на загальнодержавному, і на місцевому рівнях), які зачіпають інтереси респондентів. Тобто серед представників обох конфесій переважає відчуття власного безсилля проти свавілля влади. І так само немає значимих відмінностей за наявністю, так би мовити, індивідуалістичних та фаталістичних орієнтацій. Частки тих, хто вважає, що їх життя залежить від зовнішніх обставин, та тих, хто вважає, що воно залежить від особистих зусиль, серед греко-католиків та православних є приблизно однаковими (а саме, складають близько третини за кожною орієнтацією в кожній групі).

Водночас варто відмітити, що відповідаючи на запитання щодо бажаної поведінки у випадку значного погіршення умов життя, серед греко-католиків помітно поширеніші орієнтації на активні протести, тоді як православні більш зорієнтовані на збереження миру та спокою за будь-яку ціну. Зокрема, якщо аналізувати лише населення західних областей, то серед греко-католиків за активні протести висловилися 62,3%, тоді як серед православних таких 44,2%.

⁸ Обсяг вибірки склав 1800 осіб, які репрезентують населення України старше 17 років за такими параметрами місця проживання (регіону), типу населеного пункту, статі, віку; опитування здійснене в липні-серпні 2014 року.

Також в моніторинговому опитуванні містилися низка індикаторів важливості різних соціально-політичних та соціокультурних цінностей, зокрема відсутності значного соціального розшарування та створення в суспільстві рівних можливостей для всіх, демократичного розвитку країни та національно-культурного відродження, свободи слова (можливості вільно висловлювати свої думки та критики влади) та незалежності у справах та судженнях, реалізації підприємницької ініціативи, розширення культурного кругозору та долучення до культурних цінностей, отримання суспільного визнання та поваги, наявності цікавої роботи. І відмінності між православними та греко-католиками тут фіксуються лише стосовно соціально-політичних цінностей демократичного розвитку та національно-культурного відродження (для других ці цінності є більш актуальними). Щодо решти помітних відмінностей між представниками різних конфесій немає.

Таким чином бачимо, що на рівні ціннісних орієнтацій, які вимірювалися у згаданих опитуваннях, якихось радикальних чи навіть суттєвих відмінностей між греко-католиками та православними немає. Тобто є підстави вважати, що віросповідання в звичайних умовах не є значимим соціальним фактором, як для православних, так і для греко-католиків, а скоріше справою внутрішнього духовного життя, аніж безпосереднім дороговказом в житті повсякденному. Що, звичайно, не виключає можливості певного обмеженого впливу, та актуалізації та збільшення такого впливу у екстремальних умовах.

Олег Бучма (Київ)

РЕЛІГІЯ, ПРАВО, ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО: РЕЦЕПЦІЯ В УКРАЇНСЬКИХ РЕАЛІЯХ

В статті піднімаються питання релігійних витоків права, генетичного зв'язку релігійної і правової свідомості, функціональної взаємодії релігійних і правових відносин, особливостей та залежностей релігійної та правової нормотворчості в контексті творення громадянського суспільства в Україні.

Ключові слова: *релігія, право, свідомість, відносини, норма, громадянське суспільство.*

Oleg Buchma

RELIGION, LAW, CIVIL SOCIETY: RECEPTION IN UKRAINIAN REALITIES

There are the problems of religious outcomes of law, genetic connection of religious and legal conscience, functional interaction of religious and lawful relations, the peculiarities and dependence of the religious and legal creation

of regulatory act in the context of the civil society formation in Ukraine are disputed.

Keywords: *religion, law, conscience, relationship, legal regulation, civil society.*

У сучасних філософсько-релігієзнавчій та юридичній науках позірною є переорієнтація і зміщення акцентів з суспільно-державного виміру зв'язку релігії і права до онтологічного, аксіологічного, гносеологічного, антропологічного і логічного його аналізу, оскільки центральною характеристикою якого постає людиномірність. Відтак, на нашу думку, кінцевою метою філософських рефлексій щодо релігії та права постає осмислення і пізнання виявів феномену людської свідомості.

Зауважимо, що проблема свідомості була і залишається однією з найважливіших, загадкових і актуальних впродовж існування людської цивілізації. Відтак, вона завжди знаходилася в полі зору філософів, психологів, правознавців, істориків, політологів, юристів та інших дослідників суспільних явищ і процесів.

Правова свідомість і пов'язані з нею правова ідеологія, правовий світогляд – це основні сфери духовного життя спільноти і особистості, які визначають престиж права, його цінність та ефективність в конкретному суспільстві в певний час.

Релігія та релігійні культури історично тісно пов'язані з правом. У тій мірі, як вони приділяли увагу проблемам земного існування людини, так вони приділяли увагу й праву. В релігійній свідомості індивіда і групи відбивається притаманна людській спільноті певна система релігійних відносин. А релігійні відносини, в свою чергу, визначають напрямок суб'єктів діяльності, характер побудови міжособистісних стосунків, становище людини в суспільстві.

Окремі види суспільних відносин на початках свого формування тісно поєднуються з релігійними. В основі їх симбіотичної конструкції знаходиться побудована на відношенні «дозвіл-заборона» норма, як регулятор взаємодії «особа – світ». А дія релігійних відносин на окремий вид суспільних опосередковується правовими відношеннями і нормами як опредмеченими моделями правової свідомості.

У витоків правовідношення і правової норми знаходились релігійні відношення і норма. Не випадково на священнослужителів перекладалися судові функції тощо, а всі посягання на релігію розглядалися як злочин. Релігійні відносини регулюють суспільні засобом впливу релігійних норм на соціальні, ідеологічні, політичні, моральні та інші. В результаті цього останні перестають існувати самі по собі як такі. Вони посилюються релігійною санкцією, перетворюючись в синкретичні норми, а то й повністю трансформуючись в релігійні, втрачаючи при цьому свої специфічні властивості і засоби забезпечення. Такі нормативні взаємодії і метаморфози призводять до виникнення і еволюції релігійних груп.

Варто підкреслити, що саме дихотомія «дозвіл» – «заборона» знаходиться в основі конструкції всіх відомих систем релігійних відносин. Це взаємовідношення, формуючись як релігійно-правове, в подальшому секуляризується, відбуваючи певну історичну трансформацію, й стає смислоутворюючим чинником й світських правових відносин, змінюючи при цьому свою форму, але залишаючи свій попередній зміст, – неминучість покарання за порушення певних усталених норм поведінки.

Взаємозалежність компонентів релігійної і правової свідомості детермінована наступними їх специфічними зв'язками: взаємовпливу їх однорідних елементів (релігійної ідеології і психології, релігійних (церковних) і світських судів, релігійних й правових норм); одновекторна спрямованість однорідних елементів обох систем на інші соціальні системи й суспільне життя (напр., – релігії й права на моральні уявлення, взаємне регулювання юридичними й релігійними нормами суспільних відносин; безпосередній взаємовплив неоднорідних елементів релігійної і правової систем (регулювання юридичними нормами релігійної поведінки і відносин, внутрішньоконфесійної діяльності і т.ін.), чи опосередковане (вплив релігійної ідеології на формування правових норм через правосвідомість унаслідок сприйняття правосвідомістю релігійних уявлень і ідей); взаємодія галузей права з різними сферами релігії (регулювання релігійними й правовими нормами різних сторін церковно-державних відносин, майнових та інших прав конфесійних організацій і культових служителів, узаконення культових церемоній в різних сферах державного життя: коронація, релігійна присяга при входженні на державні посади, релігійна клятва в суді тощо).

Нині в Україні формується нова суспільна (правова і релігійна) реальність. Ознакою якої є звільнення від ідеологічних міфів і догм та творення громадянського суспільства. Точкою дотику релігійної, державної і правової реальності є створення можливостей становлення загальнолюдських ціннісних орієнтацій і духовних перспектив шляхом усунення протиріч у духовному житті та подолання морального й правового нігілізму.

Громадянське суспільство як система суспільних інститутів (сім'я, Церква, система освіти і науки, професійні об'єднання) має забезпечити можливість реалізації потреб і інтересів окремих індивідів і колективів. Таким чином, уможлиблюється впровадження «моральної арифметики» Ієремії Бентама («Найбільше щастя для найбільшої кількості людей»), який розглядав суспільний інтерес як суму індивідуальних інтересів.

Зниження ролі впливу держави, в умовах становлення громадянського суспільства, призводить до зіткнення індивідуальних інтересів (які часто-густо протилежно спрямовані), ескалації соціальних конфліктів та порушень розумного співвідношення свободи, рівності, справедливості тощо.

В такому випадку необхідне відновлення природної рівноваги між силами громадянського суспільства і державної влади. Важливим чинником, що може вплинути на збалансування громадянського суспільства і державної влади є релігія (Церква). Для здійснення цієї функції в Україні, практично в межах правового поля і системи суспільних відносин, створені всі можливості: Церква в суспільстві відокремлена від держави, а школа від церкви. Тобто, церква не може контролювати чи примушувати до дій чи бездіяльності громадян, виконувати державні, політичні, адміністративно-правові функції. Ознаками цього є відсутність правових форм союзу держави і церкви, представництва релігійних організацій в державних органах, права законодавчої ініціативи релігійних організацій, не втручання в систему правосуддя та ін.

З іншого боку, держава не може втручатися у внутрішньо-церковні справи, канонічну діяльність, самоуправління; не може здійснювати державно-правовий контроль, примус у сфері релігійних відносин. Однак, держава забезпечує охорону законної діяльності релігійних організацій та захист прав віруючих, здійснює правову регламентацію діяльності релігійних організацій та контролює дотримання ними встановлених державою законів. Правовий режим церкви в Україні визначений Конституцією України і деталізований в інших законодавчих актах української держави.

Власне, сам факт прийняття Конституції України 28 червня 1996 року є актом усвідомлення «відповідальності перед Богом» (КУ, преамбула), що є підтвердженням значимості релігійного чинника не тільки в історії українського державотворення та сучасного її стану, але й його ролі у поступі українського суспільства в майбутнє. Передусім, констатовано, що держава сприяє консолідації і розвитку релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України (КУ, ст. 11). Це є ознакою релігійного плюралізму. Гарантоване право на свободу світогляду і віросповідання та закріплений правовий режим церкви в Україні: «Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа – від церкви» (КУ, ст. 35). Заборонена діяльність політичних партій, що розпалюють релігійну ворожнечу (КУ, ст. 37). Обов'язки держави щодо релігійних організацій та обов'язки релігійних організацій перед державою і суспільством визначені в законі України «Про свободу совісті та релігійні організації». Зв'язковою ланкою між церквою і державою є Державний орган у справах релігії, який має забезпечувати проведення державної політики щодо релігій і церкви (ст. 30).

Задекларована рівність конфесій перед законом чинна лише в державно-правових відносинах. Про рівність релігій у суспільно-політичній сфері можна говорити з певною долею умовності. У суспільстві різні конфесії не завжди отримують однакове визнання

серед громадян, адже історично його доля може бути зв'язана з певною конфесією. Так, в історії Україна тісно пов'язана з Православною церквою. Тому не випадково переважна частина населення України релігійно ідентифікують себе з православ'ям. Значимість цієї конфесії в історії, культурі, державності, моральності, спадкоємності традицій українського суспільства не могла не бути відзначеною і на законодавчому рівні. Так, кодекс законів про працю України визначив такі Православні релігійні свята – Різдво Христове, Пасха (Великдень), Трійця, – як святкові і не робочі дні (ст. 73). Проте, зважаючи на багату палітру поліконфесійності українського суспільства та проголошений релігійний плюралізм з гарантіями рівності, в цьому ж законодавчому акті закріплено: «за поданням релігійних громад інших (неправославних) конфесій, зареєстрованих в Україні, керівництво підприємств, установ, організацій надає особам, які сповідують відповідні релігії, до трьох днів відпочинку протягом року для святкування їх великих свят з відпрацюванням за ці дні» (ст. 73).

Законодавцем закріплені і певні переваги релігійної діяльності порівняно з політичною діяльністю. Так, Закон України «Про збройні сили України», обмежуючи політичну діяльність у Збройних Силах України, гарантує кожному військовослужбовцю право сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, уможливорює відправляти, одноособово чи колективно, релігійні культи і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність з додержанням вимог Конституції України та законів України (ст. 17). З метою подолання негативних наслідків державної політики щодо релігії і церкви, Закон України «Про альтернативну (невійськову) службу на основі Конституції України» (ст. 35) визначив організаційно-правові засади альтернативної (невійськової) служби, право на яку «мають громадяни України, якщо виконання військового обов'язку суперечать їхнім релігійним переконанням і ці громадяни належать до діючих згідно з законодавством України релігійних організацій, віровчення яких не допускає користування зброєю» (ст. 2).

Світськість української держави підкріплюється законодавчим закріпленням неможливості правового регулювання релігійними організаціями шлюбно-сімейних відносин і реєстрації актів громадського стану. Так, згідно з сімейним законодавством ставлення до релігії не може обмежувати права та встановлювати переваги при одруженні і в сімейних відносинах, а релігійний обряд шлюбу не має правового значення і є особистою справою громадян.

Водночас релігійні організації наділені низкою переваг (пільг). Зареєстровані релігійні організації, що не займаються підприємницькою діяльністю, звільняються від земельного податку (ЗУ «Про плату за землю», с. 12), мають пільги по оподаткуванню (ЗУ «Про оподаткування прибутку підприємств», ст. 7, 13, ЗУ «Про податок на додану вартість», ст. 5) та ін.

Як бачимо, функціональна взаємодія держави, суспільства й релігії окреслюється чіткими правовими рамками соціально-демократичного устрою. Але релігія, як вже було зазначено, може відновити баланс в системі взаємодії у громадянському суспільстві «Через свої моральні послання, своє критичне ставлення до властей, освітню діяльність у суспільстві й через свій приклад виконання обов'язку робити свій внесок у суспільний розвиток та вдосконалення демократії», – відзначав доповідач Парламентської Асамблеї Ради Європи Луїс Де Пьюг [1, с. 60–61]. При цьому він застерігає від зрощування релігії і політики як суспільних феноменів: – «Релігія не може зайняти місце демократії і не повинна намагатися посісти владні позиції. Відповідно і політичні партії не повинні охоплювати релігійні деномінації. Теократія є не найвищим ступенем демократії, а її запереченням» [1, с. 60–61]. Л. Де Пьюг припускає, що «релігії можуть стать головними активними захисниками прав людини та громадських етичних і моральних цінностей» [1, с. 60–61].

І саме засобом виконання цієї соціальної й етичної ролі, або місії, сучасні конфесії України роблять певний внесок у творення соціальної, правової, демократичної держави і громадянського суспільства.

Посилання

1. Правові основи свободи совісті і релігії та релігійних організацій // Упорядник Бабій М. Ю. – К., 2002.
2. Закон України «Про альтернативну (невійськову) службу на основі Конституції України».
3. Закон України «Про збройні сили України».
4. Закон України «Про плату за землю».
5. Закон України «Про податок на додану вартість».
6. Конституція України. 28 червня 1996 року.

Олена Гудзенко-Александрук (Луцьк)

МІФО-СИМВОЛІЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ДУХОВНОЇ РЕАЛЬНОСТІ У ХРИСТІЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ ТА МОРАЛЬНЕ ЗРОСТАННЯ ОСОБИСТОСТІ ВІРУЮЧОГО

У статті підкреслюється, що символ та міф є засобами становлення особистості та реалізації її духовності у християнстві. Відзначається, що культові символи й мистецтво виражають ставлення людей до Бога і забезпечують катарсичні емоційні процеси у психіці віруючих.

Ключові слова: *символ, міф, культова символіка, релігійне мистецтво.*

MYTHIC-SYMBOLIC INTERPRETATION OF SPIRITUAL REALITY IN CHRISTIAN TRADITION AND MORAL GROWTH OF PERSONALITY OF BELIEVER

In this article the main stress is on the fact that symbol and myth are the means of the formation of personality and the realization of person's spirituality in Christianity. It is also observed that sacred symbolism and art represent people's attitude to God and provide psyche of the faithful with cathartic emotional processes.

Keywords: *symbol, myth, cult symbols, religious art.*

Сучасна ситуація в українському суспільстві характеризується підвищеним інтересом до духовних проблем, прагненням дати відповідь на питання значимості релігії та культури в житті народу й окремої особи.

Значну роль у створенні емоційно-регулятивного ефекту культового спілкування відіграють його символічні, наочно-образні, художньо-мистецькі засоби, які своєю урочистістю, естетичністю, красою відповідним чином емоційно збуджують учасників цього спілкування. Вплив культових символів на свідомість зумовлений емоційними переживаннями віруючих.

Теоретичною базою для осмислення суті символу та проблем його інтерпретації слугують роботи С. Булгакова, П. Флоренського, М. Бердяєва, К. Юнга, М. Еліаде, К. Леві-Строса, Ю. Лотмана, М. Мамардашвілі, Є. Мелетинського, Н. Мухелішвілі, С. Пирожкова, В. Проппа, Ю. Шрейдера та ін. Сучасні вітчизняні вчені розглядають різні аспекти, що стосуються міфосимволічної складової релігії. Зокрема, С. Бичатін розглядає релігію як природний продукт несвідомого; Л. Мартиненко – іконографічний символ в духовно-естетичній спадщині П. Флоренського; дослідження символу «начала» як основоположного для релігійної свідомості здійснює О. Голець; Т. Борисова розглядає трансцендентальні основи образу надії в християнській антропології Августина Блаженного та Іоана Златоуста; О. Костюк розглядає особливості формування та трансформації релігійного міфу. Розглянемо деякі аспекти прояву міфосимволічності духовної реальності, тобто символіку та міфологію як засоби реалізації духовності шляхом оформлення символічного світу людини у християнстві.

Л. Усанова визначає символ як специфічну мову перекладу феноменальної реальності в ноуменальний світ. Символ виступає важливим механізмом пам'яті культури, оскільки є інтенціональним повідомленням про всі рівні реальності, здійснюючи взаємозв'язок між різноманітними планами буття, між людським існуванням і структурою спільноти, світу [11, с. 10].

К. Юнг розуміє символ як засіб осягнення смислу, як живу органічну сутність, яка виконує роль трансформатора психічної енергії і розглядає його як щось живе. Основне завдання і головний сенс юнгівського символу полягає в поєднанні людини з несвідомим досвідом нумінозного (божественного). Символи відкривають людині священне і одночасно охороняють її від безпосередньої зустрічі з колосальною психічною енергією архетипів. В церкві символи набувають догматичного характеру, надають форму внутрішньому досвіду [1, с. 26].

Вихідним положенням теорії символу П. Флоренського є теза про ґрунтовну розробку святими отцями і візантійськими мислителями такого смислового утворення як символ. Символ у вченнях святих отців і візантійських мислителів розуміється переважно як образ, взятий в аспекті своєї знаковості і, як знак, наділений всією багатозначністю образу. Подібна амбівалентність образу і знаку є необхідною умовою породження символу. Гносеологічною основою цієї теорії було принципове положення про необхідність фіксації передавання інформації від Бога до людини. Онтологічно символ розглядається як носій інформації, прихованої у а) знаковій формі; б) в образній формі і в) безпосередньо, коли символ не лише позначає, але й реально являє собою те, що він означає [8, с. 7].

Отже, суттєвим елементом культури є символ – трансформатор психічної енергії, інтегратор цілісності людини.

У Біблії представлена найдавніша герменевтична традиція, заснована на інтерпретації усіх видів спілкування Бога з людиною – снів, видінь, ангельських повідомлень, знаків, таємниць, пророцтв, притч, писаного слова [6, с. 157]. Відповідно, символ є однією з найхарактерніших форм літературно-художнього образу в християнській парадигмі в літературі. На жанровому рівні християнська парадигма реалізує себе, передусім, у жанрі притчі. Притча або притчевість завжди філософічна. Християнська парадигма також наскрізь просякнута філософічністю [9, с. 205].

Проте найбільш досконалим жанром для християнської парадигми в літературі є міф. У міфі йдеться про найзагальніші, універсальні основи буття.

Зокрема, О. В. Костюк виокремлює такі характеристики релігійних міфів, народжених християнством в умовах Римської імперії: канонічність, тотальність, універсальність, єдиновірність, несуперечливість змісту, монолітність, статичність, нетолерантність, космополітизм, месіанство, раціоналістичний процес верифікації на предмет канонічності [5, с. 553].

Отже, міф є найбільш адекватним жанром, у якому реалізує себе християнська парадигма, що покликана пояснити підвалини буття, існування. Тому вона є міфологічною за суттю.

Біблійна символіка може вважатися певним шифром чи алфавітом розуміння природи біблійної образності: вона уможлиблює духовне прочитання історичних картин чи буденних реалій життя. Утворюючи смислові грона, біблійна символіка пов'язує повноту значень біблійних образів у єдину концепцію паралельності природного і апокаліптичного світів, даючи можливість для прочитання Біблії як екзистенційного коду буття [7, с. 112].

Важливою під час культових відправ є роль культового мистецтва. Воно втілюється у літературних, музичних, живописних, архітектурних, скульптурних, декоративних та інших творах, що використовують під час богослужінь та при прикрашанні культових споруд.

Розглядаючи середньовічний Храм та його символіку як спробу наочного обґрунтування буття Бога, Н. М. Бойченко відзначає, що символи здатні зробити зрозумілішими деякі доктринальні положення християнського віровчення. Сакральна будівля є образом космосу, отже, образом буття і його можливостей, які ніби «втілені» або «об'єктивовані» у космічній споруді [2, с. 10].

Отже, символіка християнського храму ґрунтується на аналогії між храмом та тілом Христа, на узгодженні Старого та Нового Завітів, адже все у Старому Завіті є іносказанням Нового.

У християнстві особливу увагу надається символіці хреста – одного з найбільш стародавніх символів міфологічної уяви світу на стадії його антропоморфізації. Хрест у своїй суті не що інше, як графічний варіант світового дерева. Ідейна насиченість хреста невичерпна й амбівалентна [10, с. 52].

Як відомо, у християнському віровченні Віра, Надія та Любов набувають особливого значення, становлять певну цілісність як визначальні засади Святого Письма, яке вважає їх необхідними почуттями та чеснотами кожного християнина.

Т. В. Борисова відзначає, що міфологічний і християнський світогляд зробив із проблеми «надії» свій філософський «зліпок», тобто в межах християнської антропології вона є одним з образів доброчесності [3, с. 27].

Метафізична рефлексія есхатологічної сутності надії як софійного образу в межах християнської картини світу пропонує новий онтологічний вимір людини. Зокрема, філософська рефлексія образу надії Августином продовжує апостольську традицію розгляду надії в нерозривній єдності з любов'ю та вірою як визначальними доброчесностями та головними екзистенціалами людського буття [4, с. 58].

Таким чином, символ є одним із полісемантичних філософсько-культурологічних понять. Екзистенційна цінність символів визначається тим, що вони завжди містять в собі певну реальність чи ситуацію людського існування, виражають нормативно-ціннісні орієнтації, які,

відповідно, формують способи життєдіяльності людини. Культові символи виражають ставлення людей до Бога, в якому, в свою чергу, виражається їх ставлення до світу, до себе, до людей. Міфосимвол є фундаментальним принципом універсалізації культу, релігії, духовної реальності. Міф – це крайній рівень філософічності, узагальнення у відповідях на світоглядні запитання. Тому адекватним для християнської парадигми в літературі є жанр притчі, осердям якої є філософічність, що резонує з парадигмою. Відповідно, у структурі творення загальнонародських моделей світобудови храм є універсальним каналом, через який і за допомогою якого формується соціокультурне середовище, а проблема образу надії визначає онтологічну та есхатологічну сутність образів віри та любові.

Отож, з вищесказаного випливає те, що духовна реальність з позицій християнської традиції є наскрізь міфосимволічною, що лежить в основі морального зростання особистості віруючого.

Посилання

1. Бичатін С. В. Символ К. Юнга як засіб осягнення смислу / С. В. Бичатін // Християнство і проблеми сучасності. Науковий збірник. – К.: Український центр духовної культури, 2000.
2. Бойченко Н. М. Категорія буття у релігійній філософії пізнього західноєвропейського Середньовіччя: автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.11 / Н. М. Бойченко; Київський націон. унів-т ім. Т. Шевченка. – К., 2005. – 20 с.
3. Борисова Т. В. Феномен надії у православній культурі / Т. В. Борисова // Філософія. Культура. Життя: Міжвуз. зб. наук. праць. – Вип. 23. – Д.: Наука і освіта, 2003.
4. Борисова Т. В. Філософія надії Августина Блаженного / Т. В. Борисова // Філософія. Культура. Життя: Міжвуз. зб. наук. праць. – Вип. 20. – Д.: Наука і освіта, 2003.
5. Костюк О. В. Проблема визначення та особливості релігійного міфу / О. В. Костюк // Актуальні проблеми філософських, політологічних і релігієзнавчих досліджень (До 170-річчя філософського факультету Київського націон. унів-ту ім. Т. Шевченка.): Матер. міжнар. наук. конф. «Людина – Світ – Культура». – К., 2004. – С. 553.
6. Лановик З. Б. Понятійне окреслення процесу інтерпретації в біблійних текстах і генеза терміна «герменевтика» / З. Б. Лановик // Вісник Житомирського державного університету ім. І. Франка. – Житомир, 2005. – № 22.
7. Лановик З. Б. Семіотичні коди Біблії: від дискурсивних практик до теорії універсального символізму / З. Б. Лановик // Наукові записки. Літературознавство. – Вип. 13. – Тернопіль: ТДПУ, 2003.

8. Мартиненко Л. Б. Іконографічний символ в духовно-естетичній спадщині П. Флоренського: автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.08 / Л. Б. Мартиненко; Київський націон. унів-т ім. Т. Шевченка.– Київ, 2002.
9. Міснік Ю. Ю. Християнська парадигма: змістове наповнення терміна / Ю. Ю. Міснік // Вісник Житомирського державного університету ім. І. Франка.– Житомир, 2005.– № 22.
10. Проценко В. В. Культурный архетип и православие / В. В. Проценко // Культура народов Причерноморья. – Симферополь, 1999. – № 7.
11. Усанова Л. А. Православний архетип сім'ї у контексті комунікативних відносин: автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.03 / Л. А. Усанова; Інститут вищої освіти АПН України.– Київ, 2002. – 21 с.

Юрій Вільховий (Полтава)

**ФЕНОМЕН «ГРОМАДЯНСЬКА РЕЛІГІЯ»
У ВЕРИФІКАЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ І СВІТОВОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ДУМКИ**

У статті розглядаються праці українських і зарубіжних дослідників, об'єктом яких став феномен «громадянська релігія» в контексті гармонізації відносин між церквою, державою і соціумом.

Ключові слова: громадянська релігія, конфесія, Церква, релігійність, поліконфесійність.

Yuriy Vil'khovyi

**THE PHENOMENON OF «CIVIL RELIGION»
IN THE VERIFICATION OF UKRAINIAN AND WORLD RELIGIOUS
THOUGHT**

The article reviews the works of Ukrainian and foreign researchers, the object of which was the phenomenon of «civil religion» in the context of harmonization of relations between church, state and society.

Keywords: civil religion, denomination, church, religiosity, polikonfessionality.

Суперечливість, строкатість і конфліктогенність релігійного життя в Україні змусила релігієзнавців все обережніше застосовувати термін «релігійне відродження» або, принаймні, переосмислити зміст і наслідки цього феномену, його дійсний вплив на духовну культуру суспільства в цілому і духовність особистості зокрема. Зважаючи на це, сучасні дослідники намагаються віднайти прийнятну модель, що дозволила б покращити в майбутньому релігійну ситуацію в Україні. Зокрема, об'єктом серйозних досліджень стала проблема громадянської релігії як в українській історіографії розглянута досить поверхово. Ця проблема

почала активно розроблятися лише в останні роки українськими релігієзнавцями. Окремі її аспекти містяться в працях А. Колодного [1, с. 31–45]; Л. Филипович [2, с. 84–95]; Филипович Л. О., Колодного А. М, Яроцького П. Л. [3] І. Задорожнюк [4]; А. Арістової [5, с. 79–86]; В. Климова [6, с. 79–81]; П. Яроцького [7]; О. Назаркіної [8, с. 171–178]. Теоретичним підґрунтям стали праці Ж.-Ж. Руссо [9, с. 311–312]; М. Драгоманова [10]; Р. Беллаха [11, с. 276–277]; У. Фулбрайта [12]; О.Шуби [13, с. 62–70]; Г.Біддула [14, с. 92–99].

Поняття «громадянська релігія» вперше ввів у вжиток французький мислитель Ж.-Ж. Руссо (1712–1778 роки) з метою обґрунтування можливості лояльного ставлення прихильників різних віросповідань і навіть невіруючих до громадянських добродетностей і держави.

Відповідно до вчення Ж.-Ж. Руссо, «для держави надто важливо, щоб кожний громадянин мав релігію, яка спонукала б його любити обов'язки; проте, догмати цієї релігії цікавлять державу та її членів лише настільки, наскільки ці догмати належать до моралі й обов'язків, які той, хто їх сповідує, зобов'язаний виконувати щодо інших. Без них неможливо бути ні добрим громадянином, ні вірним підданим» [9, с. 311]. Оскільки сповідання цієї віри повністю громадянські, то її догмати встановлює суверен. Вони мають бути простими, чіткими і без будь-яких роз'яснень. Серед позитивних догматів громадянської релігії Ж.-Ж. Руссо виділяє такі: визнання існування всемогутнього Бога, потойбічне життя, щастя праведних, покарання злих, святість суспільного договору і законів, а серед негативних – лише нетерпимість.

У широкий науковий обіг поняття «громадянська релігія» ввів у 1967 році американським соціологом Р. Беллахом, який, будучи радником президента США Дж. Кеннеді, став утверджувати ідею такої релігії якраз в період її занепаду, пов'язаного з двома поразками – у боротьбі з бідністю та під час війни у В'єтнамі [4, с. 59]. З часом це поняття зазнало значної конкретизації. Якщо Р. Беллах, ліберальний професор університету міста Берклі, розглядав цю релігію як універсальний зразок для всього людства, спочатку змодельований у США, то консервативні послідовники його вчення вже наголошували на національній винятковості Америки, на необхідності не вчитися у неї, а підпорядковуватися їй [15, с. 180].

Уся історія США тісно пов'язана з розвитком громадянської релігії. Відповідно до «Білля про права», першим десяти поправам до Конституції США, які були прийняті в 1791 році, «конгрес не повинен видавати закони про введення будь-якої релігії або заборону вільно сповідувати будь-яку релігію» [16, с. 74]. У 1779 році американський президент Т. Джефферсон розробив Віргінський акт, який встановлював у країні свободу віросповідання.

Варто зауважити, що в США релігія, незалежно від її конфесійного забарвлення, завжди була невід'ємною складовою життя. Американці

поставали як «нація з церквою у душі». Відзначаючи цю їх особливість, англійський письменник Г. Честер (1874-1936 роки) писав: «Америка – єдина країна у світі, яка спирається на переконання. Це переконання з догматичною і навіть теологічною чіткістю подається у «Декларації про незалежність». Із цього випливає, що всі люди рівні у своїх вимогах справедливості... Такі переконання, звичайно, несумісні з анархізмом. З цього не можна не зробити подібний висновок і щодо атеїзму, бо ж зрозуміло, що саме творець є тим остаточним авторитетом, який гарантує рівні права» [16, с. 74].

Проте ще до прийняття «Декларації про незалежність» США (1776 рік), яка утверджувала «божественні підвалини» прав людини і суспільного устрою, у США поширювалися погляди про богообраність отців-пілігримів, які висадилися у 1620 році в Плімуті (штат Массачусетс). Богообраність Америки опісля засвідчують послідовники Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів. Їх «Книга Мормона» розповідає про те, що в 600 році до Різдва Христового одна юдейська сім'я з повеління Бога залишила Єрусалим і переселилася до Америки. Після свого воскресіння Ісус Христос з'являвся їх нащадкам. Власне, на основі всього цього засновником Церкви Дж. Смітом був сформульований 10-й принцип її символу віри: «Ми віримо в буквальне збирання Ізраїлю й у встановлення десяти колін; в те, що Сіон (Новий Єрусалим) буде заснований на Американському континенті, що Христос буде особисто царювати на Землі і що Земля оновиться й одержить свою райську славу» [16, с. 74].

Водночас зазначимо, що деякі принципи громадянської релігії працювали на французьку революцію кінця XVIII століття. Ідея суверенності народу, а не монарха, утвердження природних прав людини підривали тезу про боговстановленість абсолютизму. На відміну від США, тут ідеологія громадянської релігії мала антиклерикальний характер. Саме відданість вітчизні як найвищій святині, а не католицькій церкві, яка була і в інших країнах, служила моральною опорою борцям за демократичні перетворення у революційній Франції наприкінці XVIII століття [17, с. 729].

Ідеї, дещо аналогічні громадянській релігії, обстоював в Україні М Драгоманов. Його громадська Церква постала своєрідним еталоном всенародної релігії для України того часу. Вона виглядала найпоступливішою з усіх релігійних об'єднань. Це пояснювалося тим, що мислитель аргументовано вважав громаду основою людського життя. М. Драгоманов був упевнений, що на шляху громадської церкви не стане ні православ'я, ні католицизм, ні уніатство, а протестантизм навіть допоможе цьому. Бо ж «нерозумною справою» є нав'язування людині тієї віри, до якої вона не має поваги. «Силувати ж людину показувати про людське око пошану до Бога, коли він її не чує, то значить ображати самого Бога, бо навіть і людина не бажала б собі щирої шаноби» [10, с. 5].

Варто зауважити, що поняття «громадянська релігія» найбільше прилучилося до характеристик релігійного життя США. Відомий соціолог релігії В. Гербер називав її «релігією американського способу життя». Заслугою Р. Беллаха є те, що він змодельював громадянську релігію, подав її як своєрідне духовне утворення, що відображає трансцендентні цілі політичного процесу. На прикладі США цікаво проаналізувати сутнісні характеристики громадянської релігії.

Бог цієї релігії не зводиться до християнської Трійці, але він абстрагований від традиційних релігій. До нього в своїх інаугураційних промовах апелювали всі американські президенти: Дж. Вашингтон (1789–1797 роки) називав його «всемогутньою істотою, яка керує всесвітом», Дж. Адамс (1797–1801 роки) – «покровителем порядку», «джерелом справедливості», «захисником істинної свободи», Т. Джефферсон (1801–1809 роки) – «невидимою силою, яка керує всесвітом», Дж. Медісон (1809–1817 роки) – «всемогутньою істотою», Дж. Монро (1817–1825 роки) – «провидінням». Сучасник Р. Беллаха президент Дж. Кеннеді назвав Бога – «всемогутністю» [17, с. 730–731].

Бог у громадянській релігії позаконфесійний, але віра в нього є неодмінним атрибутом як президента, так і кожного громадянина країни. Цей Бог активно впливає на історичні процеси, особливо піклується про порядок, мораль і право. Як зазначає Р. Беллах, любов і спасіння, милість і турбота меншою мірою співвідносні з ним у порівнянні з «природним законом», «справедливістю», «соціальним порядком». Старозавітні зразки «виходу», «обраного народу», «землі обітованої», «нового Єрусалиму», «жертвовної смерті», «відродження» входять як повноправні елементи до цієї релігії без якоїсь співвіднесеності їх з біблійним Богом [17, с. 731].

Таким чином, громадянська релігія не конкурує з трансцендентними віруваннями, а своєрідно вибудовується над ними, закликаючи всіх віруючих (і навіть невіруючих) поклонятися Всевишньому. Кожна людина водночас має право своєрідно, конфесійно виявляти це поклоніння. Бог громадянської релігії є творцем світу і суспільства, який опісля не втручається в повсякденне життя. Кожний, хто сприймає Бога, постає у ролі його своєрідного замовника. Керуючись благістю цього Бога, розглядаючи його як свого помічника, людина сама може бути творцем власної долі [18, с. 174].

Характерною ознакою громадянської релігії є апеляція до божественного провидіння і покровительства, яке нібито може виявлятися на індивідуальному, державному і наддержавних рівнях. Так, американський сенатор А. Біверідж свого часу відзначав: «Бог упродовж багатьох тисячоліть готував англійські і тевтонські народи не без мети, не для пустого споглядання і самозахоплення. Він робив нас господарями, які організують світ і налагоджують порядок там, де раніше панував хаос. Він послав нам дух прогресу для перемоги над силами реакції на всій Землі» [12, с. 13].

Як бачимо, ідеї громадянської релігії можуть відігравати не лише позитивну роль як чинник для консолідації народу (полінаціональної чи поліконфесійної країни), а й постати засобом формування національного егоїзму, відчуття своєї зверхності. Це часто призводить до нав'язування іншим народам своєї системи цінностей. Громадянська релігія може приховати за ідеєю якогось месіанського покликання гегемоністські устремління, шовіністичну політику. Ось як оцінив це відомий американський політичний діяч У. Фулбрайт: «Велика нація дивно вважає, що її сила – прояв Божого благословення, що покладає на неї особливу відповідальність за долю інших народів, яка полягає в тому, щоб переробити їх за своїм образом і подобою. Сила приймає себе за добродійність і схильна вважати, що вона все може. Раз осмисливши своє призначення, велика держава не в змозі позбутися ідеї, що вона може й повинна здійснити волю Богу» [12, с. 11].

Таким чином, націоналістичне спотворення сутності громадянської релігії може слугувати підставою для неадекватного вираження притаманної їй демократичної орієнтації у суспільстві. Це особливо характерно для США, що відзначив навіть Р. Беллах: «Ця небезпека ніколи не була такою великою, як сьогодні. Вона полягає не стільки в імперіалістичній експансії, за яку нас засуджують, скільки в прагненні асимілювати всі уряди чи партії в світі, які підтримують нашу повсякденну політику чи звертаються до нас за допомогою, розглядаючи їх як носіїв вільних інститутів або демократичних цінностей» [11].

Відкинувши спровоковану громадянською релігією ідею «нації-визволительки», «вищого призначення», ми все ж знаходимо позитивну її роль у політичній, національній консолідації поліетнічних і поліконфесійних країн. Саме в цьому виявляється та її сутність, яку виокремив Р. Беллах: «Під громадянською релігією я розумію такі релігійні виміри, які мають місце в житті кожного народу, за допомогою яких він інтерпретує свій історичний досвід у світлі трансцендентальної дійсності» [11, с. 276–277]. Описуючи громадянську релігію як невід'ємний компонент ідеології США, Р. Беллах розглядає її вже як комплекс спільних складових релігійної орієнтації, яких мають дотримуватися американці у своїй діяльності. «Ці моменти відіграють провідну роль у розвитку американських інститутів і постають як постійний релігійний аспект структури американського життя, включаючи і політичну сферу. Ці публічні релігійні виміри виражаються через сукупність вірувань, символів і ритуалів, які я називаю американською громадянською релігією... Вона здійснює, окрім інших функцій, релігійне узаконення (легітимізацію) вищих політичних авторитетів» [17, с. 732].

У «Енциклопедичному релігійному словнику», що був опублікований у 1979 році, «громадянська релігія» розглядається як «прийняття певної сукупності цінностей, символів та ритуалів, що

ґрунтуються на універсальних та трансцендентних істинах, які служать об'єднуючою силою і центральними пріоритетами для нації... Громадянська релігія може сприяти підриву основ християнського одкровення. У США це проявлялося у періоди національних криз, які зводили місію християнства до обожненого витлумачення національної долі» [17, с. 732].

Якщо світоглядним ядром громадянської релігії є віра у вищу силу – Абсолют, то своєрідним об'єктом поклоніння у ній виступають реально існуючі соціальні та політичні структури, що розглядаються як засіб досягнення божественної мети. Дослідник І. Задорожнюк зазначає, що «Бог у громадянській релігії постає схемою, яка наповнюється живим змістом у тому випадку, коли прихильник того чи іншого традиційного віровчення співвідносить вірування з почуттям патріотизму» [4, с. 53].

В ідеологічній системі громадянської релігії власне релігійні елементи зведені до мінімуму. Релігійна лексика, символи, фразеологія і культові елементи використовуються для впровадження звичайних земних завдань. Значимі події у житті певного народу, зокрема в його історії, громадянська релігія пояснює певними надприродними чинниками. Якщо ці події мали сприятливий характер, то вони розглядаються як веління Бога, а коли негативний – як свідчення відходу від його заповідей і своєрідне випробування. Певною мірою так підійшли до української історії кирило-мефодіївці в своєму «Законі Божому» або ж «Книзі буття українського народу», вписавши її у контексті світової історії християнства [19, с. 57–58; с. 64].

В обрядову систему громадянської релігії включається поклоніння національному прапору, вшанування монументів видатних осіб свого народу, місць визначних подій у його історії, організація національних свят, різних громадянських церемоній. Громадянські релігії мають і своєрідні «священні писання». Окрім Конституції, ними є твори визначних духовних лідерів нації. У ролі «святого переказу» постають промови глав держав, політичні документи органів вищої влади [17, с. 733].

Одним із важливих культових елементів громадянської релігії є інавгурація президентів, їх клятва на священній книзі перед державним прапором. Державний прапор постає складовим елементом громадянських подій (вступ до армії, реєстрація народження дитини і сім'ї, видача окремих документів). Національний гімн і прапор постають у ролі своєрідних символів віри громадянської релігії. Їх вплив на свідомість починається ще з дошкільного віку і має важливе значення у формуванні громадянських почуттів. Саме вкорінення почуття громадянськості є основним проявом дії громадянської релігії.

Громадянська релігія визнає священним авторитет держави, її лідера та основних законів. Бог цієї релігії постає скоріше в ролі якогось гаранта суспільного порядку, закону і права, а не милосердної істоти.

Можливо тому її пропонують називати ще «публічною релігією», «релігією республіки», «національно-творчою релігією», «політичною релігією», «патріотичною релігією» тощо. Відомий сенатор США Ю. Маккарті, характеризуючи це явище релігійного життя, зазначив, що тут «символи віри і політики стали, по суті, взаємозамінними й майже не відрізняються: Бог і країна, хрест і прапор, релігія і патріотизм» [20, с. 97].

Таким чином, громадянська релігія не відмінняє віровчення і культову практику сакральних релігійних течій, а певною мірою надбудовується над ними. Її функціональність (демократична чи тоталітарна) залежить від того, як прагнуть нею користуватися. Така релігія може слугувати національному відродженню, процесу державотворення країни, яка, одержавши незалежність, прагне нівелювати наявні серед її громадян значні етнічні й релігійні відмінності. У той же час вона може слугувати засобом експансії, обґрунтування неістотності етнічних ознак чи конфесійних особливостей.

Так, у СРСР держава по суті прагнула створити спотворену громадянську квазірелігію. Тоталітарне суспільство, усебічно кероване владою, по суті прагнуло розчинити релігійні конфесії, поставити їх на службу комуністичній партії та ідеології. Християнські церкви у контексті державної політики СРСР часто перетворювалися на злиті й аморфні структури [21, с. 273]. Наприклад, в Україні у 1944–1948 роках під тиском владних структур було об'єднано в одну Спільку євангельських християн-баптистів декілька протестантських течій (євангельських християн, баптистів, п'ятидесятників, дарбистів тощо) [22]. Ці протестантські конфесії мали глибокі традиції і вже тривалий час (з кінця XIX – початку XX століття) розвивалися в різних регіонах України [23]. Віруючі стали чинити опір, оскільки п'ятидесятники, з одного боку, а з іншого – баптисти і євангельські християни, мали істотні відмінності в обрядовій і культовій практиці [24]. Проте, для партійної влади більш зручнішою була одна протестантська Церква, яка повністю відповідала б ідеологічним схемам вищого керівництва державою. Після того, як у серпні 1945 року в Москві було підписано угоду про об'єднання вище названих церков, у протестантизмі стався розкол. Дуже багато віруючих не підтримали ідею об'єднання [25]. Вони скаржилися до органів влади, вимагали офіційної реєстрації, дозволу на легальне існування. При цьому віруючі апелювали до Конституції і до прав людини [26]. Влада відповідала репресіями, обґрунтовуючи їх положеннями законодавства про культу. Радянське законодавство про культу по суті стало втіленням викривленої громадянської релігії.

Багато дослідників сумнівається щодо того, чи можна вважати секулярні політичні релігії, створення яких практикувалося в СРСР чи гітлерівській Німеччині, які вороже ставилися до традиційних конфесій, «громадянськими релігіями». Громадянська релігія спрямовує

надприродний феномен на легітимізацію певного суспільного простору в інклюзивний і не догматичний спосіб. Це принципово відрізняється від політичних теологій, які використовують політику як знаряддя організації цього простору.

Громадянська релігія в першому варіанті її функціональності повністю корелюється з основами того громадянського суспільства, яке утверджується в демократичній Україні. Вона має складне завдання – відвернути прагнення деяких церков на статус державних чи єдино національних, зняти суперництво між ними, прагнення до прозелітизму, відокремити не лише церкву від держави, а й державу від церкви. Процес її формування вже розпочався. Новообраний президент дає клятву вірності своїй країні і народу на Конституції України і Пересопницькому Євангелії. Поступово входить у життя свято національного прапора, формується система національних свят, пов'язаних з історією і культурою України. Лише шовіністично настроєні або конфесійно заангажовані особистості можуть убачати в цьому вияв національного егоїзму.

Не слід вважати, що процес становлення громадянського суспільства проходить легко. Крім світських факторів на його шляху постають і конфлікти у релігійному середовищі. Дослідники обгрунтовано наголошують на небезпеці розчинення окремих релігій у громадянській, пропонують рішуче відкинути західні стандарти етнорелігійного та етнодержавного розвитку. Чи правильно це? В умовах посилення світових інтеграційних процесів Україна неминує зустрітись з проблемами переосмислення структури державно-церковних взаємин у процесі розвитку національної конфесійної мережі.

Як же вберегти традиційні релігії від наступу на них громадянської? Р. Беллах так формулював це завдання: «Насамперед історична релігія має заново визначити свою систему релігійних символів: для того, щоб надати сенс культурній творчості в діяльності реального світу. Вона повинна вміло зорієнтувати мотивацію, що дисциплінується через релігійні обов'язки на справи цього світу. Вона має сприяти розвитку солідаризованої та інтегрованої національної спільноти, не прагнучи при цьому ні підпорядкувати її своїй владі, ні розколоти, хоч це явно не має на меті санкціонування нації як вищої релігійної мети. Релігія може надати позитивного значення тривалому процесу соціального розвитку і знайти можливим для себе високо оцінювати його як соціальне завдання. Проте, при цьому вона не сприймає соціальний прогрес за релігійний абсолют. Історична релігія повинна сприяти утвердженню відповідальної і дисциплінованої особи. Пристосовуючись до нового співвідношення між релігійним і світським у сучасному суспільстві, вона має знайти сили для того, щоб здобути свою власну суспільну нішу як приватна добровільна асоціація, визнати, що це не суперечить її ролі як носія вищих цінностей суспільства» [11, с. 276–277].

Таким чином, громадянська релігія, за умов її позитивного впливу, відкриває великі можливості для гармонізації взаємин між державою, церквою та соціумом. Сучасний розвиток традиційних релігій (світових, етнодержавних) вказує на загрозу дисбалансу між різними національними церковними потенціалами [27, с. 14]. Цей дисбаланс шкодить процесам державотворення, стоїть на заваді становлення національних помісних церков. Громадянська релігія покликана зберегти і посилити національний потенціал конфесій, зміцнити існуючі державні системи.

Посилання

1. Колодний А. Релігійні вияви України / А. Колодний. – К.: Коло, 2004. – 280 с.; Колодний А. Поліконфесійність України – умова необхідності релігійної толерантності / А. Колодний // Толерантність: сфера міжконфесійних відносин. Релігієзнавчий аналіз. – К; 2004.
2. Филипович Л. Поширення нових релігій в Україні: примха часу чи закономірність? / Л. Филипович // Вісник Національної академії наук України. – 1998. – №5-6.
3. Филипович Л. О., Колодний А. М., Яроцький П. Л. Релігія і нація в суспільному житті України й світу. – К.: Наукова думка, 2006. – 286 с.
4. Задорожнюк И. Е. «Гражданская религия» в США. Концепция Р. Беллаха и реальность / И. Е. Задорожнюк // Вопр. науч. атеизма. – Вып. 36. – М., 1987. – С. 57–74.; Задорожнюк И. Е. Гражданская религия в США / И. Е. Задорожнюк // Религии мира. Ежегодник. – М., 1987.
5. Арістова А. Релігійна самоідентифікація в сучасному суспільстві (соціологічний аспект) / А. Арістова // Українське релігієзнавство. — 2005. – №1.
6. Климов В. Формування і реалізація української моделі державно-церковних відносин. / В. Климов // Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії. – К.: Інститут філософії НАНУ, 1999.
7. Яроцький П. Протестантизм в Україні: динаміка його розвитку в умовах свободи совісті. / П. Яроцький // Релігійна свобода: підґрунтя, правові основи і реалії сьогодення. – К.: Інститут філософії НАНУ, 1998. – С.53–55; Яроцький П. Л. Церква в умовах секулярного гуманізму і євроінтеграції / П. Яроцький // Наук. щорічник «Релігійна свобода». — К; 2004. – № 8.
8. Назаркіна О. І. Теоретико-методологічні основи дослідження сучасних протестантських церков в Україні. / О. Назаркіна // Історичні та політологічні дослідження. – 2001. – №4 (8).
9. Руссо Ж.-Ж. О гражданской религии / Ж.-Ж. Руссо // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. – М.: Канон-пресс, Кучково поле, 1998. – 416 с.
10. Драгоманов М. Про волю віри. / М. Драгоманов – К.: Генеза, 1997. – 140 с.

11. Беллах Р. Социология религии / Р. Беллах // Американская социология. Перспективы. Проблемы. Методы. – М.: Мартин, 1972.
12. Фулбрайт У. Самонадеянность силы. / У. Фулбрайт – М.: Фолио, 1967. – 417 с.
13. Шуба О. Етноконфесійні аспекти сучасного релігійного руху в Україні. / О. Шуба // Новітні релігії в сучасній Україні. – К.: VIP, 2000.
14. Біддул Говард Л. Нетрадиційна релігійна та місіонерська діяльність у пострадянських державах. / Г. Біддул // Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії. – К.: Інститут філософії НАН України, 1999.
15. Конституции и законодательные акты буржуазных государств XVII–XIX вв. – М.: Просвещение, 1957. – 360 с.
16. Учения и заветы. Драгоценная жемчужина. – Солт-Лейк-Сити, 1995. – 320 с.
17. Академічне релігієзнавство. Підручник / За ред. Колодного А. – К.: Світ знань, 2000. – 862 с.
18. Ноубель Д. Осмысливание современности / Д. Ноубель . – К.: Олмекс, 1998. – 430 с.
19. Костомаров М. Книга Битія Українського народу / М. Костомаров // Вивід прав України. – Львів: Відродження, 1991. – 276 с; Нариси з історії українського державотворення / С. Грабовський, С. Ставроян, Л. Шкляр. – К.: Генеза. – 608 с.
20. Маккарти Ю. Вновь посетив Америку. / Ю. Маккарти – М.: Мысль, 1981. – 326 с.
21. Християнство: контекст світової історії та культури. – К.: Генеза 2000. – 284 с.
22. Центральний державний архів громадський об'єднань України. – Ф.1, оп. 23, спр. 4556. – 193 арк. – Арк. 113.
23. Центральний державний архів громадський об'єднань України. – Ф.1, оп. 23 спр. 4556. – 193 арк. – Арк. 113; Центральний державний архів громадський об'єднань України. – Ф.1, оп. 24, спр. 4494. – 366 арк. – Арк. 261.
24. Центральний державний архів громадський об'єднань України. – Ф.1, оп. 23, спр. 4555. – 394 арк. – Арк. 348.
25. [Центральний державний архів громадський об'єднань України. – Ф.1, оп. 23, спр. 4555. – 394 арк. – Арк. 348–349.
26. [Центральний державний архів громадський об'єднань України. – Ф.1, оп. 24, спр. 4263. – 300 арк. – Арк. 272–273.
27. Религии мира. – М.: ЭКСМО-Пресс, 1994. – 500 с.

Розділ IV

Включення різноманітних конфесійних чинників у сферу суспільного буття

Валерій Климов (Київ)

НАУКА І РЕЛІГІЯ: ДЕЯКІ АСПЕКТИ СУЧАСНОГО ДИСКУРСУ ПРО ВІДНОШЕННЯ ТРАДИЦІЙНИХ ОПОНЕНТІВ

В статті розглядаються деякі аспекти відношення сучасної науки та релігії, узагальнені в кількох моделях таких відношень.

Ключові слова: наука, релігія, відношення «релігія – наука», модель.

Valeriy Klymov

SCIENCE AND RELIGION: SOME ASPECTS OF THE CONTEMPORARY DISCOURSE ABOUT THE RELATION BETWEEN TRADITIONAL OPPONENTS

In the article some aspects of relationships between modern science and religion are discovered and generalized in some models of these relationships.

Keywords: science, religion, relationships «science – religion», model.

Проблема відношення «релігія – наука» у всі часи була і залишається вельми важливою, принциповою, ідейно й ідеологічно гострою, властивою всім суспільствам, а не якоюсь штучною світоглядною чи ідеологічною проблемою, вигаданою, як вважають деякі теологи, радянською «атеїстичною пропагандою»; вона не може бути зведеною також до спрощених схем на кшталт «боротьби матеріалізму з ідеалізмом» і т.п.

Узагальнений висновок щодо цього відношення, який зводився до думки, що зміст, характер, інтерпретації цього дуалістичного відношення завжди залежали, по-перше, від суспільного, культурно-історичного, духовно-інтелектуального й релігійно-церковного контекстів, по-друге, від стану самих суб'єктів відносин на кожний даний момент, залишається справедливим і для ХХ – початку ХХІ ст., навіть зважаючи на якісну відмінність, своєрідність й мінливість розвитку обох суб'єктів зазначених відносин. Ми маємо справу, як слушно писав один з найавторитетніших західних філософів й істориків науки ХХ ст. А. Уайтхед, «з двома найбільш потужними загальними силами... які здійснюють вплив на людей і протиставляють їх одне одному – силою наших релігійних інтуїцій і силою нашого потягу до точного спостереження і логічної дедукції» [9, с. 241 (тут і далі перекл. з рос. наш. – В. К.)].

Реалії ХХ–ХХІ ст. змусили істотно переглянути колишні позиції щодо цього відношення як релігію, так і науку.

Що стосується *релігії*, то тут показові зміни, зафіксовані ІІ Ватиканським собором (1962–1965). «Все більше число людей в реальному житті відходить від релігії, – констатував собор. – На відміну від минулих часів заперечення Бога і релігії або ж дистанціювання від них не є вже чимось дивним і суто особистим: тепер це нерідко подається як *вимога наукового прогресу* або ж якогось нового гуманізму» [6, с. 452–453]. Ці суттєві, зовнішні й внутрішні щодо релігійно-церковного комплексу зміни не могли не позначитися на теологічному переосмисленні ставлення католицької церкви до науки як особливої системи отримання і систематизації нових знань, типу когнітивної діяльності, як суспільного інституту, тим більше, що глибокі і стрімкі зміни в світі, згідно з документами Собору, були «викликані людським розумом і його творчою діяльністю» [6, с. 453].

Поступова втрата релігією з кінця ХІХ ст. колишнього ідейного і духовного монополізму на Європейському континенті, секуляризаційні процеси, спричинені потужними політичними, соціальними, духовними, культурними змінами в суспільствах, ціла низка наукових відкриттів у фізиці, біології, астрономії, медицині, хімії та ін. стали для релігії, церков каталізатором у корегуванні їх позицій щодо світської науки, відмови від найбільш одіозних оцінок й історичних акцій щодо науки і вчених, пошуку компромісних формулювань. Така саморевізія в цілому змінила стратегію церковно-теологічного комплексу, орієнтовану відтепер на більш зважене, ліберальне, толерантне ставлення до науки, яка довела суспільну цінність наукової раціональності й наукових відкриттів. Наочним виявом такої зміни вектору відношення до науки стали, зокрема, згадувані вже документи ІІ Ватиканського собору, низка папських енциклік, присвячених оновленому ставленню релігії до науки і, зокрема, Енцикліка «*Fides et Ratio*» папи Римського Івана Павла ІІ до єпископів Католицької церкви про співвідношення віри й розуму [2]. На зміну категорично-негативним релігійним оцінкам науки, наукових відкриттів поступово приходять більш зважені, помірковані судження, погляди, концепції католицьких теологів, які з низки причин починають вбачати в результатах наукових досліджень вже не лише суб'єктивні діяння гордовитої людини, яка уявила себе рівною Богу, нехтує Божим провидінням і перебудовує оточуючий світ за людськими мірками, а рушійну силу розвитку суспільства, якою людина утверджує своє володарювання над «тварним світом».

Можливо найбільш поширеною модернізованою теологічною схемою новітнього часу, що відображає зміну вектора ставлення релігійно-церковного комплексу до науки і набула форми стереотипу, стала, на нашу думку, логічна конструкція теологічних розмірковувань: так, дійсно, «наука і техніка істотно перетворюють обличчя землі»,

людину, але без віри такі діяння людини приреченні на «суперечності і розлад». Уникнути цього можна лише тоді, коли наука і техніка будуть пройняті вірою, направлятися вірою, яка тільки і являє Божу напередвизначеність [6, с. 450–451, 456]. Зазвичай у межах цієї логіки вибудована ціла низка нинішніх конкретних, деталізованих теологічних концепцій відношення релігії, церкви до сучасної науки.

Що ж стосується зміни в позиції сучасної науки, то вступивши в період техногенної цивілізації, і пройшовши стадію індустріального розвитку, для якої характерним є широке застосування у виробництві наукових знань, вона вочевидь забезпечила сучасну якість життя, революціонувала не лише сферу виробництва, а й інші сфери людської діяльності, перетворилася в одну з найвищих цінностей людської цивілізації й культури. Техногенна цивілізація, як слушно вважає наукознавець В. С. Стьопін, не лише трансформувала традиційні культури, а й замінила й замінює існуючі досі смисложиттєві установки новими світоглядними домінантами, новими світоглядними смислами феноменів людини, світу, місця людини в світі, новітнім розумінням цілей і призначення людської діяльності [8, с. 51].

Впродовж декількох століть, аж до досягнення техногенною цивілізацією в другій половині ХХ ст. критичних рубежів розвитку цього типу цивілізаційного росту і початку глобальних проблем і криз [8, с. 48–55], сформувалися базові критерії, ознаки сучасної науки. Вони включають: об'єктивність, предметність, теоретичну і практичну обґрунтованість, логічність, відтворюваність і перевірюваність наукових результатів, теоретичну чи практичну корисність, критичне ставлення до власних результатів, їх постійний перегляд та ін. Головною метою наукових досліджень залишається нарощування об'єктивно-істинних знань, водночас усвідомлюючи їх історичність і відносності. Набула подальшого підтвердження й розвитку ідея, що виявляла та доводила обумовленість типів наукового знання культурно-історичними реаліями, що дозволило подолати штучне позитивістське розмежування науки та інших сфер духовного життя [10, с. 3].

Досягнення сучасної науки істотно вплинули і на характер відношення до релігії. Глибоко релігійна людина і переконаний матеріаліст, засновник Української академії наук В. І. Вернадський у зв'язку із впливом наукових відкриттів ХХ ст. на релігію і релігійну свідомість писав, що «релігійна свідомість усього людства переживає зараз глибоку кризу ...ледь не в основному, зобов'язаним із зростанням наукових знань і з невідповідністю їй (тобто релігійної свідомості. – В. К.) науковим досягненням, спробами з ними боротися» [1, с. 87]. Наукова картина світу, яка витлумачується сучасною наукою як узагальнення і синтез найважливіших наукових досягнень, яка для своїх пояснень чи обґрунтувань вже не потребувала Бога, божеств чи їх модифікацій у формі Першопричини, Годинникаря, Абсолюта, містифікованого Розуму,

Космічного дизайнера тощо, цілком розійшлася з релігійним світосприйняттям і світорозумінням, з релігійно-біблійною картиною світу. Якщо ньютонівська картина світу з її фундаментальним механістичним принципом ще потребувала Божого втручання [5, с. 659], то сучасна наукова картина світу цілком базується на засадах наукової раціональності, на конкретно-наукових знаннях, результатах і досвіді наукової діяльності, на об'єктивно-істинному знанні, світоглядних установках, вироблених на даний історичний період.

Водночас сучасна наука свідомо того, що в черговий раз вступила в період новітніх проблем чи й кризових явищ, зумовлених відкриттям наукою нових об'єктів, явищ, процесів, осмислення яких не вкладається в існуючі теорії; потребою переосмислення фундаментальних понять і категорій (часу, простору, випадковості, необхідності, об'єктивності, істини, причини та ін.); запровадженням нового інструментарію, актуалізацією етичного аспекту наукових відкриттів, винаходів, теорій і т.ін.

Складнощі, суперечності, проблеми, з якими зіткнулося сучасне наукове світобачення і світорозуміння, отримали широку інтерпретацію як самої науки, так і її релігійно-теологічних опонентів: одні, – вбачаючи у таких ускладненнях зрозумілі, очікувані, традиційні для перехідних періодів вияви непростого процесу прирощування знань; інші – фундаментальні потрясіння, що буцімто вказують на помилкові в принципі засади, підходи науки, неспроможність реалізувати декларовану здатність науки до безмежного пізнання, перетворювальної діяльності поза релігійними установками, цінностями і т.п.

Про принципову значущість проблеми відношення науки і релігії свідчить і те, що чимало великих вчених нашого часу вважали за необхідне означити своє ставлення до неї, показати власне розуміння науки, наукових досліджень, з одного боку, і релігії, віри, релігійності, церкви, – з другого. Відповідно визначалися сфери компетенції обох форм свідомості й пізнання, можливі лінії їх дотику чи й співпадання, вірогідні форми співіснування тощо. Саме так сприймаються роздуми і судження про проблеми відношення науки і релігії А. Ейнштейна і В. Вернадського, Ньютона і св. Луки (Войно-Ясенецького), Ч. Дарвіна і С. Хокінга, Н. Бора і Ю. Хабермаса, М. Планка і К. Поппера, І. Павлова і М. Грушевського, Т. Куна і Б. Рассела, Б. Паскаля і С. Капіци та ін.

Ці роздуми авторитетних вчених сучасності вказують не лише на важливість проблеми, а і її неоднозначність, багатоаспектність, багатовимірність, незвідність до відношення «непримиримості» чи «гармонії». Більш докладний і всебічний розгляд зазначеної проблеми виявляє, що поняття «релігії», «релігійності», «віри» розуміються багатьма сучасними вченими, які вважали чи вважають себе релігійними людьми, істотно відмінними від традиційних, від тих, якими оперують, наприклад, сучасні християнські церкви. «Я глибоко релігійна людина, –

писав про себе, наприклад, В. І. Вернадський у своїх щоденникових записах 1923 р. – А між тим, мені не потрібна Церква і не потрібна молитва. Мені не потрібні слова і образи... Бог – поняття і образ, надто переповнений недосконалістю людської» [Цит. за: 3, с. 106]. Інший вчений, А. Ейнштейн, описуючи своє «космічне релігійне почуття», що переживалося ним в процесі наукової творчості, зазначав, що цьому почуттю «не знайомі ні догми, ні бог, створений за образом і подобою людини. Тому не може бути церкви, вчення якої будувалось би на космічному релігійному почутті». Більше того, пробудженням і підтримкою «космічного релігійного почуття» має опікуватися, на його думку, мистецтво і наука [11, с. 127–128].

Усвідомлюючи умовність будь-якої класифікації чи схематизації відношення релігії і науки впродовж їх багатовікового співіснування, є, однак, підстави звести ці відношення до кількох, більш-менш усталених і чітко окреслених *моделей*, що характеризуються певними рисами, характером відносин, особливостями реалізації, які набували певних форм виявлення в залежності від духовного, культурного, релігійно-церковного, інтелектуального, суспільного та інших контекстів.

Такими моделями відношення релігії і науки в духовній історії людства були і донині залишаються моделі:

– *безумовного підпорядкування науки релігії, церкви* як вияв духовної та ідеологічної зверхності ідейно і духовно досконалої, панівної в суспільстві сили над усіма іншими суспільними інституціями. За таких обставин і логіки розвиток науки зобов'язаний «тривалій інтелектуальній еволюції, що мала місце в Середні віки», тобто в періоді неподільного духовного панування релігії і церкви, «домінування схоластичної логіки і схоластичного богослов'я» [4, с. 735]. Припускається, що релігійно-церковні догмати, норми, принципи є для науки визначальними, незмінними, позакритичними, обов'язковими, вичерпними. Частина теологів, представників церкви з існуванням науки мириться лише за однієї умови: якщо наука виконує службову роль, своїми результатами обґрунтовує, захищає, доводить істинність Одкровення, Божих діянь чи провидіння. У всіх інших випадках для існування автономної, незалежної від релігії науки, на думку таких теологів, вагомих підстав немає. У такому ключі написана енцикліка Івана Павла II «*Fides et Ratio*» («Віра і Розум» (1998), в центрі якої – сучасна католицька інтерпретація співвідношення віри й розуму. З одного боку, енцикліка стверджує ніби паритетність віри і розуму у пізнанні, метафорично уподібнює їх двом крилам, «на яких людський дух підноситься до споглядання істини» [2], а з другого – вивищує віру над розумом, вказує на його залежне становище від віри, подає великий блок недоліків різних напрямів сучасної філософії, яка, як витікає з контексту, уособлює в очах автора енцикліки загалом сучасну науку (природничі науки, історію, логіку, антропологію та ін.). По суті, у дещо модернізованій формі проводиться давня

теологічна теза про недосконалість розуму (науки) поза вірою, нездатність його (їх) до продуктивних результатів без релігійних, у даному випадку католицьких дороговказів. Без релігійного «скеровування» розуму, науки до істини вони приречені скніти «під тягарем розлогих знань», помилково оперувати «виключно прагматичними критеріями», задовольнятися «головно експериментальними даними», виходити з хибного переконання, що «все вирішує техніка» [2, с. 10];

– *принципової несумісності, непримиримості й конфлікту.* Зазначена модель відносин з'явилася тоді, коли релігійний чинник вже не міг бути визначальним, зобов'язуючим, зверхнім щодо науки, а наука також вже досягла такого рівня розвитку й багаторазово підтвердженого авторитету в суспільстві, що могла існувати за своїми власними законами, автономно, незалежно навіть від такої впливової духовно-ідеологічної сили, якою є релігія, релігійно-церковні структури. Обидва суб'єкти відношення виробили свої власні специфічні, а отже, кардинально різні й відмінні критерії істини, методи пізнання, оцінки і т.п. За всього розмежування релігійної і наукової сфер обидва складники цього дуального відношення, ставши авторитетними суспільними інституціями, до сьогодні нерідко залишаються не лише в полоні історичних стереотипів колишньої нерівності відносин (для релігії – зверхності, контролю, опіки над наукою; для науки – минулої залежності, підпорядкованості релігійно-церковному комплексу), а й переконаності в принциповій несумісності, непримиримості релігії й науки. Це виявляється кожного разу, коли справа стосується вирішення чи оцінок принципово важливих проблем на стику «наука – релігія»;

– *незалежного існування релігії та науки.* Ця модель виявилася, на нашу думку, найбільш продуктивною, хоча до неї суспільство дійшло в результаті доволі тривалої боротьби з духовним релігійно-церковним монополізмом та клерикалізмом. Секуляризаційні процеси в політичній, суспільній, правовій, духовній, культурній, інтелектуальній сферах мали одним із своїх результатів здобуття наукою незалежного статусу, що стало ефективним каталізатором її розвитку, вироблення наукою власних принципів, норм функціонування в суспільстві. Лише в статусі незалежної від зовнішніх щодо науки цінностей – політичних, ідеологічних, релігійно-церковних та інших – наука змогла дозволити собі формулювання істини, продиктоване суто науковими міркуваннями, а не викривлене на догоду позанауковим вимогам [7, с. 4]. Є підстави стверджувати, що реальністю залишається самостійний, незалежний розвиток кожного з дуальних відношень – надто різними, полярними за цілями, завданнями, змістом, методами, критеріями, цінностями є наука, з одного боку, релігія – з другого.

Відношення незалежного існування науки і релігії водночас не виключає їх діалогу на умовах невтручання у сферу іншого;

– модель гармонійного співіснування науки і релігії у формі їх взаємодії, взаємозбагачення, інтеграції. Вона стала можливою в умовах отримання наукою усталеної автономності, утвердження її в суспільстві як переконливо авторитетної, здобутки якої зумовлюють радикальні зміни в техніці й технології, умовах і способі життя людства тощо, – іншими словами: коли наука добилася паритетного з релігією суспільного статусу. Ідея гармонізації відносин, відмови від напружених, конфронтаційних стосунків стала реальністю, по-перше, із втратою релігією, церквою духовно домінуючого становища у суспільстві; по-друге, коли склалися переконливі свідчення неможливості для релігії відродити колишню залежність і підпорядкованість науки, і вона змушена була змиритися з фактом та необхідністю автономного існування науки; по-третє, коли обидві сторони переконалися у безрезультатності напружених, спірних, конфронтаційних відносин, а релігійно-церковний комплекс переконався, що сповідування гармонійності відносин значно продуктивніше. Вибірково використовуючи здобутки науки, частково приймаючи, переосмислюючи й модернізуючи власну позицію в контексті нових наукових відкриттів, релігійно-церковний комплекс в черговий раз демонструє власну гнучкість, здатність враховувати реалії сучасного життя.

Сама наявність різноваріантності моделей засвідчує:

по-перше, про відсутність якогось усталено толерантного типу відношень між релігією та наукою впродовж духовної, інтелектуальної історії людства, як це намагаються зараз заднім числом стверджувати частина теологів та християнствуючих філософів. Нинішнє, в умовах високого суспільного авторитету науки переведення сучасною теологією вектору на «гідність людини як образу і подоби Божої, яка має такі спільні з Богом риси, як розум і свобода волі, продовжує справу Божого творіння» [4, с. 736] може бути прийнята, але вона суперечить багатовіковим реаліям церковно-теологічних інтерпретацій людини як істоти залежної від авторитету Бога, керованої, обтяженої «первісним гріхом», такої, що постійно змушена жити під «страхом Божим» і т.ін. Тому видавати нинішнє ситуативне, суголосьне етапу піднесення науки ставлення до неї релігії за традиційне, типове для всієї історії їх відносин, просто некоректно;

по-друге, багатовікове існування конфронтаційної моделі вказує на необґрунтованість теологічних тверджень про Божественну заданість розвитку науки, відповідність наукових досліджень божественному напередвизначенню, оскільки, за цією логікою, такого ж походження мали б бути й радикальні розходження, суперечності, несумісність результатів наукових досліджень і релігійно-біблійних положень, що й зумовлювало багатовікові конфлікти;

по-третє, найбільш усталеною і оптимальною моделлю представляється модель незалежного існування релігії та науки, яка

передбачає автономний, самостійний розвиток кожного з суб'єктів відношення, незалежно навіть від ситуативного піднесення авторитету в суспільстві того чи іншого суб'єкту відносин у різні періоди розвитку людської цивілізації. Ця модель, передбачаючи невторчання сторін у сфери компетенції іншої, виключаючи конфліктні відношення, водночас не означає режиму консервативної замкнутості чи самоізолюваності, а припускає умови діалогу, обміну інформацією, запозичення і критично-творчого використання ідей іншої сторони тощо.

Посилання

1. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. – М.: Наука, 1988.
2. Енцикліка «Fides et Ratio» святішого отця Івана Павла II про співвідношення віри й розуму/ Віра і розум – двоє крил людського духу. Матеріали наукового колоквиуму по енцикліці Папи Римського Івана Павла II «Віра і розум». – К.: Кайрос; Свічадо, 2000.
3. Мочалов И. И., Оноприенко В. И. В. И. Вернадский: Наука. Философия. Человек / Кн.1. Наука в исторических и социальных контекстах. – М.: ИИЕТ им. С.И.Вавилова РАН, 2008.
4. Наука / Католическая энциклопедия: в 4-х т. – Т.3. – М.: Научная книга; Изд-во францисканцев, 2007.
5. Ньютон И. Математические начала натуральной философии. – М.: Наука, 1989.
6. О церкви в современном мире. Пастырская конституция / Документы II Ватиканского собора. Изд. 3-е. – М.: Паолине, 2004.
7. Степин В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации / Вопросы философии. – 1989. – №10.
8. Степин В.С. Философская антропология и философия науки. – М.: Высшая школа, 1992.
9. Уайтхед А. Наука и современный мир / Уайтхед А. Философская мысль Запада. – М.: Прогресс, 1990.
10. Философско-религиозные истоки науки / Под ред. П.П. Гайденко. – М.: Мартис, 1997.
11. Эйнштейн А. Наука и религия / Собрание научных трудов. – М.: Наука, 1967.

Віталій Докаш (Чернівці)

ПРОТЕСТАНТСЬКИЙ МОДЕРНІЗМ: ІСТОРІЯ, ФОРМИ ВИЯВУ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ ТА ІНКУЛЬТУРАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

В статті розглядаються сутнісні характеристики протестантського модернізму та основні етапи його еволюції. Проводиться аналіз ліберальної теології і неоортодоксії, які

започаткували нові підходи до інтерпретації засадничих принципів християнства. Пропонується новий образ архітекτονіки та ідеології українського протестантизму, який виник в умовах глобалізації та інкультурації.

Ключові слова: протестантизм, релігійний модернізм, ліберальна теологія, неоортодоксія, український протестантизм.

Vitaliy Docush

PROTESTANT MODERNISM: HISTORY, FORMS OF DISPLAY IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION AND INCULTURATION OF UKRAINIAN SOCIETY

The article deals with the essential characteristics of Protestant modernism and the main stages of its evolution. The analysis of liberal theology and new orthodoxy which established modern approaches to the interpretation of the fundamental principles of Christianity. A new image architectonics and ideology of Ukrainian Protestantism that arose in the context of globalization and inculturation.

Keywords: Protestantism, religious modernism, liberal theology, neoorthodoxy, Ukrainian Protestantism

В останнє десятиліття спостерігається висока динаміка розвитку протестантських організацій, які за кількісними показниками на 2012 р. мають 10003 громад (28,7 % всієї релігійної мережі в Україні, поступаючись за кількістю лише УПЦ). За три останні роки до цього періоду їх деномінаційний простір зріс на 1531 громаду (на 15,3 %). У 2002 р. ця цифра складала 3177 громад (31,8 %) [7, с. 53; 2, с. 17]. У 2013 р. за дослідженнями Центру Разумкова до протестантів себе відносили 0,8 % опитаних [15, с. 27], а в 2014 р. уже 1 % [19, с. 19].

Такий динамічний розвиток релігійної мережі і зростання кількості прихильників пов'язано, на нашу думку, з рядом об'єктивних факторів. По-перше, ще з часів Реформації протестантські деномінації несуть дух свободи та принципи індивідуальних форм самореалізації на відміну від колективних форм організації духовного простору, які пропонують традиційні церкви. По-друге, протестантизм був і сьогодні залишається європейським явищем, яке в умовах глобалізації й інкультурації докорінно змінює релігійний простір, оскільки пропонує новітню інтерпретацію як світоглядних засад, зокрема есхатології, так і новітні форми релігійного культу та духовних практик. Тобто можна вести мову про протестантський модернізм в теології та культовій практиці, який є відповіддю на екзистенційні виклики часу.

Перш ніж вести мову про протестантський модернізм, доцільно дати визначення релігійного модернізму та причини його виникнення.

Модернізм релігійний (лат. *modernus* – сучасний) – напрям в теології, який наполягає на необхідності своєчасного оновлення віросповідання, культової практики і організації церкви у відповідності із змінами соціально-політичного і культурного контексту. Вважається, що найбільш масштабним проявом модернізму стала діяльність великих реформаторів 16 ст. (М. Лютера, Т. Мюнцера, Ж. Кальвіна), які радикально переглянули традиційну догматику Католицької церкви і заснували новий різновид християнства – протестантизм.

З того часу протестантизм проявляє себе як найбільш динамічна, не скована єдиною авторитарною владою, релігія. Цю місію в подальшому продовжила німецька школа біблійної критики і ліберального богослов'я кінця 18 – початку 19 ст. (Ф. Шлеєрмахер, А. Рітчль, А. Гарнак та ін.). Центральна ідея, яку пропагували модерністи – «перенесення небесної гармонії» на землю, побудова на ній «Царства Божого», позбавленого від соціального зла.

Протестантський модернізм пов'язаний з проголошенням «соціального Євангелія (*Social Gospel*)». Він є проектом деміфологізації Р. Бульмана, на зміну якої пізніше прийшла протестантська неоортодоксія [12, 13].

Підкреслимо, що основи протестантської неосхоластики були закладені сподвижником М. Лютера Ф. Меланхтоном, який написав ряд трактатів, в яких систематизувалось протестантське віровчення і розроблялась лютеранська доктрина. На розвиток та модернізацію протестантської богословської думки справили суттєвий вплив філософські погляди Г. В. Лейбніца, Х. Вольфа, І. Канта, С. К'єркегора, М. Бубера, М. Хайдеггера, ідеї екзистенціалізму і філософської антропології, з одного боку, та позитивізму (філософії досвіду, аналітичної філософії й й структуралізму), – з іншого).

У своєму поступі до модернізму протестантська теологія пройшла ряд етапів: *ортодоксальна теологія* XVI ст. (М. Лютер, Ж. Кальвін); *неопротестантська* чи *ліберальна теологія* XVIII–XX ст. (Ф. Шлеєрмахер, А. В. Рітчль, Е. Трьоль); *теологія кризи* чи *діалектична теологія* (К. Барт, П. Гіллх, Р. Бульман); *радикальна* чи «*нова теологія*» (Д. Бонгьофер) [18, с. 581].

Важливо зазначити, що програма протестантського модернізму була обґрунтована ліберальною теологією. Ліберали бачили основне своє завдання в модернізації релігії у відповідності з соціальним контекстом, а тому проповідували ідею перетворення християнського вчення на конкретну програму вирішення соціальних і моральних проблем; вони створили образ «ліберального» історичного Христа.

Відмінною рисою лібералізму було бажання адаптувати релігійні ідеї до сучасного мислення, перевести їх на зрозумілу термінологічну мову. Істотним елементом ліберального модернізму є відкидання релігійної віри, заснованої лише на одному авторитеті. Будь-яка віра,

вважали ліберали, повинна вивірятися розумом і досвідом, а сам розум повинен бути відкритим для сприйняття нових фактів та істин [6, с. 384].

Достатньо радикальними в модерністському дусі можна вважати дві ідеї Ф. Шлеєрмахера: а) релігія є сферою почуттів і шляхом у безкінечність; б) Ісус Христос з'явився не для того, щоб викупити людські гріхи, а щоб стати вчителем, вчити на своєму прикладі, сформувати у людей усвідомлення його як досконалої особи, що дає їм шлях до досконалості, а отже й спасіння [18, с. 385].

Вагомий внесок у розвиток ліберальних ідей вніс німецький протестантський богослов і екзегет А. Рітчль. Центральним поняттям «рітчлеанства» є Царство Боже, але воно мислиться не в традиційному дусі, а як Царство вільного духу нації і раси. Завдання теології, як його бачив богослов, полягає в тому, щоб привести традиційне християнство у відповідність із світорозумінням сучасної людини. Метою теології, він вважав, – «християнську філософію», яка повністю відповідає потребам досконалості, моральної і духовної релігії [18, с. 397–399].

Ліберальні ідеї соціалізації християнства та соціального оптимізму побудовані на принципах моралізації суспільства. Вони отримали свій розвиток у русі соціального евангелізму, основоположником якого був американський пастор і реформатор І. Раушенбах. Центральна ідея вчення цього богослова – реалізація принципів християнської справедливості. Теологія Раушенбаха приземлена, в ній відсутня ідея заступницького викуплення, буквально сприйнятого пекла і другого приходу Христа. Він підтримував ідею про необмежені людські можливості, новозавітні ідеї справедливості.

Специфічним для модерної теології лібералізму є те, що його представники мріяли побудувати світ, де буде панувати дух братерства, любові й справедливості. Церква, за цим вченням, повинна займатися не спасінням окремих грішників, а організацією колективних дій з удосконалення суспільства. Питання ставилося кардинально: «Слід турбуватися не про загробне життя, а про покращення земного, і тоді Христос, і християнські цінності переможуть у всьому світі» [18, с. 403–404].

Хоча ці ідеї лібералізму втратили популярність в перші десятиліття ХХ ст. із-за економічних і політичних криз та в першу чергу із-за Першої світової війни, у певній мірі вони відродилися та розвинулись в 20 рр. в неоортодоксії. Подальший розвиток ліберальних теологічних ідей був пов'язаний з проблемами відносин науки і релігії, питаннями моральності та гуманізму [18, с. 582].

«Нова ортодоксія», вона ж «діалектична теологія» («критичне богослов'я») чи теологія «Слова Божого» або ж «теологія кризи» – це та термінологія, яка й характеризує цей напрям. Основні принципи протестантської неоортодоксії були започатковані К. Бартом в його «Коментарі до Послання Римлянам». Однак, неоортодоксія як рух і

вчення скоріше всього виникла завдячуючи працям С. К'єркегора. Іншими представниками цього напрямку можна вважати Е. Брунера, Р. Бультмана, Ф. Гогартена, Ч. Додда, Р. Ніббура, Дж. Робінсона, П. Тілліха, Е. Турнейзена.

Обґрунтування ідей неоортодоксії відбулося в 1921–1922 рр. у працях Ф. Гогартена («Релігійні рішення»), Е. Брунера («Досвід знання і віри»), Е. Турнейзена («Достоєвський»), другому виданні «Коментаря» К. Барта.

Неоортодоксія представлена в сучасному богослов'ї рядом напрямів, які, за нашими переконаннями, можна звести до 4-ох: бартіанство, демофілогізація християнства, теологічний екзистенціалізм, американська теологія.

Ведучи мову про неоортодоксію як форму модернізму протестантської теології, слід сказати, що на думку В. Гараджі, це була спроба звільнити релігійний світогляд від баласту минулого, від тих його елементів, які успадковані від архаїчної картини світу, що представлені в релігійній міфології. Відтак, йшлося про спробу перекласти «об'явлення Боже» на сучасну мову або те, що Бультман називає, «деміфілогізацією».

Слід мати на увазі, що засновник неоортодоксії К. Барт не просто очолив цей рух, але й змінив акценти євангелічного богослов'я, започаткованого Ф. Шлеєрмахером як переорієнтацію від Бога (об'єкта) до людини (суб'єкта) у інший змістовний вимір – назад: від суб'єкта (Бога) до об'єкта (людини). К. Барт специфічно розумів завдання теології: не лякати апокаліптичними загрозами, а допомогти людині зрозуміти життя і знайти в ньому шлях. Те, що віруючий живе у цьому світі відповідально, не виключає, за його концепцією, що він крокує до Божого Царства, божественного світу й справедливості. Співробітництво суспільства і церкви, переконаний він, йде на користь двом суб'єктам [18, с. 420–421].

Відтак, у концепції Барта були закладені основи «теології процесу», яка представляє Бога як такого, що знаходиться в постійній динамічній взаємодії зі світом, а не перебуває поза світом [1].

Певні елементи модернізму ми спотрігаємо і в працях священника – конгрегаціоналіста Ч. Додда («Реалізована есхатологія», «Тлумачення четвертого Євангелія»), який увів в обіг принцип «реалізованої есхатології», використовуючи який, він знімає проблему майбутніх апокаліптичних катастроф. Додд вважав, що притчі Ісуса Христа ми повинні розуміти в контексті його життя; прийдеши Царство через Нього вже відбулося, новий вік відмітив свій початок. У Христі таким чином вже реалізувалася історія спасіння і власне есхатологія [18, с. 426].

Певні елементи модернізму вніс у протестантську теологію учень Гарнака та екзегет Р. Бультман, який зробив спробу перевести есхатологічні міфологеми Біблії на зрозумілу мову (т.зв. деміфілогізація Біблії – авт.). На думку Бультмана, теологія ХХ ст. потребує

концептуального апарату, щоб зробити новозавітне Об'явлення доступним для сучасної людини («Новий Завіт і міфологія»). Деміфологізацію теолог розумів як відкидання застарілого світогляду. Завдання деміфологізації, за Бультманом, не відкинути міф, як це зробили ліберали, а показати, яку сутність він ніс щодо екзистенціальних елементів життя людини. Біблійні міфи, переконаний Бультман, слід розглядати не як розповідь про ті чи інші реальні події, не як документи, що володіють історичною достовірністю, а лише як спосіб передачі людині найглибших істин.

Низку ідей неоортодоксального модернізму та реформаторства можна віднести до дослідницької діяльності німецького релігійного філософа та теолога П. Тілліха. Він, з одного боку, переосмисливши есхатологію, бачив «кінець історії» не як апокаліптичний колапс земного буття, а його подолання через соціальні зміни; з іншого боку, поставив питання про реінтерпретацію есхатологічних сюжетів Євангелії, яка б допомагала сучасним людям зрозуміти звістку про прихід Христа. Віра в Бога, переконаний теолог, не повинна замикати людину у світі вузько церковних інтересів. Він відкидав сам принцип відчуження релігійної сфери від інших. Теологія, на його думку, не може і не повинна ігнорувати цей світ із його проблемами. Навпаки, вона повинна шукати вирішення проблем людського буття в цьому світі [1].

Відповідь на проблеми часу Тілліх бачить в «теомії», тобто у «суспільства духовного відродження», в якому світська культура і релігія очищується від «високомірної і взаємної недовіри», спільно беруться за вирішення загального завдання відродження, пробуджуючи в людині відповідальність і творчу ініціативу, відновлюючи атрофовану віру в Бога. Теомія як образ майбутнього, на думку теолога, – це суспільство, в якому нинішня секуляризована і спустошена автономна культура наповнена втраченим нею, але стільки ж необхідним їй, релігійним началом. Це суспільство, в якому не буде роздвоєння мирського і духовного [18, с.434–436].

Якщо в початковий період свого становлення неоортодоксія була в основному христоцентричною, то в другій половині ХХ ст. вона знову стала схилитися до людиноцентризму, актуалізації ідей соціального оптимізму. Парадигмальною тенденцією для 60–70-х рр. можна вважати спробу протестантської теології сформулювати нове бачення людини та її перспектив. Піддається критиці протестантська антропологія, яка концентрується на слабкості людини, не звертаючи уваги на її можливості та силу. Тому в цей час у протестантському середовищі отримують розповсюдження спроби подолати трагічне відчуження людиною свого буття. В протестантську теологію приходить нова хвиля модернізму: богослови звертаються до «філософії надії». У зв'язку з НТП, кліматом розрядки 60–70-х рр. вони вносять в протестантську антропологію певну дозу оптимізму, акцент переноситься із з'ясування структур людського

існування на «дію», спрямовану у майбутнє. В центрі уваги такої концепції людини знаходиться надія, мрія, очікування, спрямованість у майбутнє, яке витікає із свободи Бога. Вишукуються можливості об'єднати біблійну апокаліптику з революційною утопією. Отримує свій розвиток рух теології надії, біля витоків якого був німецький теолог Ю. Мольтман, який під впливом філософії Карла Маркса написав книгу «Богослов'я надії».

Мольтман своєрідно вирішує проблему соціальних змін. Він, по-перше, ставить питання про ліквідацію рас, класів, національних церков, нерівності. По-друге, Церква у цьому процесі – Божий інструмент для проведення змін, формування майбутнього. З цих позицій у праці «Шлях Ісуса Христа» Мольтман звертається до проблем бідності, ядерної загрози та екологічної кризи. На думку богослова, Бог людині потрібен, щоб не просто очікувати майбутнього спасіння, а активізувати соціальну діяльність [18, с.440–442].

Ідеї соціального реформізму були притаманні й американській неоортодоксії, програму якої представляв прибічник християнського реалізму Р. Нібур, який свої погляди виклав у таких працях як «Моральна людина і моральне суспільство», «Природа і призначення людини». За його переконаннями, Біблія є більше соціальним порадником, ніж пророцтвом про кінець світу. Вона є методичним посібником для вирішення соціальних проблем та усунення несправедливості. Теолог, як і інші представники неоортодоксії, звертав увагу не на апокаліптичні речі, а на етичні питання, в рамках яких релігія повинна була вирішувати екзистенційні проблеми буття людини [5, с. 442].

Новітній протестантизм зі своїми течіями, тенденціями і формами вияву є найбільш різноманітним з усіх напрямів християнства. Від самого початку свого історичного існування й до сьогодні він переживає перманентну реформацію теологічних положень і способів практичної діяльності та організаційних структур. Динамічний, децентралізовано-плюралістичний характер сучасного протестантизму з усією силою виявляється в його теології, якій властива сильна диференціація доктрин. Протестантизм відчутно модернізує принципи, методологію та конкретні форми теологічного підходу до реальності. За всієї різноманітності напрямів і концепцій в теологічному полі домінує т. зв. «нова теологія», представники якої висунули варіанти такої концепції, яка б органічно вписувалась в сучасну дійсність. Головне завдання теології, за їх переконанням, полягає в тому, щоб примирити релігію з сучасним світом. Тому «нова» теологія насамперед прагне визначити актуальність християнської віри саме для земного життя людини.

Модернізм, який є продуктом глобалізації через інкультурацію докорінно змінив архітектуру та ідеологію українського протестантизму. Передовсім змінюється обличчя неофітів, які стають членами протестантських спільнот. Серед неофітів усе помітнішими

стають вихідці з «середнього класу», а також ті, кого приваблюють засадничі принципи й спосіб життя протестантизму – його раціоналізм і євангелізм. Достатньо великою у протестантському середовищі в умовах трансформації українського суспільства є питома вага молодих людей. Зростання молодіжного прошарку в протестантських громадах, на думку науковців, далеко не в останню чергу є результатом реалізації гнучкої й надто ефективної програми релігійного виховання та навчання дітей безпосередньо в родинях, що є запозиченням західного досвіду.

Дослідження також свідчать, що український протестантизм є здебільшого міським явищем, що засвідчує його високий освітній рівень та високі вимоги до рівня богослужінь та культової практики.

В останні десятиліття протестанти буквально «увірвалися» у суспільний простір. Адвентистам, баптистам, п'ятидесятникам і меншою мірою свідкам Єгови, вдалося втілити у життя конкретні й досить значущі милосердницькі та добродійні проекти, пов'язані із опікуванням людей похилого віку, хворих, самотніх, сиріт, ув'язнених [10, с. 193–196].

Протестанти взяли серйозний курс на створення привабливого образу церкви на різних рівнях сприйняття: суспільства, локального оточення, окремого індивіда. До прикладу, Церква АСД України заявляє, що вона має виступати здоровим, єдиним, життєрадісним організмом, який дає не лише есхатологічну, а й земну перспективу. Церква має досить конкретну соціальну доктрину, яка включає таку суспільну діяльність: впровадження здорового способу життя; залучення до миротворчої роботи; опрацювання моделі співпраці з усіма конфесіями; знаходження свого місця у відродженні духовної культури; піднесення суспільної моралі; масштабна милосердницька і харитативна діяльність; допомога потерпілим від стихійних лих чи техногенних катастроф тощо [10, с. 198; 11, с. 394].

Виконуючи свою легітимізуючу функцію в суспільстві, Церква АСД зосереджує свою увагу на тому, щоб віруючі зі всією відповідальністю ставились до покращення економічного стану країни, сплачували податки, розвивали бізнес та створювали нові робочі місця, встановлювали гідні умови праці та її відповідну оплату, підтримували соціальні програми [11, с. 403].

Соціальна концепція адвентизму базується на співпраці й партнерстві Церкви і держави, громадських і релігійних організацій. Соціальне служіння передбачає надання людині духовної, гуманітарної, соціальної і правової допомоги. Церква АСД вважає за необхідне «не лише спонукати кожного з віруючих до виявлення добродійності й милосердя, а й закликає всіх до солідарності, участі в громадських і благодійних організаціях для утвердження в суспільстві ідеалів Божественної любові й милосердя» [11, с. 412–413].

Дієву милосердницько-добродійну діяльність організовують в нових демократичних умовах п'ятидесятники, запозичуючи досвід

західних демократичних країн. Так, вони створили 50 місій, що поєднують євангелізацію із соціальною працею. Виняткова увага надається підготовці власних кадрів, духовній освіті, релігійному навчанню дітей. Така діяльність форматизується структурою модернізації і відображається у духовному сегменті церкви [10, с. 199].

Модернізм в протестантизмі передбачає й нові підходи до діяльності релігійних організацій та духовних закладів, виконання духовних практик. До прикладу, в семінарії Церкви ХВС м. Чернівці використовуються закордонні видання для навчання: Курс лекцій «Душепопечение в церкви». Під редакцією І. І. Раймер [14]; «Решение жизненных проблем. Христианский подход». Під редакцією Дороті Л. Джонс [14]; «Пізнаючи божий задум. Рациональне та біблійне бачення найскладніших проблем сучасної молоді». Під ред. Дона Шмірер та Лели Герберт [20]. Ці видання розглядають проблеми взаємовідносин в суспільстві, сім'ї та побуті, інтимні відносини, підготовку до дорослого життя та шлюбу, рекомендації для формування лідерських якостей. Студентів семінарії готують до викладання «Християнської етики», виконання соціально значущої діяльності [10, с. 208].

Глобалізація, як і її результат – інкультурація призводить до зміни форм релігійного культу та релігійних практик в протестантському середовищі. Характерними для нього стали розлогі, емоційно насичені молодіжні заходи. Ця емоційність знаходить вияв у т.зв. «святковій релігійності», що набирає форму величезних мітингів, фестивалів, на кшталт – «Всесвітніх днів молоді», які збирають мільйони молодих людей з усього світу [8, с. 160].

У протестантському середовищі достатньо популярними є також такі духовні практики як табірні збори, молодіжні форуми, програми з профілактики алкоголізму, паління та наркоманії, раціонального харчування та здорового способу життя [11, с. 373, 375].

Як висновок, зауважимо, що сучасний протестантський модернізм динамізує життя релігійної спільноти, робить його більш насиченим і привабливим, поєднує у своїй діяльності як релігійний, так і освітній простір.

Посилання

1. Борозенець Т. А. Сучасна цивілізація в оцінці протестантської теології [Електронний ресурс] / Т. А. Борозенець – Режим доступу: <http://www.kievrfo.org.ua/index.php/2011-12-21-23-44-19/2012-01-11-14-31-07/435-2013-07-30-10-05-06>
2. Годичное совещание. Украинская Унионная Конференция Адвентистов седьмого дня. Програма и повестка дня. – Киев, Украина, 18-20 декабря 2000 г. – 142 с.

3. Годичное совещание. Украинская Унионная Конференция Церкви АСД. Евро-Азиатский дивизион. – Киев, Украина, 21-22 ноября 2012 г. – 137 с.
4. Джонс Дороти. Решение жизненных проблем. Христианский подход. – Irving, Texas, USA, 1994 – 343 с.
5. Докаш В. Нова ортодоксія в контексті есхато-хіліастичних ідей сучасності // В. Докаш. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації: Монографія. – Київ – Чернівці: Книги – XXI, 2007. – С. 407–444.
6. Докаш В. Проблеми теологічного модернізму і соціального оптимізму в есхатологічних вченнях представників ліберальної теології // В. Докаш. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації: Монографія. – Київ – Чернівці: Книги – XXI, 2007. – С. 383–407.
7. Докаш В. Релігійна мережа України в її інституціональних вимірах / В. Докаш // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2012. – №1(7). – С. 50–56.
8. Єленський В. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття / В. Єленський. – Львів, Видавництво Українського католицького університету, 2013. – 504 с.
9. Інформаційно-аналітичні матеріали до круглого столу на тему: «Державно – конфесійні відносини в Україні, їх особливості і тенденції розвитку» 8 лютого 2011 р. – Київ, 2011. – С. 3–52.
10. Історія релігії в Україні: У 10-ти т. // Редкол.: А. Колодний (голова та ін. – К.:, 1996-2004. т. 10 Релігія і Церква років незалежності України / за ред. проф. А. Колодного). Дрогобич: Коло, 2003. – 616 с.
11. Історія релігії в Україні: У 10-ти т. // Редкол.: А. Колодний (голова), та ін. – Пізній протестантизм в Україні Т.6 (п'ятидесятники, адвентисти, свідки Єгови) // За ред.. П. Яроцького. – Київ – Дрогобич: Коло, 2007. – 632 с.
12. Кырлежев А. Современное религиозное сознание: между функционализмом и модернизмом [Електронний ресурс] / А. Кырлежев – Режим доступу: http://www.religare.ru/2_25303.html
13. Модернизм религиозный / [Електронний ресурс] / Режим доступу: <http://dic.academic.usf/endphilosophy/748/>
14. Раймер И.И. Душепопечение в церкви: Курс лекцій. Книга 1: Основы. – Harsenwinkel – Germany, 2006 – 261 с.
15. Релігія і влада в Україні: Проблеми взаємовідносин. Інформаційні матеріали до круглого столу на тему: «Державно – конфесійні відносини в Україні станом на 2013 рік: рух до партнерства держави і Церкви чи до кризи взаємин?» 22 квітня 2013 р. – Київ, квітень, 2013 р. – С. 23–47.
16. Річна нарада Української Уніонної Конференції Церкви АСД. Євро-Азіатський дивізіон. – Київ, 21-23 листопада 2005 р.

17. Робсон Джеймс. Майже дорослі: пер. з англ. – «Нова надія», Львів, 2009. – 162 с.
18. Теология протестантская // Словарь философских терминов. Научная редакция профессора В. Г. Кузнецова. – М., Инфра. – М., 2007. – С. 581–582.
19. Україна – 2014: Суспільно – політичний конфлікт і Церква (інформаційні матеріали) – Київ, 2014. – С. 2–28.
20. Шмірер Дон, Лела Гілберт. Пізнаючи Божі задуми. Рациональне та біблійне бачення найскладніших проблем сучасної молоді. – «Нова надія», Львів, 2005. – 206 с.

Ольга Мельник (Житомир)

**«ПЕРШИЙ І ТРЕТІЙ РИМ» В КОНТЕКСТІ ІДЕОЛОГІЇ
«РУССКОГО МИРА»
І ВЕРИФІКАЦІЇ СУЧАСНОГО ВАТИКАНУ**

Стаття присвячена аналізу та висвітленню концепцій «Першого і Третього Риму» в контексті проекту «Русский мир» та з'ясовуються верифікації сучасного Ватикану.

Встановлюється імперська складова Першого і Третього Риму, вказується на зв'язок між ідеологемою «Москва – третій Рим» та геополітичною за суттю концепцією патріарха Кирила «Русский мир». Обґрунтовується думка про те, що доктрина «Москва – третій Рим» слугувала спрямовуючим чинником церковної і державної ідеології Російської імперії і лягла в основу ідеології «Русского мира». Простежено процес історичних невдач ідеї «Москва – третій Рим», що була розрахована на весь християнський світ, висвітлюється, що «Русский мир» РПЦ за задумом розрахований лише на східнослов'янські країни Східної Європи.

Ключові слова: «Русский мир», патріарх Кирил, ідеологема, Ватикан, «Москва – третій Рим», Перший Рим, імперія.

Olga Melnyk

**«FIRST AND THIRD ROME» UNDER THE CONTEXT OF THE
«RUSSIAN WORLD» IDEOLOGY AND MODERN VATICAN
VERIFICATION**

The paper deals with the analysis and highlighting the concepts of First and third Rome under the context of the «Russian world» ideology and modern Vatican verification. The imperian segment of First and third Rome, interconnection between the ideologeme «Moscow – the Third Rome» and geopolitical in the essence concept of Kyryll patriarch. The process of historial fails of «Moscow the Third Rome» created for all the Christian world. It has

been pinte d out that the «Russian world» abd the ROC were designated only for Eastern Slavonic countries of Europe.

Keywords: *«Russian world», Kyryll patriarch, Vatican, «Moscow – the Third Rome», empire.*

Неабиякої гучності за останні роки набула російська ідеологема «Русский мир», яка, по суті, є результатом трансформації середньовічної концепції «Москва – Третій Рим». Ця концепція слугувала спрямовуючим фактором розвитку духовної культури, церковної та державної ідеології Московського царства й Російської імперії і є адекватним запитом сьогодення.

За останній час ідеологема «Русский мир» еволюціонувала від поетичної метафори до ідеологічного концепту та політичного проекту. Предтечею концептуального оформлення ідеї «Русский мир» можна вважати державницьку ідею ХІХ століття – «Православіє-самодержавіє-народність» [4] з «Теорії офіційної народності» (С. Уваров).

Підкреслимо, що міністр народної освіти граф С. Уваров називає православ'я «національною релігією», й цей факт ще більш вказує на нерозривність російської церковної та державної влади. Саме ця тріада – «Православ'я, самодержав'я, народність» стала основою державної ідеології Російської імперії ХІХ століття і за останні двадцять років актуалізувалася.

Духовною основою «Русского мира» є православна віра. Зазначимо, що однією із визначальних особливостей візантійської моделі християнства – це єдина віра та єдина держава. Таке поєднання втілюється в принципі симфонії влади. У ранній Візантії поступово кристалізується одна з наріжних ідей середньовічної християнської ідеології – ідея союзу Християнської Церкви і «християнської імперії» (Imperium Christianum). Необхідною передумовою для цього союзу були співправовірність християнської церкви і імператора. Вже з часу імператора Константина I християнська концепція християнської влади поступово зливається з римською державною теорією [15, с. 91].

Отже, тогочасна православна віра ототожнювалася із єдиною імперією і єдиним народом. Після захоплення турками-османами Візантії (1453 р.) ідею православності перехопило тогочасне сформульоване політичне утворення – Московське царство. Дійсно, християнсько-православна Візантія перестала існувати, а Росія була єдиною православною державою. Ці політичні реалії й покликали до життя ідею її духовної першості.

За теорією старця Філофея Московське царство нібито є духовним і політичним центром для всього православного світу. У посланні «великокняжому дяку» М. Г. Місіюрю Мунехіну Філофей писав: «...бо два Рими палі, а третій стоїть, а четвертому не бувати» [14].

Отже, за сформованою новою теорією центр світового християнства на законних підставах має переміститися в Москву. Відтепер, за ідеєю Філофея, Москва проголошується спадкоємицею одночасно Рима і Константинополя як центрів християнської віри і великих християнських держав та духовних святинь вселенського православ'я. і переймає Боже покликання зберігати таку спадщина в чистоті і непорочності. Центральним завданням православного царства є боротьба з гріхом та можливість втілення Царства Божого через існування земного православного царства, у якому гарантуватиметься симфонія влади.

Ідею «Москва – третій Рим» відразу ж підхоплює місцеве духовенство. Зокрема, її використовує Філофей у посланні і самому московському царю Василю Івановичу в якому пропонує істинному і єдиному християнському царю взяти на себе місію єднання всіх слов'янських народів і християнських церков під скіпетром білого царя: «Так хай знає твоя державність, благочестивий цар, що всі православні царства християнської віри зійшлися в єдиному твоєму царстві: один ти у всій піднебесній християнам цар» [14]. Філофей відчував вимоги часу посттатарської Русі. Він прагнув слабкій церковній організації протиставити інституційно міцну, взаємопов'язану. Держава й Церква з єдиним організаційним осередком у Москві мусили мати, хоча б у найзагальніших рисах, однакові ідеологічні переконання. Мислитель пішов далі – він багатозначно роз'яснював теологію народу, вбачаючи потребу культу царя й Церкви, поєднаних засобами християнської містики. Такий ґрунт давав би можливість усадити і підтримати будь-які внутрішні й зовнішні дії, в тому числі територіальний експансіонізм.

І все ж таки ця ідея набуває офіційного статусу аж у 1589 році. Таким чином, з концепції «Москва – Третій Рим» витікають яскраво виражені есхатологічні, апокаліптичні ідеї з політичним акцентом.

В XVII столітті ця ідея офіційно була відкинута й поряд із нею постала більш популярніша в народі ідея «Святої Русі». Ідея Святої Русі інтегрує в собі моральні чесноти святості, є її онтологічною основою. Давньоруські мислителі вбачали певну позитивну роль для державотворення Русі не лише в ратних і політичних справах, але й у своєму відлюдненні, усамітненні та самозаглибленні. «Вітчизна істинна», «горній Єрусалим», для них обов'язково вбирають в себе Руську землю. «Свята Русь» являє собою перший етнокультурний образ соборності. Ці дві ідеї приходять у зіткнення і переможцем виходить політизована імперська ідея «Москва – Третій Рим». Хоча ідеологія петровської епохи дещо підхитнула концепцію «Москва – третій Рим». У тодішньому суспільстві панувала думка, що все що було до царювання Петра I – це невігластво та безпідставне панування релігії.

Назва нової столиці – Санкт-Петербург мала за мету не лише прославлення небесного покровителя Петра I, але й набувала сприйняття столиці як про Новий Рим в політичній точці зору цієї ідеї. Тут відразу

помітні відбитки Першого Риму. Зокрема, в символіці Санкт-Петербургу простежуються трансформовані відпечатки герба Ватикану, як наступниці Риму. Більше того, в столиці Росії вшановується культ святих апостолів Петра і Павла, покровителів міста Риму та й, не випадково, й в топонімі Санкт-Петербург є слово «Санкт», тобто «святий».

Отже, нова столиця набуває містичного і релігійного значення. Однак, зміст Санкт-Петербургу як Нового Риму полягає в тому, що святість там не головує, як це було в «московський період», а підпорядковується державі. Державна служба трансформується в «служение Отечеству», яке веде до спасіння душі. Петро I вважав державну службу єдиною істинною молитвою.

За царювання Катерини II відголоски ідеологеми виливаються у низку російсько-турецьких воєн з цілю загарбання Близького Сходу, так званим «грецьким проектом». В конфіденційному листі від 10 вересня 1782 року Катерина II до Йосипа II писала: «Но если, с помощью Божьей, удастся освободить Европу от врага имени христианского, в. не откажется помочь мне в восстановлении древней Греческой монархии на развалинах павшего варварского правления, ныне здесь господствующего, при взятии мною на себя обязательства поддерживать независимость этой восстанавливаемой монархии от моей» [2]. Цей проект містив в собі чіткі імперські риси і був далеким від релігійних мотивів.

У XIX столітті ідея завоювання Константинополя знаходить продовження в діяльності Олександра I, а за царювання Миколи I, війна з Туреччиною 1853 року була приурочена до 400-ліття падіння Візантії.

Більше того, світоглядно-ідеологічна і суспільно-політична течія XIX століття – російське слов'янофільство стало подальшим розвитком середньовічної концепції «Москва – третій Рим». В дусі цієї концепції месіанізм присутній у слов'янофільській ідеології. Тут збігається і рятівна роль православ'я у світовій історії, і, головне, трактування вселенського призначення Росії як єдиної вибраної Богом спільноти. Фактично, слов'янофільство стало модерним оформленням традиційного російського месіанства: на відміну від містичної теорії Третього Риму воно виглядало переконливішим в умовах тотальної раціоналізації суспільного життя. Тепер месіанство спиралось не лише на відому аксіому ченця XVI ст. («два Рими впали, третій стоїть, четвертому ж – не бути»), а на більш-менш науково обґрунтовану концепцію єдності слов'янських народів, які нібито історією покликані відновити торжество православ'я у світі [10].

З більшовицькою революцією «третьоримська» ідея приходить в новому ракурсі, наповнюючи своїм змістом атеїстичні форми радянської держави. Слушно заявляє український філософ Р. Кісь у праці «Фінал Третього Риму. (Російська месіанська ідея на зламі тисячоліть)»: «Від ідеї Москви – «Третього Риму» до інспірованих Москвою ідей Третього Інтернаціоналу маємо справді чималу часову дистанцію. Однак

дистанція сутнісно-концептуальна і навіть відстань психологічна – тут зовсім незначна. І один, і другий ідеологічний комплекс перебуває в одному і тому ж типологічному просторі абсолютного «преимущества» Росії, її «водительства» у світовій історії» [9].

Після розпаду Радянського Союзу концепція «Москва – третій Рим» отримує нове дихання, в нинішній пострадянській Москві починають проступати напівзабуті риси «Третього Риму» – у знову «злетілих» двоглавих орлах, у церемонії інаугурації президента, що все більше наближається до акту вінчання на царство, в усталюванні симфонії держави й церкви за старою цезарепапістською візантійською традицією [3]. Реалії сьогодення показують, що з плином часу релігійно-історіософська концепція остаточно політизувалася і, по суті, трансформувалася на офіційну геополітичну доктрину Кремля. Російська держава стала сприйматися її керманичами не тільки як охоронець «стародавнього благочестя», але і як законний опікун і захисник всіх православних християн.

Улітку 2009 році Патріарх Кирил заявив: «Я зрозумів, що з точки зору базових цінностей ми – один народ, любий роздумливий політик і в Росії, і в Україні не може ігнорувати цей факт» [12]. А вже 3 листопада 2009 року на відкриття III Асамблеї фонду «Русский мир» Патріарх Кирил представив свою знаменну промову про церковне бачення «Русского мира» та шляхи його розвитку і поширення, і тим самим увійшов до історії головним апологетом концепції.

У промові проголошувалася необхідність відновлення «Русского мира»: «Росія, Україна, Білорусь – це і є Свята Русь», – наголосив Патріарх Кирил: «Свята Русь – це не імперія, це не союз колишній або якийсь майбутній – це своєрідний «цивілізаційний простір» на теренах історичної Русі» [16].

Водночас Патріарх дає пояснення на те, що слід розуміти під поняттям загальний «цивілізаційний простір» «Русского мира»: «В основі Русского мира лежить православна віра, яку ми отримали в спільній Київській купелі хрещення» [16]. Отже, першою складовою основ-стовпів «Русского мира» – це російське православ'я. А, оскільки, за задумом Кирила, росіяни та українці є найближчими братами по православній вірі, то й ментально споріднені православ'ям.

Підґрунття для формування «Русского мира» патріарх Кирил знаходить в нібито спільних православних святинях та спільній церковній історії: «Для руської людини немислимо протиставляти «українського» рівноапостольного князя Володимира «російському» преподобному Сергію Радонезькому («російському» я, звичайно, маю на увазі в лапках), «російського» благовірного князя Олександра Невського «білоруській» преподобній Євфросинії Полоцькій, «молдавського» преподобного Паїсія Величковського «російському» святителю Ігнатію (Брянчанинову). Це виглядає просто як анекдот, як жарт. Все це святі Руської землі, тому

ми повинні зберегти єдність Руської Церкви, шанувати загальних святих, відвідувати святі місця Руського світу» [16].

Творчою ж основою «Русского мира» в Кирила «...є російська мова...» [16].

Наступною підставою «Русского мира», після спільних віри, мови та православних святинь з церковною історією, на тверде переконання патріарха Кирила, є спільне історичне коріння: «В результаті спільної творчості народів Русі і тих, хто складав з ними єдине ціле протягом століть, виник спосіб громадського проживання, який у всьому світі асоціюється з російською традицією. У наших народів присутня сильна свідомість безперервності і наступності російської державної суспільної традиції, починаючи з часу Київської Русі і закінчуючи нинішньою Росією, Україною, Білоруссю, Молдовою та іншими країнами історичного простору Русі. Наші предки разом будували і розвивали Русь, обороняли її від іноземних загарбників. Так було протягом існування нашої єдиної Вітчизни незалежно від панування політичної системи» [16].

Водночас Кирил підкреслює, що «Русский мир» – це той самий світ, який вийшов з нашої спільної купелі – Київської купелі Водохрещення», він «не означає «російський», тим більше це не світ Російської Федерації» [16]. Як бачимо, концепт «Русский мир» постає у розумінні Патріарха Кирила як наднаціональний геополітичний проект. Так звана нова пропозиція історіософії подальшого розвитку «православного народу», що в минулому столітті іменувався «радянським народом».

Московський міф повернення до «духовних скрепів», на практиці, фактично надає православ'ю державного статусу. А на даний час патріарх Кирил, по факту, є одним із керівників держави й благословляє «священну» війну на Сході України під егідою захисту православних християн. У знаменитому «зниклому листі» до патріарха Константинопольського Варфоломія від 14 серпня 2014 року, який був розміщений на офіційному сайті Московського патріархату наголошувалося: «Прошу Ваше Святейшество использовать все возможности, чтобы возвысить Ваш голос в защиту православных христиан востока Украины, которые в обстановке усугубляющегося насилия со стороны греко-католиков и раскольников живут в ежедневном страхе за себя и своих близких, опасаясь, что, если гонители возьмут власть, православные будут принуждаться к отказу от своей веры или подвергаться жестокой дискриминации» [13].

Аналогічні закиди звинувачень з боку РПЦ на адресу греко-католиків у розпалюванні громадянського конфлікту в Україні звучали і на Синоді єпископів у Ватикані. Однак, Ватикан чітко й однозначно підтримує Україну. Глава УГКЦ, прокоментувавши виступ представника РПЦ на Синоді єпископів Католицької Церкви в Римі, зазначив, що такі звинувачення зашкодили самій Російській Православній Церкві: «Ці три провокації в одному пакеті, які були скоєні на найвищому форумі

Католицької Церкви, зазнали абсолютне фіаско. Як прореагувало середовище? Крайньо негативно. До мене потім підходили представники усіх єпископських конференцій, висловлюючи велику солідарність нашої Церкви і Україні...я думаю, що митрополит Іларіон дуже зашкодив Православній Церкві тим виступом. І про цю шкоду мені особисто говорили представники Ватиканської курії» [13].

Зазначимо, що географічне розташування нашої країни між Азією і Європою та обставини, що історично склалися, сприяли тому, що Україна стала місцем перетину впливу двох християнських конфесій – православ'я і католицизму: «Тут у братерському діалозі зустрічаються ті, які черпають з джерел візантійської духовності, а також і ті, які живляться духовністю латинською» [3, с. 36]. Такі умови суттєво вплинули на всю історію України. Українська культура, ґрунтуючись в основному на православних звичаях та традиціях, увібрала в себе і деякі здобутки західноєвропейської культури, що проникали на українські землі завдячуючи католицизму. Саме симбіоз православ'я та католицизму породив формування УГКЦ.

Таким чином, на основі контекстуального аналізу представленого Російською православною церквою проекту «Русский мир», дана концепція акцентується не на церковно-містичному, а на геокультурному та геополітичному змісті. Більше того, ідеологія заявленого проекту Московським Патріархатом має імперіалістичне звучання, що суперечить духу Церкви. Як бачимо, заявлений проект «Русского мира» пропонує українцям уніфікацію власної багатовікової, самобутньої культури та мови в рамках фактичного підпорядкування культурно-політичним традиціям Москви.

Погодимось з думкою Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета, що заявлений патріархом Кирилом «Русский мир» – це утворення нової імперії [8]. По суті, концепція «Русский мир», опираючись на ідеологічні терміни ХХ–ХХІ століть, є спробою трансформації середньовічної концепції «Москва – третій Рим» до реалій сучасності.

Посилання

1. Бердяев Н.А. Русская идея // Вопросы философии / Н. А. Бердяев. – М., 1990. – №1. – с. 77–144. 2. Бердяев Н. А. Русская идея // Вопросы философии / Н. А. Бердяев. – М., 1990. – №2. – с. 87-154. 3. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев – М.: Наука, 1990. – 224 с.
2. Виноградов В. Н. Греческий проект Екатерины II и Григория Потемкина <http://web.archive.org/web/20091216140052/www.rustrana.ru/article.php?nid=2282>
3. Візит добра і злагоди. Виступи та промови Президента України Леоніда Кучми і Глави держави Ватикан Папи Римського Іоанна

- Павла II під час візиту Святійшого Отця в Україну 23-27 червня 2001 року. – Л.: Світло і тінь, 2001. – 82 с.
4. Граф Сергей Семенович Уваров. Православие, Самодержавие, Народность // Самодержавная Русь [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://samoderzhavnaya.ru/pages/pravoslavie_samoderzhavie_narodnost
 5. Громов М. Н. Москва – «новосияющие Афины» // Практична філософія: Науковий журнал / М.Н. Громов. – К., 2002. – №2. – с. 112–118., с.115
 6. Дворнік Ф. Слов'яни в європейській історії та цивілізації Дух і Літера [Електронний ресурс]. / Ф. Дворнік. – Київ, 2000. – 528 с. Режим доступу: <http://izbornyk.org.ua/dvornik/dv18.htm>
 7. Дугин А. Москва: идея, доктрина, иероглиф [Електронний ресурс] / А. Дугин. – М.: Арктогея, 1997. Режим доступа к книге: <http://www.zavtra.ru/cgi/veil/data/zavtra/98/254/43.html>
 8. Інтерв'ю зі Патріархом Філаретом // Буковина: електронна громадсько-політична газета. – 2012. – №40 [Електронний ресурс – <http://bukovyna.at.ua/>].
 9. Кісь Р. Фінал Третього Риму. (Російська місянська ідея на зламі тисячоліть). – Львів: Інститут народознавства НАН, 1998. – 746 с, с. 177]
 10. Кузык П. Націоналізм і шовінізм у міжнародних відносинах http://library.franko.lviv.ua/bibl/images/Vudanna_WEB_pdf/8Poza_serijam_u/5_Kuzyk-1.pdf].
 11. Москва. Святейший Патриарх Кирилл призвал Предстоятелей Поместных Церквей возвысить голос в защиту православных христиан востока Украины // офіційний сайт Української Православної Церкви – 2014. – 15 серпня [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://pravoslavue.org.ua/2014/08/москва-святейший-патриарх-кирилл-при-3/>
 12. Патриарх Кирилл: «Русские и украинцы - один народ» // Неділя – 2009. – 24 серпня [Електронний ресурс]. – Режим доступу: nedilya.at.ua/news/2009-08-24-9458
 13. Провокації митрополита Іларіона на Синоді єпископів у Ватикані зазнали невдачі // Католицький суспільно-релігійний сайт [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.credo-ua.org/2014/10/124595>
 14. Послание Старца Филофея к Мисирю Мунехину о неблагоприятных днях и часах. [Електронний ресурс] Режим доступа к изданию: <http://old-ru.ru/07-20.html>
 15. Удальцова З. В. Византийская империя в раннем средневековье (IV–XII вв.) / З. В. Удальцова // История Европы: с древнейших времен до наших дней. – Т. 2: Средневековая Европа [ред. кол.: Е. В. Гутнова

(отв. ред.), З. В. Удальцова (отв. ред.) и др.]. – М. : Наука, 1992. – С. 85–111.,

16. Церковне бачення «Русского мира» [Інтерв'ю зі Святійшим Патріархом Кирилом]. // Фундаментальна бібліотека МДУ ім. М. В. Ломоносова. – 3 листопада 2009 року. – [Электронный ресурс. – <http://www.patriarchia.ru/db/text/927567.html>

Діана Чувашова (Київ)

УЯВЛЕННЯ ПРО НЕЧИСТУ СИЛУ В ПРАВОСЛАВ'І І КАТОЛИЦИЗМІ

В публікації розкривається феномен уявлень про нечисту силу в православ'ї та католицизмі. Аргументована необхідність розгляду явища як міждисциплінарний синтез робіт з релігієзнавства, філософії, теології, міфології, культурології, історії та етнопсихології. Розглядаються погляди західних фахівців та стан розробленості проблеми в Україні. Аналітичний огляд літератури з досліджуваної проблематики дозволив виділити структурні елементи демонології. Автором відмічена подібність уявлень про нечисту силу в православ'ї та католицизмі, що підтверджують висновки досліджень широковідомих фахівців.

Ключові слова: міфологія, язичництво, нечиста сила, відьма, диявол, сатана, католицизм, православ'я, екзорцизм, інквізиція, сектантство.

Diana Chuvashova

THE IDEA OF EVIL SPIRITS IN ORTHODOXY AND CATHOLICISM

This publication revealed the phenomenon of representations of evil spirits in Orthodoxy and Catholicism. The necessity of consideration of the phenomenon as an interdisciplinary synthesis of work on religion, philosophy, theology, mythology, culture, history and ethnic psychology. Consider the views of Western experts and the state of the problem in Ukraine. Analytical review of the literature on the problems investigated allowed to select the structural elements of demonology. The author noted the similarity of representations of evil spirits in Orthodoxy and Catholicism, confirming the conclusions of well-known experts.

Keywords: mythology, paganism, devil, witch, devil, satan, Catholicism, Orthodoxy, exorcism, the Inquisition, sectarianism.

Актуальність та дослідженість проблеми. Інформаційний простір сучасної України характеризується специфічним онтологічним статусом

наявності надприродних сил, явищ, магічних ритуалів, демонічних осіб тощо. Наукова думка не може локально розглянути так звану «сучасну міфологію», адже це явище утворилося не на порожньому місці, оскільки має свою прадавню історію, яка, в свою чергу, заслуговує на глибоке дослідження. Уявлення про нечисту силу в слов'янській та європейській культурі сформувалися на основі древніх язичницьких міфів. Означеним аспектам присвячені дослідження видатних філософів та культурних діячів (Платон, М. Вебер, К. Г. Юнг, Ф. Вольтер, Д. Дідро, Ш. Монтеск'є, А. Кун, М. Мюллер, Дж. Фрейзер, Леві-Брюль, З. Фрейд, Є. Фромм, Б. Фонтенель та ін.) Ключовими для усвідомлення слов'янської міфології стали праці А. Н. Афанасьєва, Ф. І. Буслаєва, О. Воропай, М. С. Грушевського, М. І. Костомарова, А. Кульчицького, С. В. Максимова, А. А. Потебні, І. П. Сахарова, Д. О. Шепінга, А. С. Фамінцина та ін.

Проте сучасність вимагає нових підходів і переосмислення уявлень про нечисту силу в європейських та українських культурних традиціях, пов'язаних з церковною обрядовістю – православною та католицькою. Робіт, присвячених даній проблематиці, існує небагато. Багато публікацій, котрі тією чи іншою мірою стосуються цієї теми, носять характер міфологічних, історичних або культурологічних розвідок. Серед сучасних досліджень українських вчених слід відзначити: роботи В. М. Петрика й В. В. Остроухова, Ф. Євсєєва, Д. В. Базики, О. А. Порицької, С. С. Парсамова, М. Новосада, В. Мовчан та ін. Серед зарубіжних видань заслуговують уваги роботи Т. Вражиновскі (2002); А. В. Нікітіної (2006); Л. Н. Виноградової (2000); А. Є. Махова (2006) та ін.

Мета статті: за допомогою історико-філософських та релігієзнавчих експлікацій виявити найбільш поширені у класичній науці уявлення про нечисту силу, характерні для православ'я та католицизму з подальшим виходом на проблему демаркації та взаємодії у поглядах різних релігійних концесій.

Основний зміст статті. В уявленнях про нечисту силу в католицизмі латентно присутні мотиви середньовічних християнських легенд та частково грецьких і римських міфів (космогонічні, аграрні, демонічні). За означеними міфологічними образами лежить названа дослідниками (М. Вебер, К. Г. Юнг, Вольтер, Дідро, Монтеск'є) «нижча міфологія» (забобони) і зосереджена, головним чином, на куксі душ і демонів. Це – прадавні шари релігійних вірувань усіх європейських народів: культ предків, домових, ельфів, інеїстих велетнів та інших уособлень стихійних сил природи. Надалі ідеї есхатології, воскресіння і замогильного суду (А. Кун) визначили зміни у релігійних традиціях Європи. Міфологічні традиції Європи вивчалися теологами, релігійними філософами та іншими науковцями, праці яких мають релевантні щодо нашої теми імплікації: з антропологічних поглядів (М. Мюллер); ритуалістичних (Дж. Фрейзер); партипаційних (Леві-Брюль);

психологічних (К. Г. Юнг, З. Фрейд, Є. Фромм); філософських (Платон, Б. Фонтенель, Вольтер, Дідро, Монтеск'є та ін.). Домінуючою є пізнавальна матриця, без якої осягнення релігійних понять було б позбавленим філософської рефлексії.

На відміну від католицизму, нечиста сила у православних християн знаходить концептуальну інтерпретацію у поєднанні з релігійними явищами – землеробський календар, демонічні образи (від домових, відьом і лісовиків до банників і русалок) й ототожнення їх з християнськими образами святих. Після прийняття християнства у слов'ян міфічні образи поєдналися із християнськими святими (Перун – святий Ілля, Ярило – Георгій, Івана Купала – Зелена Неділя – Трійця та ін.).

Згідно з древніми уявленнями, весь світ населений духами, які уособлюють різні сили, які можуть приносити як успіх, так і насилати хвороби або смерть. Могутність духів викликає страх у прадавньої людини. Виникає язичництво, поділ богів на світлих, від яких люди очікують заступництва, і темних, чия діяльність шкодить. В процесі конструювання знання з'являються масові релігії: зороастризм, буддизм, іудаїзм, пізніше – християнство, іслам та ін. Надалі відбувається розмежування міфологічних та релігійних персонажів внаслідок домінуючого теїзму: жорстке протиставлення тіла й духа, плоті й душі, священного й профанного, земного й небесного. «Поглинання форм первісних релігійних вірувань з їх подальшим нівелюванням в традиційних суспільствах здійснюється не стільки в результаті християнізації, скільки за умов наростаючих процесів секуляризації, які деструктують як традиційний спосіб життя, так і первісні релігійні вірування» [1, с. 51].

З часом постулати християнства стали дискусійними, що у 1054 р. призвело до поділу на католицьку і православну конфесії. Історичні передумови схизми сформувалися у ранньому Середньовіччі й характеризуються появою обрядових, догматичних, етичних, естетичних та інших відмінностей між західною (латинсько-католицькою) і східною (греко-православною) традиціями [2, с. 431].

До нечистої сили належать біси, демони, підселенці. Їх мета принести максимальну шкоду людині. У всіх мешканців Європи з давніх-давен були відомі русалки (ундіни), але у різних народів під різними іменами: у німців – німфи, у сербів – віли тощо. Прадавні міфічні образи: Валькірії – ангели смерті, Хель – володарка царства мертвих, з часом приймають загальний образ відьми. У середньовічній Франції панував міф про вовків-перевертнів [3, с. 22]. Від потойбічних темних сил можна чекати чого завгодно – від дрібної шкоди і наведення страху, до підселення в людину. Католицизм безкомпромісно заявив про боротьбу з будь-якими проявами нечистої сили. «Історія екзорцизму: згідно Біблії, в царя Саула вселився злий дух, якого вигнав грою на гусях Давид.

Вигнання демонів неодноразово згадується в Талмуді. В Євангелії міститься опис безлічі випадків вигнання бісів Ісусом Христом і його учнями. У стародавній християнській церкві обряд хрещення іудеїв і язичників включав в себе вигнання з них злих духів. В середні віки екзорцизм становив частину обряду хрещення дітей. Короткі екзорцистські формули згадуються і в лютеранських обрядах. У ранньому Середньовіччі народні повір'я про демонів, які вселяються в жінок, і про наведення такими чаклунками псування на людей і худобу засуджувалися як язичницькі забобони. В XIII ст. в умовах боротьби Католицької церкви з єретиками, екзорцизм пережив друге народження» [4, с. 189]. Ключовими персонажами уособлення нечистої сили в католицизмі виступає «відьма», «диявол», «сатана», а вигнання злого духу – це знищення тіла, в яке він вселився. Незаперечним свідченням розправ інквізиції з відьмами служить історичний документ «Молот відьом». Середньовіччя породило немало сатанинських сект з чорними месаами та жертвоприношеннями, які діють і донині. У сучасній Європі, незважаючи на домінуючу роль Католицької церкви, Вальпургієва ніч та свято мертвих Хеллоуїн стали світськими святами.

Оскільки християнство не поставало як картина природи і в ролі регламентатора господарчої діяльності людини в ній, а насамперед як картина людини і міжособистісних та міжспільнотних відносин, то воно не змогло при своєму утвердженні витіснити форми первісної релігійності, які були переважно зорієнтовані на забезпечення нормальної життєдіяльності людини в природному середовищі. Ця закономірність особливо проявилася при поширенні православ'я на українських теренах і знайшла своє вираження в одночасних процесах оязичнення християнства і опрацювання язичництва [1, с. 54]. Усна народна творчість слов'ян трансформувала нечисту силу, яка може бути не лише страшною, а й смішною. Яскравими взірцями літературних творів про нечисту силу виступають твори видатних українських письменників: «Вечори на хуторі близь Диканьки», «Вій» (М. В. Гоголь); «Майстер і Маргарита» (М. А. Булгаков).

Православні своєрідно визнають наявність «нечисті». Серед стародавньої слов'янської міфології зустрічаються джерела, які свідчать, що духи були створені добрими, та від власної гордині переродилися у зло. «Хвороби бувають з двох причин: як кара Божа (тиф, холера та ін.) і бісівське підселення (пияцтво, душевні хвороби)» [5, с. 252]. Розправа над відьмами та відьмаками у православ'ї не мала такого нищівного вираження як в католицизмі, хоча історично засвідчено факти страт у XIV–XVII ст.

«В річках і озерах живуть русалки – молоді дівчата та жінки, що потонули під час купання» [6, с. 176]. В лісі може завести у глухе місце мавка – душа померлої нехрещеної дитини. О. Воропай звертає увагу на

подібність даного міфу з грецькою телонією – це теж діти, які померли без хрещення, що виходять із пекла і живуть в ранкових туманах.

Молитви про вигнання нечистої сили виникли ще у IV ст., та відповідний порядок богослужіння був складений митрополитом Київським Петром Могилою в XVII столітті на основі католицьких джерел [7]. «З Євангелія відомо, що диявол спокушував навіть Самого Спасителя. Але Він сказав нечистій силі: «Відійди від Мене сатана, бо написано: Господу Богу твоєму поклоняйся і Йому єдиному будеш служити» (Мф 4, 10) [8, с. 112].

Серед дослідників (В. М. Петрик, В. В. Остроухов, А. Ю. Григоренко та ін.) є й такі погляди, що саме Церква та її гонитва диявола підняла й зміцнила статус нечистої сили. Якщо Сатана такий могутній і виступає проти самого Бога, то й людина може звернутися до нього за допомогою. В сучасній Україні спостерігається значне зростання інтересу до модерністських форм релігійності та активізація сатанізму.

Висновки. Принципової різниці в уявленнях про нечисту силу в православ'ї та католицизмі немає. І в Європі, і серед слов'ян панувала впевненість, що нечиста сила завдає людині шкоду у різних виявах: моровиця серед тварин, неврожай, хвороби людей, наслана смерть та ін. І католики, і православні захищалися від нечистої сили Божественним заступництвом: церковними обрядами, молитвеними замовляннями тощо.

Посилання

1. Базик Д. В. Феномен первісної релігії // Конфесіологія релігії. За наук. ред. д.ф.н., проф. А. Колодного та Л. Филипович // Українське релігієзнавство / Гол. ред. А. М. Колодний. – Спецвипуск. – 2009 – 2. – С. 46–60.
2. Христианство: Энциклопедический словарь. – Т. 2.– М., 1995.
3. Демонологія: еволюція та сучасний стан: Навч. посіб. / В. М. Петрик, В. В. Остроухов. – К. Кондор, 2005. – 192 с.
4. Современная практика экзорцизма в католичестве и православии / В.Гнетий // Історичний архів. Наукові студії: Зб. наук. пр. – Миколаїв: ЧДУ ім. Петра Могили, 2008. – Вип. 2. – С. 188–194.
5. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. /С. В. Максимов – Смоленск: «Русич», 1995. – 672 с.
6. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. – Мюнхен: «Українське видавництво», 1964. – В 2-х т. – Т.2. – 220 с.
7. Электронное издание «Человек без границ» – режим доступа http://www.manwb.ru/articles/simbolon/mith_and_simbol/Devil_BorClin/
8. Степашкин В. А. Предания и факты. – 3-е издание, испр. и доп. – Саров: ЗАО «ИНФО», 2009. – 264 с.

ОСОБЛИВОСТІ ЄРЕТИЧНИХ РУХІВ В КАТОЛИЦЬКІЙ І ПРАВОСЛАВНІЙ ТРАДИЦІЯХ В ЕПОХУ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

У статті розглядаються особливості єретичних рухів у католицькій і православній традиціях (богумильства, «пожидовлених», феодосіян, вальденсів, катарів)

Ключові слова: єретичні рухи, католицизм, православ'я.

Liudmyla Shuhayeva

FEATURES OF THE HERETICAL MOVEMENTS IN CATHOLIC AND ORTHODOX TRADITIONS IN THE MIDDLE AGES

The article reviews the features of heretical movements in the Catholic and Orthodox traditions (bohumlstva «pozhydovlenyh» feodosiyan, Waldensians, Cathars)

Keywords: heretical movements, Catholicism, Orthodoxy.

Християнство з перших віків свого існування мало низку особливостей, які неминуче призводили до розбіжностей у тлумаченні тих чи інших фактів і положень, що породило значну кількість єретичних вчень і рухів. Головними проблемами дискусій була проблема Божественної сутності Христа, а також проблема Трійці.

В епоху Середньовіччя найбільш відомими і впливовими єретичними рухами, які набули значного поширення у Західній Європі і частково у Східній, був рух вальденсів, катарів і богумилів (богомилів). Відхилення значної частини духовенства Католицької церкви від церковних канонів та архієрейських традицій, відверте нехтування моральними нормами життя, мирський вектор діяльності Католицької церкви спричинили конфронтацію до неї, представлену єретичними рухами, які першочерговим завданням визнавали її реорганізацію і повернення до принципів апостольського християнства. Основні принципи руху вальденсів і катарів були сприйняті від манихейства, а також із віровчення богумилів, а підвалиною віровчення західноєвропейських єретичних рухів був дуалізм. Першопричиною, яка викликала до життя названі рухи, був протест проти всевладдя Католицької церкви, заперечення права на церковну власність, не євангельську природу католицьких таїнств, догмату про чистилище тощо.

Особливу роль у загальноєретичному потоці, в який поступово втягується Україна, відіграє рух богумильства, по-перше, як головний спадкоємець гностично-християнської та манихейсько-павликіанської спадщини, по-друге, як ідейне джерело більшості західноєвропейських ересей, які потрапляли в східноєвропейський ареал, зокрема вальденсів і катарів. По-третє, богумильство, незважаючи на опозицію Церкви

виступило елементом православної культури, що обумовило його поширення у візантійсько-християнському просторі та певний вплив на релігійну спадщину України.

Вплив богумильства на духовне життя України спостерігається з XIV ст., хоча як вважає Є. Голубинський, можна твердити про ще давніші прояви ересі [1, с. 114]. У XIV ст. діяло дві богумильські громади у Константинополі, що привернули увагу М. Грушевського, який вважав: «свідомо чи несвідомо, як рід аскетизму, воно могло переноситися і тими балканськими емігрантами, що пішли в ті часи на Русь як правовірні православні, різними народними проповідниками, слабше або ніяк не зв'язані з офіційною церквою, а часом і виразно їй ворожими» [2, с. 38]. Про присутність богумилів в Україні згадує А. Курбський, визнаючи їх як болгарську ересь на теренах Волині першої половини XVI ст. [3, с. 94].

Характеризуючи вплив ересі на розвиток духовних процесів в тогочасній Україні, важливо відзначити, що богумильство стало ідейною організаційно оформленою опозицією православ'ю. Про богумильство, яке виникло й поширилось спочатку серед південних слов'ян і було, власне, різновидом маніхейства, писав також М. Драгоманов. Будучи спочатку містичною ерессю, богумильство трактувало деякі християнські таїнства й догмати з раціоналістичних позицій: його адепти не визнавали Старого Завіту, не поклонялися хресту, святим та їхнім мощам. Послідовники богумильства сповідували вчення про два начала Всесвіту – доброго Бога й злого Сатану: Бог створив невидимий духовний світ, а Сатана – видимий світ природи й тіло людини. В постійній боротьбі видимого (матеріального) і невидимого (духовного) богумильство вбачало рушійну силу розвитку життя. Щодо мотиву боротьби (розвитку), то він мав етичний сенс – перевага добра над злом, душі над тілом. Аскетична мораль не лише передбачала викриття духовного занепаду церкви, ієрархії, а передусім розробку суворої системи самовдосконалення особи аж до її відречення від світу. Таким чином, у богумильстві були закладені основи антитринітарної системи світоглядних понять, а також невизнання зовнішнього авторитету і пошук шляхів духовної автономії, нового ідеалу особи, здатної до самовдосконалення. Проте організованого характеру богумильство в Україні не набуло.

Подальшому поширенню єретичних раціоналістичних ідей в Україні став рух «пожидовлених». Яскравим представником якого є київський єрей Сахарія, який у другій половині XV ст. проповідував ідеї «пожидовлених» на московських землях.

В основі ідеологічної системи «пожидовлених» лежали принципи єврейської раціоналістичної філософії та арабо-єврейська науково-природнича література. «Пожидовлені» заперечували християнську Трійцю, церковну атрибутику, таїнства та інститути церкви.

На нашу думку, формування раціоналістично-світоглядних поглядів «пожидовлених» відбувалося під зовнішнім впливом єретичних ідей,

джерела яких можна поділити на три напрями. Перший: філософсько-релігійна спадщина арабського філософа Аверроеса, яку продовжили і розвинули «пожидовлені». Другий: пов'язаний із єретичним напрямом, досить поширеним на території України з давніх часів – караїмством, а також течіями іудаїзму. Географія поширення ідей караїмів сягає Візантії, Туреччини, Болгарії, Криму, а звідти і Києва. Третій: формування ідеології «пожидовлених» здійснювалося під впливом руху богумилів, катарів, вальденсів, яких об'єднували дуалістичний світогляд і аскетична мораль.

Більш ранні вільнодумні погляди, які були близькими до ересі «пожидовлених» були зафіксовані у середині XV ст. у київському середовищі. Аналіз літератури дозволяє зробити висновок про науковий гурток, що діяв спільно із місцевою рабинською громадою, яку на початку 60-х рр. XV ст. очолював відомий на той час філолог Мойсей Київський (Вигнанець). Його діяльність була спрямована проти православної традиції. Членом цього гуртка був син останнього київського князя Семена Олельковича, Захарія Скара, або Сахарія. Ми не можемо погодитися із думкою деяких дослідників, зокрема із В. Любашенко, про те, що діяльність і вчення гуртка були предтечею Реформації в Україні. Важко назвати науковими і такими, що започаткували зародження реформаційних ідей в Україні, сектантські зібрання, на яких проповідувалось синтетичне вчення, основу якого становило язичництво й астрологія.

Відтак, релігійні погляди «пожидовлених» увібрали в себе богумільську ідейну спадщину, були генетично пов'язані із християнським раціоналізмом. В ідеї заперечення боголюдськості Христа проглядається ранньохристиянська модель Арія. Христос для «пожидовлених» був земною істотою, котра своєю доброю діяльністю піднялася до того, що в неї вселився сам Бог. Те чого досяг Христос, може зробити звичайна людина. Смертна особа, ведучи праведне життя, здатна заслужити, щоб Бог її усиновив і уподібнитися Христові. Цілком очевидно, що таким чином актуалізується гуманістична ідея самоцінності людини, її природної гідності. Розбіжності у поглядах між «пожидовленими» і православними щодо потреби людини у Божественному спасителі, наголос на здатності досягти цього власними зусиллями і моральним життям є ключовим для розуміння суті теологічного вчення «пожидовлених».

Заперечення Божественної природи Христа «пожидовлені» безпосередньо пов'язували із сотеріологією, що набувало морального осмислення поняття сенсу буття, призначення людини, її пошуку шляхів морального самовдосконалення як складової спасіння.

Розвитку раціоналістичних ідей в Україні сприяли єретики-втікачі, які втекли від переслідувань Московської патріархії та російської влади. Найбільш помітною постаттю серед них вважається Феодосій Косий,

погляди якого відрізнялися крайнім радикалізмом як у релігійно-філософському, так і у соціально-політичному аспекті. Твори самого Феодосія Косого відсутні. Але православна полемічна література, передусім твори Зіновія Отенського, достатньо розгорнуто знайомлять із головними засадами вчення феодосіян (за іменем засновника) [4, с. 253–255].

В основі релігійного світогляду Косого лежить уявлення про Ісуса Христа як просту людину, народжену за законами природи, як і всі люди. Заперечення феодосіянами Божественної природи Христа ставило під сумнів центральну ідею християнства і у своїй етико-філософській проекції призвело до утвердження необхідності самостійного пошуку спасіння.

Однією із головних ідей творчості Феодосія Косого була ідея про «самовладність» людини. Він вважав, що душа смертна і потойбічного життя не існує, а тому людина повинна максимально себе реалізувати у земному житті. Людина не тільки вище творіння Бога, а й моральне творіння і має цілковиту свободу етичного вибору. Вбачаючи у собі образ Божий, людина сама творить свій образ і власну долю. Вільнодумна доктрина Феодосія Косого виходить за межі традиційного християнства і передусім поняття «духовного розуму», яке переводить теологічну категорію спасіння в етичну площину. «Духовний розум» – це максимальне наближення людини до самого Бога, а через нього до здобуття духовної свободи. Як стверджували прихильники Косого, він здобув собі справжню свободу спочатку від господаря і церковного суду, а згодом і духовну.

Висновок. Відтак в українських землях у XIV–XVI ст. поширювалися еретичні ідеї (богумильство, «пожидовлені», феодосіяни, елементи вчення катарів і вальденсів та ін.), які проникали із Візантії, Болгарії, Польщі, Чехії, Франції і поступово адаптувалися і розвивалися на вітчизняному ґрунті. Як показує глибина проникнення еретичних рухів у релігійне життя України, вони були не менш розвинені, ніж у сусідніх землях. Упродовж XV–XVI ст. ці вчення розвиваються в Україні паралельно із західноєвропейськими ересьми значною мірою як самостійне, оригінальне явище. Саме вони дадуть плідний ґрунт для формування і розвитку в Україні релігійних течій раціоналістичного спрямування, зокрема духовного християнства, а також антитринітаризму.

Посилання

1. Голубинский Е. История Русской Церкви. Т. 2./ Е. Голубинский. Репринт. воспроизведение. М., 1997.
2. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. К.: Освіта, 1992.

3. Любашенко В. Єретично-раціоналістичні рухи в Україні XV–XVI ст. / До питання генези еволюції «пожидовлених» // Український історичний журнал. К., 1996. №4.
4. Пам'ятки полемічного письменства кінця XVI і XVII ст. Т. 5. Львів: Вид. археог. Комісії Наук. т-ва ім. Шевченка, 1906.

Ірина Булига (Рівне)

**ПРАВОСЛАВНО-КАТОЛИЦЬКІ ВІДНОСИНИ
В КОНТЕКСТІ КОЛЕКТИВНОЇ ПАМ'ЯТІ
СУЧАСНОГО ВОЛИНСЬКОГО РЕГІОНУ**

У статті висвітлюється роль духовенства (католицького і православного) в українсько-польських дискусіях щодо оцінки Волинської трагедії 1943 р.

***Ключові слова:** Волинська трагедія, колективна пам'ять, духовенство, Церква.*

Iryna Bulyha

**ORTHODOX-CATHOLIC RELATIONS
IN THE CONTEXT OF COLLECTIVE MEMORY
OF MODERN VOLYN REGION**

The article highlights the role of the clergy (Catholic and Orthodox) in the Ukrainian-Polish discussions on the evaluation of the Volyn tragedy in 1943.

***Keywords:** Volyn tragedy, collective memory, the clergy, the Church.*

Релігійний ренесанс кінця XX століття супроводжувався реанімацією міжконфесійних відносин, які набували то стабільного, то конфліктного характеру. Тому дослідження конфесійного простору сучасного Волинського краю пов'язане із проблемами, які, насамперед, стосуються налагодженню діалогу між певними традиціями. Одним із вагомих чинників, які впливають на сучасний рівень діалогічних відносин між конфесіями, є історичний досвід спілкування, тобто фактор впливу на них історичної пам'яті.

У цілому, історична пам'ять – це доволі складна структура, оскільки вона належить різним групам з різними ідентичностями. Вона не завжди зручна, проте необхідна, тому що дає свободу усвідомити свою культурну належність. Як колективне і соціальне явище пам'ять почала розглядатися в європейській науці, починаючи з 1920-х р.р. з появою праці Моріса Хвальббакса. Причому колективна пам'ять у нього прив'язана до локальної спільноти в тому числі і певної конфесії. Міждисциплінарний напрям аналізу соціально-культурних явищ і процесів довкола

колективної мемореалізації та амнезії, почав складатися протягом 1980-х років.

Для визначення колективного виміру пам'яті запропоновано певну кількість термінів «колективна пам'ять», «соціальна пам'ять», «культурна пам'ять». Причому їх співвідношення залишається дискусивним. При цьому поняття колективної і соціальної пам'яті найчастіше використовуються як синоніми. Відтак і концепти соціальної та культурної пам'яті варто не протиставляти, а розглядати як взаємодоповнення, які описують хоча і різні, проте невіддільні один від одного грані колективного виміру пам'яті.

Кожному співтовариству притаманна специфічна «культура згадок». Вона служить умовою самоідентифікації, стверджує її стійке існування в часі, має «реконструктивний характер», тобто імпліковані в ній ціннісні ідеї, ступені релевантності, як і всі трансльовані нею «знання про минуле» безпосередньо пов'язані з актуальною для теперішнього моменту ситуацією в житті групи.

Колективна пам'ять змістовно пов'язана із відрефлексованим досвідом спільного життя певних груп (у нашому випадку українців та поляків на волинських теренах). Цей вимір пам'яті – це контрольоване явище, яке піддається коригуванню, управлінню та маніпулюванню. Це залежить від використання інструментів забуття, актуалізації та інтерпретації. За зміст колективної пам'яті можуть сперечатися різні групи, які висувають подеколи розбіжні версії минулого і борються за їх визнання. Кожний такий проект конструювання пам'яті може стикатися з різними контр-проектами «опозиційної пам'яті».

Такі тенденції ми можемо спостерігати у ході польсько-української дискусії щодо Волинських подій 1943 р. Адже, драматичні зіткнення українсько-польського протистояння 1943–1944 рр. залишили у суспільній свідомості обох народів значний обсяг негативних стереотипів, які продовжують функціонувати і сьогодні та впливати на відносини між двома народами. Тому в українсько-польських дискусіях довкола болючих, трагічних тем минулого особлива миротворча роль має належати духовенству (православному і католицькому).

У цьому контексті позитивним здобутком є діяльність священнослужителів Луцької дієцезії РКЦ, яка намагається виконувати міжнаціональну об'єднавчу функцію у волинському краї, робить акценти, за висловом П. Яроцького, на культуротворчій і миротворчій праці [4, с. 138]. Зокрема, до 70-річчя цієї трагедії у Луцьку відбулася Громадська ініціатива, в якій взяли участь і поляки і українці. Учасники цього дійства багато молилися і говорили про спільне українсько-польське протистояння. Знаковими у цьому контексті виглядають слова Я. Грицака, який під час цих заходів висловив: «Коли говорить Церква, коли звучить слово молитви – усі мусять замовкнути» [1].

В рамках цих заходів відбулося два молебні – екуменічний на кладовищі в селі Павлівка на Волині, та православний – на кладовищі у селі Сагринь на території Польщі (саме мешканці цих сіл свого часу стали жертвами українсько-польського конфлікту). Зрештою, під час заходів були виголошені слова: «Ми усвідомлюємо, яку велику роль у побудові нової Європи відіграв міжцерковний діалог. Тому ми з вдячністю та визнанням відгукнулися на заклики церков України та Польщі до взаємного прощення провин і примирення між обома нашими народами» [1].

Ще до цих подій, у червні 2013 року, архієпископи і єпископи Конференції Римо-католицького єпископату України видали Пастирський лист з приводу 70-ї річниці Волинської трагедії, в якому закликали поляків і українців до примирення [2]. У липні 2013 року у кафедральному соборі святих апостолів Петра і Павла у Луцьку та у низці храмів Волині були відслужені поминальні меси за жертвами Волинської трагедії. Причому на сайтах РКЦ ця подія була відображена як «Волинська трагедія». Натомість у польській історіографії здебільшого послуговуються терміном «Волинська різня».

Згодом, у своєму зверненні духовенство Української православної церкви Московського патріархату засудило будь-які спроби політичних спекуляцій довкола Волинської трагедії [2]. Напередодні ж вшанування пам'яті жертв злочину на Волині у Варшаві Українська греко-католицька Церква та Римо-католицька Церква Польщі підписали спільну декларацію, в якій взаємно визнали вину обох своїх народів у воєнні та довоєнні часи і попросили один в одного пробачення за скоєнні злочини [2].

Патріарх Української православної церкви Київського патріархату Філарет також закликав українців і поляків до взаємного прощення та заявив: «Сподіваюся, що спільна участь українських та польських представників, православного, греко-католицького та римо-католицького духовенства, спільна молитва та заходи пам'яті у храмах та на місцях поховання жертв стануть добрим прикладом свідчення примирення. Того примирення, завдяки якому подібні конфлікти й трагедії ніколи не зможуть повторитися у майбутньому» [2].

Висновки. Досвід минулого, драматизм сучасності свідчать, що подолати кризові явища будь-яке суспільство може лише в режимі компромісу, діалогової культури та толерантності. Ця ідея, буквально вистраждана у ХХ столітті, стає імперативом сучасності та запорукою розвитку демократичного суспільства. Діалог сьогодні стає засобом розв'язання проблемних питань. У цьому аспекті концепт діалогу має розглядатися як необхідний елемент нового інструментарію, як взаємодія повноцінних взаєморозумінь, які не зводяться до одного чи іншого із зазначених позицій. І, безумовно, духовенство (як православне, так і католицьке) має сприяти примиренню, налагодженню міжнаціональної та

міжконфесійної співпраці довкола трагічних моментів колективної історії. Причому пам'ять про негативний історичний досвід не повинна акцентуватися на взаємних болючих образах минулого, а радше на перспективах спільного майбутнього.

Посилання

1. Пам'ять про Волинську трагедію: помирить тільки молитва». – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.volynpost.com/>
2. Річниця Волинської трагедії: компромісна резолюція Польщі, критика української опозиції та «пас» з боку регіоналів. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://tyzhden.ua/>
3. Церква і «Волинська трагедія». – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://risu.org.ua/>.
4. Яроцький П. Л. Релігієзнавство (Сучасні релігійні процеси у світі й Україні): підручник / Яроцький П. Л. – К. : Кондор-Видавництво, 2013. – 439 с.

Георгій Коваленко (Київ)

ПУБЛІЧНА ТЕОЛОГІЯ АБО БОГОСЛОВСТВУВАННЯ В КОНТЕКСТІ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ ПРОЦЕСІВ В УКРАЇНІ

Стаття розкриває зміст поняття «публічна теологія», яка є богословською відповіддю на виклики і запитання сьогодення в умовах відкритого інформаційного суспільства. Осмислюються з богословської точки зору подія Майдану, війна на Сході України.

Ключові слова: публічна теологія, політична теологія, Українська Православна Церква, Майдан, громадянське суспільство.

Georgiy Kovalenko

PUBLIC THEOLOGY OR THEOLOGIZING IN THE CONTEXT OF SOCIAL AND POLITICAL PROCESSES IN UKRAINE

The article reveals the concept of «public theology», which is a theological response to nowadays challenges and questions in an open information society. The event of Maidan, the war in Eastern Ukraine is conceptualized from a theological point of view.

Keywords: public theology, political theology, Ukrainian Orthodox Church, Maidan, civil society.

Вперше в академічному дискурсі термін «політична теологія» автор цієї статті почув під час відкритої лекції в НаУКМА архімандрита Кирила

Говоруна «Засади політичної теології в українському контексті» [1]. «Політична теологія», як академічна дисципліна, пов'язана з політичною філософією та теологією, виникла в 20-х роках ХХ століття. Її засновником вважається Карл Шмітт [2] (1888–1985), який у 1922 році надрукував есе, що називалося *Politische Theologie* [3] та належав до ідеологів гітлерівської диктатури. Друга світова війна, нацизм та Голокост докорінно змінили напрям розвитку «політичної теології». Її рушійною силою, за висловом протагоніста повоєнної європейської політичної теології професора Тюбінгенського університету Юргена Мольтманна [4], став «шок-ефект Аушвіца» та намагання збагнути, як стали можливими злочини фашизму за мовчазної згоди і навіть підтримки християн Європи. Подолання наслідків тоталітарних ідеологій та деконструкція їх теологічного підґрунтя стали головною темою континентальної «політичної теології» у повоєнні десятиліття.

Кирило Говорун запропонував в українському академічному середовищі замість «політичної теології» використовувати словосполучення «публічна еклезіологія». По-перше, у зв'язку з негативним ставленням суспільства та церков до поєднання «політичного» і «церковного» (наприклад, у 2007 році Собором єпископів Української Православної Церкви було засуджене «політичне православ'я») [5]. По-друге, він запропонував звузити поняття «теологія» до «еклезіологія», бо «вона покликана давати рекомендації щодо подолання розділення в українському Православ'ї».

Така пропозиція викликала дискусію, учасником якої був і автор цієї статті, розмістивши на власній сторінці у Facebook емоціональну пропозицію використовувати в Україні замість терміну «політична теологія» словосполучення «публічна теологія» у розумінні «релігійного світогляду, що втілюється в соціальній, громадянській, політичній та державній сферах. І не треба «публічної еклезіології», бо структури нежиттєздатні й відмирають і в реальності виявилися не такими, як ми читали на початку 90-х в книгах Афанасьєва, Шмемана і Мейєндорфа, чи навіть в звичайному Законі Божому. Зараз час не структур, а богословія прямої дії!» [6].

Згодом з'ясувалося, що в пропозиції автора немає нічого оригінального і поняття «публічна теологія» (public theology) існує в світовому академічному контексті. Засновниками цього напрямку вважаються Рейнхольд Нібур (1892–1971) [7] та Джон Мюррей (1904–1967) [8], який доклав чимало зусиль до деідеологізації католицької політичної доктрини та богословського примирення Римської Церкви з американською демократичною політичною системою. Їх роботу продовжили такі дослідники як Макс Стекхауз [9] – перший директор Принстонського центру публічної теології (The Abraham Kuiper Center for Public Theology) [10], а також Річард Нойхауз (1936–2009) [11] – перший редактор впливового журналу публічної теології «First Things» [12].

Сьогодні публічна теологія – це потужна наукова дисципліна, що динамічно розвивається. Існує Глобальна мережа публічної теології (Global Network for Public Theology) [13], яка об'єднує двадцять чотири університети у всьому світі та модерується Центром публічної та контекстуальної теології (Centre for Public and Contextual Theology [14]) університету Чарльза Стурта в Австралії. Авторитетне міжнародне видавництво Брілль видає «Міжнародний журнал публічної теології» (The International Journal of Public Theology) [15]. На глобальному рівні мета публічної теології визначається як «аналіз публічного виразу християнської віри, а також публічного застосування християнської віри для цілого суспільства та середовища» [16].

Але на момент дискусії довкола публічної лекції в НаУКМА та декларування теми для наукової конференції в Інституті філософії НАН України, автор ще не володів цим корпусом знань і дозволив собі власне бачення і тлумачення терміну «публічна теологія», що базується на багаторічному досвіді церковного просвітницького служіння в публічному просторі.

Публічна теологія, в розумінні автора цієї статті, – це богословська (біблійна, євангельська) відповідь на виклики і запитання сьогодення в умовах відкритого інформаційного суспільства. На відміну від «соціальної доктрини» або «соціальної концепції» – це відповідь онлайн (в реальному часі) і мовою зрозумілою, як людям церкви так і секулярному суспільству.

Публічна теологія – це намагання формулювати і формувати позицію спільноти віруючих без претензії на абсолютну і безальтернативну правоту. Це позиція відкрита для подальшого обговорення як в церковному, так і в суспільному середовищі – в медіа, з експертною або академічною спільнотою.

Публічна теологія – це справжні public relation (зв'язки з громадськістю) релігійної спільноти. Це намагання перекласти позицію Церкви на зрозумілу в публічному контексті мову. Це намагання говорити про проблеми сьогодення мовою релігійного світогляду і оцінювати їх з точки зору Євангелія.

Публічна теологія – це не сакралізація політичного і не політизація релігійного (як, наприклад, в цезарепапізмі, «політичному православ'ї» чи в «ісламській державі»). Публічна теологія – це діалог щодо сенсів буття та цінностей людини і суспільства.

В якості прикладів дозвольте навести власні роздуми і виступи під час Євромайдану і Революції Гідності в Україні. Коли, ще до сумних подій з побиттям студентів, нас питали, як Церква ставиться до підписання Угоди про асоціацію з ЄС, ми відповідали: «Для Церкви можливе підписання Угоди про асоціацію – це не Страшна з її стражданнями, ані Пасха з її радістю. Це питання мають вирішуватися в іншій площині, іншими фаховими інституціями або народом».

Божі заповіді Євромайдану

Виступаючи зі сцени Євромайдану, я намагався перекласти Божі заповіді мовою зрозумілою громадянському протестному суспільству: «Церква не ділить людей за політичною, соціальною або національною ознакою. Наші вірні є і на цьому Майдані, і за його межами. І ми єдині у Христі незалежно від наших політичних поглядів. Таку ж основу треба шукати і всім нам, громадянам України. І це наша любов до України, до українського народу, це наша спільна молитва за мир і спокій в нашій країні. Церква молиться. Церква закликає всіх пам'ятати про Божі Заповіді: Не створи собі кумира, Не вбивай, Не лжесвідч, Не кради. Якщо перекладати це на сучасну політичну мову, то: Не кради – це Ні корупції! Не лжесвідч – це Ні брехні і маніпуляціям! Не вбивай – це Ні насильству! А не творити собі кумирів – це значить не сподіватися тільки на партійних лідерів. І головне – Божі заповіді стосуються не тільки влади. Це стосується кожного з нас. Бо, якщо кожен з нас буде виконувати Божі Заповіді і буде віруючим не тільки під час богослужіння, не тільки в церкві, а й на вулиці, в родині, на роботі і на Майдані, тоді дійсно в нас буде християнська велика країна.

Сьогоднішнє євангельське читання також говорило про заповіді і про те, як важко іти шляхом спасіння. І завершилося воно словами: «Те що неможливо людям, можливо Богові. Тому Українська Православна Церква та її Предстоятель Блаженніший Митрополит Київський і всієї України Володимир закликають нас до молитви та виконання Божих Заповідей» [17].

Для Facebook це пролунало коротше: «Ні – корупції! Ні – брехні та маніпуляціям! Ні – насильству! Таке наше розуміння Божих Заповідей: Не кради! Не лжесвідч! Не вбивай! – в сучасній політичній ситуації. Нас можна обдурити, а Його – ні!!!» [18]. Потім ця думка безліч разів свідомо була повторена в різних ефірах, інтерв'ю, на круглих столах та міжнародних конференціях, як можливість нагадувати про вічне заполітизованому суспільству.

Вірянин-громадянин

Розглянемо ще одну дилему, яка, можливо, не є складною для людини з богословською або академічною освітою, але може бути такою для великої кількості віруючих громадян, тому має бути розв'язана публічно і зрозуміло.

Як поводити себе вірному Української Православної Церкви, що в єдності з Московським Патріархатом, під час агресії Російської Федерації по відношенню до України? Чи має він заявити, що Церква «не від світу цього» і відсторонитися від активної участі у захисті української держави? Чи має він некритично сприймати все, що говорять очільники Московської Патріархії, які, на відміну від духовенства і вірних УПЦ, є громадянами Російської Федерації і живуть у інформаційному просторі

антиукраїнської пропаганди? Чи має вірний УПЦ вийти з Московського Патріархату в знак протесту проти агресії Росії, навіть тоді, коли Московський Патріарх максимально, наскільки це можливо в російських умовах, дистанціюється від дій Кремля, або, навпаки, стає провідником ідей Кремля?

Перша спонтанна відповідь пролунала під час вторгнення російських військ у Крим в прямому ефірі «Громадського телебачення» [19], де вторгнення РФ було класифіковано як порушення на геополітичному рівні 6, 8, 9 і 10 заповідей Закону Божого: «Не убий», «Не укради», «Не бреш» і «Не забажай... всього того, що є в ближнього твого». Одночасно було заявлено, що «ми (вірні Української Православної Церкви, що є громадянами і патріотами України) не прийнемо жодної політичної заяви Московського Патріарха».

Потім для вирішення дилеми при будь-якій публічній можливості (а для публічної теології, в моєму розумінні, важливо не тільки необхідність сформулювати думку, але й, у відповідності до законів інформаційного суспільства, донести її до широкої і різноманітної аудиторії) наводився євангельський приклад.

На запитання: «Як вірному Московського Патріархату ставитися до анексії Криму чи захисту Вітчизни? І як патріот України може бути вірним Московського Патріархату?» ми давали відповідь словами Христа про запитання про податки Кесарю: «Чий це образ і напис? Відповідають: Кесарів. Тоді Він каже їм: Тож віддайте кесареве кесареві, а Боже – Богові» (Мф. 22; 21). Образ Кесаря – це образ Держави. І сучасного християнина, який сумнівається, можна запитати: «Подивись на свій паспорт, що там читаєш: Громадянин України. Тож віддавай Державі громадянський обов'язок і будь вірним Церкви». В питаннях земних ми маємо бути свідомими громадянами. А в питаннях духовних ми маємо бути вірними тієї Церкви, в якій прийняли святе Хрещення, або в якій прийшли до віри і прийняли Таїнства. Треба бути християнином в тій Церкві, до якої ти належиш. Все це не означає, що всі дії держави або священноначалля Церкви не можуть бути критично сприйняті, але це вже інше питання: що означає бути справжнім громадянином своєї країни і справжнім християнином (вірним Церкви)?

Таким чином, можна констатувати, що бачення автора щодо категорії «публічна теологія» є дещо відмінним від академічного. Але цей досвід може бути корисним і академічній науці, бо є поглядом зсередини церковного середовища (суб'єкта), яке академічна наука розглядає або вивчає як об'єкт свого дослідження.

До речі, нещодавно Національний Університет «Києво-Могилянська Академія» запропонував для вивчення сертифікатну програму «Публічна теологія» для студентів освітньо-кваліфікаційного рівня бакалавр.

На думку розробників програми вона дозволить [20]:

- ґрунтовно ознайомитися з історією християнства та богословською проблематикою в її теоретичних і практичних аспектах, особливо що стосується співвідношення церкви з державою та суспільством;
- осягнути місце і роль християнства в історії та культурі;
- глибше зрозуміти сутність сучасних релігійних процесів в Україні та світі в громадсько-політичному контексті (у трикутнику «церква-суспільство-держава»);
- ознайомитися з тенденціями розвитку сучасного релігійного життя і богословської думки та їх впливом на громадсько-політичні процеси.

Посилання

1. https://www.academia.edu/8201921/Засади_політичної_теології_в_українському_контексті
2. https://en.wikipedia.org/wiki/Carl_Schmitt
3. Шмитт К. Политическая теология. – М.: Канон-Пресс-Ц, 2000.
4. https://en.wikipedia.org/wiki/J%C3%BCrgen_Moltmann
5. <http://orthodox.org.ua/article/protokol-№2-zasidannya-soboru-episkopiv-ukraїnskoї-pravoslavnoї-tserkvi-1>
6. <https://www.facebook.com/kovalenkogeorge/posts/831367726895731>
7. https://en.wikipedia.org/wiki/Reinhold_Niebuhr
8. https://en.wikipedia.org/wiki/John_Courtney_Murray
9. http://en.wikipedia.org/wiki/Max_Lynn_Stackhouse
10. <http://www.ptsem.edu/library/kuyper/>
11. http://en.wikipedia.org/wiki/Richard_John_Neuhaus
12. <http://www.firstthings.com/>
13. <http://www.csu.edu.au/gnpt/home>
14. <http://www.csu.edu.au/research/pact>
15. <http://www.brill.com/international-journal-public-theology>
16. <http://www.csu.edu.au/faculty/arts/theology/pact>
17. <http://www.radiosvoboda.org/content/article/25201404.html>
18. <https://www.facebook.com/kovalenkogeorgiy/posts/513210395443600>
19. <https://www.youtube.com/watch?v=7eL9eNUaPK0>
20. <http://www.ukma.edu.ua/images/docs/science/teologiya.pdf>

Андрій Юраш (Київ)

ДРУГИЙ ВАТИКАНСЬКИЙ СОБОР ЯК ВИКЛИК І СПОНУКА ДЛЯ РОЗВИТКУ БОГОСЛОВСЬКО-ЕКЛЕЗИОЛОГІЧНОЇ ТРАДИЦІЇ ХРИСТІЯНСЬКОГО СХОДУ

У статті розглядаються довготривалий процес та заходи з інтенсифікації загальноправославних зусиль упродовж ХХ ст. з

підготовки Вселенського Всеправославного Собору, які набули особливої динаміки після II Ватиканського Собору (1962–1965 рр.).

***Ключові слова:** Вселенський Православний Собор, православні передсоборні наради, Православні Церкви, Константинопольський патріархат, Московський патріархат.*

Andriy Yurush

THE SECOND VATICAN COUNCIL AS A CHALLENGE AND MOTIVATION FOR DEVELOPMENT OF THE OLOGICAL- ECCLESIOLOGICAL TRADITION OF THE CHRISTIAN EAST

The article deals with long-term process and measures to intensify the all orthodox efforts during the twentieth century for the preparation of the Ecumenical Orthodox council, which acquired the special dynamics after the Second Vatican Council (1962–1965).

***Keywords:** Ecumenical Orthodox Council, Orthodox precouncil meetings, Orthodox Churches, Constantynopol Patriarchate, the Moscow Patriarchate.*

Офіційне повідомлення для якнайширшої громадськості про потребу і можливість скликання II Ватиканського Собору було зроблене у Римі 17 травня 1959 року, тобто більш як за три роки до відкриття першої сесії Собору, яка розпочала роботу 11 жовтня 1962 року. Свідченням того, що ці передсоборові очікування, дискусії, приготування, зокрема оголошення у Ватикані 5 червня 1960 року про створення Центральної підготовчої комісії і 10 робочих комісій, дістали якнайжвавіший відголос у православному середовищі є факт скликання у період з 24-го по 30-е вересня 1961 року на о. Родос Першої Всеправославної наради представників Помісних Православних Церков. При цьому завдання, яке було поставлене перед представниками Православних Церков, виглядало не менш глобальним і масштабним, аніж завдання, що його вже вирішували на той час католицькі ієрархи і богослови у рамках підготовки Вселенського Собору Західної Церкви: вироблення програми і розробка практичних заходів з організації нового Восьмого Вселенського собору Східної Православної Церкви.

Очевидної взаємозалежності цих двох подій, навіть певного хронологічного паралелізму між ними не помітити досить тяжко. Беззаперечним і абсолютно очевидним фактом є те, що повідомлення з Ватикану з перших же місяців понтифікату Іоанна XXIII про майбутнє скликання всезагального собору Західної Церкви спонукали спільноту Православних Церков максимально пришвидшити власні зусилля щодо пошуку об'єднавчих ідей та зреалізування давнього плану скликання чергового вселенського собору, якого Православна Церква не знала

майже 1200 років, від 787 року, себто дати проведення Сьомого Вселенського Собору.

Важливо відзначити, що, говорячи про інтенсифікацію загальноправославних зусиль щодо підготовки омріяного нового Вселенського (у конкретних обставинах ХХ сторіччя – Всеправославного) Собору під очевидним впливом започаткованих на рубежі 50–60-х років організаційних зусиль щодо скликання Собору Західної Церкви, не можна не згадати унікально цікавої та контраверсійної передісторії цього явища. При цьому відразу слід відзначити одну принципово важливу тенденцію: якщо у післявоєнний час констатовані нами зусилля Православних Церков щодо підготовки Вселенського Собору були інтенсифіковані під впливом новин, які почали надходити з Ватикану, то в міжвоєнний час соборницькі інтенції вселенського масштабу в ойкумені Православних Церков були самостійним, оригінальним і навіть унікальним явищем, яке на кілька десятиріч випереджувало ту модерністську ідеологію, яка у Католицькій Церкві почала домінувати лише у часах понтифікату життєрадісного папи-антиформаліста Іоанна ХХІІІ.

Отож, міркуючи про чотири Всеправославні наради, що у 1960-х рр. відбувалися на о. Родос (1961, 1963 і 1964) та у Шамбезі, що поблизу Женев (1968), про діяльність Міжправославної підготовчої комісії, яка працювала у першій половині 1970-х років, і проведення Чотирьох Всеправославних передсоборних нарад, організованих у Шамбезі (1976, 1982, 1986 і 2009) для вироблення порядку денного майбутнього Всеправославного Собору, слід обов'язково згадати паралельно з цими доволі добре відомими сторінками новітньої історії Православ'я ще й події, про які мало хто пам'ятає, але які переконують у перманентній присутності у богословській практиці Православ'я, у ХХ сторіччі зокрема, ідеї зорганізування, як це офіційно прозвучало у документах передсоборових зустрічей, Святого і Великого Собору Східної Православної Церкви.

З одного боку, в еклезіологічній свідомості Православної Церкви завжди були присутні елементи чи компоненти, які свідчать про її замкнутість і самоцільну історичну довершеність, себто очевидною була і залишається свідомо відмова від націленості на творчий розвиток і вдосконалення. Іншими словами, «охоронний» комплекс «вартового незмінної істини» очевидно домінує над комплексом «невтомного будівничого», що прагне удосконалювати і перебудовувати духовний «храм» віри. Серед найяскравіших проявів цієї тенденції можна згадати почуття винятковості, що притаманне багатьом носіям православної ідентичності, комплекси обраності, погорди, недовіри і навіть зверхності до інших, а також – месіанства, тобто покликаності зберегти у незмінному, «чистому» вигляді свято-отцівську віру, затверджену на Семи Вселенських соборах.

Але з іншого боку, якщо не у більшості, то, принаймні, у значної частини мислячої богословської еліти Православних Церков завжди був присутній і в певний просіб виявляв себе і цілком протилежний комплекс – підсвідоме відчуття потреби задекларувати і підтвердити збережену, але за більш як тисячоліття заформалізовану віру і літургійний обряд у рамках нового спільного для всіх Православних Церков соборного зібрання, яке б єдине, згідно з соборницькою схемою мислення, властивою для всіх православних, дало легітимну відповідь на численні запитання, що накопичились за сотні років існування без творчої інтервенції у догматичну і літургічну церковну практику. Оскільки саме посиленням на авторитет Семи Вселенських соборів православні завжди обґрунтовували всі свої відмови від модернізму будь-якого роду і в будь-яких сенсах, то, власне, зорганізований і проведений за участі всіх Православних Церков новий Всеправославний Собор, згідно логіки апологетів цього напрямку мислення, зможе створити легітимний, тобто канонічний ґрунт для тих реформ, на які так давно очікує і яких потребує Православ'я. Таким чином, констатований вище тиск «соборницької» свідомості породжує чи супроводжує явища цілком протилежного змісту: з одного боку, консерватизм і відрубність на межі з маргінальністю, а з іншого боку – націленість на пошук шляхів модернізації, оптимізації і знаходження адекватного місця у християнському світі.

І, власне, під тиском саме цього відчуття – тривалого браку соборного самовираження – за перших же сприятливих умов підсвідоме чи, навпаки, усвідомлене прагнення до соборової творчості дало про себе знати. Майже відразу після завершення катаклізмів Першої світової війни, політичного, а, в певному сенсі, й часткового культурного переформатування Європи і навіть цілого світу (згадаймо хоча б розпад кількох імперій), утвердження і просування численних ліберальних та модернізаційних концептів, активування у практичній площині відверто богоборчої, атеїстичної держави (Радянський Союз), себто коли церковна свідомість, яка протягом кількох попередніх не просто десятиліть, але навіть сторіч була пригальмована відносною стабільністю існуючих цивілізаційних і політичних систем, у часі війн та революцій набралася певної відваги і рішучості, почали й у православному середовищі виникати сміливі ідеї та відповідні організаційні потуги щодо їх зреалізування. Ці ідеї передбачали втілення назрілих церковних реформ у рамках ініціювання та скликання Всеправославного собору за участі представників усіх помісних, що існували на той час (Польська, Албанська, Чеська і в Словацьких землях автокефальні Православні Церкви у той час ще не були уконститутовані), Православних Церков.

Ведучи мову про сприятливу для модернізаційних зрушень атмосферу, маємо на увазі початок 1920-х років. Власне тоді, 3 лютого 1923 року Константинопольський патріарх Мелетій IV (Метаксакис) звернувся до предстоятелів усіх православних Церков із

закликом надіслати своїх представників для започаткування роботи спеціальної загальноправославної комісії, що мала б розглянути актуальні для тогочасного Православ'я питання та вказати, як було сказано у документі, «шляхи їхнього канонічного вирішення» [1]. Вже через кілька місяців, 10 травня 1923 року ініційоване патріархом Мелетієм зібрання, що первісно мало назву «Комісія Православних Церков», розпочало свою роботу і у формі 11 засідань тривало до 8 червня (майже місяць). Під тиском констатованої нами вище пан-православної соборницької свідомості на 3-му засіданні члени комісії, зібраної у Константинополі, прийняли рішення про перейменування зустрічі у «Всеpravoslavний конгрес». І це при тому, що навіть з 9-ти Православних Церков, які у той час перебували у євхаристійному спілкуванні, тільки 5 брали участь у зібранні на рівні повноважних представників – Константинопольська, Сербська і Румунська патріархії, а також Елладська та Кіпрська архієпископії. При цьому Александрійська, Антіохійська та Єрусалимська Церкви через внутрішні складності відмовилися від участі у зібранні, Болгарська і Грузинська Церкви ще не були визнані Константинополем і тому не були залучені до участі у Конгресі, а через зрозумілі проблеми і конфлікти з радянською владою офіційні представники Московської патріархії не могли прибути на нараду.

Щоправда, початково у роботі зібрання брали участь два російські ієрархи із числа тих, хто залишив більшовицьку Росію і здійснював свою місію закордоном – архієпископи Кишинівський і Хотинський Анастасій (Грібановській) та Алеутський і Північноамериканський Александр (Немоловській). Однак це представництво Російського Православ'я не може бути визнане за повносиле не тільки через те, що згадані ієрархи не мали жодних офіційних повноважень (ні від Патріаршого Синоду у Москві, ні від Архієрейського Синоду РПЦ закордоном), але й тому, що через незгоду із новаторсько-модерністичним духом зібрання вони доволі швидко залишили Конгрес.

Міркуючи про це зібрання, яке відкривало цілу галерею організаційних потуг Світового Православ'я щодо проведення представницького загальноцерковного собору, найбільш вражаючим є не сам факт ініціювання та проведення Конгресу, а його первісна націленість на обговорення настільки серйозних і складних проблем, що до їхнього вирішення, за одним частковим і несистемним винятком, Православна Церква й до сьогодні, ледь не сто років потому, не може приступити.

Говорячи про виняток, маємо на увазі т.зв. «календарне питання», якому було цілком присвячено перші чотири засідання Конгресу. Розглядаючи цю тему та кілька варіантів модернізації староюліанської пасхалії, учасники прийшли до думки не лише про доречність переходу на новий, григоріанський календар, але й (!!!) щодо можливості фіксованого святкування Пасхи спільно з Католицькою Церквою в одну з визначених неділь квітня. Відразу ж на базі рішень Конгресу новий стиль

прийняли Константинопольська, Румунська та Елладська Церкви. Пізніше відповідне рішення було підтримане Церквами Александрії, Антіохії, Болгарії, Кіпру, Албанії, Польщі та Чехії і Словацьких Земель. Прийнявши новий стиль в цілому (святкування за ним річного циклу свят), жодна з названих вище церков (за винятком Фінляндської автономної Церкви, що перебуває в юрисдикції Константинопольського патріархату) не наважилась перейти й на григоріанську пасхалію (святкування й Пасхи за новим стилем), таким чином втілюючи рішення Константинопольського Конгресу 1923 року лише частково.

Інші ж його радикально-модерністичні визначення, які були запропоновані Світовому Православ'ю на хвилі ентузіазму та за підтримки прогресивного і схильного до нововведень патріарха Мелетія, так і залишились у площині рекомендацій. Малочисельні і а пріорі реформаційно налаштовані учасники Конгресу не змогли вплинути на суттєво консервативніші спільноти своїх Церков, аби імплементувати інші напрацювання Конгресу. Назвемо лише окремі з них: можливість шлюбу ієреїв та дияконів після прийняття таїнства священства, беручи до уваги автономність двох таїнств; допустимість другого шлюбу для овдовілих священників та дияконів; встановлення обов'язкових нижніх вікових меж при здійсненні дияконських, священничих та архієрейських рукоположень (відповідно, 21, 24 і 30 років); дозвіл на гоління волосся і борід священнослужителями, носіння ними світського одягу поза межами храмів (близько ста років тому це було надзвичайно важливим нововведенням); скорочення кількості і послаблення постів; перенесення церковних свят, у першу чергу днів пошанування святих у відповідних церковних традиціях, що випадають у будні дні, на найближчі неділі; загальне скорочення тривалості богослужінь; розширення переліку підстав для церковних розлучень тощо. Окремо було задекларовано і заявлено про можливість і необхідність зближення із Католицькою та Англійською Церквами.

Оптимізм та віра «конгресових» отців і світських його учасників у швидке здійснення їхніх реформаційних задумів проявилася ще й тому, що для загальноцерковного затвердження та підтримки їхніх планів було визначено вже через два роки, себто 1925-го року, скликати Всеправославний Вселенський Собор. Вага і значення цього Собору для долі Церкви, за задумом його ініціаторів, мали б бути настільки ж визначальними, як і рішень Першого Вселенського Собору, святкування 1600-ї річниці якого мали відбутися того 1925 року.

Після закриття Конгресу і предметного обговорення його результатів у Помісних Церквах, а також листовного з'ясування деталей майбутнього Собору предстоятелями чи їхніми повноважними представниками консенсусно було вирішено зробити паузу, утворити спеціальну комісію та скликати т.зв. Передсобор із представників Помісних Церков для узгодження і підготовки документів, призначених

для затвердження на майбутньому Всеправославному соборі. Як наслідок, гальмування темпів зреалізування передсоборного процесу призвело до того, що будь-які серйозні наміри щодо проведення Вселенського собору 1925 року були розлагоджені. Результати Константинопольського Всеправославного Конгресу майже у всіх визначеннях та документах Помісних Церков були скритиковані, поставлені під сумнів та затавровані як такі, що були продиктовані революційно-модерністськими обставинами перших післявоєнних років.

Щоправда, в принципі робота над втіленням у життя ідеї організації загальноправославного Вселенського Собору не була зупинена. Результати і наслідки семирічного обговорення концепту Собору були підведені у 1930-му році, коли 8-23 червня представники 9 Помісних Церков зібралися у Ватопедському монастирі на Афоні у рамках т.зв. Міжправославної підготовчої комісії Передсобору [2]. На цьому зібранні було визначено 32 теми, що могли б стати головними у рамках підготовки та скликання майбутнього Всеправославного зібрання. У рамках 15-денних дискусій було вирішено рівно у два рази зменшити кількість тем, що мали б стати предметом обговорень на майбутньому Соборі, а скликання самого Передсобору було призначено на 1932 рік у тому ж Ватопедському монастирі.

Російська т.зв. патріарша Церква у роботі Ватопедського зібрання участі не брала, оскільки її предстоятель, місцеблюститель патріаршого престолу Митрополит Ніжегородський Сергій образився на Вселенську патріархію за те, що від її імені запрошення було направлено не лише для нього, але й для глави досить впливової у той час Живої (Обновленської) Церкви – митрополита Московського Веніаміна (Муратовського). Традиційно Російське Православ'я категорично унеможлиблює свою співпрацю у рамках будь-яких ініціатив, де беруть участь також її прямі та непрямі організаційні опоненти. Щоправда, якщо відвертий шантаж і очевидна категоричність Московської Патріархії не спрацьовували у першій половині ХХ сторіччя, то післявоєнні й сучасні обставини переконують у суттєво більшій успішності цієї тактики і відповідної лінії поведінки, у стосунках з Ватиканом і Вселенським патріархатом у тому числі.

Роз'єднаність Православних Церков і відсутність серед церковних спільнот та ієрархії чіткого та однозначного бачення пріоритетів та реформаційних завдань призвели до того, що не відбулося не тільки призначеного на 1925 рік Всеправославного Собору, але й визначеного на 1932 рік Передсобору. Більш як на тридцять років будь-яка активність Православних Церков у відповідному напрямі де-факто була загальмована (єдиним, але не вирішальним винятком можна вважати проведення 1936 року Першої всеправославної конференції православних богословів в Афінах 1936 року), а відновилася вона лише на рубежі 1950–1960-х під впливом, як вже було відзначено вище, повідомлень із Ватикану про

унікальну ініціативу Папи Іоана ХХІІІ щодо скликання загального собору ієрархії Західної Церкви.

Отож, порівнюючи активність та націленість Католицької і Православної Церков щодо відновлення у ХХ сторіччі власної соборової діяльності найвищого загальноцерковного організаційного рівня, слід відзначити щонайменше дві очевидні тенденції та відповідні факти, які доводять слушність обох трендів. По-перше, однозначно, що ідея та організаційний рух, що мав на меті скликання новітнього Вселенського Собору, швидше виникли (щонайменше, коли говорити про серйозний організаційний рівень, а не лише про інтелектуальні дискусії) у рамках Світового Православ'я, маючи у своїй передоснові відносно прогресивний Помісний собор Російської Церкви 1917–18 років та радикально-реформістські настрої у Константинопольській Патріархії, що дістали навіть відоме організаційне довершення і сприяння з боку ліберально налаштованого Екуменічного патріарха Мелетія ІV. Але одночасно слід відзначити й іншу тенденцію: хронологічно більш ранні ініціативи Православних Церков були драматично неуспішними, несистемними, організаційно недовершеними, в той час як відповідний концепт у Католицизмі за безпосереднього протегування з боку папи Іоана ХХІІІ та відомої організаційної чіткості і адміністративної відповідальності католицької ієрархії, чий зусилля вдало координували ватиканські куріальні інституції, був доведений до відомого логічного рішення винятково швидко і переконливо успішно.

Але повернемося до вже кілька разів згаданих нами спроб православної світової спільноти щодо проведення попередніх зібрань, які мали б підготувати Вселенський чи Всеправославний або, як його називають у т.зв. «грецькому» світі, Пан-православний собор. Дізнавшись про папську ініціативу, Константинопольський патріарх Афінагор (Атенагор) відразу ж згадав про результати зібрання 1930-го року у Ватопедському монастирі, який визначив 16 пунктів як теми для першочергового обговорення на майбутньому всеправославному зібранні. Власне, ці 16 проблем і стали предметом обговорення на I Родоській Загальноправославній Нараді (1961 рік). Як результат обговорення цих тем на зустрічі на о. Родос делегати сформували ще більш широкий каталог проблем, які хвилювали в той час Світове Православ'я і потребували вирішення на загальноцерковному рівні. Усі ці теми були систематизовані за 8-ма розділами і запропоновані для всіх Церков для більш широкого розмірковування і застановлення. Фактично, ці 8 розділів (1. Віра і догмат; 2. Богослужіння; 3. Управління і церковний устрій; 4. Взаємостосунки між Православними Церквами; 5. Взаємостосунки Православної Церкви з рештою християнського світу; 6. Православ'я у світі; 7. Загальнобогословські теми; 8. Соціальні проблеми) і мали стати темами, що потребували б їхнього розгляду і вирішення на новітньому Вселенському Соборі.

Започаткована 1961-го року праця була продовжена на двох наступних Нарадах на о. Родос 1963-го і 1964-го років та на останній IV-й Нараді у 1968-му році у містечку Шамбезі, що поблизу Женеви у представництві Екуменічного (Вселенського) Патріархату. Власне, на цій Нараді було обговорено та запропоновано процедуру підготовки Вселенського Собору Православної Церкви, якому, згідно з новою концепцією, мав передувати не Передсобор, як зазначалося у документах Ватопедського зібрання 1930 року, а серія Всеправославних пересоборних нарад та робота Міжправославних комісій з підготовки Собору. Для координації зусиль було засновано Секретаріат зі штаб-квартирою у вже згаданому Шамбезі.

Згідно з цими рішеннями, з різною періодичністю до сьогоднішнього дня відбулося чотири Загальноправославні передсоборні наради у Шамбезі – 1976-го, 1982-го, 1986-го років і зовсім нещодавня – 2009-го року. Вже на першій Нараді було оновлено перелік тем, що потребують першочергової уваги світової православної спільноти. Очікувано чільні позиції серед пріоритетних проблем зайняли питання формалістично-організаційні в еклезіологічній площині – зовнішнього влаштування та гармонізації стосунків усередині Світового Православ'я (Православної ойкумени): православна діаспора, автокефалія і способи її проголошення, автономія та способи її проголошення, диптихи, себто порядок поминання предстоятелів Церков. Окрім того, у центр уваги потрапили ще 6 проблем: спільний календар, перешкоди для шлюбу, церковні настанови про піст, ставлення до решти християнського світу, екуменічний рух та питання участі Православних Церков у боротьбі за мир та окремі соціальні питання.

У цьому контексті немає сенсу розглядати у деталях характер перебігу такої тривалої передсоборової активності у світовому православ'ї. Важливіше відзначити інше: відсутність об'єднавчого центру, який би користувався беззаперечним авторитетом для всіх православних Церков і чіткіше координував та більш рішуче спрямовував зусилля задля зреалізування стратегічної мети, призвела до такого порядку речей, при якому майже дев'яносторічні практичні спроби Православних Церков зібрати черговий Вселенський собор не змогли набути хоч якихось реальних обрисів.

Ситуація усередині світового православ'я натомість була і залишається ускладненою не тільки суттєво серйознішими і навіть зростаючими в окремих Церквах фундаменталістськими настроями, але й очевидним протистоянням на всіх рівнях та з різних приводів між двома чільними, ідеологічно та організаційно знаковими Церквами-лідерами (Константинопольським і Московським патріархатами), що паралельно і часто не узгоджено поміж собою демонструють об'єктивні інтенції і організаційні потуги у сенсі скликання Вселенського Православного Собору. У реальності ж ці організаційні зусиллі двох церковних центрів

не лише не гармонізовані, але й виглядають як такі, що часто цілком з протилежних позицій прагнуть вибудувувати концепції вирішення і ставлення до питань, що мали б бути поставлені і вирішені у рамках «соборного» процесу.

Олена Данилюк (Житомир)

ОСОБЛИВОСТІ ЄВАНГЕЛІЗАЦІЙНО-МІСІОНЕРСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ РИМО-КАТОЛИЦЬКИХ ЧЕРНЕЧИХ ОРДЕНІВ У КИЄВО-ЖИТОМИРСЬКІЙ ДІЄЦЕЗІЇ

Розглядається діяльність римо-католицьких чернечих орденів на теренах Києво-Житомирської дієцезії в сучасних умовах розбудови української державності.

Ключові слова: Римо-католицька Церква, дієцезія, чернечі ордени.

Olena Danyliuk

FEATURES EVANGELISTIC AND MISSIONARY ACTIVITIES OF ROMAN CATHOLIC RELIGIOUS ORDERS IN KYIV-ZHYTOMYR DIOCESE

The article deals with the activities of of Roman Catholic Religious Orders in the territory of Kyiv-Zhytomyr Diocese, their role and place on contemporary conditions of Ukrainian state.

Keywords: Roman Catholic Church, Diocese of the Roman Catholic Church, Roman Catholic Religious Orders.

Чернече життя є багатограним явищем, насамперед, – це поширена в ряді релігій форма реалізації ідеалу праведного життя [1, с. 376]. Чернецтво зароджувалося як свого роду контркультура, що протиставила себе суспільству і нормативному християнству та стало складним і незалежним рухом у лоні Католицької церкви [2, с. 37]. Римо-католицькі чернечі ордени належать до соціальних груп, які налаштовані проти загальноприйнятих у суспільстві нормативів культурного порядку і є своєрідними «дублікатами» офіційних суспільних структур [3, с. 485].

На орденську структуру як органічну будову для об'єднання нації звертає увагу Д. Донцов. Він наголошує, що важливою рисою орденів є їх ідеалізм, перевага якості над кількістю, безкомпромісність у досягненні мети. Метою орденів є «радикальний переворот обставин і людської психіки», а програмою ордену – «цілий світогляд», «проголошення війни існуючому людові», існуючому світогляду. Але ідеєю орденів є ідея активної меншості, яка провадить більшість [4].

Проблема значущості впливу західних духовних традицій на розвиток соціально-культурного середовища особливої актуальності

набуває в сучасних умовах. Римо-католицькі чернечі ордени сприяють формуванню національної самосвідомості українців, підтримують самобутність української культури, адаптуючи християнську віру до духовної спадщини, культурних традицій та громадських звичаїв українського народу.

Свою діяльність римо-католицькі чернечі ордени провадять на території семи дієцезій Римо-католицької церкви в Україні. Юрисдикція Києво-Житомирської дієцезії, курія якої знаходиться у м. Києві, нині поширюється на церковні структури у Житомирській, Київській, Черкаській та Чернігівській областях. На теренах дієцезії працюють представники 11 чоловічих та 25 жіночих орденів та згромаджень Римо-католицької церкви [5]. Активну євангелізаційно-місіонерську діяльність розвивають 6 чоловічих та 2 жіночих (бенедиктини, кармелітанки) римо-католицьких чернечих орденів, які утримують 14 монастирів:

	Орден Менших Братів (OFM, францисканці)	Орден Босих Кармелітів (OCD, кармеліти босі)	Орден Провідників (OP, домініканці)	Орден Святого Павла Першого Пустельника (OSPPE, пауліни)	Орден Менших Братів Капуцинів (OFMCar, капуцини)	Орден Менших Братів Конвентуальних (OFM Conv, францисканці конвентуальні)	Орден сестер святого Бенедикта (OSB, бенедиктини)
Житомирська область	3	1	–	1	–	–	1
Київська область	1	2	2	1	1	1	–
Черкаська область	–	–	–	–	–	–	–
Чернігівська область	–	–	–	–	–	–	–

Таке розташування монастирів зумовлено поверненням чернечих орденів на історичні території перебування та особливостями національного складу населення, зокрема, діяльністю Спілки Поляків України.

Як зазначає П. Л. Яроцький, кожна римо-католицька дієцезія застосовує специфічну для неї модель становлення і розвитку парафіяльної мережі, використовуючи засоби євангелізації та місіонерства з урахуванням історичних, етнічних, культурних, соціальних і ментальних особливостей регіонів України [6, с. 69–84]. Розглядаючи євангелізаційно-місіонерську діяльність римо-католицьких чернечих орденів на українських теренах, можемо виділити ряд особливостей.

На території Києво-Житомирської дієцезії працюють священники з України, Польщі, Німеччини, Франції, Молдови, Білорусі, Казахстану,

Словаччини, Латвії, Аргентини. До римо-католицьких чернечих орденів і згромаджень належить 63 % складу священнослужителів. Священики-українці проходять навчання у семінаріях як на території України – у м. Львів, м. Городок (Хмельницька обл.), смт Ворзель (Київська обл.), так і за кордоном – у Польщі, Італії, Латвії, Литві, Росії, Білорусі. Все це дає можливість служити Меси багатьма мовами. У 2012 р видавництвом «Luceoia books» при Конференції Римо-католицьких єпископів України видано Римський Месал українською мовою.

Кількісний склад священників Києво-Житомирської дієцезії наведено у таблиці:

Священики Києво-Житомирської дієцезії	Всього	Народилися і проживають в Україні			З інших країн
		Всього	з них навчалися у семінаріях		
			в Україні	за кордоном	
Дієцезіальні	56	42	28	14	14
Належать до римо-католицьких чернечих орденів	50	27	–	27	23
Належать до римо-католицьких чернечих згромаджень	44	16	2	14	28
РАЗОМ	150	85	30	55	65

На початку ХХІ ст. Римо-католицька Церква стала активніше поповнюватися віруючими-українцями, про що неодноразово писала католицька преса та науковці. Як зауважує О. Недавня, ці люди часто не пов'язані з Церквою родинними традиціями чи зв'язками, а діють за власним свідомим вибором, що пояснюється як цілеспрямованою інкультураційною поставою, так й відповідністю католицької духовності духовним запитам певного числа українців, не вихованих в іншій церковній традиції, але вихованих на європейських цивілізаційних цінностях [7].

Незважаючи на секуляризацію суспільства, інститут чернецтва Римо-католицької церкви користується високою довірою у справах солідарності й опіки над соціально незахищеними верствами населення. Соціальну роботу римо-католицькі чернечі ордени координують з католицькою благодійною організацією «Caritas-Spes». Зокрема, францисканці опікуються дитячим будинком для дітей з особливими потребами у с. Денеші (Житомирська обл.), проводять реколекції та семінари-консультації з метою популяризації сімейних цінностей, утримують дитячий літній відпочинковий центр у с. Зарічани

(Житомирська обл.). Окрім проведення уроків катехизації, при францисканських монастирях діють театральні студії для дітей і дорослих, проходять заняття вокально-хорового співу. Наприклад, при парафії св. Йоана з Дуклі в м. Житомирі діють студії вокально-хорового співу «Мрія», «Джерело», «Magnificat», молодіжний театр. Францисканці конвентуальні та капуцини організують щорічні літні зустрічі для молоді.

Соціальну роботу з дітьми проводить Орден Проповідників. При монастирі домініканців у Фастові діє Будинок св. Мартіна де Поррес, у якому домініканці займаються вирішенням проблем дітей із соціально незахищених сімей, працює кухня для малозабезпечених, а також розвиває діяльність музичний гурт «Іхтіс».

Значну увагу римо-католицькі чернечі ордени приділяють екуменічній діяльності. Спільно із Центром св. Климента домініканці здійснюють проект «Успенські читання» – екуменічні зустрічі з бельгійськими бенедиктинцями, на які приїжджають ченці з Шеветоня. Одним із видів екуменічної роботи стала активна підтримка зв'язків із міжнародною «Спільнотою Тезе» (Франція), який є одним із центрів християнського паломництва [8].

В останні роки спостерігається активна участь римо-католицького чернецтва в друкованих та електронних засобах масової інформації, а також збільшення їх присутності в інформаційному просторі мережі Інтернет. Також чернечі ордени здійснюють євангелізаційну та освітню діяльність за допомогою мас-медіа. Зокрема, капуцинам належить мультимедійна студія «Clara Studio», до складу якої входять: телевізійна та студія звукозапису, видавництво і друкарня. Видавництво ордену редагує і друкує журнали «Голос отця Піо» (оригінальна назва «Voce di Padre Pio»), «Прийди», «Водограй» («Твій журнал»). Користується популярністю курс вивчення Святого Письма «Dabar» (з євр. Слово живе та діяльне), який веде священник Роман Лаба OSPPE.

Під керівництвом домініканців у м. Києві діє видавництво «Кайрос», яке активно співпрацює з видавництвами «Життя з Богом» (м. Брюссель), «Свічадо», «Місіонер» (м. Львів) та готує до друку літературу українською, російською та польською мовами. Видається журнал «Колегія» та двотижневик «Католицький вісник», яким з 2014 р. опікуються францисканці. При монастирі домініканців у м. Фастові видається газета «Світло з висоти».

Представники римо-католицького чернецтва беруть активну участь у науковому житті, сприяючи розвитку педагогічної думки та піднесенню рівня науки в Україні. Зростає кількість духовних навчальних закладів, недільних шкіл та катехитичних класів. Особливої уваги як інституції нового для України типу заслуговує Вищий Інститут релігійних наук святого Томи Аквінського. Програма п'ятирічного навчання Інституту включає вивчення предметів з філософії, богослов'я, духовності та історії

Церкви відповідно до католицької традиції. Можливість навчання в Інституті мають люди різних віросповідань і культурних уподобань, що сприяє більш глибокому взаєморозумінню між представниками різних християнських конфесій.

Римо-католицькі чернечі ордени реалізують свої завдання згідно шкіл духовності, істотною умовою виникнення яких є свідомо приналежність до спадщини вчителя – засновника ордену. Кармелітська школа духовності наголошує на внутрішній молитовній практиці і проблемі містичного поєднання з Богом. Санктуарій Матері Божої Бердичівської, яким опікуються кармеліти, є духовною столицею Римо-католицької церкви в Україні.

У бенедиктинському жіночому Абатстві Непорочного Зачаття Пресвятої Діви Марії у м. Житомирі працюють майстерні, де сестри пишуть ікони, виготовляють літургійний одяг, свічки та інші релігійні вироби і предмети релігійного культу. Сестри-бенедиктинки проводять реколекції для жінок, індивідуальні зустрічі для тих, хто шукає усамітнення заради поглиблення свого внутрішнього життя та групу християнської медитації у традиції Д. Мейна OSB. Як основа духовного зростання, на реколекціях прищеплюється постійне бажання бути кращим і прагнення удосконалювати це уміння у житті.

Священикам і братам відведена роль активного соціального служіння та повного долучення до усіх подій у державі. Оскільки основною ознакою римо-католицьких орденів залишається соціально орієнтована діяльність, вони не можуть мовчати на прояв соціальної несправедливості. «Як священики ми мобілізуємо людей до молитви, – наголошує С. Широкоградюк OFM. – Духівники і вірні повинні мобілізуватися на молитву, а громадяни на свій громадський обов'язок» [9].

Процес інкультурації римо-католицьких чернечих орденів в Україні означає входження у східну традицію як основу національної культури та їх українізацію, що виявляється у проведенні літургійних обрядів, культурно-просвітницькій діяльності, книгодрукуванні українською мовою. Звертаючись до християнських засад державного будівництва та політичного управління, римо-католицькі чернечі ордени активно пропагують християнські цінності. Їх модернізм приваблює українців близькою духовною традицією, а стабільне зростання та збільшення кількості українців-римо-католиків стало основою і перспективою відродження і розвитку духовності українського народу.

Посилання

1. Релігієзнавчий словник / [за ред. професорів А. Колодного і Б. Лобовика]. – К.: Четверта хвиля, 1996.
2. Лінч Джозеф Г. Середньовічна Церква: Коротка історія / Джозеф Г. Лінч; [пер. з англ. В. Шовкуна]. – К.: «Основи», 1994.

3. Попович М. Культура в розмаїтості понять, явищ і схем поступу / М. Попович // Енциклопедія історії України. – Т. 5: Кон – Кю / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. – К.: Наук. думка, 2008. .
4. Донцов Д. Орден – не партія / Д. Донцов // Хрестом и мечем : Твори. – Торонто, Нью-Йорк, Лондон, 1967. – С. 177–202.
5. Інформатор про адміністративний та особовий стан на березень 2013 р. / [ред. о. Віталій Безшурий, с. Юлія Главацька, п. Дмитро Парубець], Київсько-Житомирська Дієцезія Римсько-Католицької Церкви. – К.: Курія Київсько-Житомирської Дієцезії, 2013. – 163 с.
6. Яроцький П. Л. Релігієзнавство : (Сучасні релігійні процеси у світі й Україні) : підручник / Яроцький П. Л. – К. : Кондор, 2013. – 439 с.
7. Недавня О. Феномен українців в РКЦ : здобутки, проблеми, потенції / О. Недавня // Релігійно-інформаційна служба України. – 2011. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/40902/ (дата звернення: 27.10.2014).
8. Клеман О. Тезе : земля доверия и надежды / О. Клеман; [пер. с фр. М. Завалова, О. Ерохина]. – Taizé : Ateliers et Presses, 2000. – 109 с.
9. Широкоградюк С. Кров мучеників приносить свої плоди / Єпископ Станіслав Широкоградюк // Католицький оглядач. – 25.01.2017. – Режим доступу: <http://catholicnews.org.ua/krov-muchenikiv-prinosit-svoyi-plodi-ieriskop-stanislav-shirokoradyuk> (дата звернення: 27.10.2014)

Ольга Недавня (Київ)

**ОСОБЛИВОСТІ СУЧАСНОГО ПЕРЕБІГУ
ІНСТИТУАЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ У СПІЛЬНОТАХ
БОГОПОСВЯЧЕНОГО ЖИТТЯ
УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ**

Розглядається динаміка розвитку різних чернечих орденів, чинів та інших інституцій богопосвяченого життя в УГКЦ та характерні особливості їх інституалізації в контексті актуальних потреб українського суспільства.

***Ключові слова:** УГКЦ, чернечі ордени, чини, згромадження, інституалізаційних процес, суспільне життя.*

**FEATURES OF CONTEMPORARY
INSTITUTIONALISATION PROCESSES
IN THE COMMUNITIES OF CONSECRATED LIFE
OF UKRAINIAN GREEK-CATHOLIC CHURCH**

The article considers the dynamics of various religious orders and other institutes of consecrated life in the UGCC and the characteristics of their institutionalization in the context of the needs of Ukrainian society.

Keywords: *UGCC, monastic orders, congregations, institutionalisation process, public life.*

Дослідження сучасного розвитку Церков, зокрема й УГКЦ, закономірно включає вивчення динаміки розвитку їхніх сталих спільнот – насамперед таких, так би мовити, професійних, як чернечі. В цьому плані цікаво простежити сьгоднішні особливості перебігу інституалізаційних процесів у цих спільнотах, оскільки саме в них великою мірою народжуються та апробуються ті новації (а також і відродження й оновлення старих чи запозичених або навіть іноконфесійних практик), котрі дискутуються у Церкві, а згодом їх частина «включається» в церковне життя.

У даній царині стосовно вивчення, зокрема, українського греко-католицизму плідно працював В. В. Климов [3, с. 281–302], а також низка науковців, світських і церковних, із західноукраїнського регіону, зокрема, з Українського католицького університету. Однак менше уваги приділялося саме таким інституалізаційним змінам в означених спільнотах, котрі впливають або мають виразний потенціал впливу на інституційний розвиток УГКЦ. Натомість даний аспект дослідження відтак вартий особливої уваги, на чому ми й зосередимось в цьому нашому аналізі. Якщо розглядати всю Церкву як макроінституцію, то такі її структурні елементи, як чернечі спільноти, прицерковні організації, парафіяльні громади тощо являють собою її інституційні одиниці. Тож інституалізаційні процеси, що відбуваються в українському греко-католицизмі, якраз і «змонтовуються» з інституалізаційних змін та трансформацій в рамках її інституційних одиниць, мають в останніх свої вияви та характеристики.

Вивчаючи відповідний розвиток чернечих та інших інституцій богопосвяченого життя (а це можуть бути також і спільноти Товариства, що об'єднують ченців, священників та мирян, Треті чини світських) УГКЦ, слід мати на увазі, що процес інституалізації чернецтва у цій Церкві історично був складніший, ніж в православних Церквах і ніж навіть в РКЦ (і це притаманно й нашому сьогоденню). Адже до реформованої ще у перші століття по Берестейській унії василіанської братії долучались як різноманітні спільноти, що мали корені в західній традиції

(і це абсолютна більшість від усіх, що діють зараз в УГКЦ), так і створювались монаші спільноти східної традиції (студити, монастирі свого права).

Тенденція саме такого співвідношення збереглася й посилилася в наш час, що, очевидно, пояснюється більшою гнучкістю західної чернечої традиції у пристосуванні до актуальних вимог часу. Так, серед більше ніж трьох десятків інституцій богопосвячених осіб в УГКЦ [2] практично всі чернечі, окрім монастирів Студійського уставу та свого права, є посталими в останніх двох століттях східними гілками західних Чинів і Згромаджень; із західнохристиянської традиції походять також і спільноти, що об'єднують ченців, священників та мирян (в УГКЦ це стосується Спільноти «Воїнів Ісуса», рівноправними членами якої є одружені миряни) [4]. Всі міжнародні Чини й Згромадження, звичайно, є папського права; Святоуспенська Унівська Лавра Студійського Уставу і Згромадження Сестер Пресвятої Родини є патріаршого права, а всі інші – єпархіального права [2]. Міжнародні Чини (Ордени) можуть мати по кілька чернечих Згромаджень (відгалужень) – як от сестри салезіянки в Україні є Згромадженням апостольського життя салезіянської родини (Чину салезіян о. Дона Боско, де є й сестри затворницького життя), а також і треті чини (світських, після перших двох – чоловічих та жіночих) – як от Третій чин Згромадження Воплоченого Слова УГКЦ. Зазвичай діючі в Україні відгалуження західнохристиянських Чинів мають свої місцеві (українські) Провінції з Провінційним настоятелем на чолі, котрі налагоджують своє життя за статутом Чину, але з урахуванням національної специфіки ґрунту.

Отже, в УГКЦ поставали й постають різним чином влаштовані інституції богопосвяченого життя (зокрема, Чини, Згромадження та монастирі), тож уточнімо їхнє місце в макроінституції – УГКЦ. Чернечі та інші спільноти патріаршого та єпархіального права утворюються з ініціативи чи при участі (і керівному контролі), відповідно, Патріарха (у випадку УГКЦ – Голови цієї Церкви) або ж місцевого єпископа (який може ініціювати створення тільки Згромаджень вже існуючих Чинів), як і монастирі свого права, що утворюються з вірних самої Церкви на теренах її розповсюдження з відома та згоди єпископа даної єпархії й також підлягають його керівному контролю. Відтак їх засаднича інтегрованість в УГКЦ не викликає питань. Коли ж йдеться про чернечі спільноти папського права (а це – східні гілки західнохристиянських Орденів), необхідно означити, як саме вони «вписуються» в цю Церкву.

Згідно з канонами, що містяться у Кодексі канонів східних Церков, яким і керується УГКЦ, всі нові Чини і Згромадження (будь-якого права, зокрема й папського) заснують свої осідки на теренах певної Церкви лише з дозволу ієрархії цієї Церкви [9; Кан. 509, § 1]. У своїй діяльності, що виходить за внутрішні межі Чину чи Згромадження «усі ченці підлягають владі місцевого Ієрарха в тому, що стосується прилюдної

відправи Божого культу, проповідування слова Божого народові, особливо ж релігійного і морального виховання вірних, головно дітей, катехитичного і літургійного навчання, гідності духовного стану, а також різних справ, які мають відношення до апостоляту» [9; Кан. 415, § 1]. Ось як розмежовуються обов'язки всіх тих ченців, котрі є парохами в парафії: «Член Чину або Згромадження, який є парохом, залишається зв'язаним обітами і надалі підлягає обов'язкам своєї професії, а також статутам, наскільки додержування їх може співіснувати з обов'язками його уряду; що стосується чернечої дисципліни, то він підлягає Настоятелю, а в тому, що стосується уряду пароха, має ті самі права й обов'язки, що інші парохы, і в такий самий спосіб підлягає єпархіяльному Єпископові» [9; Кан. 543].

Як бачимо, ченці Чинів та Згромаджень папського права у своїй діяльності, що виходить за внутрішні межі їхньої спільноти, нічим не відрізняються як від ченців Чинів та Згромаджень патріаршого чи єпархіяльного права, так і від ченців монастирів свого права. Що ж стосується ситуації, коли члена чернечої спільноти обирають єпископом, то на час виконання єпископського уряду він виходить з підпорядкування свого Настоятеля [9; Кан. 413, § 2]. Тобто, єпископ-вихідець з будь-якого Чину та Згромадження фактично діє так само, як і єпископ з «білого» духовенства. Отже, в процесі інституалізації сучасного буття чернечих спільнот в УГКЦ склалася ситуація, коли міра включення цих спільнот у життя всієї Церкви залежить радше не від їхнього підпорядкування, а від реальної їхньої діяльності, яка, утім, в більшості всіх спільнот, західної та східної християнських традицій, активно проходить серед вірних, поповнюючись багатьма сучасними формами.

Розвій чернечих інституцій УГКЦ мав за останні роки позитивну кількісну динаміку (на 2014 р. за державними статистичними даними в УГКЦ нараховується 120 монастирів з 1169 ченцями і черницями [1]), не зважаючи на те, що в цілому для християнської ойкумени це не є характерним, і ще помітніші якісні зміни. УГКЦ і її чернецтво, зокрема, відроджувалося в незалежній Україні не «з нуля»; навіть «катакомбний» період існування Церкви приніс не лише втрати, але й поповнення. На час перед Другою Світовою війною в УГКЦ діяли такі чернечі спільноти: чоловічі – Василіяни, Студити та Редемптористи (а у процесі становлення перебували ще Салезіяни), та жіночі – Сестри Василіянки, Йосафатки, Йосифітки, Служебниці, Мироносиці, Студитки, Сестри Пресвятої Родини та св.Вінкентія; частина з них залишилися в підпіллі, де до них приєдналися Сестри Непорочного Серця Марії Фатімської (у 1945 р.) та Сестри Пресвятої Євхаристії (у 1957 р.) [2]. В незалежній Україні родина осіб богопосвяченого життя примножується спільнотами західнохристиянської традиції, постали також по два чоловічих та жіночих монастиря свого права.

Нині в УГКЦ діють такі чоловічі [2] спільноти богопосвяченого життя: найстарший – Василянський Чин святого Йосафата, Чин Найсвятішого Ізбавителя (Редемптористи), Згромадження отців салезіян святого Івана Боска, Спільнота «Воїнство Ісуса», або «Мілус езу», Згромадження Воплоченого Слова, Чин Братів Менших (Францисканців), візантійсько-українського обряду [5] та Отців Оріоністів, а також Товариство Ісусове (Єзуїти) та Товариство св. ап. Андрія. Останнє є Згромадженням, метою якого є приготування священників та братів-катехитів для місійної праці на території Східної України та країн колишнього Радянського Союзу. Студити мають 11 монастирів [10], також є окремі монастирі св. Теодора Студита в Колодіївці та Свято-Покровський монастир в Закриничному.

Жіночі [2] інституції богопосвяченого життя включають: Сестер Чину святого Василя Великого, Згромадження Сестер Службниць Непорочної Діви Марії, Сестер св. Йосифа Обручника Пречистої Діви Марії (Йосифітки), Сестер катехиток святої Анни, Сестер Пресвятої Родини, Сестер святого священномученика Йосафата Кунцевича (Йосафатки), Сестер милосердя святого Вінкентія (Вінкентіанки), Сестер салезіянок «Дочки Марії помічниці християн», Сестер Пресвятої Євхаристії, Сестер мирносиць під покровом святої Марії Магдалени, Сестер Мілес Єзу, Сестер Непорочного Серця Марії Фатімської, Сестер Воплоченого Слова, Місіонерок Ісуса і Марії й Місіонерок Любові, а також Товариство: чернеча спільнота Дочок Матері Божої Неустанної Помочі. Студитки мають Святопокровський монастир, постали також окремі монастирі св. Йосифа Обручника Студійського Уставу (В. Гаї) та монастир Введення у храм Пресвятої Богородиці (В. Бірки).

В Доповіді «Динаміка розвитку покликань до богопосвяченого життя в УГКЦ за останні 20 років» [2] Генерального вікарія Василянського чину на науковій конференції монашества УГКЦ (що проходила в червні 2014 р.) констатується, що на загал монашество УГКЦ довершує процес стабілізації, й від кількісних показників переходить до якісних. Зокрема, з'явилася можливість більше уваги приділяти освіті ченців та черниць, у тому числі – світській, необхідній для праці з дітьми, в лікарнях тощо. Монашество на навчанні у світських ВНЗ (медичних, педагогічних) – це теж ознака сучасних тенденцій його розвитку, до якої практично мають пристосовуватися інституції богопосвяченого життя.

Майже всі чернечі інституції в УГКЦ є інституціями апостольського життя. Кожен Чин та Згромадження, звісно, мають свої особливості покликань праці серед віруючих та потребуючих (радше, особливостями є їхній той чи інший «набір»), однак спільним для більшості є така організація (окремі невеликі «доми» в місцях локації роботи), котра дозволяє якнайближче підходити до «поля» діяльності. Характерним для чернечих спільнот в УГКЦ є мобільність, активний

пошук сучасних форм праці в актуальних сферах її прикладання, освоєння не лише нових територій та функцій, але й віртуального простору – з метою просвітництва, інформування тощо. Розширення й урізноманітнення функцій чернечих інституцій призводить і до відповідних інституційних нововведень: наприклад, там з'являються підрозділи, відповідальні за інтернет-ресурси.

Чернечі інституції поступово розбудовують свою «мережу» поза західноукраїнським регіоном. Зрозуміло, їхнє служіння в центрі, а особливо – на сході й півдні України відрізняється. Там, де не було осередків УГКЦ, більше уваги доводиться приділяти копіткій індивідуальній роботі, часто долаючи недоброзичливість чинників УПЦ МП [7]. Водночас саме на нетрадиційних для УГКЦ теренах є нагальна потреба співпрацювати з колегами як з УПЦ КП, так і з РКЦ, а також – із місцевими патріотичними інтелектуальними осередками, спраглими української духовності [8]. В інституційному плані чернечі спільноти спонукаються на нових місцях до новацій у межах своєї статутної діяльності, а навіть і до можливих її корекцій.

Отже, можна виділити такі найбільш характерні особливості перебігу інституалізаційних процесів українського греко-католицького чернецтва:

1. Позитивна динаміка примноження чернечої братії за роки після відродження УГКЦ в незалежній Україні (яка спостерігалась на лише в час відновлення її легальних структур, а зберігається досі) та урізноманітнення інституційних форм богопосвяченого життя.

2. Поступове нарощення якості (зокрема, за рахунок освіти ченців та черниць) та розширення структурно-функціональних можливостей чернечих інституцій.

3. Розповсюдження поза традиційним греко-католицьким регіоном західної України та відповідне пристосування до діяльності інституцій богопосвяченого життя в незвичних умовах.

4. Активне входження більшості чернечих згромаджень в суспільне життя, у т.ч. і набуття світської освіти, праця за світськими спеціальностями як спосіб реалізації чернечих покликань в середовищі потребуючих.

5. Співпраця зі світськими чинниками та відносна відкритість до них [6], що знаходить відображення у змінах окремих правил життя чернечих інституцій та співдії з іншими чинниками суспільства.

6. Напрацювання новаційних прийомів та напрямків діяльності, що впливає і на інституційні зміни.

7. Переважне використання західнохристиянських чернечих традицій як найбільш практичних в умовах сучасного світу.

8. Зростаюча ступінь інтегрованості інституцій богопосвяченого життя у діяльність УГКЦ в цілому.

Ці особливості, отже, в цілому знаходяться в магістральному руслі розвитку УГКЦ як сучасної церковної інституції, що відкривається на актуальні потреби суспільства.

Подальше вивчення інституалізаційних процесів в українському греко-католицизмі може плідно продовжуватися у напрямках аналізу регіональної їх специфіки, практичних втілень у різних вікових, гендерних та соціальних середовищах тощо.

Посилання

1. Дані Державного департаменту у справах національностей та релігій Форма 1. Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2014 р. // Релігійно-інформаційна служба України. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr2014/55893>.
2. Динаміка розвитку покликань до богопосвяченого життя в УГКЦ за останні 20 років. Доповідь Генерального вікарія Василянського чину на науковій конференції монашества УГКЦ // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://monashestvo.ugcc.org.ua/2014/06/dynamika-rozvytku-poklykan-do-bogoposvyachenogo-zhyttya-v-ugkts-za-ostanni-20-rokiv-dopovid-generalnogo-vikariya-vasyliyanskogo-chynu-na-naukovij-konferentsiyi-monashestva>.
3. Климов В. В. Християнське чернецтво України // Українське релігієзнавство, 2008. – № 46.
4. Монаші чини та згромадження УГКЦ // Українська Греко-Католицька Церква. Офіційний інтернет-сайт. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://old.ugcc.org.ua/ukr/church_in_action/ugcc_chyny/#9.
5. ORDO FRATRUM MINORUM Українська Греко-католицька Церква | Францискани греко-католики Чин Братів Менших (Фундація Всіх Святих Серафимського Чину). [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ofmbizant.com.ua>
6. Прес-служба. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://monashestvo.ugcc.org.ua/pres-sluzhba/> Прес-служба Патріаршої комісії у справах монашества УГКЦ.
7. Священниче служіння на Сході вкрай відрізняється від служіння на Західній Україні (Розповідь Василянина з Харкова) // CREDO. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.credo-ua.org/2014/09/123331>.
8. Служіння Сестер Редemptористок у Чернігові // Радіо Ватикан. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://uk.radiovaticana.va/news/2014/07/18/c%D0%BB%D1%83%D0%B6%D1%96%D0%BD%D0%BD%D1%8F_%D1%81%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B5%D1%80_%D1%80%D0%B5%D0%B4%D0%B5%D0%B%D0%BF%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%81%D1%82%D0

%BE%D0%BA_%D1%83_%D1%87%D0%B5%D1%80%D0%BD%D1%96%D0%B3%D0%BE%D0%B2%D1%96/ucr-814048.

9. Титул XII. Монахи та інші ченці і члени інших інститутів посвяченого життя // Кодекс канонів східних Церков. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://old.ugcc.org.ua/CSEC/12.html#c504>.
10. Українська Греко-Католицька Церква. Успенська Унівська Лавра. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.studyty.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=54&Itemid=44.

Ірина Гур'янова (Рівне)

ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ПОШУКИ ВІРУЮЧИХ БАПТИСТСЬКИХ ЦЕРКОВ В УМОВАХ СУЧАСНИХ СУСПІЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

У статті висвітлюються сутність екзистенційних шукань сучасних Євангельських християн баптистів, а також показано особливості процесу самоідентифікації баптистів в умовах України.

Ключові слова: протестантизм, баптизм, соціальний простір, самовизначення, екзистенція, конфесія.

Iryna Gurianova

EXISTENTIAL SEARCHES OF BAPTIST CHURCHES BELIEVERS IN CONTEMPORARY SOCIAL TRANSFORMATIONS

The article highlights the essence of existential quest of modern Evangelical Christians Baptists, and shows features of the self-determination of Baptists in Ukraine.

Keywords: Protestantism, Baptists, social space, self-existence, confession.

Духовні процеси, що відбуваються в Україні в умовах трансформації сучасного суспільства, неможливо розглядати з'ясування участі в них сучасних протестантських, зокрема баптистських церков. Ця конфесія має давню та багату історію, що знайшла прояв в освіті, культурі, пов'язана з поворотними моментами вітчизняної історії і відіграє значну роль у сьогоднішніх релігійних процесах, духовному житті країни. На зламі ХХ–ХХІ ст. вона зміцнила свої позиції, і є однією з динамічніших християнських конфесій. Проте визначення ролі баптистських церков в суспільстві й духовному житті в умовах сучасних соціальних трансформацій залишається дискусійним питанням. Йдеться зокрема про недостатній рівень вивчення самої конфесії, зокрема такого її

виміру як екзистенціалізм – смисложиттєвий. Для релігійних дисциплін (протестантизм, зокрема баптизм), вже давно є об'єктом уважного і прискіпливого вивчення. Проте слід зазначити, що й дотепер не створено цілісної концепції цього феномену. Виникнення, розвиток, інституалізація та останнім часом інкультурація баптизму в українському суспільстві – феномен і процеси, що заслуговують на спеціальне філософсько-релігієзнавче дослідження.

Так, на порозі ХХІ ст. більшість із протестантських течій опинилась перед серйозними проблемами осмислення свого минулого й національного коріння, узагальнення набутого надбання, розробки власної доктринальної традиції. Процеси конфесійного становлення й пошуку самодостатнього місця в суспільно-духовному просторі країни активно здійснюються ЄХБ в сучасних умовах. Ці процеси та рухи стали невід'ємним атрибутом українського громадського сьогодення. Водночас вони є складним релігійним та соціально-політичним феноменом. Зростання їх кількості та впливу ми можемо спостерігати у різноманітних процесах нашої держави [1, с. 95].

Зацікавившись розвитком цих явищ, ми у своєму виборі зупинились на євангельських християнах-баптистах, які досить поширені в сучасній Україні. За різноманітною статистикою, євангельські християни-баптисти є найбільшою за чисельністю структур протестантською спільнотою. Ознайомлення з об'єктивною історією баптизму особливо актуальне в наші дні у зв'язку з гарантованою державою релігійною свободою в Україні. У сучасних умовах християнство взагалі та євангельсько-баптистська деномінація зокрема нерозривно пов'язані з усім українським суспільством, його життям та проблемами. Набуває особливої актуальності дослідження смисложиттєвих цінностей і орієнтацій віруючих баптистських церков в контексті проблем сучасної трансформації суспільства.

Відтак, вивчення феномену баптизму в його граничних буттєвих і смисложиттєвих основах в контексті трансформації сучасного українського суспільства залишається відкритою темою для дослідників, які прагнуть відшукати в ньому конфесійні витoki формування нового образу культури та ствердити її самобутній духовний лик, ґрунтований на християнсько-протестантській традиції [5, с. 400].

Для сучасної епохи, яка у культурному відношенні визначається як перехідна від модерну до постмодерну, характерною є низка взаємопов'язаних релігійних і соціальних процесів. В їх основі міститься комплекс соціокультурних трансформацій в умовах переходу до постіндустріального суспільства, коли відбувається формування багатоманіття норм, цінностей та стилів життя. Внаслідок цього змінюється загальний характер суспільних суперечностей, який набуває більш екзистенціального, а не соціально-політичного характеру, що передбачає принципово інший спосіб розуміння зв'язків суспільства і

особистості. Основним чинником, що зумовив механізм та загальний характер сучасних трансформацій є феномен НТП та його глобальні наслідки, зокрема: урбанізація суспільного життя, трансформація традиційних сімейних структур та відносин, формування секулярно-раціоналізованої системи організації праці, що сприяє створенню мобільної атмосфери життя. Ці процеси мають глобальний характер і впливають на стан та динаміку всіх світових релігій і баптистських церков зокрема.

До утвердження свободи совісті всі сили євангельських віруючих були направлені на збереження й консервацію віровчення, цінностей, практики церковного життя. Зараз з'явилась можливість вільно сповідувати свою віру, розповсюджувати свої переконання, активно брати участь в житті суспільства, тобто більш менш вільно розвиватися. Але такий стан виявився незвичним. Він потребує від віруючих-баптистів значної інтелектуальної роботи з осмислення самих себе, свого місця в історії та в суспільстві, а також і екзистенційних пошуків. Це останнє питання може бути поставлене по-різному. Це може бути і філософська проблема: «Якою є ціль існування світу?». Це може бути цілком буденне питання: «Що я хочу? Чого я прагну в цьому житті?». Але кожне з цих питань виводить за межі наявного буття, де майбутнє визначає теперішнє й минуле. Тому загальний настрій та стан віруючих-баптистів – це пошук нових форм церковного життя, нових ідей, нових служінь [4, с. 75].

Екзистенційні пошуки віруючих-баптистів пов'язані з особливостями ідентичності віруючої людини. Самоідентифікація баптистів в умовах України супроводжувалась зовнішньою категоризацією, яка мала місце на всіх етапах життя людини, посилювала та підкріплювала процес самовизначення, сприяла формуванню більш стійкої системи ідентифікацій.

Важливим аспектом для віруючих вважається і онтологічний аспект: віруючі-християни – соціальна група, до якої людина може належати упродовж всього свого життя. Уже батьки за традицією приносять новонароджених для знайомства з церквою та благословення; пізніше дитина починає відвідувати недільну школу, ще пізніше – молодіжні зібрання. Члени церкви не уявляють собі сімейного життя без попереднього церковного благословення та вінчання, без різних форм церковного життя, участь в якому продовжується до самої смерті. Таким чином, можливість знаходитись в одній і тій же соціальній групі, яка вітає народження людини, супроводжує упродовж життєвого шляху і проводжає в останню путь, стабілізує та укріплює ідентичність віруючого.

Відомий український вчений Павленко В. Н. на підставі аналізу результатів міждисциплінарного дослідження, присвяченому вивченню життя й діяльності євангельських християн-баптистів зазначає, що «главным смыслообразующим мотивом в иерархии их мотивов становилось служение Богу». І надає таке свідчення «Изменилось всё.

Главное появилась цель в жизни. Раньше зачем я жил? Дочь уже взрослая, семья устроена, опохмелится – вот и вся цель. Пей, гуляй, завтра всё равно умрём – это был мой девиз жизни. А сейчас я как могу служу Богу. Теперь я ощущаю себя на своём месте. Главным было заполнить какую-то пустоту в душе. И это произошло» [4, с. 78].

В філософії є поняття екзистенційний вакуум, який якраз заповнюється у віруючих служінням Богу, що являє собою триєдність – слово, діло, життя, і все для Бога. «Но самое главное – это наша жизнь – мы должны все заветы в ней воплощать, чтобы быть примером для других» [3, с. 78].

Таким чином, ми прийшли до висновку, що смисложиттєві цінності баптизму відповідають напряду соціальної трансформації сучасного суспільства, які свідчать про становлення нової суспільно-економічної формації, сутністю якої є перехід від цінностей економічних до цінностей антропоцентричних. У філософському контексті це означає переорієнтацію від теоцентризму до антропоцентризму та космоцентризму в поєднанні з егоцентричними переживаннями людини.

Посилання

1. Любащенко В. Протестантизм в Україні: генеза, структура, місце у соціокультурних процесах / В. І. Любащенко / – К. – 1998.
2. Мірошніченко М. Історія та сучасний стан євангельсько-баптиської спільноти: організаційний аспект. / М. І. Мірошніченко // Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості: Матеріали ХХІХ міжнародної науково-практичної конференції. – Донецьк: ІПШ Наука і освіта, 2011. – С. 188–189.
3. Митрохин Л. Баптизм: история и современность. / Л. Н. Митрохин / – СПб, Изд-во РХГУ. 1997.
4. Павленко В., Ваннер К. Особенности психологии евангельских христиан-баптистов / В. Павленко // Вопросы психологии. – 2004. – №5. – С. 72–87.
5. Теологический энциклопедический словарь. М.: Духовное возрождение ЕХБ, 2003. – 1006 с.

Марина Тепленко (Житомир)

ВПЛИВ ДУХОВНОЇ СПАДЩИНИ СВЯТОГО БЕНЕДИКТА НА ФОРМУВАННЯ СВІТОГЛЯДУ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

В статті розглядаються особливості духовної спадщини святого Бенедикта Нурсійського, які відігравали важливу роль у становленні європейської культури. Показано, що глибоке вивчення бенедиктинської духовності можна розглядати як повернення до джерел, у яких треба шукати вирішення світоглядних проблем.

Ключові слова: бенедиктинська духовність, монастирі, культура, світогляд, ціннісні орієнтації.

Marina Teplenko

SAINT BENEDICT SPIRITUAL HERITAGE INFLUENCE ON A MODERN PERSON OUTLOOK FORMATION

The heritage spiritual peculiarities of saint Benedict of Nursia that used to play the vital role in European culture development are mentioned in the article. The benedicts spirituality deep learning concluded to be shown as an appeal to the sources in which the outlook problem's solutions could be found.

Keywords: *benedicts spirituality, monasteries, culture, outlook, value orientations.*

Папа Римский Павел VI 50 лет назад, 24 октября 1964 г., объявил святого Бенедикта Нурсийского главным Покровителем Европы и отметил, что «очень правильно славить св. Бенедикта, аббата, как глашатая мира, творца единства, учителя общественной морали, а в особенности как проповедника христианства и основателя западного монашества» [1, S. 21].

В какой-то мере это может выглядеть парадоксально, что затрагивая тему мировоззрения современного человека, мы обращаемся к духовному наследию человека, жившего 1500 лет назад. Однако, стоит задаться вопросом, почему продолжает быть заметным влияние Устава св. Бенедикта, особенно в Западной Европе, на разные области деятельности: им руководствуются бизнесмены и деятели культуры, спортсмены и учителя, руководители предприятий и фермеры. Проводятся семинары, встречи, написаны руководства, как применить наследие святого Патриарха не только в духовно-моральной сфере, но и в практической жизни.

Если рассматривать определенное подобие эпох, разнесенных во времени на сотни лет, то можно проследить корреляцию общественно-политических структур, мировоззрения, моральных и религиозных ценностей. Во времена св. Бенедикта и в современном мире как общество, так и церковная община переживала глубокий ценностный надлом. Этому свидетельствует наблюдаемые на фоне разрушения определенно устоявшейся системы взглядов потеря смысла жизни и кризис идентичности личности. Во всех эпохах, когда войны уничтожали не только физический мир, но и приводили к нравственной деградации, бенедиктинские монастыри выступали гарантами мира и согласия. Оружием, которым сражались монахи, были крест, плуг, правда и любовь. Повседневная жизнь людей раннего и развитого Средневековья в Западной Европы была так тесно связана с религиозными убеждениями, что можно с уверенностью говорить об огромной доли влияния

бенедиктинских идеалов на формирование мировоззрение человека той эпохи [2].

Устав св. Бенедикта имел необычайно широкий радиус действия и в течении пяти веков доминировал в монашеской жизни Запада. Был принят: в XI веке св. Рамуальдом (камальдулы), св. Иоанном Гвальбертом (валломброзанцы), св. Этьеном де Мюре (гранмонтанцы), в XII веке – гильомитами, в XIII веке – силвестринцами, целестинцами и гумилиатами; в XIV веке – оливетинцами и конгрегацией *Corpus Christi*; в XVIII веке – Мхитаром Севастийским (армянские мхитаристы); в XIX веке – миссионерской конгрегацией св. Отилии. Устав также послужил основой для конституций картузов. Таким образом, Устав св. Бенедикта был духовным проводником, ведущим до святости неисчислимы души в течении четырнадцати веков. Из-за недостаточных оценочных сведений можно приблизительно указать число бенедиктинских святых и блаженных – около 5500. Орден дал Церкви 23 Папы Римских, 5000 архиепископов и епископов, а также 15000 духовных писателей [3].

Когда в темной и беспокойной эпохе VI века, да и в последующих годах раннего Средневековья, чувствовался недостаток культуры в ведении сельского хозяйства, ремесел и искусства, изучения литературы, а также почти полностью пришедшие в упадок общественные и богословские науки, в бенедиктинских монастырях росло множество работников, мастеров и ученых, которые старались спасти остатки древних знаний. Своей терпеливой и кропотливой работой подняли с руин и опустошения нравственные устои общества до уровня высокой морали, характеризующейся человеческим и христианским достоинством, и до обновления культуры, которой присущи правда, мудрость и любовь [4, S. 155.].

Современная культура, без преувеличения можно сказать, обязана духовному наследию св. Бенедикта. В трудных веках великого переселения народов, среди экзистенциального хаоса и повсеместного игнорирования культурных ценностей, почти исключительно бенедиктинские монахи сберегали научные и литературные рукописи, переписывали их и комментировали, а также повлияли на формирование искусствоведческой науки.

Образование всегда играло важную роль во всех бенедиктинских монастырях, где от начала основания ордена поддерживался высокий интеллектуальный уровень. Монастыри развивали науку, прежде всего богословие, но также и те области, которые преобладали в интеллектуальной культуре Средневековья. Таким образом, обогатили наследие цивилизованного мира и стали соединяющим звеном между античностью и Средневековьем [5, S. 57].

Современный человек, хотя он сам не осознает и зачастую этому противиться, нуждается в тех ценностях, которые установил св. Бенедикт

и указал их будущую роль в воспитании целой плеяды поколений. Эти ценностные ориентиры отображены в традиции ордена и бережно сохраняются в бенедиктинских монастырях и по сей день.

Обращаясь на много веков назад, ища поддержки в решении мировоззренческих вопросов, «не стоит думать о новом Средневековье, отмеченном доминирующей деятельностью бенедиктинских аббатств. Сегодня их культурные, социальные и производственные центры дают нашему обществу уже совсем другой вид. Желание, чтобы св. Бенедикт сегодня присутствовал среди нас рождается по двум причинам: из-за веры, которую он и его орден проповедовали среди народов, особенно в Европе, веры христианской, религии нашей цивилизации; а также из-за свидетельства единства, до которого воспитывал братьев великий монах, одинокий, но живущий в общине» [6, S. 35].

Очевидно, что столь глубокое влияние бенедиктинской духовности на формирование общественно-культурных взаимоотношений не могло остаться бесследным и в области мировоззрения. В иерархии ценностей у человека наряду с проблемами утоления голода и приобретения свободы, на первый план выступают основные мировоззренческие вопросы: о смысле жизни, цели существования, роли страданий и, наконец, эсхатологические проблемы [7].

Мировоззрение как основной показатель выражения взглядов, ценностей, убеждений, восприятий формируется под влиянием исторического опыта (т.е. сохранения и передачи традиций), уровня развития науки и техники, как познавательных аппаратов, жизненного опыта индивида, национальных особенностей, характера человека и его темперамента. Свою принадлежность к определенному мировоззрению в принципе человек определяет сам, на основе признания, что бóльшая часть его личных убеждений совпадает с основными положениями данной мировоззренческой системы. В ситуации толерантности существует вероятность смешивания и взаимного проникновения утверждений и принципов, происходящих из разных мировоззренческих систем.

Во времена св. Бенедикта в VI веке, преобладали мифологический, религиозный и философский типы мировоззрения. Если рассматривать структуру мировоззрения на современном этапе его развития, то можно говорить об обыденном, религиозном, научном и гуманистическом типах [8]. Если в Средние века, когда было очень сильное влияние Церкви, преимущественным мировоззренческим типом было религиозное, то в современном мире больше наблюдаем обыденный и научный типы. Каждое новое поколение, как в индивидуальном порядке, так и на общественном уровне, формирует свои убеждения и систему взглядов, опираясь на уже имеющийся исторический опыт. Следовательно, тот багаж культурного, научного и духовного наследия, который на

протяжении веков влиял на сознание людей, переносится на современный уровень формирования мировоззрения.

Особое внимание в процессе решения мировоззренческих проблем стоит уделить роли ценностных ориентаций, которые выполняют функции направления и регулирования формирования мировоззрения личности [9. с. 30–34]. Мировоззрение в индивидуальном понимании является структурой необычайно динамической, поддающейся изменениям. Также является выражением многогранного развития личности человека. Мировоззрение растет вместе с человеком и формируется в течение всей жизни.

Современному человеку, а особенно в посткоммунистической среде, приходится сталкиваться с кризисом своих убеждений и системы ценностей. Наиболее тяжело переживаемым оказывается переход от одного типа мировоззрения к другому. Сегодня мы, по сути, имеем дела с фрустрацией [10] экзистенциальных потребностей [11]. Человек страдает уже не столько от чувства неполноценности, сколько от глубинного чувства утраты смысла, которое соединено с ощущением пустоты. В такой ситуации важно опереться на те мировоззренческие системы, которые оправдали себя временем, т.е. вернуться к истокам.

Исследуя влияние духовного наследия св. Бенедикта и всей последующей традиции, основанного им ордена, на европейскую культуру, можно говорить о специфическом бенедиктинском мировоззрении. Так или иначе, но современный человек впитал элементы той системы ценностей, которую указал св. Бенедикт в своем Уставе, и поэтому в этом источнике необходимо искать ответы на вопросы, связанные с понятиями целей и смысла жизни.

Посилання

1. Paweł VI, Jan Paweł II. Śladami Świętego Benedykta. – Tyniec-Kraków. – 2008
2. Jean Leclercq OSB. Miłość nauki a pragnienie Boga. – Tyniec-Kraków. – 1997
3. Patrice Cousin OSB. Życie i Reguła św. Benedykta.
4. Encyklika Piusa XII «Fulgens radiator»
5. Basilius Senger. Święty Benedykt. – PAX – 1981
6. Paweł VI, Jan Paweł II. Śladami Świętego Benedykta. – Tyniec-Kraków. – 2008
7. Эсхатология – учение о последних вещах, о конечной судьбе мира и человека – искони занимала религиозную мысль. Эсхатология в целом является едва ли не одним из первых догматов христианства; первый век был эпохой ее расцвета. Средневековая догматика схоластически разработала все частные вопросы о «последних вещах»; в «Summa Theologiae» Фомы Аквинского можно найти подробные сведения о различных отделах загробного мира, о местопребывании праотцев,

- детей, умерших до крещения, о лоне Авраама, о судьбе души после смерти, об огне чистилища, о воскресении тел и т.д. (Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. — С.-Пб.: Брокгауз-Ефрон. 1890–1907.)
8. Ks. Marian Rusecki. Ku pojęciu światopoglądu. W: Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego. – Lublin. – 1989
 9. М.Ю. Губиев. Проблема формирования мировоззрения личности, Серия «Непрерывное гуманитарное образование (научные исследования)». Выпуск 1. – 2002. – С. 30–34
 10. Экзистенциальная фрустрация означает субъективную невозможность отыскать и реализовать смысл своего существования; выражением её В. Франкл считает такие феномены «экзистенциального вакуума», как чувство скуки, тоски, тягостной внутренней опустошенности. (Философский энциклопедический словарь, Москва, 1989)
 11. Виктор Франкл. Человек в поисках смысла. – Москва – Прогресс. – 1990.

Іван Остащук (Київ)

«ЕФЕКТ ФРАНЦИСКА» У ЦЕРКВІ ТА ПОЗА НЕЮ

Характеризуються нетрадиційні риси понтифікату нинішнього папи: інноваційність пастирської діяльності, простота способу життя, реформаторська харизма, реакція суспільства та мас-медіа на цей «ефект Франциска».

Ключові слова: *простота, оцадливість, бідність, імпровізованість, харизма, милосердя.*

Ivan Ostaschuk

«EFFECT OF FRANCISC» IN THE CHURCH AND OUTSIDE

Nontraditional features of the current pontificate Pope are characterized: Innovation of pastoral activity, simplicity of his lifestyle, reformed charisma, and public reaction to the media on this «Francis effect».

Keywords: *simplicity, frugality, poverty, improvizovanist, charisma, kindness.*

«Ефект папи Франциска» – соціологічне явище у засобах масової комунікації, котре окреслює значну увагу і зацікавленість особою й діяльністю глави Католицької церкви, а також пов'язані з його харизмою і програмою служіння на кафедрі Петра позитивні тенденції в суспільстві.

Однією з причин появи цього поняття є заклики до милосердя папи Франциска, а також його зворушливо-неочікувані вчинки, що

супроводжують його повчання (наприклад, традиційні молитви й зустрічі з паломниками на загальних аудієнціях по середах) і паломницькі візити.

Папа Франциск у своїх проповідях закликає до убогості й любові, або повернення до коріння християнства. Чимало людей, що захоплюються папою, намагаються наслідувати його безпосередність у відношенні до кожної людини.

Уже сам початок понтифікату Франциска був позначений щирою спонтанністю та відкиданням офіціозу. Секретаріат Апостольської Столиці наперед готує нотатки папської промови перед зібраними на площі Святого Петра, переважно перша гомілія стосується однієї з основних тем Церкви. Натомість Бергольйо не взяв до уваги поважну промову латинською мовою, а щиро звернувся з імпровізованою проповіддю.

Таких ситуацій служба протоколу відзначає дуже багато. Особливістю також є те, що раніше прес-служба подавала приготовлені варіанти найближчих промов папи, зараз такого немає, оскільки він промовляє цілком спонтанно, тому короткий виклад можна знайти на багатомовному сайті Ватиканського радіо.

Отож, папа Франциск здійснив справжню інформаційну контрреволюцію, що змінила правила ватиканської бюрократії, зокрема в медійній площині.

У традиційно католицькій Польщі, де ніколи не було кризи покликань до богопосвяченого життя, в останні роки після обрання папою кардинала Хорхе Маріо Бергольйо 13 березня 2013 р. статистика свідчить, що 2013 р. зголосилося на 42 % більше кандидатів, ніж у 2012 р. Якщо 2013 р. 324 молодих людини вирішили стати монахами, то на рік раніше їх було 227. Цікаво, що найбільше покликань до францисканської монашої родини. Очевидно, причиною цього є також те, що папа, який до обрання єпископом Риму був єзуїтом, обрав своїм патроном св. Франциска Ассизького – засновника францисканського ордену.

Один із католицьких духовних пише: «Маємо справу з «ефектом папи Франциска». Одразу після його вибору багато говорилося про святого Франциска, особливо в контексті того, яке ім'я обрав новий папа. Практично на кожному кроці медіа говорили про францисканські харизми. А тепер спостерігаємо ефекти цього» [5].

Журналісти звернули увагу, що у Ватикані в останні два роки прелати змінюють свої авто на більш дешеві й ощадливі. Приклад «моторизаційної революції» показав сам папа Франциск, який отримав Renault 4 1984 р. випуску від одного з італійських священиків з околиць Венеції. Пробіг авто 300 тис. км., а немолодий настоятель з Північної Італії хотів його позбутися, про що сказав у телефонній розмові понтифіку. Через кілька днів після розмови автівка була у Ватикані. Папа послідовно відмовляється пересуватися на представницькому лімузині, котрий йому належить за офіційним державним статусом. Дещо раніше

єпископ Риму під час зустрічі з семінаристами говорив, що його дуже болить, коли бачить священника або монахиню на найновішій моделі автомобіля, а також закликав «обирайте скромніші авта» та «подумайте про голодуючих дітей» [4].

До кожного Римського папи особлива увага, зокрема до його найдрібніших жестів у промовах, стилі поведінки й керівництва – т.зв. *gesta pontificis*. Не є винятком і 266-тий єпископ Риму.

Правда, для багатьох людей він сприймається саме таким, яким вони його хочуть бачити, відповідно до своїх світоглядно-релігійних орієнтацій, особливо це стосується, звісно, католиків. Наприклад, «ліберальні католики» акцентують на словах папи, що «найсильнішою зброєю Господа є милосердя», котрі, на їх переконання, можуть бути підставою зміни позиції Церкви, скажімо, до осіб, які живуть поза шлюбом. Натомість «традиціоналісти» радіють, адже вислів папи «той, хто не молиться до Бога, молиться до диявола» пригадують консервативну формулу св. Ципріана «поза Церквою немає спасіння».

Жоден із таких образів Франциска не може претендувати на монополію. Швидше за все для нього не існує лінії поділу за моделлю «ліберальні католики» versus «традиціоналісти».

Можна виділити кілька ознак понтифікату папи з Аргентини.

Поза системою.

Папа Бергольйо позасистемний. Ще як кардинал у 2007 р. він сказав: «Своїм священникам кажу: Робіть, що можете, знаєте свої обов'язки, виконуйте свою повинність, а потім залишіть двері відчиненими». А вже будучи єпископом Риму так звернувся до неопресвітерів: «Ви є душпастирями, а не функціонерами <...> Церква – це не бюрократична організація, а історія любові <...> Усе необхідне, офіси потрібні, лише до відповідного ступеня: як допомога до тієї історії любові. Коли ж на перший план висувається організація, любов відходить на дальший план, а нещасна Церква стає позаурядовою організацією. Не туди дорога!» [цит. за: 7].

Як виразно папа підкреслює, Церква-інституція повинна підкоритися тому виміру, який становить справжній сенс Євангелії.

Як архієпископ Буенос Айрес Х. М. Бергольйо гостро критикував міжнародні фінансові інституції: «Мені не віриться, що у їхній рефлексії важливим пунктом є людина, окрім гарних слів. Вони завжди вказують урядам свої формальні директиви, завжди говорять про етику, транспарентність, але для мене є моралізаторами без крихти доброти» [цит. за: 7].

Ці слова Франциска сприймаються правдоподібно, оскільки йому не властива та холодна й формальна директивність, котру він так критикує в своїх проповідях.

Отець, не еміненція.

Чимало дрібних, проте велемовних жестів папи Франциска вдаряє в консервативну монархічну традицію Церкви.

Відомо, що архієпископ Х. М. Бергольйо відвідував парафії в Буенос Айрес як звичайний вірний: приходив, сідав в останні лавки і молився. А ставши кардиналом, просив, щоб до нього зверталися *per* «отче Хорхе», а не «еміненціє», як то прийнято в офіційному церковно-дипломатичному протоколі.

Усі світові медіа облетіли відомості про те, що папа після конклаву заплатив за готель, особисто зателефонував до продавця газет в Аргентині, щоб той скасував передплачені видання, відмовився перенестися до Апостольського палацу. Це окремі ланки загальної стратегії виняткової простоти й радикальної відмови від офіціозу та протоколу папи Франциска.

На одній із загальних аудієнцій Франциск розважав про сутність ієрархічної будови Церкви: «Бути єпископом означає завжди мати перед очима приклад Ісуса, Доброго Пастиря, Який прийшов не для того, щоб Йому служили, але щоб служити та віддати Своє життя за овець». Численні святі єпископи показали, що «цього служіння не шукається», його «приймається у слухняності», але «не для того, щоб вивищуватися, але понижуватися, як Ісус» [1]. Папа сприймає своє лідерство у Католицькій церкві як смиренне виконання волі Божої, а свій авторитет (наприклад, впливовий журнал «Time» визнав його людиною 2013 р.), зокрема і серед не католиків, – як можливість запропонувати глобалізованому світові послання Євангелії, на противагу постмодерним парадигмам світоглядного еклектизму.

Слід не забувати, що Римський папа виконує важливу віроповчальну функцію в Церкві. Звичайно, спонтанність у християнській систематизованій теології не вважалася чеснотою. Однак Франциск підкреслює, що в його певній непередбачуваності головну роль відіграє Святий Дух. У проповіді на Зіслання Святого Духа у 2014 р. папа сказав, що «наш Господь є Богом несподіванок. Після смерті Ісуса ніхто вже нічого не очікував від Його учнів. Вони були незначною групою людей, сиротами, розгубленими після смерті свого Вчителя. Однак, сталась несподівана подія, яка викликала здивування: люди занепокоїлись, коли почули учнів, що говорили їхніми власними мовами, звіщаючи великі діла Господні <...>. Церква, яка народилась у день П'ятидесятниці, є спільнотою, яка викликає здивування» [2]. Таке ж неочікуване здивування викликає й перший папа з Нового Світу.

Бідність та ідеології.

Папа Франциск, з одного боку, відсторонюється від ідеологій, а з іншого, намагається максимально присвятитися справам убогих. Служачи в Латинській Америці, він не дозволив собі заблукати в лабіринтах теології визволення, але зумів бути близьким до найубогіших.

Ще в Аргентині він чітко підкреслював: «Як ліві ідеології, так і сьогодні триумфуючий економічний імперіалізм перекреслюють християнську оригінальність зустрічі з Ісусом Христом, котру багато людей переживає в простоті своєї віри». А як папа доповнював: «Ідеології фальшують Євангелію. Будь-яка ідеологічна інтерпретація, незалежно з якої сторони походить, із тієї або іншої, є фальшуванням Євангелії» [цит. за: 7]. Його діяльність у Буенос Айрес, де його називали «Хорхе від убогих», надають цим словам органічної достовірності.

Папа Франциск прагне переконати, що Церква не повинна зосереджуватися й акцентувати виключно на певних топ-темах (аборт, гомосексуалізм, контрацепція та ін.), котрі найчастіше люблять піднімати засоби масової комунікації, а радше на відродженні справжнього духа євангельської любові й милосердя, виконання яких допоможе у новому світлі побачити й перелічені проблеми.

Один із католицьких прелатів іронічно порівняв, що антицерковні медіа «прагнуть папою воювати проти Церкви». Можна продовжити думку, що мова хіба що може йти про ту частину Церкви, котра застигла в бюрократичних спробах інституалізувати живий дух євангельського послання.

Згадувалися варіанти протиставити ліберальну й консервативну тенденції в Католицькій церкві на основі публічних повчань папи. Слід доповнити, що навіть у вузькому колі ватиканістів не всі оптимістично вітають особливу спонтанність папи Франциска. Приміром, американський філософ Майкл Новак, консультант Івана Павла II при підготовці енциклік на соціальну тематику, публічно задав риторичне запитання: «Чи папа Франциск усвідомлює, скільки чинить шкоди?». А Вітторіо Мессорі, коли його попросили оцінити перші місяці понтифікату, відповів іронічним парафразом на відомі слова понтифіка про геїв: «Хто я такий, щоб це оцінювати». Проблема цієї консервативної школи ватиканістів пригадує, за влучним порівнянням Джона Аллена, притчу про блудного сина: папа прагне вийти на «периферію», щоб там святкувати з «блудними синами». Інший же «син», котрий завжди перебував покійно біля батька вдома – активно захищав зачате життя, протистояв *in vitro*, пригадував постійно, що гомосексуальний та позаподружній секс є важким гріхом – відчуває себе ображеним і недооціненим» [3].

Папа Франциск, понтифікат якого у ретроспекції півторарічного служіння можна назвати «понтифікатом здивувань» (незважаючи навіть на революційність папи рекордів св. Івана Павла II), наділений своєрідною харизмою несподівано актуалізувати й підкреслювати універсальні євангельські істини.

Отож, папа Франциск своєю пастирською діяльністю та способом життя демонструє радикальність у слідуванні євангельському способу життя, чим кардинально вирізняється від тих моделей іміджу, який

пропонує сучасна масова культура. Сьогоднішній Римський понтифік послідовно продовжує відкритий і максимально наближений до людей, передусім звичайних та відкинутих суспільством, стиль місії Петра, який розпочав Іван Павло II у світлі вчення Другого Ватиканського Собору. Папа Франциск у виконанні своїх ролей душпастиря та глави Ватикану виразно акцентує на першій функції, намагаючись подати приклад для наслідування як для духовенства, так і для світських.

Посилання

1. Франциск. Ієрархічне служіння є виявом материнського обличчя Церкви / Франциск [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://uk.radiovaticana.va/news/2014/11/05/>
2. Франциск. Церква завжди здатна здивувати / Франциск [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://uk.radiovaticana.va/news/2014/06/08/>
3. Bielecki T. Efekt Franciszka / T. Bielecki [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://wyborcza.pl/1,75968,14806094,Efekt_Franciszka.html
4. Duchowni w Watykanie zmieniają auta. Efekt Franciszka? [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://natemat.pl/79695,duchowni-w-watykanie-zmieniaja-auta-efekt-franciszka>
5. Efekt Franciszka [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://polonews.in.ua/aktualnosci/polityka/1082-efekt-franciszka.html>
6. «Efekt Franciszka» w zakonach [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://wiadomosci.onet.pl/religia/rzeczpospolita-efekt-franciszka-w-zakonach/spsnb>
7. Sosnowski J. Efekt Franciszka / J. Sosnowski [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/ТН/ТНО/tp201320-sosnowski.html>

Олександр Іценко (Рівне)

РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКИ ПОГЛЯДИ МИТРОПОЛИТА АЛЕКСІЯ (ГРОМАДСЬКОГО) НА КАТОЛИЦИЗМ

В статті досліджено осмислення релігійного феномену католицизму у релігійно-філософській концепції митрополита Алексія (Громадського). Встановлено, що Алексій підходив до розгляду католицизму з позицій православної еkleсіології, його погляди зазнавали трансформацій, а основний акцент у критиці католицизму був поставлений мислителем на концепції примату папи та папоцезаризмі.

Ключові слова: католицизм, Папський примат, папоцезаризм, православ'я, Алексій (Громадський).

**RELIGIOUS-PHILOSOPHY VIEWS
OF METROPOLITAN ALEXIY (O. J. GROMADSKIY)
FOR CATHOLICISM**

In this article studied comprehend of the religious phenomenon of Catholicism in religious-philosophy conception of the Metropolitan Alexiy (Gromadskiy). Ascertained that Alexiy approached to consider Catholicism from position of Orthodox ecclesiology his views incurred transformation and the main acceptance in the critique of Catholicism views decided by thinker to the conception of Primacy of the Pope and papocaesarism.

Keywords: *Catholicism, Primacy of the Pope, papocaesarism, orthodoxy, Alexiy (Gromadskiy).*

В силу географічного положення та історичних процесів, що мали місце на українських землях, релігійний простір України характеризується своєю інклюзивністю. Тут досить своєрідно перетинались східно- та західнохристиянські традиції, які у різні часи по-різному співіснували та взаємодіяли між собою. При цьому домінантною на цих територіях була і залишається православна духовна традиція, а тому важливим є дослідження поглядів православних мислителів щодо католицизму. Одним із таких мислителів є екзарх Автономної Православної Церкви Алексій (Громадський) (1882–1943), який залишив помітний слід в українській релігійній культурі, але погляди якого до цих пір не досліджені.

Постать Громадського та його епоху досліджувало немало дослідників (Т. Міненко, В. Борщевич, Н. Стоколос, Ю. Лабинцев, М. Шкаровський), однак, всі вони піднімали історичний пласт проблеми, торкаючись поглядів мислителя лише побіжно. Єдиною працею, де аналізується творча спадщина Алексія та деякі його погляди є монографія О. Мельничука [7]. Проте, в силу специфіки роботи (дисертація захищалась у православній Київській духовній академії), автор конфесійно упереджений, окрім цього існують фактологічні помилки, підняті лише деякі аспекти поглядів мислителя.

Аналізуючи творчу спадщину митрополита Алексія хронологічно, можна дійти висновку, що різкість загального тону щодо католицизму поступово зменшується по мірі наближення до пізнього періоду. Так, у своїй першій ґрунтовній науковій праці – дисертаційній роботі [5], критика західної християнської традиції абсолютна, особливо за її папоцезаристський характер. Нищівній критиці були піддані догмат про папську непогрішимість, такі католицькі інституції як інквізиція та орден єзуїтів, особливо за їх несправедливе ведення боротьби з антипапським східнохристиянським проектом (на прикладі Польщі), засуджувалась

заборона друку та практика спалення книг лише за критерієм їх візантійського походження.

Громадський нагадує, що знаменитий 1054 р. не є «механічним актом» поділу християнського світу. Для мислителя цей поділ неминуче повинен був стати реальністю, в силу того, що мав внутрішнє підґрунтя, яке органічно витікало з «релігійної системи папського католицизму». Алексій, звертаючись до історичного досвіду, зауважує, що деякі папи, зокрема Стефан IX і після 1054 р. знаходили в собі сили зберігати відносини з Константинополем [5, с. 10], а отже, потенційно розколу іще можна було запобігти.

Цікавими є погляди митрополита на те, що відрізняє Римокатолицьку та Православну церкви саме як духовно-релігійні традиції. У своєму невеликому гомілетичному роздумі мислитель знаходить в основі цієї різниці цілий системний комплекс з елементами еклесіології, сотеріології та антропології. Так, серед характерних рис римокатолицизму Громадський акцентує увагу на «міцній церковній організації і дисципліні». Саме ця специфіка організації церковної інституції у католицизмі продукує втрату конкретною особистістю своєї індивідуальності: «Окрема істота якби тратить свою окремішність і зливається з церковною цілістю в чеснотах безумовного послуху і карности».

Таке співвідношення по лінії «Церква-особистість» майже розчиняє особистість у церкві як організаційній структурі. Алексій називає це «дивною гармонією», в якій на перший погляд «дуже удобно жити і спасатися». Ця «удобність» для мислителя, звичайно, ілюзорна, вона лише створює сотеріологічну видимість. Особистість залишається пасивною, втрачається внутрішня свобода, вона подавлена цією дисципліною організації, нівелюється свобода духовної творчості. Мислитель про це прямо пише: «Її випрацьована до останнього організація кріпко давить на свободу окремої особи, як масивна цілість великої будови на кожную окрему цеглинку». Алексій піддає критиці таку концепцію еклесіології: «Від її суворой дисципліни... віє холодом...» [2, с. 130].

Своєрідною відповіддю католицизму, тільки з протилежним вектором крайнощів, Алексій вважає протестантизм, де «є індивідуальна свобода, але в ньому нема того, що зв'язує в церковну цілість. Тут кожний ніби залишений самому собі і спасається сам по собі». В цьому мислитель вбачає потенційно закладене підґрунтя для подальшої атомізації та дроблення протестантської релігійної системи на окремі самостійні деномінації, а також причину появи феномену сектантства.

Для православ'я ж, зазначає Алексій: «...І дисципліна і свобода об'єднуються живою любовію». Лише православна релігійно-духовна традиція, на думку Громадського, змогла збалансувати між «холодністю церковної дисципліни» католицизму та крайністю індивідуалізму у

протестантизмі, зберігши внутрішню свободу особистості. Саме тому, вважає мислитель, український народ і сприйняв так органічно православ'я, оскільки свобода лежить в основі його духовного світу [2, с. 130].

Звичайно, було б неправильним стверджувати, що погляди Громадського на римо-католицизм обмежувалися виключно гострою полемікою та ідейною боротьбою з ним. Серед іншого Алексій все ж закликав до міжконфесійного діалогу взагалі та з католицизмом зокрема. У своїх бесідах з мирянами ієрарх пропонує побачити у католиках союзників, перш за все у ідейній боротьбі з агресивною атеїстичною ідеологією – «безбожжям та невір'ям», – що загрожують, якщо не втраті, то значному послабленню ролі як конкретних конфесій, так і релігійності взагалі [4, с. 118].

Важливими у цьому контексті є екуменічні погляди Алексія, по лінії «православ'я-католицизм», що виявились у його переписці з митрополитом А. Шептицьким в окупаційний період. Слід вказати, що у даному випадку ініціював переписку А. Шептицький, але, як зазначає Громадський, коли він був у Львові, сам шукав зустрічі з уніатським митрополитом для бесіди, але обставини не дозволили. Для мислителя очевидним є аномальність розколу не лише українського православ'я, а й усього християнського світу, що поділив християнську ойкумену ще з XI ст. на Схід та Захід. Алексій фіксує свою відкритість до діалогу з іншими конфесіями не лише «як громадянин, але і як богослов». При цьому зазначає, що йому особливо близькі екуменічні погляди представника російського релігійно-філософського ренесансу В. Соловйова, а особливо надія останнього на «поєднання християнських ісповідань перед кінцем світу» [6, с. 129]. Важко сказати, чи ці слова були відвертою і чесною позицією ієрарха-мислителя, чи простим актом ввічливості. Відомо, наприклад, що митрополит Антоній (Храповицький), вплив якого на себе та авторитет завжди визнавав і сам Алексій (це підтверджують і його однокурсники), вважав позицію Соловйова «чистокровним ультрамонтанством» [3], а негативне ставлення Алексія щодо папського примату пронизують усі його праці, які торкаються цієї проблематики. Проте, так чи інакше, коли мислитель розмірковує про «поєднання віровизнань поміж собою», перш за все, маючи на увазі православ'я та католицизм, він з жалем констатує великий тягар перешкод, які «криються в минулих віках», але накладають свій відбиток і на сьогодні: «Історія, політика, егоїзм, індивідуалізм і багато всяких змін, від котрих стільки нещастя на землі...», – зазначає Алексій [6, с. 129]. По суті ієрарх говорить про те, що століття розколу зробили свою справу, сформувались стійкі конфесійні ідентичності на глибинних рівнях релігійної свідомості, поступово закріпилися протиріччя, які вже неможливо одномоментно зняти рішеннями екуменічних з'їздів чи соборів.

Мислитель, виходячи з положень православної антропології, її амартологічного зрізу, вважає, що ситуація ускладнена проблемою гріховного ураження людської природи на метафізичному рівні: «То гріхи не дають можливості і релігійного поєднання...». Ієрарх ілюструє свою тезу екскурсами в історію Церкви, згадуючи, що навіть християнські святі (він приводить приклад конфлікту Іоанна Златоуста та Єпіфанія Кіпрського у IV ст.) не змогли подолати цього відчуження, породженого саме гріховністю. На раціональному рівні, вважає Алексій, «теоретично» кожна зі сторін розуміє, що розкол є прямим порушенням слів самого засновника християнства, сказаних «на прощальній бесіді», «але практично це поєднання могло би здійснитися тільки тоді, коли не буде гріху і ушкодження людської природи». Коли навіть при шаленому тиску комуністичної влади з її войовничою атеїстичною ідеологією об'єднання не відбулося, «то що може змінити натуру людську?!», – риторично задається питанням ієрарх. В цілому, на думку Громадського, прогнози щодо єдності двох гілок християнства досить песимістичні, однак, все одно слід «шукати дороги до того поєднання», навіть, якщо воно й відбудеться лише у есхатологічній перспективі [6, с. 130].

Досить своєрідною щодо особливостей православно-католицьких взаємовідносин, на наш погляд, є позиція ієрарха, де він опирається на сакральний християнський текст апостола Павла і подає його перифраз: «Може і потрібна на землі ота різноголосниця і в релігійних поглядах, бо ж не дармо кажуть, що красаота заключається в різноманітності» [6, с. 129–130]. Залишаючи специфічність екзегетичного аналізу митрополитом Алексієм цих Павлових рядків, зазначимо, що мислитель мало вірить у перспективність екуменічного проекту між українським православ'ям та католицизмом, а тому закликає, перш за все, побачити у конфесійному опонентові його естетико-релігійну самотність та поважати його конфесійну ідентичність.

Отже, як бачимо, погляди митрополита Алексія на католицизм у різні періоди його життя та творчості не відзначалися статичністю, а зазнавали певних метаморфоз: від непримиреної критики, до можливості екуменічного діалогу. Внаслідок компаративного аналізу еклесіологічних начал католицизму. Громадський акцентує увагу на свободі особистості в межах інституції і приходить до висновку, що католицизм, на відміну від православ'я, відрізняється жорсткістю церковно-інституційної організації, що зав'язана та сконцентрована на ролі Папи з його майже абсолютною духовною, а часто й світською владою. Такі принципи організаційної структури католицизму породжують специфічний характер взаємовідносин між мирянином та інституцією, які мислитель називає «дисциплінарними». На його думку, все це не дає можливості органічного духовного розвитку особистості та обмежує його внутрішню свободу. При цьому, митрополит вважав, що надія на діалог не втрачена. При правильному підході православно-

католицькі взаємовідносини можуть збагатити обидві духовно-релігійні традиції, за умови, якщо цей діалог буде здійснений на основі загальнохристиянського принципу любові.

Посилання

1. Алексій (Громадський), архієп. Отношение Митрополита Петра Могилы к унии с Римом / архиепископ Алексій (Громадський). – Варшава: Синодальна тип-я, 1932. – 88 с.
2. Алексій (Громадський) архієп. Слово в неділю Мясопустну, виголошене в Ланівцях / архієпископ Алексій (Громадський) // Церква і Нарід. – 1938. – Ч. 4. – 15 лют.
3. Антоній (Храповицький), єп. Превосходство православия над учением папизма в его изложении Вл. Соловьевым / єпископ Антоній (Храповицький) // Полное собрание сочинений: В 3-х тт. – Казань: Тип-я Императорского унив-та, 1900. – Т. III. Ч. I. Статьи философские и критические. – С. 5–42; «Подделки» Вл. С. Соловьева // Полное собрание сочинений: В 3-х тт.
4. Архипастирська візитація парафій на Кремянеччині // Церква і Нарід. – 1938. – Ч. 3. – 1 лют.
5. Громадський А. Я. Появление и первоначальная история христианства в Польше: диссерт... канд. богословия / А. Я. Громадський. – Киев: КДА, 1908. – 414 с.
6. Лист митрополита Олексія Громадського з Кремянця на Волині до митрополита Андрея Шептицького // Баран С. І. Митрополит Андрей Шептицький. Життя і творчість / С. І. Баран. – Мюнхен: Вид-че тов-во «Вернигора», 1947.
7. Мельничук О., прот. Свято-Богоявленський Кременецький монастир у контексті історії Православ'я в Україні / протоієрей О. Мельничук. – К.: [б. в.], 2008. – 216 с.
8. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие / Х. Яннарас / Перев. с новогреч. Г. Вдовиной. – М.: Центр по изучению религий, 1992. – 231 с.

Жанна Дем'яненко (Київ)

ТЛУМАЧЕННЯ ТЕРОРИЗМУ В РЕЛІГІЙНОМУ АСПЕКТІ

В статті розглянуто релігійний чинник в політичному тероризмі. Проаналізовано основні причини виникнення саме релігійного тероризму. Виявлено, що релігійного тероризму в чистому вигляді не існує, адже кожен терористичний акт має політичне або економічне підґрунтя і лише прикривається релігією для виправдання своїх цілей.

Ключові слова: релігія, релігійний тероризм, фундаменталізм, віра, фанатизм, екстремізм.

INTERPRETATION OF TERRORISTS IN RELIGIOUS ASPEKT

In the publication is considered the religious factor in political terrorism. Is analyzed the basic causes of the religious terrorism. The author found s that religious terrorism in its purest form does not exist, because each act of terrorism has political or economic basis and only is covered religion to justify their goals.

Keywords: *religion, religious terrorism, fundamentalism, faith, fanaticism, extremism.*

Сучасний світ стикається з безліччю проблем, які потрібно розв'язувати. У ХХІ ст. тероризм став невід'ємною частиною політичних і економічних процесів у світі і значно загрожує громадській і національній безпеці. Нині тероризм – проблема не лише для країн із політичним, національним чи релігійним розладом, – це вже проблема всієї світової спільноти.

Провокуючи війни, недовіру і ненависть між соціальними і національними групами, тероризм, що набуває все більш різноманітних форм та глобальних масштабів, відноситься до числа самих небезпечних і важкопрогнозованих явищ сучасності.

Сьогодні, коли чітко проглядається тенденція до розширення масштабів акцій терористичного характеру, боротьба з тероризмом стає глобальною міжнародною проблемою, яка становить серйозну загрозу для безпеки всієї світової спільноти.

Ця задача ще більше актуальна в наші дні, коли на суспільне життя багатьох держав серйозний вплив має активізація регіонального сепаратизму, загострення національних і конфесійних протиріч.

Політичний тероризм, що базується на релігійних екстремістських ідеях, став яскравим проявом сучасних катаклізмів. Тероризм релігійних груп відноситься до найбільш руйнівних різновидів терористичної діяльності. У сьогоднішньому світі саме релігійний і національний чинники, прояв релігійної нетерпимості, фанатизму, збройні зіткнення на релігійному ґрунті багато в чому визначають стан і тенденції розвитку суспільно-політичної ситуації в деяких регіонах.

Проникаючи в конфесійну сферу, тероризм породжує нові конфлікти, ускладнюючи вже існуючі. Будь-які мирні спроби врегулювати спірні питання та протиріччя, які існують між представниками різних віросповідань нівелюються та ще більше ускладнюються терористичними актами, які забирають життя невинних прихожан лише поглиблюють існуючу прірву непорозуміння. Все відбувається за «принципом доміно», коли перша хвиля породжує наступну, і ці хвилі терору спричиняють все нові й нові жертви.

При цьому, як відзначають багато дослідників, зокрема А. Васильєв, В. С. Глаголев, І. Єрмаков, А. Г. Здравомислов, Ю. Іваніч, І. А. Карімов, Д. В. Микульський, Г. І. Мірський, А. А. Нуруллаєв, М. П. Требін, С. Б. Філатов, сама релігія виступає як компонент політики. Тому далі правомірно і актуально розглянути дане явище в контексті політичних мотивацій релігійно-екстремістських організацій.

Особливо гостро тероризм заявив про себе подіями 11 вересня 2001 року, коли весь світ сколихнула новина про теракт в Нью-Йорку, під час якого загинуло близько 3000 осіб.

Сьогодні неможливо виокремити єдине тлумачення самого поняття «тероризм», але можна вважати, що першою терористичною групою в історії людства була, певно, секта сікаріїв, яка діяла у Палестині у I ст. н.е. (66–73 рр.) і в свою чергу відділилася від соціально-політичної та релігійної течії зелотів, прибічники якої виступали проти римського панування та місцевої іудейської знаті. Назва цієї секти походить від назви улюбленої зброї бойовиків угруповання, а саме короткого меча (сіки), який легко можна було сховати під одягом. Тактика діяльності сікаріїв спрямовувалась головним чином на дії під час масових заходів. Вони вважали, що саме натовп є ідеальним місцем для насильства завдяки своїй щільності, тисняви і неможливості визначити, хто саме завдав смертельного удару. Натовп був їх улюбленим місцем здійснення терористичних актів. Головними цілями сікаріїв були представники єгипетської і палестинської діаспори, які виступали за налагодження дружніх стосунків із Римською імперією. Уже в ті часи сікарії відрізнялися релігійним фанатизмом. У муках вони вбачали радість, вірили в те, що після повалення ненависного режиму народ звільниться від мук та страждань [3].

На відміну від сікаріїв, терор яких мав менші масштаби, об'єктом дій сучасних терористів є широкі маси населення. Досягнення цілей терористичних угруповань передбачається за допомогою психологічного впливу, насильства, масових вбивств. Парадоксально, але саме науково-технічний прогрес розв'язав руки терористам, вдосконаливши засоби масового ураження.

Таким чином, сутність сучасного тероризму можна тлумачити як насильницьку дію, що дає змогу використовувати інформаційні, фінансові та технологічні ресурси, яка спрямовується на свідоме нехтування людським життям для досягнення основної мети – стати впливовим елементом формування нового світового порядку.

Стереотипом є те, що тероризм вважається винаходом суто мусульманським, в той час як прихильниками релігійного тероризму є терористичні організації, об'єднані належністю і до інших конфесій. Однією з причин виникнення тероризму на релігійному ґрунті є фундаменталізм, притаманний у різних формах усім світовим релігіям. Про релігійний тероризм можна говорити тільки тоді, коли ідеї релігійної

вищості й виключності, протиставлення своєї релігії всім іншим інорелігіям стають визначальними для застосування насильства. Новітня історія показує, що релігійний тероризм як специфічний різновид насильницької практики, за своєю метою найчастіше є або засобом нещадної боротьби проти іновірців (та їх святинь) всередині держави чи за її межами; або певним глобальним проектом – спробою утвердити тотальну, світову релігійну владу та «вдосконалити» у такий спосіб суспільство.

Можна виокремити три основних причини прояву релігійного тероризму, кожна з яких сама по собі є достатньо вагомою, а в сукупності вони й обумовлюють сполучення релігії і терору в найрізноманітніших модифікаціях.

По-перше, – це поділ релігійного світогляду, який не тільки розмежовує людське й природне від надлюдського і надприродного, а й протиставляє віру і невір'я, віру й іншовір'я, «відданих» і «відступників», Боже і диявольське. Це та дихотомічність, яка неодноразово доводила свою колосальну мотиваційну та мобілізуючу роль в часі історії. Релігія як найбільш масова ідеологія, що надає в певних історичних умовах найбільш глибокий – у порівнянні з іншими видами ідеології – вплив на широкі верстви населення, в кожному історичному епоху з більшою чи меншою активністю використовувалася різними соціально-політичними силами, в тому числі екстремістської спрямованості, для реалізації їх цілей, які нерідко вельми далеко виходять за рамки релігійного. Мало яка інша ідеологія може суперничати з релігійною у справі творення образу ворога та надихання на боротьбу з ним.

По-друге, – це мотивуюча й надихаюча сила релігійної віри. Релігійний фанатизм у його агресивно-радикальних формах творить сприятливе ідейне і психологічне підґрунтя для терористичної діяльності. Використання релігійних почуттів людей в різних конфліктах – досить поширене явище. Мобілізаційна функція релігії слугує для цілеспрямованого впровадження конфесійного чинника в конфлікти.

По-третє, – це розбудована релігійна інфраструктура, зокрема розгалужена релігійно-організаційна мережа, потенційно здатна стати зручним і надійним каналом для заснування місцевих осередків, поширення радикальних ідей, випробування медіа-технологій тощо.

Ця особливість дозволяє терористам, працюючи у різних галузях та на різних посадах, використовувати свої можливості для поширення екстремістських ідей, планування та здійснення терористичних актів, при цьому залишаючись поза підозрою. Можна пригадати дуже багато злочинів, що були здійснені релігійними фанатиками, підготовка до яких залишалася не поміченою відповідними спецслужбами до моменту безпосереднього скоєння терористичного акту.

Однією з істотних проблем, що створюють труднощі у вивченні релігійного тероризму, є термінологічні відмінності. Ряд дослідників

використовує в своїх роботах термін «релігійний тероризм», не сумніваючись в його правильності. Інші ж автори висловлюють сумнів в обгрунтованості такої термінології.

При цьому слід підкреслити, що поняття «релігійний тероризм» має досить умовний характер, оскільки основні релігії світу в їх традиційному канонічному змісті (і це стверджується багатьма фахівцями) не закликають до насильницьких дій, проголошуючи, навпаки, цілий ряд високоморальних постулатів. Ю. Іваніч, наприклад, торкаючись цього питання, цілком справедливо зазначає, що авраамічні релігії, у тому числі іслам, підтримують базові духовні чи загальнолюдські цінності [1, с. 196]. Досліджуючи проблеми ісламу Г. І. Мірський неодноразово підкреслював, що іслам, у правильному трактуванні, не є віруванням, якому властиві екстремістські й тим більше терористичні інтенції [2, с.77]. Ідеологи ісламського тероризму по-різному трактують головну священну книгу мусульман Коран, використовуючи його як засіб впливу для досягнення власних цілей.

М. П. Требін, в свою чергу, наполягає на квазірелігійній складовій тероризму. Він пояснює свою позицію так: «В основі будь-якої релігії лежить віра в Бога, який єдиний для всього суцього, але імен у нього багато, так як людина завжди прагне узурпувати право на істину, в тому числі і в питаннях духовного життя. Але в кожному разі дух релігії заснований на повазі, любові і терпимості до всього живого» [6].

Дійсно, поєднання релігії і тероризму викликає досить амбівалентні думки. З одного боку любов, прощення, а з іншого – цинічна жорстокість, вбивства невинних, беззахисних людей.

Релігія не закликає до насильства і тероризму. Ідейним обгрунтуванням тероризму служать ті різновиди релігійних вчень, які носять екстремістський, тоталітарний характер. Вони відходять від традиційних релігій, піддаючи їх певній ревізії, трактують їх основні положення, вириваючи з контексту, акцентуючи увагу на одних догматах на шкоду іншим.

Безумовно, релігійний тероризм в чистому вигляді (власне, як і будь-які інші форми тероризму) зустрічається вкрай рідко і має, як правило, етнічний, економічний і політичний контекст, саме через глибоке переплетення релігійного, етнічного й політичного в існуванні будь-якої людської спільноти. Історія людства показує, що майже в усіх війнах, які велися під релігійними прапорами, завжди переслідувалися й інші, цілком матеріальні цілі. Про те, що терористи лише прикриваються релігією для виправдання своїх насильницьких дій, неодноразово заявляв Папа Римський Іван Павло II: «Проголошувати себе терористами в ім'я Боже – це профанація і богохульство» [4, р. 12]. За всі роки свого понтифікату він закликав суспільство до об'єднання з метою боротьби з тероризмом.

Його наступник Бенедикт XVI закликав мусульман співпрацювати з християнами в боротьбі з тероризмом. Глава Ватикану наголошував, що релігії повинні бути скоріше «силою єдності», а не «фактором поділу».

Проблема тероризму, яка загрожує світовій безпеці, так гостро застрягла в свідомості громадськості, що та, в свою чергу вимагає і чекає від глав держав, влади, політиків і навіть релігійних діячів постійної уваги до даної проблеми навіть в тих випадках, коли їх публічні виступи стосуються будь-якої іншої теми.

Соціальна доктрина Римо-католицької церкви демаскує терористів, які називають себе «мучениками», здійснюючи терористичний акт, і тим самим стверджують, що вбивство було скоєно в ім'я Боже. Адже це спотворює саме поняття мучеництва, тому що «воно – свідчення людської особи, яка віддає себе на смерть, аби не зректися Бога і Його любові» [7].

Доктрина мучеництва за віру нічого спільного не має з тероризмом, вияви якого мають інше підґрунтя: «вербування терористів здійснюється легше там, де зневажаються права і довгий час панує несправедливість» [7]. Тобто терористичні угруповання будуть виникати в більшій мірі в країнах з проблемами економічного характеру, політичним розладом, пануванням тоталітаризму тощо. На сьогодні найбільш показовими у цьому плані є країни Близького Сходу, на прикладі яких можна чітко відслідкувати причини виникнення та значного поширення релігійного тероризму. Постійні економічні кризи, соціальна нерівність, конфесійна різноманітність та політична нестабільність є тими чинниками, які забезпечують постійне бурління цього «терористичного джерела».

Саме тому в боротьбі з тероризмом потрібно враховувати правові й моральні норми.

Підсумовуючи вищесказане, варто зазначити, що основною проблемою під час вивчення виникнення, розвитку та становлення саме «релігійного тероризму» є те, що ми не можемо зі стовідсотковою впевненістю його ідентифікувати та присвоїти тому чи іншому теракту поняття «релігійний».

Сьогодні більшість терористичних актів, завдяки офіційним заявам самих терористів та правильній подачі масмедіа можна вважати релігійними. Це робиться з метою формування «правильної» думки у суспільстві та прикриття справжніх мотивів та причин цих злочинів. Релігія стає певним прикриттям, своєрідним камуфляжем для злочинців і тих, хто їх провокує та фінансує. Насправді ідеями мучеництва, релігійною несправедливістю прикриваються цілком матеріальні, політичні причини, адже теракти завжди приносять комусь вигоду в різних сферах впливу.

Таким чином, релігійний терорист – це, насправді, людина або група людей, які використовують для досягнення своїх політичних цілей ідеї, історію та положення конкретної релігії в сучасному світі.

Релігійні ідеї самі по собі не можуть служити виправданням екстремізму і тероризму, навпаки, така діяльність сприяє руйнуванню релігійної самосвідомості, втрати релігією миротворчих функцій, а релігійними організаціями – їх авторитету. Політичний тероризм, який використовує екстремістські релігійні гасла – руйнівна сила не тільки для окремих спільнот, а й одна з глобальних проблем сучасності.

Можна стверджувати, що не існує тероризму релігійного, – може бути лише тероризм, який маскується релігійної догматикою. Тому, говорячи про релігійний тероризм, ми маємо усвідомлювати, що це тероризм, який прикривається релігійними ідеями. Разом з тим не слід відкидати наявності релігійного фанатизму як стимулюючого чинника залучення окремих осіб як смертників до вчинення терористичних актів.

Посилання

1. Іваніч Ю. Наркотики и терроризм: Паутина зла. – М., 2005. – С. 196.
2. Мирский Г.И. Ислам и нация: Ближний Восток и Центральная Азия // Полис, 1998. – № 3. – С. 77.
3. Панарин А. С. Искушение глобализмом. – М.: Рус. нац. фонд, 2000.
4. Пор. «Асизський декалог миру», 1, що містився у листі, який Іван Павло II адресував главам держав і урядів 24 лютого 2002 р.: L'Osservatore Romano (видання англ.) 6 березня 2002 р.– р. 12.
5. Сельцовский П.А. Разновидности и формы терроризма в современных условиях. // Социально-гуманитарное знание. – 2003. –№4. – С. 301–307.
6. Требин М.П. Терроризм в XXI веке. – Мн.: Харвест, 2004. – 811с.
7. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/document_s/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_uk.pdf
8. <http://cyberleninka.ru/article/n/religioznye-aspekty-terrorizma-v-mirovoy-presse-1>

Відомості про авторів

Арістова Алла, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та педагогіки Національного транспортного університету (м. Київ)

Бабій Михайло, кандидат філософських наук, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (м. Київ)

Безпалько Уляна, аспірант кафедри стародавньої та середньовічної історії Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка (м. Тернопіль)

Боднарюк Богдан, кандидат історичних наук, Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича (м. Чернівці)

Булига Ірина, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету (м. Рівне)

Бистрицька Елла, доктор історичних наук, професор кафедри стародавньої та середньовічної історії Тернопільського національного педагогічного університету імені В. Гнатюка. (м. Тернопіль)

Буравський Олександр, доктор історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії Житомирського державного університету імені Івана Франка (м. Житомир)

Бучма Олег, кандидат філософських наук, доцент, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (м. Київ)

Вільховий Юрій кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії Полтавського державного педагогічного університету імені В. Г. Короленка. (м. Полтава)

Власюк Іван, кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії Житомирського державного університету імені Івана Франка (м. Житомир)

Волобуєва Світлана, доцент кафедри філософії та педагогіки Національного транспортного університету (м. Київ)

Гаврилюк Тетяна, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Національної академії статистики, обліку та аудиту (м. Київ)

Гудзенко-Александрук Олена, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Східноєвропейського національного університету ім. Лесі Українки (м. Луцьк)

Гура Олексій, кандидат історичних наук, старший викладач кафедри історії України Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава)

Гур'янова Ірина, старший викладач кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету (м. Рівне)

Данилюк Олена, кандидат історичних наук, провідний методист Житомирського обласного культурно-інформаційного центру (м. Житомир)

Дем'яненко Жанна, здобувач кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету (м. Київ)

Дідух Тарас, аспірант Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка (м. Тернопіль)

Докаш Віталій, академік АН Вищої школи України, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри соціології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича (м. Чернівці)

Задоянчук Оксана, аспірантка кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ)

Иценко Олександр, аспірант кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету (м. Рівне)

Климов Валерій, доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (м. Київ)

Коваленко Юрій, протоієрей Георгій, голова Синодального просвітницького відділу УПЦ (м. Київ)

Колодний Анатолій, доктор філософських наук, професор, заступник директора Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України – керівник Відділення релігієзнавства, Заслужений діяч науки і техніки України (м. Київ)

Кришталь Юлія, асистент кафедри правових дисциплін та релігієзнавства МНТУ імені академіка Юрія Бугая, здобувач кафедри історії України Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава)

Кулагіна-Стадніченко Ганна, кандидат філософських наук, старший науковий співробітник, докторант Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (м. Київ)

Лавринович Олена, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та педагогіки Національного транспортного університету (м. Київ)

Мельник Ольга, аспірантка кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (м. Житомир)

Мишков Віктор, кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету (м. Рівне)

Мороз Володимир, здобувач кафедри стародавньої та середньовічної історії Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка

Недавня Ольга, кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (м. Київ)

Осташук Іван, доктор філософських наук, доцент, професор кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова (м. Київ)

Павленко Павло, доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (м. Київ)

Паращевін Максим, кандидат соціологічних наук, старший науковий співробітник Інституту соціології НАН України (м. Київ)

Петрів Олекса, кандидат юридичних наук, митрофорний протоієрей, керівник Департаменту зовнішніх зв'язків УГКЦ в Україні (м. Київ)

Петришин Неоніла, аспірантка кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (м. Житомир)

Присухін Сергій, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Київського національного економічного університету імені В. Гетьмана (м. Київ)

Саух Петро, доктор філософських наук, професор, ректор Житомирського державного університету імені Івана Франка (м. Житомир)

Сенів Дмитро, священник УГКЦ (м. Сідней, Австралія)

Сітарчук Роман, доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри історії України, перший проректор Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава)

Стоколос Надія, доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри всесвітньої історії та країнознавства, проректор з наукової роботи Рівненського інституту слов'янознавства Київського славістичного університету (м. Рівне)

Стоцький Ярослав, професор, доктор історичних наук, професор кафедри психології у виробничій сфері Тернопільського національного технічного університету імені Івана Пулюя (м. Тернопіль)

Тепленко Марина, с. Ернеста ОСВ (м. Житомир)

Титаренко Віта, кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (м. Київ)

Филипович Георгій, аспірант кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ)

Филипович Людмила, доктор філософських наук, професор, завідувач відділу історії релігії і практичного релігієзнавства Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. (м. Київ)

Харьковщенко Євген, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського

національного університету імені Тараса Шевченка, Заслужений діяч науки і техніки України (м. Київ)

Черенков Михайло, доктор філософських наук, професор кафедри філософії Українського католицького університету (м. Львів)

Чувашова Діана, аспірантка кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ)

Шепетяк Олег, священник Української греко-католицької церкви, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Київського університету імені Бориса Грінченка (м. Київ)

Шеретюк Руслана, доктор історичних наук, професор Рівненського державного гуманітарного університету (м. Рівне)

Широкорадюк Станіслав, єпископ-ординарій Харківсько-Запорізької дієцезії Римо-католицької церкви в Україні (м. Харків)

Шкрібляк Микола, кандидат історичних наук, доцент, докторант кафедри релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича (м. Чернівці)

Шугасва Людмила, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету (м. Рівне)

Юраш Андрій, кандидат політологічних наук, директор Департаменту у справах національностей і релігій Міністерства культури України (м. Київ)

Яроцька Ольга, аспірантка кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ)

Яроцький Петро, доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (м. Київ)

Наукове видання

УКРАЇНА-ВАТИКАН:
ХРИСТІЯНСТВО В КОНТЕКСТІ ЙОГО ВКЛЮЧЕННЯ
В РІЗНОМАНІТТЯ СФЕР СУСПІЛЬНОГО БУТТЯ

Серія наукових збірників

2015 рік

Редактори:

Л. Филипович, П. Яроцький

Комп'ютерний набір:

Автори статей, Є. Кононенко

Комп'ютерна верстка, оригінал-макет: Х. Тимів

Підписано до друку 23.12.2014 р.

Папір офсетний. Друк лазерний. Формат 60×84/32.
Умов. друк. арк. 24,54. Гарнітура Times New Roman.
Зам. № 122. Наклад 300 примірників.

Відділення релігієзнавства Інституту філософії
імені Г. С. Сковороди НАН України

Друк: ПП Маргітича О. І.

76495, м. Івано-Франківськ, с. Хриплин, вул. Трояндова, 5.
Тел.: (096) 606 14 00, (0342) 74-20-03.

Свідоцтво суб'єкта видавничої діяльності
ДК № 001433 від 29.11.2006 р.