

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



Українське релігієзнавство

№ 76

ХРИСТІЯНСТВО В БАЧЕННІ ЙОГО СУТНОСТІ І ФУНКЦІОНАЛЬНОЇ ПРИРОДИ

*Збірник статей-вшанувань,
наукових праць та експертиз*

За редакцією професора А. Колодного

УКРАЇНСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

№ 76

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

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

**Українське
релігієзнавство
№ 76**

Редакційна колегія:

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

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

*Рекомендовано до друку
вченою радою*

Відділення релігієзнавства

Інституту філософії

імені Г.С. Сковороди НАН України,

Протокол № 20 від 1 грудня 2015 року.

Спонсори видання: А. Арістова, О. Бучма, Л. Филипович

ISSN 2306-3548

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2015

© Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені
Г.С. Сковороди НАН України, 2015

© Автори статей

ЗМІСТ

Розділ перший. РЕЛІГІЄЗНАВСТВО І АТЕЇЗМ

- | | |
|---|----|
| 1. Актуальні проблеми української релігієзнавчої науки. До 25-тиліття Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ (<i>А. Колодний</i>) | 5 |
| 2. Методологічні проблеми вивчення історії українського релігієзнавства (<i>Дм. Горєвой</i>) | 14 |
| 3. Науковий атеїзм як культурна система (<i>О. Панич</i>) | 21 |

Розділ другий. ЮВІЛЕЇ ГРОМАДСЬКОГО І РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ

- | | |
|---|----|
| 1. Релігія і Церква в баченні Івана Франка. До франківських ювілеїв 2016 року (<i>Анатолій Колодний</i>) | 36 |
| 2. З'ява в Україні «з'єдиненої Церкви» і що вона дала українцям. До 420-річчя Берестейської унії (<i>Іван Шевців, Сідней-Австралія</i>) | 47 |
| 3. Відзначення 500-ліття протестантизму (пропозиції Відділення релігієзнавства протестантським конфесіям України) | 54 |

Розділ третій. ХРИСТИЯНСЬКЕ ВЧЕННЯ В ЙОГО ВИЯВІ ТА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

- | | |
|--|-----|
| 1. Справедливість та рівність як соціальні ідеї в текстах Нового Завіту (<i>А. Коваль</i>) | 56 |
| 2. Україна – колыска християнського мислительства на Слов'янському Сході (<i>Ю. Мулик-Луцик</i>) | 67 |
| 3. Розвиток української ікони впродовж XIV–XIX століть (<i>І. Ковальчук</i>) | 91 |
| 4. Християнська традиція державотворення та окремі константи інтерпретації Христового вчення (<i>М. Ісаєнко</i>) | 109 |
| 5. Сутність християнської догми Еріка Фромма (<i>Н. Буряк</i>) | 116 |
| 6. Іван Павло II про логіку діалогу між Католицькою Церквою та ісламом (<i>С. Присухін</i>) | 126 |

Розділ четвертий. ФУНКЦІОНАЛЬНА ПРИРОДА РЕЛІГІЇ

- | | |
|--|-----|
| 1. Процес змирнення традиційних сакральних функцій релігійних організацій і «входження у світ» (<i>П. Яроцький</i>) | 134 |
| 2. Форми прояву індивідуальної релігійності та їх типологізація в контексті православ'я (<i>Г. Кулагіна-Стадніченко</i>) | 148 |
| 3. «Русский мир» – теологічна доктрина чи релігійна ідеологія (<i>А. Колодний і Л. Филипович</i>) – англ. мовою | 158 |
| 4. Церковний чинник в патріотичному вихованні українців: потенції, проблеми, перспективи (<i>О. Недавня</i>) | 163 |
| 5. Формування образу військових капеланів в Україні (<i>Т. Калениченко</i>) | 172 |
| 6. Репресії проти немосковсько-православних християн на Донбасі (<i>М. Картицький</i>) | 183 |
| 7. Забезпечення свободи совісті, релігії та віросповідань в державах Євросоюзу і в Україні (<i>М. Татарчук</i>) | 200 |

Розділ п'ятий. ДОКУМЕНТИ ТА ЕКСПЕРТНІ МАТЕРІАЛИ

1. Короткий план роботи Відділення релігієзнавства на 2016 року	213
2. Державні документи з питань експертизи релігійного життя	215
3. Релігійний чинник в гуманітарному житті України	228
4. П.Павленко . Християнська етика не для світської освіти	232
5. О.Саган . Православ'я України і національна безпека	246
6. П.Яроцький . Про зміст і богослужбове застосування літератури Свідків Єгови	257
7. А.Колодний . Богородична Церква не є сектою	260
Автори статей і матеріалів № 76 кварталника	264

Розділ перший.
РЕЛІГІЄЗНАВСТВО І АТЕЇЗМ

1.1 Актуальні проблеми і перспективи релігієзнавчої науки України. До 25-річчя Відділення релігієзнавства (А. Колодний)

У своєму функціонуванні релігія виходить за межі своєї наявності лише в індивідуальній свідомості вірянина. Вона піддається доктринально-богословській та обрядово-культовій інтерпретації, через свої інституалізовані структури входить в різні сфери людської життєдіяльності, сакралізуючи їх. Тому предметом академічного релігієзнавства в широкому його аспекті є, окрім природи релігії, також її функціональність у великому конфесійному різноманітті. Академічність релігієзнавства – це не ворожість щодо релігії, не атеїзм, як дехто прагне її так витлумачувати. Особливістю академічного релігієзнавства є дотримання світоглядної нейтральності щодо релігії, певної рівновіддаленості щодо конфесій, толерантності до кожної з них, чого немає в богословському, конфесійно-заангажованому, а відтак ненауковому релігієзнавстві, немає і в так званому науковому атеїзмі.

В релігієзнавчому пізнанні, в процесі викладання релігієзнавства важливо:

1. уникнути богословської включеності в систему релігійного феномену і прагнення, скажемо так, вже з точки зору релігійної людини говорити про саму релігію. Тому священнослужитель не може бути світським релігієзнавцем, взагалі релігієзнавцем, бо ж, окрім своєї конфесії, не знає інші;

2. уникнути світського критицизму й нігілізму, коли релігійні вияви розглядаються як щось аномальне, навіть шкідливе для людського буття.

Ми виходимо з того, що академічне (світське) релігієзнавство мають загалом характеризувати такі риси, як об'єктивність, світоглядний плюралізм, позаконфесійність, історизм, відкритість, системність.

Вирішення питання структурованості релігієзнавства, як це ми показали у нашій колективній монографії «Дисциплінарне релігієзнавство» (К., 2010), перебуває у прямому зв'язку із визначенням його предмета і зумовлене передусім складною функціональністю релігії, відмінністю теоретичного цілепокладання різних релігієзнавчих дисциплін. На нашу думку, питання структурованості релігієзнавства на окремі його дисципліни і визначення змістовного наповнення кожної з них можна вирішити шляхом використання принципу суб'єкт-об'єктних і суб'єкт-суб'єктних відносин. При цьому в ролі суб'єкта цих відносин постає або релігійна людина, або ж релігійна спільнота. Відтак релігієзнавчі

дисципліни своїм обсягом покликані відтворити насамперед все різноманіття форм буття релігійної людини і релігійних спільнот у їх відношенні з надприродним і окремими сферами довкілля.

Головна специфіка релігієзнавства (на відміну від вивчення релігійних явищ окремими науками) полягає в тому, що воно *вивчає релігію як ціле*, в її сутності й органічній сукупності всіх її складових і функцій, а *не в цілому*, що роблять практично всі гуманітарні науки разом взяті. При цьому релігія постає для релігієзнавця не як статичне, а як динамічне явище. Відтак (повторюся) предметом релігієзнавства є, коротко кажучи, функціонуюча релігія в її сутнісному вияві, а це функціонування відбувається через взаємодію і взаємовпливи всіх її складових.

Однак хочу зауважити на тому, що кожна наука вивчає певні закономірності, має свій понятійно-категоріальний апарат. Чи визначилися ми в цьому? Ні. Ось це і є однією з актуальних тем наших ближніх досліджень. Те релігієзнавство, яке ми викладаємо у вузах, судячи з наявної у нас вже чисельної підручкової літератури, є скоріше конфесійно-інформативним, ніж, власне, науковим. Одні й ті ж положення з приводу феномену релігії, її структури і функцій, історії та конфесійних визначеностей, якими оперували викладачі курсу з наукового атеїзму, повторюються нині в курсі з релігієзнавства, але вже без опійних оцінок, інформативно. Визнаю тут, що більш творчими у визначенні структури і змісту загального релігієзнавства є російські автори, зокрема С. Самігін, А. Солдатов, П. Гуревич та М. Писманік, казахський А. Артем'єв та ін. Та й наш підручник «Академічне релігієзнавство» за своєю структурою нестандартний, творчим є також підручник П. Яроцького.

У нас ще є релігієзнавці, які з певним апломбом непереवेशеності свого рівня пізнань релігійних феноменів переживуть те, що говорили науковці минулих століть або що говорять про релігію нинішні наші колеги на Заході і вважають, що цим розвивають релігієзнавчу науку України. Але це далеко не так. Спілкуючись із зарубіжними дослідниками релігії під час своїх неодноразових поїздок за кордон на наукові конференції, я переконався в тому, що тут ми маємо справу скоріше із створеними ними якимись новими умоглядними конструктами, новими, витвореними ними, умоглядними поняттями з осягнення релігійних феноменів, а не з власне дійсним науковим аналізом багатоманіття сучасних релігійних явищ і процесів. Це ж має місце тому, що реальний об'єкт нашої дослідницької уваги – жива сьогоднішня релігія і релігійність – існує по суті поза ними, вони з нею (навіть так, як ми) не контактують, не мають включеного безпосереднього спілкування. Маємо мислення наздогадки, судження-міркування, а не теоретичне осягнення об'єкту на основі певної особисто сприйнятої емпіричної бази, «польових досліджень», як це йменує О. Недавнія.

Запитаємо: чи часто наш сьогоднішній релігієзнавець буває в храмах і молитовних будинках різних конфесій, чи читає (навіть знає) він нині

багатий видрук різноконфесійної літератури і періодики, «електронне релігієзнавство», чи регулярно він слухає радіо- і дивиться телепередачі з релігійної тематики, веде бесіди з богословами, релігійними діячами, просто віруючими різних конфесій? Ні й ні. Мене страшить те, що релігієзнавство у нас розвивається як якась «наука в собі». Наші релігієзнавці (зокрема, аспіранти і молоді пошуківці) працюють в рамках наявних вже професійних видруків (паперових й інтернетних), дискутують один з одним, розвивають чи завивають один одного, не рахуючись навіть з тим, що, крім академічного (світського), є ще й богословське релігієзнавство. То ж я закликаю (і ми в себе у Відділенні релігієзнавства ІФ НАНУ в цьому плані працюємо) до творчої співпраці академічних і богословських релігієзнавців, до здолання релігієзнавства як науки-в-собі, відходу від цитатного, інтернетного, пустословного і умоглядного релігієзнавства і переходу до релігієзнавства, яке ґрунтується на знанні релігійних феноменів в їх нинішніх богословських, обрядових та організаційних виявах, до того ж не заочному, а реальному. В нашу Бібліотеку релігієзнавця вже протягом десь 15 років надходить, окрім релігійних книжкових видань, десь до 40 релігійних періодичних видань, які можуть слугувати емпірією при написанні дисертаційних робіт. Вони лежать незапрошеними.

Визнано і колегами із зарубіжжя, що саме українські релігієзнавці – спочатку в житті, а тепер і в дослідженнях – започаткували нову сферу релігієзнавства – практичне. Наші дослідження зорієнтовані не на нові умоглядні словоплетива щодо релігійних феноменів, яких багато можна назбирати на сайтах Інтернету. Вони направлені насамперед на вивчення процесів оприсутнення релігії в суспільстві, від якого вона аж ніяк не відокремлена, хоч і відокремлена від держави. Кожний віруючий, як і будь-яка релігійна інституція, водночас є і не від світу цього і в цьому світі. Ось тут якраз і пролягає та межа, яка різнить теоретичне і практичне релігієзнавство. Останнє, власне, й покликане відтворити реальні шляхи входження віруючого і релігійних інституцій у світ. Це передбачає дослідження шляхів цього входження насамперед через взаємодію сакральних (церковних) і світських інституцій (в т.ч. й з державою), через перебирання на себе рядом релігійних організацій світських форм діяльності, через міжконфесійну взаємодію, а не протистояння, через підключення до вирішення складних проблем нинішнього українського соціуму, до різних міжнародних релігійних спільнот тощо. Згадаймо принагідно про включеність багатьох конфесій країни, а це УПЦ КП, УАПЦ, УГКЦ, українські і німецькі лютерани, ХВС-п'ятидесятники, рунвіри та ін., в майданівські події на стороні борців за українську Україну.

Не рахуватися з тим, що в наш час відбувається зміщення інтенцій осмислення релігійних явищ, зміна тематичних і концептуальних орієнтацій релігійних спільнот, ми не можемо.

Вже відходить в минуле те бачення релігії, яке сформувалося в епоху модерну. Релігія сама визнає вже якусь свою непотрібність, незапрошеність. Сьогоднішній віруючий виштовхує її на окраїни свого життя і свідомості. Він розміщує її ще у своєму побуті – домашньому і почасти громадському, а в інші сфери – її просто не допускає, бо ж не знаходить їй там місця. Нині домінує не вертикальне, а горизонтальне богобачення, при якому Бог вірянином включається в контекст свого життя, а сам він при цьому постає як співпрацівник Бога на Божій ниві.

Але справа не тільки в тому, що сьогоднішній віруючий нині переважно невоцерковлений. Визнаємо, що він дотримується переважно етикету своєї релігії, а не її етики. Визнаємо і те, що значною мірою вже не працюють Заповіді Мойсея у своїх установах не красти, не вбивати, не чинити перелюб, не посягати на майно ближнього та ін. В наш час порушено також довіру до науки, бо ж маємо процвітання позавірсповідної містики, окультизму, іншого духовного хламу. Проте це є також релігійність. Вона не є традиційною, але вона стає масовою, базуючись на різних повір'ях і забобонстві, широкій пропаганді цього нашими ЗМІ. Ця релігійність також покликає нас на її вивчення

Народ в масі своїй вже перестав вірити в якесь заступництво і допомогу історичних Церков. І якщо віруючі старшого віку із-за традиції, просто звички ще відвідують їхні храми, то віруюча молодь значною кількістю пішла до харизматів, де знаходить сучасні засоби і для спілкування, і для збагачення своїх пізнавальних інтересів, і для задоволення своїх художніх потреб в нових формах. У будь-якому разі, вона не сліпа і бездіяльна маса глядачів (як у храмі традиційної конфесії), а активна спільнота релігійного життя. То ж епоха постмодерну вимагає вивільнення від якихось стандартних, віками усталених форм богошанування. Вона актуалізує питання творчого богомисля і богодіяння. Церква, якщо вона хоче бути «запрошеною», має у відповідних формах відповідати на ці виклики часу.

Для практичного релігієзнавства однією із вихідних його категорій постає саме категорія свободи совісті. Ця свобода сама по собі є безумовною і абсолютною. Вона постає як практичне апріорі. Лише така свобода, а ми її всіляко прагнемо утвердити в українському соціумі і в цьому виявляється наше діяння як практичних релігієзнавців, виступає не як щось зовнішнє, нав'язане особистості, а як щось внутрішнє, трансцендентне, само собою зрозуміле.

Формуючи дійсне розуміння свободи совісті, ми цим прагнемо спонукати кожного віруючого, незважаючи на його конфесійну належність, піднятися над собою, своєю релігійною заангажованістю, по-іншому прочитати ті відомі всім слова з Біблії, коли Бог засвідчує, що єдиною його ознакою є лише те, що він Є, тобто просто проголошує своє буття. А якщо це так, то тоді будь-який конфесійний поділ, будь-яке обрядове оформлення релігії – не від Бога, а від людини. То чого ж

із-за цього, наголошуємо ми конфесіям, вступати в якісь битви і конфесійні протистояння.

Я вважаю безумовною заслугою нашого релігієзнавства те, що нам разом з колишнім Держком/держдепартаментом релігії вдалося утвердити в країні загалом толерантні міжконфесійні відносини, налагодити порозуміння між державою і конфесійними спільнотами. Це – наш здобуток. Тематика свободи совісті є у нас однією із визначальних. Їй у нас було присвячено біля 30 великих міжнародних наукових конференцій, які відвідало загалом більше сотні зарубіжних науковців і практиків. Вже видрукувано 18 чисел щорічника «Релігійна свобода», біля 30 колективних монографій і збірників з цієї тематики.

Відділення релігієзнавства було утворене Президією Національної Академії наук України на автономних засадах у структурі Інституту філософії 25 років тому – в липні 1991 року – з відділами філософії релігії, її історії і соціології. Наша робота – це насамперед виконання планових і понадпланових тем (а їх було більше тридцяти), написання книг (маємо, не рахуючи статей, біля двохсот монографічних, збірникових, підручникових і брошурних видруків). На днях вийшли у світ дві колективні наші монографії «Релігія в контексті суспільної свідомості» та «Інституалізаційні процеси в конфесійному житті світу й України» за науковою редакцією автора цієї статті. Великий резонанс в Україні і світі мала у нас і в зарубіжжі підготовлена за редакцією Л. Филипович, О. Горкуша та В. Титаренко книга «Церква і Майдан: хроніка подій та експертна оцінка», а також звинувачувальна московського агресора праця «Русский мир» патріарха Кирила не для України».

До речі, новими нашими плановими темами є «Релігійний феномен у змінах його структурних складових і перспектив десакралізації» (2015-2017 рр.) та «Трансформація соціальних функцій релігії і їх коригування за умов глобалізації, постмодерну і секуляризації» (2015-2016 рр.). Бажаючи можуть прилучитися до їх виконання.

Щорічно, окрім цього, ми подаємо у різні інституції 10-15 різних науково-експертних матеріалів. Нині ми працюємо над проблемою участі релігійних спільнот у контексті національної безпеки. Цьому присвячені ті круглі столи, які ми проводимо з певними конфесіями. Готуємо і передаємо до Служби безпеки України наші експертні матеріали щодо діяльності в Україні різних конфесійних спільнот. Так, в 2015 році нами було проведено Круглий стіл з теми «Православ'я і національна безпека», один присвятили ісламу. Деякі із цих експертних матеріалів ми видрукували в цьому числі «Українського релігієзнавства».

Вважаємо не тільки важливим, а й необхідним відродження в 2016-2017 роках роботи наявних в недалекому минулому науково-методичних рад з релігієзнавства, які були при Адміністрації Президента, Департаменті у справах релігії і національностей, при Службі безпеки України, при Міносвіти.

Практичне релігієзнавство актуалізує не лише питання функціональності релігії, а й її цінності. Проблема аксіології релігії, її етичних норм у їхньому взаємозв'язку із соціальним станом людини є важливою для нього. Актуальним для нього є й питання суб'єкта релігійної діяльності. І тут ми працюємо над тим, як підняти рівень гуманітарної освіченості духовенства, як донести до нього здобутки не тільки релігієзнавчої, а й всієї науки. Священик і пастор мають бути не служителями культів, а насамперед душпастирями, особливо нині, коли дехто з них перебирає на себе функції капеланів. Це вимагає від них не лише глибокої освіченості, а й знання психології особистості, її життєвих запитів та інтересів.

Не стану далі говорити тут про проблеми практичного релігієзнавства, але зауважу, що лише вихід нашого фаху в практичну сферу засвідчить його потрібність як навчальної дисципліни, вивільнить його від тієї кризи, яку воно переживає. Цю кризу релігієзнавства я вбачаю в наступному:

1. Наявне відмежування релігієзнавства як науки від релігієзнавства як навчальної дисципліни, а відтак тематична й змістовна закостенілість останньої.

2. Сформувалася певна непорушна окресленість (завершеність) тематичного поля релігієзнавства, яке є у своїй структурній основі певним запозиченням із колишнього курсу наукового атеїзму, що слід долати. Росіяни у своїх видрукуваних ними підручниках це фактично вже здолали, у нас же виходять і перевидаються з року в рік підручники із усталеними темами колишніх підручників з наукового атеїзму.

3. Наявна відстороненість при викладанні курсу від релігієзнавчого аналізу протистояння різних думок, різних позицій (в т.ч. й вільнодумчих) на феномен релігії.

4. Має місце певна заангажованість дослідників і педагогів лише на християнстві й перенесення його особливостей як релігії на релігійний феномен взагалі, на всі конфесійні вияви релігійності.

5. Релігієзнавство розвивається як наука-в-собі, бо ж, замість вивчення реальних процесів релігійного життя, дослідники копірсаються (переважно через сайти Інтернету) в думках і судженнях своїх колег минулого часу і сьогодення. Релігієзнавство відтак постає в стані загнанного у глухий кут ізоляції від реальної нинішньої релігійної дійсності, постає своєрідною релігієзнавчою маніловщиною.

6. Маємо домінування в релігієзнавчих виданнях і дослідженнях висновків і описань авторів минулого (Тейлор, Фрезер, Леві-Брюль, Мюллер та ін.). Наявне користування в наукових висновках і викладанні навіть ілюстративним матеріалом з творів цих авторів.

7. В релігієзнавчу освітню (та й наукову) сферу прийшли ті, хто не має належної освіти з фаху, а відтак вони часто лише дискредитують і знецінюють релігієзнавство як науку і навчальну дисципліну, викладають

релігієзнавство, як загалом глибоко теоретичну дисципліну, в розважальних формах типу: а чи знаєте ви?

8. Маємо здрібнення і дублювання тематики наукових досліджень, втечу в дослідницькій роботі від актуальних проблем сьогодення у вивчення переважно проблем і подій історії релігії, історії духовності, навіть вивчення без знання відповідної мови релігій певних зарубіжних країн, їх функціональності там.

9. Наявна широка компіляція і плагіат матеріалів з Інтернету й подання їх як свого наукового здобутку без будь-яких посилань, переклад зарубіжних релігієзнавчих видань українською мовою і видрук їх вже за своїм прізвищем як своїх наукових праць чи навчальних посібників або хрестоматій. В такого «автора» нові підручники з'являються щопіврічно. І він чомусь, нехтуючи своїм авторитетом, не здогадується, що інші вловлюють його плагіатство, дивляться на нього як на пустишку, хоч він і має нібито багато публікацій і вагому посаду.

10. Українське релігієзнавство має визнані здобутки в дослідженнях з історії, політології та етнології релігії, християнської конфесіології, проблем суспільного буття релігії. Водночас у нас ще відсутні значимі наукові розробки з філософії і феноменології релігії, з історіософії, соціології і психології релігії.

Враховуючи те, що нині в Україні практично є одна академічна наукова установа з релігієзнавства – наше Відділення, яка не може своїм обмеженим штатом охопити всі актуальні проблеми релігієзнавчої науки, прагнемо вирішити це питання шляхом кооперації наукової роботи всіх науковців-релігієзнавців країни, зокрема вузівських, яких частіше в наявності у них по одному. Це передбачає створення при Українській Асоціації релігієзнавців тематичних дослідницьких груп із включенням до складу кожної з них науковців з різних наукових чи освітніх установ країни. Скажімо, будуть наукові тематичні групи з дослідження православ'я, католицизму, протестантизму, ісламу, нових релігійних течій, сучасної містики, історії християнства, історії релігії в Україні, історії релігієзнавчої і богословської думки, проблем свободи совісті тощо. Робота груп буде плануватися і виявлятиметься у проведенні десь раз в три роки тематичних конференцій, у виданні колективних монографій з їх проблематики. Можливо тут доречно повернутися до тієї тематичної спеціалізації обласних осередків Української Асоціації релігієзнавців, яку ми мали раніше.

Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ працює нині над тематикою можливих і бажаних дисертаційних досліджень, бо ж тепер вже часто пишуть про одне й те ж, але під іншими назвами і різними реченнями. Маємо дріб'язковість тематики, богословськість і неактуальність її. В цьому ми переконуємося, коли дізнаємося про те, які дисертації захищаються в низці поза нами корумповано утворених спецрад. Хоч у нас

і черги немає, і вартість захисту в 4-5 разів менша, ніж інде, але до нас не звертаються. Певне вимог наших бояться. Вони у нас явно більші, ніж до бакалаврських чи магістерських праць. Наша Рада має не одного-двох, а вісім лише своїх (а разом 20) докторів наук. Ми прагнемо добитися через ВАК обов'язкової реєстрації всіх дисертаційних тем в Координаційній Раді з релігієзнавства НАН України, яку очолює професор Петро Яроцький. Варто також узгодити вимоги кандидатського екзамену з релігієзнавства, а не зводити його запитальник до рівня знань рядового викладача з релігієзнавства, який часто сам не має відповідної релігієзнавчої освіти, свою «релігієзнавчу» освіченість виявляє на рівні «Закону Божого».

З метою налагодження координації роботи факультетів і кафедр релігієзнавства університетів країни доцільно було б провести в рамках Міносвіти нараду їх керівників. При цьому важливо було б на цій нараді розглянути і схвалити типову програму з курсу «Релігієзнавство», а також типовий план вузівської релігієзнавчої спеціалізації. Остання має формуватися не на основі можливостей читання тих чи інших релігієзнавчих курсів викладачами вузу, а з врахуванням структури релігієзнавства як науки, повноти його дисциплінарних виявів, конфесійного життя сьогодення.

Актуальним є також питання активного виходу українського релігієзнавства у широкий світовий ареал нашої науки. За роки цього століття наше Відділення має (використаю такий рахунок) біля двох сотень людиновиїздів за кордон в понад 20 країн зарубіжжя (лише в 2015 році ми були в США, Німеччині, Білорусі, Вірменії і Росії), до нас приїздили десь стільки ж зарубіжних гостей. Але бажано, щоб наше релігієзнавство презентували на різних зарубіжних наукових конференціях, релігійних форумах, в міжнародних релігієзнавчих інституціях не лише переважно співробітники цього Відділення, а й представники вузівської релігієзнавчої науки, не лише знані українські дослідники релігії, а й молоді науковці, які набуватимуть досвіду спілкування із колегами-релігієзнавцями з інших країн. Розумію, що перешкодою в такому спілкуванні є те, що ми в масі своїй не маємо належних коштів на такі поїздки, не володіємо англійською мовою. То ж давайте будемо відтепер приймати в аспірантуру тих, хто нею володіє вільно. В 2015 році ми взяли вже Мар'яну Татарчук, яка знає десь три іноземні.

Проблемним для нинішнього українського релігієзнавства є повернення статусу вибіркової, якщо не обов'язкової навчальної дисципліни в навчальних планах хоч би гуманітарної освіти, проведення бажаних для нашої науки соціологічних досліджень релігійності, проблем релігійного життя в країні. Із-за фінансових труднощів ми вже не можемо проводити визначені наукові конференції, видруковувати написані наукові праці, запрошувати до себе іноземців і самим відповідати на їх запрошення, виїздити в закордоння. Недостатня наша участь у виконанні грантових тем, тем по замовленню (в тому числі й офісів конфесій).

Бажано було б відродити ту творчу співпрацю, яку мало Відділення з кафедрою релігієзнавства Київського університету, інших вишів в першому п'ятнадцятиріччі років незалежності. Ми згадуємо те, як плідно співпрацювали з Ю. Калініним, А. Гудимою, А. Яртисем, М. Заковичем. Чому б нам не проводити щомісяця в Києві разом теоретико-інформаційний семінар із запрошенням на нього не лише знаних науковців, а й відомих релігійних діячів, богословів. Відділення відкрите для творчої співпраці, має договори на це із 5 університетами, приймає у себе вузівських релігієзнавців на наукове стажування, в цільову аспірантуру чи докторантуру, проводить зустрічі із студентами релігієзнавчої спеціалізації. Але в цьому зустрічаємо мало ініціатив з боку фахових кафедр.

Мені дещо незрозумілим є прагнення університетів, де з'явився один доктор з релігієзнавства, вже відкривати свою спецраду, більше того – релігієзнавчу спеціалізацію. У Києві вже маємо такі спеціалізації в чотирьох університетах. Створюючи спеціалізацію, думати треба над тим, де буде працювати фахівець з дипломом «релігієзнавець». Курс наш у вузах практично вже не викладається, а куди його ще можна прилаштувати. Хібащо десь в супермаркеті ... Скоріше варто вже й наявні спеціалізації переорієнтовувати на підготовку «менеджерів релігійного життя», а не викладача «релігієзнавства», яке із-за впровадження, як жартома кажуть, «оболонської системи навчання» практично вже зникло з навчальних планів. Думаю, що на підготовку для себе освіченого менеджера могли б відряджати своїх співробітників навіть офіси релігійних спільнот.

Будемо сподіватися, що нам пощастить здолати ті труднощі, які переживає нині наша наукова галузь, хоч загалом наші здобутки все ж виглядають значно вагомішими, ніж у наших колег з ближнього зарубіжжя. Ніхто там не має п'яти періодичних видань. У нас це зокрема «Релігійна свобода» і ваківське «Українське релігієзнавство», донедавна – «Релігійна панорама». Там не проводиться, як у нас, щороку з видруком матеріалів десятків наукових конференцій. Там не взяли за видрук багатотомної історії релігії своєї країни чи її релігієзнавчої енциклопедії. Ми це маємо. Вже видруковано десятитомник «Історія релігії в Україні». Готується до друку двохтомна «Українська Релігієзнавча Енциклопедія», «Атлас релігійного життя України». Видруковано трьохтомник «Релігія–Світ–Україна», у двох книгах «Релігієзнавство України», шість книг проекту «Мислителі Української діаспори». У Москві вийшов обсягом 103 д.а наш двохтомник «Религиоведение Украины». За двадцять років Відділенням релігієзнавства ІФ НАНУ видруковано більше 400 монографій, наукових збірників, часописів та брошур (не рахуючи видрукованих десь інде окремих статей), проведено біля двохсот конференцій, колоквиумів, Днів релігійної свободи.

Найвагоміший здобуток наш – це порівняно широкий вихід українського релігієзнавства в міжнародний релігієзнавчий простір. Ми співпрацюємо нині з чотирма міжнародними релігієзнавчими асоціаціями, виїздимо в ближнє і далеке зарубіжжя для участі в роботі наукових конференцій, парламентів релігій, обговорень в різних міжнародних інституціях проблем свободи буття релігії в суспільстві. На базі Відділення вже п'ять років діє Координаційна Рада з релігієзнавства країн Східної і Центральної Європи (координатори Л. Филипович та А. Арістова) .

Своїми успіхами ми завдячуємо насамперед наявному творчому ентузіазму наших науковців, постійним пошукам ними нових форм свого самовиявлення, налагодженню нами кооперації в роботі з вітчизняними і зарубіжними науковцями (із статусом почесних їх у нас вже по 12), завдяки нашій творчій співпраці із університетськими України і зарубіжжя, наявній ще можливості видруку своїх наукових здобутків. А насамперед – завдяки нашому релігієзнавчому патріотизму!

Сумна доля чекає Відділення релігієзнавства в 2016 році, на 25-му році його діяльності, коли постало питання нового скорочення (ледь на половину) його нині 16-штатного складу. Його до занепаду постійним, з року в рік зменшенням фінансування вів ініціатор його утворення О.Онищенко, який своєю атеїстичною активністю з волі Компартії в радянські роки відомий був в радянські роки кожній із конфесій. Це з «підтримки» Онищенка як академіка-секретаря Відділення історії, філософії і права НАНУ в останнє десятиліття нищилася наша інституція: з трьох відділів філософії релігії, історії релігії та соціології релігії й НДК з ісламознавства залишилось лише два – філософії релігії та історії релігії і практичного релігієзнавства із загальним скороченням нашого штату з 33 до 15.

Проте ми є патріотами свого фаху. Навіть вийшовши на пенсії, ми через нами утворену Українську Асоціацію релігієзнавців з підтримки наших друзів з України і закордоння продовжимо нашу діяльність і як теоретиків, і як практиків релігієзнавства.

1.2 Методологічні проблеми вивчення історії українського релігієзнавства (Дм. Горєвий)

Автор статті «Методологічні проблеми вивчення історії релігієзнавства в Україні» Дм. Горєвой радить звернутися до методологічних засад вивчення історії релігієзнавства в Україні. Пропонується вироблення критеріїв для ідентифікації: Кого можна вважати представником українського релігієзнавства? Коли можна стверджувати про утвердження українського релігієзнавства? Якими

мусять бути критерії релігієзнавчої праці? Ключові слова: релігієзнавство, історія релігії, теологія, українське релігієзнавство.

The author proposes to apply the methodological principles of the study of the history of religious studies in Ukraine. It is proposed to develop criteria for the identification of: Who can be considered representative of the Ukrainian religious studies? When can we talk about the approval of Ukrainian religious studies? What should be the criteria for religious studies work? This article is a discussion and involves a reaction in the form of responses.

Актуальність дослідження теми. Досліджуючи будь-який феномен або будь-яку проблему, справжній науковець досліджує також й історію вивчення цієї проблеми, цебто її історіографію. Дуже часто історіографічний нарис з певної проблематики потребує глибинного знання історії розвитку тієї наукової дисципліни, в якій розв'язується це питання. Це є усталені стандарти якісного наукового дослідження з будь-якої галузі соціо-гуманітарного знання. Релігієзнавство тут не є якимсь винятком.

Джерельна база. Історія релігієзнавства в Україні¹ досліджувалася відносно невеликим колом науковців, серед яких, зокрема, А. М. Колодний², Л. О. Филипович³, Л. Й. Кондратик⁴ та інші. Авторським колективом науковців Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ було видано двохтомник «Релігієзнавство України». Перша книга має підзаголовок «Релігієзнавча думка України другого тисячоліття», в якому проаналізовано розвиток знань про релігію серед українських інтелектуалів минулого⁵. Друга книга має підзаголовок «Релігієзнавча думка України років незалежності». Також окремо слід відзначити монографію Ю. Завгороднього про рецепцію індійської філософії українськими вченими 1840-1930 рр.⁶ В цих дослідженнях пропонується певна модель або схема для періодизації історії релігієзнавства в Україні. В працях А. М. Колодного виокремлюються наступні періоди: X–XIX ст.ст., коли «релігієзнавство в Україні розвивається у своїй

¹ Слід зазначити, що ще немає остаточно закріпленого терміну, який би позначав би назву цієї дисципліни. Є декілька варіантів: «Історія релігієзнавства в Україні (або «на українських теренах»», «Історія українського релігієзнавства», «Релігієзнавча думка України або на українських теренах» тощо.

²⁻³ Колодний А. М. Українське релігієзнавство: стан і перспективи // Українське релігієзнавство. - 1996. - №1. - С. 1-8; Колодний А. М., Филипович Л. А., Яроцкий П. Л. Религиоведение Украины в советское время // Вопросы религии и религиоведения. Религиоведение Украины. Часть I: Феномен советского религиоведения: украинский контекст / Коллект. работа. Под ред. А. Колодного, Л. Филипович, В. Шмидта и П. Яроцкого. - М., 2010. - С. 9-21 та ін.

³ Филипович Л. О. Етнологія релігії: теоретичні проблеми, вітчизняна традиція осмислення. - К.: Світ знань, 2000.

⁴ Кондратик Л. Й., Кондратик О. В. Початкові етапи українського релігієзнавства // Вісник ВНУ ім. Лесі Українки. - 2008. - С. 200-207.

⁵ Серед інших розглянуто релігієзнавчі ідеї таких мислителів, як І. Вишенський, П. Могила, Г. Сковорода, представників «Київської школи», кирило-мефодіївців, Т. Шевченко, М. Драгоманов, О. Потебня, І. Франко, М. Боголюбов, М. Поснов, А. Річинський, М. Грушевський та інших.

⁶ Завгородній Ю. Ю. Рецепція індійської філософії в Україні: Лінія Вед (1840-1930-ті рр.). - К., 2013.

богословській формі»⁷; ХІХ–ХХ ст. – це про релігієзнавчу проблематику у творчості представників українського відродження; сер. ХХ ст. – радянський період; від 1991 р. і по сьогодні – становлення і розвиток академічного релігієзнавства в незалежній Україні. В колективній монографії «Релігієзнавча думка України...» виокремлюється наступні три періоди: релігієзнавча думка часів Київської Русі та середньовіччя, ХVІІІ–ХІХ ст., ХХ ст. Нас в цих періодизаціях цікавить насамперед період ХІХ–ХХ століть, тому що як в західноєвропейській, так і в східноєвропейській традиціях прийнято відраховувати появу релігієзнавства саме з останньої третини ХІХ ст.⁸

Мета дослідження. Деякі українські науковці вважають, що перед тим, як провадити глибинне наукове дослідження історії релігієзнавства в Україні⁹, треба спочатку визначитися з певними методологічними принципами та поняттями¹⁰. В цій статті ми окреслимо основні, з нашої точки зору, проблемні поняття і принципи, які своєю невизначеністю перешкоджають такого роду дослідженню. Ми також сподіваємось почути відгуки та пропозиції, щодо вирішення окреслених нижче питань від релігієзнавчої спільноти України.

Ключові проблемні питання. Щоб вивчати історію релігієзнавства, насамперед треба з'ясувати, що таке релігієзнавство, чим воно відрізняється від теології та інших дисциплін, за яким критерієм відносити ті чи інші дослідження до релігієзнавчих. Враховуючи величезну кількість праць, в яких ставилися та давалися відповіді на ці питання, ми представимо лише найбільш відомі погляди та запропонуємо той погляд, який, на нашу думку, буде найбільш корисним для дослідження українського варіанту історії науки про релігію.

В середовищі релігієзнавчої спільноти існує давнє протиріччя: чи є релігієзнавство єдиною дисципліною з власним предметом/об'єктом дослідження, а чи ж це лише сукупність даних про релігію із різноманіття наукових дисциплін¹¹. Прибічники останньої точки зору в такий спосіб

⁷ Академічне релігієзнавство / За ред. проф. А. М. Колодного. – К.: Світ Знань, 2000. – С. 113; Колодний А. Н., Филипович Л. А., Яроцкий П. Л. Религиоведение Украины в советское время. – С. 9.

⁸ Наприклад, див.: Гофман Г. Історія релігієзнавства в Польщі. – К., 2010. – С. 29.

⁹ Під «глибинним» ми тут розуміємо таке дослідження історії релігієзнавства в Україні, яке б демонструвало не тільки його становлення, але й логіку розвитку, зміну методологічних напрямків, різноманітних науково-дослідних програм, основних вододілів між різними традиціями, а також рецепцію західних теоретичних надбань українськими науковцями. Прикладом для нас такого дослідження локальної релігієзнавчої традиції можна вважати колективну монографію «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России ХХ – начала ХХІ века. – М., 2014. – 263 с.

¹⁰ Сарапін О. Рец. на: [Гофман Г. Історія релігієзнавства в Польщі / Пер. з пол. К. Новікової. – К.: Дух і Літера, 2010. – 332 с.] // Релігієзнавчі нариси. - 2011. - № 2 .

¹¹ Прибічники останньої точки зору доволі часто приводять аналогію з кольоровою парасолькою, кожний сектор якої є дослідження релігії окремою науковою галуззю. З цього постає досі не до кінця вирішене питання, а до якої тоді галузі належить соціологія релігії – до релігієзнавства чи соціології; психологія релігії – до релігієзнавства чи психології; когнітивне релігієзнавство – до релігієзнавства чи до когнітивної науки. Окремо постає питання й про філософію релігії (докл. див.: Киселів О., Хромец В. Философия религии: дисциплина, теория или поход в религиоведении // Філософська думка: Спецвипуск Sententiae II (2011). Теологія і філософія релігії. - Вінниця: ВНТУ, 2012. - С. 142-149.

відмовляють релігієзнавству в праві на існування як самостійної сфери гуманітарного знання, бо ж, за їх логікою, його як такого не існує, а є лише набір знань про релігію з різних дисциплін. Такий підхід нам видається не продуктивним, оскільки він повністю ігнорує той дослідницький імпульс з яким «народжувалося» релігієзнавство, виокремлюючись з кафедр теології, з одного боку, а з іншого, відгороджуючись від спекулятивної філософії та намагаючись базуватися на емпіричному матеріалі, а не на аксіоматичних твердженнях. Релігієзнавство з самого свого початку намагалося постати в ролі об'єктивної, незалежної та неупередженої науки про релігію. Тому нам видається більш доречною перша позиція. Оскільки ми підтримуємо цю точку зору, то тоді нам потрібно визначити об'єкт та предмет дослідження релігієзнавства. Об'єктом релігієзнавчих досліджень прийнято вважати релігію, а предметом окремі її аспекти та функції, які детерміновані тією дисципліною релігієзнавства, в середині якої проводиться дослідження релігійного феномена¹². Так, в дослідженнях з психології релігії предметом будуть релігійні переживання людини, а в соціології релігії функціонування релігії в суспільстві. В такий спосіб знімається питання чи вважати релігієзнавцями тих дослідників минулого, хто вивчав релігію в її повсякденному/історичному/суспільному чи будь-якому іншому прояві, при тому не розглядав її у теоретичному аспекті. Оскільки багато сучасних релігієзнавців досліджують певні аспекти психології або історії релігії і при цьому продовжують вважатися релігієзнавцями, не розробляючи тематику теорії або філософії релігії, то цей принцип можна екстраполювати й на історію релігієзнавства. Тобто, якщо певний дослідник вивчав окрему релігію в окремому історичному чи психологічному вимірі (або будь-якому іншому), то його можна із впевненістю вважати релігієзнавцем, якщо він проводить дослідження на принципах об'єктивності та неупередженості.

Релігієзнавство vs Теологія. З попереднім питанням також пов'язана проблема демаркації релігієзнавства й теології. Для нашого дослідження не потрібно глибоко занурюватися у всі тонкощі та перипетії дискусії щодо розділення релігієзнавства і теології та проблеми науковості/ненауковості останньої¹³. Достатньо¹⁴ лише сформулювати

¹² Академічне релігієзнавство. – К., 2000. – С. 29; Элбакян Е. С. Профанная теология или профанация науки [Ел. доступ]: <http://www.religiopolis.org/index.php/publications/81-profannaja-teologija-ili-profanatsija-nauki> (від 02.07.2015).

¹³ Докл. див.: Элбакян Е. С. Профанная теология или профанация науки [Ел. доступ]: <http://www.religiopolis.org/index.php/publications/81-profannaja-teologija-ili-profanatsija-nauki> (від 02.07.2015). Антонов К. М. Теология как научная специальность // Вопросы философии. – 2012. – № 6. – С. 73-84.

¹⁴ Ми свідомо в цій статті уникаємо питання про визначення самої релігії, оскільки це питання дуже об'ємне і для дослідження історії релігієзнавства актуальніше з'ясувати те, як релігію визначали ті чи інші науковці минулого, аніж сучасні релігієзнавці. Хоча ми й не відкидаємо важливості вирішення цього питання, тому що сучасне розуміння релігії, а отже й релігієзнавства формує уявлення й про його історію, також як і його історія формує певний взірць релігієзнавства сьогодення, а отже і відповідного розуміння релігії (Антонов К. М. Предисловие // «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальные проблемы изучения религии в России XX – начала XXI века. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. – С. 6.). Однак ми вважаємо, що для нашого дослідження можна скористатися прийомом

основні відмінні риси їх, як це робить професор Г. Гофман у своїй праці «Історія релігієзнавства в Польщі», між теологією та релігієзнавством:

- Теологія вивчає переважно власну релігійну традицію, а релігієзнавство – всі релігійні традиції. Теологія має нормативний дискурс, а релігієзнавство описовий.

- Релігієзнавство має керуватися описовими та пізнавальними цілями; теологія ж має «надмету» – апологію власних догматів та положень.

- Релігієзнавство – індуктивне та емпіричне, теологія - дедуктивна та спекулятивна¹⁵.

Відтак, якщо релігія розглядається об'єктивно, неупереджено, без співвідношення до певної «норми релігійної свідомості», то такий розгляд проводиться заради пошуку нового знання. Це знання будується індуктивно за допомогою емпіричних фактів, то таке дослідження можна вважати релігієзнавчим.

Мовно-етнічні критерії. Для дослідження історії релігієзнавства в Україні важливим питанням постає, хто представляє собою релігієзнавство в Україні або українське релігієзнавство. Із визначенням сучасного стану релігієзнавчої спільноти особливих проблем немає. Про сучасних українських релігієзнавців та їхні дослідження багато та змістовно писали А. М. Колодний та Л. О. Филипович. Однак проблема постає з визначенням релігієзнавчої спільноти минулого, яку можна було б віднести приналежною до історії українського релігієзнавства. Традиційно було прийнято вважати, що до історії тієї чи іншої наукової дисципліни в Україні належать ті науковці, які або писали українською мовою, або жили/живуть в українській державі. Цей пункт є базовою установкою багатьох історіографічних досліджень в Україні. Через це більшість гуманітарних дисциплін мають доволі бідну історіографію, оскільки зароджувалися вони (гуманітарні дисципліни) в ХІХ ст., коли українські землі входили до складу Російської та Австро-Угорської імперій. Якщо в державі Габсбургів хоча й не було офіційного визнання мови русинів, але ж вона не була забороненою та переслідуваною, то в Російській імперії українська мова не тільки не визнавалася як самостійна, але ж нею було заборонено друкувати, навчати та на неї неможна було перекладати праці іноземних авторів¹⁶, що сильно загальмувало розвиток наукової термінології.а таких історичних умов, безсумнівно, не можливо було сформувати велику кількість вчених, які б фахово вивчали релігію,

І. Стренські та заявити, що релігія є «cultural a priori» (Див. Strenski I. On religion and its despisers. //What is religion? Origins, definitions, and explanations. - Brill, 1998.- P.113-132.). Докладно про сучасний стан визначення релігії у вітчизняному релігієзнавстві див. В праці: Сарапін О.В. Проблема сутності релігії у дискурсах вітчизняних релігієзнавців: «парадигмальний» підхід та його альтернативи // Релігієзнавчі нариси. - 2010. – №1 . - С. 26-38.

¹⁵ Докл. див.: Гофман Г. Історія релігієзнавства в Польщі. – С. 38.

¹⁶ Докл. див.: «Валуевский циркуляр» (1863) та «Емский указ» (1876).

які б наважувалися писати свої праці українською мовою¹⁷. Отже критерій відношення тієї чи іншої особи до історії українського релігієзнавства за мовною ознакою не є задовільним.

Іншим критерієм цього відношення висувається етнічне походження дослідника. Проте багатовікове сусіднє співіснування багатьох слов'янських етносів (насамперед, українського, польського, білоруського та російського) розмиває поняття етнічності, створює розмиті етнічні кордони, а також задає такі показники, коли одну й ту ж саму особу можна вважати представником одразу декількох етносів.

Більш доречним у цьому плані нам видається відбір персоналій за місцем праці, тобто у фокус історії релігієзнавчої думки України тоді повинні попасти всі дослідники релігії, які працювали в освітніх установах в межах сучасної України¹⁸. Насамперед це – університети: Львівський, Харківський, Одеський, Київський, Чернівецький, а також Історико-філологічний інститут у Ніжині та Київська Духовна Академія. Не слід також забувати про наукові установи діаспори – чи то українські канадійські інституції, чи то навчальні заклади Європи, на кшталт Українського Вільного Університету в Празі потім Мюнхені. Тобто визначальним, на нашу думку, має стати насамперед територіальний фактор.

Висновок. Ця стаття має дещо дискусійний характер у визначенні постатей українського релігієзнавства. З цього питання наявні різні точок зору з боку представників українського релігієзнавства. Назвемо їх:

- Кого можна вважати релігієзнавцем? – це питання може здаватися дуже простим. Однак існує певна проблема ідентифікації на фаховість релігієзнавців минулого. Так, наприклад, в сучасній науковій традиції можна бути (і номінально вважатися) релігієзнавцем, при цьому не займатися дослідженням питань сутності та виникнення релігії, а лише механічно відтворювати, скажімо у викладацькій роботі, здобутки досліджень релігійних феноменів кимось іншим. Однак, розглядаючи науковців минулого, в істориків релігієзнавства є не завжди свідомо схильність вважати релігієзнавцями та досліджувати тільки ті персоналії, в творчому доробку яких розглядаються питання сутності та походження релігії, обминаючи багатьох інших дослідників релігійних феноменів минулого. Існує також й інша крайність, коли до табору релігієзнавців зараховуються усі, хто бодай щось писав про релігію. В такий спосіб зменшується кількість критеріїв кваліфікації релігієзнавців, із-за чого кількість дослідників збільшується до неосяжного розміру.

¹⁷ Тут слід зазначити, що для вченого вкрай важливим є його співробітництво з іншими вченими. Саме тому писати наукові праці українською було не вигідно, бо їх мало хто зможе прочитати, чого не скажеш про російську, а тим паче французьку, німецьку та англійську мови.

¹⁸ В такому випадку наша точка зору збігається з думками А. М. Колодного та Ю. Ю. Завгороднього відносно ролі мови та етнічної приналежності для ідентифікації приналежності того чи іншого мислителя до національної культури.

Отже, формування критеріїв релігієзнавчого фаху є актуальним та нагальним питанням.

- «Якими є формальні критерії релігієзнавчої роботи?» – вирішення цього питання пов'язане з попереднім. Чи можна, наприклад, однаково відносити до релігієзнавчих такі різноформатні праці, як книга М. Мюлера «Религия как предмет сравнительного изучения»¹⁹, брошура Ів. Сухоплюєва «Происхождение религиозных верований» чи праця «Славянская мифология» М. Костомарова?

- «Коли утверджується українське релігієзнавство?» – існує усталена думка, що українське релігієзнавство виникає в 1991 р. зі здобуттям Незалежності. Однак, українські вчені займалися релігієзнавчою тематикою задовго до 1991 року. Так, наприклад слід відзначити, що вперше словосполучення «наука про релігії» з'являється ще у 1892 році у переписці Драгоманова з Франком. Останній переклав статтю Л. Фера «Будда і буддизм», а Драгоманов у передмові до цього перекладу зазначає, що Франко «хотів дати огляди новіших дослідів науки про релігії в певній історичній системі, в якій вони розвивалися»²⁰.

- «Як треба періодизувати історію українського релігієзнавства?» – вирішення цього питання залежить від відліку історії українського релігієзнавства та точок переходу від одного його стану до іншого.

- «Кого можливо назвати представником українського релігієзнавства (не сучасного, а минулого)?» – при розв'язанні цього питання постає ціла низка методологічних проблем історії культури. Кого вважати представником українського релігієзнавства, тільки тих, що писали українською мовою? Знаємо, що таких бракувало через офіційну заборону української мови у Російській імперії. Так, наприклад етнічний українець з Волині Орест Новицький займався проблематикою філософії релігії, але друкував праці російською мовою, через що сьогодні російські релігієзнавці вважають його представником історії власної традиції²¹, а українські вчені про нього навіть не згадують. Протоієрей Іоан Скворцов, клірик Софійського собору та професор Київського університету й КДА, був першим, хто на теренах Російської імперії почав викладати філософію релігії²², причому сталося це в Києві, але він досі вважається російським релігієзнавцем, а не українським. Така ж сама проблема існує з науковцями із Західної України, які для більшої поширеності своїх текстів писали або польською в Галичині, або угорською на Закарпатті, або ж румунською на Буковині.

¹⁹ До речі, ця праця була перекладена російською мовою в Харкові А. М. Гилевичем ще у 1887 році, тобто коли діяв Валуєвський циркуляр, який забороняв на теренах Російської імперії друкувати переклади іноземної літератури українською мовою.

²⁰ Цит. за: Папуша І. *Modus orientalis*. Індійська література в рецепції Івана Франка. – Тернопіль, 2000. – С. 34.

²¹ Антонов К. М. Историческое изучение религии в духовно-академической традиции в дореволюционной России // Вестник ПСТГУ. - 2011. - №1 (33). - С. 41.

²² Цит. за: Антонов К. М. Историческое изучение религии в духовно-академической традиции в дореволюционной России – С. 41.

- «Як йменувати цю дисципліну «Історія релігієзнавства в Україні», «Історія українського релігієзнавства» або «Історія вітчизняного релігієзнавства?» – обране іменування дисципліни буде відображати в собі концепцію предмету. Так, перший варіант назви апріорно містить в собі твердження, що досліджуватися мусить тільки релігієзнавство доби Незалежності України, оскільки сама назва прив'язана до держави Україна. Третя назва нам видається не вдалою через невизначеність терміну «вітчизняне», тим паче, що для націй, тривалий час не маючих власної держави, слово «вітчизняне» може підмінятися поняттям «метропольне». Відтак ми пропонуємо використовувати назву «Історія українського релігієзнавства» або «Історія релігієзнавства на українських теренах».

1.3 Науковий атеїзм як культурна система (О. Панич)

У статті О. І. Панич «Науковий атеїзм як культурна система» розглядаються світоглядно-культурні аспекти наукового атеїзму, які сформувалися у 1960-1980-х рр. ХХ ст. в СРСР. Автор доводить, що науковий атеїзм мав свою специфічну етику, практику і дискурс. Незважаючи на те, що він сформувався як пропагандистська парадигма спростування релігії, йому вдалося розвинути також позитивну програму формування цілісного світогляду. Дискурс наукового атеїзму був направлений на конструювання спільноти, альтернативної до релігійної. Науковий атеїзм утверджував специфічні колективістські цінності радянської епохи.

Ключові слова: науковий атеїзм, релігія, дискурс, культурна система, ідеологія, пропаганда.

Olena Panych's article «Scientific Atheism as a Cultural System» explores scientific atheism as a worldview and cultural system that were artificially constructed in the USSR in 1960s-80s. Panych argues that scientific atheism had its peculiar specific ethics, practices and discourse. Being essentially a propagandist paradigm aimed at negation of religion, scientific atheism also developed a positive program of the formation of integral worldview. The discourse of scientific atheism was focused on the construction of community that would be alternative to the religious one. In its peculiar way, scientific atheism asserted general collectivist values of the Soviet epoch.

Keywords: scientific atheism, religion, discourse, cultural system, ideology, propaganda.

Актуальність дослідження і його теоретична основа. У післявоєнний та пізній радянський період боротьба проти релігії в СРСР

набула характеру ідеологічної війни. Тоді вже не було масових репресій, але проводилася політика наукового атеїзму, яка передбачала, що можна переконати людей відмовитися від віри в Бога за допомогою системного поширення наукових знань. В межах наукового атеїзму відбувалося критичне осмислення релігії. Це багато в чому визначило характер тієї релігієзнавчої парадигми, яка сформувалася в радянському суспільстві і залишки якої можна спостерігати і в пострадянській час. Багато моментів, пов'язаних з науковим атеїзмом, зараз виглядають суперечливими і піддаються замовчуванню, забуттю. Проте, на ці сторінки історії можна подивитися по-іншому. Науковий атеїзм – це культурний і історичний феномен, який багато в чому визначив характер своєї епохи. Це те минуле, яке сьогодні треба переосмислити, зрозуміти.

Дослідженість проблеми. Звичайно, проблематику наукового атеїзму не обійшли увагою науковці. Слід відзначити декілька ключових підходів до наукового атеїзму, які сформувалися завдяки працям західних дослідників. Насамперед, науковий атеїзм розглядається як невід'ємна частину радянської ідеології з наголосом на його політичній сутності. Такий підхід продемонстрував, зокрема, В. Ван ден Беркен [Van den Bercken W. *Ideology and atheism in the Soviet Union*. – New York: Nounton de Gruyter, 1975]. Сформувалася також тенденція приділяти особливу увагу пропагандистським практикам наукового атеїзму. В цьому зв'язку варто відзначити працю Д. Пауела «Антирелігійна пропаганда в Радянському Союзі: дослідження переконання мас» [Powell D.E. *Antireligious propaganda in the Soviet Union; A Study of Mass Persuasion*. – Cambrige, MIT Press, 1975]. Менш популярним, але помітним був також підхід до наукового атеїзму як до філософсько-світоглядної парадигми, в рамках якого Т. Кааріайнен розглядав праці наукових атеїстів та аналізував ключові концепції і дискусії, відображені в них [Kaarianen K. *Discussion on the scientific atheism as a Soviet science*. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1989]. Сучасні вітчизняні дослідники віддають перевагу аналізу наукового атеїзму саме як пропагандистського знаряддя радянської влади у боротьбі з релігією [Шліхта Н.В. Основні форми і методи атеїстичної пропаганди в Українській РСР наприкінці 50-х – на початку 60-х років // Наукові записки Національного університету «Києво-Могилянська академія». – Історія. – Т.14. – К., 1999. – С.80-78.; Стоцький Я. Атеїстична пропаганда у контексті обмеження свободи совісті в Західних областях України (1954–1959 рр.) // Історія України: маловідомі імена, події, факти. – Вип. 35. – Тернопіль, 2008. – С.221-241.]. У Росії до наукового атеїзму ставляться перш за все як до релігієзнавчої науки, про що свідчить видана у 2009 році «Антологія вітчизняного релігієзнавства», яка складається переважно з праць представників наукового атеїзму [Антологія отечественного религиоведения. В 4 ч. – М.: Изд-во РАГС. – 2009].

Методологія дослідження. Для розгляду явища наукового атеїзму виглядає доречним застосовувати як методологічне підґрунтя концепцію

американського антрополога Кліфорда Гірца про ідеологію як культурну систему [Гірц К. Інтерпретація культур. – К.: Дух і літера, 2001. – С. 227-273]¹. Звичайно, науковий атеїзм не був ідеологією в чистому вигляді, але він був породженням комуністичної ідеології, її невід'ємною частиною і конструктивним елементом. К. Гірц трактував ідеології як «схематичні образи соціального порядку» (с. 256), «карти соціальної реальності і матриці колективної свідомості» (с. 259). Ідеологія – це спосіб дати відповідь на протиріччя суспільного життя. Вона «наводить мости між реальним і бажаним станом справ, гарантуючи виконання соціальних ролей, від яких в іншому випадку відмовилися б через відчай або апатію» (с. 241). Її зміст, імплікації, в контексті інтересу до того, як саме вони реагують на суспільні протиріччя і вирішують питання суспільної напруги, є «системою символів» і «структурою смислів, які взаємодіють між собою» (с. 243). В цьому контексті до аналізу ідеології можна застосовувати також метод «насиченого опису». Прогресивна функція ідеології полягає у тому, що її творці та промоутери привертають увагу суспільства до важливих суспільних проблем і, артикулюючи останні у дискурсах і текстах, досягають суспільних рішень, які так чи інакше врегульовують ці проблеми. Ідеологія здатна цементувати соціальну групу чи клас навколо спільних орієнтацій і символів. К. Гірц вважав, що символи, метафори, текстуальні спрощення і схематизація є неодмінними елементами ідеології. Вони спрощують сприйняття суперечливої реальності і одночасно пояснюють її широким масам людей. Крім того, слід сказати, що самі ці спрощені смислові конструкти мобілізують маси людей, мотивують їх до дії, і дають їм відчуття причетності до спільноти, соціальної належності (belonging).

Деякі суттєві елементи дозволяють нам інтерпретувати науковий атеїзм як явище, що є дуже близьке до ідеології. Як і будь-яка ідеологія, він був свого роду «матрицею колективної свідомості» та «схематичним образом соціального порядку». В цьому соціальному порядку релігії не було місця. Як і ідеологія, науковий атеїзм мобілізував, цементував радянське суспільство навколо спільних орієнтацій і символів боротьби проти релігії як «форми суспільної свідомості» та організованої діяльності людей. Він намагався дати відповідь на протиріччя радянського суспільного життя, в якому релігії не повинно було бути, але вона все ж таки зберігалася. З іншого боку, він мав також допомогти релігії «відмерти», застосовуючи максимально гнучкі методи переконування і просвіти.

¹ Слід зазначити, що К. Гірц використовує термін «система» у значенні відмінному від того, яке формулюють класики системного аналізу Т. Парсонс та Р. Мертон. Для К. Гірца головним у цьому визначенні є саме поняття «культура», а не «система», поясненню якого він приділяє основну увагу. Розглядаючи ідеологію як культурну систему, він підкреслює важливість її внутрішніх смислів, які розділяються та підтримуються спільнотою і зрозуміти які можна лише зсередини, заглибившись у спільне переживання шляхом включеного спостереження.

Мета цієї статті – показати науковий атеїзм саме як «структуру смислів, що взаємодіють між собою», виділити основні світоглядно-культурні елементи наукового атеїзму як дискурсу і практики осмислення релігії, виявити притаманні йому стратегії формування світоглядних та культурних настанов.

Предметом дослідження є науковий атеїзм як феномен радянської культури, об'єктом – його дискурс і культурні смисли. Джерельну базу дослідження складають праці представників наукового атеїзму – людей радянської епохи 1960-х–80-х років, активно задіяних у вивчення, критику релігії, а також атеїстичну пропаганду.

Науковий атеїзм мав три взаємопов'язаних між собою вимірів: політичний, науковий та практичний. Політичний вимір складала постанови КПРС та рішення місцевих партійних органів у сфері атеїстичної роботи, які скеровували діяльність осередків наукового атеїзму, формулювали цілі атеїстичної пропаганди. Постанови ЦК КПРС були критично важливими для наукового атеїзму, вони формулювали орієнтири, ставили цілі, направляли і визначали стратегії практичного впровадження релігієзнавчих досліджень. Постановами ЦК КПРС було створено Товариство «Знання», Інститут наукового атеїзму (ІНА) у 1964 р. [Зуев Ю. П. Інститут наукового атеїзму (1964–1991) // Антологія отечественного религиоведения. – М.: Изд-во РАГС, 2009. – Ч.1. – С. 9-34]. Згодом сформувалися також інші освітні, наукові та пропагандистські інституції – філії ІНА, кафедри наукового атеїзму, система лекційної роботи, публікації літератури. Науковий вимір визначали дослідження релігії з метою її «наукової критики», проведення прикладних релігієзнавчих досліджень, обґрунтування філософії наукового атеїзму як світоглядної парадигми. Практичний вимір наукового атеїзму складала просвітництво і пропаганда з метою розповсюдження антирелігійних поглядів, атеїстичне виховання.

Варто відзначити деякі внутрішні протиріччя, які виникли в наукового атеїзму і пов'язані з цією тривимірністю. Перш за все, суперечності проявлялися між теоретичними і практичними завданнями наукового атеїзму. З одного боку, наукові дослідження релігійності, що були вимушені проводити представники наукового атеїзму, потребували об'єктивності і моральної відстороненості, з іншого ж – практичні завдання вимагали «чіткої політичної позиції» і засудження релігії. Це призводило до формування специфічної професійної етики у стосунках з представниками релігійних спільнот, яких наукові атеїсти мусіли досліджувати і перевиховувати одночасно. Ілюстрацією цього може слугувати випадок, описаний радянським релігієзнавцем О. І. Клібановим. Він так передав свою розмову з баптисткою Д. під час здійснюваної ним дослідницької експедиції:

«Д. вгамувала хвилювання:

– Якщо будете писати про нас, не зображайте нас печерними людьми. І людських жертв ми не приносимо, як нещодавно написав про нас кореспондент.

Прощаючись, протягнула руку.

– Знаєте, Д., про що хочеться вам сказати? Про людські жертви. Не про ті, що були в кам'яному віці. Тоді приносили в жертву тварин і людину жертвували як тварину. Ви не печерні люди і вік не кам'яний. А людину ви приносите в жертву. Самі себе. Тільки не як тварину, а як людину. Свої думки, почуття, інтереси, уподобання – все. Вам це, може, неприємно чути, але саме про це мені думалось під час нашої зустрічі.

– Хто як розуміє, – відповіла Д., але не образилась, судячи по тому, що запросила прийти в найближчу неділю на молитовне зібрання громади» [Клибанов А. И. Религиозное сектантство и современность. Социологические и исторические очерки. – М., 1969. – С.140-141].

Як видно з цього епізоду, прикладні дослідження релігійних спільнот поєднували в собі і дослідницький, і пропагандистський елементи. Безпосередні контакти з віруючими людьми мали особливий ефект на представників наукового атеїзму. Завдяки тому, що люди, які обрали собі шлях професійної критики релігії, мусили заглибитися в предмет релігійних студій, сформувався релігієзнавство як окрема галузь знань і досліджень. Але формування цієї галузі відбувалося у специфічній атмосфері, яка не дозволяла повністю звільнитися від політичних та ідеологічних мотивацій.

Іншим помітним протиріччям наукового атеїзму було те, що наукові дослідження в цій сфері повинні були завжди підтверджувати заздалегідь відомі тези, сформульовані у працях «класиків марксизму-ленінізму» та постановках КПРС. Зрозуміло, що наукові відкриття мусять містити елемент невідомого, нового і не завжди підтверджують наперед висунуті гіпотези. Проте завдання, які ставилися перед науковими атеїстами, не дозволяли їм формулювати висновки, хоч якось відмінні від канонічних, вже сформульованих у політичних документах. На практиці це призводило до вихолощення наукових текстів або ж до словесної еквілібристики, до якої вдавалися для того, щоб приховати свою латентну незгоду з партійними формулюваннями про релігію.

Ще одне протиріччя виникло у зв'язку з тим, що атеїстична пропаганда так чи інакше була тісно пов'язана з адміністративно-силовим ресурсом, який застосовували для «зживання релігії». По суті так і не було чітко зрозуміло, на що саме радянська держава робить наголос більше у своїй політиці форсованої атеїзації – на переконування віруючих та очікування поступового відмирання релігії чи на силове придушення релігійної активності. Науковий атеїзм був невід'ємно пов'язаний з державним атеїзмом і розглядався як частина політики державного атеїзму, у якій, поруч із пропагандистськими заходами, відбувалося також

насильницьке вилучення релігійних будівель та переслідування віруючих людей. Критика релігії, яка проводилася науковими атеїстами (незалежно від рівня її наукової обґрунтованості), по суті призводила до нагнітання ненависті до конкретних віруючих людей, формування образу внутрішнього «ворога», «чужого в нашому соціалістичному суспільстві» [Pospelovsky, D. *A history of Soviet atheism in theory and practice, and the true believer.* – New York: St. Martin's Press, 1987; Войналович В. А. *Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років: політологічний дискурс.* – К.: Світогляд, 2005. – 741 с.].

Проблема наукового атеїзму полягала ще й у виявленій необхідності знайти заміник релігії в суспільстві, і навіть більше – самому виступити певною мірою її заміником². В. Смолкін-Ротрок вважає, що науковий атеїзм – це історія трансформації боротьби з релігією у позитивну програму формування радянської духовності, космосу, нових вірувань і практик [Smolkin-Rothrock V. «A Sacred Space is Never Empty»: *Soviet Atheism 1954–1971. PhD Dissertation, Berkeley, University of California, 2010.*] В цьому контексті науковий атеїзм виявився проектом соціальної інженерії, спрямованим на формування «нової людини» – «будівника комунізму», не затуманеного «релігійними пережитками». Необхідність замістити релігійний світогляд нерелігійним призвела до того, що науковий атеїзм став свого роду філософією, яка обґрунтовувала і визначала характеристики атеїстичного світогляду.

Наукові атеїсти сформували особливий ракурс, з якого розглядали релігію. У цьому ракурсі важливою виявилася типологізація релігійних явищ з точки зору їхньої «прогресивності», ступеня розвиненості, яскравості вираження тих чи інших ознак. Особливо виразно цей оціночний підхід помітний у ставленні до релігійних спільнот та віруючих. Релігійні спільноти розподіляли здебільшого на «секти» і «церкви» – умовно кажучи «початковий» і «кінцевий» тип релігійної організації. Виділялися також проміжні типи – «деномінація», «культ» (деномінація вважалася чимось на кшталт перехідного типу – вже не секта, але ще не церква, щоправда в радянські часи застосування цього терміну не було поширеним). Це дозволяло, з одного боку, оцінювати релігійні спільноти на предмет їхньої «прогресивності»: церкви вважалися найбільш розвиненими, а відтак і найпрогресивнішим типом організації. Секти відповідно були найнижчим рівнем, вони об'єднували здебільшого переконаних віруючих (або фанатиків) і були зазвичай в опозиції не лише до панівної церкви, але й до суспільства загалом. Тому й атеїстична робота, спрямована на всі ці організації, отримувала різний відтінок

² На подібність у функціонуванні релігії та системи радянського атеїзму вказують західні автори, зокрема, Фрезе, який розглядав науковий атеїзм як свого роду державну або панівну релігію в СРСР на кшталт православ'я в Російській імперії. Див.: Froese, Poul. «Forsed Secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed?» in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 43:1(2004), pp. 35-50.

[Крянев Ю. В. Типология религиозных объединений и дифференциация атеистического воспитания. //Вопросы научного атеизма. Вып. 3. – М., 1967. – С. 40-62].

Звичайно, розмежування між сектами і церквами не могло бути чітким, оскільки одне неминуче впливало з іншого. Церкви і секти існують у нерозривному зв'язку між собою. З цього приводу О. І. Клібанов, співробітник Інституту наукового атеїзму, відомий в тих колах сектознавець, писав:

«Релігійні секти, як і церкви, – породження класового суспільства. Протилежні за своєю класовою природою, соціальними функціями, церкви і секти складають все ж таки парне суспільно-історичне явище... Боротьба між сектами і церквами взаємозумовлена і проходить у спільних для них межах визначеної релігійної системи християнства, ісламу, буддизму та ін. Секти в християнстві борються з християнськими (католицькою у одному випадку, православною – у іншому) церквами... У загальних межах певної релігійної системи можна виділити етапи, коли вона існує як релігійно-сектантська і коли вона існує як церковна, потім, у свою чергу руйнується (повністю або частково) новими сектантськими утвореннями, щоб відновитися знову як церковна, але у зміненому вигляді». [Клібанов А. И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем – М., 1973. – С. 5-6]

Характерно, що погляди радянських теоретиків на секти і церкви практично не змінювалися протягом всієї епохи наукового атеїзму і залишилися популярними і в пострадянський період [Мельник В. Малые конфессиональные объединения в Украине: на пути к церковности //Философская и социологическая мысль. – 1992. – № 8. – С. 93]. Визначення термінів вони запозичували з класичних праць М. Вебера, Е. Трьюльча, Р. Нібура [Weber Max. Economy and Society. An outline of interpretative sociology. Bedminster Press. – New York, 1968; Troeltsch Ernst. The Social Teaching of the Christian Churches. – New York: Macmillan, 1931; Niebuhr H. Richard. The Social Sources of Denominationalism. – New York: Henry Holt, 1929]. В силу практичної зручності ці концепції використовувалися без помітної наукової критики.³

У 1960-х роках (які можна вважати розквітом епохи наукового атеїзму) утвердилася класифікація віруючих за ступенем інтенсивності їхнього релігійного життя, впливу на них релігії, місця в їхньому світогляді релігійних поглядів. Один із провідних фахівців київської школи наукового атеїзму В. К. Танчер виділяв три таких категорій: 1) фанатики – ті, у кого релігійні погляди є виразно домінуючими; 2) помірковані віруючі – ті, які перебувають під впливом релігійних поглядів «наполовину», не регулярно відвідують молитовні будинки і «забувають помолитися»;

³ Теоретичні дискусії з питань коректності використання термінів «секта» і «церква», які велися серед західних соціологів, радянських вчених майже не зачепили. Прикладом конструктивної критики класичних концепцій секти і церкви можуть бути, зокрема, праці Р. Старка. Див.: Stark Rodney and William Sims Bainbridge. Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1979. - 18(8). - 117-133.

3) віруючі, які вагаються. Ці три групи він вважав головними адресними групами уваги атеїстів і агітаторів, а також дослідників [Танчер В. К. Про конкретні соціологічні дослідження сучасних релігійних пережитків. // Питання атеїзму. Вип. 1: Ідеологічне пристосовництво сучасних релігій. – К.: Вид-во Київського університету, 1965. – С. 7-8]. Трохи згодом у колективній монографії Є. Дулумана, Б. Лобовика, В. Танчера зустрічаємо подібний опис типів віруючих, побудований за ступенем їхньої релігійної переконаності. Автори пропонують розподіляти всіх віруючих на чотири типи: «переконані віруючі» (до них же як окрему категорію відносять «фанатиків»), «звичайні віруючі», «хиткі віруючі» та «віруючі-лицеміри» [Дулуман Е., Лобовик Б., Танчер В. Современный верующий. Социально-психологический очерк. – М.: Политиздат, 1970. – С. 40-52]. Опис цих типів заснований на численних спостереженнях, якісних соціологічних дослідженнях. Його практична корисність не викликає сумнівів, оскільки стає зрозумілим, що вести атеїстичну пропаганду і агітацію серед цих різних типів віруючих потрібно по-різному.

Характерно, що за тим же принципом ступеня інтенсивності переконань у середині 1970-х стали класифікувати й атеїстів. Їх поділяли на три типи: «індиферентні до релігії люди», «стихійні атеїсти» і «переконані атеїсти». Атеїстичний автор Р. С. Приходько наполягав на тому, що атеїзм, який «базується на здоровому глузді і на сумі несистематизованих ідей» і який «перейшов» до людей від їхніх батьків, є «атеїзмом сам для себе». Така форма нерелігійного світогляду не може вважатися задовільною. Ефективним результатом атеїстичної пропаганди має бути послідовний атеїстичний світогляд борця проти релігії. [Приходько Р. С. До питання про підвищення атеїстичної переконаності і активності нерелігійної частини населення. // Питання атеїзму. Вип. 12: Процес подолання релігійних пережитків у радянському суспільстві. – К.: «Вища школа», 1976. – С. 16-17].

Відтак, згідно з твердженнями атеїстичних авторів, люди не повинні були б просто забути про релігію, ставши «стихійними», невідрефлексованими невіруючими. Вони повинні були знати про релігію якомога більше, бути обізнаними з нею, як і з методами боротьби проти неї. В умовах, коли, як очікувалося, релігія повністю відіме в соціалістичному суспільстві, такий інтелектуальний хід мусив мати велике практичне значення для всієї школи наукового атеїзму, тому що він дозволяв поставити перед нею нові завдання.

Другою важливою ознакою наукового атеїзму була посилена увага до тих чинників, які допомагають релігії вижити. «Пристосуванство» релігії і церковників було окремою темою в писаннях наукових атеїстів, надзвичайно популярною в 1960-ті роки. Загалом ідея того, що релігія «пристосовується», це метафора, яка активно використовувалася у пропаганді. Завдяки їй релігія виглядала певним суб'єктом, діючою особою, актором на політичній сцені, який «пристосовується» до

сучасного, розвиненого в інтелектуальному і науковому відношенні світу заради отримання несанкціонованого права існувати далі. В академічному середовищі розглядали дві стратегії виживання, які може використовувати релігія, – модернізм і консерватизм (обидві тлумачилися як форми пристосування). Агресивною стратегією виживання вважався також екстремізм (радикалізм) який могли розглядати як підвид консерватизму, або ж навпаки модернізму. [Дулуман Є. К. До питання про модернізм і консерватизм релігії. // Питання атеїзму. Вип. 1: Ідеологічне пристосовництво сучасних релігій. – К.: Вид-во Київського університету, 1965. – С. 24-30; Зуев Ю. П. Институт научного атеизма (1964–1991) // Антология отечественного религиоведения. Ч.1. – М.: Изд-во РАГС, 2009. – С. 16].

Важливою деталлю стало також те, що парадигма наукового атеїзму розглядала релігію як цілісність. З точки зору практичних цілей атеїстичної пропаганди було важливо показати, що релігійність як така – це зло. Для цього не обов'язково було проводити диференціацію релігій. Звичайно, вивчалися й окремі конфесії, але на прикладі кожної з них показували «забобонність» і упослідженість релігії загалом. Критика Католицької церкви епохи Середніх віків або американської теології ХХ століття однаково мала підштовхувати до думки про недолугість релігії в цілому, у тому числі в тих її виявах і спільнотах, які існували в СРСР. В такий спосіб утверджувалась колективна відповідальність всіх віруючих за витівки «поганих церковників» всіх часів і народів. Відійти від релігії – означало відмежуватися від «поганих» і «забобонних» людей і прилучитися до героїв та звитяг радянського суспільства. Так науковий атеїзм забезпечив ще один спосіб утвердження колективістської свідомості, згідно з якою відповідальність за вчинки (незалежно ким і коли вони здійснені) мусять розділяти всі члени спільноти.

Дискурс наукового атеїзму фактично ділив світ на колективи, спільноти, яким або є чим пишатися, або ж є чого соромитися. За цим принципом відбувалося протиставлення радянського «соціалістичного» суспільства (де було багато трудових і наукових досягнень) суспільству релігійному (яке жило в стані тотальної відсталості та аморального пристосовництва). Власне, на прикладі цього протиставлення відбувалося утвердження дихотомії «свій»-«чужий».

Канонічним було вважати, що релігія є породженням об'єктивно існуючих протиріч буржуазного світу, тому вона не може мати суспільних коренів у соціалістичному суспільстві. Проте інтуїтивно, час від часу, виникали спроби ці корені відшукати. Це було зумовлено тим, що пояснення «живучості» релігії в радянському суспільстві за допомогою чисто суб'єктивних чинників (таких, як «пристосовництво», маніпуляції релігійних ватажків чи особиста схильність окремих людей до віри в Бога, недостатність атеїстичної пропаганди), не могли бути повністю задовільними, оскільки вони суперечили марксистському вченню про те,

що релігія, які і будь-яка культурна надбудова, має об'єктивну соціально-економічну базу. Це викликало дискусії в середовищі наукових атеїстів. Цікавою ілюстрацією цього є збережений в архіві лист співробітника Інституту наукового атеїзму О. І. Клібанова здобувачеві наукового ступеня Яковлеву (від 10 серпня 1969 року). О. І. Клібанов в ньому писав:

«Вельмишановний товаришу Яковлев! Пробачте, що відповідаю з запізненням на Ваш лист від 25/VII-69, у якому Ви просите дати консультацію по плану дисертації «Еволюція соціальної природи і проблеми ідеологічної секуляризації сучасного християнського сектантства (за матеріалами Казахстану)». Сформульовану Вами тема дисертації я не вважаю науковою. Що значить: «еволюція соціальної природи християнського сектантства»? Соціальна природа християнського сектантства Нового і Новітнього часу буржуазна. Ви вважаєте, що вона «еволюціонує» в умовах радянської дійсності? Якщо так, то в якому соціальному напрямку? Перестає бути буржуазним пережитком? Перетворюється, освоюється системою суспільних відносин соціалізму?... У тому й полягає історичний тупик християнського, та й будь-якого іншого релігійного сектантства, що його /сектантства/ соціальної природі немає куди «еволюціонувати» в умовах нашої дійсності. У цьому і полягає нерозв'язність протиріччя, у якому опинилося сектантство, що єдина «еволюція», можлива для нього, це еволюція геть від його соціальної природи, «еволюція» сектантства від самого себе». [Російський державний архів політичної історії, ф. 606, оп. 4, спр. 70, арк.111].

В інтуїтивному припущенні Яковлева про те, що соціальна природа радянського сектантства в певному сенсі інша, ніж в капіталістичних суспільствах, була доля правди, але розвинути і обґрунтувати таке припущення йому вочевидь не вдалося. Втім питання рано чи пізно мусило виникнути знову. Наприкінці 1970-х років показовий епізод відбувся із відомим в цих колах фахівцем з наукового атеїзму М. С. Гордієнком під час його доповіді на тему «Соціальні корені релігії за соціалізму». У своєму інтерв'ю (червень 2011 р.), М. С. Гордієнко пригадував:

«Я виходив з того, що існує відоме положення Маркса про те, що між капіталізмом і комунізмом лежить проміжний соціалізм. Специфіка соціалізму в тому, що у ньому зберігаються елементи капіталізму і з'являються паростки комунізму <...> Оскільки це існує, а у нас ми все думаємо, що релігія – це породження класового суспільства, тому сліди цього класового суспільства достатньо потужні залишаються, і саме вони й живлять релігію. Тому існування релігії – це не результат недопрацювання. Це природа соціалізму як така». [Памяти Николая Семеновича Гордиенко. Последнее интервью. Исповедь атеиста, который стал религиоведом. // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – Вып. 1. Т.2. – 2012.– С. 253].

Зайве говорити, що таке тлумачення «радянської» соціальної природи релігії викликало критику з боку колег М. С. Гордієнка, але воно

дало свої плоди. Ще через десять років, наприкінці 1980-х, один із тодішніх його критиків, заступник директора Інституту наукового атеїзму В. І. Гараджа був змушений визнати, що соціальні корені релігії в радянському суспільстві таки існують. У своїй статті, опублікованій в популярному журналі «Наука і релігія», В. І. Гараджа висловлювався так:

«...Ще вчора шкідливість релігії вбачалася у тому, що вона – єдина публічно, з амвонів проповідувана «буржуазна ідеологія»... Однак чому ж «буржуазна»? Адже релігійний світогляд сформувався ще задовго до народження світу капіталізму... Адже такі державні інститути, як армія, суд, або такі сфери суспільного життя, як право, мораль також залишилися нам у спадок від старого суспільства. Ми змінили їхній зміст, але як соціальні феномени вони залишилися і навіть зміцнилися» [Гараджа В. Переосмысление. // Наука и религия. – 1989. – т. 1. – С. 3].

Відтак, дослідження наукових атеїстів мусили зрештою привести їх до думки, що релігія в радянському суспільстві є не чужорідним явищем, але цілком укоріненим соціальним інститутом і сферою буття людей, зміст якої змінився відповідно до реалій буття цього суспільства. Але визнати це публічно було неможливо аж до періоду перебудови. Науковий атеїзм формувався на основі протиставлення себе релігії і релігійності у всіх їх виявах – інтелектуальному, моральному, соціальному.

Втім науковий атеїзм мав також і позитивну програму формування особистості. Є. К. Дулуман писав про нього так: «В самому широкому плані його [атеїзм] можна визначити як систему поглядів на світ, в якій цілком заперечується існування надприродного. Атеїзм функціонує також як окрема галузь світоглядних знань, має свій предмет вивчення, свою методологію дослідження, суму власних проблем і рішень. Він у всій повноті і деталях спростовує релігію та її світогляд» [Дулуман Є. К. Науковий атеїзм і боротьба за комуністичний світогляд мас. – К.:Держполітвидав, 1972. – С. 71]. Як світоглядна дисципліна науковий атеїзм був віднесений радянською номенклатурою до філософських наук (що зумовило також пострадянську традицію розглядати релігієзнавство як частину філософії, в той час як у західній академічній парадигмі воно є окремою галуззю гуманітарних наук).

Науковий атеїзм передбачав, що наука має лежати в основі світогляду людини. Просвітницька діяльність наукових атеїстів відтак мала на меті науково спростувати існування Бога. Для масового слухача це наукове спростування подавалося у доступній та популярній формі і часто зводилося до популяризації новітніх наукових досягнень з одночасним висміюванням «релігійників». У популярній атеїстичній літературі віра в Бога інтерпретувалася як ознака інтелектуальної відсталості. Характерним стало, наприклад, посилення на польоти в космос радянських космонавтів як наочний приклад, що доводив фізичну відсутність Бога на небі. Втім такі прийоми не дозволили досягти ефекту подолання релігії.

У ході досліджень було виявлено, що релігія виконувала не лише світоглядну функцію, але й функцію соціалізації. Цінність релігії як традиції долучення до цінностей попередніх поколінь проявилася у живучості релігійних обрядів, особливо хрещення дітей та поховання, які так і не вдалося викоринити. Завдяки цьому в межах системи атеїстичного виховання сформували адекватний заміник релігійній обрядності – обрядність радянська (або соціалістична). Завданням атеїстів-пропагандистів було створення нарративу, який би пояснював появу радянських обрядів, їхню історичність, «традиційність», функціональність і нерозривність з «радянським способом життя». Таким чином в культурі наукового атеїзму відбулося те, що, користуючись терміном Е. Гобсбаума, можна назвати «винайденням традицій» [Hobsbawm Eric J. *Introduction: Inventing Traditions*, in Hobsbawm, Eric J., Terence O. Ranger (eds.) // *The Invention of Tradition. Past and Present Publications*. – Cambridge University Press, 2000. – Pp. 1-15].

Однією з концептуальних робіт, яка розвиває дискурс традиції в радянському суспільстві, є стаття В. К. Танчера «Радянська обрядність: становлення і розвиток» (1985). Згідно з міркуваннями автора, обряди виникли в глибоку давнину разом з появою міфологічної свідомості. З самого початку їх функція полягала в тому, щоб зберігати і передавати соціальний досвід. Обряди, як і традиції загалом, є частиною суспільної свідомості і соціальної практики і продовжують бути такими і в умовах радянської дійсності. Вони «несуть в собі культурний спадок минулого» і одночасно вбирають в себе продукти культурної творчості. Тому обряди не є чимось статичним, вони можуть змінюватися і змінюються під впливом зміни умов життя і людської діяльності. В розвитку обрядів є дві тенденції – консервативна і прогресивна. Перша з них спрямована на збереження існуючих форм, консервацію традиції в її незмінному вигляді, друга ж показує спроможність обрядів і традицій змінюватися відповідно до зміни суспільних умов життя людини. Звичайно, обряди є частиною традиції. Традиція ж є суспільним явищем, функція якого полягає в збереженні певних елементів культурного і соціального спадку, які передаються наступним поколінням. Тому суспільство, якому є що передати наступним поколінням, потребує традиції і, як наслідок, потребує обрядів. Це зумовлює загалом позитивну роль традиції в радянському суспільстві». Позитивна роль традиції була артикульована автором у відповідності до канонів наукового атеїзму, тобто з наголосом на її матеріальній, а не духовній основі. Він пише:

«Найглибше коріння традиції ми знаходимо в умовах матеріального життя суспільства. Традиції з'являються в результаті відображення суспільного буття в суспільній свідомості. Деякими своїми аспектами традиції входять в духовно-практичне освоєння світу і таким чином «розміщуються» в аксіологічній і нормативній частині світогляду. Традиції виражають певний світогляд, тісно пов'язані з ним, грають в ньому велику

роль. Вони «механізують» і «автоматизують» діяльність людини, пропонуючи готове «стандартне» рішення для тих чи інших життєвих ситуацій, причому це рішення має обґрунтування минулим досвідом. Традиції виступають як позитивною, так і негативною мотивацією стосовно будь-якого соціального явища» [Танчер В. К. Советская обрядность: становление и развитие. // Вопросы атеизма. Вып. 21: Атеистическое значение новых обрядов и праздников. – К.: «Выща школа», 1985. – С. 4].

Невід'ємною частиною традиції є звичаї, які, згідно з автором, «конкретизують суспільні вимоги традицій стосовно дій та їхньої послідовності». Звичаї – це «стереотипи, готові матриці поведінки людини в конкретних соціально-історичних, виробничих, побутових та інших обставинах і ситуаціях, які в умовній формі закріплюють певні норми стосунків» (Там само. – С. 5). Звичаї по суті є звичками людей, непомітними, автоматизованими правилами поведінки. Таким чином, незважаючи на те, що традиції та звичаї виникли ще в експлуататорському світі, тобто у більш ранніх суспільно-історичних формаціях, в соціалістичному суспільстві вони загалом також затребувані і здатні відігравати позитивну роль тією мірою, якою це суспільство також потребує «готових матриць поведінки людини», як б закріплювали існуючі норми стосунків, сформовані під впливом суспільних вимог. Хоча соціалізм – загалом не є епохою міфологічної свідомості, проте звичаї, традиції і обряди – це ті форми стосунків, яких він об'єктивно потребує і які спроможні виконувати глибоко конструктивну роль в зміцненні соціалістичного суспільства.

Автор вважає закономірним, що в умовах соціалізму народжуються соціалістичні звичаї і традиції. Обряд, згідно з автором, це є «комплексна система колективних символічних дій, які містять в собі втілення певних ідей і призначені для створення певних емоційних станів» (Там само.). Обряд виникає як результат «ритуалізації» звичаїв. Обряд діє на людину одночасно ідейно і емоційно. Учасники обряду співпереживають його як колективне дійство і завдяки цьому ідеї, які символічно відображені в обряді, перетворюються для них у особисті переконання. Колективність обряду складає його особливу цінність. Ідеї, які відображені в обряді, так само як і символи та форми, за допомогою яких вони передаються, є санкціоновані суспільством, колективом, спільнотою. Сам по собі обряд є народним, тому що створюється народом, є продуктом колективної творчості. Обряд є способом самореалізації колективу і соціалізації в колективі, впливу спільноти на індивіда, якого залучають до участі в обряді. Ця колективна сутність обряду складала основу його цінність в соціалістичному суспільстві.

Звичайно, обряди і традиції є доволі живучими і через те можуть бути небезпечними, якщо продовжуватимуть нести ті смисли і ідеї, які в них закладені ще в дорядянську епоху. Проте, на думку В. К. Танчера

й інших дослідників процесів постання нової обрядовості, в період будівництва соціалізму відбувається масове руйнування старих обрядів і на їхньому місці виникають нові, прогресивні обряди, які немовби заповнюють вакуум, але несуть вже нові смисли і ідеї. Хоча цей процес йде не так динамічно, як хотілось би, а на місце релігійних обрядів не зразу пропонуються обряди нового зразка, але ж поступово таки відбувається процес руйнування і відмирання саме релігійних обрядів. Свята, в тому числі державні, також тлумачаться автором як структурний елемент соціалістичної обрядності. Святкування мають свої ритуали і звичаї. Вочевидь обрядність, яка покликана замінити релігійну, сприймалася в атеїстичній системі як святкова обрядність. Це були свята лише не державного, а сімейного рівня, для яких повинні були існувати свої, радянські ритуали і звичаї. Звичайно, така обрядність не могла виникати стихійно. Вона була результатом креативу певної частини суспільства – активістів, пропагандистів, «вчених-суспільствознавців», «творчої інтелігенції», «практичних працівників», комсомолу і партійних органів. Вона мала цілком відрефлексоване, зрозуміле навантаження – ідеологічне, ідейно-виховне, нормативне, емоційно-психологічне, естетичне. Показово, що обрядності приписували також здатність знімати стрес, сприяти емоційно-психологічному розвантаженню, розрядці, втішати, надавати емоційне задоволення. Без сумніву, участь у обрядах мала вселяти почуття гордості за свою Батьківщину, патріотизм. Ритуальне нагадування про достойну гордості радянську батьківщину було елементом багатьох обрядів і свят, в тому числі побутових. Антирелігійне значення радянської обрядовості також було важливим, проте висловлювалася думка, що воно не є головним у всій багатоманітній функціональності обрядовості. [Зоц В. А. Атеистический потенциал новой социалистической обрядности. // Вопросы атеизма. Вып. 21: Атеистическое значение новых обрядов и праздников. – К.: «Выща школа», 1985. – С. 10-20; Марков А. А., Павлун З. Н. Роль комсомола в организации и проведении праздников и обрядов в трудовом коллективе. // Там само.. – С. 110-116; Романова Н. С. Значение социалистической обрядности для преодоления религиозного мировоззрения. // Там само. – С. 59-65. Див. також: Закович Н. М. Советская обрядность и духовная культура. – К.: Наукова думка, 1980. – 220 с.]

Створюючи, концептуалізуючи систему радянської обрядовості, представники наукового атеїзму, утверджували таку цінність соціалістичного способу життя, як колективізм. Роль колективу у вихованні людини, її загальній соціалізації, як заміника релігійній спільноті, як середовища для відпочинку і емоційно активного життя, формування етики і стосунків, все це стало частиною пропаганди наукового атеїзму.

Підсумовуючи, слід сказати, що науковий атеїзм, який мав свої інституції, свій дискурс, свою структуру смислів, етики і практик,

як культурна система виявив власні характерні риси. Він формувал спільноту людей, які поділяли світоглядні настанови наукового атеїзму і були задіяні у практики формулювання смислів, концепцій наукового атеїзму, та здійснення атеїстичної пропаганди. Конструювання соціальної реальності цієї спільноти було характерним виявом культури наукового атеїзму.

Одночасно науковий атеїзм постійно підтримував в радянському суспільстві пам'ять про існування релігії як альтернативної ідеологічної, світоглядної системи. Заперечуючи існування Бога на практиці, він фактично стверджував існування його в культурі. Цим він долучився також до відродження релігії, яке мало місце у 1990-х роках в Україні і на пострадянському просторі.

*Розділ другий.***ЮВІЛЕЇ ГРОМАДСЬКОГО І РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ****2.1 Релігія і Церква в баченні Івана Франка (А. Колодний)**
(до ювілеїв Івана Франка 2016 року)

В тій відомій світоглядно-праксеологічній типологізації української людини, яку провів М. Шлемкевич, франківська людина відсутня. Дослідник не обґрунтовує при цьому своє бачення особливостей релігійності Івана Франка. Скоріше він виходив з ототожнення вільнодумства з атеїзмом і не визнавав наявності релігійної вільнодумності в українців. А між тим вона є домінуючою. Справа в тому, що Церкви ще якось сприймають свободу релігії, свободу віросповідань, але кожна з них не допускає собі свободу **В** релігії, свободу **В** своєму віросповіданні. Будь-які відхилення від догматів чи канонів, довільне витлумачення окремих положень віровчення, а тим більше антиклерикалізм, сприймається нею як єресь, а зрештою кваліфікується як атеїзм. Саме тому незручним був Іван Франко для церковного керівництва греко-католиків Галичини, а православні користувалися тими його творами, де він піддавав критиці Ватикан, його політику щодо слов'янства. Про праці мислителя, в яких ним розглядалися світоглядні проблеми, навіть не йшла мова.

Іван Франко (1856–1916) – епохальна постать в історії української духовності. Саме тому його намагалися і намагаються зарахувати до свого активу послідовники різних світоглядних орієнтацій. Він – матеріаліст і пантеїст, атеїст і віруючий, діалектик і метафізик, марксист і антимарксист, інтернаціоналіст і націоналіст.

В розвідках про світоглядні засади творчості І. Франка радянської доби мислитель беззастережно відносився до непохитних матеріалістів та войовничих атеїстів, поставав надто «близьким до марксизму». При цьому в дослідженнях домінувала не об'єктивність чи наукова чесність, а скоріше патетична риторика і схоластичні узагальнення, побудовані переважно на окремих цитатах, вирваних із цілісного контексту творів мислителя і довільно підтасованих під діалектико-матеріалістичну світоглядну позицію. І тут можна погодитися з оцінкою таких викрутаків дрогобицьким філософом Іваном Герасим'яком, який зазначав, що тоді в оцінках ми мали – відверто кон'юнктурно-практичне прочитання творів Франка, як і абсолютизацію його окремих суб'єктивно-поетичних рефлексій чи емоційно-загострених публіцистичних висловів, далеке від розуміння сенсу справжнього, хоча місцями і суперечливого освоєння мислителем духовної культури людства, ролі й місця в ній релігії і Церкви. Тому в дослідженнях його творчого здобутку передусім варто повернутися до

самого Франка, а не займтися різними вигадками навколо його великого імені (Герасим'як Іван. Релігія – явище національного життя // Релігія в духовному житті українського народу. – К., 1994. – С. 104-105).

Дійсно, на початках своєї творчості Іван Франко не сприймав як неістинний і небезпечний самовпевнений висновок основоположників марксизму про необхідність абсолютного ідейно-теоретичного подолання релігії як хибного світогляду. Проте згодом мислитель утвердився в думці, що ідея такого «подолання» переслідувала не загальнолюдські, гуманні інтереси, а слугувала вузькопартійним, егоїстичним цілям, являла собою подолання «для себе», а «не для інших». Зрештою вона трансформувалася у «формальну релігію, основу на догмах ненависти і класової боротьби» (Франко Іван. Передмова до збірки поезій «Мій Ізмарагд» // Давнє і Нове. – Львів, 1911. – С. 9).

В останні роки з'явилася низка публікацій, автори яких доводять, нібито Іван Франко вже не був атеїстом і вважати його таким могли лише ті, хто керувався принципами вульгарно-соціологічної методології. Але «реабілітанти» І. Франка, знову ж таки як і ті, від кого він реабілітується, скажемо їх же словами, припускаються поверхового і відверто кон'юнктурного прочитання праць Каменяря, абсолютизації його окремих суб'єктивно-поетичних рефлексій або емоційно загострених публіцистичних висловів. Так, Зиновія Франко, хоч і заперечувала правомірність твердження «Франко – атеїст», водночас зауважувала: «Що казати! Певна основа для такої вивіски була» (Франко Зиновія. Іван Франко – атеїст // Людина і світ. 1991. - № 1. – С. 27-30).

Внучка мислителя сама визнавала, що атеїзм його засвідчує критичний підхід до політики Ватикану стосовно східних слов'ян, до унії, до владик і їхньої діяльності в XVII-XVIII століттях, до міфології християнства і до священників москвофільської орієнтації, що були речниками денаціоналізації.

Не маємо змоги цитувати тут окремі думки з численних творів І. Франка атеїстичного спрямування. Згадаємо насамперед його «Ex nihilo. Монолог атеїста», який починається словами:

Нема, нема вже Господа на небі!
 Немає Творця; ані самодержавця,
 Нема того, що всемогучим словом
 Усе з нічого вивів! Наче тінь
 Велика, залягав він світ цілий,
 Тьмив мозги людські сотні тисяч літ.
 А нині щез він! Сонце! Сонце! Світло!
 Нема його! Свобода! Я черв'як,
 Я, незапримітний атом в природі,
 Я вбив його, розпанахав, розвіяв!
 ...Моя перемога!
 Я пхнув його у те ніщо безмірне,

Його нема і не було ніколи!

З котрого повороту вже немає! (Франко Іван. *Ex nihilo*. Монолог атеїста // Франко Іван. Про Ватикан, унію і католицизм. – К., 1981. – С. 14).

Розкриваючи своє розуміння основного в релігії – ідеї Бога, І. Франко доводить, що вона є людським витвором: «Чоловік творив Богів з нічого, все на образ свій і на свою подобу» (Там само. – С. 19).

Питання релігійності щодо себе І. Франко називав «найменше спорним». Ще 1878 року в листі до Ольги Рошкевич він писав, що «як у всякім іншійм вигляді, так і в релігійнім, я не думаю мовчати і таїти своє переконання, обзираючись на побічні обставини, на крики поліції, духовенства і пр. Правда понад усе!» (Франко Іван. До О. Рошкевич, 20 вересня 1988 р. // Вибрані суспільно-політичні і філософські твори. – К, 1956, С. 135). Тому спроби декого з нинішніх авторів у той чи інший спосіб підправити мислителя є некоректними. Франко говорить сам за себе. У листі до М. Драгоманова в липні 1890 року поет згадує свою розмову з професором Львівського університету Шараневичем: «Старий був по обіді... і, вдарившись в щирість, розпочав розмову зо мною зовсім так, як щедрінський становий: Ну, скажіть мені, вірите в особистого Бога, чи ні? Признатись, я трохи сконфузився таким питанням і почав звертатися так, що се діло приватне, інтимне і т. д., але він не унявся. Тоді я сказав, що не вірю» (Франко Іван. До М. Драгоманова, 18 липня 1890 р. // Твори. У 20-ти т. – Т. 20. – К., 1965. – С. 407). Арелігійність І. Франка – то не вияв якоїсь молодечої вдачі, як це твердять ті, хто намагається залічити мислителя до глибоко віруючих і довести, що «божа іскра» жевріла в ньому все його життя аж до останнього віддиху. Із статті о. Романа Луканя «Д-р Іван Франко і василіяни» дізнаємося, що навіть будучи смертельно хворим і вітаючи радо священників-василіян, які навідували його, поет «зажартував собі» з пропозиції о. Теодозія Галуцинського прийняти у нього сповідь і «скоро перевів розмову на щось інше. Час від часу тратив притомність, хоча загалом говорив речево» Дукань Р. Д-р Франко і василіяни // Віра батьків. – 1990. – № 15. – С. 9).

Проте арелігійність Франка – це не якийсь голий войовничий антитеїзм. Філософ по-своєму розумів релігію. У статті «Радикали і релігія», розкриваючи своє розуміння сутності релігії, він писав: «Релігією називається не тільки, віра в якісь надземні вищі істоти, обдаровані вищою силою, ніж люди; не тільки віра в те, що і в людях є часть тої найвищої істоти (душа) і що люди повинні своїм життям і своїми учинками наближуватися до тої істоти. До релігії належить також чуття, любов до тої вищої істоти і до інших людей, любов до добра і справедливості, а в кінці також добра воля, постанови жити й самому так, щоб наближувати себе і інших до тої вищої істоти» (Франко Іван. Радикали і релігія. – Львів, 1898. – С. 3). Підсилюючи сказане, мислитель зазначає: «Оці три складники конечні для поняття релігії. Віра без любові і без сильної волі, що показується в ділах, не чинить ще релігійного чоловіка. Так само самі

вчинки без віри в вищу справедливість і без любові до тої справедливості і до інших людей чинять чоловіка фарисеєм, але ще не правдиво релігійним чоловіком» (Там само. – С. 5).

З наведених думок І.Франка щодо природи релігії випливає два висновки: 1) релігія – це не лише віра в надприродне, що, зауважимо, характеризує наявну ще в нашій літературі марксистську концепцію її природи; 2) релігія включає в себе також любов до добра і справедливості, до інших людей і прагнення жити так, щоб твоє життя відповідало тим ідеалам добра, які притаманні вищим істотам. Саме тому філософ закликає у справах релігії «поступити розумно», «як личить розумним і просвіченим людям». «Ми видали війну на смерть темноті і туманенню. Але ми твердо переконані, що розум і просвіта не суперечні релігії і правдивій релігійності, але противно, мусять бути їх головною основою. І коли ми випустили точку про раціоналізм із нашої програми, то се для того, що... не потребуємо займатися релігійними справами» (Там само. – С. 9-10).

Отже, арелігійність Івана Франка – це не якийсь усталений, включений в русло певної світоглядно-ідеологічної доктрини (як у марксизмі) феномен, а одна із складових рис детермінованої всіма складностями і суперечностями часу тодішньої історії його цільної культурологічної концепції; визначальними аспектами якої були гуманізм, українські національні і загальнолюдські ідеали.

Критерієм оцінки ролі релігії і Церкви, на думку І. Франка, має слугувати об'єктивний аналіз закономірної логіки їх постання і розвитку. Передрелігійні мотиви спочатку не виділялися як щось особливе і самостійне, а були безпосередньо вплетені в різні звичаї, обрядово-побутові практики, виступали невід'ємною складовою господаарсько-виробничої діяльності первісної людини. «Совість, моральність, релігія тонули і щезали ще зовсім в мраці церемоній, і аж звільна почали з неї виділюватись, різницюватись... Церемонії були вступною школою релігійності» (Франка Іван. Мислі о еволюції в історії людськості. Твори. У 50-т т. – Т. 45. – С. 108-109). Виконуючи через включення в обрядово-звичаєву сферу функцію згуртування «єдиничного чи й суспільного життя людей», релігія поступово реалізовувала свій вищий «духовний» потенціал, стаючи для людини засобом її самопізнання й самоусвідомлення, особливим засобом суб'єктивно-емоційного освоєння світу. «Чоловік мусив мати якісь темні вірування про душу в собі самім і про духів своїх предків, про духів убитих ним звірів і т. д.» (Там само). Як окрема, незалежна форма людського життя, первісні релігійні вірування «втягують у свій обсяг і найбільшу частку обрядів, ... забирають в свої руки власть над усіма поступками, над цілим життям чоловіка» (Там само).

Відтак І. Франко розумів складність відношень людини і природи як відношень частини й цілого. І тут ми погоджуємося з А. Войтюком, що було б прямолінійним спрощенням розглядати лише як фігурально

метафоричний, позбавлений серйозного філософського навантаження вислів героя поеми І. Франка «Страшний суд»:

І почую в собі силу
І безмірну духа владу
І перед найвищим Духом

В пориві любові впаду (Войтюк А. Корифеї рідного слова. – Дрогобич, 1991 – С. 12-13).

Глибокий філософський зміст має заклик поета «через часове і тілесне проникать в духовне й вічне». Людина є органічною частиною не лише певного етносу, всього людства, а й Всесвіту як цілого і при тому не тільки в матеріальному, а й у духовному значенні.

Я ростиму й сам в безмежність.

Все проникну, все прогляну,

Все скоштую – вище – глибше –

розвіюся в нирвану (Франко Іван. Страшний суд // Франко Іван Твори. В 50-ти т. – Т.3. – С. 182).

Визнаємо, що належно ще не оцінено дослідниками Франкову «Поему про сотворіння світу», написану ним у зрілому віці – в 1905 році. У ній вперше в історії суспільної думки України дається науковий аналіз релігійного вчення про створення світу, розглядаються старозавітні основи християнства. Уніатський каноник Микола Кондрад, виходячи з того, що релігійні догмати «наставлені розумом Бога» і людській критиці не підлягають, назвав поему «кощунством». А це тому, що, спираючись на історичний метод дослідження і використовуючи здобутки порівняльної міфології, І. Франко показує, що так звані Мойсееві книги є не символом якоїсь «божої премудрості», а витвором людської думки, «висловом дитячої віри недосвіченого чоловіка» (Франко Іван. Поема про сотворення світу // Твори. В 50-ти т. – Т. 35. – С. 282-283).

Біблійні оповіді, на думку І. Франка, слід розглядати як відображення певного рівня розвитку уявлень людини про світ, бачення нею довкілля. Оскільки три тисячі років тому, коли створювалися ці оповіді, наукового пізнання як такого ще не існувало, то в поясненні явищ навколишнього світу головну роль відіграло фантастичне мислення, яке найчастіше ґрунтувалося на простих аналогіях. Знаючи здебільшого саму себе, спосіб своєї діяльності, людина прагнула перенести ці знання, як достовірні для неї, на світ загалом, віднайти в ньому (а то й приписати йому) ті самі процеси й дії, які їй були безпосередньо доступні. Ось тому й виходило, що світ обов'язково хтось творить, а сама людина також є продуктом творіння якоїсь іншої істоти, а не простим витвором природного саморозвитку, частинкою природи.

Оцінюючи спроби алегоричного витлумачення біблійних оповідей, І. Франко зауважував, що «така оборона божеського походження сеї повісті далеко гірша від простого заперечення. Бо коли той, хто писав першу главу Книги Буття, справді знав, як творилося небо і земля і все живе на землі,

то виявляється питання, нащо він писав про се так неясно, що тисячі літ люди не могли розуміти його! Коли Бог справді вітхнув того письменника і диктував йому ті слова, то яку ціль міг мати Бог, дурячи людей» (Там само).

Аналіз спадщини І. Франка дає підстави для висновку, що він був релігійною людиною, але не в усталеному досі розумінні релігійності. Його релігійність – це не віра в якогось особистісного бога. За характером останньої філософ наближався до Л. Фейербаха, у якого в ролі істинної релігії виступала любов між людьми. «Правдива релігійність» І. Франка ґрунтується на вірі у найвищу справедливість, вартісність діяння людини відповідно до морального ідеалу, що є виявом розумного внутрішнього переконання й пізнання світу. Атеїст, за І. Франком, – це не той, хто кидається в бій проти релігії, а той, хто, не сподіваючись на постійну допомогу і сприяння Бога, бо наділенийним свободою волі, горить бажанням «добувати хоч синам, як не собі, крашу долю в боротьбі». Такий атеїзм поет сприймав, таким атеїстом був і він сам. Ідеал вільної людини у вільній Україні був для поета символом справжнього щастя.

Бог для І. Франка – це не щось антропоморфне, зрине, пізнаване, досягне. Він є виявом прагнення людини до абсолюту, волі, справедливості, добра, є її духовним витвором. Тому поет закликає:

Прокинься! Час на власні ноги стати
І бачити себе самим собою,
Час свою велич і слабість пізнати
ясно, в спокою.

Традиційно-релігійним уявленням І. Франко давав свою інтерпретацію, використовуючи пантеїстичні концепції Спінози й Бруно. Йому явно імпонувало позбавлене «грубо-антропоморфічного шкарлупиння» спінозівське розуміння Бога як внутрішньої сутності, субстанції Природи-Всесвіту. Своє витлумачення Бога поет вклав навіть у міркування про Всевишнього Івана Вишенського:

Бог – се світло і тепло! се тепло –
воно за хвилю в мертвім тілі творить душу,
у душі тій родить віру –
вицвіт віри тої – Бог (Франко Іван. Іван Вишенський і його твори // Там само. – Т.30. – С. 67).

Навіть Христа поет вважав земною людиною з пантеїстичним світобаченням, ставлячи його в один ряд з великими Вчителями Людськості, «ищущих царствія Божія и правды его». Вважаючи відчуття прекрасного залежним від індивідуального розвитку кожної людини, І.Франко основою цього «індивідуального світу» називав «іскру божества, котрою наділений дух людський». Життя може її розвинути, може розпалити в ясний поромінь, котрий палає в людськім серці. Саме тому мислитель визначав поезію як «винайдення іскри Божества в дійствительності».

На думку І. Франка, людина, будучи частиною Всесвіту, не є йому цілком підвладною, а так саме вільною в своїх діях, як і все навколо неї.

Пізнай, що ніт тобі над тебе власти!

Пізнай, що в тобі твоя надія!

Знай, що лиш сам себе ти

можеш спасти,

Ти – твій месія! (Франко Іван. Нема, нема вже владаря грізного // Атеїзм українських революційних демократів. – К., 1961. – С. 60).

Будь-яке релігійне вчення філософ сприймав як продукт діяльності людини. Але вона своїм розумом, гадає він, не в змозі збагнути абсолют, єство «волі і простору», навіть наблизитися до їх пізнання. Тому мислитель висловлює сумнів щодо вірогідності заземлених у Біблії основних догм іудейської і християнської релігій, показує їх невідповідність здоровому глузду.

Франко обстоював думку, що Церква, якщо вона претендує на «носія мудрості», носія освіченості, не повинна розглядати свої догмати і канони як незмінні і незаперечні істини, непідвладні вимогам конкретних реалій суспільного розвитку. Така орієнтація Церкви, на думку Івана Франка, лишає її самоцінності та суспільної значимості, позбавляє її можливості розвитку відповідно вимогам часу, перетворює релігію в носія «догматичної моралі», відірваних від життя «колінопреклонних, поклонобійних та черствосердних установок, що вносять в суспільність не «чисте підкріплююче вино», а «наркотик на приспання» (Франко Іван. Передмова до збірки «Поєми» // Франко Іван. Твори. В 50-ти т. – Т.5. – С. 8).

Провідним у ставленні І. Франка до релігії було не просте заперечення цього сповненого загальнолюдського змісту духовного феномена, а прагнення виявити те, якою мірою вона, а також її інституції можуть служити інтересам народу, виконувати роль його духовного взірця, сприяти національному самовиявленню й розвою. При цьому мислитель враховував місце релігійного фактора в національному житті. Поняття «народність» (нація), за І. Франком, фіксує два моменти життя і розвитку народу – «природну форму», куди входять географічне середовище, расові ознаки, мова і «культурний зміст». Щодо останнього, то він не є природним, даним людині від народження, а тим, що набувається в процесі життя (зокрема, такими є всі галузі людського знання. Серед них виняткового значення І. Франко надавав саме релігії).

Чітко розмежовуючи релігію як різновид духовності і церкву як організацію віруючих, філософ показує різну їх роль у суспільному розвитку взагалі і житті етносу зокрема. Якщо релігія, виражаючи ідеал людськості, загалом сприяє поступові нації, то вплив церкви тут надто суперечливий. Він залежить як від особливостей особистісного фактора – діяльності духовних осіб, що її складають, насамперед служителів культу, так і від характеру церковної організації, умов і можливостей

функціонування в суспільстві релігійних інституцій. Саме діяльність отців церкви призвела до того, що християнство першим дало світові зразки воєн і різні розуміння Бога.

Хоч Церква як спільнота одновірців в ролі суспільної інституції виникла самотійно, але в процесі державотворення вона поступово перетворилася із рівноправного партнера в покірну заложницю влади, позбуваючись своєї самотійності і самотності. Трансформація в такий спосіб релігії в суспільне життя спричинила нівелювання її істинно-природного покликання як духовно-морального і консолідуючого провідника суспільності, призвела до продукування й поглиблення «ненависті, погорди та ворогування» між народами і конфесіями, освячення і виправдання навіть апоступових сил і устремлінь. Оцінюючи первісне християнство, мислитель зауважує, що воно «зовсім не тягло назад, ... але старалося піднести всіх людей вище. Воно проповідувало загальне братерство в душі і правді, піднімало людей з їх буденних матеріальних інтересів до вищого морального життя, додавало їм твердості і сили в боротьбі з різними спокусами життя і тим самим було чинником поступовим» (Франко Іван. Що таке поступ // Твори. В 50-ти т. – Т.45. – С. 325).

Водночас, спираючись на історичні реалії Російської імперії, Франко відзначав, що «всевладна бюрократія... потребує лише фіктивного, мальованого фарисейського православ'я, зведеного до абсурду і втопаючого в bagno, здеградованого до ролі слуги, поліцейського та шпіона душ, бо тільки таке православ'я може давати санкцію всім її огидним заходам» (Франко Іван. Подуви весни в Росії // Там само. – С. 354).

Іван Франко висловлює своє вдоволення тим, що церковно-політичні комбінації зрештою не спроможні були досягнути тотально-руйнівних наслідків, не ввійшли глибоко в душу нашого народу, не перетворили українців у «безглузде стадо».

Викриваючи «негідну щодо слов'ян» політику Ватикану як «світської влади начальників католицизму», І.Франко при цьому зауважує, що в діяльності пап часто людське, світське домінувало над релігійним. Саме тому «відколи тямить історія, католицизм був усе завзятим ворогом слов'янщини, і хто знає, чи не приніс їй більше шкоди від усіх кривавих війн з мадярами, німцями та татарами» (Франко Іван. Католицький панславізм // Франко Іван. Твори. В 20-ти т. Т.19. – С. 33).

У Ватикані добрими дорогами вважалися ті, які мали за мету придбання престолові «нових слуг», «нової опори». Тому папська політика щодо слов'ян, зауважує І. Франко, була «двуличною». Папство кокетувало щодо тих слов'янських народів, які були віддані католицизмові. І там, де католицизм прийняв форми та складники, які відповідали духові народу та часу, він не був надто шкідливим і навіть сприяв «до здвигення народності». Щодо тих слов'янських народів, які перебували поза сферою

впливу католицизму (а ними були й українці), Ватикан провадив політику підступу й приниження.

Щоб втягнути до своєї курії східнослов'янські землі, папа Лев XIII влаштував 1881 року у Ватикані свято просвітителів Кирила й Мефодія. На думку І. Франка, останнє було політичним, «з видом на державу, ніж з видом на народи». Значущих наслідків це свято не мало, бо метою його було забезпечити зростання лав вірних католицизму, а не добра слов'янським народам, серед них і українському, адже його біскупи там були присутні. «Про ніякі слов'янські діла, про ніякі інтереси тих мас народних, заселяючих слов'янські землі, не було при тім святі ані згадки» (Там само. – С. 36). Верховодили на святі ті, хто відверто бореться проти освіти і добробуту робочих людей, хто робить слов'ян «безглуздим стадом, придатним тільки на обстриження та до тягла» (Там само. – С. 38).

На думку І. Франка, не треба ототожнювати відносини кліру різних народів з відносинами до всього церковного мирян. Поїздка на свято українських духівників аж ніяк не означала прихильності до Ватикану всього народу. Світську політику релігійних інституцій має провадити не лише побожна особа, а насамперед та, яка знає практичні справи нації, бореться за її інтереси. Таким український митрополит Сембратович, на думку І. Франка, не був. Тому в нашому люді знайдуться сили, які доведуть римській курії, що її панування як на Заході, так і в Слов'янщині недовговічне.

Мислитель доводить, що католицизм, стаючи можливою живою струною національного життя, карає етнос політично. Це він ілюструє прикладом Польщі. «Перейняття латинства принесло Польській державі і польському народові необчисленні шкоди». Латинство — сила міжнародна, а тому воно противне почуттю всякої народної окремішності. Єднаючись з ним, Польща тим самим обмежувала всілякі можливості свого подальшого існування. «Латинство ставило її вороже до Сходу, т.є. до її природних аліантів (союзників. – *Авт.*), а зате хилило її до Заходу, т.є. до сильніших від неї ворогів, котрих жертвою вона мусила статися част'ю по часті» (Франко Іван. Наш погляд на польське питання // Франко Іван. Про Ватикан, унію та католицизм. – С. 176). Таке становище було в ХІХ столітті, коли поруч з культуркампом відбувався процес онімечення поляків. Польська шляхта з католицьких мотивів єдналася з німецькими клерикалами також і в Галичині.

Все це дало підставу І. Франкові розглядати захист українства від златинення як прогресивний вияв прагнення до національного самозбереження. Криваві війни козацькі, зауважує він, окрім національного і соціального, мали також виразний мотив релігійного. А це тому, що наступ латинства на Східний обряд – руське богослужіння, календар, трираменний хрест тощо – означав наступ зовнішніх сил на те, що становить елемент національної культури, української душі.

Неоднозначною є оцінка І.Франком і Берестейської церковної унії 1596 року. Численні домисли і спекуляції навколо цього питання втрачають свій сенс у контексті світоглядно-політичної орієнтації мислителя, бачення ним місця релігії в духовно-культурному розвитку людства.

Як і в запровадженні християнства на Русі, так і в унії І.Франко бачив багато суб'єктивних, політично-кон'юнктурних і відверто чужих природному розвитку Української Церкви моментів і чинників. Унія, на його думку, була причиною тривалої і важкої боротьби всередині українського народу і в кінцевому підсумку відзначилася великими втратами в його духовному і політичному розвитку. Цілком слушними були й лишаються Франкові міркування про прагнення польських панівних верств, шовіністично настроєної інтелігенції і духовенства використати унію як своєрідний «узаконений акт» для посилюючого ополячення українського народу, позбавлення його власної національної ментальності. Та церковно-політичні комбінації та інтриги католицизму як «завзятого ворога слов'янщини», констатував І. Франко, не спроможні були досягнути тотально руйнівних наслідків, «не ввійшли глибше в душу нашого народу», не перетворили українців у «безглузде стадо» (Франко Іван. Іван Вишенський і його твори. – С. 143).

Розглядаючи унію в контексті розвитку Західної Європи як необхідний момент цілісного ходу історичного розвитку, філософ однозначно вирізняє в наявних на той час інтеграційних процесах між Сходом і Заходом «завдатки розвою і поступу». «Не цураючись традицій греко-руських, унія розчиняла народ – ті ж двері для впливів західних на нашу суспільність, впливів безпосередніх і багатших, ніж се досі було можливе» (Франко Іван. Духовна і церковна поезія на Сході й на Заході // Франко Іван. Твори. В 50-ти т. – Т. 39. – С. 143). Об'єктивна логіка історії вела українців, як і інші народи, в XV–XVI столітті до формування нової національної релігії – греко-католицизму, що є синтезом елементів східної і західної церковних культур.

Як засвідчує історія, великої шкоди національному розвитку українства завдає національний клерикалізм. Галицьких клерикалів завжди не задовольняло те, що переважна частина українців є православною. Вони ненавидять їх і з обрядових причин. «Збруч в очах наших клерикалів, – зауважує І. Франко, – є для галицьких українців далеко глибшим кордонним ровом, ніж Сян або Вислок. Звідси й виходить, що цей клерикальний українізм стає на практиці політичним індіферентизмом» (Франко Іван. Українські партії в Галичині // Франко Іван. Про ватикан, унію та католицизм. – С. 204).

Український патріотизм, що виходить за межі греко-католицького обряду, для галицьких клерикалів є мало не злочином. Саме тому, закликаючи до злагоди з поляками тільки на тій основі, що вони католики, до безумовної покірності шляхті, що управляла Галичиною, клерикали цим

самим вели «до злагодності українського патріотизму», до пониження боротьби за національне визволення.

Визнаючи позитивну роль церкви в справі національного відродження, Іван Франко водночас зауважує, що неупереджений досвід історії нашого народу показує, окрім незаперечних заслуг деяких осіб з-поміж духовенства, також і те, що переважна більшість його була досі частіше гальмом, аніж підмогою нашого народного поступу. Духівництво бачило упадок українського народу через брак шкіл, але ніколи не давало гроші на розвиток освіти. «Противно, коли львівські міщани за жебрані гроші заложили у Львові школу і шпиталь, то православний єпископ Балабан виступив як найзавзятіший ворог тої справді національної праці» (Франко Іван. Радикали і попи // Там само. – С. 235). Уніатський священник Осип Левицький схвалив конфіскацію австрійськими властями «Русалки Дністрової» М. Шашкевича. Газета «Руський Сіон» уніатського митрополита Сембратовича піддала анафемі твори Т. Шевченка. Попи й біскупи навчили наш народ бити поклони перед кожним урядом, домагаючись прав і користей у такий спосіб для себе. «Скажемо коротко: не попи удержали українську народність, а хлопипи. Не попівська політика піддержить і розвине далі ту народність, а хлопська, а при тім широко поступова, радикальна» (Там само. – С. 236).

Своєрідним докором православ'ю є поема І. Франка «Іван Вишенський». Автор, використовуючи різні художні прийоми, засуджує афонського аскета за те, що він для України «давно... вмер», віддавшись цілком боротьбі за спасіння власної душі, внутрішньому релігійному самоспогляданню. Мертвими для України у франкову добу були православні парафії, які виконували функцію провідника великоросійської політики царського уряду. Намагаючись хоч якось розтопити егоїстичне прагнення І. Вишенського врятувати себе для «Божої ласки», відродити в нього почуття громадянського обов'язку, І. Франко насилає на свого героя «запах» рідної української природи, що спонукає його на роздуми:

Та невже ж та Україна –
Сей квітчастий рай веселий,
Се важке, кроваве пекло –

Ще для мене не чужа ? (Франко Іван. Іван Вишенський // Франко Іван. Твори. В 20-ти т. – Т. 11. – С. 203).

Хвиля любові до рідної землі розтинає душу аскета, який бажає повернутися в Україну, щоб очолити в ній боротьбу з її визискувачами. Через образ Івана Вишенського Франко передає свою мрію про відродження саме Українського Православ'я, включення його на правах визначальної сили до процесу національного розвитку.

Нещастям українства вважає І. Франко те, що більша частина його інтелігенції – попи. Хоч і мають вони певні заслуги в національному відродженні, та все-таки вони наклали на нього свій відбиток, намагаючись втиснути його в тісні рамки своїх інтересів (Франко Іван. До Е. Ожежко,

13 квітня 1886 року // Там само. – Т. 20. – С. 318). На думку філософа, народний поступ можливий лише на плечах незалежної світської інтелігенції.

Український етнос не вперше в своїй історії розпочинає процес національного відродження, не будучи ще сформованим як єдина національна спільнота, нація. Така ситуація склалася в Україні наприкінці ХІХ – початку ХХ століть. Окреслюючи ті «дійові задачі», які стояли перед українською громадськістю, Іван Франко зазначав, що потрібно «витворити з величезної етнічної маси українського народу українську націю, суцільний культурний організм, здібний до самостійного культурного і політичного життя, відпорний на асиміляційну роботу інших націй, відки б вона не йшла, та при тим придатний на присвоєння собі в якнайширшій мірі і в якнайвищій темпі загальнолюдських культурних здобутків» (Цит. за: Баган О. Іван Франко і теперішнє становище нації. – Дрогобич, 1991. – С. 7).

Розв'язання національного питання мислитель вважав одним із важливих завдань демократичного руху. Заслугою його є те, що це розв'язання він оцінював як лише один із виявів розвою народу, ставлячи цю проблему в один ряд з питаннями економічними, громадянськими, освітніми. Аналізуючи «Хуторну поезію» П.Куліша, в якій обстоюється думка, що «без чуда і без руки Божої не може бути оновлення і розбудження українського народу», І.Франко пише: «Тут, як ніде і ніколи в світі, ані чудів, ані рук божих не потрібно, а тільки рук і розумів людських» (Франко Іван. Хуторна поезія П. Куліша // Франко Іван. Твори. В 20-ти. т. – Т. 17. – С. 180). Успіх національного руху значною мірою залежить від того, чи навчимося ми «чути себе українцями», чи ми «пізнали ту свою Україну», чи ми «боліємо кожним її частковим, локальним болем» і радіємо «кожним ... її успіхом», чи відчуваємо себе частиною всіх виявів її життя. Стоячи на специфічних світоглядних позиціях, Іван Франко доводив, що «Царство Боже» спаде на Землю не завдяки молитвам до Бога. «Молитва — слаба там підмога, де лиш розум і труд у пригоді стає».

2.2 З'ява в Україні «з'єдиненої Церкви» і що вона дала українцям: до 420-річчя Берестейської унії (Іван Шевців)

Спробуємо за історичним фактажом віднайти закономірність, дати в певній логічній послідовності своє бачення тих подій історії українства, які зумовили постання Унії Української Православної Церкви з Римським Апостольським Престолом у 1596 році. Причин цього ми виокремлюємо сім. Назвемо їх:

Перша причина. Попри всі людські мотиви й причини особистого, політичного й морального характеру, які зумовили здійснення

Берестейської Унії, першопричиною того історичного акту треба насамперед назвати задушевне бажання всіх християн, зокрема й українських владик, здійснити слова Христа-Спасителя, «щоб всі були одно». Це було бажання єдності одного Містичного Тіла Христового – Церкви під проводом одного, видимого Голови того Тіла – апостола Петра і його наслідників.

Для нас, українців, важливо відзначити, що той сумний розлад стався через 66 років після офіційного введення християнства в Україні у 988 році. Іншими словами: в часі хрещення України, мимо існуючих непорозумінь між греками і латинниками, Христова Церква ще була одна, нерозділена, а грецькі й інші східні патріархи визнавали першість в тій Церкві й головство в ній римського патріарха – папи. Культурні й релігійні зв'язки із Заходом, тобто Римським Апостольським Престолом і західними володарями, продовжувались в Україні ще довго після з'явлення згаданого поділу.

Ненависть греків до латинників, до Риму й до Заходу взагалі почала проникати й проявлятися в Україні через грецьких митрополитів і підпорядковане їм духовенство, зокрема через афонське чернецтво й перекладну літературу, хоч для цього на українському боці не було ніяких підстав. Все ж таки бажання церковної єдності в Україні не завмерло зовсім. Коли траплялася нагода, коли греки єдналися з Римом, Українська Церква до такої єдності приступала відразу ж. Цього однак не робила Москва, яка вже від самих початків своєї історії почала змагатися за те, щоб самій стати «третім Римом».

Друга спонука народження Берестейської Унії – це Флорентійська Унія та її понад 70-літня традиція в Україні, на яку часто відкликалися й до неї вертаються й по-сьогодні українські прихильники Унії з Римом. Проголошенню Флорентійської Унії противилась Москва, яка постійно зазіхала на українські землі. В Москві резидував київський митрополит, який мало цікавився долею просторих єпархій в Україні, Литві й Білорусі. Москва готувалась стати «третім Римом». Римські папи, зокрема Климент VII (1526), Пій V (1566) та інші, боронили умови Флорентійської Унії й рівноправності обрядів. Вони трактували Унію як здійснення Христового бажання, «щоб всі були одно». На жаль, польська шляхта, зокрема ієрархія, ігнорували ідеї та досягнення Флорентійської Унії й папські настанови. Польські ж королі, які щиро бажали збереження ладу в державі, часто були безсильними проти практик шляхти і католицької ієрархії. Для одних й інших багаті українські землі становили джерело великих прибутків та створювали поле до місійних акцій і латинізаторських впливів польської ієрархії. Через свій шовінізм поляки спотворили ідею Церковної Єдності на Сході Європи, зокрема в Україні.

Третьою причиною, яка зумовила Берестейську Унію з Римом, було відношення до Церкви в Україні з боку деяких грецьких патріархів і занедбання тієї Церкви внаслідок політичного тиску на неї з Москви

і релігійного – з боку Польщі. Антагонізм, яким просякли греки, з більш-менше оправданих своїх національних і релігійних мотивів супроти Риму і латинян, грецькі митрополити передавали Українській Церкві й народові. Тим вони допомагали ізолювати Україну від решти світу, від Європи, а чимраз більше узалежнювати її від Візантії та пхали в бік Москви і Польщі. Вони спілкували напереміну то з москалями, а то з поляками, визначаючи і затверджуючи на київській митрополичий престол з титулом «митрополита Київського і вся Руси», звичайно греків або москалів, ставлеників московського царя, які опісля ставали підпорою московських інтересів, часто передаючи Українську Церкву під їхню юрисдикцію. Правда, вони все ще зберігали над нею номінальну владу, але, будучи залежними (а то й деколи на услугах) турецьких султанів, вони координували свої дії на території Польсько-Литовської Речі Посполитої та Московщини, з політикою Туреччини супроти тих держав. В політичних же інтересах турецьких султанів було: не допустити до єднання під проводом римських пап, які були єдиними, хто організовував проти турків походи розсварених західно-європейських володарів. Отже, і з тих причин деякі грецькі патріархи деколи були вимушені робити все можливе, щоб ні до якого релігійного порозуміння в Україні не допустити, перепиняли Унію, а коли вона заіснувала, то прагнули її та її носіїв в очах населення знеславити... Грецькі патріархи не дбали належно про добро Української Церкви навіть після того, коли поділили Київську митрополію на Московську (в межах Московщини) і Київську (в межах Польсько-Литовської держави). Вони радше використовували нашу Церкву економічно – як багате джерело своїх приходів, посилаючи туди своїх ємісарів з різними грамотами. Не була їм чужою і симонія – підкупство на церковні стани чи за різні привілеї для Братств й окремих осіб. Слід тут зазначити, що грецький патріарх Єремія II з'явився в Україні (вперше від року її охрещення!) щойно в 1588-1589 роках. То ж не дивно, що через такий брак нагляду згори, вкрадались у нашій Церкві неполадки морального характеру, зокрема ж серед духовенства, а це мало свій від'ємний вплив і на мирян та на ставлення до нашої Церкви з боку сильного ієрархічно і скріпленого державною владою польського католицизму, а то й робило нашу Церкву легкою здобиччю для їхніх місіонерів.

Четверта причина. Згадані неполадки й надужиття та безправ'я «на горі» викликали реакцію в свідомості частини населення – шляхти й міщанства. Зокрема, це останнє, зорганізоване в своїх ремісничих цехах, крім дбання про підвищення освіти – школи й культури, взяло на себе ще й відповідальність за добро Церкви. Разом з вірною народові й православної вірі шляхтою вони протестують перед королем проти утисків і надуживань польських католиків, шукають порятунку в грецьких патріархів, закликають до дисципліни навіть самих митрополитів.

Та знову багато лиха заподіяли тут і патріархи Антиохійський Іоаким (1586 р.) і Царгородський Єремія II (1589 р.). Вони надали право ставропігії Львівському і Віленському братствам й доручили їм також нагляд над єпископами та духовенством. Таке втручання мирян у церковні справи і контроль світських людей над церковною владою не тільки що ображало і принижувало духовенство, але й спричинювало часті і великі непорозуміння між братствами і духовенством чи навіть владиками.

Втручання мирян у церковні справи не подобалось також ієрархії, часто її принижувало. То ж не диво, що вона шукає способу і доріг, щоб такої братської «опіки» над собою позбутися. Вона бачила рятунок у Римі, де такої сваволі мирян немає. І це, на нашу гадку, ще одна (четверта з черги) причина шукання доріг до єдності з Римом.

П'ята причина. Одним з найбільших негативів XVI століття в житті Церкви – католицької і православної – в кордонах Польсько-Литовського королівства, а на українських землях зокрема, був світський патронат – надавання королями т. зв. «духовних хлібів», тобто провідних посад у Церкві, зокрема митрополичої кафедри, єпископств, архимандрій, багатих монастирів, людям світським, заслуженим перед державою і королем, але не перед Церквою, і які часто на церковних справах не розумілися ані про них не дбали. В XVI ст. це право закріпилося за польськими королями також і щодо Православної Церкви в Україні, а вслід за тим на митрополичу і єпископські кафедри вкрадалися люди негідні тих посад із-за свого світського і неморального життя. Через те вкрадалося згіршення і розклад також і в нижчих прошарках суспільства. Провідна українська верства проймалась протестантським або латинським духом, польщилась, пропадала.

Подібно тому, як королі, так поступали і різні польські, литовські та українські магнати і шляхта у своїх маєтностях і в сферах своїх впливів. Бачучи пагубні наслідки такого торгування «духовними хлібами», ініціатори і творці Берестейської Унії, хоч і самі були королівськими ставлениками, однак хотіли й прагнули до того, щоб саме через Унію з Римом відбулося урівноправнення нашої Церкви з латинською, був покладений край втручанням світського елемента, зокрема ж польської і литовської шляхти, у справи Української Церкви.

Шоста причина. Однією з опосередкованих причин Берестейської Унії була потридентійська антиреформа в Католицькій Церкві, що відбулася в Польсько-Литовській державі. Впливи протестантизму впродовж XVI ст. знайшли і в Польщі пригожий собі ґрунт, особливо серед шляхти. Щоб їм протистояти, то явився на тих теренах новий енергійний, монаший чин – орден єзуїтів, послідовники якого в своєму запалі за оздоровлення польського католицизму часто посягали і на українську шляхту, розширяючи свою експансію і місіонерство й на православне населення. У своїх школах-колегіях і через своїх молодих вихованців, вони

проникали в українські шляхетські роди, їх католичили, водночас і полонізували. Через таку діяльність єзуїтів Українська Православна Церква втратила свою провідну і маєтну верству й традиційну підтримку з її боку. Тому-то й вирінала потреба-необхідність: дати українській шляхті антидот – власні школи, а духовенство зрівняти в освіті, правах та привілеях, а то й усіх людей «грецької віри», передусім шляхту, з духовенством і шляхтою латинського обряду.

Це могла дати тільки Унія з Римом. За її здійснення взялися українські владика Іпатій Потій і Кирило Терлецький. Спочатку прихильником тієї ідеї був один з найбагатших і найбільш впливових українських магнатів – князь Константин Острозький.

Однак, ведений своїми особистими мотивами і маючи на цю справу свій погляд, він з часом поставився до Унії Української Церкви вороже і був одним з найбільших її опонентів, очоливши т. зв. антисобор у Бересті 1596 року.

Сьома причина. Чи не найбільшою причиною Берестейської Унії Української Православної Церкви з Апостольським Престолом була таки Москва. Це – поділ Київської митрополії та усамостійнення Московської Церкви (1458 р.), а головне – створення Московського Патріархату в 1589 р. і його зазіхання на українські землі й Церкву в кордонах Польсько-Литовської держави. Страх перед Московським Патріархатом, що досі легковажив Константинопіль і Рим, посуджуючи навіть їх у ересі, й претензії Москви стати «Третім Римом», мусили викликати справедливу реакцію серед української провідної, церковної і світської верстви. Греки не прагнули і були неспроможні нам допомогти, бо самі були в турецькій неволі. Поляки робили спустошення в наших рядах, перетягаючи провідну верству на латинський обряд, а вслід за тим і в польський табір. Москва ж зовні, під різними претекстами, вважаючи себе спадкоємницею Візантії, «Третім Римом», простягала руки на Українську Церкву в кордонах Польщі як собі єдиновірну. То ж не диво, що з українського боку наступила відповідна реакція, як єдиноможливий вихід з того ворожого собі трикутника. Це була Унія з Римом, що забезпечувала права і привілеї Української Православної Помісної Церкви, зрівнювала її з панівною у польській Речі Посполитій латинською Церквою і давала їй моральну підтримку, а то й місію-послаництво: бути носієм правдивого православ'я та ідеї єдності Церков на Сході Європи. На жаль, частина світської провідної верстви, під проводом князя К. Острозького, цього не зрозуміла й, замість того, щоб підтримати своїх владик у великих задумах і чинах, поставилась проти них ворожо. Все ж таки, як Боже діло, Унія на українських землях скоро прийнялась, скроплена кров'ю св. Йосафата, вона росла і розвивалася, аж поки Москва, при допомозі насилля і свого «благочестія» впродовж століть, аж по-сьогодні, не загнала її в катакомби, поставивши на її гробі залізну занавісу й сторожу під назвою – «Русская Православная Церковь».

Зрештою дамо відповідь на питання: **що могла дати Унія українцям?** Розглядаючи питання про *ідеологію Унії* або про те, що могла дати Унія українському народові, якщо б всі українці її прийняли в 1596 році, попробуємо дати на нього таку ж чітку свою аргументацію, як і при з'ясуванні спонук її з'яви. Відтак, що Унія могла б дати українцям:

Перше. Якщо б усі українці приступили до Унії з Римським Апостольським Престолом, то така Унія піднесла б їм престиж Української Помісної Церкви в очах своїх і чужих, зрівнявши духовенство і шляхту в правах й привілеях з латино-католиками в Польсько-Литовській державі, а це було б утяло, чи щонайменше утруднило чи відвернуло претензії поляків навертати нас на латинське католицтво і на перехід в польський табір. За тим пішов би зріст освіти духовенства і шляхти, наша провідна верства лишилась би при українстві і в ріднім обряді й була б поважним партнером у провіді держави, а принайменше легше могла б боронити права свого народу на українських і білоруських землях.

Друге – мали б. Український Патріархат. Після Унії всього українського народу Українська Церква і провідна верства могла домогтися і напевно одержала б Український Патріархат, що став би у протигагу до Московського (такі вигляди були за часів князя К. Острозького в часі його переговорів з папським легатом кардиналом Поссевіно ще у 80-тих роках XVI ст.), а це було б втяло претензії москалів встрявати в справи українського народу під плащиком єдиновір'я і під претекстом «оборони» православ'я в кордонах Польсько-Литовської держави.

В XVII ст. Папи були готові створити Український Патріархат навіть коли та ідея виринала, як посередник для поєднання – замирення православних та уніатів між собою (П. Могила – В. Рутський). Український Патріархат в єдності з Римом, маючи на своїх прапорах гасла: «Єдність Церкви і Народу» та «Щоб Русь не нищила Руси», в тих часах був би став носієм місії тієї ж Єдності Христової Церкви на Сході Європи. Зате нашу Церкву й народ, тобто Україну, на Заході, трактували б як частину Європи. Таку нашу місію присвоїла собі Польща, що в очах Західно-Європейських народів уходила за «пшедмуже – забороло християнства» проти турків і татар. Через те сьогодні для західного обивателя Європа, тобто європейська культура і т. п., кінчиться на кордонах Польщі, Литви чи навіть Румунії, а ми – справжні оборонці Європи в очах того обивателя і надалі залишились частиною Росії чи Євразії! А все це через нашу втрату чи брак свідомості національної місії на Сході Європи і через нашу єдність з москалями! Помісна Українська Церква з Патріархом у провіді і в єдності з Римом могла бути засобом для розбудови нашої самостійної держави вже в тих часах.

Третє. Козацтво, як мілітарна сила Українського народу, після приступлення до Унії всього українського народу, стало б не звичайним найманцем у походах польських королів проти турків. Воно могло б стати

рівнорядним союзником Польщі і в переговорах про воєнну допомогу для польської корони могло б вимагати збільшення прав і вольностей для українського народу. Як зорганізована збройна сила, скріплена однією вірою і ведена своїм національним і церковним проводом, козацтво могло легко привести і до повної самостійності українського народу – постановляючи Української держави за Хмельницького, а може й скоріше, ще за К. Острозького чи гетьмана Петра Сагайдачного.

Розуміється, повищі висновки-здогадки: «що б, як би»? – можна Продовжувати їх тут. Але не в тому наша мета. Мусимо засвідчити сумний факт: засліплена особистими вигодами і маленькими справами, наша провідна верства часів Унії, з князем К. Острозьким начолі, не розуміла й не добачувала тих історичних перспектив і горизонтів, які відкривала для цілого народу Унія нашої Церкви з Римом.

Історичні події: занепад Туреччини, а потім і Польщі, зміцнення Москви і т. п. пройшли понад наші голови, а то й при нашій допомозі, без ніякої користі для нас. Роздріблені українські сили своєю внутрішньою боротьбою ослабили і знекровили до решти наш український національний організм у часи Унії, а Москва ввела в його жили отруту свого «благочестія». Обезкровлений наш народ-велетень спробував підвестись у 1918–20 роках з колін. Але, зробивши крок-два, впав, бо бракувало йому оживляючого духу – душі, що її могла дати тільки самостійна Помісна Українська Церква. На жаль, тодішня Церква в Україні – Московська Церква – не могла й не хотіла це зробити, а молода Українська Церква (Автокефальна) була надто революційною в ментальності приспаного народу та й прийшла запізно зі своїм оздоровленням.

Не так воно було серед тієї частини українського народу, що належала й до Католицької Церкви. Національні традиції й дух тієї Церкви значно причинилися до національної свідомості галицького русина-українця, який на поклик національної сурми видав з себе геройські ряди Січових Стрільців та УГАрмії, (а з часом й УПА), яких роль у визвольних змаганнях, зокрема на Східних і Центральних Українських Землях, всім відома й незаперечна. Духова сила тієї частини нашого народу лежала в його Церкві. Сила ж тієї Церкви – в її єдності з Римом, з джерелом духової сили, даної їй Христом – Засновником і Головою Церкви. На жаль, цього факту ще й досі не усвідомлює багато українців. Але це знає Москва і Польща. Тому то вони нищили ту Церкву, де тільки могли це зробити. Зокрема перша, де тільки досягнула Українську Католицьку (Уніатську) Церкву на українських землях, нищила її або ж заганяла в катакомби, а на її місце вводила своє, московське «благочестіє».

Не краще чинили й поляки. Своїм приниженням нашої Церкви вони штовхали багатьох духовних діячів у московські руки, а перед австрійською владою і перед Римською Курією представляли нас як непевних католиків, схильних до православ'я і т. п. Свого негативного ставлення до нашої Церкви поляки не змінили й досі. Так, польська

ієрархія такою ж самою мірою, як і Москва, противилась і противиться створенню нашого Патріархату.

2.3 500-ліття протестантизму: пропозиції Відділення релігієзнавства щодо відзначення

В 2017 році виповнюється 500 років з часу оприлюднення тез Мартина Лютера, які започаткували появу і наступне поширення протестантизму як нової і значимої не лише в духовному, а й суспільному житті течії християнства. В Україні про цю конфесію домінує ще сформована православ'ям загалом негативна думка, віднесення його конфесій до сектантства, розгляд як чогось випадкового і незначимого в духовному житті. Однією з причин цього є й прагнення суцільних у нас протестантських конфесій вести якийсь відособлений, замкнутий від соціуму спосіб життя, не активне і широке виявлення особливостей своєї духовності, благодійницької і соціальної діяльності. З метою здолання останнього **Відділення релігієзнавства НАН України** за погодженням із держдепом релігії ініціює надання 500-літньому ювілею протестантизму суспільно-значимого звучання, прилучення до його відзначення держаницьких установ і громадських організацій. З цією метою пропонується насамперед утворити робочу групу з підготовки бажаних заходів із відзначення ювілею, формування Оргкомітету у складі світських і конфесійних осіб, який буде реалізовувати ці заходи тощо.

Пропонується провести десь в лютому 2016 року на базі нашого Відділення зібрання представників протестантських конфесій з метою розгляду означеної пропозиції. В разі згоди з цим просимо інформувати нас: 067-466-97-03.

ПРОЕКТ МОЖЛИВИХ ЗАХОДІВ ІЗ ВІДЗНАЧЕННЯ В УКРАЇНІ 500-ЛІТНЬОГО ЮВІЛЕЮ ПРОТЕСТАНТИЗМУ:

1. Ініціювання перед Урядом і Верховною Радою питання відзначення в Україні 500-літнього ювілею протестантизму.
2. Провести восени 2016 року всеукраїнську наукову конференцію «Протестантизм в його сутності, конфесійному різноманітті і християнському житті України».
3. Написання і видрук колективної монографії, присвяченої історії протестантизму в Україні.
5. Написання і видрук науково-популярної бібліотечки «Протестантські конфесії України» (окремі брошури про нині діючі протестантські церкви України).
6. Протестантським конфесіям провести на своєму рівні богословські конференції, присвячені 500-літтю протестантизму і їхній історії.

7. Організувати цикл теле- і радіопередач, присвячених розкриттю сутності та історії протестантизму.
8. Організувати інтерв'ю керівників протестантських конфесій України для української преси.
9. Відзначити і позначити меморіальними дошками місця, які пов'язані з історією в Україні протестантських конфесій.
10. Вивчити питання можливості проведення автоекскурсії представників конфесій і науковців по містах європейських країн, пов'язаних з історією протестантизму.
11. Ініціювати переклад і видання класичних текстів протестантської теології.
12. Провести виставки/ярмарки видань протестантських конфесій України.
13. Провести на державному рівні в престижному залі при участі владних осіб Урочистий вечір, присвячений ювілею протестантизму.
14. Провести фестиваль хорів протестантських конфесій України.
15. Одне із чисел офіційного органу протестантських конфесій присвятити ювілею.
16. Вирішити питання можливого нагородження знаних діячів українського протестантизму державними відзнаками.
17. Обласним осередкам Української Асоціації релігієзнавців провести Круглі столи чи конференції, присвячені 500-літтю протестантизму, при участі в них провідних діячів протестантських спільнот.

Зауваження і пропозиції до Проекту відзначення надсилати або занести до Відділення релігієзнавства ІФ НАН України (01001 Київ, вул Трьохсвятительська, 4 Ін-т філософії Відділення релігієзнавства або email: lfilip56@gmail.com.

Відділення релігієзнавства ІФ НАН України

Розділ третій.
**ХРИСТИЯНСЬКЕ ВЧЕННЯ В ЙОГО ВИЯВІ
 ТА ІНТЕРПРЕТАЦІЯХ**

3.1 Справедливість та рівність як соціальні ідеї в текстах Нового Завіту (Анатолій Коваль)

Стаття Анатолія Ковалю «Справедливість та рівність у текстах Нового Завіту» спрямована на дослідження соціальних ідей у текстах Нового Завіту. Вибрані групи текстів (канонічні Євангелії та Послання ап. Павла) є двома основними текстовими традиціями Нового Завіту і відображають, на наш погляд, дві відносно автономні інтерпретації християнської кериґми. Взято до уваги дві соціальні ідеї: справедливість та рівність. Ці поняття розглянуто в контексті наміру авторів відповідних текстів і зроблена спроба оцінити ступінь соціальності цих ідей.

***Ключові слова:** справедливість, рівність, соціальна ідея, обцинна етика.*

The article of Koval Anatoliy «Justice and equality as a social ideas in the texts of the New Testament» aims to study social ideas in the texts of the New Testament. Selected group of texts (canonical Gospels and Epistles of Apostle Paul) are the two major traditions of the New Testament text and reflect, in our opinion, two relatively autonomous interpretation of Christian kerygma. Taken into consideration two social ideas: justice and equality. These concepts are discussed in the context of the intention of the authors of those texts and attempt to assess the degree of sociality these ideas.

***Keywords:** justice, equality, social idea, communal ethics.*

Актуальність дослідження теми. Будь-які соціальні відносини ґрунтуються на тих чи інших ідеалах, культурних концепціях, етично-моральних парадигмах і т. д. Дослідження цих внутрішніх складових соціальних відносин і суспільства загалом є об'єктом зацікавлення не лише соціологів, але й філософів та релігієзнавців. Одним із таких внутрішніх чинників соціальної дійсності виступає релігія. Це відбувається тому, що релігія в більшості випадків призначена змінювати та трансформувати соціальну реальність поруч із індивідуальною реальністю віруючого.

Мета дослідження. У даній статті буде звернута увага на християнську релігію як основного історичного формувача західної

цивілізації і західних соціальних цінностей. Мова йтиме про дві категорії соціальних відносин: справедливість та рівність.

Досліджуваність теми. Впливом релігійних текстів та релігійної свідомості на соціальні відносини займались і займаються багато дослідників. Часто самі християнські священики виступали в ролі соціально зацікавлених діячів. Вони клопотались про те, щоб універсальні християнські цінності та моделі відносин між людьми ставали загальносоціальним стандартом. Варто згадати митрополита Андрея Шептицького, про якого йтиме мова нижче в статті і який був активним учасником соціальних процесів, незважаючи на те, що сам був суто церковним діячем. Також темою соціального наповнення текстів Нового Завіту (далі НЗ) активно займаються богослови, зокрема такі, як Річард Хейз, Райнгольд Нібур, Мирослав Вольф та ін. Ці та інші дослідники у своїх публікаціях прагнуть адаптувати конкретні біблійні ідеї до сучасної соціально-культурної парадигми.

Обґрунтованість теми. Також варто обґрунтувати те, чому для аналізу вибрані саме тексти Євангелій та послань ап. Павла. По-перше, це зроблено заради зручності та компактності, оскільки дослідити відповідні ідеї у всіх текстових традиціях НЗ було б задачею ширшою, аніж це передбачає стаття. По-друге, текстова традиція Євангелій та апостола Павла є основними традиціями у НЗ і більш-менш уніфікованими. Також цікавість вибору саме цих двох традицій полягає в тому, що Павлова традиція є достатньо автономною і своєрідною порівняно з текстовими плодами (Євангеліями) апостолів і учнів Ісуса, які здебільшого були історичними свідками його діяльності (а якщо ні, то ґрунтувались на свідченнях очевидців – Лука та Марко). Павло ж не був таким очевидцем і він розробляв свою версію християнства у специфічних умовах, які йому диктував його місіонерський контекст. Таку різницю між проповіддю Павла і більш ортодоксальним християнським переданням деякі дослідники навіть виокремлюють у назві – пауліністське богослов'я¹. Саме тому метою нашого дослідження є не лише дізнатись про соціальність ідей НЗ, але й порівняти ці ідеї у традиції Євангелій та в пауліністському богослов'ї. У завдання статті входить оцінка загального уявлення про те, що християнство загалом і тексти НЗ зокрема відіграли основну роль у формуванні сучасної соціальної парадигми гуманізму, соціальної та індивідуальної свободи людини. Проаналізувавши конкретні тексти НЗ, можна буде побачити, чи дійсно автори цих текстів свідомо формували соціальні ідеї, а чи ж все таки універсальні християнські соціальні ідеї – це витвір не авторів книг НЗ, а пізніших їх тлумачів та церковних теологів. Предметом дослідження є соціальні ідеї у текстах НЗ; об'єктом дослідження – тексти НЗ.

¹ Паулінізм. – Режим доступу: http://www.e-reading.club/chapter.php/1023441/642/Elvell_-_Teologicheskij_enciklopedicheskij_slovar.html

І. *Справедливість* – це поняття, яке дуже неоднозначно сприймається різними людьми і різними культурами. Мирослав Вольф у своїй праці «Вигнання і прийняття» пише, що у ХІХ столітті на завойованих британцями територіях Сінд (нині територія Пакистану) існував місцевий звичай спалювати вдову разом з її померлим чоловіком. Британці старались не втручатись у місцеве культурне життя, але цей звичай вони заборонили як жорстокий і варварський. Чому? Тому що у британців було своє розуміння справедливості, відповідає Вольф². Справедливість – поняття відносне, воно залежить від пануючих соціальних цінностей. Для місцевих брахманів спалювання жінки було справедливим актом, адже вони вірили, що у потойбічному житті йому потрібна буде допомога жінки. У британців же були інші цінності: вищою цінністю у них вважалось земне людське життя. Таких прикладів можна налічувати безліч. За часів Ісуса і апостолів у тогочасному суспільстві справедливість була теж своя, відповідна до рівня розвитку культурних та релігійних цінностей. Людей розпинали на хрестах і показували це насильство всім бажаючим, рабів вбивали і не вважали це за злочин і т. д. Це було повністю справедливим для тогочасних людей.

Говорячи про релятивність справедливості з погляду сучасної освіченої людини, з погляду ретроспективного і максимально незаангажованого, ми можемо стверджувати те, що справедливість дійсно є відносною і залежною від культури. Але люди не завжди це розуміли і приймали. Коли ми говоримо про уявлення щодо справедливості у текстах НЗ, то варто пам'ятати, що тодішні християни (як і юдеї) вважали, що саме їх Бог є уособленням універсальної справедливості, що справедливість інших народів й інших культур не є справедливістю. Сучасні богослови розділяють божественну універсальну справедливість і уявлення християн (юдеїв) про божественну справедливість (напр. М. Вольф). Такий підхід близький до сучасного постмодерністського, але не так думали християни від І-го до ХХ-го століття: вони вважали, що саме їх трактування божественної справедливості є вірним і є прямим відкриттям від Бога. Це стосується не тільки релігійних уявлень про справедливість. Так, І. Кант також вважав, що справедливість є універсальною, побудованою на чистому розсудку і не піддається ніяким культурним особливостям³. Такий підхід є дуже характерним для діячів Просвітництва, які будували соціальну мораль на ідеї універсального людського розуму як критерію істини і справедливості.

Відтак, пізнавши різний підхід, різне ставлення до уявлення про природу справедливості, потрібно рухатись далі, а саме до текстів Євангелій та Послань ап. Павла з їх витлумаченням справедливості.

У текстах Євангелій та у текстах Павла можна знайти багато відсилань до теми справедливості. Варто відразу ж зауважити, кинувши

² Вольф Мирослав. Презрение и принятие. – Коллоквиум: Черкаassy, 2014. – С. 223

³ Рейпер Вильям, Смит Линда. Путешествие по миру мысли. – К., 2006. – С. 182

загальний погляд на відповідні тексти, що справедливі та рівноправні соціальні відносини між людьми ці тексти не обіцяють у «земному» житті. Вони обіцяють відновлення справедливості лише у певному «потойбічному» житті, «при відновленні світу», у «Царстві Божому» і т. д. Тим не менше, є деякі спроби (особливо в ап. Павла) врегулювати соціальну справедливість вже в сучасному авторам часі. І тут також потрібно відзначити, що здебільшого ці спроби стосуються внутрішнього общинного порядку, а не соціального виміру, адже християнська община в часи написання цих текстів була ще у підпіллі і не могла претендувати на роль офіційного соціально-морального каталізатора.

Варто почати з текстів Євангелії від Луки 12:13-15, де розповідається як до Ісуса підійшов чоловік і попросив, щоб той заставив його брата «поділитись спадщиною» з ним. Здавалося б це хороший шанс для Ісуса проявити свою соціальну позицію справедливості і надоумити брата цього чоловіка в тому, що той чинить несправедливо. Але відповідь Ісуса рухається дещо в іншому напрямку. Ісус відповідає: «Чоловіче, хто поставив над вами Мене за суддю або за подільника?». Відтак Ісус по суті відмовляється виконувати роль справедливого соціального судді, хоча його просять про це. Натомість Ісус робить наступний висновок з цього прохання: «Глядіть, остерігайтеся всякої зажерливості, бо життя чоловіка не залежить від достатку маєтку його». Як бачимо, Ісус з цієї ситуації витягує певний особистий етичний урок, який застерігає людей від особистої прив'язаності до матеріальних благ. Зважаючи на цей випадок, стає очевидним, що Ісус уникав бути учасником творення соціальної справедливості навіть тоді, коли обставини його до цього майже примушували: він скеровував свої поради в сторону особистої релігійної моралі. Ще одним підтвердженням цього є такий текст Євангелії від Луки (13:1-5). В цьому епізоді мова йде про людей, які підійшли до Ісуса і сказали, що Пілат (римський правитель Юдеї в часи Ісуса) «змішав кров галілеян з їхніми жертвами», іншими словами: він вбив мешканців Галілеї за те (як стверджують коментатори), що вони відмовились приносити жертви за благополуччя імператора Риму і приносили жертви лише своєму богу Яхве. Ось ще одна соціальна несправедливість, щодо якої просять висловити свою думку Ісуса. До того ж, ці вбиті люди поступали правильно щодо юдейської (батьківської Ісусової) релігії – тобто не побажали порушувати Закон Мойсея, тому гострота ситуації була вдвічі вищою. Але відповідь Ісуса виявилась знову ж таки неочікуваною. Він сказав: «Чи ви думаєте, що оці галілеяни, що так постраждали, грішніші були від усіх галілеян? Ні, кажу вам; та коли не покається, то загинете всі так!». Отже, Ісус проголошує тут один важливий принцип – страждання і соціальна несправедливість, які трапляються з людьми, не є індикатором їх особливої зіпсованості («гріховності»), а є наслідком загальної гріховності людства («та коли не покається, то загинете всі так!»). Як бачимо, Ісус знову повертає розмову про соціальну

справедливість у русло особистої релігійності: він не засуджує Пілата за виявлену ним соціальну несправедливість, а лише каже про релігійне покаєння в гріхах і про загальну долю всіх людей. Хоча тут можна знайти дещо імпліцитно запропонований вихід: тобто якщо покаєтесь, то ця соціальна несправедливість зупиниться. Для підтвердження цієї думки можна прочитати притчу про дерево, яка вміщена одразу після цього тексту (Лк. 13:6-9). Там Ісус також вказує на причину смерті (зрубання) дерева – безплідність для хазяїна виноградника (Бога). Відтак Ісус все ж таки бачить вирішення проблеми несправедливості, але бачить її в універсальній (і тепер вже й в особистій) гріховності людей. Однак в тексті немає чіткої гарантії того, що якщо люди «покаються у гріхах», то їх суспільне становище зміниться у сторону справедливого з ними поводження (адже в даному епізоді мова йде лише про продовження фізичного існування «дерева»). Швидше за все справедливе поводження чекає їх вже у потойбічному житті, про що свідчать наступні тексти, які будуть розглянуті.

Найяскравіша ілюстрація того, що Ісус передбачав повний соціальний захист від переслідування за релігійні погляди своїх учнів лише у потойбічному, післяземному житті міститься у славнозвісній так званій «Нагірній проповіді» Ісуса (Мт. 5:1-11; Лк. 6:20-26). Ось один з висловів цієї проповіді: «Блаженні ви, як ганьбити та гнати вас будуть, і будуть облудно на вас наговорювати всяке слово лихе ради Мене. Радійте та веселіться, нагорода бо ваша велика на небесах! Бо так гнали й пророків, що були перед вами» (Мт. 5:11-12; пар. Лк. 6:22-23). Тут Ісус втішає своїх послідовників («блаженні (=щасливі) ви») і водночас попереджає їх, що вони за свого земного життя зазнають переслідувань і знущань, але «на небесах», тобто в потойбічному житті, їх чекає нагорода і радість за те, що вони витерпіли приниження та несправедливість. В Євангелії від Матвія (25:32) йде мова про «останній суд», де Ісус буде відділяти добрих людей від поганих і відповідно одних нагороджувати, а інших – карати, що ще раз говорить нам про те, що соціальної справедливості від Бога слід чекати не у земному житті, а вже після нього. Наступним і не останнім засвідченням такої перспективи є текст з Євангелії від Івана (16:33), де у своїй передсмертній настанові Ісус говорить своїм учням: «Це Я вам розповів, щоб мали ви мир у Мені. Страждання зазнаєте в світі, але будьте відважні: Я світ перемиг!». Знову йде мова про страждання, які чекають учнів у час земного життя, «в світі».

Однак в Євангелії від Матвія (18:15-18) можна прочитати інструкцію Ісуса щодо справедливого вирішення міжособистісних конфліктів. Варто сказати, що до цього тексту виникає величезна історична підозра, а саме та, що редактори або сам автор міг придумати цей епізод задля того, щоб дати інструкцію для вирішення конфліктів в християнській спільноті того часу. Текст очевидно анахронічний, адже в час Ісуса ще не було такого поняття як християнська «Церква» і тому Ісус не міг роздавати такі

поради. Існує виправдання неісторичності цього тексту, а саме, що Ісус говорив це, дивлячись в майбутнє, або ж що він під Церквою мав на увазі общину юдейську – синагогу. Все це виходить за рамки нашого поточного дослідження, адже ми все таки займаємось відтворенням ідей Ісуса Євангелій, а не історичного Ісуса. Однак навіть якщо Ісус і справді таке сказав, це ніяк не впливає на нашу вихідну думку, що Ісус не був зацікавлений у вирішенні тогочасних соціальних конфліктів. Більше того, цей епізод підтверджує цю теорію, адже ми спочатку сказали, що соціально виглядаючі повчання Ісуса і ап. Павла стосуються в основному християнської общини (Церкви), а не загального соціального порядку.

Все ж християнські богослови не припиняють спроб застосувати внутрішню біблійну етичну структуру до соціальних інститутів. Це рідко їм вдається, адже, як ми побачили, вона не була для цього призначена самими авторами. Крістофер Маршал пише, що сучасна державна система справедливого покарання злочинців у тюрмі є непрактичною і несе лише відчуження і рецидив. Для того щоб змінити ситуацію, пише Маршал, потрібно застосувати принципи Євангелії для виправлення злочинців, а не лише їх покарання: «Мій посил в тому, що перші християни пережили у Христі і у своїх релігійних громадах розуміння справедливості як сили, яка лікує, відновлює і примиряє, а не яка завдає болю, карає і вбиває; їх реальність повинна формувати і направляти християнський внесок у дискусії щодо кримінального правосуддя сьогодні»⁴. Маршал досліджує роль покарання у справедливості і зусилля в інтересах відновлення. Він пише, що «автори Нового Завіту побачили важливе місце для покарання у здійсненні правосуддя, хоча практично в кожному випадку воно служить переважно викупній меті аніж каральній». Далі автор визнає, що біблійна справедливість була обмежена общиною, але він не бачить такої проблеми, щоб застосовувати її в соціальній сфері. Маршал пише, що покарання використовувалося як частина дисципліни в ранній церкві, де вони були здійснені з причини занепокоєння про цілісність громади і духовного добробуту правопорушника, а не з помсти чи як засіб заподіяння болю злочинцю⁵. Ймовірно, що таке перенесення справлення справедливості з церковної площини на соціальну загрожує тотальному хаосу і злочинності, адже якщо через розкаяння правопорушників почати прощати і відпускати їм провини (як це робить церква на духовному рівні), то злочинці однозначно користуватимуться і зловживатимуть цим.

Ще одним прикладом такого застосування є митрополит Андрей Шептицький. Він наводить слова ап. Павла (1 Кор. 12) про членів одного тіла як про церковну общину і застосовує це до суспільства, а відтак суспільство повинне більше дбати про «неблагородних членів», тобто про

⁴ Marshall Christopher. BEYOND RETRIBUTION. – Available from: <https://divinity.duke.edu/community-student-life/divinity-magazine/spring-2012/beyond-retribution/page/0/1>.

⁵ Там само.

бідних, хворих і принижених⁶. Але він не каже, що цих нижчих членів суспільства слід урівнювати з вищими, оскільки кожна людина ще від народження перебуває у нерівних умовах існування – різні обдарування, різні здібності, можливості, обставини і т. д. Згаданий текст ап. Павла знову ж таки підтверджує припущення, що автори НЗ, зокрема ап. Павло, найперше дбали і писали настанови щодо внутрішньообщинного життя, прагнучи обходити при цьому складні соціальні питання (підтвердження цього дамо в наступному розділі статті, де йде мова про ідею рівності).

II. Відтак ми наблизилися до питання про *сутність рівності*. Це поняття є подібним з поняттям справедливості, але в даному дослідженні буде носити більш особистісний характер. Рівність між людьми різного соціального положення (раби і хазяї), рівність гендерна, національна – ось який вимір тут матиметься на увазі.

Ісус у Євангелії від Матвія (21:31) виголошує наступну фразу: «Поправді кажу вам, що митники та блудодійки випереджують вас у Боже Царство». Ці слова звучать в контексті попередньо розказаної притчі про двох синів одного батька, один з яких сказав що піде на прохання батька працювати у винограднику, але не пішов; інший сказав що не піде, але потім покався і пішов. Ісус запитує своїх слухачів: хто ж виконав волю батька? Слухачі одностайно відповідають, що останній, і тоді Ісус промовляє вищепроцитовану думку. Про що тут йде мова? Очевидно, що Ісус порівнює дві категорії людей – юдеїв та «язичників» (тобто «не юдеїв», які, на думку юдеїв, були «грішниками», «блудодійниками», «митниками» і т. д.). Чому митники прирівнюються до грішників? Тому, що це були юдеї, які працювали на римську окупаційну владу і збирали податки з своїх «братів», юдеїв. Таких людей тоді не вважали за справжніх євреїв: вони були зрадниками. Отже, якщо розглядати цю ситуацію в аспекті, який цікавить, а саме з боку ідеї рівності, то для Ісуса в даному випадку немає значення те, наскільки людина є негативно сприйнятою в тогочасному суспільстві. Для його проповіді Царства Божого всі є рівними, навіть ті, хто вважався тоді нижчими, вони випереджують інших у своєму сприйнятті проповіді Ісуса. І знову ж таки ми маємо тут справу з дуже суб'єктивним релігійним аспектом сприйняття Ісусом рівності. Ісус не каже тут, що незалежно від релігійної віросповідності люди є рівними. Навпаки, він принижує тих людей, які не сприймають його релігійної проповіді. Справа тут виглядає ще далекою від сучасного поняття соціальної рівності. В даному випадку рівними люди є лише перед Богом і то лише тоді, коли слухають і підпорядковуються релігійній доктрині Ісуса.

Щодо національної рівності, то тут Ісус очевидно розділяв антагоністичні погляди сучасних йому юдеїв, які виявлялися у зневазі

⁶ Шептицький Андрей. Послання пастирське до всесесного духовенства єпархій –Θ квестії соціальной”. – Жовква: печатная ОО. Василіян, 1904. – С. 32

до всіх інших національностей, окрім євреїв, хоча Ісус дещо м'якше висловлював їх і на ділі все-таки допомагав неюдеям. Таке ставлення Ісуса можна побачити на прикладі трьох текстів. Перший з них (Мт. 15:22) розповідає про жінку хананеянку (не юдейку), яка попросила його оздоровити її дочку. Ісус спочатку довго відмовляв і принижував цю жінку за її національну приналежність (порівнював її з собакою, яка живиться крихтами, що падають зі столу юдеїв), але потім все-таки вона вмовила його і він допоміг жінці. Інший приклад записаний в Євангелії від Івана (4:5-22), де Ісус спілкується з жінкою самаряною (не юдейкою), ставиться до неї добре, але не забуває сказати, що «спасіння від юдеїв», тобто вказати релігійні коріння юдаїзму і те, що все ж самаряни у своїх синкретичних віруваннях (вони на ряду з Яхве вірували і в інших богів) не є рівними з юдеями, які зберігають традицію Мойсея. Третій приклад записаний у Луки (10:29-37). Це так звана «Притча про милосердного самарянина». Тут Ісус ставить в приклад (для юдеїв) самарянина у способі поведінки з людьми, які потребують допомоги. Тут не чути ніякого антагонізму щодо самарянина, а навпаки – він постає тут позитивнішим героєм, аніж священник та левіт, які є елітою юдейського суспільства. Ця історія начебто говорить про те, що для Ісуса найважливішим є любов до ближнього незалежно від того, до якої національності чи релігії він би не належав. Самарянин демонструє практичну любов до побитого юдея і Ісус неначе натякає, що на місці цього самарянина у притчі мав би бути юдей, адже юдеї так вихваляються своїм дотриманням Закону Божого і належністю до Народу Божого. Отже, все-таки Ісус тут більше засуджує байдужість і жорстокість юдеїв, аніж підносить самарянина як рівного з юдеями громадянина.

Гендерна рівність також становить об'єкт даного дослідження. В Євангеліях від Матвія (19:3-9) та Марка (10:2-9) описана ситуація, де Ісуса запитують про допущення розлучення. Ісус чітко заявляє, що він проти розлучення і вказує на те, що Бог, створивши людину, створив їх парою, чоловіком та жінкою, тому людина не має права розлучати цей союз. Але Ісусу наводять дозвіл розлучатись, який є в юдейському Писанні, а саме у книзі Повторення Закону (24:1): «Як хто візьме жінку, і стане їй чоловіком, і коли вона не знайде ласки в очах його, бо знайшов у ній яку ганебну річ, то напише їй листа розводного, і дасть в її руку, та й відпустить її з свого дому». Сучасні тлумачі відзначають те, що Ісус звинувачує юдеїв його часу, бо ті знаходили будь-яку причину щоб розлучитись з дружиною. Ісус же вказує лише на одну причину розлучення – перелюб. У дні Ісуса було два основних тлумачення Повторення Закону (24:1). З одного боку, була не сувора група, послужна вченню рабина Гіллеля. Він і більшість його послідовників тлумачили зазначену думку із Повторення Закону як дозвіл розлучення практично по будь-якій причині (наприклад, невміння жінки добре готувати або втрата нею своєї краси), зобов'язуючи чоловіка видати «розвідну» (Мт. 5:31).

З іншого боку стоїть сувора група, яка прихильна до вчення рабина Шаммая. Вона обмежила дозвіл розлучення із-за «перелюбу»⁷. Відтак Ісус, можливо, дотримувався рабинської традиції Шаммая або ж його погляди співпадали з нею. У цій історії можна побачити, що Ісус по суті бореться проти зловживання і надмірного ігнорування жінок як нижчих від чоловіків осіб, але стосується це лише шлюбних відносин.

Якогось конкретно виявленого ставлення до рівності жінок з чоловіками ми не зустрічаємо в Євангеліях (але не в ап. Павла), тому варто робити висновки з того, як Ісус поводить з тими жінками, з якими він мав справу. Відомо, що в той час ставлення до жінки було далеко не рівнозначним з чоловіком. Існувала молитва юдеїв, яка говорить: «Я дякую Богові за те, що я народився чоловіком, а не жінкою... Краще народитися псом, ніж народитися жінкою»⁸. Тим не менше, Ісус добре ставився до жінок, про що свідчить його оздоровлення тещі Петра (Мк. 1:29), оздоровлення кровотечивої жінки (Мк. 5:25) й інші акти співчуття жінкам, які виявив Ісус (оздоровлення сина вдови із Наїна – Лк. 7:13; задоволення потреби сиро-фінікійки – Мк. 7:28 і т. д.). Знаковим є те, що Ісус вважав жінку достойною слухати і сприймати його релігійну науку (Лк. 10:38; Ів. 4). Присутність жінок при розп'ятті Ісуса (при чому самих учнів, за розповіддю євангелістів, там не було) і те, що саме жінки перші прибули до гробу Ісуса щоб намастити його тіло (згідно всіх 4-х Євангелій), свідчить про те, що Ісус добре ставився до жінок і цінував їх на рівні з чоловіками. Тим не менше серед його учнів (апостолів) не було жодної жінки, що можна трактувати як слідування Ісусом юдейській культурній традиції або ж, власне, переконанню про нижчість жінки у соціальній структурі, особливо що стосується релігійної діяльності.

Якщо Євангелії не дають чіткого уявлення про своє ставлення до рівності між чоловіком і жінкою, то ап. Павло висловлюється доволі чітко. У Посланні до Галатів (3:28) він пише: «Нема юдея, ні грека, нема раба, ані вільного, нема чоловічої статі, ані жіночої, бо всі ви один у Христі Ісусі!». Читаючи це в контексті, стає зрозуміло, що ап. Павло говорить про ідею універсальності християнства, про те, що тепер, коли Ісус прийшов на Землю, юдаїзм як ексклюзивістська релігія не має права на існування. Ісус об'єднав всі національності («юдеї і греки»), всі соціальні статуси («раб і вільний») та гендерні статуси («чоловіча і жіноча стать»). Такий оптимістичний висновок з цього тексту може зустріти спротив інших текстів ап. Павла щодо ролі жінок у общині та сім'ї. В Першому посланні до Коринтян (11:8-12) написано: «Бо чоловік не походить від жінки, але жінка від чоловіка, не створений бо чоловік ради жінки, але жінка ради чоловіка. Тому жінка повина мати на голові знака влади над нею, ради Анголів. Одначе в Господі ані чоловік без жінки, ані жінка без чоловіка.

⁷ Стотт Джон/ Нагорная проповедь. – Режим доступу: <http://www.reformed.org.ua/2/869/7/Stott>.

⁸ Женщины в служении апостола Павла (Ресурс Литератор), стаття. – Режим доступу: <http://literator.org/book/zhenshchiny-v-sluzhenii/zhenshchiny-v-sluzhenii-apostola-pavla.html>.

Бо як жінка від чоловіка, так і чоловік через жінку; а все від Бога». Апостол Павло керується історичним фактом з книги Буття, а саме створення чоловіка першим і застосовує його у повсякденне життя (в даному випадку обґрунтовуючи наказ жінкам покривати голову у церкві в знак покори чоловікові). Тим не менше, ап. Павло відразу ж дає роз'яснення, що «перед Богом» вони рівні, тим самим відносячи свій наказовий принцип лише до організаційно-формального побутового рівня відносин. Ще один цікавий текст на цю тему записаний в Першому посланні до Тимофія (1:11-14): «Нехай жінка навчається мовчки в повній покорі. А жінці навчати я не дозволяю, ані панувати над мужем, але бути в мовчанні. Адам бо був створений перше, а Єва потому. І Адам не був зведений, але, зведена будучи, жінка попала в переступ». Знову ж таки ап. Павло звертається до єврейської історії створення людини, де Адам був створеним перед Євою. Це служить аргументом для того, щоб заставити жінок мовчати в церкві і не навчати своїх чоловіків. Тому загальна картина виглядає так, начебто Павло урівнює у правах жінок і чоловіків, але лише «перед Богом». В повсякденному житті вся тогочасна ієрархія залишається незачепленою богослов'ям апостола Павла.

Тепер варто звернутись ще до одного культурного феномену, який не залишає без уваги ап. Павло, а саме рабства. Вище вже було процитовано Послання до Галатів (3:28), де автор чітко дає зрозуміти, що «у Христі Ісусі» (тобто – статус перед Богом; членство в общині віруючих) всі люди є рівними, а в так у Церкві не повинні вирізнятись соціальні класи – такі як раби і пани. Також у Першому посланні до Коринтян (7:20-22) ап. Павло чітко дає зрозуміти, що він не має наміру боротися проти інституту рабства: він націлений на проповідь суто релігійну і на звільнення не соціальне чи фізичне, а на звільнення духовне: «Нехай кожен лишається в стані такому, в якому покликаний був. Чи покликаний був ти рабом? Не турбуйся про те. Але коли й можеш стати вільним, то використай краще це. Бо покликаний в Господі раб визволенець Господній; так само покликаний і визволенець він раб Христа». «Покликаний» в даному випадку означає прийняття християнства. Апостол Павло засвідчує, що зовнішній статус людини не має ніякого значення для християнської релігії і для релігійного самоусвідомлення віруючого. Автор не проти того, щоб раби ставали вільними, але він не бачить в цьому «волі Божої», як потім (у XIX–XX ст.) це бачили такі поборники рабства як Мартін Лютер Кінг⁹. Також варто пам'ятати, що апостол Павло пише цей лист як настанову для коринтських християн щоб уладнати їх суперечки і незгоди. Очевидно, що такою незгодою могли бути відносини рабів і панів, які були членами однієї християнської общини і, можливо, пани ставились зверхньо до рабів–християн і в межах церкви, або ж і раби бажали більших привілеїв від своїх панів, оскільки вони є вже «братами по вірі». Апостол Павло закликає читачів до того, щоб «кожен

⁹ Мартін Лютер Кінг, біографія. – Режим доступу: https://uk.wikipedia.org/wiki/Мартін_Лютер_Кінг.

залишався в тому стані, в якому був покликаний», тобто щоб соціальний устрій залишався незмінним, а змінилось лише внутрішнє самоусвідомлення і ставлення членів в одній общині один до одного.

Тему рабства можна знайти ще у Посланні ап. Павла до Филимона. Джеймс Кеннеді стверджує, що послання до Филимона говорить про те, що ап. Павло був проти рабства. Однак Кеннеді згадує таких світських авторів, як Айзек Азімов та Робін Фокс, які резюмують тексти НЗ у тому, що ні ап. Павло, ні ранні християни аж ніяк не боролись з інститутом рабства. Вони не хотіли міняти соціальний устрій, в якому присутні раби. Християнство, за твердженням Фокса, прагнули міняти серця людей, а не їх соціальний статус [4. – С. 29]. Кеннеді визнає, що християнство не радикально боролось з рабством, але християнські принципи поступово звільнили людство від цього принизливого становища людей. Звісно, ми згідні з твердженням про те, що ап. Павло не боровся з рабством як з соціальним інститутом, але ось чи Послання до Филимона можна назвати антирабським, то тут у висновках потрібно бути обережним. З першого погляду здається, що ап. Павло вмовляє Филимона звільнити його біглого раба Онисима від цієї принизливої повинності, оскільки Онисим прийняв християнство від ап. Павла («Благаю тебе про сина свого, про Онисима, що його породив я в кайданах своїх» – Фил. 1:10). Але такий висновок суперечив би попереднім висновкам, які показують, що ап. Павло не вважав приналежність до християнства раба його путівкою у життя вільної людини. Він розглядав християнство лише як духовну свободу. Зважаючи на те, що з самого Послання не до кінця зрозуміло, про яке саме рабство йде мова (про духовне чи тілесне), важко тут робити якийсь однозначний висновок. Навіть якщо мова йде про тілесне рабство, то ап. Павло наголошує: «Коли ж він чим скривдив тебе або винен тобі, полічи це мені Я, Павло, написав це рукою своєю: Я віддам» (1:18). Відтак ап. Павло не просить звільняти Онисима від всіх боргів і вини тільки тому, що він став християнином, він зобов'язується сам віддати ці борги, а зрештою соціальна структура залишається збереженою.

Відтак, розглянувши соціальні ідеї у текстах Євангелій і посланнях апостола Павла, можна підвести підсумок і сказати, що розпізнати чисту соціальну ідею у цих текстах дуже важко, адже вона вплетена у тканину релігійно-моральних висловів і проповідей. Можна з впевненістю сказати, що Ісус Євангелій та апостол Павло проповідували насамперед релігійне та особисте духовне звільнення людей. Соціальне ж звільнення і соціальні зміни були другорядними для них й часто очікувались не у земному житті, а в потойбічному.

Також стало очевидним, що Євангелії і ап. Павло у своїх посланнях є дуже подібними у своєму ставленні до наявної соціальної дійсності. Обидві текстові традиції надають цій дійсності другорядну роль порівняно з духовним та релігійним життям людини.

Звісно, ми не використали всі тексти НЗ, які прямо чи дотично говорять про соціальні ідеї, тому це поле залишається відкритим для подальшої критики і дослідження. Зрештою варто сказати дещо про подальше застосування й інтерпретацію соціальних текстів НЗ дослідниками, богословами та соціальними діячами.

Чи правомірно застосовували Новий Завіт борці за звільнення рабів, чорних і жінок, які проголошували волю Богу на те, щоб звільнитись від рабства та від дискримінації? Чи можна сказати, що вони правильно прочитували тексти НЗ, застосовуючи їх в своїй соціальній боротьбі? Християнська історична герменевтика ніколи не була класичною так само, як і юдейська. Рабини не вважали текст Тори «закритим текстом», в якому лише одне значення (авторське), яке потрібно відкрити. Вони вважали Тору текстом, який призначений жити в історії і міняти своє значення в залежності від ситуації, в якій його потрібно застосувати («відкритий текст»). Так само і християнська герменевтика перших християн була прагматичною і адаптивною. Автори НЗ часто використовували цитати Старого Завіту без їх контексту і міняли їх буквальне історичне значення відповідно до своїх проповідницьких інтересів. Це було нормою для тлумачення і застосування релігійних текстів, а тому з цієї точки зору застосовувати внутрішньообщинну етику Ісуса й ап. Павла до соціальних процесів є виправданим.

3.2 Україна – колыска християнського мислительства на Слов'янському Сході (Ю. Мулик-Луцик)

В історії слов'янського сходу слово «філософ» уперше появилось в першому великому східньо-слов'янському творі, що відомий як «Літопис Нестора» або «Повість врем'яних літ». Український чернець Нестор написав цей твір на початках XII ст. на основі тих давніших літописів (хронік), що ще перед ним були написані київськими літописцями Руси. У «Літописі» Нестора «філософами» названі святі Кирило й Мефодій (з IXст.).

Несторове поняття про «філософа» в його понятті про мудреця в християнському значенні цього слова. Звичайно, грецьке слово «філософ» (що означає «любителя мудрости») прийшло до Києва з Греції внаслідок прийняття Києвом християнства (988 р.). Грецька філософія, що дала початок філософії Заходу, постала з грецької міфології – з грецьких дохристиянських релігійних уявлень

Крім греків, ні один інший народ Європи не розвинув своєї міфології в філософії в дійсному значенні того слова, тобто в тій галузі знання, яке полягає в загальному понятті про сутність світу. Але в міфології українського народу все ж таки були своєрідні філософські елементи –

особливо ж у сфері родинної етики, що ґрунтувалася на віруванні в сакральність (священність) родинної крові. Коли хто з членів родини проливав кров іншого члена тієї самої родини, то, як це вірили наші предки, вища надприродня сила карала братовбивника. Коли Святополк, один з синів великого князя Київського Володимира (Великого), замордував двох своїх братів (по батькові) – Бориса і Гліба (в хрещенні Роман і Давид), то народ вірив, що Святополк після цього втратив розум і десь безславно загинув. Народ за це прокляв його і прозвав «окаянним».

Давнє вірування у священність родинної крові згодом перетворилося у вірування в священність рідної (етнічної) крові. Коли гетьман Петро Дорошенко в 1669 р. піддався під протекторат турецького султана Мухамеда IV і той на прохання цього гетьмана з 300-тисячним турецьким військом напав на Польщу й відібрав від неї Поділля та Правобережжя України, то Дорошенкові козаки допомагали туркам «різати братів» – запорожців та всіх тих козаків, які виступили проти турків та їхніх союзників-дорошенківців. Згадуючи про цей факт у своєму творі «За байраком байрак», Тарас Шевченко каже, що «як запродав гетьман (П. Дорошенко) у ярмо (турецько-мусульманське) християн (українців)», то він своїх козаків-дорошенківців послав на поміч туркам. А помагавши туркам, вони «по своїй, по землі свою кров пролили, – і зарізали брата». А коли вони самі загинули, то через той їхній гріх – братовбивство їх «земля не прийма» до себе, а тому вони щонаочі мусять виходити з могил.

Згаданий вірш Тараса Шевченка, оснований на українському дохристиянському віруванні в те, що коли хто пролле кров свого народу, то за кару «свята земля» не прийме його до себе після смерті. Йдеться бо про те, що предки українців у дохристиянських часах вірували у священність землі, бо в землі вони бачили магічну силу життя. Тому то в українського народу до новітніх часів зберігся був звичай їсти «святу землю» на знак клятви; землю вживали як цілющий лік на рани; запорожці сирію землею (а не свяченою оливою) помазували свого кошового на володіння над ними. У тих творах-билинах, що постали ще в Київській Русі в дохристиянських часах, є чимало слідів вірування в священність і землі, яка там часто називається «сирію матір'ю-землею»¹⁰.

Той факт, що поданий тут як один з елементів тієї духовості наших предків, що була основана на міфологемі, може бодай вже частково ілюструвати собою той ґрунт, на якому згодом почав прищеплюватися християнський світогляд. Звичайно, це дохристиянський духовий ґрунт (Вільгельм Вундт називає його «народною психологією») був досить широкий і багатогранний.

Народну (етнічну) психологію треба мати на увазі тому, що в процесі поширення християнства, місцеві дохристиянські (міфологічні)

¹⁰ Питання міфологічно-світоглядових мотивів, що наявні в билинах, порушив мислитель Георг-Моріс-Коген Брандес у виданій ним 1888 р. книжці «Нариси подорожі в Росію».

світоглядні елементи в більшій чи меншій мірі впливали на форму сприймання даним народом християнської віри¹¹.

У зв'язку з цим фактом треба мати на увазі й те, що від часу охрещення Києва та всієї Русі на провідну верству наших предків почала також впливати й грецька (класична, тобто дохристиянська) філософія. І. Свенціцький висловив таку думку про роль рідного духовного ґрунту, на який попадають чужі впливи: «Кожен народ у більшій чи меншій мірі запозичує ті думки та ідеї, які в дану епоху відповідають його інтелектуальному розвитку; але в тому, як він приноровлює їх до своїх поглядів, як перетворює їх у свої власні форми, – він проявляє свій власний дух і розум, надаючи їм характер національності й самостійності. Тому, не зважаючи на чужі впливи, слід уважати міфологію й космогонію поганської Русі за прояв самостійної староруської думки»¹².

Тією найстаршою писаною пам'яткою слов'янського Сходу, в якій вперше знаходимо цитати з творів грецьких філософів дохристиянської доби (наприклад, цитати з творів Піфагора, Демокріта, Сократа, Платона, Аристотеля, Зенона, Діогена, Епіктета й ін.) є та Київська пам'ятка Русі, що відома під назвою «Изборникъ Святослава» (з 1073–1076 років).

Один з визначних священиків, Фома, що належав до прихильників Ростислава, князя Смоленського, дорікав митрополитові Київському Климові Смолятичеві (1147–1154) за те, що той, мовляв, хвалився своєю філософією», і навіть цитував Гомера, Аристотеля й Платона. Факт цього дорікання Фоми згаданий у тому посланні, яким митрополит Клим Смолятич відповів священикові Фомі на ці його докори. (Це послання митрополита Клима Смолятича збереглося в переробці якогось ченця Афанасія).

Літописець Нестор каже, що митрополит Клим Смолятич був «книжник і філософ, якого досі не бувало в руській землі».

Цей спір між священиком Фомою і митрополитом Климом Смолятичем – це першесвідчення про той факт, що Русь уже в першій половині XII ст. була ґрунтом конфлікту між прихильниками й противниками філософії. До противників філософії в XII ст. належав також Юрій Зарубський. (У старих пам'ятках він відомий як чернець Георгій – з Зарубського монастиря, який зник внаслідок татарського нападу на Русь). У своєму творі «Повчъньє къ духовному чаду» («Повчення духовному синові») Юрій Зарубський поручає юнакові, якого він виховував, приймати християнські чесноти, але притому він остерігає його перед філософією. (Недовір'я до класичної філософії, яке являє собою одну з основних

¹¹ Коли Trillhaas у своїй праці «Religionspsychologie» каже, що «на початку не було одного християнства», а були «різні християнства» – в залежності від того, на який духовний ґрунт віра Христова була занесена, то, звичайно, тут треба мати на увазі різниці в формах християнства, а не в його суті. Бо ж факт існування догматів не дозволяє на створення різниць у самій суті віри Христової, незважаючи на різниці в тому ґрунті, на якому прищеплюється християнство.

¹² Свенцицький И. С. Начало философии в русской литературе XI–XVI в – Львів, 1901. – С. 3.

прикмет світогляду ченців-аскетів годом – на переломі XVI–XVII століть – на слов'янському Сході з досі небувалою в нас силою проявиться в посланнях українця Івана Вишенського)

З тих письменників слов'янського Сходу, твори яких нам відомі, першим світським мислителем був великий князь Київський Володимир Мономах (1113–1125). Про це свідчить його «Поученіє дїтямъ», текст якого зберігається (в контексті інформацій про ті події, що сталися 1096 р.) в Лаврентіївському літописному зводі, зладженому в 1377 р. (Володимир Мономах був сином князя Всеволода і його дружини, що була донькою візантійського імператора Константина Мономаха).

Спираючись на тому вченні християнства, що над світом і людиною є Бог, Володимир Мономах каже в цьому «Поученні» своїм дітям: «Це ж бо вам кінець усього: страх Божий майте над усе!» На його думку, всі поступки людини є наслідком Божого Промислу («Провидіння»). Найголовніший обов'язок людини – молитися Богу, поважати Церкву й духовенство. Людина може бути щасливою лише тоді, коли зазнає «милосердя Божого». А нещасливою вона є тільки тоді, коли вона не свідомо всемогутності Промислу Божого та мінливості, нестійкості видимого світу. (Подібна думка згодом проявиться в сковородинському «світ мене ловив, і не зловив»). Далі, князь Мономах наказує своїм дітям: «Не вбивайте ні невинного, ні винного, – не губіть душі жодного християнина навіть тоді, коли він заслужить собі на смерть!» І додає: «Бережися брехні та п'янства й перелюбства, бо через це погибає душа й тіло!».

«Куди не подорожуєте по своїх землях, не дозволяйте своїм дружинникам чинити кривду ні своїм, ні чужим, щоб непочали вас проклинати», – остерігає він. А далі: «Куди не підете, де не станете, напійте й накорміть другого...!».

(Аж до часів Івана Вишенського ніхто на слов'янському Сході не поклав був такого сильного натиску на необхідність практичного здійснювання християнських етичних імперативів, як це зробив Володимир Мономах). З тих мислителів слов'янського Сходу, твори яких нам відомі, Володимир Мономах перший говорить в дусі філософської антропології (тієї частини філософії, що займається сутністю людської істоти), і тут він ставить таку вимогу: «Передусім не майте гордості в серці і в розумі, але говоріть: 'Ми смертні, – нині живемо, а завтра сходимо в могилу...!».

(Пізніше український аскет Іван Вишенський заявить, що пани не мають чим гордитися, бо вони є такою самою смертною «матерією» чи «глиною», як і раби тих панів).

Як і в «Поученні дітям» Володимира Мономаха, так і в посланні («Посланіє кь великому князю Владимиру Мономаху») митрополита

Київського (грека) Никифора I (1103–1121) є вимога, щоб людина підпорядкувала своє життя «Божому Промислові» («Провидінню»)¹³.

(Дехто схильний думати, що ця вимога Володимира Мономаха і митрополита Никифора I – це вплив філософії Платона, який радив людям підпорядкувати своє життя «Божому провидінню». Однак у справі згаданих вимог треба мати на увазі той факт, що думка про «Провидіння» (це слово є перекладом з грецького слова «*πρόνοια*», латинське – «*providentia*») є в Св. Письмі – в Старому Зовіті (Премудрість Соломона, XIV. 3; XVII. 2) і в Новому Завіті (Євангелія від Луки, XII. 28-31; Єв. від Матфея, VII. 7-8). Думка про Провидіння є також в українському світогляді, про що свідчить наш народній вислів «Без Бога – ні до порога».

Никифор у вищезгаданому «Посланні» висловив таку думку, що людина – це єдність двох початків – невідчутної душі й матеріального тіла. Тіло людини – це джерело пожадливості, яку можна перемогти тільки постом. Душа знаходиться в голові людини, і вона править людиною за допомогою розуму й п'яти змислів (відчуттів). Найвища (кінцева) мета розуму – пізнати Бога і все те, що Він створив. Ця мета розуму – пізнати Бога й славу Божу, що повинно бути найбільшою насолодою для людини, разом становлять шлях наближення до Бога.

Серед тих давніх східнослов'янських творів, в яких порушене справу взаємовідношення між етикою й суспільно-економічним чинником, першим є твір «Моленіє» українця Данила Заточника¹⁴. Автор із смутком і сарказмом каже, що в житті мірилом «чеснот» людини є її багатство. «Багата людина всюди відома, і в чужій землі вона має приятелів, а бідний і між своїми ходить незапримічений» – каже він. – «Коли багатий заговорить, слово його піднесуть під небеса; а заговорить убогий, всі крикнуть на нього, і замкнуть йому уста, – чия одіж багата, того й річ (мова) чесна».

На думку Данила Заточника, тільки важкі життєві умовини виробляють в людині дійсні чесноти. Але при цьому, – зауважує він, – тільки в її нещасті можна побачити, чи дана людина є чесною. «Золото випробовується вогнем, а людина – напастями, – каже він. – Пшениця бо, довго мелена, подає чистий хліб, а в журбі людина добуває досконалий розум».

На фоні тодішньої християнської мислі в Київській Русі єпископ Серапіон (умер 1275 р.), українець з Києва, вирізняється оригінальністю поглядів на істоту етичних імперативів. У своїх проповідях він навчав, що гріхів треба уникати не тільки із страху перед карою Божою, але й також тому, що гріх сам собою є гидким кожній нормальній людині.

Також оригінальну думку в ученні про етику вніс у Київській Русі митрополит Київський Кипріян (1389–1406), болгарин за походження,

¹³ Таку думку висловлює, наприклад, А. С. Брагінець у праці «Нариси філософії» (Львів 1967).

¹⁴ Коли жив Данило Заточник – не відомо. Не відомо також, коли був написаний твір «Моленіє». Оригінал його не зберігся; натомість збереглися його списки з XII й XIII століття.

який навчав, що мірило ступеня відповідальності людини за її вчинки повинно мати відносний характер. На його думку, ступень відповідальності за один і той самий вчинок в різних людей повинен бути різний – в залежності від віку людини, від ступеня її розумового розвитку, від обставин її життя і т. д.

* * *

«Слово о полку Ігоревім». Як першим найбільшим твором слов'янського Сходу був київський твір українця Нестора, – твір, що відомий як «Повість врем'яних літ» (чи популярно – «Літопис Нестора») – з початків XII ст., так першим найкращим твором слов'янського Сходу був твір українця з Києва «Слово о полку Ігореві» (тобто «Слово про похід Ігоря»), написаний біля 1187 року. Його автор (ім'я якого нам не відоме) перший на слов'янському Сході вказав нашим предкам ідею світового месіанізму, точніше – християнського месіанізму. Це він закликав удільних князів імперської Київської Русі, щоб вони припинили ворожнечу й боротьбу між собою та об'єдналися для «оборони християн перед поганами», що по-тодішньому означало оборону християнського світу, тобто всієї Європи, перед навалою кочівників Азії. Подібна ідеологія появилася згодом і в Москві (у формі «Москва – Третій Рим»), а пізніше зродилася вона і в Польщі в формі такої ідеї, що «Польща –забороло християнство» (Polska – przedmurze chrześcijaństwa) на Сході Європи.

Місію оборони християнства (в практичному значенні цього слова) згодом узяло на себе українське козацтво. Одначе започаткована в XII ст. (автором «Слова о полку Ігореві») ідея світової християнської місії предків українського народу ніколи не була серед українців розвинена теоретично. А в новітніх часах ця думка серед провідної верстви українців забулася до тієї міри, що навіть автори наукових праць тему «Слова о полку Ігореві» обминають мовчки як якусь нібито малозначиму справу. Заклик автора цього твору, щоб провідна верства предків українського народу взяла на себе місію оборони християнської Європи перед збройним наступом поган Сходу, не актуалізовано.

* * *

Східнослов'янська інтелектуальна «централізація» (в Києві) за княжих часів була наслідком низки нормальних і закономірних причин. По-перше, Київ був столицею імперської Русі – тодішньої великодержави всіх слов'янських народів Сходу Європи. По-друге, на слов'янському Сході Київ найперше прийняв віру Христову. І став він не тільки престольним містом Церкви всього слов'янського Сходу, а й також був він першим (і на довший час – єдиним) християнсько-культурним центром усіх східних слов'ян. Проміжжя часу між 988–1240 роками (тобто від часу

охрещення Києва і до часу зруйнування його татарами й розгрому імперської Русі) – це був закороткий період для того, щоб можна було створити також і поза Києвом осередки творчого розвитку християнського мислительства – принаймні на основних територіях цієї великодержави, тобто на українських землях. Крім того, після смерті володаря Київської всієї Русі великого князя (імператора) Ярослава Мудрого (1015–1054) почалися т.зв. «усобиці» (персональні незгоди) й кривава боротьба між удільними (волостними, тобто провінційними) князями, в якій важливу роль відіграло бажання декого з них посісти великокняжий престол у Києві. Далі, після печенігів, хозар і турків, інша азійська сила – половці – почала нападати на Русь. Усі ці чинники разом стали перешкодою на шляху до евентуального оснування на територіях цієї імперії більших християнсько-культурних підцентрів десь поза Києвом.

А наслідок східнослов'янської християнсько-інтелектуальної «централізації» в Києві був такий, що коли татари розгромили Київ і майже повністю стерли його з лиця землі, то на цих територіях не було жодного такого готового християнсько-культурного осередку, який у цьому відношенні міг би був негайно взяти на себе роль і місію Києва.

Після монгольського розгрому Русі залишки її державностей збереглися (в формі Галицько-Волинського князівства) на територіях Галичини й Волині (аж до часу формального анексування Галичини Польщею в 1387 р.). У цьому князівстві був написаний (на Волині) т. зв. Галицько-Волинський літопис, в якому історичні події описані до 1293 року. Цей літопис свідчить, що князь Волинський Володимир (1270–1289) був «великим книжником» і філософом, якого ще не було й не буде». Він будував церкви, був побожний, тихий і справедливий. Однак не маємо з тих часів жодного такого твору, який свідчив би про продовження розвитку християнського мислительства, що було започатковане й плекане в Києві перед монгольським розгромом Русі.

У християнсько-духовому житті на землях Русі (після її розгрому монголами) зродився дух покути. Найвизначнішою документацією духа покути були проповіді Серапіона – бувшого архимандрита Києво-Печерської лаври, який згодом (у 1274–1275 роках) був єпископом Владимирським (у Суздальщині). Серапіон у своїх проповідях твердив, що татарська навала на наших землях, а з нею велике людовбивство, знущання, безчещення жінок і святинь, масове схоплювання наших людей у татарське рабство («ясир»), пошесті, голод і т. д. – це все було карою Божою за гріхи наших людей, яких він взивав до покаяння й покути.

* * *

Відродження християнсько-мислительського духу починається в нас добою полемічної літератури. З боку католиків полемічний наступ на православних русинів, тобто українців і білорусів, починається латинським

твором поляка Яна (Івана) Сакрана з Освенціма п. з. «Висвітлення помилок руського обряду», виданому в Кракові 1500 р. З боку православних русинів полемічний відпір проти наступу католицтва починається в 1578–1580 роках статтями проти латинян, що в тих роках появилися в збірнику, який вийшов у Супраслі на Білорусі.

Серед дослідників філософської мислі на слов'янському Сході більшість становлять такі автори, які вважають, що історія філософського мислення східних слов'ян починається (звичайно в Україні) не раніше, як у XVII столітті.

Як до часів монгольського розгрому Руси віра Христова, а з нею й християнська культура, поширювалися на увесь слов'янський Схід з Києво-Печерського монастиря, так у середній добі історії українського народу християнська культура, а в тому зокрема й християнське мислительство, з Могилянської колегії (пізніше – академії) в Києві поширювалися на всі східньослов'янські народи, а в цьому – й на території Московщини.

Відродження мислительського духу в Україні бачимо в містичному русі, що фактично й становив собою найсильнішу мислительську течію серед українських духовних провідників того часу. Містичний рух в Україні був реакцією проти натиску гуманізму з Заходу з його раціоналізмом – натиску на Церкву й на сферу релігійного духа нашого народу. Неофіційний провідник українських містиків, чернець-аскет Іван з Вишні (тому історики назвали його «Вишенським»), був затривожений тим фактом, що гуманісти (ті мислителі, які в центрі свого зацікавлення ставили людину, по-латинському homo) намагалися - одні свідомо, інші ж не свідомо – наукою й філософією підмінити вірування в Бога. У своєму посланні «До всіх у Ляцькій землі», написаному, мабуть, коло 1596 р., Іван Вишенський так осуджує тих духовних, що попали були під вплив гуманізму: «А замість євангельської проповіді, апостольської науки й закону святих та огороження чесності й чемності сумління християнського, нині поганські вчителі – Аристотелі, Платони й інші тим подібні машкарники – у дверях Христа Бога володіють».

У своєму посланні «Порада о очищенію Церкви», написаному в останніх роках XVI століття, Іван Вишенський ставить гуманістам таке питання: «Чи не краще тобі вивчати Часословець, Псалтиря, Октоїха, Апостола і Євангелію з іншими книгами, які має Церква, і бути простим богоугодником і життя вічне одержати, ніж збагнути Аристотеля й Платона, і філософом мудрим в житті цім називатися, і в геенну ввійти?»

Гуманіст-проповідник Віталій (на Волині) засудив був Івана Вишенського за те, що, мовляв, він виступає проти науки, «бо сам він не вчився, і нам (освіченим) він завидує та забороняє». Іван Вишенський у відповідь на це заявив (у своєму «Посланні до стариці Домінікії», 1606 року): «Бо я не виступаю проти науки граматики та ключа до пізнання складів і речей, як дехто думає, і говорить так: 'Тому що сам не

вчився, то й нам завидує й забороняє'». Івана Вишенського в дійсності тривожить той факт, що, як це він казав, – «теперішні наші нові руські філософи не знають в церкві нічого читати – ні того самого псалтиря, ні часослова. А, правдоподібно, якби хтось щось трохи й знав, то як уже досягне якого рядка аристотельських байок, тоді вже й псалтиря читати соромиться, – і решту церковного правила ні за що має, і що воно просте й дурне, – думає. А то ж не бачу інших, тільки тих, що в простій науці нашої релігії виховані, ті й церковний подвиг носять і відправляють; а ученики латинських байок (гуманістичних наук і класичної філософії), названі проповідниками, трудитися в церкві не хочуть, тільки комедії строять і грають».

Погляд Івана Вишенського на унію відрізняється від погляду богословів. Він вважає, що ця справа по суті не має нічого спільного з вірою й теологією. У своєму посланні до перейшовших в унію єпископів під заголовком «Писаніє къ утекшимъ отъ православної вѣрз. епископамъ», написаному біля 1598 року, він заявляє, що їхні церковні мотиви й теологічні аргументи є звичайним спекулюванням вірою чи, як він каже, за «шанування в справах віри». Вишенський був певний, що ті єпископи взагалі не були віруючими.

Іван Вишенський ще перед проголошенням Берестейської унії застерігав православних, що в сферах Католицької Церкви в Польщі (в «Ляцькій землі») за заслоною науки й філософії гуманізму «безвірство, розпука, ненависть, зависть і мерзота панує». Так це висловився у «Посланні до всіх у Ляцькій землі».

Своє переконання в тому, що єпископи перейшли з православ'я в унію не з мотивів віри й теології, він висловлює таким риторичним питанням: «Чи не ваші це милості задля цього й біскупства докопалися, щоб ще більший скарб маєтків, достаток грошових скарбів і прибутків у Церкві Божій знайти, слуг собі вдвоє і втроє проти того, що перед тим мали, примножити, славою вікуцього коронуватися...?».

На всьому слов'янському Сході ніхто – ані перед тим, ані після того – не висловився з такою силою духа про необхідність вводити в життя християнську етику так, як висловився Іван Вишенський. У вищезгаданому посланні до тих бувших православних єпископів, що перейшли в унію, він також засуджує цих ієрархів: «Покажіть мені ви, що в'яжете згоду (унію): де котрий з вас у світському житті сам собою сповнив тих шість заповідей, узаконнених Христом, тобто: голодних накормив, спрагнених напоїв, подорожнім дав захист, нагих приодягнув, слабим послужив, у тюрмах відвідав? Чи не Ваші милості голодних оголоднуюте і спрагу викликаєте в бідних підданих, які мають той самий образ Божий, що й ви...?».

Маючи на увазі той факт, що не тільки світські пани-землевласники, але й єпископи (які походили тільки з шляхти) мали в себе селян рабів (кріпаків), Іван Вишенський в цьому ж посланні ставить тим самим єпископам таке питання: «Як же ви духовними, та не тільки духовними,

але й віруючими називатися можете, коли ви брата свого, в єдиній купелі хрещення вірою і від єдиної матері-благодаті рівного з вами народженого, підлішим за себе чините, принижуйте.? Добре, нехай буде хлоп, кожем'яка, сідельник і швець! Але ж пригадайте: яко брат вам рівний у всьому єсть! Питаю тоді тебе – ругателя імені (Христового): чи ти ліпший за хлопа? Або ж ти не хлоп такий же, – скажи мені?! Або ж ти не тая матерія, глина?».

Дочасне життя (життя на Землі) – це життя не тільки духа, а й тіла, а тіло – це матерія, глина. І під цим оглядом, під оглядом найважливішим, найсуттєвішим (коли дивитися на це під кутом вічності) всі люди рівні один одному, бо всі вони – це проминальна пиль землі. Чим же одна «матерія-глина» (тілесна істота) може вивищувати себе понад іншу «матерію-глину» (тілесну істоту)?

Серед тих визначних людей на слов'янському Сході, що належали до містичного напрямку Івана Вишенського, чільне місце займали такі особи (всі вони – українці): чернець Іов Желізо (1551–1651), що відомий в історії як Преподобний Іов Почаївський; чернець Іов Княгинацький (що народився в половині XVI ст., а вмер десь незабаром після 1620 р.); єпископ (бувний митрополит Київський) Ісаія Копинський (помер 1640 р).

Найвизначнішим послідовником Івана Вишенського по лінії містицизму був Ісаія Копинський. На слов'янському Сході він був першим філософом у дійсному значенні цього слова. Іван Вишенський стояв тільки на ґрунті Св. Письма, яке він інтерпретував у виключно містичному дусі й безкомпромісно вимагав введення євангельських істин у життя. Натомість Ісаія Копинський у своєму репрезентативному творі «Духовная льствица» (тобто «Драбина духа») порушив також і такі питання, що виходили поза межі сфери Св. Письма. І так, перш за все, треба підкреслити той факт, що Ісаія Копинський перший на слов'янському Сході порушив справу пізнання Бога людиною. На його думку, людина може пізнати Бога тільки тоді, коли вона раніше пізнає істоту природи світу.

Ісаія Копинський був першим на слов'янському Сході тим мислителем, який намагався погодити містицизм з т.зв. «позитивною (раціональною) наукою». Він перший з-поміж східньослов'янських містиків з пошаною висловився про «позитивну науку», але підстава, на якій цього роду науку він оцінює, має відносний (релятивний) характер. Та релятивність полягає в тому, що на думку І. Копинського, позитивна наука ґрунтується тільки на «зовнішньому розумі», який базується на змисловому пізнаванні істоти світу. Однак можливість пізнавання світу «зовнішнім розумом» обмежена й непевна. Певним і абсолютним є пізнавання Бога й світу тільки «божественним розумом», який є в людини. Цей розум («божественний») сягає туди, куди не може сягнути зовнішній (смісловий) розум, – каже І. Копинський.

Почавши з 1632 р., коли в висліді злуки двох київських шкіл – школи Печерської лаври й братської постала колегія (Могилянська), що 1701 р.

була підвищена до статусу академії. Київ став центром ширення грецької класичної філософії на слов'янському Сході та впровадження деяких думок чільних грецьких філософів у церковну сферу східнослов'янських народів. Перші прояви цього факту в Києві бачимо в передмові митрополита Петра Могили до «Требника» (дійсна його назва: «Евхологiон албо Молитвословъ или Требникъ»), виданого 1646 р. У передмові до цієї публікації Петро Могила говорить про «форму» й «матерію» (субстанцію) свв. Таїнств. Поняття про «форму» й «матерію», звичайно, походять з джерел філософії Аристотеля (з 384–322 років перед народженням І.Х.). А філософія Аристотеля за того часу займала передове місце в латинських академічних школах західних країн Європи; і була вона зокрема приноврена Фомою Аквінським (1225–1274) до потреб офіційної католицької філософії.

Факт висунення філософії Аристотеля на передове місце в філософському мисленні церковних сфер Заходу сприяв справі проникання духа раціоналізму у сфери західних академічних шкіл та в сферу Католицької Церкви взагалі. Цей вплив Заходу позначився також і на атмосфері Могилянської колегії, яка, звичайно, не плекала духа крайнього містицизму.

Що християнсько-культурна місія Могилянської колегії на всьому слов'янському Сході у своїх початках не мала нічого спільного з політикою – про це перш за все свідчить відношення до цієї справи з боку самого митрополита Петра Могили. Про неприхильне національно-політичне відношення митрополита Петра Могили до Москви свідчить той факт, що коли Андрій Борецький (українець з Галичини, брат митрополита Київського Іова Борецького) виступив був з порадою, щоб Русь (тобто Україну й Білорусь, які були тоді під Польщею) злучити з Московщиною, то П. Могила заявив, що Андрія Борецького за ті слова «треба було б убити на палі»¹⁵. Незважаючи на це, однак митрополит Петро Могила вважав за обов'язок Могилянської колегії допомагати Москві в християнсько-культурному відношенні, бо це була традиційна місія Києва на всьому слов'янському Сході. Отож, будучи свідомим того факту, що християнсько-культурний рівень Московського Патріархату був дуже низький, митрополит Петро Могила радив цареві Олексієві Михайловичеві звернути належну увагу на це, а при цьому він (П. Могила) запевнював цього царя, що він готов вислати йому в Москву учених ченців з Києва¹⁶. І справді, це випускники Могилянської колегії, учені ченці з Києва, заснували в Москві (1649 р.) першу регулярну школу (типу колегії) для москвинів. Зробили вони це на прохання царського достойника Федора Ртищева.

Першим головним піонером уводження християнства в життя Москви, де віра Христова була існуючим поза межами життя абстрактном,

¹⁵ Возняк М. Історія української літератури, т.ІІ. – Львів, 1921. – С. 31.

¹⁶ Пыпинъ А. Історія русской литературы, т.ІІ. – С.-Петербург, 1902. – С. 260.

був вихованець Могілянської колегії чернець Симеон з Полоцька (1629–1680), що в історії відомий як Симеон Полоцький. (Дійсне його прізвище: Петровський-Ситнянович). Під тиском уніатського переслідування він виїхав з Полоцька в Москву (1663 р.) і там був запрошений на становище вчителя дітей царя Олексія Михайловича. Його учнями були царевичі Петро (що потім був імператором Петром I) і Олексій та царівна Софія.

Симеон Полоцький – це найбільший проповідник в історії Московського Патріархату. Своїми проповідями він започаткував нову еру в цьому Патріархаті в тому власне сенсі, що він почав проголошувати там ідею пов'язування Церкви з життям. (Звичайно пізніше таку саму вимогу знайдемо в російського християнського мислителя Володимира Соловйова).

Виголошені в Москві проповіді С. Полоцького вийшли 1681 р. двома збірниками під заголовками «Душевный обедь» (30 проповідей) і «Душевная вечеря» (73 проповіді). Проповідництва (гомилетики) Симеон Полоцький вчився в Могілянській колегії, де одним з професорів був Іоанікій Галятовський, який в 1657–1669 рр. був і ректором тієї школи – найкращий за того часу проповідник на всьому слов'янському Сході. Він же є автором першого серед православних слов'ян підручника гомилетики під назвою «Наука аль бо способе зложеня казаня» (1659).

З фактом християнсько-культурної місії Києва на Сході Європи згодом почала поєднуватися ідея політичного пов'язання Руси з Московщиною. Свідомість про національно-політичну різницю між Московщиною і Руссю постійно була чіткою на фоні християнської та християнсько-культурної місії Києва на слов'янському Сході. Ось так, наприклад, Іван Вишенський на переломі XVI–XVII століть не випадково вживає такого протиставлення як «Москва й наша Русь».

Але одчай з приводу того, що Православна Церква й народність русинів під польсько-католицькою займанщиною була приречена на загибель, довів до того, що серед церковно-національних провідників православних русинів почали появлятися такі особи, що в розпуці не бачили іншого виходу, як тільки піддатися під опіку московського царя православного. Ісаія Копинський, що в 1631–1632 рр. був митрополитом Київським, ще в 1622 р., (коли він був єпископом Перемильським, 1620–1622) радив православним русинам шукати опіки в московського царя, як єдиного порятунку перед загрозою загибелі під польсько-католицькою займанщиною. Цю думку І. Копинського незабаром (вже в 1624 р.) підтримав Іов Борецький, який був митрополитом Київським у 1620–1631 роках.

Ця кон'юктурно-політична думка, – шукання для православної Руси опіки в Москві, що зродилася шляхом відштовху (реакції) під тиском польсько-католицького переслідування, згодом почала в деяких провідників православних русинів перетворюватися в ідею «воз'єднання»

з Москвою. Найвизначнішим речником цієї ідеї був українець Лазар Баранович (1620–1693), який із становища професора Могілянської колегії авансував на становище її ректора (1650–1651 рр.), а потім був архієпископом Чернігівським (1657–1692). Як речник згаданої політичної ідеї, він тут перевищив усіх тому, що ідею т.зв. «триєдиної Русі» (Малої Русі – України, Великої Русі – Московщини й Білої Русі – Білорусі) він підніс так високо, що вже наблизив її до сфери релігійного культу. У своєму творі «П'ять знаків» (тобто, п'ять ран Христових) він поетично заявив, що, мовляв, «Син, як курятко, – для Малої, Отець, як орел, – для Великої, а Дух, як голуб, – для Білої Русі».

* * *

Національно-політичний дух Могілянської колегії за часів перебування на митрополичому престолі в Києві Петра Могили (1633–1647) і його наслідника – Сильвестра Косова (1647–1657) був такий, що вони самі та інші провідні люди їхнього середовища воліли бути під Польщею, якомога ближче Заходу. Саме тут вони шукати всіляких можливих способів оборони Православної Церкви перед натиском католицтва. Але за часів Лазаря Барановича до цієї колегії почала проникати ідея «триєдиної Русі». Наслідок цього був такий, що деякі особи з-поміж чільних випускників Могілянської колегії почали вважати московське царство за спадкоємця давньої імперської (Київської) Русі, а тому вони присвятилися ревно справі розбудови Московської держави. Тим найвидатнішим випускником Могілянської колегії, що присвятився справі цієї політичної місії, був українець-архієпископ Феофан Прокопович (1681–1736).

Закінчивши Могілянську колегію, Феофан Прокопович студіював в Італії. Саме там він сприйняв світогляд гуманізму в його крайньо-раціоналістичній формі. Коли Могілянська колегія (яка тоді вже була академією) запросила його до себе на становище професора, то його професорська кафедра стала вогнищем гуманістичного раціоналізму не тільки для всієї України, але й для всього Сходу Європи. Ф. Прокопович підтримував теорію Коперника (про нерухомість Сонця й рухомість Землі), яку засудила була Католицька Церква; він знав твори таких філософів, як Бекон і Декарт; він також ширив ідеї великого речника гуманізму Еразма Роттердамського. Книгозбірня Ф. Прокоповича складалася з 30 тисяч томів.

Ф. Прокопович ставив науку вище релігійної містики і при цьому вважав, що вся влада в державі повинна належати до світських, а не до духовних чинників. Покликаний царем Петром I в Москву (1716 р.), Феофан Прокопович став там фактичним головою Російської Церкви. Він повністю підтримував свого володаря Петра I в його всебічній реформаторській діяльності та в секуляристично-раціональному трактуванні релігії й Церкви. До вислідів реформаторської діяльності

Петра I зокрема належить факт перестилізування кириличної азбуки для світського вжитку. Звідси й т.зв. гра: д а н к а, яку сформували українці в Москві¹⁷. Занесений Феофаном Прокоповичем у Москву гуманізм крайньо-раціоналістичного типу почав проникати і в ту першу в Московщині школу (типу колегії), яку 1649 р. заснували українські вчені ченці (30 ченців) поблизу Москви.

За часів царя Петра I Святішим Синодом Російської Церкви (де, почавши з 1700 р., патріарший престол не був обсаджений аж до 1917 р.) з самих його початків фактично правив єпископ Феофан Прокопович. Це, розуміється, за ініціативою Ф. Прокоповича Св. Синод 1721 р. просив Петра I титулуватися «імператором російським». У Московщині назва «Росія» вперше появилася була на монетах великого князя Московського Івана III (1440–1507). Але означення «імперія» та прикметник «російська» в новому означенні московської держави вперше були вжиті в 1721 році – за часів царя Петра I. Цей прикметник («російський, -а, -е»), що єгеленізованою (грецькою) версією прикметника («руський, -а, -е») найперше появився не в Москві, а в Україні, де він вживався переважно для оприділення національного означення Православної Церкви Русинів, яку в Києві називали «Церквою Російською». Українські ж діячі під проводом Ф. Прокоповича перенесли цього прикметника з церковної сфери українців у Москву і там у 1721 р. увели його в політично-світську сферу.

* * *

Першим найбільшим філософом на слов'янському Сході був українець з Полтавщини Григорій Савич Сковорода (1722–1794), який також належав (у 1739–1750 роках) до бувших питомців Київської академії (колишньої Могиллянської колегії). Після того, як його усунули з академічної бурси, бо він відмовився бути кандидатом на священика, Г. Сковорода пішки подорожував по країнах Європи; він побував у Польщі, Угорщині, Німеччині й Італії. В академії в Києві він вивчив грецьку, латинську й старосєврейську мови, а в Німеччині навчився німецької мови.

Вдача Г. Сковороди характеризується сполукою двох нахилів, а саме: нахилу до містики, з одного боку, і нахилу до роздумування – з другого. Обидва ці нахили рівноважилися й темперували один одного. Німеччина, що особливо зацікавила Г. Сковороду (і саме тому він уважав за потрібне навчитися німецької мови), – це батьківщина містичної філософії. Першим великим філософом-містиком в Європі був німець Йоганнес Екгардт (1260–1327), а другим – німець Якоб Беме (1575–1624), серед творів якого особливо відомим є твір «Шлях до Христа».

¹⁷ Проф. Іван Огієнко. Країнська культура. - С. 91.

Однак містичний аспект у філософії Сковороди не був посунений до таких меж, як це бачимо в згаданих німецьких містиків. Адже ж треба мати на увазі, що Г. Сковорода, не зважаючи на містичні нахили своєї вдачі, був дуже зацікавлений старовинною (дохристиянською) грецькою філософією та античною римською літературою. З-поміж античних грецьких філософів особливо апелювали до його вдачі й переконань Сократ з його відомим імперативом про самопізнання («Пізнай самого себе!») і Платон – «боговидець». Хоч старовинна грецька філософія в своїй основі була немістичною, а раціоналістичною, то все ж таки деякі з її чільних представників промовляли до характеру й поглядів Г. Сковороди, незважаючи на те, що він частково був схильний до містики. Власне, той факт, що Г. Сковорода одночасно зосереджувався і на містиках, і на філософах-раціоналістах, свідчить про те, що його вдачі була притаманною сполука двох нахилів – містичного й раціоналістичного.

Крім цього, Г. Сковорода зосереджувався на патристиці, тобто на писаннях давніх Отців Церкви, а особливо на творах Климента Олександрійського, Орігена, Діонісія Ареопагіта, Максима Ісповідника, Григорія Богослова, Іоана Золотоустого, Ісидора, Василя Великого, Евагрія й Августина. Він постійно читав Біблію, і ніколи не розлучався з нею, бо вона була центральним об'єктом його зацікавлення. Одночасно ж Сковорода стежив за поступом в різних галузях науки, про що свідчать його згадки про славного астронома Миколу Коперника й фізика Ісаака Ньютона.

На питання, в чому полягають основні філософські думки Г. Сковороди, є різні відповіді. Ось приклади цього факту. На думку Дмитра Чижевського, основною філософією Г. Сковороди є його погляд, що «світ є подвійний, – він складається із двох природ: одна – видима, друга – невидима; видима зветься створінням, невидима – Богом; Бог є основою світу, єдиним тривким, кріпким місцем буття у світі; матерія є цілком пасивна, несамотійна, ніщо, а Бог увесь світ утримує в русі, є буттям усякому створінню. Подвійною, так само як і весь світ, є й людина, – людина зовнішня та внутрішня, земна та небесна, тобто дійсна, людина з якостями божественними. Треба плекати в собі дійсну людину та боротись проти зовнішнього світу й проти власної зовнішньої людини. Дійсна людина є зерном у нас; треба очистити це зерно від лушпиння, від усього, що належить до зовнішньої людини і тільки тоді виявиться в людині її внутрішність, її божественна природа. Дійсне призначення кожної людини є в ній самій, а не поза нею; Бог, царство Боже є в нас самих; через своє покликання, через працю над собою, що для кожної людини є природною, людина досягає досконалості та щастя¹⁸.

Всупереч поглядам Д. Чижевського, який вважає, що центром уваги Г. Сковороди є світ і, звичайно, людина в ньому, Михайло Возняк думає, що осередньою точкою філософії Сковороди є тільки людина, а не весь

¹⁸ Чижевський Дмитро. Українська культура. – Регенсбург, 1947. – С. 133-135.

світ. «Людина є для Сковороди ключем усіх розгадок життя» – каже М. Возняк. «Людина це мікрокосм і не може нічого інакше пізнати, як тільки через себе. Усяке пізнання є в своїй істоті й основі самопізнанням». Далі він цитує такі вислови Сковороди: «Людина – це маленький світик, і так тяжко пізнати її міць, як тяжко у всесвітній машині знайти основу». Хто пізнає себе, порозуміє Бога, бо «справжня людина і Бог – це те саме». «Глибоке серце, зрозуміле тільки одному Богові, – це не що інше, як необмежена безодня наших думок, просто сказати: душа – це є справжня істота («истое существо») й суцзя справжність («иста») й сама есенція й наше зерно й міць (сила), і в ній тільки міститься рідне буття й наше життя, а без неї ми є мертвою тінню»¹⁹.

Суперечності між поглядами на сутність філософії Сковороди почалися ще за його життя і все більше поглиблювалися після його смерті. Давніше був, між іншим, поширений і такий погляд, що світогляд Сковороди суперечить суті християнства, і що Сковорода, мовляв, ширив масонські погляди²⁰. Причини такого погляду були різні. По-перше, в першій половині XVIII століття в масонстві був поширений дух містицизму з його таємною символікою та іншими його зовнішніми ознаками. А ці ознаки, з таємною символікою включно, наявні і в творах Сковороди. По-друге, Сковороду посуджували в виступах проти авторитету Церкви, а також і в «вільному» пояснюванні Біблії, що не завжди покривалося з богословською екзегезою (церковно-офіційним поясненням Св. Письма). По-третє, в царсько-російській імперії (де документальні сліди масонства сягають до 1731 р.) постав був в 1782 році масонський орден «Золоторожевого Хреста», який, між іншим, займався також «пізнанням Бога по через пізнання природи й самого себе – по стопах християнського морального вчення». Саме таку методу пізнання людиною Бога рекомендує і Сковородає Мислительство Сковороди пов'язували з масонством також і тому, що другий з черги друкований твір Сковороди під заголовком «Начальная школа о християнскому добронравію» (на тему християнських моральних чеснот) був надрукований у масонському журналі в Росії під назвою «Сіонській Вьстникъ» (1806 р.). Там вперше була коротенько подана редакцією біографія Г. Сковороди. (Перший друкований твір Сковороди «Наркісь или познай самого себя» появился на сторінках видавництва «Библиотека духовная» в Петербурзі у 1798 році).

Першим, хто виступив проти твердження, що Сковорода, мовляв, був франк-масоном чи масоном, був найближчий особистий приятель і учень Сковороди М. І. Ковалинський – автор першого обширнішого життєпису Сковороди²¹. М. І. Ковалинський заявив, що Сковорода досить

¹⁹ Возняк Михайло. Історія української літератури. Том III. – Львів 1924. – С. 89.

²⁰ Энциклопедический словарь. Ф. А. Брокгауз и И. А. Эфрона – Том XXX. – С.-Петербург, 1908.

²¹ Див. Собрание сочинений Г. С. Сковороды. Обь біографіей Г.С.Сковороды М.И. Ковалинскаго, обь замьтками и примьчаниями Владиміра Бончъ-Бруевича. Портреть и факсимиле автора. (Матеріаль кь исторіи и изученію русскаго сектанства и старообрядчества). – Петербург, 1912.

неприхильно відносився до масонства. А все ж таки історик Михайло Грушевський вважає за можливе сказати ось що: «Проповідь Сквороди має так багато спільного та суголосного з масонськими доктринами, що не може не насуватись гадка, що під час своєї подорожі за кордоном він не підпадав під впливи якихось містичних течій, що вплинули на вироблення в середині XVIII віку масонства»²².

Ковалинський першим заявив, що Скворода не був масоном а навпаки – що він, мовляв, виступав проти масонства. Ковалинський був першим автором книжки про Сквороду (життєпис Сквороди), в якій сказано, що Скворода, мовляв, таки неприхильно відносився до церкви. Так само й М. Грушевський, висловлюючи таке припущення, що на вироблення світогляду Сквороди могло мати вплив масонство, твердить, що Скворода «різко засуджував ті способи духовного вдосконалення, які рекомендувала офіційна церква»²³.

Автором першої науково опрацьованої біографії Сквороди є В. Ерн²⁴, в якого немає сумніву в тому, що Скворода був християнином у дійсному значенні цього слова і що специфічно він був таким же «християнським платонцем», якими в давнину були деякі учителі Церкви (Свв. Отці) й християнські мислителі. Безперечно, вплив великого грецького філософа Платона (що народився між 430–427 роками, а помер між 347–348 роками перед народженням Христа) на деяких Отців Церкви й інших християнських мислителів протягом довгого часу (від 3-го до 6-го ст.) був значний.

Основоположником т.зв. неоплатонізму (відродження філософії Платона в її новій інтерпретації) був Аммон Саккас, який в 242 році заснував свою школу в місті Олександрії (в Єгипті). Серед його учнів був Оріген (народився біля 185 р.), який згодом став тим першим християнським мислителем, що намагався погодити Біблію з грецькою дохристиянською філософією, зокрема із філософією Платона. Орігенізм аж до кінця XII ст. в більшій чи меншій мірі впливав на християнських мислителів, особливо ж у західних країнах Європи, хоч Оріген ще за свого життя опинився в стані конфлікту із вченням Церкви. За це він був Церквою засуджений.

У кінці XIX й на початку XX ст. вже майже панівним став був такий погляд, що Оріген більше сполгав на філософію Платона ніж на Біблію. Втім християнське богослов'я відкинуло твердження Орігена, що світ «створений у вічності», а не в часі. (Це вчення Орігена, звичайно, є модифікацією Платонового твердження про «самобутність матерії», яка, на його думку, не є продуктом сотворіння).

За наших днів один з українських богословів, А. Котович, підтримуючи таку думку, що світогляд Сквороди на точці розуміння

²² Грушевський Мизайло. 3 історії релігійної думки на Україні. – Львів, 1924. – С. 104.

²³ Там само. – С. 99.

²⁴ Эрнъ Владимир . Г. С. Скворода. – Москва, 1912.

сутності Віри Христової суперечив Церкві, пише ось що: «Семінарія вчила вихованців бачити істоту Христової віри в обрядах, – Сковорода доводив їм, що вона (істота Христової віри) – у справді добродійному житті та любові до ближнього»²⁵.

Один з теперішніх українських теологів, Іван Власовський, ставить питання, «чи Сковорода залишився сином Православної Церкви, чи відійшов від неї, змагаючись створити нову ідеологію чи релігію в ширшому розумінні слова, та мораль, незалежну від офіційного церковного канону»... На це, – каже він, – «можемо відповісти, що у викладах філософських думок Сковороди ми не знаходимо жодних, що суперечили б християнській філософії, розходилися б, зокрема, з православною віронаукою»²⁶.

У хронологічному порядку, останнім з тих українських учених, що висловилися на тему відношення Г. Сковороди до Православної Церкви, є митрополит Іларіон (у мирі – проф. Іван Огієнко). Він каже, що, в доктринальному сенсі цього слова «Григорій Сковорода чистоту українського Православ'я таки надщербив...»²⁷.

У зв'язку з метою досліджування філософії Сковороди треба мати на увазі, що масова більшість творів Сковороди не була видана аж до 1894 р., тобто до часу появи друком збірки його творів, які 1894 р. видав український учений Д. Багалій²⁸.

Усе ж таки М. Грушевський ще не так давно (в 1925 році) бачив підстави для того, щоб ось так висловитись про стан дослідів над філософією Сковороди: «Можна оцінювати різно писання: вони ж і не вистудійовані відповідно, ідеологія їх не приведена до якоїсь суцільності й розвій її не представляється ясно...»²⁹.

Звичайно, справа релігійних аспектів філософії Сковороди дуже складна і не легка для дослідження та правдивого й ясного її висвітлення. Коли ж йдеться про методологічні браки в підході до релігійних аспектів філософії Сковороди, то тут перш за все треба мати на увазі факт проочення дослідниками того принципу, що його треба назвати теологуменізмом. Як відомо, цей принцип полягає в тому, що в богослов'ї допускається теологеми чи теологумени, тобто така богословська доктрина, що базується на особистому погляді її автора на ті справи

²⁵ Котович А. Григорій Савич Сковорода, український філософ XVIII ст. Нью-Йорк, 1955. – С. 18-19.

²⁶ Власовський Іван. Нарис Історії Української Православної Церкви. – Т. III. – Нью-Йорк, 1957. – С. 98.

²⁷ Іларіон, митрополит. Паїсій Величковський, - його життя та праця. – Вінніпег, 1975. – С. 18. Приписка.

²⁸ Багалей Д. И. Сочинения Г. С. Сковороды. – Харків, 1894.

²⁹ М. Грушевський. Цит. праця. – С. 97-98.

віри, що не охоплені догматами Церкви³⁰. У даному випадку йдеться про те, що зміст патристики (творів отців Церкви), якою, між іншим, користувався Сковорода, в значній мірі характеризується теологуменізмом, і що в творах Сковороди можна знайти не одну його власну теологумену (теологеми).

Другою помітною слабою стороною методології в досліджуванні творів Сковороди є тенденція обмежуватися ствердженням фактів про впливи інших мислителів на світогляд цього філософа. Ерн, щоправда, заявив (у вищезгаданій праці), що Сковорода на свій лад перетворив чужі філософські впливи на свій світогляд. Та все ж таки й ця замітка з боку Ерна не усуває тієї слабої сторони, якою є факт проочення питання, чи, і в якій мірі, появився дух українського народу в філософії Сковороди. Необхідність порушення цього питання зумовлюється тими трьома методологічними принципами, що їх визначив французький учений і мислитель Іполіт Тен (1838–1893). Він сказав, що твір автора треба розглядати в світлі (1) нації, до якої даний автор належав, (2) у світлі епохи, в якій він творив, і (3) в світлі духа того середовища, в якому він жив.

Філософія Сковороди в самій сутності є синтетичним виявом однієї з епохальних фаз буття своєрідного українського ідеалізму, який має свою тяглість в історії духовості українського народу. Український ідеалізм характеризується двома основними прикметами: (1) він не нехтує розумовністю (раціоналізмом) і не легковажить його, але одночасно він схильний визнавати існування раціональної сфери і вважати її за вищий щабель духового життя; (2) він трактує все матеріальне, включно з тілом людини, не як «конечне зло» і не як ідеал мети життя, а як «дари Божі», але при тому він схильний жити духовими ідеалами і дивитися на нього «під кутом вічності», а не зосереджуватися на цілях матеріального характеру, які для нього зрештою не є чимось іншим, як «суєтою (марнотою) суєт».

У зв'язку з цим треба підкреслити, що найзамітнішим явищем в інформаціях Михайла Возняка про Сковороду є його звернення уваги на тому факті, що погляд Сковороди на науку (тобто на сферу раціоналізму) споріднений з тим поглядом на науку, що наявний у творах містика Івана Вишенського. М. Возняк у зв'язку з цим цитує таку заяву Г. Сковороди:

³⁰ Український Православний богослов С. Булгаков ось що каже про теологеми: «Догматичне богослов'є є систематичним виложенням догматів, які в своїй сукупності виражають повноту православного вчення. Але чи ж такий догматичний інвентар дійсно може претендувати на повноту? Чи ж на всі догматичні питання є готові відповіді в вигляді сформульованих і проголошених Церквою догматів? Ні. Число догматів обмежене, і в справі багатьох, якщо не більшості, питань у догматиці викладаються лише богословські доктрини, розповсюджені погляди, в кожному разі не догмати, а теологеми. Фактично безспірні догмати Церкви відносяться тільки до дуже обмеженого числа визначень: вчення про Св. Трійцю (символ віри) і, головним чином, про Богочоловіка (визначення 7 Вселенських Соборів). Уже в ланці пневматології ми вступаємо на ґрунт теологумен (Болотов)», – Прот. С. Булгаков: «Догмат і догматика» (Сборникъ статей? Живое Предание – Православіе въ Современности. – Париж. – С. 9). Відтак, ділянка догматики не покривається наявними догматами, вона значно ширша за них і, розуміється, мусить неunikнимо поповнитися з інших джерел...» (Там само. – С.10).

«Я не ганю наук і хвалю найпоследніше ремесло; одно те заслугоує на догану, що, покладаючись на них, занедбуємо найвищу науку, до якої всякому часові, краєвій людині, статі й віком і відчинені двері тому, що щастя усім без вибору потрібне, а цього, крім неї, не можна сказати про жодну науку»³¹. Тією «вищою наукою» у вченні Сковороди є той стан людського духа, що дає людині тверді, непроминальні основи щастя в моральному значенні цього слова.

Понад півтора століття тому подібно писав найбільший український ідеаліст-містик Іван Вишенський (у Посланні до стариці Домнікії, 1606 р.): «Бо я не виступаю проти науки граматики та ключа до пізнання складів і речей, як дехто думає, і ось так говорить: «Тому що він сам не вчився, то й нам заздрить та забороняє». Іван Вишенський виступає проти того, що, як це він каже, коли людина «досягне якого рядка аристотельських байок, тоді вже Псалтиря читати соромиться, і решту церковного правила ні за що має, й думає, що воно просте й глупе».

Так понад півтора століття перед Сковородою український ідеаліст містик Ісаія Копинський навчав (подібно як і Сковорода), що шлях до пізнання людиною Бога веде через пізнання самого себе та природи світу. Як у своєму Посланні до єпископів Іван Вишенський осуджував пориви аристократії до такої марноти світу цього, як багатство й титули, так і Сковорода навчає, що ці речі не дадуть людині щастя.

Притаманна українському народові глибока любов до природи України була і в Сковороди. Це сильно вплинуло на його чутливу вдачу, і в висліді витиснуло свою печать на його філософії. А коли він каже, що земля є жива, то тут він перегукується з прапредками свого народу, які говорили про «живучість» землі у своїх дохристиянських віруваннях та в своїх стародавніх билинах. Що духовість Сковороди була маніфестацією духа українського народу, про це зокрема свідчить і той факт, що він був дуже духовно близьким Шевченкові.

М. Грушевський підкреслює той факт, що сила впливу Сковороди на людей полягала в тому, що «кристальна чистота й красота його життя ясна всім нині так само, як була вона ясна сучасникам, яких вона поривала і притягала за життя». В філософію Сковороди вірили головно тому, що він способом свого життя практично здійснював ті моральні імперативи, які він проповідував. І саме тому з подивом ставився до Сковороди «славний мораліст наших часів Лев Толстой», прототипом якого був Сковорода, – каже М. Грушевський³².

Г. Сковорода перед смертю просив, щоб, коли він умре, на його могилі написали «Світ мене ловив, і не впіймав». У цьому вислові виражена вся сутність життєвої філософії Сковороди. Щоб бути духово вільним, треба докорінно переоцінити поняття про матеріальні й духовні «потреби» людини. Він був певний того, що багатство, слава, титули – це

³¹ Возняк М. Цит.праця. – Том III – С. 89-90.

³² М. Грушевський М. Цит. праця. – С. 97-98.

не тільки такі речі, без яких можна жити, бо вони зайві, але й уважав їх за шкідливі, бо людина стає їхнім рабом, а вони спричинюють їй терпіння, коли людина не може досягнути їх, або коли, досягнувши, вона боїться втратити їх. А щастя – «царство Боже» – людина носить у душі своїй. Власне, за той світогляд і за таке особисте життя Лев Толстой подивляв Сковороду і намагався наслідувати його.

Що філософія Сковороди була маніфестацією духа українського народу, про це також свідчить той факт, що це Сковорода сам називав «старчиком Сковородою» (і так він підписався під своїм портретом), і так називали його й інші. Так зване старчество на слов'янському Сході найперше зродилося в Україні в давніх часах. Звідти воно поширилося на землі й інших східно-слов'янських народів, з Московщиною включно. Старчество (в кожному разі старчество чернечого типу) було вже в імперській Русі – в околицях її столичного міста Києва. Старці (чи, як сам народ повніше називав їх «старці Божі») були двох родів – мирські старці й старці-ченці. Мирські старці – це були мандрівні побожні мудреці (різного віку), що шукали правди Божої в світі й Божого духового обличчя в людині. Жили ж вони тільки тим, чим хто надарив їх на прохання «Христа ради».

В історії українського мирського старчества Г. С. Сковорода є найвизначнішим його представником. Старці-ченці колись у нас були відомі як «отшельники анахорети», тобто такі монахи-аскети, які жили в скитах (відлюдних монастирях – як казали, «в пустині»), проводили час у молитві, в суворому чернечому житті й важкій праці, коротко кажучи – в подвижництві. Після довгого періоду свого занепаду монастирське старчество на слов'янському Сході відновив українець Паїсій Величковський (1722–1794) – вихованець Київської Духовної Академії (якої він не закінчив). З яких причин Паїсій Величковський постановив припинити свої студії в цій академії, це видно з його відповіді, яку він дав префектові (помічникові ректора) о. Сильвестрові Кулябці. Студент Паїсії Величковський вияснив йому так; 1. «Я хочу якнайскоріше прийняти чернецтво, і постановив це, бо ж час смерті нікому не відомий». 2. «В академії мене навчають світських наук, а вони ж не приносять душі мої жодної користі... В академії я чую тільки про поганських богів та (поганських) мудреців: Цицерона, Аристотеля, Платона. Навчаючись такого, від чого світ збився з правдивої дороги, не бачучи користі для душі своєї від такої науки, я покинув її, щоб мені й самому не споганитися...». 3. «Розглядаючи плоди цієї науки в духовних особах монашого сану, я бачу, що вони, немов світські достойники, живуть у великій честі та в славі, зодягаються в дорогі шати та в славу, їздять чудовими кінями та в дорогих повозах. На осуд їм я говорю це: нехай не буде! Я боюся й дрижу, що мені й самому, коли б я навчився цієї світської науки й став ченцем,

не впасти в ще гіршу (духову) недугу. Ось через це все я постановив покинути світську науку»³³.

Хоч Паїсій Величковський подвизався поза межами України (частково на Афоні, а найбільше – і то вже до кінця життя – в Молдавії), та все ж таки заснований ним новітній містично-аскетичний рух (чи, як це називає митрополит Іларіон – «школа містичного аскетизму») поширився на всьому слов'янському Сході³⁴.

Між російськими істориками Церкви є прихильники погляду, що старчество знаменитої Оптиної пустині Російської Православної Церкви постало під впливом ідеології П. Величковського та місії його учнів. Містично-аскетичний рух відновленого П. Величковським старчества позначився помітним впливом на світогляді М. Гоголя, Ф. Достоєвського й ін., що ходили до старців-пустинників і шукали в них духового окормлення. Ф.Достоєвський у своїй повісті «Братя Карамазови» пише ось що: «Твердять, що існувало Старчество і в нас на Русі в часах найдавніших, чи конечно повинно було існувати, але внаслідок лихоліття Росії, татарщини, роздорів, перервання бувших зносин із Сходом після підбою Константинополя, установа це забулося в нас і старці перевелися. Відроджено ж воно у нас знову – з кінця минулого століття – одним з відомих подвижників (так називають його) Паїсієм Величковським і учнями його, але й досі, навіть після майже ста років, існує ще далеко не по всіх монастирях, а навіть деколи воно майже зазнавало переслідування, як нечуване в Росії нововведення».

Як видно із заяви Паїсія Величковського про причини, через які він рішився вийти із Київської Духовної Академії, його погляди в основному нагадують собою погляди Івана Вишенського, а в дечому збігаються і з поглядами Сковороди.

* * *

Першим філософом на слов'янському Сході, що писав по-російському, був українець Данило Велланський (1774–1847) – вихованець Київської Духовної Академії. (Своє родове прізвище «Кавунник» він змінив на «Велланський»). Хоч він працював, за своїм на становищі професора фізіології медико-хірургічної академії, проте все ж таки він найбільше уваги присвячував філософії.

Він перший в царсько-російській імперії зайнявся ширенням ідеалістичної філософії німецького мислителя Фрідріха-Вільгельма – Йозефа Шеллінга (1775–1854) – основоположника «Філософії откровіння». Ця філософія полягає в такому погляді, що не розум, а віра з її інтуїцією підносить людину на щабель правдивого й найвищого знання.

³³ Четвериков С. Молдавський старець архимандрит Паїсій Величковський. Том I. – Естонія, 1938. – С. 22.

³⁴ Митрополит Іларіон. Паїсій Величковський: його життя та праця. – Вінніпег, 1975. – С. 126.

Тим першим найбільшим на слов'янському Сході філософом, що писав по-російському, був українець Памфіл Юркевич (1827–1874) – випускник Київської Духовної Академії (колишньої Могиллянської колегії). Ідеалізм цього філософа був містичного характеру. Він перший на слов'янському Сході виступив проти матеріалізму в філософському значенні цього слова. В основному він був, так би мовити, «філософом серця й життєвого спізнання», а не філософом розумових спекуляцій та абстрактних міркувань, відірваних від особистого, основаного на досвіді, переживання.

Після П. Юркевича філософом був Володимир Соловйов (1853–1900) – учень (з Московського університету) П. Юркевича і він же перший популяризатор містичного ідеалізму цього свого вчителя. В. Соловйов походив з мішаної, російсько-української родини. [Філософ Г. С. Сковорода був двоюрідним прадідом (по лінії матері) В. Соловйова]. Осередньою точкою філософії В. Соловйова є його «богоискательство» (шукання Бога), що в дійсності означає намагання пізнати Бога. Кажучи, що Бог є в людині, а людина є в Бозі, В. Соловйов тут нагадує українського містика Ісаію Копинського, який навчав, що без пізнання людини не можна пізнати Бога. А ще більше (в цьому відношенні) він нагадує Сковороду.

Коли говоримо про ідею «богочоловіцтва» у В. Соловйова, то нам треба підкреслити той факт, що, на думку цього філософа, Східна Церква пам'ятає про Бога, але в неї є тенденція забувати про людину; натомість Західна Церква пам'ятає про людину, але в неї є нахил забувати про Бога.

У зв'язку з цим треба пригадати той факт, що в історії філософії східно-слов'янських народів Іван Вишенський перший в ланці етики вказав на те, що відношення до Бога зумовлюється відношенням до людини. А в ділянці філософської епістемології (філософсько-містичного пізнання) другий українець, Ісаія Копинський, перший серед східно-слов'янських християнських мислителів вказав на необхідність пам'ятати про людину в зв'язку з пам'яттю про Бога. Це він, І. Копинський, заявив, що без пізнання істоти людини годі пізнати істоту Бога.

* * *

Останній, найновіший, з досьогочасних християнських мислителів слов'янського Сходу, Ніколай Бердяєв (1874–1948) не тільки духовно, але й своїм походженням пов'язаний з Києвом. Один з визначних членів київської родини Бердяєвих, українець Сергій Бердяєв (1860–1914), був українським поетом, літературним перекладачем і публіцистом. Свої українські твори він підписував псевдонімом «Обухівець». Але Миколай Бердяєв (що також народився в Києві) писав тільки по-російському і вважав себе за росіянина.

Він продовжує традицію Ісаї Копинського, підтриману Сковородою, а потім розвинену Соловйовим, традицію пізнання чи «шукання» людиною Бога та плекає ідею «богочоловіцтва», зародок якої є в Сковороди, а розвиток її – у В. Соловйова. Ця ідея є також, в її своєрідній формі, і в Ф. Достоевського. Але найзамітнішою прикметою філософії М. Бердяєва є т. зв. християнський екзистенціалізм, тобто християнський персоналізм. Ця філософська ідея полягає в такому переконанні, що єдиною земною реальністю в дійсному значенні цього слова є людина, і що людина в своїй сутності є суб'єктом (підметом). Основою творчості людини-суб'єкта є її свобода, яка походить з незбагненої «бездни» (у німецького містика Я. Беме – це називається «Ungrund»). Кажучи, що свобода (духовна) полягає у визволенні людського духа з «полону необхідностей»³⁵, М. Бердяєв тут нагадує своїм становищем погляди Івана Вишенського і Григорія Сковороди. (Визволитися з «полону необхідності» – це значить висвободитися з пут духовного самопоневолення, до якого також належить прив'язаність до слави, влади, багатства і т. д.).

Російська християнська філософія постала не шляхом революції, а шляхом довгої еволюції християнської мислі, що протягом століть плекалася в Києві. А це означає, що коріння російської християнської філософії треба шукати в історії української християнської думки.

* * *

До традиційних прикмет праць на тему історії української християнської філософії зокрема належить факт наголошування впливу наших філософів на наш народ – з одночасною негацією впливу світогляду українського народу на тих же філософів. З українських істориків Михайло Грушевський перший у нас висловив ось таку думку: «Народ, маса народна, зв'язує їх (періоди історії українського народу) в одну цілість і єсть, і повинний бути альфою й омегою історичної розвідки. Він – з своїми ідеалами й змаганнями, із своєю боротьбою, поспіхом й помилками – є єдиний герой історії. Зрозуміти його стан економічний, культурний, духовний, його природу, його бажання й ідеали – є мета нашої історії»³⁶.

Розуміється, що багато-хто не погоджується з таким поглядом М. Грушевського, який лише народну масу, а не також і провідників народу, вважає за рушія історії народу³⁷.

Історична дійсність і наукова об'єктивність вимагають досліджування впливу духовних провідників (з філософами включно) на народ – з одного боку, і впливу духовності народу на тих же духовних провідників – з другого боку.

³⁵ Бердяєв Николай. Философия свободы. – 1911.

³⁶ Грушевський Михайло. Вступний виклад з давньої історії. (Цей виклад був виголошений у Львівському університеті 30 вересня 1894 р.).

³⁷ Історик Дмитро Дорошенко в праці «Огляд української історіографії» (Прага, 1923) перший поставився критично до вищезгаданого погляду М. Грушевського.

3.3 Українська іконографія впродовж XIV–XVIII століть (Ігор Ковальчук)

3.3.1. Українська ікона візантійського стилю (XIV–XV століття)

Пам'яток іконного мистецтва XIII–XV століть збереглося дуже мало, проте саме вони дають змогу дізнатися багато про стан тогочасної Української Церкви, про посилення віри, а також про стильові пошуки українських мистців. На розвиток іконографії тих століть в Україні наклало свій відбиток татаро-монгольське нашествя. Коли людина або цілий народ потрапляє у важку ситуацію, то зростає віра в Бога, підноситься духовність. Пам'ятки культури XIII–XV століть фіксують особливо ревне уповання на Бога, посилення релігійності різних верств народу. Від цієї доби майже немає якогось світського мистецтва: все збережене пронизане християнською релігійністю. В ці роки вже не будуються такі великі храми, як у перші віки християнства на Русі, зате зводяться невеликі, але добре укріплені храми по всій Україні. Виникають також різні осередки ікономалярства. Їх майстри орієнтувалися переважно на давнє мистецтво Києва, вносили в їх зразки також багато місцевих елементів. Ікони, намальовані в різних духовних осередках, зокрема у монастирях, вражають своєю монументальністю, суворістю, котра відображала ту добу (Див.: Історія українського мистецтва. У 6-ти томах. К., 1968).

В іконі зміцнюється ідея своєрідної захисної сили, євангельська надія на спасіння. Виразальні засоби в іконі стримані й лаконічні. Поряд із мучениками південних країн перших віків християнства, малюються і українські мученики за християнську віру Борис і Гліб, фундатори християнства в Київській Русі князь Володимир і княгиня Ольга, засновники монашого життя в Києві Антоній і Теодозій Печерські.

Але домінують в цей час ікони Ісуса Христа й Богородиці. Шукання заступництва Пречистої Діви Марії – наскрізна тема українського ікономалювання у Середні віки. Однак збереглися тільки одиниці таких ікон і то тільки з лісової зони Волині. Це ікони типу Матері-Одигітрії (Провідниці) з села Дорогобужа теперішньої Рівненської області і з міста Луцька. Дорогобужька ікона, очищена і відновлена львівськими реставраторами, – це чудове свідчення того, що ознаки оригінальної школи іконопису, започатковані в Києві Алімпієм Іконописцем, поширилися й на периферію Русі. Жодна деталь постаті Пречистої Діви Марії й Ісуса Христа не є площинною, всі деталі вималювані з відчуттям декоративної доцільності. Проте в Дорогобужькій іконі проступають й певні локальні ознаки Волинської ікони. Так, плечі Діви Марії вузькі й похилі, риси обличчя східні, очі збільшені. Подібні ознаки характеризують й Луцьку ікону, яка належить до чудотворних. Нині ця ікона знаходиться в Національному художньому музеї в Києві.

Поряд зі Святою Трійцею і Богородицею українських майстрів ікони цієї доби цікавлять ті образи святих, які підходили до конкретної історичної ситуації – народ прагнув вирватися з рук поневолювачів, просив заступництва і покарання гнобителів. Ідею заступництва втілював собою архієпископ Мір Ликійських – Микола Чудотворець, а ідею покарання – св. Юрій-змієборець. Однією з найвідоміших ікон св. Юрія є ікона XIV століття, відзнята в селі Станіля Львівської області. Сюжет про Юрієве чудо прийшов до східних слов'ян із грецької літератури, проте знайшов свою національну інтерпретацію. Так, традиційно білого коня на грецьких іконах тут змальовано чорним кольором.

Образи Богородиці й св. Миколи Чудотворця – це два унікальних образи в історії українського християнського мистецтва, які зазнали найістотніших іконографічних змін. Варто тут наголосити на тиражування образу Миколи Чудотворця, який в рангу пошанувань в українців зайняв фактично третє місце після Богородиці й Ісуса Христа. Зображені на іконах наших теренів образи з часом втрачали свої східні риси й уподібнювались до зовнішності українок і українців. Торкнувся цей процес й інших святих, які зображались на іконостасах: апостолів, пророків, святих. Ці зміни зовнішності стали частиною значно глибших змін, характерних для українських ікон, а саме, що слушно підкреслює діаспорний дослідник С. Гординський, – змін стилю (Див.: Гординський С. Ув'язнене мистецтво // Сучасне мистецтво // Сучасність. – Мюнхен, 1969. – Част.10. – С. 77-84).

Золота Орда розпадалася і народ оживав для свідомого національного життя. Україна відразу стала відігравати свою колишню роль посередника між Сходом і Заходом. Тяжкі часи спричинилися до того, що кращі українські мистці виїздили до сусідньої Польщі, де художньо оздоблювали костьоли Римо-Католицької Церкви. На самих українських землях монументально-настінне мистецтво дещо завмерло: вся увага була звернена переважно на ікони. Багато талановитих іконописців переманювались у російські князівства. Так, волинянин Петро Ратенський (на той час неперевершений майстер ікон, автор «Петрівської Богородиці») на початку XIV століття був перемкнутий Московією і висунутий нею на престол митрополита. Знангий майстер іконопису Андрій Рубльов – волинянин із села Рубельки біля Володимира-Волинського, також був заманений у Московію і опісля включений навіть до сонму святих Російською Православною Церквою. Нині у нас мало хто знає про його українське походження і український вишкіл в ікономалярстві Рубльова – автора світовідомої Трійці.

Впродовж XIV ст. в Україні розвивається діяльність з оздоблення храмів іконостасами. Замість низької передвітарної огорожі вводиться висока вівтарна стіна. Основний декоративний акцент зміщується із оздоблення вівтарної зони на іконостас, який стає зоривим центром у предметно-просторовому середовищі церкви. На межі XIV і XV століть

склався український іконостас із трьох ярусів. У першому ярусі – головні ікони Ісуса Христа, Богородиці, святого Миколи й того святого, на чю честь була названа церква, на царських вратах – образи чотирьох євангелистів і Благовіщення; над царськими вратами, що символізують вхід до Небесного царства – ікона Спаса Нерукотворного. Другий ярус: дванадцять ікон основних свят (шість Ісусових і шість Богородичних). Найвищий третій ярус містив тільки три ікони: посередині Ісус Христос як цар і суддя Всесвіту, а по боках – пророк Іван Хреститель і Богородиця Марія. До XIV століття в українських храмах майже не було різьблених іконостасів: вони були переважно мальовані, майже всі плоскі. Іконостас мав вигляд звичайної великої стіни. В Україні використовувалися типово середньовічні зразки іконостасів з елементами плетіння візерунків.

Латинське мистецтво Католицької Церкви сповна взяло для себе ідеал зовнішньої краси. Згадаймо принагідно ікони Божої Матері Леонгардо до Вінчі, Ботічелі, Тиціанга, Рафаеля й інших знаних митців. Українська східна християнська традиція не наслідувала цього, бо пріоритетним завжди вважала духовний, натхненний образ: краса мала бути не пишною, не яскравою, а підпорядковуватися красі духовній. Однією з кращих ікон, у якій тенденція відходу навіть від візантійського ідеалу зовнішності виявилася повною силою, походить з львівського мистецького осередку і датується першою третиною XV століття. Ця ікона зберігалася в церкві села Красова, тепер – у Національному музеї у Львові. Це Богородиця–Одигітрія (Провідниця). Майстер змалював при східних мигдалевидних очах слов'янське обличчя, риси якого вже не виражають такої скорботи і муки, як то було давніше. Іконі властиві такі цілком нові риси, яких не було в сакральному мистецтві, зокрема наділення Богородиці світлим кольором шкіри. Вибілювання зроблено на щоках, шиї, підборідді тоненькими й густо покладеними лініями, що стало засобом не для розділення (як на іконах Середньовіччя), а відтворення своєрідної світлотіні. Ікона віщує великі оновлюючі зміни, що настануть іконографії вже в XVI столітті (Див.: Свенцицький Іларіон. Іконопис Галицької України XV–XVI віків. – Львів, 1928).

3.3.2. Українська ікона стилю ренесансу (XVI століття)

XVI століття – переломний момент в українській культурі. Відчуття захищеності, зменшення страху за життя і волю розкувало творчі сили народу. Мистецтво ікони виходить за межі монастирів. Власне народна ікона з її простим і наївним уявленням про зовнішність святих суттєво вплинула на подальший розвиток професійного іконопису в Україні, пришвидшила процес іконографічної українізації, відходу від візантійських традицій (Див.: Жолтовський Павло. Художнє життя на Україні в XVI–XVIII ст. – К., 1983. – С.17).

У наступні віки українські богослови іноді й критикували іконописців цього часу за порушення ними традиції минулих століть,

збавлений мистецький рівень і за спроби додавати до ікони надмір елементів світського малярства. Зокрема, такі нарікання мали місце в розпал полеміки в Україні з приводу рішень Берестейського унійного собору 1596 року. Автор книжки «Про єдину правдиву православну віру» (1619 р.) застерігав майстрів, щоб вони не захоплювалися уподібненням ликів Ісуса Христа, Богородиці і святих до облич звичайних людей.

В ікономалярство епохи Ренесансу митцями були внесені деякі елементи реалізму Третій вимір використовується ними вже без будь-яких застережень, з'являються ікони з пейзажним тлом, з далекою плановою або лінійною перспективою. Тим самим українська ікона стала наближеною до образу. Простір в іконі зображався не так як на реалістичній картині – він ідеальний, райський, небесний. В такий спосіб митці-іконописці вносили відміну створеної ними ікони від художніх витворів світського мистецтва (Див.: Міляєва Л., Логвин Т. Українське мистецтво XIV – першої пол. XVII ст. – К., 1963. – С.36)..

Тло ікон часом мало подвійний характер: частина його була плоска, позолочена, з тисненим орнаментом, а частина – пейзажна. Використовувалося також і повністю пейзажне тло, зокрема в іконах, що відображали земне життя Ісуса Христа, Богородиці Марії чи святих. Палестину чи Грецію мистці зображали так, як уявлялися їм ці країни, тобто найчастіше ідеалізовано. З метою зменшення фантазійності українські майстри наблизили середовище, в якому жили Господь, Діва Марія зі святим Йосифом, святі євангелисти та апостоли, до природи рідного краю. У майбутньому ця тенденція посилилася і відродилася в українському бароко.

Підтримка православною елітою України нової культури епохи Відродження, що утвердилася в Західній Європі, відновила давно втрачену єдність із центром світового католицизму – Ватиканом. То ж Берестейська ре-унія 1596 р. хоч і розколола українське суспільство, але не розколола, як це аргументовано засвідчує Дмитро Степовик українське мистецтво, в тому числі й іконописне (Степовик Д. Історія української ікони X–XX століть. – К., 1996. – С. 56).

Майстри ікони позбулися абстрактності іконних образів, наділяли святих характерною зовнішністю й рисами глибокого психологізму. Святість вже не трактується і подається ними як щось позаземне: вона має місце в реальному світі, доступному органам сприймання. У ренесансній іконі триває подальша орієнтація мистців на український типаж обличчя. Якщо попередні спроби були лише тенденцією, яка виявлялася зрідка й дуже обережно, то тепер українізація ликів стає визнаним правилом і жоден єпископ не ставить це під сумнів. Якщо й були невдоволення змінами в іконі, то висловлювалися вони в літературних творах, наприклад, в загалом консервативних писаннях Івана Вишенського, Ісаї Копинського, а не в церковних постановках, обов'язкових до виконання. Композиційні принципи іконографії, розроблені в IX–X століттях,

залишалися проте непорушними. Розкладка кольорів зберегла свій традиційний символічний зміст: золото означало світло Божого Царства; червоний одяг – належність святого до царства вибраних праведників, блакитне і зелене – кольори земного життя; біле – колір чистоти і шляхетності. Регламентація використання кольорів у Латинській Церкві, на відміну від Східної, не була такою сталою і точною, дещо відрізнялася. За рахунок накладання фарби щільним і суцільним шаром кольори позбавлені тональної вібрації, хоча стають насиченішими і виразнішими. Згодом, після першої половини XVI ст. набуває поширення засіб висвітлювання білилом, чим підкреслюється пластика форм. Коричневий колір різних відтінків глибокого і м'якого оксамитового тону, часом з переливами до фіолетово-пурпурного, остаточно поступається кіноварі та вишнево-багряній червені, іноді в поєднанні з рожевим кольором.

З XVI століття набуває поширення золочене тло з гравірованим «різаним» або пластично тисненим візерунком, орнаментом. Майже всі геометричні форми цих орнаментів символізували вічність, безперервний час. Рослинні мотиви в тиснених тлах були ретельно продумані, кожен мотив мав багато варіантів (виноградна лоза, листя аканта й дуба, різні плоди і квіти, зрідка пальма) – в них вкладався певний зміст. До композиції ікон вводяться додаткові декоративні мотиви. Мафорій та убрус Діви Марії прикрашаються різними візерунками, гідними цариці небесної. Одяг святих мучеників – коштовні ризи, шиті золотом, блискучі шовки і парча. Таке перенесення змістових акцентів підкреслює блаженство на тому світі за перенесені на землі страждання. Згадані прикраси додатково підкреслювали гармонію, дзеркальність, симетрію.

Ще однією особливістю українських ренесансних ікон була ясно виражена дія, яка посилювала значення сюжетного розвитку зображених сцен і сприяла багатоперсонажності. Особливо це простежується на святкових іконах в іконостасах. Навіть на однопersonажних іконах додається атрибутивна множинність: з'являються додаткові деталі, що відповідають сюжетові ікони. Ікона зберегла давню ієратичність, збагатившись нюансами нового часу: легкий нахил голови як в уважного слухача; благословіння не пучками пальців, а піднятими долонями – наче знаком здобутої перемоги; ледь помітно скошені зіниці очей, що нібито звертають увагу глядача на предмет чи подію.

Яскравим вираженням активізації образів одиночних святих стало пожвавлення ієратичності як такої, відтворення дії. Існують приклади зображення мучеників вояцького кола, зокрема святих Юрія, Дмитра, Івана, вбраних у військові обладунки чи під час виконання певних дій. Така активізація відтворена в образі святого Микити, який карає залізним ланцюгом біса, схопивши його за чуба (перша половина XVI століття, с. Ільник Львівської області). Зображення дії ніколи не порушувало гармонійності композиції, центричності побудови, симетричного розташування форм, площин чи ліній.

Через ряд історичних подій, в тому числі воєн, значна частина ікон XIII–XVII століть Наддніпрянської та Східної України безповоротно втрачена, що також утруднює вивчення мистецтва іконопису вказаного періоду.

Слід зауважити, що ренесансні риси входили в іконопис поступово, відображалися не всі одразу, часто всього одна-дві ознаки на ікону, тоді як у творах, тісно пов'язаних з іконописом, і в окремих видах мистецтва (золотарство, мистецька емаль, гаптування, різьба, книжкові мініатюри та гравюри) зібрано усю повноту характеристик українського варіанту ренесансу. Проявлялася в іконописі того періоду і готика. Частково це спостерігалось у характерних круглявих вилицюватих овалах облич з високим чолом, частіше – у декоративній графіці літер пояснювальних написів. Риси готичного цехового живопису особливо яскраво та виразно втілилися в храмовій іконі «Юрій-змієборець» зі с. Ступниця Самбірського району Львівщина (перша половина XVI ст.).

Основним джерелом ренесансних новацій в іконі були західні впливи, які проникали в українські землі в основному через Перемишль та Львів. Цехова система навчання та праці малярів у Львові сприяла поширенню ідей та формальних ознак епохи Відродження – як від малярської школи (Історія українського мистецтва. – К., 1968. – С. 24). Запроваджені Лавріном Пухалом (знаменитим майстром того часу) манери малювання зустрічається в багатьох інших іконах (ніс без горбочка, але з широкими крилами, очі середнього розміру з білими верхніми повіками й без великих тіней, розвинені повні вуста, сріблясте волосся без кучерів, але злегка хвилясте, одяг не з прямовиснимим складками, а з такими, що розвіваються, наче людина швидко йде).

Знаменита ікона Богородиці Одигітрії з с. Ріпнів Львівської області 1599 року пензля Федора Сеньковича гідно завершує ренесансний стиль в українській іконі.

Таким чином, Україна першою – і в XVI столітті єдиною у всьому тодішньому православному світі – прийняла ренесанс як стиль свого церковного мистецтва.

3.3.3 Українська ікона ренесансно-барокового синтезу (пер. пол. XVII ст.)

На початку XVII століття в Україні відбувалося взаємопроникнення двох великих стилів у мистецтві – ренесансу і бароко, тоді як в Західній Європі бароко жорстко витіснило ренесанс. Перші пам'ятки українського бароко сягають 90-х років XVI століття (декоративна частина гравюри Василя Великого в острозькому виданні «Книги про пости», 1594 р.). Приблизно в той же самий час або навіть дещо пізніше з'являються перші пам'ятки бароко і на його батьківщині – Італії. Це виключає думку про запозичливий характер раннього українського бароко. Його вияв в іконі настільки специфічний, що провести паралелі з будь-якою іншою країною

неможливо. Передумови в напрямку до оригінальності української ікони закладалися ще в XVI столітті. Якщо хай і нечисленні ікони XIV–XV століть ще виразно рясніють мистецькими засобами візантійського стилю, то вже ікони XVI століття несуть зовсім нову гармонійну структуру. Ще більше нового з'явилося в книжній мініатюрі, гравюрі, орнаменті, портреті, різьбі іконостасів. Тож радісний струмінь XVI століття тривав і в першій половині XVII століття, переплітаючись з ранніми виявами бароко.

Центрами розповсюдження нових віянь були Львів і Київ. Якщо в київській гравюрі збільшення барокових ознак спостерігалось з кінця 20-х і впродовж 30–50 рр. XVII ст., то перші вияви бароко, як вже згадувалося, в Західній Україні з'явилися приблизно на півстоліття раніше.

Про стильовість в українському малярстві центральних і східних земель України можна судити лише опосередковано – лише через гравюру і свідчення сирійського мандрівника архідиякона Павла Алепського. Адже після приєднання України до Московщини у 1654 р., одразу ж після смерті Богдана Хмельницького, внаслідок воєн по Україні прокотилася перша хвиля нищень пам'яток культури. Друга хвиля боротьби проти всього українського у церковній культурі розпочалася після неканонічного, підступного перепідпорядкування Київської православної митрополії від Контантинопольського до Московського патріархату (1685–1686 рр.). Цар Петро I видав низку указів проти України. Багато шедеврів іконографічного мистецтва загинуло після Полтавської битви 1709 р. Пожежа у Києво-Печерській лаврі 1718 р. також знищила багато пам'яток. Не набагато більше пам'яток церковного мистецтва уціліло й на Правобережній Україні, яка майже на півтора століття потрапила під владу королівської Польщі. У Львові архієпископ Ян Деметріуш Соліковський 1596 року започаткував створення виключно католицького малярського цеху, у якому не працювали українці (Жолтовський Павло. Художнє життя на Україні в XVI–XVIII століттях. – К., 1983. – С. 18). Цей типовий діяч контрреформації навіть закликав до винищення не лише всіх картин «про Марсів і Венер», а й навіть їх авторів.

Стильова єдність іконопису в розділених землях та різних церковних конфесіях всієї України XVII століття зберігалася і надалі. Складна ситуація, що склалася як у світському, так і в церковному житті України, не перешкодила розквітові ікони виразної національної спрямованості, в якій неповторно злилися візантійські, ренесансні й барокові ознаки.

Не можна відкидати і четвертий стильовий складник – народну ікону і українське народне малярство загалом. Стильовий напрям народного іконопису характеризується спрощенням теми, недотриманням всіх теологічних тонкощів, фарби іноді накладали, керуючись не іконописними канонами, а економічними міркуваннями. Силуети та пропорції фігур на іконах – присадкуваті, з великими головами, широкими плечима, короткими ногами. Обличчя спрощуються і схематизуються. Малюнок

виведено спокійною безперервною лінією без урахування анатомічних особливостей тіла та його пропорцій. Ісуса Христа, Богородицю зображають з селянським типом обличчя. Лики позбавлено психологізму. Рух виражається умовними жестами, без участі всієї постаті. Зате з великим реалізмом виписано одяг, близький до тогочасного одягу міського та сільського населення, подробиці інтер'єру. Краєвид чисто умовно зазначено кількома узгир'ями. Колористика ікон – локальна, позбавлена глибини тонів. Цей народний елемент прискорив увесь синтез, згладжуючи гострі кути, зближуючи протилежності, запобігаючи утворенню еклектичних гібридів.

На початку XVII століття на Волині, в Галичині з'являються перехідні ікони зі змішаними стильовими ознаками ренесансу і бароко (Овсійчук В. А. Українське мистецтво XVI – перша половина XVII ст. – К., 1885. – С. 42).. Вони вже не мають такої центричної будови, але майстри ще не відмовляються від рівноваги. Часто на іконах немає центробіжної домінанти, симетричність уже не дзеркальна, а швидше асиметрична. Увага мистців переключасться на щось інакше, наприклад, на змалювання руху – як внутрішнього (психологічного, що виражався збудженням, переживанням святого), так і зовнішнього. Саме з відображення руху почалося зближення рис бароко з усталеними ренесансними категоріями гармонії, рівноваги, симетрії, центричності, пропорційності. Якщо на Заході ренесансні ознаки під натиском бароко були просто принесені в жертву, то традиційна українська поступовість у вдачі застерегла від такого різкого перепаду.

Подібні зрушення з'явилися в низці ікон початку XVII ст., змалюваних у різних регіонах України. Ці зрушення, мабуть, найнаочніше репрезентує одна із збережених і датованих 1620 р. ікона «Страсті Христові» з с. Раделичі Львівської області. Рух на цій іконі помірний, без різко нахилених постатей, без надмірно драматизованих жестів. Друге, що відрізняє ікону від попередніх, – напруга, зумовлена як драматизмом самих страстей Господніх, так і трактуванням подій нетрадиційними мистецькими засобами. Замість звичайних для ікони прямовисних складок одягу, тут складки скісні, поперечні, такі, що розвіваються. Майже всі персонажі зображені в стані збудження і напруги, їх погляди гострі й позбавлені лагідності. Напругою пройняті поведінка Юди Іскаріота, який притиснувся до Господа, хвилювання озвірілого натовпу, що жадає крові, римські воїни, збиті в одну купу, що простягають до Ісуса стиснуті кулаки і підштовхують його назустріч Каяфі чи Пилатові. Червонясто-брунатна гама ікони то в насичених, то в ясніших відтінках також передає цю напругу. Рух і напруга так добре поєднані з гармонією форми і кольорів, що цю ікону можна вважати дуже вдалою спробою стильового синтезу, коли з двох різних стилів взято не протилежні, а взаємно доповнюючі елементи.

Якщо одна ікона несе локальну інформацію про стиль, то багато ікон, та ще й в ансамблі з різьбою іконостасу дають чіткішу картину про стиль. До наших часів збереглися три тогочасні іконостаси: у церкві св. Параскеви П'ятниці у Львові, у церкві Успіння Пресвятої Богородиці ТАКОЖ у Львові (1767 р. перенесений в с. Великі Грибовичі), у церкві Св. Духа в м. Рогатині. Ці пам'ятки відображають перебіг стильового синтезу як своєрідний процес відсіювання одних рис та нагромадження інших. З XVI ст. у церквах створюються п'ятиярусні іконостаси, якими є і згадані пам'ятки. Дальший розвиток іконостасу у XVI–XVII століттях відображався у зростанні його розмірів, складності композиційної схеми та іконографічної програми, виразності художньої форми. На західних теренах України інколи зустрічається своєрідне й оригінальне поєднання з іконостасом настінних розписів. У низьких дерев'яних церквах (Успенська в с. Новоселиці, Миколаївська в с. Колодному, обидві на Закарпатті; Троїцька в с. Сихів, Львівщина) розписи продовжують іконостас.

В перехідний ренесансно-бароковий період першої половини XVII ст. виявилася тенденція до тіснішого зв'язку портретного та іконного малярства. В образах популярних святих Миколи, Юрія, Дмитра, Антонія й Теодосія Печерських, як припускають, передано індивідуальні риси відомих духовних осіб України. Портретність прихована за основними збереженими рисами ікони з давніх зразків.

Зміни зачепили і саму технологію ікономалярства. Зникають потовщені береги іконної дошки – «ковчег». Образи обрамляють накладними профільованими планками і паралельно до них, на відстані 4-8 см вузьким валиком. Таким чином, обрамлення ікони стало значно ширшим і вже нагадувало раму, яка застосовувалася на ренесансних картинах.

Суть таких стильових змін в іконі – у наближенні духовного світу до земного буття, а не віддалення їх один від одного. Віра стала сильнішою, позбулася похмурих апокаліптичних відтінків; Бог став уявлятися ближчим, ріднішим для наших людей, може, навіть в дечому навіть подібним на них. Уподібнюючи Христа, Богородицю, апостолів, пророків і всіх святих до близьких і знайомих людей, особливо до духовних осіб, мистці не приземлювали небожителів, а виражали їм своє маєстатичне визнання в тому, що вони близькі нам. Замість чистих золотих площин середньовічних ікон, тисненого або гравірованого тла ренесансних ікон, малярі вводили пейзажні тла. Тим вони не знижували небесне до земного, а освячували земне присутністю небесного.

Як чудовий зразок ренесансно-барокового стильового синтезу можна згадати Львівський Успенський іконостас Сеньковича–Петрахновича, в якому небо й земля стали ніби взаємно ближчими. Храмова ікона пензля Сеньковича «Успіння Богородиці» стала зразком нової іконографії сюжету про Успіння Богородиці в українському сакральному мистецтві. В іконному ансамблі Успенської церкви Петрахнович вбирає фарисеїв,

що вимагають страти Ісуса, в одяг гендлярів та корчмарів свого часу, хоча на їхніх головах східні чалми. Убрання, доповнене виразами афектації на неприємних обличчях, в сукупності створюють викінчений образ носіїв зла. Так мистець використовує барокові засоби, хоча дотримується ще ренесансних традицій.

У Рогатинському Святодухівському іконостасі на північних і південних дияконських дверях намальовані образи архангела Михаїла і старозаповітного священика Мелхіседека, які є вже повноцінними прикладами українського бароко. У такому ж дусі змальовані на одвірках північного дияконського входу двоє святих дияконського чину – Лаврентій та Стефан.

Стиль гармонії і злагоди, ренесанс, через поєднання з рисами нового стилю бароко, співзвучного настроям доби, відходив з літератури і мистецтва зовсім.

3.3.4 Ікона барокового стилю (друга половина XVII і все XVIII століття)

Друга половина XVII–XVIII століття – це доба найвищого піднесення українського барокового мистецтва у всіх його видах: літературі, образотворчому мистецтві, архітектурі, музиці, навіть у народній творчості. Ікона в будь-якій стильовій модифікації має нитку зв'язку з першообразами східної ортодоксії. Усі зміни в іконі, що становлять її стиль, – іконографія, композиція, малярські засоби, декор, пропорції, ритм, кольори – не зачіпають присутності духу першоджерельних взірців. Незмінним був статус чудотворних ікон, число яких на той час дуже зросло. Високі барокові храми спонукали різьбярів іконостасів та малярів ікон значно вивищити іконостаси й збільшити кількість ікон. Іконостаси у п'ять-сім ярусів стають звичайним явищем навіть у сільських дерев'яних церквах. В окремих соборах число ярусів сягало дев'яти. З'явилися в іконостасах ікони на нові нетрадиційні сюжети: «Втеча Пречистої Діви Марії і Йосипа до Єгипту», «Воскреслий Ісус Христос і Марія Магдалина», «Упізнання Христа двома учнями по дорозі до Еммауса», «Зустріч Марії та Єлизавети», «Христос Виноградар», «Христос – Невсипуще око», «Христос Пелікан», «Битва архістратиґа Михаїла з сатаною», а також ряд нових ікон про життя й чудотворіння святих мучеників Церкви.

В іконі з'явилися риси нового, відмінного від ренесансу, а саме остаточно подолано ієратичність: жодна постать не трактується як нерухома, застигла, без пристрастей; порушено правило гармонії, що спонукало застосовувати різні види асиметрії в композиції, заміну врочистого жесту раптовим і різким рухом (Сидор О. Еволюція українського барокового іконопису: з історії українського мистецтва // Мистецькі студії. – 1991. – Част. !. – С. 51). Бароко приходить до цілковитої тілесної присутності святого в реальному земному просторі, на

тлі природи, архітектури міста тощо. Зростає відчуття окомірної масивності як самих постатей, так і всіх предметів довкілля [Жолтовський П. М. Монументальний живопис на Україні XVII–XVIII століть. – К., 1988. – С. 16].

Судячи зі свідчень Павла Алеппського, стиль бароко в центральних і східних землях України утвердився ще в першій половині XVII століття. Бароківі риси проникають і в західноукраїнський іконопис, але дещо поступовіше, ніж на Київщині, на Лівобережжі. Збережені пам'ятки іконопису, наприклад згадані вище іконостаси, свідчать, що ренесансні риси зберігалися в Західній Україні довше. До середини XVII ст. існував майже рівний розподіл між ренесансними й бароковими особливостями, за основу яких беруть чотири провідні ознаки ренесансного стилю (симетрична композиція, хроматична гармонізація, помірна осяжність постатей, ренесансні орнаменти) і чотири ознаки бароко (рух, масивність, напруга, контраст). Та в середині XVII ст. перехідному стильовому періодові в іконописі був покладений край.

Україною прокотилася війна з королівською Польщею. І в іконописі раптово виникає «захисна тема» у вигляді так званих «козацьких Покров». Вся Україна вкрилася мережею Покровських соборів і церков, і в кожному була своя храмова козацька ікона Покрови. Сюжет Покрови відповідав українським реаліям XVII ст. Чим більше Україна змагалася за свою незалежність, тим більше на неї насідали звідусіль сусіди, прагнучи колонізувати її.

При масовому поширенні ікони Покрови не було єдиного взірця чи стандарту. Зі збережених зразків іконопису того часу випливає, що майстри ікон дістали від ієрархії та кліру повну творчу свободу у зображенні Влахернського чуда. Найчастіше мистці Богородицю зображали на легкій хмарці, обабіч неї – групи святих праведників. Вона мовби пливла над іконостасом, царською брамою, тримаючи в руках омофор. Ще цікавіший варіант Покрови, де Богородиця стоїть посеред людей у храмі й наче вкриває присутніх своїм розкішним гаптованим плащем. Так намальована відома ікона XVIII ст. з Київщини. Покровські ікони Наддніпрянської та Східної України остаточно утверджують бароко як стиль української ікони й усього малярства. Окрім основних рис бароко (рух, масивність, напруга, контраст), в них є кілька специфічних рис національного варіанту бароко. Передусім, це багатоперсональність в іконі, введення до числа зображених постатей зовсім нових, не змальовуваних досі, осіб. Наступний етап – зближення святих і несвятих, відображення молитовного стану віруючих з метою зробити ікону взірцем і захоотою до молитви. Окрім того, введення образів сучасників у ікону й створення своєрідного піджанру – іконо-портрета. Всі ці специфічно українські риси бароко сприяли тому, що українська ікона поступово набувала картинного характеру – з розвитком дії, конкретизацією простору й часу, створення пейзажного або інтер'єрного оточення з багатьма суто українськими

рисами в змалюванні природи, побуту, розкриття характерів тощо. На жаль, ці ознаки картинності в іконах бароко трактувалися дотепер як уподібненість до світського малярства, як наслідок впливу західного мистецтва, навіть як занепад мистецтва ікони взагалі. Насправді ж нові стильові зміни свідчили про те, що у бароковій іконі, як і у ренесансній, глибинний містицизм і зв'язок з першообразом підпорядковували собі нові елементи в іконі, а не навпаки.

Провідні тенденції в утвердженні бароко належать Києву, його ікономалярським осередкам. У другій половині XVII ст. мистці починають широко застосовувати олійні фарби, щоправда в суміші з темперою. Київський варіант бароко поширився на всю Наддніпрянщину, досягнув також Поділля і Волині. Стиль бароко в Галичині, Західній Волині, Закарпатті й Буковині утверджувався своїми власними шляхами. Незважаючи на незаконне підпорядкування Київської митрополії Московському патріархатові, подальший натиск Москви на українське ікономалярство, заборони та кари, в українському сакральному мистецтві утвердилися традиції бароко.

У роки урядування Івана Мазепи та його наступників в Києві та Наддніпрянській Україні були споруджені десятки мурованих і дерев'яних храмів у стилі українського бароко [Таранушенко Стефан. Монументальна дерев'яна архітектура Лівобережної України. – К., 1976. – С. 60]. На той час була розроблена декоративна система, яка єднала всі види образотворчого й декоративного мистецтва у храмі.

У різьбі іконостасів панівними мотивами стають стебло і лист аканта, розета, картуш, витка колонка, лавр і пальма. Усі ці рослинні мотиви несли й певне символічне значення. У різьбі бароко застосовувалась наскрізна глибока різьба з просвітами, яка вражала своєю розкішною пишнотою. Мистецтво на повну силу славало Бога. Давня класична система іконостасу залишилася незмінною (яруси: намісний, празниковий, апостольський, пророчий, молільний, а також царські врата, Таємна Вечеря, Спас Нерукотворний і хрест на вершині іконостасу). До дванадцяти святочних ікон додалися ще дві: «Жінки Мироносиці» і «Воздвиження Чесного Хреста». Ікони Покрови, як правило, були за престолом або в спеціальних кіотах на тлі іконостасу.

При змалюванні ликів на іконах повністю панує іконографія, зорієнтована на український типаж. Часом Богородиця цілком позбавлена юдейських етнічних рис і нагадує збірний образ молодої української матері. Основні причини такої зміни впливали з теології ікони та з суспільних і релігійних настроїв в Україні. У XVII ст. у полемічній літературі, богословських трактатах, проповідях, історичній прозі апеляції до Богородиці є одним з основних аргументів. Образ Діви Марії в Україні переживає нове відродження, багато ікон підтвердили свій чудотворний характер або набули його (Див.: Гах І. Українське сакральне мистецтво:

проблеми розвитку, збереження і реставрації // Київська Церква. – 2000. – т. 2. – С. 100-101).

Ісус Христос – головна постать у християнському мистецтві. Українські ієрархи з метою підсилення євхаристичних моментів Божественної Літургії вирішили ввести такі ікони, як «Ісус Христос у виноградній лозі», «Христос Виноградар», «Христос у чаші», «Розп'яття з виноградною лозою», зображення Ісуса як пелікана на хресті, який розриває свої груди, щоб напоїти кров'ю пташенят [Щербаківський Данило. Символіка в українському мистецтві: виноградна лоза // Збірник секції мистецтв Українського Наукового Товариства. – К., 1921. – С. 67]. Церковна традиція ще не знала таких ікон, хоч на християнському Заході в той час подібні сюжети вже розроблялися в гравюрах.

Канони ікономалювання поступово втратили своє обов'язкове значення; на перше місце вийшла ідея святих Євангелій про жертвовність Бога заради порятунку роду людського. Крім згаданих символічно-алегоричних ікон євхаристичного змісту, українська іконографія збагатилася за доби бароко ще й такими сюжетами як Невсипуще око, Синайська гора, Марія Єгипетська тощо, які вписуються в догмати і канони Церкви, є згідними з духом і літерою Святого Письма, з історією Вселенської Церкви. Якщо дотепер тільки ікони на теми Страшного Суду відгукувалися на есхатологічні питання, то епоха бароко спонукала мистців візуально репрезентувати в іконі райське життя святих. Малювання райського побуту святих не було грою фантазії іконописців, а мало на меті дати моральні уроки людям, заохотити їх вести чесне життя.

Повною мірою пишне бароко розкрилося в Сорочинському іконостасі, усі багатоперсонажні сцени у якому трактуються в дусі урочистих процесій тогочасного українського життя. У такому ж стилі були виконані іконостаси для собору св. Миколи в Ніжині, у церквах Березни і Конотопа, хоча у побудованому майже на 30 років пізніше Березнянському іконостасі в орнаменталіці дуже помітна тенденція до народного розпису. «Березнянський іконостас є лебединою піснею того стилю в українському малярстві, який склався в другій половині XVII століття з його щедрою декоративністю, з ясним і чистим світовідчуттям» [18 Жолтовський Художнє життя].

З другої половини XVIII століття в пишне бароко Наддніпрянської та Лівобережної України вплітаються елементи нових стилів – рококо й класицизму. Однією з перших пам'яток перехідного періоду був іконостас церкви св. Андрія Первозваного в Києві. Про елементи рококо свідчить мотив мушлі в різьбі, хоча ще збереглися барокові форми: характерні волоти, картуші й рослинні візерунки. Храмова ікона цієї церкви виконана в дусі класицизму.

Особливістю барокового стилю в іконах Західної України було те, що майстри більше дотримувалися місцевих традицій. Стиль бароко в Буковині проявився в посиленні декоративних моментів в іконописі.

У гірських районах навіть у XVIII ст. ікони були ще сильно зорієнтовані на візантизм, тоді як у Галичині в іконах бароко збереглися ренесансні риси. Мистецтво ікони в Галичині, Волині, Перемищині прямувало в той період до більшого професіоналізму, створювалися нові осередки ікономалярства. Ікономалярство західноукраїнських земель втрачає свою анонімність, що відбувалося і у Східній Україні. Найбільш відомі майстри тієї епохи: Ілля Бродлакович, Іван Маляр з Вишні, Стефан з Вишні, Іван, Йов Кондзелевич, Василь Петранович [Овсійчук В. А. Майстри українського барокко. Жовківський художній осередок. – К., 1991. – С. 41]. Іконостаси, встановлені в давніх і новозбудованих храмах, таких як собор св. Юра у Львові (1745–1760 рр.) та Успенський собор Почаївської лаври (1771–1783 рр.), зберегли барокові риси, започатковані й розвинуті видатними майстрами другої половини XVII і першої половини XVIII ст. Якщо досі широко розповсюдженими в українській іконографії були святі Микола Чудотворець, Параскева, Юрій, Варвара, Катерина, Онуфрій, а апостоли Петро і Павло, Кузьма і Дем'ян, Дмитро, Іван-Хреститель, три святителі зображалися рідко, то починаючи з 30–40 рр. XVIII ст. завдяки творчості згаданих мистців з'являються нові сюжети на біблійні теми – «Неопалима купина», «Бесіда Христа з самаритянкою», «Сон Якова».

3.3.5 Українська ікона стилю романтизму і класицизму

Українська ікона останньої чверті XVIII століття в стильовій царині не була таким «однорідним» явищем, як у другій половині XVII й упродовж більшої частини XVIII століття. Чистота стилю бароко, викристалізована за такий тривалий період, наприкінці XVIII століття була порушена новими стильовими віяннями, насамперед рококо, романтизму й класицизму. Рококо не виділилося у нас в релігійному мистецтві в окремий стиль, а було лише епізодичним явищем, своєрідною модифікацією пізніх форм бароко [Антонович Дмитро. Скорочений курс історії українського мистецтва. – Прага, 1923. – С. 2]. Легкий, «веселий» стиль рококо не проник так глибоко у свідомість українських мистців, як барокко. Саме тому ми не можемо, власне, говорити про українське рококо в тому самому значенні, як це йшла мова про українське бароко.

У світських жанрах малярства – портреті, пейзажі, натюрморті – рококо в Україні виявилось органічніше пов'язаним з українською традицією, ніж у церковному мистецтві. Також у скульптурі й гравюрі – як світської, так і релігійної тематики, – рокайль (паралельна українська назва рококо) вийшов з українського бароко доволі рано, ще в середині XVIII століття, наприклад, в естампі Григорія Левицького «Родовідне дерево Олексія Розумовського» [Степовик Д. Рідкісний естамп Григорія Левицького // Образотворче мистецтво. – 1990. – Част.1. – С. 19-21], в його ж ілюстраціях до циклу лекцій Михайла Козачинського «Філософія Арістотелева»; а також на титульній гравюрі до київського видання «Біблії» 1758 року, у творах львівських, почаївських, бердичівських

граверів Івана Филиповича, Адама та Йосипа Гочемських, Теодора Раковецького, Теофіла Троцкевича, у світській і сакральній скульптурі (Запаско Яким. Мистецтво книги на Україні XVI–XVIII ст. – Львів, 1971. – С. 229+278).

Істотно виявилися рокайлеві риси в українському рисунку, наприклад, у низці рисунків і малюнків учнів Києво-Печерської майстерні ікон, у так званих кужбушках середини XVIII століття. Усе це свідчить про живий інтерес українських представників різних видів і жанрів мистецтва та різних поколінь до стилю рококо, що виник у Франції; а в ширшому розумінні – про чутливість наших майстрів до всього нового в стильовій змінюваності мистецтва.

Мистецтво, його розквіт чи занепад, не обов'язково збігається у своєму розвитку з політикою, соціальним становищем народу й боротьбою класів, як це визнавали за аксіому адепти марксизму-ленінізму. Прийняття деякими українськими мистцями життєрадісного стилю засновників французького рококо Ватто і Буше аж ніяк не узгоджувалося з майже трагічним станом України за часів підступної й нещадної нищительки української культури самодержиці Катерини II. Дуже цікаво пояснював цей дисонанс знавець стилів в українському мистецтві Дмитро Антонович: «Але як не близько українське рококо зв'язане з західноєвропейським, воно все ж має свої специфічні відміни. В Україні доба рококо є разом з тим і добою останніх часів козацької України, добою, коли Україна втрачала останні права своєї автономії. Меценати доби рококо, як Кальнишевський, Розумовський – останній кошовий запорозький і останній гетьман український, – а також і інші останні лицарі козацької України, надали веселому мистецтву рококо елегантний серпанок, властивий останнім людям завмираючої доби; це поєднання елегантності з галлянтною веселістю надає дуже пікантний характер всьому мистецтву XVIII століття в Україні і в тому числі особливо малярству. Разом з тим, мистецька продукція дуже зростає; ніби останні люди козацької України розуміють, що їх часи минають, і поспішають у пишних пам'ятниках мистецтва увіковічнити свою добу, її блиск і велич. Тому рококо в Україні зберігає в значній мірі пишність, статність, а інколи і урочистість форм, вироблених в попередню добу бароко» [Антонович Д. Українська культура. – Мюнхен, 1988. – С. 3]. Його спостереження правильне: рококо було своєрідною реакцією на загибель автономії України, свого роду «бенкетом під час чуми». І якраз таке реагування йшло від залишків української козацької еліти, тому твори стилю рококо оберталися в її колі. Глибше в народні культурні течії, як це було з візантинізмом, ренесансом і бароко, рококо не проникло, лишилося до кінця панським стилем.

Тому, власне, рококо й не стало стилем української ікони, яка завжди була розрахована на споглядання простого віруючого люду, а не якоїсь вибраної частини суспільства. Проте й цілковитого відчуження цього стилю від ікони не сталося. В ікону цей стиль був запроваджений

переважно в царині декоративних елементів. Прикладом може бути іконостас Андріївської церкви в Києві: барокові ікони (щоправда, з ясними тенденціями класицизму) дістали рокайлеве іконостасне обрамлення. І в інших місцях барокові ікони заправлялися у вигадливо вирізьблені рокайлеві рами.

Часом рокайлевий декоративний орнамент майстри малювали й на самій іконі. Й ініціативу тут виявили знову киево-печерські малярі. Храмова ікона цього величезного монастиря – Печерська Богородиця з преподобними Антонієм і Теодосієм Печерськими – деє приблизно з 70-х років XVIII століття набуває цікавого рокайлевого вигляду. Трон, на якому сидить Богородиця, різьблений уже в стилі рококо: бічні рамена й задня стінка трону мають характерні вигнуті форми, а бічні краї спинки увінчані морськими мушлями. У всьому іншому ікона лишилася, без сумніву, бароковим твором.

Чимало рокайлевих ікон такого типу (постаті, одяг, начиння – у стилі бароко; прикраси, різьблення, рами – у стилі рококо) було створено для храмів Чернігівщини – Новгород-Сіверського, Сосниці, Путивля, Глухова, Ніжина. Їхніми замовниками стали заможні козацькі родини, які тепер трансформувалися в нові чини царської Росії, але хотіли зробити щось добре для свого села чи міста. У соборі Переображення Господнього в Путивлі збереглася до наших днів одна з характерних ікон цього періоду. Це Почаївська чудотворна Богородична ікона (1789 р.); але композиція її дуже своєрідна – як для житійної ікони. У центрі – Богородиця з Христом; Марія й Ісус у коронах. По боках змальовані по три сцени з життя Марії, угорі і внизу – сцени покровительства Богородиці до тих, хто молиться. Усі сюжети розміщені на одному полотні, але розділені між собою картушами у витончених рокайлевих обрамленнях. На відміну від барокових масивних і симетрично збудованих картушів, тут скрізь панує асиметрія, а рамки такі ніжні й тонкі, що здаються рухливими. Багатство декоративних елементів творить якийсь особливий ритмічний лад ікони.

Поряд із таким роздільним співіснуванням бароко й рококо в одній іконі, були спроби їх органічнішого об'єднання не лише в царині декоративної побудови. Це помітно в тих зображеннях святих, де драматичний, пафосний рух, котрий виражав глибоке духовне переживання, переходить у якийсь ніби манірний, театралізований жест, у якому відчувається штучність, де є невідповідність руху зовнішнього – внутрішньому порухові. Майстри ікон і далі малюють святих у напруженому «вгляданні» у світ, із виразними очима, зверненими до глядачів, наче вони розмовляють із віруючими без слів, а тільки взаємно зрозумілим перехрещенням поглядів.

Намісні ікони з Покровської церкви в Сосниці «Христос Вседержитель» і «Богородиця з Христом, державою та скипетром» можуть бути прикладом спроби бароко-рокайлевого синтезу не тільки в декоративній частині, а й у трактуванні руху, співвідношенні масивності й

легкості, гармонії й контрасту. Але спроба органічного єднання не вдалася: бароко й рококо поряд, але вони існують кожен сам по собі.

На зламі XVIII і XIX століть в українське мистецтво проникають також риси нових стилів – романтизму й класицизму. Але, на відміну від усіх попередніх стилів, які віками змінювали один одного, романтизм (разом із похідним від нього сентименталізмом) і класицизм набули значного поширення у світському мистецтві. Релігійне ж мистецтво, яке було основним тереном виявлення давніх стилів, не прийняло романтизму й класицизму як «своїх» стилів.

Це сталося тому, що рушійними силами виникнення романтизму були суто світські події та захоплення філософією природи, обожнювання земної краси й благоговіння перед усім чуттєвим; з іншого боку, класицизм спонукали імперські настрої та ідеї, поширені в кількох монархічних державах Європи. Романтизм же був зорієнтований на душевне, а не духовне в людині; проте романтизм лишав незначний простір хоча б чуттєвого пізнання Бога, але, звісно, набагато менший, ніж давні стилі. Що ж до класицизму, то його холодні форми майже зовсім не знаходили місць дотику з релігійним мистецтвом. Стиль рококо був сприятливіший для розвитку ікономалярства, ніж класицизм. Це тому, що він містив у собі зовнішню зміну – декоративну – і майже не торкнувся фундаментальної основи ікони – її містичного зв'язку з першообразом, із догматом про боговтілення.

Також і стиль романтизму був сприятливим для збереження в іконі одухотвореності, посилення в ній експресивності. У романтизмі не було рис, котрі б заперечували усталені риси бароко. В іконах романтизму декоративні акценти перенесено із зовнішніх форм (пишних обрамлень, орнаментованого золоченого тла, розкішно вишитого одягу на святих) у внутрішню структуру образу – сполучення яскравих тонів і відтінків, у витончене – аж до рафінованості – малярство з такими його засобами, як сфумато, лесування тощо. Проте значення руху, напруженості дії, масивності, контрастів у романтизмі не уневажені й не зменшені. Була збережена в романтизмі й психологічна наснаженість образу, а втім, трохи іншого характеру: замість драматизму й пафосності тепер підкреслюються ліричні почуття, лагідність, замилювання, мрійливість. Отже, від бароко до рококо й романтизму – це був природний розвиток стильових змін, які відбувалися й у попередні віки.

Але саме в цей період закономірних стильових перемін до ікони був застосований «силовий метод» нав'язування того, що не було ні закономірним, ні природним. Завершуючи створення Російської імперії з колишнього невеличкого Московського царства, імператори Павло I та Олександр I вирішили завести в архітектурі й мистецтві багатоетнічної «клаптикової» імперії єдиний імперський стиль – класицизм. Цей стиль став запроваджуватися по всій імперії. Значні кроки в цьому відношенні зробила й Катерина II. Українців уже не «запрошували», як у

XVII столітті, а «брали», «викликали», «вимагали». Експедиції царських вельмож на Чернігівщину, Київщину, Слобожанщину, Поділля з метою «роздобування» талановитих хлопців для придворних хорових капел, для малювання царя та його клеветів стали звичайним явищем. Колоніальне випомповування талантів з України розпочалося ще в XVII столітті, а у XVIII віці набуло форм звичайної практики колонізаторів.

Почалася тотальна уніфікація церковної архітектури й мистецтва. Колонізація Півдня України після розправи над Запорізькою Січчю (1775 р.), завоювання Криму (1783 р.) супроводжувалися пришвидшеною забудовою міст на Півдні України. У тому ж стилі класицизму будуються собори й церкви – з невеликими відмінностями у варіантах. Нові іконостаси не ґрунтувалися вже на жодних національних традиціях – ні українських, ні російських, ні білоруських. Це був вигаданий, штучний «стиль», еклектика античності, ренесансу та фрагментів різних європейських стилів. З мистецтва різьбярів вони стали об'єктом столярного виробництва, монтуванням дерев'яних каркасів із задалегідь заготовлених частин. Щедра ж їх позолота не могла відвернути уваги від загального занепаду.

Провідником царської політики в церковній царині був обер-прокурор «святейшого» синоду князь Олександр Голіцин, наділений 1802 року, у зв'язку з глибокою реформою синоду, фактичними правами царського міністра в справах РПЦ [Церковь в истории России. – М., 1967. – С. 65]. Саме в ці роки Академія мистецтв одержала завдання опрацювати зовсім нову іконографію для всіх церков імперії «від молдаванина до фінна» – без жодного огляду на якісь національні чи місцеві традиції. Для кожного ярусу іконостасу були опрацьовані ікони в стилі класицизму. Для всіх святих пропонувалися нові лики, форми одягу, кольори, композиційні зразки. Золоте тло ікон скасовувалося, золото зберігалося тільки на німбах, а також на позолоті іконостасів. Не лишилося й сліду від площинності, зворотної перспективи, умовного трактування гір як лижв і будівель – як лаштунків. Усі ці зміни тлумачилися як виправлення ікономалярства. Але суспільство не було підготовлене до такої реформи.

У XIX столітті Україна була остаточно позбавлена тих решток автономних прав, які вона ще мала у XVIII столітті. Наочно виявилися наслідки трагічної помилки в Переяславі 1654 року. Київські православні митрополити XIX століття (серед них – жодного етнічного українця) сприйняли іконографічно-стильову реформу прихильно. Це було бажане для них «єдиноначаліє», яким вони думали приборкати поширене в Україні розмаїття стилів і манер у будівництві храмів та малюванні ікон.

3.4 Українська християнська традиція державотворення та окремі константи інтеграції Христового вчення в російській суспільній думці XXI століття (М. Ісаєнко)

В пропонованій статті Максима Ісаєнка «Українська християнська традиція державотворення...» із питання застосування компаративістського методологічного підходу подається аналіз концептуальних диспозицій, наявних в українському, польському й російському типах державотворення й організації владних інституцій. Вивчаються соціально-правові моделі, що є характерними для трьох слов'янських народів, окреслено вектори спорідненості й віддалення розуміння феноменів держави, влади, права.

***Ключові слова:** державотворення, національна ідентичність, універсалії, концепти, християнська демократична республіка, самодержавство.*

Актуальність дослідження. Обрана нами тема для розгляду в пропонованій статті, ще нещодавно могла видатись, на перший побіжний погляд, не надто вагомою, не надто актуальною. Проте історичний час все розставляє на свої місця, структуруючи людську і наукову зосібна свідомість відповідно до реалій сьогодення й актуальних перспектив, відповідно до вимог часу та потреб людини, суспільства, держави. Не можна сказати, що проблема національної ідентичності, зокрема така її потужна, наріжна семіосфера як сфера духовна, не порушувалася у працях українських філософів, правознавців, соціологів, істориків, культурологів, всіх тих, хто на теоретичному й прикладному рівні займається вивченням різних цивілізаційних аспектів тривання феномену України впродовж багатьох тисячоліть поспіль.

Проте проблема національної ідентичності – це не явище, яке можна розглядати відокремлено від соціально-культурного й геополітичного контексту, відірвано від магістральних шляхів розвитку історії ідей та історії подій. Особливо слід враховувати означений контекст тоді, коли йдеться про вивчення світоглядних, а відтак і щонайтісніше пов'язаних з ними державотворчих та законодавчо-правових тенденцій у народів, які тривалий час є сусідами, належать до подібних, часто трактованих навіть як ідентичні, віросповідних систем. Для дослідника, який прагне не перебувати в полоні ідеологічних зужитих штампів, які, як відомо не мають нічого спільного з об'єктивністю та незаангажованістю – базисними принципами наукового пізнання – подібні об'єкти вивчення, об'єкти ретельного аналізу становлять особливо привабливу сферу докладання інтелектуальних зусиль.

Методологія вивчення. Відтак, вище перераховані чинники зумовили не лише наше зацікавлення зазначеною темою, а й окреслили компаративну методологію її вивчення. Метою даної студії, відтак,

є засноване на принципові співставного аналізу з'ясування базисних, атестованих сучасними авторами як християнські констант, притаманних вітчизняному, польському й російському державотворенню. На питання, чому автор статті виносить як проблемний комплекс питань саме тематичне коло, пов'язане із співставленням вітчизняної, польської та російської державно-правових традицій маємо відповісти, що в названих вище трьох слов'янських народів не лише близьке географічне й внаслідок цього – геополітичне положення, що завжди буває з сусідніми народами, а й – головно – і польський і російський дискурс завжди знаходилися з українським у стані постійної взаємодії, переживав етапи історичного взаємопритягання й історичного взаємовідторгнення. До слова, вітчизняний світоглядний дискурс, певною мірою поєднав католицизм і православ'я в феномені з'явленого в добу Бароко греко-католицизму, від Берестейської унії 1596 року.

При цьому, залишаючись приналежними до світової родини християнських (православних, католицьких) народів і українці, і поляки і росіяни репрезентували в соціальних та культурних універсалиях народів-сусідів певні константи своєї ідентичності, власної унікальності, так би мовити, дарували геніїв літератури, культури, мистецтва одне одному. Приклад геніального українця Гоголя – фактичного засновника великої російської прози, приклад «польської школи» в українському романтизмі є непоодинокими, проте вельми яскравими свідченнями такого духовного взаємообміну, що не міг не позначитися не всіх складових чинниках гуманітарної семіосфери національного буття. Втім, магістральні тенденції такого буття в одних народів були в силу цілого комплексу причин ближчими, хоча, здавалося б з історіософського, ментального, конфесійного та інших поглядів мали б бути віддаленішими одне від одного, а в інших соціально-культурних та державотворчих, правових ситуаціях ставалося навпаки. З'ясувати, чому ставалося саме так, є ще одним завданням пропонованої розвідки, адже у незаангажованій відповіді на це питання міститься й, як казали вітчизняні барокові митці-мислителі, «ключ розуміння» того магістрального шляху, яким має прямувати Україна, вітчизняна державність в новітню добу.

Дослідженість проблеми. В багатьох дослідженнях, написаних вже на початку III Тисячоліття з різних царин наук про людину, суспільство, державу, право, автори, після завершення ери панування в XIX–XX ст. атеїстично-матеріалістичних тенденцій та ідеологічних пріоритетів, знову виносять як концептуально значущі категорії «християнська традиція», «православна традиція», «католицька традиція», «європейська традиція». Відтак пов'язаний з цими категоріями та їхньою наповненістю понятійно-термінологічний універсум, як один із наріжних чинників, постійно перебуватиме в аксіологічному полі нашого дослідження. Проблематиці, пов'язаній з традиціями як константною одиницею державотворення й ідентичності національного буття, як відомо, приділяли значну увагу

світові й українські філософи й правознавці такі як Д. Донцов, Г. В.-Ф. Гегель, І. Кант, Б. Кістяківський, В. Липинський.

Ми прагнемо розглядати традицію не лише як комплекс світоглядних, а відтак морально-етичних установлень, закріплених у звичаєвих та правових нормах певного національного світосприйняття та буття, а й – не меншою мірою – трактувати традицію як універсалію, що адекватно відбиває таке світосприйняття певного народу, як особливу семіоферу, в якій містяться національні константи розуміння ролі і сутності держави, правосвідомості й право розуміння. Традиція, і – як одна з чільних – традиція державотворча, відтак є формою виявлення національної ідентичності, є універсальним способом пізнання ставлення певної національної спільноти до світу й до себе самої, оскільки саме через розуміння й форми та способи трактування традицією загальносвітових, у даному тематичному зрізі – християнських універсалій пізнається не лише національна ідентичність певного народу, а і його державотворчі та соціально-правові цінності й пріоритети. Хоча, відзначимо кожен вчений, особливо коли він безпосередньо є репрезентантом ментальності народу до якого він належить завжди є носієм значної або незначної (це вже залежить від конкретного дослідника) частки суб'єктивності. Таку ширю суб'єктивність побачимо ми, скажемо дещо забігаючи наперед, у працях російського професора Дунаєва, хоча суб'єктивність може пояснюється вочевидь емоційною небайдужістю, що звісно є позитивом в моральному відношенні, але дещо шкодить науково-раціоналістичному підходу.

Саме тому, з метою виявлення на концептуально-рецептивному рівні якомога більш яскравої незаангажованості, а відтак і наукової об'єктивності при дослідженні проблем національного християнського державотворення, звернемось до джерела, що його вже впродовж кількох століть вважають одним з найавторитетніших в процесі пізнання європейцями феномену України ще від середньовічно-барокових часів. В класичній, від першої появи друком у Франції в 1648 році праці Гійома Левассера де Боплана «Опис України», серед інших ґрунтовних характеристик життя, звичаїв, побуту, козацької медицини, географічного положення, кліматичних умов, в яких мешкають українці, наводяться й характеристики державного й соціально-правового розуміння українцями, як християнським козацьким народом, основ функціонування влади, суспільства, їхньої взаємодії між собою.

В підрозділі «Про козаків» французький мандрівник і мислитель спостережливо зазначає: «Розповімо... як козаки вибирають отамана... Вони скликають усіх шанованих старих полковників і козаків, які мають у них авторитет, і кожен віддає свій голос за того, кого вважає найдостойнішим. Хто дістане більшість голосів, той і буде старшим... Якщо обраний козак дає свою згоду бути отаманом, то дякує раді за виявлену йому честь, зауважуючи, що не гідний цієї посади і не здатний її обіймати. Проте обіцяє, що своїми вчинками та діями, як значними,

так і буденними, намагатиметься гідно служити громаді, а життя своє завжди готовий покласти за своїх братів (так вони себе називають). При цих словах усі присутні плескають в долоні, гукають «Слава! Слава!», а затим один за одним, відповідно до свого рангу, йдуть йому вклонитися. Отаман подає їм руку – такою є форма вітання з козаками... Новообраний гетьман... володіє абсолютною владою... Проте, він не може ухвалити жодного рішення, не порадившись із військовою радою. Гетьман мусить бути надзвичайно розсудливим..., аби не припуститися помилки, а в сутичці з ворогом чи в непередбачуваних ситуаціях він має виявити весь свій хист і сміливість. Адже за виявлену малодушність його можуть покарати як зрадника. У цьому разі обирають іншого гетьмана за описаною вище процедурою. Керувати козаками і вести їх у похід нелегко».

Прокоментуємо наведені концептуальні спостереження. Як випливає з вище процитованих міркувань, український народ, успадкувавши і, попри жажливі випробування татарської навали, зберігши ідеали й засновані на них принципи вічової києворуської християнської демократії в добу пізнього Середньовіччя і Бароко поклав в основу козацького державного й військового устрою, актуалізувавши на новому етапі стародавні засадничі положення. Цей чинник, що вагомо для розуміння природи національного державотворення, засвідчує безперервність вітчизняного державотворення попри всі соціально-історичні несприятливі обставини чи внутрішні й зовнішні загрози. Привернемо концептуальну увагу до кількох значущих обставин, про які згадує Г. Л. де Боплан. Першою з них видається явно демократична, в дусі добре знайомого козакам, багато з яких були випускниками середньовічних колегіумів латинського вислову «*Vox populi – vox Dei*» настанова: «Козаки... скликають усіх шанованих старих полковників і козаків, які мають у них авторитет, і кожен віддає свій голос за того, кого вважає найдостойнішим. Хто дістане більшість голосів, той і буде старшим».

Є цілком очевидним, що наявний саме принцип шанованості, авторитетності, проте жодним чином не владної авторитарності, покладено тут як базис. Козак є в даному разі рівним за ступенем своєї авторитетності полковникові, оскільки моральні якості й звитяга, розум і хист становлять визначальну ознаку іманентно демократичного підходу. Не чин, не сан, але Дух визначає право причетності до вибору очільника, а зрештою і вибору того вектору руху, яким керуватиметься у певний історичний відтинок часу українська нація, українська державність. Напевне, саме через усвідомлення цієї відповідальності перед вибором і доручають його визначення найбільш авторитетним членам християнської української громади. Більшість голосів у даному разі – не просто арифметична більшість, але, сказати б тут краще, більшість якісно делегована, більшість відповідальна до певної міри по-патерналістському, по-батьківському. «Старий козак», «старий полковник» відноситься певне не лише до віку, а цілком можливо й не до віку як такого, а саме до батьківської

відповідальності за долю дітей. До слова, багато вчених-українознавців роблять наголос саме на такому родинно-демократичному, так би мовити, типові українських державотворчих, соціально-культурних й правових відносин.

Саме тому вибір найбільш достойними найбільш достойного – це вибір моральний, вибір відповідальний перед Богом і людьми, а відтак є вибір істинно християнський в своїй світоглядній основі. До речі, ще задовго до появи європейського екзистенціалізму XIX–XX століть проблема вибору розглядалася українською християнською громадою не як задоволення, скажімо, власною значущістю, не лише як право, а як усвідомлений тягар, який слід було нести по-християнському, тобто дбаючи про інших незрівнянно більше, аніж про самого себе. Сутнісно екзистенціальні шукання Григорія Сковороди мають, вочевидь, саме цю, Г. Л. де Бопланом у козацькому демократизмі спостережену основу. Принагідно зазначимо, що термін «найдостойніший» щодо кандидата означає відповідність саме моральним критеріям, на які покладаються при його виборі старійшини, і тим сподіванням, які вони від імені всієї громади, волю якої репрезентують, покладають на нього.

Розгортає дану філософему в філософсько-правовому полі наступне спостереження французького філософа й мандрівника над українськими звичаями: «Хто дістане більшість голосів, той і буде старшим... Якщо обраний козак дає свою згоду бути отаманом, то дякує раді за виявлену йому честь, зауважуючи, що не гідний цієї посади і не здатний її обіймати. Проте обіцяє, що своїми вчинками та діями, як значними, так і буденними, намагатиметься гідно служити громаді, а життя своє завжди готовий покласти за своїх братів». На перший побіжний погляд йдеться тут про етикетні норми поведіння між козаками. Проте добре відомо, що етикет, як одна з форм виявлення національного світогляду, а відтак – моралі й звичаїв, національних традицій, відбиває сутність національної ментальності, культури. Словом всього того, що триває в тисячоліттях українського буття. Даючи згоду, а відтак внутрішньо співміривши посаду на яку його обрано з власними силами, козак не лише щиро вдячний громаді й Богові (пам'ятаймо латинський вислів!) за високу честь і виявлену довіру, а й зауважує, що «не гідний цієї посади і не здатний її обіймати».

Що це? Надмірна сором'язливість? Екзистенціальні сумніви у власних силах? Напевне ж ні, адже так промовляє кожен з обраних. Так говорить і єпископ в православній Церкві при визначенні його архієрейського сану. Висловімо припущення, що в цій соціально-етикетній формі, застосовуваній при обранні на високу владну посаду, міститься застереження гетьманові щодо відповідальності його перед Богом і людьми, які йому цю посаду довірили. Не самодержець – помазаник Божий, а звичайна людина, з усіма вадами, хибами, недоліками, людина не гідна влади, людина, що влади заради владарювання жодним чином

не прагне, людина, яка усвідомлює свою минуцність і – головне – тимчасовість своєї влади перед Лицем Божим і обличчями людей, чию довіру він повинен і не має жодного права не виправдати, Ось що міститься в формулі, яку виголошує новообраний гетьман при вступі на посаду.

Привернемо принагідно увагу до зафіксованого в «Листах до братів-хліборобів» В. Липинським ще одного обряду, якого дотримувалася козацька рада при обранні гетьмана. Обряд цей широковідомий з літописних та інших історико-хронікальних джерел і, на наш погляд, чітко вияскравлює охарактеризований нами щойно принцип підвладності гетьмана волі громади. Філософ-консерватор, автор концепції української трудової монархії під проводом гетьманату, зазначає: «Звичай мазати виборним отаманам голову болотом і вкладати їм у руки тростинку, існував ... на нашій «свободолюбивій» і республіканській Запорозжжі. Московському бояринові тих самих часів щось подібного у відношенні до Царя навіть у сні привидітися не могло. В цій одна з різниць нації державної від нації недержавної; нації, що під свою владу зайняла 1/6 частину земної кулі, і нації, якої одиноким спадком осталося власне це... болото і замість тростинки – «слово». З вищесказаного не виходить, що взірцем для нас я ставлю політичні методи московської охлократії. Але повчитись у великоросів поважання до своєї влади українцям задалегідь треба, бо інакше за цю науку доведеться платити знов політичною незалежністю Української Землі».

На наш погляд, відомий філософ та авторитетний теоретик українського консервативно-монархічного розуміння держави і права не випадково акцентує увагу на описаному ним звичаї. Звичаї, що має чіткі ознаки не стільки обряду, скільки прямо вказує на звичаєве праворозуміння, звичаєве трактування державності, усталене в багатовікових вітчизняних традиціях. Як монархістові, В. Липинському не випадає, звісно, ідеалізувати таку звичаєвість (відомо ж, що для тієї самої «московської охлократії» цар – це непогрішимий «помазаник Божий», а отже певне негоже мазати його, в прямому сенсі, болотом. При цьому, правда, козаки, на відміну від московського охлосу, не забували біблійного «порохом ти є і в порох повернешся»). Він цілком слушно зауважує, що «московському бояринові тих самих часів щось подібного у відношенні до Царя навіть у сні привидітися не могло». Проте висновок він робить дещо віддалений від наріжних трансцендентальних тенденцій українського державного й правового розуміння: «В цій одна з різниць нації державної від нації недержавної».

На наш погляд, якщо й є в даному аспекті відмінність, а вона, поза будь-яким сумнівом, існує, то це відмінність не «нації державної» від «нації бездержавної», а відмінність між християнсько-демократичним, християнсько-республіканським устроєм і устроєм цезарепапістським, коли цар ототожнюється не лише із світською, а й, передусім,

із сакральною владою. Непогрішимість царя чи якогось іншого можновладця зовсім не є ознакою державності, але завжди є ознакою деспотії, необмеженої тиранії й самоприсвоєного, за мовчазною згодою інших, права ототожнювати себе з сакральними величинами. При цьому ігнорується ще один базисний євангельський принцип, що ясно виявлений у описаному В. Липинським обряді: «Хто найбільший із вас – нехай буде вам слугою». Саме це, вочевидь, мали на увазі творці даного звичаєвого обряду, коли нагадували новообраному гетьманові про його обов'язки перед громадою, що довірила з ласки Божої йому цю посаду.

В. Липинський і сам усвідомлює цю сутнісну відмінність: «З вищесказаного не виходить, що взірцем для нас я ставлю політичні методи московської охлократії». Вказуючи на антитезу між українським і російським розумінням держави й владно-правового устрою у обох народів у такий спосіб: «Нації, що під свою владу зайняла 1/6 частину земної кулі, і нації, якої одиноким спадком осталося власне це... болото і замість тростинки – «слово» він засвідчує концептуальну суперечність між християнським республікансько-демократичним та самодержавно-охлократичним видами національного праворозуміння. Якщо виходити з іманентних диспозицій християнського державотворення, то є очевидним, що народові христонаслідувальному, народові христоцентричному жодним чином не є потрібним брати під свою владу чужі території, «займати 1/6 частину земної кулі». Цій територіальній частині, до слова, треба ще й вміти давати лад, повсякчас дбати про неї, облаштовувати її, а не просто загарбавши, володіти нею, перетворюючи, під час володіння, на пустелю. Тому, нація «якої одиноким спадком осталося власне це... болото і замість тростинки – «слово» перед Богом, певне ж є більш досконалою, ніж нація-володар. Вона повсякчас усвідомлює, що, крім слова й тростинки, в неї немає нічого, але саме ці нематеріальні, не територіальні, а духовні цінності, є визначальними в головному сенсі. Саме на них, а не на минуші маєстності, вона орієнтується при розбудові державницьких цінностей та ідеалів. Тим більше, що не острах перед земними володарями, а лише страх перед Богом завжди керував українськими селянами, козаками, ремісниками й інтелігенцією впродовж багатьох століть».

Потребує аналітичного коментарю й така аксіологічна парадигма В. Липинського: «Але повчитись у Великоросів поважання до своєї влади Українцям задалегідь треба, бо інакше за цю науку доведеться платити знов політичною незалежністю Української Землі». В часи, коли В. Липинський писав ці рядки, державний устрій навіть провідних країн світу ґрунтувався на праві сили й на беззастережній беззаперечності права сильного. Саме з цієї диспозиції розпочалася Перша світова війна. Саме ця диспозиція обґрунтовувалася всім попереднім ходом людської цивілізації, її історії. Право сильного ототожнювалося з правом правди. Але Євангеліє каже, що це не так. Бог не в силі. Бог в правді. Тому, якщо комусь

і потрібно повчитися, то не українцям у «великоросів», а навпаки, оскільки Бог завжди на боці скривдженого, а не кривдника.

3.5 Сутність християнської догми Еріха Фромма (Н. Буряк)

В статті Буряк Н. Б. «Сутність християнської догми Еріха Фромма» розглядається динаміка розвитку релігійних поглядів Еріха Фромма. Вперше було зроблено порівняльний аналіз усіх робіт Фромма, що стосуються теми релігії. Фромм приділяє питанню пошуку себе та суспільства у вірі досить велику кількість часу, тому подібний дослід є досить актуальним і потребує певного заглиблення у суть деяких світових релігій, зокрема християнства. Питання проявів і протидії гуманізму та авторитаризму християнства, його історична еволюція та ідеали кидають свого роду виклик видатному філософу і змушують його працювати над цим складним питанням майже все його життя. Догмат Еріха Фромма розвивався так, що спочатку існувало уявлення про людину, що стала Богом, і перетворилося на уявлення про Бога, що став людиною. Концепція світу старозавітних пророків виходила за межі відносин між людьми, гармонія повинна запанувати між людиною і природою. Мир між людиною і природою – це гармонія між Богом та людиною. Еріх Фромм назавжди порвав з іудаїзмом у 26 років і з того часу вважав себе християнином. Однак християнство Фромма, його розуміння Бога, ролі Христа у світовій історії, тлумачення еволюції ідей Спасителя і зараз дивують своєю сміливістю і неортодоксальністю.

Ключові слова: Бог, людина, релігія, природа.

***N. B. Buriak. The essence of the Christian dogma by Erich Fromm.** In the article is widely considered the dynamics of religious beliefs Erich Fromm. For the first time a comparative analysis of all Fromm's work relating to the theme of religion. Fromm devoted to the search itself and society in faith quite a lot of time because such research is very important and requires a recess in the nature of some of the world's religions, including Christianity. Questions and countermeasures manifestations of humanism and authoritarian Christianity, its historical evolution and ideals throw a kind of challenge to the outstanding philosopher, and forced him to work on this complex issue almost all his life. Dogma Erich Fromm developed so that initially there was an idea of the man who became God, and turned on the idea of God became man. The concept of the Old Testament prophets world extend beyond relationships between people, harmony should prevail between man and nature. Peace between man and nature is harmony between them. Erich Fromm permanently broke with Judaism in '26 and has since considered himself a Christian. But Christianity Fromm, his understanding of God, the role of Christ in history,*

the interpretation of the evolution of ideas and Savior is surprising for its boldness.

Keywords: *God, man, religion, nature.*

Протягом всієї історії теоретичної думки людина постає істотою невідомою. Антропологи у своїх пошуках робили спроби з обговорення таких тем, як, наприклад, сутність людини, її фундаментальні відмінності від інших істот, її потреби і здібності, її відносини з Богом і релігією, її еволюція. Незважаючи на те, що на цьому довгому шляху виникали значні сумніви, до яких можна віднести і гуманістичне мислення, але й тут деякі дослідники відмовилися від шляху, окресленого сформованими правилами. Відтак все повинно бути призначене для реалізації людських матеріальних потреб; західна людина, яка визнала Бога найголовнішою сутністю до епохи Відродження, після закінчення цього періоду замінила себе Богом і перестала погоджуватися з наявністю якоїсь волі і сили, що виходить за рамки своєї власної. І навіть, якщо десь згадували Бога, то це швидше був такий Бог, який повністю служить людині, і якщо в один день він не виконує свою місію – одразу ж осуджується. Цей погляд вважається однією з найважливіших характеристик західного мислення останніх століть.

Звичайно, необхідно відзначити, що Захід не означає захід в географічному розумінні. Тому як на Заході є люди, орієнтовані на Творця, так є вони й на Сході, де також є люди, що погоджуються з гуманістичними поглядами. Тому Захід тут означає людей, які думають поза межами релігійного мислення і культури. Еріха Фромма можна сміливо зарахувати саме до такого типу людей. Жодній людині не чужа релігія, бо вона містить в собі працю, мистецтво, науку, філософію, любов, дружбу, дозвілля і все інше, що дає задоволення інтелектуальної складової людського життя. Таким чином, згідно думок Фромма, немає різниці між святим і релігійною людиною, з одного боку, і далекою від релігії людиною – з іншого. Інтелект людини диктує їй дотримання божественних заповідей і проходження по шляху еволюції, оскільки різниця між людиною і твариною – це наявність високого інтелекту і розуму, а також наявність діяльності на основі перерахованого. Правда, не можна порівнювати людину-руйнівника зі святим, бо в такому випадку між людиною і тваринами не буде ніякої різниці, більше того, можна сказати, що така людина стоїть на рівні нижче тварини.

Теоретичними аспектами питання християнства займалися такі видатні дослідники як Ранович А. Б. у своїй праці «Очерк истории раннехристианской церкви», Ленцман Я. А. у роботі «Было ли христианство коммунистическим?», Амусин І. Д. у своїй роботі «Рукописи Мертвого моря» і Ковалев С. І. у своїй праці «Основные вопросы происхождения христианства». Визначення Бога за Еріхом Фроммом: «Бог – це одне з багатьох поетичних виразів найвищої цінності в гуманізмі,

що не є реальністю. Хоча неможливо уникнути того, що, говорячи про монотеїстичні системи, я часто використовую слово «Бог», оскільки було б ніяково кожен раз додавати моє власнейого тлумачення. Тому я одразу ж хочу пояснити свою позицію. Якщо б я міг визначити свої погляди приблизно, я би назвав їх недеїстичним містицизмом» [6. – С. 219].

Еріх Фромм є неофройдистом, тому корінь його робіт починається з висвітлення поглядів Зигмунда Фрейда. У праці «Тотем і табу» Фрейд показав, що тварина – Бог тотемізму – це піднесений образ батька [4]. Поняття Христа розкривалося через догмат усиновлення, який стверджував, що Бог прийняв людину Ісуса як свого сина, іншими словами, бідна і страждаюча людина стала Богом. У цьому догматі знайшли своє релігійне вираження революційні надії і прагнення бідних і принижених. Фромм у своїй праці «Догмат про Христа» пише: «У ранньому співтоваристві ентузіастів християнської проповіді Ісус був людиною, звеличеною до Бога після своєї смерті, яка незабаром повинна повернутися, щоб здійснити суд, зробити щасливими тих, хто страждає, і покарати правителів..., людина, яка піднята до Бога і яку її усиновляє Бог. Так розкривається значення того факту, що раніше християнську спільноту приваблювало доктриною усиновлення, теорією вознесення людини до Бога» [7. – С. 380].

Через рік після проголошення християнства офіційною релігією Римської імперії був офіційно прийнятий догмат, що Бог й Ісус тотожні, мають єдину сутність і що Бог тільки втілюється в людині. У цьому новому погляді революційна ідея звеличення людини до Бога була замінена ідеєю сходження божественного акту любові на людину і тим самим порятунку останньої від розбещеності. У період феодальної роздрібленості Західної Європи католицька церква була єдиною централізованою організацією, начолі якої стояв римський папа – єпископ Риму, що вважався наступником апостола Петра, якому Христос заповів створення церкви. Церква відігравала панівну роль в ідеології середньовічного суспільства. Відсутність різкої межі між суспільствами Стародавнього світу і Середніх віків давало можливість використовувати апологетику рабства для виправдання кріпацтва. Еріх Фромм вважав, що людина, яка піднялася до статусу божества, перетворюється на Сина Людського, який завжди був Богом, але все ж відрізняється від нього.

На першій стадії еволюції Бог розглядається як абсолютний володар. Він створив природу і людину й, у випадку їх невдоволення, він може знищити те, що створив. Але ця абсолютна влада Бога над людиною врівноважується ідеєю, що людина – потенційний суперник Бога. Людина може стати Богом, якщо тільки відкусить від дерева пізнання і від дерева життя. Спокушені змієм Адам та Єва відкушують від дерева пізнання і тим самим виконують перший із двох кроків. Бог відчуває загрозу своєму пануванню. Він говорить: «Ось, Адам став як один з Нас, знаючи добро і зло; і тепер коли б не простяг він своєї руки, і не взяв ще й від дерева життя,

і не відкусив, і не став жити вічно» (Бут. 3:22). Щоб захистити себе від небезпеки, Бог виганяє людину з раю і обмежує термін її життя до ста двадцяти років. Християнська інтерпретація акту непокори людини як її «падіння» кидає тінь на істинне значення цієї історії. У біблійному тексті нема навіть слова «гріх»; людина кидає виклик владі Бога, вона має сили на це, тому що людина потенційно є Бог [1. – С. 280].

Концепція Бога у процесі еволюції, що почалася з ревнивого Бога Адама і пройшла стадію безіменного Бога Мойсея і перетворилася в Бога Маймоніда, про якого людина може знати тільки те, чим він не є. «Негативна теологія» Маймоніда у підсумку має своїм наслідком кінець теології. Як може існувати «наука про Бога», якщо про Бога не можна щось сказати або помислити, якщо сам Бог немислимий – Ніщо? Обговорення концепції Бога привело до висновку, що на біблійний і більш пізній іудейський погляд значення має лише одне міркування – те, що Бог існує. Міркуванням про сутність Бога не приділялось великого значення, а відтак теологічний розвиток порівняний з появою християнства відсутній. Однак зрозуміти феномен відсутності ефективної теології в іудаїзмі можна, лише повністю зрозумівши те, що єврейська теологія була теологією негативною не тільки в тому сенсі, який надавав їй Маймонід, а й у другому - визнання існування Бога являє собою в першу чергу відкидання ідолів [5. – С. 60]. За Еріхом Фроммом, роль Бога в історії – відправляти своїх вісників та пророків, які мають чотири функції: «Перша – вони пояснюють людині, що існує Бог і що мета людини – стати повністю людиною, що означає – бути як Бог. Друга – вони показують людині альтернативи, між якими вона може обирати, і наслідки такого вибору. Вони часто виражають альтернативу у термінах нагород та покарань Бога, але завжди саме людина своїми вчинками здійснює вибір. Третя – вони заперечують і протестують, коли людина обирає неправильний шлях. Але вони не залишають народ, бо ж вони його совість, й при цьому говорять навіть тоді, коли всі інші мовчать. Четверта – вони мислять не у термінах індивідуального спасіння, але вірять, що спасіння кожного пов'язане із спасінням усього суспільства. Вони стурбовані створенням суспільства, яким би правили любов, справедливість і правда. Вони наполягають на тому, що політика повинна оцінювати на базі моральних цінностей, і що функція політичного життя – реалізація цих цінностей» [6. – С. 223].

Що ж стосується окремо православ'я, то Фромм вважав, що православна церква відрізнялася від католицької особливою терпимістю і не проводила насильницької християнізації підкорених народів і не брала участь у «полюванні на відьом». Унікальність приходу християнства на Русь полягала в тому, що князь Володимир виявився першим володарем, який всерйоз сприйняв заповіді нової віри й скасував смертну кару. Як оповідає «Повість врем'яних літ», незабаром до нього прибігли схвильовані греки-священнослужителі, кричучи: «Чому не караєш

розбійників?». «Гріха боюся», – відгукнувся князь. – «Як там говорив Господь: «Не убий», «Не судіть, і не судимі будете, прощайте, та прощені будете» і так далі». Святі отці одразу ж процитували йому послання Павла до римлян: «Начальник Божий слуга тобі на добро. Якщо ж робиш зло, бійся, бо не дарма він носить меча, він бо Божий слуга, месник у гніві злочинцеві!». «Так, що ти для того і поставлений Богом, щоб розрізняти добрих і злих». Володимир полегшено зітхнув і наказав страту відновити. Природно, церква дбала тут не тільки про княжі, а й про власні інтереси – перше повстання проти введення християнства відбулося вже в 989 році в Новгороді. І як тут переконувати неосвічених язичників без смертної кари?

На православну Русь не поширилося західне «полювання на відьом». Проте відьом у нас спалювали [2]. Вже в «Повісті врем'яних літ» ми зустрічаємо рядки, гідні включення до «Молоту відьом»: «Більше ж всього через дружин бісівські ворожіння бувають, бо споконвіку біс жінку спокусив, вона ж чоловіка, бо й в наші дні багато волхвують жінки чарами, і отрутою, і іншими бісівськими підступами» (для порівняння, початок «Молота відьом» 1487: «Це молот лиходійок. Єресь ця не лиходіїв, а лиходійок, тому так і названо. Якби не жіноча збоченість, світ був би вільний від безлічі небезпек». Взагалі, викриття терористичної політики по відношенню до своїх прихильників і визнання її цілком нормальним явищем, коли справа йде навпаки, є загальним місцем політичної пропаганди.

Що стосується церковного терору, не пов'язаного з розколом – останні його яскраві прояви були у кінці XVII і на початку XVIII століття. Ще в 1687 році була заснована Слов'яно-греко-латинська академія. За сумісництвом ця установа займалася боротьбою з інакодумцями. Вона відала духовної цензурою, надзирала, як за шкільною, так і за домашньою освітою, і користувалася правом судити викритих єретиків. З менш жорстких заходів щодо зміцнення релігійності слід згадати указ про вигнання нехрещених євреїв від 2 грудня 1742 року. Існувала система штрафів за розмови у церкві і неучасть у хресних ходах. Імператриця Єлизавета карала тих, хто базікав у церкві, ланцюгами, які були «для знатних чинів мідні золочені, для посередніх – білі луджені, а для інших чинів – просто залізні» [3. – С. 44].

Отже, історія вітчизняної церкви показує її значно більш м'яку політику до єретиків, ніж на Заході. Так, не отримала у нас широкого застосування страта через спалення живцем. Інше питання: які були причини цього? Може теорії Фромма про гуманізм мають сенс? Може гуманізм православного вчення порівняно з католицьким? Дійсно, відірваність нашої вітчизни від європейського розвитку християнства зіграла певну роль. Адже там масові спалення почалися після папських булл про заснування інквізиції, а на православну Росію їх дія не поширювалася. Серед зятяних гонителів єретиків були безсумнівні шанувальники католицької церкви. Перше спалення єретиків було

проведено з ініціативи церковного собору. Особливий фанатизм проявив Йосип Волоцький, зарахований російською православною церквою до образу святих. Як бачимо, якби дали нашій церкві волю, то вона заснувала б інквізицію не гірше папської. На щастя, цієї волі їй не дали. Тут справа не в догматичній, а організаційній різниці православ'я від католицизму – абсолютному підпорядкуванні церкви державі. Державі було до еретиків достатньо байдуже: вона навіть подавала їм приховану підтримку. Тут можна привести, як приклад, і Івана III, і Івана Грозного, і петровський сенат. Але перебільшенням було б оголосити світську владу покровителькою еретиків. Якби розбіжності не виникали між світською і духовною владою, православ'я залишалося державною ідеологією, яку держава охороняла від всіляких нападів. Іван III, який довго співчував «жидовілим» у підсумку дав добро на їх спалення. Пізніше не уникнув вигнання і Никон, який намагався протиставити себе царю. Отже, спалення еретиків проходили на Русі з 1504 до 1743, і досить регулярно. Каралися еретики також іншими способами, наприклад їх топили. Причина рідкості переслідувань за релігійні переконання, по-перше – в розриві з західно-європейським християнством, а по-друге – в підлеглому положенні, залежності православної церкви до держави.

У центрі грецької, слов'янської і руської християнської літератури, якою користувалися миряни, відзнаходимо дві ідеї – Фобос і Агапе, страх і любов. Страх і любов у їхній єдності регулювали релігійне життя середнього християнина на Русі, але в різні часи в різних пропорціях рівновага страху і любові характерна для давньоруського християнства аж до Московського періоду християнства на наших теренах. Для середньої людини страх Божий був єдино можливим ставленням до Бога. Як любов не може існувати, не будучи всеохопною, а любов до людей є необхідним доповненням любові до Бога, так само й щодо страху, якщо він стає головним релігійним принципом. Страх перед Богом зменшується по мірі того, як у подальшому розвивається концепція Бога. Людина стає партнером Бога і майже на одному рівні з ним. Бог залишається законодавцем, тим, хто нагороджує і карає, але його нагороди і покарання стають випадковими діями, зокрема рішення Бога про долю людини у кальвінізмі. Вони є результатом підкорення людини моральному закону або його порушення, що не сильно відрізняється від безособової карми в індуїзмі. Бог у Біблії і в більш пізній традиції дозволяє людині бути вільною, відкриває їй мету людського життя, вказує дорогу, слідуючи якою можливим стає досягти цієї мети, однак не змушує тримати той чи інший напрямок. Навряд чи може бути інакше у релігійній системі, в якій найвищою нормою розвитку людини є свобода. Ідолопоклонство за своєю природою потребує покори, а шанування Бога – незалежності [6. – С. 246].

Для того, щоб відповісти на спочатку поставлені питання, розглянути потрібно раннє християнство й ідеї Христа. Фромм вважає, що раннє християнство було гуманістичним вченням, а не авторитарним, що

очевидно з духу і букви всіх висловлювань Ісуса. Повчання Ісуса: «Царство Боже всередині вас є» (Лк. 17:21) є простим і ясным вираженням гуманістичного мислення. Проте всього через кілька сторіч після того, як християнство з релігії бідних і скромних хліборобів, ремісників і рабів перетворилося на релігію правителів Римської імперії, домінувати стала авторитарна тенденція. Але й тоді конфлікт авторитарних і гуманістичних принципів в християнстві не припинився. Це був конфлікт Августина і Пелагія, католицької церкви і безлічі єретичних груп, конфлікт між різними сектами всередині протестантизму. Гуманістичний елемент ніколи не зникав в історії християнства та іудаїзму і навіть отримав одне зі своїх потужних проявів у містичній думці, що виникла всередині цих релігій. Містики були глибоко вражені силою людини, її подібністю Богові, тією ідеєю, що Бог не може без людини, як і людина – без Бога; вони зрозуміли, що людина створена по образу Божому, в сенсі фундаментальної тотожності Бога і людини. Не страх і покора, а любов і ствердження власних сил лежить в основі містичного досвіду. Бог – це символ не влади над людиною, а людського самовладдя. Еріх Фромм у своїй праці «Людина вовк чи вівця» каже, що: «Великі інквізитори і диктатори засновували свої системи влади якраз на передумові, що люди є вівцями. Саме думка, згідно якій люди вівці, а тому мають потребу у вождях, які приймають за них рішення, нерідко надавало самим вождям тверду переконаність, що вони виконували цілком моральну, хоча інколи і вельми трагічну роботу: приймаючи на себе керівництво і знімаючи з інших тягар відповідальності і свободи, вони давали людям те, що ті хотіли. Однак, якщо більшість людей вівці, то чому вони ведуть життя, яке повністю цьому суперечить?» [8]. Історія людства написана кров'ю. Це є історія насильства, що ніколи не припиняється, оскільки люди майже завжди підкоряли собі подібних за допомогою сили. Питання про те, чи є людина вовком чи вівцею, це лише загострене формулювання питання, яке в самому широкому і загальному сенсі належить до основоположних проблем теоретичного і філософського мислення західного світу, а саме: чи є людина по суті злою і порочною, або вона добра за своєю суттю і здатна до самовдосконалення?

Непокора Богу з боку Адама і Єви не розглядається як гріх у старому Заповіті, Фромм наголошує, що людська природа зіпсована гріхом Адама, але внутрішньо людина прагне до добра, воля і є прагнення до добра. Навпаки, цей опір є передумовою того, що людина усвідомила самого себе, що вона стає здатною вирішувати свої справи. Відтак цей перший акт непокори зрештою є першим кроком людини в її шляху до свободи. Здається, що цю непокору було навіть передбачено божим планом. Згідно пророків, саме завдяки тому, що людина була вигнана з раю, вона змогла сама формулювати свою історію, розвивати свої людські сили і в ролі повністю розвиненого індивіда досягти гармонії з іншими людьми і природою. Ця гармонія заступила на місце колишньої, в якій людина ще не була індивідом. Месіанська думка пророків явно виходить з того,

що людина в своїй основі непорочна і може бути врятована. Прикладів злодіянь в Старому Завіті не менше, аніж прикладів праведних справ, але в ньому жодного разу не робиться винятку для таких піднесених образів, як цар Давид. З погляду Старого Завіту людина здатна як до хорошого, так і до поганого. Вона має вибирати між добром і злом, між благословенням і прокляттям, між життям і смертю. Бог ніколи не впливає на це рішення. Він допомагає, посилаючи своїх посланців пророків, щоб наставляти людей тому, яким чином вони можуть розпізнавати зло і здійснювати добро, щоб попереджати їх і заперечувати їм. Але після того, як це вже відбулося, людина залишається наодинці зі своїми «двома інстинктами» прагненням до добра і прагненням до зла, тепер вона сама повинна вирішувати цю проблему. З розвитком християнської церкви з'явилася точка зору, яка збігалася з думками Еріха Фромма, що непокора Адама була гріхом причому настільки тяжким, що загинула природа самого Адама і всіх його нащадків. Тепер людина не могла більше власними силами звільнитися від цієї порочності. Тільки такий акт Божої милості, як поява Христа, який помер за людей, може знищити цю порочність і врятувати тих, хто вірує в Христа. Догма про первородний гріх не залишалася безперечною всередині самої церкви. Лютер був ще більш радикальний у своєму переконанні про вроджену підлість і порочність людини, але в той же час мислителі Ренесансу, а пізніше і Просвітництва, наважилися на помітний крок у протилежному напрямку. Останні наголошували, що все зло в людині є лише наслідком зовнішніх обставин, а тому у людини насправді немає можливості якогось вибору. Вони вважали, що необхідно лише змінити обставини, з яких виростає зло: тоді початкове добро в людині проявиться майже автоматично. В саду Едему людина живе в повній гармонії з природою, але не усвідомлює самого себе. Свою історію людина починає з першого акту непослуху заповіді. Однак з цього моменту людина починає усвідомлювати себе, свою відособленість, своє безсилля; її виганяють з раю і два ангели з вогняними мечами перешкоджають її поверненню. Вона є ніби Бог, але й тварина частково нескінченна і частково кінцева. Необхідність шукати нові рішення питання існування людини, все більш високі форми єднання з природою, оточуючими людьми і самим собою виступає головним завданням Еріха Фромма.

Вже перші праці Фромма свідчать про його інтерес до релігійної проблематики: в 1930 р він публікує велику статтю «Християнська догма», в якій робиться перша спроба з'єднання марксистської соціології та психоаналізу при розгляді еволюції християнства. Зведення релігії до дитячих комплексів і неврозу нав'язливих станів (З. Фрейд, Т. Райк) піддаються критиці, раннє християнство протиставляється християнству як державній релігії. Після приходу до влади нацистів в 1933 р Фромм емігрує до США, де в основному і проходила його діяльність як провідного теоретика неофрейдизму. Поряд з іншими представниками

цього напрямку в психоаналізі (К. Хорні, Г. С. Салліван) Еріх Фромм критикує прагнення ортодоксальних фрейдистів зводити соціальне в людині до інстинктів. Як здорова, так і нестабільна психіка розглядаються Еріхом Фроммом у зв'язку з різними культурними чинниками, соціальними відносинами пануючими в даному суспільстві. При цьому Еріх Фромм виступає як критик капіталістичного суспільства, яке сприяє появі психічних захворювань. Протягом усієї своєї діяльності Фромм протиставляв капіталізму «здорове суспільство», в якому відсутні експлуатація, відносини панування і підпорядкування. Історія релігії повністю підтверджує існування цієї кореляції між соціальною структурою і видами релігійного досвіду.

Еріх Фромм каже, що для того, щоб зрозуміти сенс віри ранніх християн, необхідно дослідити те, хто підтримував раннє християнство. Це були маси неосвіченої бідноти, пролетаріат Єрусалиму і селяни з сільської місцевості. Вони постійно ждали зміни існуючих умов. Християнство виросло як історичний месіансько-революційний рух серед бідних, неосвічених, революційних мас.

Яким Фромм бачив первісне християнство? Він вважав, що в основі лежить есхатологічне очікування. Ісус проповідував про близьке настання царства Бога. Він хотів, щоб люди побачили в його діяльності початок нового царства. Ісус проголосив, що він незабаром повернеться, незадовго до своєї смерті і він заспокоїв своїх учнів з приводу свого відходу, вселяючи в них впевненість, що він відразу ж увійде у надприродній стан з Богом. Ранні християнські проповіді не були економічного чи соціально-реформаторського характеру, а скоріше були обіцянкою, що в недалекому майбутньому бідні будуть багатими, голодні ситими, а пригноблені отримають владу. Фромм зазначає, що суть ранньохристиянської громади, її демократичний, братній характер тісно пов'язані з ненавистю до духовної і політичної влади. Варто підкреслити, що в ранньому християнстві людина піднята до Бога, її усиновляє Бог. У ранньохристиянському міфі Отця вбивають у Сині.

Людина, яка піднялася до божества, перетворюється на Сина Людського, що завжди був Богом. Він єдиний з Богом, але все ж відрізняється від нього. До кінця другого століття християнство перестало бути релігією бідних та рабів. Фромм каже, що християнство трансформувалося за три століття свого існування і перетворилося на нову релігію. Також видозмінилася і концепція Ісуса. У ранньому християнстві переважала віра в те, що людина Ісус піднісся до Бога. З розвитком християнської Церкви уявлення про Ісуса більше схилилося до спіритуалістичної точки зору, а саме - не людина піднесена до Бога, а Бог спустився щоб стати людиною. Вирішальний елемент полягав у переході від ідеї перетворення в Бога до ідеї перетворення Бога в людину.

За Фроммом, головні значення віри ранніх християн полягали в бажанні повалити Бога Отця або його земних представників.

Образ страждаючого Христа спочатку виник з потреби в ідентифікації частини страждаючих мас і визначався потребою спокути злочинної агресії проти батька. Догмат розвивався: уявлення про людину, що стала Богом, перетворилося на уявлення про Бога, що став людиною. Концепція світу старозавітних пророків виходить за межі відносин між людьми, гармонія повинна запанувати між людиною і природою. Мир між людиною і природою – це гармонія між ними. Людина і природа більше не роз'єднані: людині більше не загрожує природа, вона належить природі, а природа належить людині.

Висновок. Раннє християнство було релігією бідних і гноблених. Історія релігійних сект, які борються з авторитарним політичним тиском, знову і знову показує цей принцип у дії. Там, де релігія вступила в союз зі світською владою, вона повинна була стати авторитарною. Дійсне падіння людини знаходиться у самопожертві, у підпорядкуванні владі, у тому, що вона йде проти себе, навіть якщо це маскується як поклоніння Богу. На користь теїстичної релігії постійно висувуються два аргументу. Один полягає в наступному: чи можна критикувати залежність від сили, яка перевершує людську?; хіба людина не залежить від зовнішніх сил, які вона не може зрозуміти, а тим більше – керувати ними? Звичайно, людина залежна від смерті, схильна до впливу віку, хвороби. Навіть якщо б вона могла керувати природою і повністю поставити її собі на службу, вона сама і її земля все одно лише нікчемні порошоківки у Всесвіті. Але одна справа визнавати залежність і обмеженість, а зовсім інша – задовольнятися цією залежністю, поклонятися тим силам, від яких ми залежимо.

З точки зору Фромма, людина насправді падає в момент власного відчуження і внаслідок цього опускає руки перед силою, займаючи тим самим протилежну собі самій позицію. Незважаючи на те, що подібне трапляється в рамках поклоніння Богові, відчуження відбувається і тоді, коли людина поклоняється силам за межами своєї особистості. Незважаючи на те, що людина цікавиться співвідношенням самої себе за межами власної особистості, тим не менше, це зовсім не те, що насправді можна реалізувати в матеріальному світі, який вимагає вагомих доказів. Еріх Фромм визнає відчуження сучасної людини у відносинах виробничого капіталізму й вірить в те, що звернення людини до матеріальних речей і явищ, домінування комерції, перехід від середніх віків до промислового суспільства, поява приватної власності, соціальних відносин, системи оцінки капіталізму, культури, релігії і раціоналізму являють собою основні фактори відчуження, бо людина за допомогою даних причин віддаляється від «особистого Я». Все це в комплексі показує вплив християнства на Еріха Фромма.

Список використаних джерел:

1. Алексеенко И. Р. Последняя цивилизация // Алексеенко И. Р., Кейсевич Л. В. Человек. Общество. Природа. – К., 1997.

2. Антоний (Блум А. Б.). Православное свидетельство в инославном мире // Церковь и время. – Лондон, 14 июля 1998 г.

3. Антоний (Блум), митрополит Сурожский // Церковь и время. – 1998. – № 3. – С. 44-62.

4. Добренков В. И. Неофрейдизм в поисках "истины" (иллюзия и заблуждения Эриха Фромма).

5. Фромм Э. Духовная сущность человека. Способность к добру и злу // Человек и его ценности. – М., 1988. – С. 56-62.

6. Фромм Э. Вы будете как боги. – М., 2014. – С. 203-406.

7. Фромм Э. Здоровое общество. Догмат о Христе. – М., 2005.

8. Фромм Э. Человек волк или овца? (URL: <http://avtonom.org/old/lib/theory/fromm/man.html?q=lib/theory/fromm/man.html>).

9. Erich Fromm. The Anatomy of Human Destructiveness. – Holt Paperbacks, 1992.

3.6 Іван Павло II про логіку діалогу між Католицькою Церквою та ісламом (Сергій Присухін)

Стаття С. Присухіна «Іван Павло II про логіку діалогу між Католицькою Церквою та ісламом» присвячена філософсько-богословським напрацюванням Папи Римського Івана Павла II щодо аналізу змістовних характеристик поняття «діалог між католицизмом і ісламом», а також логіки його здійснення в непростому й суперечливому сьогоденні.

***Ключові слова:** діалог, міжрелігійний діалог, діалог між католицизмом і ісламом, діалог і прощення, діалог і свобода совісті, братерський діалог.*

*The article of **Sergiy Prysukhin** «**John Paul II about the logic of the dialogue between the Catholic Church and Islam**» is devoted to philosophical and theological developments of Pope John Paul II in relation to the analysis of substantial characteristics of the concept «*dialogue between Catholicism and Islam*», and the logic of its implementation in a complex and contradictory present.*

***Keywords:** dialogue, interfaith dialogue, the dialogue between Catholicism and Islam, dialogue and forgiveness, dialogue and freedom of conscience and brotherly dialogue.*

Актуальність проблеми. Непростий, а почасти суперечливий діалог між католицизмом та ісламом в кінці ХХ – на початку ХХІ ст. щонайбільше загострив дискусії щодо бажаного і необхідного в цьому процесі. Загострення суперечок відбулося через активізацію діяльності

проісламських екстремістських організацій, які стали на шлях відкритих терористичних акцій щодо Західної цивілізації (прикладом чого слугують терористичні акти проісламського гатунку в Парижі (листопад 2015 р.), спровоковане насильство щодо жінок у Кельні (грудень, 2015 р.) та ін.. Відсутність логіки взаємопорозуміння, розцарювання проісламського екстремізму породжують інтелектуальний скепсис, зневіру в ефективний діалог з проісламськими організаціями, унеможлиблюють якщо не уникнення соціокультурних конфліктів, то, принаймі, зменшення їх гостроти.

Постала соціокультурна проблема зумовила необхідність подальшої розробки дискурсу поняття «діалог між католицизмом і ісламом» як представниками філософсько-релігієзнавчої науки, так і представниками Магістеріуму Католицької Церкви, чий досвід дає підстави говорити про те, що віднайти адекватні форми діалогу між католицизмом і ісламом складно, але можливо. Сторонам діалогу потрібно використовувати здобутки соціально-етичного вчення Церкви в питаннях організації всіх напрямів міжрелігійного спілкування (зокрема, й діалогу між католицизмом та ісламом), у тому числі й філософсько-богословські напрацювання Івана Павла II.

Постановка проблеми і стан дослідження. Аналіз змістовних характеристик поняття «діалог між католицизмом і ісламом» ґрунтується на рішеннях Другого Ватиканського собору – конституції «*Lumen gentium*» («Світло народів», 21.11.1964 р.), декларації «*Nostra aetate*» («В наші часи», 28.10.1965 р.), а також на працях Івана Павла II, серед яких особливе місце посідає книга «Переступити поріг надії» (1995 р.), на окремих виступах Понтифіка під час його численних паломницьких подорожей, зокрема, у Марокко (1985 р.), Боснію і Герцеговину (1997 р.), Казахстан (2001 р.) та ін. Прикладом досліджень сучасного стану діалогу між християнством та ісламом у світі та в Україні можуть слугувати напрацювання співробітників Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України та членів Української Асоціації релігієзнавців (Арістової А., Л. Маєвської, М. Бабія, М. Бутиріної, Д. Шестопаляця та ін.)¹.

Мета статті. На основі аналізу праць Магістеріуму Католицької Церкви та насамперед Папи Римського Івана Павла II дослідити філософсько-богословське (неотомістське) тлумачення змістовних характеристик поняття «діалог між католицизмом та ісламом» і на цій основі прослідкувати логіку його здійснення в непростих, а почасти драматичних обставинах сьогодення.

¹ Серед вагомих напрацювань слід відзначити: Ісламські процеси у світі та в Україні: реалії і прогнози. Колективна монографія / Відповідальний редактор доктор філософських наук Арістова А. В. // Українське релігієзнавство. – К., 2011. – ґ 57. – 201 с.; Іслам в його проблемах і трансформаціях. Збірник наукових праць. За науковою редакцією докторів філософських наук А. Арістової та А. Колодного // Українське релігієзнавство. – К., 2010. – Спецвипуск 2010-1. – 179 с.

Основні результати дослідження. Відомо, що упродовж тривалого часу Католицька Церква, як і християнство загалом, перебувала у відвертій опозиції до ісламського віровчення². Якісні зміни у ставленні католицизму до ісламу розпочалися з настанов Другого Ватиканського собору, закріплених у Декларації про ставлення Церкви до нехристиянських релігій – «*Nostra aetate*». У пункті 3 декларації («Про ісламську релігію») було зазначено, що Католицька Церква «цінує також мусулман, що почитають Бога живого і існуючого, милостивого і всемогутнього, творця неба і землі, який промовляв до людей, якого навіть таємними постановами прагнуть з цілої душі повисуватися, як повинувавсь Аврам, на якого мусульманська віра радо покликається ... І хоча протягом століть між християнами і мусульманами постало багато непорозумінь і ворожнеч, Священний Собор закликає всіх, щоб – забувши минуле – заправлялися щиро до взаємного розуміння, спільно берегли й плекали для всіх людей соціальну справедливість, моральні блага та мир і свободу»³. В догматичній конституції про Церкву «*Lumen gentium*» учасники Собору підтвердили можливість отримати спасіння не тільки вірними, але і нехристиянами – мусульманами. В підпункті «До нехристиян» було зазначено: «Програма спасіння охоплює і тих, що визнають Творця, а між ними найперші ж мусулмани, що, визначаючи віру Авраама, разом з нами почитають одного Бога милостивого, що судитиме людей в останню днину»⁴.

Свого часу у складі Секретаріату з питань контактів з нехристиянськими релігіями (з 1988 р. – Папська рада з діалогу з нехристиянськими релігіями) Папа Павло VI заснував окрему Комісію по релігійним відносинам з мусульманським віровченням, що мала на меті розвивати конструктивний діалог між католиками і мусульманами. А пізніше розпочали свою діяльність чимала кількість прорелігійних організацій, скерованих на створення багаторівневого діалогу між представниками католицького віровчення та ісламу. Міжрелігійний діалог конкретизували міжнародні зустрічі між християнською Церквою і мусульманами в Тунісі (Марокко, вересень 1974 р.), міжнародний ісламо-християнський семінар в Тріполі (лютий 1986 р.), конференція в Шамбезі (1976 р.) тощо.

² Християни несправедливо критикували послідовників ісламу за «молодість» і «незрілість» їх віровчення в порівнянні з апробованим часом християнством. Християнські богослови критично ставилися до особи Мухамеда та його статусу пророка на землі. Гострій критиці піддавалась також позиція мусульман, згідно з якою Коран вважають текстом Святого Письма подібно до того, як Біблія є текстом Святого Письма для християн. Незрідка окремі християни грішили розповсюдженням вигадок про аморальність поведінки мусульман. Зі свого боку, мусульмани почасти спотворювали зміст Святого Письма, Біблії, хибно тлумачили триєдинство Бога, вчення про самопожертву Ісуса Христа, вчення про Марію Богородицю і святих, необхідність дотримання релігійних таїнств та християнської літургії (Католическая энциклопедия. Т. II. И–Л. – М., 2005. – С. 529-530).

³ Декларація про відносини Церкви до не-християнських релігій «В наші часи – *Nostra aetate*» / Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів, 1996. – С. 307.

⁴ Догматична Конституція про церкву «Світло народів – *Lumen gentium*» // Там само. – С. 96.

Справжній прорив в організації католицько-ісламського діалогу зробив Папа Іван Павло II. В 1985 р. на запрошення короля Хусейна II Іван Павло II відвідав Марокко, де вперше виступив перед 80-тисячним зібранням мусульманської молоді зі своїм словом ушлявлення Бога, в якого вірують і католики і мусульмани. На думку Понтифіка, «Віра Авраамова» дає багато позитивного як християнам, так і мусульманам, тому що вони живуть в одному світі, позначеному як знаками надії, так і знаками страждання. Головною у виступі Івана Павла II стала тема розвитку духовної культури, цінностей (які йдуть від Бога і від яких «залежить розквіт нашої особистості, нашої сім'ї і нашого суспільства, так само і міжнародного співтовариства»), що їх потребує світ, і першою такою цінністю стає віра в Бога.

Іван Павло II підтвердив прагнення Магістеріуму Католицької Церкви виступити гарантом співпраці між віруючими різних релігійних конфесій і водночас зазначив необхідність організації правдивого діалогу між християнами і мусульманами: «Взаємна повага і діалог мають відбуватися в усіх сферах, особливо що стосується засадничих прав і свобод, зокрема й свободи віросповідання. Вони сприяють миру і злагоді між народами. Вони допомагають вирішити спільні проблеми сьогоднішніх чоловіків і жінок, особливо молодих» (1-5)⁵. Під час зустрічей з представниками мусульманської громади в Сараєво⁶ Папа говорив про те, що «прийшов час відновити щирий братерський діалог, час прощати і бути прощеними. Прийшов час подолати ненависть і помсту... Бог є милосердним: це підтверджують усі віруючі і також поділяють і мусульмани. Саме тому, що Бог милосердний і хоче милосердя, кожний має підкорятися логіці любові, щоб досягти істинної мети взаємного прощення» (2)⁷.

Папа Іван Павло II започаткував традицію проведення богословських конференцій разом із представниками мусульманського віровчення.

⁵ John Paul II. Apostolic journey to Togo, Ivory Coast, Cameroon, Central African Republic, Zaire, Kenya and Morocco. Address of His Holiness John Paul II to young Muslims. Morocco, Monday, 19 August 1985 [Електронний ресурс].- Електрон. дан. F Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1985/august/documents/hf_jp-ii_spe_19850819_giovani-stadio-casablanca_en.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.

⁶ В цей же день, 13 квітня 1997 р., св. Іван Павло II зустрічався і з представниками православної та іудейської громад. Тема діалогу була провідною і під час цих зустрічей. Водночас Папа зустрівся з представниками єпископату Боснії і Герцоговини, перед якими поставив завдання відновлювати після спалаху насильства не лише християнську громаду, а й саме громадянське суспільство. На його думку, метод діалогу має бути покладений в основу відносин як з православними та іншими християнами, так і з послідовниками ісламу. «Це сприятиме створенню мирного співіснування у взаємній повазі прав кожної людини і кожного народу» (6) // John Paul II. Apostolic journey of His Holiness John Paul II to Sarajevo (April 12-13, 1997). Address of His Holiness John Paul II at the meeting with bishops of Bosnia-Herzegovina. Sarajevo, Sunday, 13 April 1997 [Електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/travels/documents/hf_jp-ii_spe_13041997_bishops_en.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.

⁷ John Paul II. Apostolic journey of His Holiness John Paul II to Sarajevo (April 12-13, 1997). Address of the Holy Father at the meeting with the representatives of the Islamic community 13 April 1997 1985 [електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/travels/documents/hf_jp-ii_spe_13041997_islamic-community_en.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.

Прикладом слугують конференції в Бейруті (1980 р.), в Загребі (1981 р.), в Коломбо (1982 р.), в Палермо (1983 р.), в Єрусалимі (1984 р.) та ін. Велике значення в організації католицько-ісламського діалогу відіграв Папський інститут арабських та ісламських досліджень, який у 1986 р. став співорганізатором в Ассізі міжнародної зустрічі представників 60 релігійних напрямів, у тому числі християн і мусульман, кульмінацією цієї зустрічі стала спільна молитва за мир у всьому світі. Іван Павло II одним із перших очільників Католицької Церкви відвідав Велику мечеть Дамаску Омейяд (Сирія, 06.05.2001 р.), тому що «саме в мечетях і церквах мусульманська і християнська громади формують свою релігійну ідентичність» (3)⁸. Ця подія підтвердила рішучість Магістеріуму Церкви продовжувати міжрелігійний діалог, який відбувається особливо ефективно там, де є багатовіковий досвід співжиття мусульман і християн, незважаючи на окремі моменти негативного. Понтифік наголосив на важливості спільного дослідження християнами і мусульманами філософських і теологічних питань, що приведе не лише до кращого взаєморозуміння в теорії, а й «до партнерства на благо всієї людської сім'ї» на практиці. «Як члени однієї людської сім'ї ми маємо обов'язок піклуватися про спільне благо, справедливість і солідарність. Міжрелігійний діалог приведе до багатьох форм співробітництва, особливо в піклуванні про бідних і немічних. Це означатиме, що наша віра в Бога є справжньою» (4)⁹.

Розмірковуючи про невідкладні завдання соціальної та моральної трансформації України під час візиту в Київ (24.06.2001 р.), Папа нагадав присутнім про злочини, заподіяні політичними силами проти мусульманської громади в Україні. «Думаю, зокрема, про татар, вивезених з Криму в азіатські республіки Радянського Союзу, які тепер бажають повернутися на землю їхнього походження. Дозвольте мені з цього приводу висловити побажання, щоб через відкритий і тривалий чесний діалог можна було знайти відповідні розв'язки, завжди зберігаючи атмосферу щирої толерантності та активної співпраці задля спільного добра»¹⁰. В справі захисту життя людини та її особистої гідності християни і мусульмани України мають відігравати особливу роль, тому що «разом вони можуть дати ясне свідчення першості духу перед матеріальними потребами, на які людина має право. Разом вони можуть свідчити,

⁸ Meeting with the Muslim leaders Omayyad Great Mosque, Damascus Address of the Holy Father. Sunday, 6 May 2001 [Електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2001/documents/hf_jp-ii_spe_20010506_omayyadi_en.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.

⁹ Там само.

¹⁰ Перед Вами тепер невідкладне завдання соціальної та моральної перебудови країни (зустріч з представниками Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій в Національній філармонії, Київ, 24 червня 2001 р.) [Текст] // Прочанин миру та надії: Книга-альбом [Текст]. – К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

що бачення світу, яке ґрунтується на Бозі, є гарантією також і невід'ємної цінності людини»¹¹.

Особливим випробуванням для католицько-ісламського діалогу стали трагічні події в США 11 вересня 2001 р. Під час візиту в Казахстан (22-25 вересня 2001 р.) Папа Іван Павло II підтвердив, що сучасна Католицька Церква з повагою ставиться до правдивого ісламу, «до ісламу, який молиться, який опікується нужденними. Згадуючи помилки минулого, в тому числі і недавнього, всі віруючі мають об'єднати свої зусилля для того, щоб підтвердити, що Бог ніколи не стане заручником людських амбіцій. Ненависть, фанатизм і тероризм зневажають ім'я Бога і спотворюють істинний образ людини» (5)^{12, 13}. Водночас у праці «Переступити поріг надії» Іван Павло II звертав увагу, що в християнсько-ісламському діалозі не бракує конкретних труднощів: «У країнах, де до влади приходять фундаменталістські рухи, права людини і принципи релігійної свободи бувають проінтерпретовані, на жаль, досить однобічно. Релігійна свобода розуміється як свобода «накидання» справжньої релігії усім громадянам. Становище християн у таких країнах незрідка буває просто драматичне. Фундаменталістичні позиції такого ґатунку надто затруднюють взаємні контакти. Однак, незважаючи на це, з боку церкви відкритість на співпрацю і діалог залишаються незмінними»¹⁴.

Згодом Папа Бенедикт XVI у промові до представників мусульманських спільнот (20.08.2005 р.) вітав мусульманську молодь, посилаючись на свого попередника, що започаткував і активно провадив діалог із мусульманами. Бенедикт XVI закликав докласти всіх зусиль для продовження діалогу (мирного і спокійного співжиття) між християнами і мусульманами. Розмірковуючи над страшними наслідками сучасного тероризму, Бенедикт XVI зазначив, що тероризм, «хай яким є його походження, означає неправильний вибір, що зневажає священне право на життя та підважує фундамент будь-якого цивілізованого співжиття. Якщо ми спільними зусиллями зуміємо вирвати із сердець почуття ненависті, якщо зуміємо протидіяти будь-якій формі непошани і насилля, то зупинимо хвилю жорстокого фанатизму, що ставить під загрозу життя багатьох людей, перешкоджаючи прогресові миру в світі... Ми маємо

¹¹ Перед Вами тепер невідкладне завдання соціальної та моральної перебудови країни (зустріч з представниками Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій в Національній філармонії, Київ, 24 червня 2001 р.) [Текст] // Прочанин миру та надії: Книга-альбом [Текст]. – К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

¹² John Paul II. Pastoral visit in Kazakhstan. Meeting with representatives of the world of culture. Address of John Paul II. Auditorium of the Congress Hall Astana, 24 September 2001 [Електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010924_kazakhstan-astana-culture_en.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.

¹³ Докладніше про позицію представників ісламу щодо діалогу дивись статтю О. В. Журавського «Исламо-христианский диалог» (рос.) // Католическая энциклопедия. Т. II. – С. 529-535 // (Хоча на нашу думку, діалог все ж таки християно-ісламський, позаяк християни загалом і Католицька Церква зокрема є провідною стороною цього діалогу).

¹⁴ Переступити поріг надії. Іван Павло II відповідає на питання Вітторіо Мессорі / Пер. з польськ. Надії Попач. – К.: Кайрос, Львів: Свічадо, 1995. – С. 83-84.

підтвердити цінність взаємної пошани, солідарності та миру. Життя кожної людини є святим як для християн, так і для мусульман. Маємо велике поле для діяльності, де повинні почуватися об'єднаними в служінні основним моральним цінностям. Гідність особи і захист її прав, які з визнання цієї гідності випливають, мусять бути метою кожного соціального проекту і кожного зусилля, що служить їх реалізації. Ми, християни і мусульмани, маємо разом приймати численні виклики нашого часу. У нас немає місця для апатії і бездіяльності, а ще менше для пристрастей та сектантства. Не можемо впасти в страх чи песимізм. Маємо радше плекати оптимізм і надію. Релігійний та культурний діалог між християнами і мусульманами неможна зводити до рішення на певний час. Він справді є життєвою необхідністю, від якої значною мірою залежить наше майбутнє»¹⁵.

В іншому документі – Післясинодальному апостольському повчанні «*Verbum domini*» («Слово Господнє», 30.09.2010 р.) в підрозділі «Діалог між християнами і мусульманами» Бенедикт XVI зазначав, що Католицька Церква з повагою ставиться до мусульман, які визнають існування єдиного Бога, «покликаються на Авраама і поклоняються Богові насамперед через молитву, милостиню і піст... Продовжуючи важливу справу преподобного Івана Павла II, бажаю, щоб довірливі відносини, налагоджені за багато віків між мусульманами і християнами, тривали і розвивалися в дусі щирого і шанобливого діалогу. У цьому діалозі Синод закликав до глибших роздумів про пошану до життя як фундаментальну цінність, про невід'ємні права чоловіка і жінки та їх однакову гідність. Беручи до уваги відмінність між соціально-політичним порядком і порядком релігійним, релігії повинні робити свій внесок задля спільного добра. Синод просить єпископські конференції там, де це доречно і корисно, сприяти зустрічам взаємопізнання між християнами і мусульманами, щоб розвивати цінності, яких потребує суспільство для мирного і позитивного співіснування»¹⁶. Досвід діалогу між католицизмом і нехристиянськими релігіями покликаний дати відповідь на питання про те, як можна позитивно утвердити цінність одного релігійного віровчення через цінності іншого та гармонізувати свідомість віруючої особи так, щоби вона, будучи відданою своїй вірі та традиціям, визнавала і поважала інші релігії.

Шлях міжрелігійного діалогу потребує відповідних і навчання, і освіти, а також досліджень на рівні академічної науки, тому що в складній сфері релігійного життя для здійснення діалогу необхідні «глибокі знання християнства та інших релігій поряд із власною твердою вірою, а також духовною і особистою зрілістю»¹⁷.

¹⁵ Венедикт XVI (Рацінгер Йосиф). Божа революція / Пер. з італ. о. Климентія Василя Стасіва, ЧСВВ. – Жовква: Місіонер, 2009. – С. 87-88.

¹⁶ Венедикт XVI. Післясинодальне апостольське повчання «*Verbum Domini*» Святішого Отця Венедикта XVI єпископам, духовенству, богопосвяченим особам та вірним мирянам про слово Господнє в житті та місії Церкви. – Львів: Свічадо, 2011. – С. 169-170.

¹⁷ Там само. – С. 187.

Висновок. В якості узагальнюючого висновку можна запропонувати слова Івана Павла II, озвучені ним в Апостольському посланні «*Vita consecrata*» («Присвячене Богу життя», 25.03.1996 р.), згідно з якими оскільки міжрелігійний діалог є частиною євангелізаційної місії Церкви, то й церковні інституції, «які присвячують Богові життя» не можуть відсторонитися від участі у цій справі. Першою формою євангелізації щодо «наших братів і сестер інших релігій» має бути свідчення про життя в бідності, послусі і цнотливості, сповнених братньою любов'ю до всіх. В той же час свобода духу присвяченого Богові життя буде сприяти «діалогу життя», в якому уособлено ключову модель місії і провіді Євангелії Христової. У такий спосіб можливо не лише пізнавати один одного, але й знаходити відповідні форми діалога – «діалога діяльного», який торує шлях для глибшого взаєморозуміння з представниками інших релігій¹⁸.

¹⁸ Иоанн Павел II. Апостольское обращение Святого Отца Иоанна Павла II *Vita consecrata*, обнародованное после Синода епископов, к епископам, духовенству, монашеским орденам и конгрегациям, обществам апостольской жизни, секулярным институтам и всем верным о посвященной Богу жизни и ее миссии в Церкви и мире. – М.: Издательство францисканцев, 1998. – С. 185-186.

Розділ четвертий.
ФУНКЦІОНАЛЬНА ПРИРОДА РЕЛІГІЇ

4.1 Процес змирення традиційних сакральних функцій релігійних організацій і «входження у світ» (Петро Яроцький)

Традиційна сакральна функціональність релігії в сучасну глобалізовану і секулярну епоху зазнає все більшої трансформації, що засвідчує дослідження в статті П. Яроцького наступних проблем: гідність людини як найвища цінність – антропоцентричний і теїстичний вимір; розвиток секулярної Європи: католицький і православний погляд; концепція сталого розвитку світу, «екологічна духовність» замість теології індивідуального спасіння.

***Ключові слова:** сакральність, секулярність, теоцентричність, антропоцентричність, трансцендентність, іманентність, есхатологія, сотеріологія, гідність людини, сталість світу, екологічна духовність.*

Traditional sacral function of religion in the modern globalized and secular era is undergoing increasing transformation, that research in this article the following issues shows: human dignity as the highest value – anthropocentric and theistic dimension; development of secular Europe: Catholic and Orthodox opinion; the conception of permanent worlds' development and «ecological spirituality» instead of theology of individual salvation.

***Keywords:** sacrality, sekularyity, theocentrism, anthropocentrism, transcendence, immanence, eschatology, soteriology, human dignity, permanence of the world, ecological spirituality.*

Актуальність дослідження. У цьому дискурсивному контексті йдеться про зміщення від сакральної до секулярної функціональності, про відхід традиційних функцій релігії в її есхатологічних і сотеріологічних виявах, в центрі яких відносини Бог-людина, до антропоцентричності, в центрі якої проблеми світу і буття людини в цьому світі. Найпереконливішим виявом саме такого вертикально-горизонтального, тобто сакрально-секулярного, реверсу є нинішня функціональність Католицької церкви. Чинником такого функціонального зміщення став Другий Ватиканський собор, парадигмальним вектором якого було аджорнаменто (італ. *aggiornamento* – оновлення), тобто повернення церкви обличчям до проблем сучасного, а не потойбічного, світу. Саме з цією метою Собор засвідчив свою готовність до оновлення догматичної, літургійної, обрядової функціональності церкви.

Основний зміст статті. Релігія в її традиційній сакральній функціональності й змістовності догматів, основоположних постулатів віровчення (перворідна гріховність людини, безсмертя душі, пріоритетність особистого спасіння, «не любіть світу і того, що в світі», очікування кінця світу, страшного суду, небесного раю для праведників, пекла як місця вічних мук для грішників та ін.) в сучасній Католицькій церкві зазнали докорінної трансформації.

Гідність людини як особистості, яка посідає трансцендентну цінність і є співучасником Бога у перетворенні сучасного світу, турбота про Землю і природне довкілля як вічний дім людства, визнання секулярного розвитку сучасної Європи в її інтегральних структурах Європейського Союзу на антропоцентричних засадах: захист прав і свобод людини, спільного блага, співучасті, солідарності, субсидіарності замість традиційної християнської Європи – генеральний напрям вертикально-горизонтальної переорієнтації, який неоднозначно сприймається і оцінюється Католицькою і Православними церквами, зокрема РПЦ і УПЦ Київського й УПЦ Московського патріархатів.

Культурна багатополісність розвитку сучасної Європи, концепція сталості світу й інтегрального розвитку людства, «нова екологічна духовність» і «екологічне навернення» – інноваційні доктрини нинішнього понтифікату Франциска, які є предметом дослідження в цій статті, засвідчують новий напрям модернізації церкви і трансформації її основоположних засад як чинників секуляризації.

Гідність людини як найвища цінність: антропоцентричний і теїстичний вимір Легітимацію антропологічної орієнтації Католицької Церкви засвідчили два важливі соборні документи. Декларація про релігійну свободу «*Dignitatis humane*» відзначила, що «в нашій епосі люди щораз більше усвідомлюють гідність людської особистості й постійно зростає кількість тих, які вимагають, щоб у своїй діяльності людина керувалася власним усвідомленням обов'язку і відповідальною свободою без примусу» [1. – S. 414]. Цей антропоцентричний дискурс соборного мислення конкретизував папа Павло II у своїй передмові до видання соборних документів, підкреслюючи органічний (методологічний і логіко-змістовний) зв'язок «Декларації про релігійну свободу» з Пастирською Конституцією «*Saudium et spes*» – «Про Церкву в сучасному світі». Ці два документи, підкреслив Іван Павло II, становлять своєрідну цілісність в Соборному мисленні завдяки одному головному предмету, який ці два документи поєднує. Предметом цим є людська особистість [1. – S. 20]. Розгортаючи в широкому контексті це визначення, Іван Павло II відзначив, що ці два документи найглибше відобразили сучасну реальність соборного відчуття і взагалі сучасний стан світу. У цьому, вважав цей понтифік, Другий Ватиканський собор має «велику заслугу перед Церквою, оскільки піднявся на найвищій щабель світорозуміння і світовідчуття, не залишаючи на узбіччі чогось такого, що стосувалося б формування

у свідомості сучасної віруючої людини відчуття її самодостатнього панування над дійсністю» [1. – S. 20-21].

Людина як особистість, її гідність як найвища цінність є визначальним дискурсом першої частини «Конституції про Церкву в сучасному світі». По суті, це є методологічний пролог до другої частини цієї Конституції, в якій розгорнута панорама проблем сучасного світу і сучасної людини. Таким чином, утвердження гідності людини як особистості – генеральний напрям важливих документів Другого Ватиканського Собору.

Саме цей людиноцентричний, глибоко антропологічний дискурс Другого Ватиканського Собору та його імплементація у пастирській і практичній діяльності Католицької Церкви у післясоборний період піддається критиці з боку консервативного крила Святого Престолу. Його точку зору озвучує перфект Конгрегації культу і таїнств Антоніо Каньїзорес Льовер: «У роки після II Ватиканського Собору стали можливими негативні явища: не секрет, що Літургія була зранена довільними деформаціями, спровокованими секуляризацією, яка, на жаль, є в середині Церкви. Як наслідок, багато відправ зосереджується не на Богові, а радше на людині, на її потребах, на її творчій діяльності, в такий спосіб відводячи людині головну роль у зібранні віруючих» [2. – С. 3].

Цьому повороту від функціонуючого традиційного теїзму до інноваційного антропоцентризму дає критичну оцінку Російська православна Церква (РПЦ) у визначенні її нинішнього очільника патріарха Кирила.

Витоки деградації у розвитку сучасної Європи Кирило, ще в роки оголювання ним службу зовнішніх зв'язків Московської патріархії, знаходив у XVIII ст., коли в епоху Просвітництва зародилася і в наступні століття значно употужнилася й почала утверджуватися ліберальна доктрина, ідея всеохоплюючого звільнення індивіда від соціальних, політичних, національних, релігійних та інших обмежень. «Особистості потрібно було увільнитися від гніту зовнішніх для неї сил, – вважає Кирило, – оскільки людина, загордившись, уявила себе абсолютною і кінцевою цінністю, а своє благо – критерієм справедливості суспільного улаштування» [3. – С. 50-51].

Оскільки в центр антропологічного світу поставлено «богоподібну Людину», а не просто людину», грішну людину, то саме в цьому митрополит Кирило вбачав тоді кризу сучасної Західної цивілізації.

Утвердження православного теїзму і невизнання антропоцентричних інновацій Католицької Церкви Кирило вибудовує на таких постулатах:

– уявлення про спотворену гріхом природу людини відсутнє в сучасному західному мисленні, в ньому торжествує комплекс ідей, що мають язичницьке походження і утвердилися в культурі Західної Європи в епоху Відродження;

- авторитетом Ренесансу освячена концепція антропоцентричності, відтак осердям соціуму стає індивід;
- духовна еволюція європейської суспільної думки відбулася шляхом відходу від цінностей християнства до регресивної язичницької етики і язичницького світосприйняття;
- західне християнство, прийнявши постулат про свободу людини як вищу цінність її земного буття, як соціально-культурну данність, освятило союз неоязичницької доктрини з християнською етикою;
- відтак, вододіл між РПЦ і Католицькою Церквою, за визначенням Кирила, проходить на межі різновекторної верифікації основних догматичних положень християнства: грішна людина – «богоподібна людина; спотворена гріхом природи людина – гідність людини як особистості – осердя соціуму; свобода совісті – антипод і виклик духовно-культурним і релігійним традиціям Росії; європейська цінність яка гарантує право людини бути вільною і незалежною – негативне ставлення до визнання чи невизнання будь-якої релігії.

Ватикан намагається знайти порозуміння з сучасною секуляризованою Європою, зокрема Європейським Союзом, не ставлячи перед собою сакральної мети: відродження втраченої історичної її християнськості, відновлення в процесі проведення інноваційної кампанії «євангелізації церкви і світу» традиційних чинників впливу – есхатологічних, сотеріологічних, єхаристійних. Ватикан добре розуміє, що така релігійна функціональність залишилася спадком минулого історичного розвитку Європи і не відповідає духові її сучасного буття. Про це досить виразно і переконливо сказав ще Іван Павло II: «Відійшли в минуле часи, коли на реколекціях і в церковних проповідях «кінцеві питання» («а що там після смерті») хвилювали віруючих, спонукали їх ставати на коліна, приводили до решіток сповідальниць, володіли спасаючим впливом». Іван Павло II визнав, що «есхатологія стала байдужою сучасній людині – в нашій цивілізації». Цей папа заявив, що «треба чесно сказати: людина із власним життям, відповідальністю, призначенням, своїм есхатологічним майбутнім, своїм раєм, пеклом, чистилищем загубилася, її загубили проповідники, катехізатори, вихователі – вони більше не сміють лякати пеклом. А можливо, ті, які їх слухають, перестали боятися» [4. – С. 227].

Отже, людина сьогоднішньої цивілізації несприятливо ставиться до «кінцевих питань». І ця несприятливість пояснюється передовсім впливом секуляризації як на пасторів, так і на їх паству, які разом індиферентно ставляться до традиційної есхатологічної релігійності й знаходяться під впливом споживацької ментальності щодо користування благами цього, а не потойбічного світу. Останній втратив для сучасної людини сенс і актуальність.

Це добре розуміє і папа Франциск, який у своєму Апостольському Повчанні «*Evangelii Saudim*» – «Про проголошення Євангеліє» аналізує

виклики сучасного світу і сучасну епоху як «епоху великих змін» та «епоху історичного перелому», котра вимірюється велетенськими кроками великих якісних, кількісних, швидкісних, збільшуючих перетворень в науковому прогресі, технологічних інноваціях та їх впровадженні в природному довіллі й в щоденному житті. Франциск вважає, що «людство вступило в епоху знання й інформації, які, по своїй суті, перетворюються в джерело нових форм анонімної влади» [5. – §.52]. В результаті, як підкреслив Франциск, це породжує «нехтування трансценденцією», «послаблення відчуття особистісного і суспільного гріха», «зростання морального релятивізму» [5. – §.64]. Особливу загрозу для Церкви Франциск вбачає у тому, що «в останні десятиріччя відбувся злам поколінь», що позначилося на переданні християнської віри наступним поколінням. «Нові покоління вже не ідентифікують себе з католицькою традицією <...> Великою небезпекою для віри є зародження нової міської культури, коли у численних людських спільнотах християнин уже не є промотором чи творцем сенсу, натомість в умовах цієї міської культури отримує від неї іншу мову, інші смисли, інші символи, послання <...>, які дають нові спрямування для життя, уже суперечні з Євангелієм» [5. – §.73]. Відтак, Церква стоїть перед викликами нової якості життя і мислення міських поколінь, які не сприймають функціонування релігії в її традиційних догматичних, есхатологічних, літургійних і обрядових виявах. Синод єпископів Католицької Церкви у Заключному документі від 8 жовтня 2012 р. відзначив, що «найбільший тривожний сигнал для сучасної Церкви – втрата Європою християнської пам'яті й спадку». Одним із істотних чинників дехристиянізації Європи Синод єпископів назвав «третє і четверте покоління прав людини», яке вже не має нічого спільного з християнськими поглядами, цінностями і мораллю [5. – §.73].

Розвиток секулярної Європи: католицький і православний погляд. Узагальнюючи свої рефлексії про гідність як «трансценденційну цінність», папа Франциск звернувся до депутатів Європейського парламенту збудувати Європу, яка не дистанціюється виключно на економічних проблемах, а ґрунтується передовсім на «святості людської особистості», на європейських цінностях, які дозволяють з впевненістю дивитися в майбутнє». Цей дискурс побудови, по суті, секулярної Європи ще більше відокремлює Католицьку Церкву від традиційної функціональності релігії. Він переконливо засвідчує змирщення цієї функціональності, подає як вертикально-горизонтальну переорієнтацію діяльності Ватикану, Святого Престолу, Римської курії, і в цілому Католицької Церкви. «Надійшов час, – підкреслює Франциск, – щоб відкинути ідею Європи, замкнutoї в собі, а будувати Європу лідера, Європу багату знаннями, культурними здобутками, зокрема мистецтвом, гуманістичними цінностями, Європу, яка спілкується з людьми, поважає їх гідність, береже їх і захищає. Європу, яка міцно стоїть на землі і є цінною опорою всього людства» [5. – S. 17].

І саме в такій секулярній Європі, як вважає папа Франциск, формується гідність людини як трансцендентна цінність.

Нинішній понтифік не звертається до того образу Європи, яку папа Іван Павло II репрезентував зі «спільним християнським корінням від Атлантики до Уралу», тобто «Європи, яка дихає обома легенями – західним і східним». Події останнього десятиріччя ХХ століття, які відзначилися падінням тоталітарної системи в країнах Східної і Центральної Європи, вважав папа Іван Павло II, створили умови для скасування ідеологічних бар'єрів і відкрили шлях до єдності Європи. Використовуючи вже згадувану метафору про «двоє легенів, якими повинна дихати Європа», цей папа мав на меті досягти взаємозбагачення духовних, культурних і релігійних традицій Сходу і Заходу. Нову об'єднану Європу – довготривалу і міцну – він уявляв як «Велику Європейську Спільноту Духа» [5. – С. 375].

Папа Бенедикт XVI дав інше визначення сучасного стану Європи і тенденцій її розвитку в глобалізованому, секулярному світі. «Ситуація секуляризації, – підкреслював він, – характерна особливо для Європейського суспільства з давньохристиянською традицією, оскільки знищує культурну тканину, яка в недалекому минулому була об'єднуючою сферою, що охоплювала і формувала все людське життя. Сьогодні вже немає розуміння того духовного спадку, який був основою Західної цивілізації і становив її життєдайну лімфу <...> Колись врожайній християнській землі загрожує перетворення на секулярну пустелю, в якій зерно християнської істини буде роздушене, затоптане, запропачене [8. – S. 5]. Бенедикт XVI прийшов до висновку, що «відсутність відкритості на трансценденцію, усвідомлене її відкидання нині ранив Європу, яка знаходиться в духовній і моральній кризі» [8. – S. 5].

Українська Православна Церква Київського Патріархату дещо з інших мотивів не сприймає моделі «Об'єднаної християнської Європи», солідаризуючись з концепцією негативного світоглядного і морально-етичного її стану. Патріарх Філарет сучасний стан релігії та європейської цивілізації характеризує як кризовий. «Оскільки європейська цивілізація сформувалася на засадах нехристиянського гуманізму, то вона перестала бути християнською», – вважає патріарх Філарет, по суті повторюючи такі ж самі судження патріарха Кирила. «Європейська цивілізація, – зазначає Філарет, – передала питання релігії і віри на розсуд вільного волевиявлення громадян, і в кінці другого тисячоліття це призвело до релігійного поліформізму, а відтак секулярна культура сучасної Європи ставить на порядок денний не віру в істинного Бога, а мораль. Християнського Бога, як вона вважає, уже немає, а християнська мораль чомусь є загальнолюдською. Сьогодні релігійна сфера включає всі релігійні традиції і релігійний досвід. Це називається синкретизмом» [9. – С. 101-117].

Патріарх Філарет звинуватив Європейську цивілізацію в тому, що вона «відкрила двері східним релігіям, викинула з суспільного життя християнство», а зіткнення зі світовими релігіями виявило, що «секуляризація є породженням християнського світу». З цього випливає, як вважає патріарх, що «християнство програє у його зіткненні з ісламською цивілізацією» [9. – С. 101-117]. Глобалізація звинувачується патріархом у тому, що вона «не знає державних кордонів», «не зважає на культурну ідентичність», «байдужа до релігійних традицій народів». Тому висновок патріарха УПЦ КП щодо перспективи західного європейського християнства позначений есхатологізмом і апокаліптичними песимізмом. Західна європейська християнська цивілізація асоціюється, за баченням Філарета, з Вавілонською вежею та її руйнівною перспективою. Відтак, судження і оцінювання стану релігії і перспектив християнської цивілізації в сучасній Європі як папою Бенедиктом XVI, так і православними ієрархами, зокрема патріархом Московського патріархату і патріархом Київського патріархату, співпадають, якщо не сказати, що вони майже ідентичні.

Дослідження цієї частини статті про змищення сакральних функцій релігійних організацій і входження в світ» дозволяє зробити наступні висновки:

– Католицька Церква беззаперечно визнає сучасний секулярний розвиток Європи в структурах Європейського Союзу і не наполягає на поверненні до традиційних християнських коренів Європи, оскільки вважає, що багатополюсність культурно-цивілізаційного розвитку є оптимальним варіантом вирішення глобальних проблем сучасності і входження церкви у постмодерний світ;

– РПЦ і Московський патріархат культурно-цивілізаційні стандарти розвитку сучасної Європи, зокрема Європейського Союзу, оцінюють як «язичницькі» і «неоязичницькі», оскільки в них домінує пріоритетність гідності людської особистості як «богоподібної Людини» замість «грішної людини». Російське православ'я категорично відмежовується від євроінтеграції, заявляючи, що стандарти «Об'єднаної Європи» пропонуються як обов'язкові для організації внутрішнього життя країн і народів, культурна, духовна і релігійна традиція яких практично у формуванні цих стандартів не представлена. Антропоцентризм, гуманізм, свобода совісті сприймаються як чужі для православної теоцентричної традиції, оскільки «загрожують руйнацією національно-культурної і релігійної ідентичності росіян»; разом з тим Московський патріархат солідаризується з політичними силами, які декларують «багатополюсність світу» і неприйняття католицької концепції «Об'єднаної християнської Європи від Атлантики до Уралу» (ця точка зору, по суті, співпадає з концепцією культурної багатополюсності папи Франциска);

– Католицька Церква беззаперечно визнає світський характер розвитку Європейського Союзу і декларує свою готовність до співпраці

з Євросоюзом на засадах світських європейських цінностей – співучасті, солідарності, субсидіарності, гуманізму без будь-яких релігійних чи клерикальних забарвлень з метою вирішення актуальних для сучасної людини проблем: «інвестування в людські таланти і сектори, які ці таланти формують для ефективної праці; сприяння розвитку європейського континенту в економічному зростанні, а також в таких сферах як освіта, наука, культура, працевлаштування молоді як чинників утвердження гідності людини як особистості;

– активна й плідна співпраця Католицької Церкви в контексті «Апостольська столиця – Рада Європи» спрямовується на вирішення «фундаментальних завдань формування ментальності майбутніх європейських поколінь», вільної від будь-якої ексклюзивності політичних і релігійних ідей, керуючись лише «прагненням істини і будівництва суспільного блага». Відтак, ця співпраця будується на ґрунті «спільної і широко задіяної концепції» з Радою Європи: розвиток модерної європейської культури, яка має «відкрити світові своє нове обличчя» – на інтелектуальних і креативних засадах по-новому імплементувати свій історичний спадок і утвердити свою культурну багатополюсність, відмовившись від традиційного ексклюзивізму «християнської культури Європи», щоб надати Європі нову молодість», «зробити її ефективною і величною»;

– Католицька Церква вбачає своє майбутнє буття в секулярній Європі на засаді «взаємного освячування, взаємного підтримування», «взаємного очищення» розуму і віри, релігії і суспільства «без будь-яких ідеологічних і клерикальних екстремізмів», які можуть загрожувати цьому процесу; по суті, йдеться про застосування модерної і антиномічної парадигми:

– віра в Бога, який є Творчим розумом світу (модерний виклад теїзму) повинна бути наукою прийняття по-новому як виклик і шанс;

– віра також повинна по-новому визнати для себе межу всеохопності й розумності;

– розум потребує Логосу, який є початком і світлом розуму;

– віра потребує діалогу із сучасним розумом.

Концепція сталого розвитку і «екологічна духовність» замість теології індивідуального спасіння. Ставлення Католицької Церкви до витлумачення сучасного стану і тенденції розвитку світу яскраво простежується в новому напрямі модерної католицької теологічної думки – «теології творіння і сталого розвитку», яка, по суті, пересунула на задвірки основну ідею сотеріології – теологію індивідуального спасіння. Якщо донедавна перспектива спасіння розглядалася як першочергове завдання Церкви і стояла на передньому плані церковного сенсу життя і душпастирської турботи, то в наш час за умов постійних глобальних криз і катастроф, вразливості довкілля, що загрожує самому існуванню людства

вже в проглядуваній майбутності, теологічні акценти у витлумаченні традиційної сотеріології зазнали істотних корекцій. Церква відходить від індивідуальної перспективи (рятувати душі для потойбічного світу) і звертається до реальної глобальної перспективи – рятувати створіння у сучасному світі. «Ситуацію, коли Церква занадто мало долучалася до екологічної діяльності, слід змінити. Це можна зробити, по-перше, наголошуючи на теології створення, яка останніми десятиліттями була поза увагою, і, по-друге, завдяки розумінню зв'язку між створінням і спасінням та їх витлумаченням у проголошенні Царства Божого в його есхатологічному аспекті» [11. – С. 75-76].

Теологія створіння, по суті, замінила есхатологічне вчення від пріоритетності особистого спасіння у майбутньому небесному царстві (раю), актуалізуючи сучасну світську концепцію сталості розвитку світу як категоричного імперативу «відповідальності за створіння» уже сьогодні.

Принцип сталості світу на початку ХХІ ст. запозичений Католицькою Церквою із сучасного наукового арсеналу, який використовується у контексті міждисциплінарного наукового діалогу з християнською вірою і церковними традиціями. Пріоритетами при цьому є подолання бідності, що змушує багато країн-боржників знищувати природні передумови свого існування; подолання безробіття, що у багатьох країнах Європи зменшує інтерес до проблеми майбутнього; дослідження інноваційності збереження ресурсів, які мають величезні потенціональні можливості розвитку; забезпечення економічного заохочення для внеску екологічно сприятливого розвитку; балансування процесів глобалізації шляхом розвитку регіонального розмаїття на основі принципу субсидіарності; обмеження марнотратства в індустріальних країнах шляхом подолання зосередженості на матеріальних цінностях і консумпціоністського (споживацького) способу життя.

Ідея сталості розвитку світу Католицькою Церквою та протестантськими Церквами на Заході розглядається у світлі християнської «відповідальності за створіння» (тобто за існуючий світ, довкілля). Підтримання Церквою (останнім часом залучаються до вирішення цієї проблеми і деякі Православні церкви на заході Європи) концепції сталості обґрунтовується тим, що до цього часу ані Церква, ані суспільство у своїй діяльності не відповідали вимогам поєднання прогресу, глобалізації та збереження природи. Церква в основному турбувалася про спасіння душі, а не підтриманням сталості створіння на планеті Земля; потойбічний вектор церковної діяльності залишав поза увагою проблеми розвитку всього живого тут і зараз у реальному світі їхнього довкілля як складної «духовності і християнської відповідальності».

До Другого Ватиканського собору ідея сталості розвитку світу та екологічна свідомість як християнський спосіб життя не були чітко виражені. Документи Собору, передовсім Конституція «*Saudim et spes*» («Радість і надія») про Церкву в сучасному світі, сповнені оптимізмом,

налаштовували душпастирство і віруючий люд на сприйняття позитивної футуристичної парадигми: людина підкорила собі землю і довкілля, що гуманізуватиме їх стан і сприятиме приросту населення завдяки збільшенню виробництва та промисловості (по суті, йшлося про екстенсивний але не інтенсивний розвиток). Собор відтак мав на меті дати відповідь на закиди, що християнська релігія своєю потойбічною надією тримається осторонь від залучення людини до справ цього світу. Проте незабаром після Собору цей настрій змінився. Церква дійшла усвідомлення, що «екологічна криза загрожує Землі й людині як об'єктам створіння». Про це вперше сказав папа Павло VI у своїй енцикліці «*Ogtoagesima adveniente*» – «Настали вісімдесяті» (1971 р.). Ватикан уже не підтримував оцінок і концепцій, які не витримували випробовування часом. Павло VI звільнив католиків від попереднього соціального вчення, яке обмежувало їх соціально-політичну діяльність. Він налаштовував віруючих на усвідомлення небезпек, які виникали внаслідок необдуманого і безвідповідального використання довкілля і загрози знищення природи Землі, оскільки саме людина стане жертвою її осквернення. Ця проблема стала активізуватися на рівні Єпископських конференцій і вперше про неї заявила Німецька Єпископська конференція у своєму об'ємному документі «Діяльність для майбутнього створіння», виступивши з пропозицією опрацювання «теології створіння» [11. – С. 75].

В «теології створіння» закладено, по суті, секулярний модус – переосмислення різниці між Творцем і створінням, пересунення проблем створеного світу від маргінесного стану згідно євангельського постулату «не любіть світу і того, що в світі» до пріоритетного осмислення їх значення для кожної віруючої людини вже в цьому світі. Це якоюсь мірою наклало табу на пріоритетність віри і надії в очікуванні спасіння в потойбічному світі й піднесло до кульмінації взаємовідносини людини зі створеним світом та відповідальне буття в ньому. Цей модус переосмислення був піднятий папою Бенедиктом XVI у 2007 році в енцикліці «*Spe salvi*» («Спасенні надією»), в якій, з одного боку, були піддані критичному аналізу погляди Ф. Бекона, І. Канта, М. Горкгаймера, Т. Адорно і К. Маркса, які доводили неспроможність традиційного догмату про втрачене з причини первородного гріха панування людини над створеним світом і утверджували повернуту науковим прогресом пріоритетність у світобудівництві людства. Разом з тим Бенедикт XVI не пощадив від критики сучасне йому християнство, яке, як він вважав, «надто великою мірою сконцентрувалося на особі та її спасінні». Християнська ідея індивідуального спасіння душі, зазначав Бенедикт XVI, «відповідальна за втечу від того, що є спільними для людства». Відтак, «християнське вчення стало викривленим», а «егоїстичний пошук індивідуального спасіння спричинив ігнорування служіння іншими» [12. – S. 12].

Саме тому в «теології створіння і сталого розвитку» акцентується увага на «збереженні різниці між Творцем і творінням», а «роздумування про Творця означає насамперед бути зверненим до його створіння». Таким чином, визнання і підтвердження «цінності створіння» у всіх його відношеннях, структурах і сферах, з його живими і неживими формами розвитку обґрунтовується есхатологічною надією приходу Царства Божого на Землю, космічним оновленням світу як очікуваного настання «нового неба і нової землі». У цей спосіб концепція «сталого розвитку» повністю вмонтовувалася у традиційне есхатологічне вчення християнства, проте надавала йому цілком реальної поцейбічної, а не потойбічної перспективи. Екологічна турбота про «чисте небо і чисту землю» замість пріоритетності особистого спасіння, яке, як зазначав папа «викривала християнське вчення», актуалізувала ідею сталого розвитку сучасного світу, збереження його довкілля як «постійної і вічної оселі людства» замість віртуального небесного раю.

Такий есхатологічний модернізм відсутній у сучасному православ'ї, яке традиційно дотримується теоцентризму і відкидає антропоцентричність світобудови, в якій осердям соціуму є індивідум, свобода і гідність якого є найвищою цінністю його буття. Турбота про спасіння душ і потойбічне життя є основою православної сотеріології. Католицька Церква визнає, що поки що існують внутрішньоцерковні труднощі сприйняття відповідальності за буття створіння в реальному світі як відповідального християнського завдання. Ця відповідальність має різні виміри: відповідальність в контексті глобальної справедливості; сталість як прояв християнської відповідальності; свідчення про Бога Творця і творення через природоохоронні ініціативи; насолодження радістю за створіння як складової сталого способу життя. У цей спосіб відбувається складна перебудова світовідчуття і світосприйняття від традиційних догматів про грішну людину і гріховний світ до сприйняття сталості світу і гідності людини, яка живе в ньому і відповідає за нього. Нова інтегральна парадигма розвитку людства – сталість світу, теологія створення, екологічна теологія, екологічне навернення, екологічна духовність, Земля – наш спільний, вічний дім – істотно змінила функціональність сакрального на секулярне, теїстичного на антропоцентричне, трансцендентного на іманентне. Теологія індивідуального спасіння й потойбічного буття як визначних чинників традиційної католицької есхатології і сотеріології, що була домінуючою до середини ХХ ст., поступово замінюється концепцією гідності людини як особистості з трансцендентною цінністю, сталістю світу, збереження Землі й довкілля, удосконалення земного буття людини на Землі як її вічного дому, формування «нової екологічної духовності» сучасних і наступних поколінь землян.

Ці інноваційні ідеї досить ґрунтовно розглядаються в енцикліці папи Франциска «*Laudato Si'*» (24 травня 2015 р.), яка присвячена «турботі про спільний дім людства». В цій енцикліці, яка викликала досить протилежні

оцінки й навіть критичні інтенції ватиканологів і консервативного католицизму, концепція сталості набула універсальної верифікації в різних її виявах й інтерпретації в контексті турботи про те, що відбувається в нашому домі» (забруднення і глобальне потепління; клімат як спільне благо; проблема чистої води; погіршення якості життя і суспільний занепад, глобалізація несправедливості).

Ці проблеми осмислюються в контексті «людського фактора екологічної кризи» (технологічна креативність і влада; глобалізація технологічної парадигми; екологія довкілля, екологія і суспільство; культурна екологія; екологія щоденного людського життя; екологія принципу спільного блага; екологічний вплив на дотримання справедливості між поколіннями).

Утвердження концепції сталості існування спільного людського дому підтверджується низкою запропонованих заходів: проведення постійного діалогу на тему збереження довкілля в контексті міжнародної політики безпеки; запровадження діалогу для становлення новітньої загальнолюдської і регіональної екологічної політики; діалог політики і економіки для досягнення людської досконалості; діалог релігії і науки для збереження Землі як вічного дому людства.

Внаслідок постійного і ефективного проведення цих невідкладних заходів, як вбачає папа Франциск, має сформуватися парадигма «екологічної духовності» як вияв найвищого ступеня людської духовності. Ця «екологічна духовність» має сприяти становленню такого стилю життя, який подолає консумпціонізм (споживатство), сприятиме «порозумінню між людством і довкіллям» і «екологічному наверненню християн», які раніше турбувалися лише про своє індивідуальне спасіння і небесний рай.

Відтак, пропонована нова теологія «екологічної духовності» ґрунтується на переосмисленні есхатологічного пророцтва про «зникнення старої землі й неба» і «створення нової землі і нового неба», тобто земного і космічного довкілля самими ж людьми, які на духовному рівні проявлятимуть турботу про свій спільний дім як реальне становлення заповіданого «царства Божого як на небі, так і на землі». Ці моделі інноваційної «екологічної духовності» папа Франциск своєрідно «вмонтував» в контекст таїнства євхаристії і «святої Трійці» як вияв зв'язку між створінням і екологічною досконалістю.

Філософія «турботи про спільний дім» людства і сталого розвитку сучасного світу, викладена в енцикліці *Laudato Si'*, виключає з богословського обігу традиційну турботу Церкви про індивідуальне спасіння віруючих в небесному, потойбічному світі як неактуальну для сучасних поколінь. У цьому контексті питання про сенс людського буття ставиться досить чітко і конкретно: не небо, а Земля – вічний дім людства. Папа Франциск розмірковує над тим, який світ ми хочемо і повинні передати наступним поколінням: «Коли розмірковуємо над цим питанням, – зазначає понтифік, – то мислимо передовсім про нашу світоглядну

орієнтацію, її сенс і цінності. Якщо не пульсує це підставове питання, то не вважаємо, що наші екологічні турботи матимуть будь-яку ефективність. Але якщо це питання ставиться сміливо, то водночас виринає багато інших безпосередніх питань: Для чого ми знаходимося у цьому світі? Для чого народилися? Для чого ця Земля потребує нас? Не вистачить сказати, що турбуємося про наступні покоління. Потрібно зрозуміти, що йдеться про нашу гідність. Ми повинні передовсім бути зацікавленими в збереженні й передачі наступним поколінням такої планети, в якій людськість, що прийде після нас, буде мешкати. Це – драма для нас самих, бо йдеться про сенс нашого буття на цій Землі» [13. – S. 127-128].

Відтак, усвідомлення сенсу земного буття людства вимагає, як вважає папа Франциск, осмислення багатьох проблем, які потребують докорінної світоглядної переорієнтації. Передовсім йдеться про усвідомлення людством спільного походження, взаємної приналежності й спільної майбутності. «Ця ґрунтовна свідомість уможливить розвиток нових переконань, підстав і стилів життя, – наголошує папа. – Це ставить перед нами багато викликів – культурних, духовних, освітніх як чинників довгого процесу відродження» [13. – S. 161].

Обґрунтовуючи тезу про «становлення нової духовності» в контексті «екологічного навернення» християн, папа Франциск в названій вище енцикліці акцентує увагу Церкви на мотивації цієї духовності, яка повинна «зміцнити пристрасть турботи про світ» [13. – S. 170]. Йдеться, як підкреслюється в енцикліці, про таку «духовність, яка дає імпульс і мотивацію», яка «додає відваги і сенсу для особистої і спільнотної діяльності», яка «не відлучає нас від реалій цього світу, в якому ми живемо, який нас оточує» [13. – S. 171].

Підсумовуючи наше дослідження, приходимо до висновку:

– турбота про планету Земля та екологічне довкілля в контексті інноваційної концепції «екологічного навернення», «екологічної духовності» (доктрина папи Франциска), підсилена сучасною науковою парадигмою «сталості розвитку світу», відсунула на периферію усвідомлення церквою і віруючими традиційного догматичного віровчення про індивідуальне спасіння душі, потойбічне буття праведників в раю і грішників в пеклі в контексті догматичної есхатології і сотеріології;

– «теологія творення» (в інтерпретація папи Франциска) по суті, знецінює теоцентричність світобудови і провіденційність Творця (папа Бенедикт модифікував Бога в «Творчий Світовий Розум») і надає пріоритетності антропоцентричності світу, осердям якої є людина, її гідність, креативність і відповідальність за сталий розвиток світу, збереження природи і Землі як вічного дому людства;

– до турботи про збереження Землі й покращення екологічного стану довкілля, формування «екологічної духовності» залучаються як «співучасники Творця в удосконаленні сталості світу» різні секулярні сфери – наука, освіта, культура, економіка; в такий спосіб відбувається

сакральнo-секулярний реверс від трансцендентності до іманентності, від теоцентризму до антропоцентризму як чинників збереження спільного дому людства для наступних поколінь;

– апокаліптична візія «кінця світу», коли «земля і всі діла на ній згорять» (II Петра 3:10) і «буде створене нове небо і нова земля» (Об'явлення 22:1), своїм катастрофічним змістом і алармістською спрямованістю вже не сприймається Католицькою Церквою; енцикліка папи Франциска «*Laudete Si'*» актуалізує турботу про нашу Землю як вічний дім любові, формуючи відтак протилежне апокаліптичному світорозумінню і світовідчуттю інноваційне поняття сталості світу як секулярну ментальність сучасних поколінь; в такий спосіб відбувається змищення віруючих уневажненням пріоритетності традиційної турботи про індивідуальне спасіння душі як вчення «викривленого християнства» (доктрина папи Бенедикта XVI), яке сприяло ізоляції віруючих від справ цього світу і налаштовує до активної участі в збереженні світу і довкілля як сталого і вічного дому людства;

– перебіг церковних процесів, як засвідчує проведене нами тут дослідження, істотно впливає на змінність функціонування релігії від традиційного геоцентризму до інновацій антропоцентризму, що запроваджує секуляризацію в саму Церкву в таких її виявах, як модернізація релігійно-церковного комплексу, трансформація догматичних основ християнства, інституалізаційне реформування, деміфологізація релігійної свідомості, девальвація значення релігії як ціннісного життєвого сенсу; поширення релігійного індиферентизму, агностицизму, консупціонізму (споживацького способу життя) як практичного атеїзму; разом з тим секуляризація, з одного боку, руйнує традиційні форми сакральності й зумовлює десакралізацію релігійно-церковного мислення, а з іншого боку, готує соціальний і духовний ґрунт для виникнення нових форм сакральності, які найбільшою мірою відповідають новим історичним умовам.

Список використаних джерел:

1. Wprowadzeme do Deklaracji o wolności religijnej // Sobór Watykańsky II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. – Kraków, 1967.
2. Маємо відродити дух Літургії // Католицький вісник. – 2011. – № 2.
3. Кирилл, митрополит Смоленський и Калининградский. Обстоятельства нового времени: либерализм, традиционализм и моральные ценности объединяющейся Европы // Релігійна свобода: науковий щорічник. – К., 2006. – № 6.
4. Папа Иоанн Павел II. Переступить порог надежды. – М., 1995.
5. Adoracja Apostolska Ewangelii Saudium o głoszeniu Ewangelii. – Vaticana, 2013.
6. L'Osservatore Romano (wyd. pols). – Roma, 2014.

7. Яроцький П. Л. Релігієзнавство: сучасні релігійні процеси в світі й Україні. Підручник. – К., 2013.

8. L'Osservatore Romano (wyd. pols). – Roma, 2012. – ф 7-8.

9. Доповідь святішого Патріарха Київського і усієї Руси-України Філарета на Помісному Соборі 9-10 січня 2001 р. // Православний церковний календар 2001 р.

10. Гаєто Савеліо. Франциск Папа: життя і виклик. – Львів, 2013.

11. Відповідальність за створення у Європі. Документи консультативних нарад з питань природного довкілля Ради єпископських конференцій Європи (1999-2004). – Івано-Франківськ, 2010.

12. L'Osservatore Romano (wyd. pols). – Roma, 2008. – ф 1.

13. Encyklika Laudato SI' świętego Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom. – Drukarnia Watykańska, 2015

4.2 Форми прояву індивідуальної релігійності та їх типологізація в контексті православ'я (Ганна Кулагіна-Стадніченко)

У статті Ганни Кулагіної-Стадніченко «Форми прояву індивідуальної релігійності та їх типологізація у контексті православ'я» здійснюється спроба визначення конструктивного типу індивідуальної релігійності православного віруючого через узагальнення дослідницьких праць у галузі психології релігії та релігійної філософії.

Ключові слова: наукові концепції індивідуальної релігійності, форми прояву індивідуальної релігійності православного віруючого, конструктивний тип індивідуальної релігійності православного віруючого.

Методологія дослідження індивідуальної релігійності передбачає з'ясування типів, видів, форм її виявлення. За радянських часів існувала чітка градація віруючих за формальними показниками, а саме: переконаний, віруючий за традицією; такий, що сумнівається; невіруючий. Тип релігійної особистості, глибина та інтенсивність її віри визначались залежно від ступеню культової активності, частоти відвідання церкви, дотримання норм релігійної поведінки у домашніх умовах, молитви, постів тощо¹. Ця тенденція залишилась пріоритетною для соціології релігії.

Сучасне релігієзнавство володіє більш широким інструментарієм, значно актуалізує особистісний підхід до індивідуальної релігійності віруючого, наголошує на екзистенційних, світоглядних, конфесійних його особливостях. Відхід науковців від ідеології дистанціювання з релігійною філософією уможливорює реалізацію завдання щодо визначення

¹ Угринович Д. М. Психология религии. – М., 1986. – С. 119 – 120. Режим доступу: http://lib100.com/book/common_psychology/psych_religion/Угринович%20Д.М.,Психология%20религии.pdf

конструктивного (автентичного, ідеального, нормального) типу індивідуальної релігійності православного віруючого.

Дослідженість проблеми. Значна увага вивченню типів віруючих традиційно приділяється психологами релігії. Класичною тут вважається класифікація К. Г. Юнга, який запропонував дослідникам «критичний інструмент для з'ясування природи індивідуальної релігійності»². Залежно від головних функцій психіки людини (а саме: мислення, почуття, відчуття та інтуїції) К. Г. Юнг поділяв віруючих на дві великі групи: інтроверти та екстраверти. Ця класифікація надалі вдосконалювалась, доповнювалась, конкретизувалась американськими вченими.

Так, У. Джеймс визначає «вульгарний» тип індивідуальної релігійності та тип релігійного «генія». Перший з них передається за традицією, обмежується усталеними формами, утримується силою звички. Другий – ґрунтується на індивідуальному релігійному досвіді, виявляється через «неспокійний душевний стан»³. Окрім того, У. Джеймс виокремлює релігійні типи «одноразово народжених» та «двічі народжених». Тип «одноразово народжених» властивий індивідам, які постійно прагнуть щастя, уявляють світ простим явищем, релігійне задоволення отримують від позитивного сприйняття життя за формулою: «Все, що відбувається, призводить до доброго», вважають Бога Духом – впорядником світу з позицій гармонії, краси. Цей тип віруючих не схильний до рефлексії, позбавлений відчуття власної провини, гріховності світу, душевних криз, мук совісті, боротьби. На думку У. Джеймса, існує кілька чинників подібної релігійності: 1) людина відчуває себе щасливою невимушено, мимовільно; 2) зло ігнорується свідомо, навмисно вилучається особою «з поля зору». Цілісність, спокій, природне життя таких осіб порівнюється з тваринним світом, у якому панує відповідна узгодженість.

Натомість для типу «двічі народжених» навколишнє сприймається «подвійною таємницею», де безперервно пов'язані життя та його заперечення: відтак у світі домінує зло, а люди приречені на страждання. Відчуття дисгармонії існування призводить до відсутності цілісності у його розуміння, коли подолання зла уможливлується лише у надприродний спосіб. Ці віруючі надто усвідомлюють власну гріховність, а щире каяття призводить їх до справжнього щастя.

Інший американський психолог, Г. Олпорт, залежно від ступеню значущості релігійних інтересів виокремлює два головних типи індивідуальної релігійності: зовнішній та внутрішній. У першому випадку релігія перетворюється на інструмент задоволення потреб особи у комфорті, безпеці, соціальному статусі, постає засобом досягнення зовнішніх щодо неї буттєвих цілей. У людей другого типу діяльність

² Юнг К.- Г. Психологические типы. – Минск: Попурри, 1998. – С. 602.

³ Джеймс В. Многообразие религиозного опыта. – СПб, 1993. – С. 22.

вмотивовується релігійними інтересами: віра постає самоцінністю, підпорядковує нерелігійні потреби релігійним нормам та приписам⁴.

Психологи Д. Бетсон та Л. Вентіс доповнили типологію Г. Олпорта, виокремили «орієнтацію пошуку» релігійної особистості, її ширю зацікавленість вищими екзистенційними питаннями, поєднану із скептицизмом щодо окремих відповідей на них.⁵

Водночас існує спроба зведення широковідомих в американській та західній науці психологічних концепцій індивідуальної релігійності до єдиної теорії К. Г. Юнга⁶.

Досліджуючи індивідуальну релігійність, релігієзнавець У. Кларк запропонував теорію контрастних «опозиційних пар» залежно від релігійного досвіду віруючих, а саме: 1. індивідуальний – соціальний; 2. активний – пасивний; 3. формалізований – неформалізований; 4. консервативний – прогресивний; 5. толерантний – конфліктний; 6. стверджуючий – заперечуючий⁷.

У першій парі опозицій, з одного боку, віруючий може переживати особисту відповідальність перед Творцем, відтак абсолютизувати значення індивідуального релігійного досвіду, а з іншого – наполягати на соціальних витоках релігійності, розвиткові суспільних цінностей через релігійну віру, коли спасіння реалізовується лише через братерство (спільноту) вірних. Такі індивідуальні відмінності релігійності проєктують релігійні інтереси «всередину», або ж – «назовні» особистості віруючих.

Активність релігійності осіб, що належать до другої пари опозицій, виявляється через їх провідний, конфесійно визначений вид релігійної діяльності, а саме: добрі справи – у буддизмі, покаєння – у православ'ї та католицизмі, служіння – у протестантському середовищі. Натомість пасивність означає відмову від особистісного «я», особливу значущість мовчання та спокою, що створює передумови для особливої діяльності духовної сили, відсторонення від світу, уможлиблює спасіння завдяки вірі та Божій милості, надає власним заслугам другорядного значення.

Контраст третьої групи опозицій виявляється у ставленні до релігійного обряду. Формалізований тип віруючих надихає вишуканість релігійної символіки, ритуалів, церемоній, архітектури. Для неформалізованої індивідуальної релігійності важливі спонтанна молитва та «зустріч з Богом у тиші», незалежність від споглядання храмової архітектури та символіки.

Будь-яка релігійна система прагне зберегти найбільш значуще для неї кількома способами. Коли традиційні шляхи вважаються більш

⁴ Олпорт Гордон. Личность в психологии. – М.–СПб., 1998. – С. 52-123.

⁵ Див.: Угринович Д. М. Психология религии. – М., 1986. – С. 292.

⁶ Митрошина У. А. Типологии верующих в работах зарубежных исследователей (в свете теории психологических типов К. Г. Юнга). – Режим доступа: http://new.philos.msu.ru/uploads/media/19_Mitroshina_U.A._Tipologii_verujushchikh_v_rabotakh_zarubezhnykh_issledovatelei_v_svete_teorii_psichologicheskikh_tipov_K.G._Junga_.pdf

⁷ Там само.

досконалыми за нові ідеї, йдеться про консервативний тип мислення. Протилежний до нього, прогресивний тип аналізу інформації, більше прагне розвитку, аніж збереження минулого, шляхом лібералізації, чи, навпаки радикалізації того, що відтворюється.

Толерантність в індивідуальній релігійності виявляється через неупередженість щодо різноманіття життя, багатства інтересів, цінностей, коли значущість різних релігій важлива за своєю суттю. Для конфліктного типу віруючих толерантність асоціюється із слабкістю, компромісом, деградацією, інші віри, церкви постають конкурентами, відступництво від єдиного істинного одкровення власної конфесії вважається зрадою.

Стверджуючий тип індивідуальної релігійності вочевидь асоціюється з оптимістичним підходом до життя, підкреслює його повноту, розповсюджується на всі цінності та смисли, де зло виключається чи забувається як дещо ірреальне, а домінуючою емоцією виступає довіра. Така індивідуальна релігійність слугує важливим чинником для конструктивного розвитку віруючого. З іншого боку, заперечуючому типу індивідуальної релігійності властивий песимізм, підозра до людської природи, сприйняття власних бажань спокусою, спасіння від зла означає нівелювання бажань.

Відзначимо також теорію німецького вченого Фріца Рімана, який розглядає прояви індивідуальної релігійності у контексті подолання певної форми страху⁸. Однак вважаємо, що евристичний потенціал підходу цього дослідника втрачає актуальність для нашої праці з огляду на кілька чинників: 1) надмірної психологізації; 2) вузьку емпіричну базу, що не сприяє широким філософським узагальненням, особливо з огляду на поставлене завдання розгляду конструктивної індивідуальної релігійності православного віруючого, що характеризується цілісним світоглядом у суб'єкт – суб'єктних та суб'єкт – об'єктних відносинах.

Щодо православної типології індивідуальної релігійності, то тут слід звернутися до праці матері Марії (Скобцової), яка за основу класифікації бере розуміння православними релігійного покликання, стиль духовного життя⁹. Відтак, на думку авторки, у православ'ї існують такі групи віруючих: 1) з синодальним типом благочестя; 2) статутним типом; 3) естетичним; 4) аскетичним; 5) Євангельським. Кожна категорія аналізується дослідницею з точки зору її історичного виникнення, моральних властивостей, побуту, мистецтва, масштабів розповсюдження, творчого потенціалу, відповідності сучасним завданням Церкви.

Принагідно зазначимо, що йдеться про російське православ'я з орієнтацією на Московський патріархат, яке надто політизоване, залежне від державної влади. На думку матері Марії (Скобцової) синодальний тип індивідуальної релігійності сформувався за доби Петра I, коли православ'я

⁸ Ф. Ріман. Основные формы страха. – М.: Алетея, 1999. – 400 с.

⁹ Мать Мария (Скобцова). Типы религиозной жизни. – Режим доступу: <http://www.rulit.me/author/skobcova-mariya/typy-religioznoj-zhizni-download-free-163274.html>.

стало атрибутом російської «великодержавності», а православна Церква – «установою серед інших установ». Відтоді індивідуальна релігійність «має не церковний, а національний характер», з властивістю каральних функцій держави за церковні провини. Особливістю «національного характеру» російської православної Церкви стало офіційне, державно-визнане віросповідання, при якому світська влада засвідчувала благонадійність чиновників внаслідок їх лояльності до Церкви, призначала церковних ієрархів, стежила за діяльністю останніх з допомогою обер-прокурора, давала Церкві адміністративні завдання, вимагала проклять за державні злочини, реалізовувала свої політичні цілі, ідеали. Благочестя тут набуло вигляду державної добродійності, необхідної лише через потребу влади у відповідних людях. Церква існувала «сама по собі», що означало формальність виконання обрядів, а висловлення релігійних почуттів вважалося підозрілим. Носієм синодального типу індивідуальної релігійності стали кадри міністерської бюрократії. Однак офіційним осередком залежного від держави церковного життя були також монастирі, де «запити душі вкладалися до загальної системи державних цінностей»¹⁰.

У системі моральних ідеалів вищими цінностями виступали порядок, законслухняність, відчуття обов'язку, повага до старших, показне опікування молодшими, чесність, любов до батьківщини, вшанування влади, тощо. Водночас релігійна творчість знівельовалась загальною спрямованістю державної машини. Церковна психологія спиралась на міцний побут, а той, натомість, живився нею. Традиція перебувала повсюди – від молитви до кухні, виявлялася у збереженні звичок, повторенні почуттів, слів, жестів. Натомість для творчості обов'язкові якісь нові завдання – у думках, мистецтві, житті. Критично звучать слова матері Марії (Скобцової) про те, що до синодального благочестя приходять шляхом виховання, звичок, традицій, і аж ніяк – вільним наслідуванням справ Христових.

Тут сповідується державні, побутові, традиційні цінності разом із релігійними, духовними, їх ієрархія зазнає підмін, а любов до Христа перетворюється на егоїстичні прагнення «світу цього». Неможливо вбачати Христа там, де проголошується принцип змирнення Церкви. Цей тип благочестя не справився із завданням віддати Богу – Богове, а кесарю – кесарево, надаючи перевагу останньому.

Конкуренцію такому релігійному світогляду почала складати інтелігенція – новий соціальний стан, що зародився у ХІХ столітті. Однак і дотепер синодальний тип індивідуальної релігійності переважає у вірних російського православ'я, а саме: сповідується цезарепапізм, ідея зрощення Церкви та держави, старі традиції сприймаються без врахування нових умов життя. Церква виступає необхідним представником російської державності – і в цьому її головна атрибутивна функція. На думку матері

¹⁰ Цит. за: Мать Мария (Скобцова). Типы религиозной жизни. – Режим доступу: <http://www.rulit.me/author/skobcova-mariya/typy-religioznoj-zhizni-download-free-163274.html>.

Марії (Скобцової) такій індивідуальній релігійності не належить майбутнє: «Навіть не важливо те, як ми розцінюємо цей релігійний тип, – пише черниця, – він, безперечно, відмирає»¹¹.

Головною особливістю статутного типу індивідуальної релігійності можна назвати його надзвичайну архаїчність, яскравим представником чого виступає старообрядництво. Якщо осереддя синодальної релігійності формувалось у Петербурзі, то статутний тип укорінився у традиціях Московської державності значно раніше. З точки зору матері Марії (Скобцової): «Він, напевне, найстрашніше і найрутинніше з того, що нам залишила у спадок Московська Русь». Аргументуючи свою позицію, авторка наголошує на надзвичайно низькому творчому і богословському рівні московського благочестя з його «культу букви», традиції, надзвичайної ритуалізацією, регламентацією церковного життя, підміною любові – статутом, а духу – формою. «Цілком вірогідно, що Символ безвітатарної Церкви здійснюється й у людських душах», – зазначає дослідниця». Зовні статутність нагадує церковний естетизм і аскетизм, однак суттєво відрізняється від останніх.

Найбільша потреба віруючого цього типу полягає у прагненні абсолютного релігійного комфорту, підпорядкування внутрішнього життя зовнішньому, відомому до дрібниць, стилю церковної діяльності. Тут прослідковується не лише залежність від християнських релігій Сходу, а й певний дервішизм, елементи індуїзму, віра у магію слова, сполучень слів, жестів та їх ритмів. Останнє внутрішньо дисциплінує православних, надає владу над собою та іншими людьми, упорядковує хаос людської душі, створює відчуття впорядкованості, завершеності свого внутрішнього і зовнішнього життя, певним чином надихає. Відсутня лише любов, яка тут вкладається в межі статутних передписань про необхідність добрих справ, послуху, обов'язку перед іншими.

Цей тип індивідуальної релігійності має тенденцію до чисельного зростання, особливо враховуючи знедоленість, безпритульність, страждання людини в світі, яка не шукає подвигу, а боїться його невимовного тягаря, неспроможна більше віднаходити й розчаровуватись. Якщо життя не запропонувала їй зовнішнього благополуччя, стабільності, вона прагне внутрішньої визначеності своєї особистості, що уможлиблюється силою подеколи висловлених через незрозумілі слова магічних заклинань, жестів і рухів.

Сьогодення сприяє розвитку статутного типу індивідуальної релігійності православних віруючих. Людина потребує певних, конкретних директив, коли відомо за що боротись, як вірити, поводитись, думати, казати, чекає авторитетного лідера, хоч би й мала сумний досвід тоталітарних режимів, диктатури однієї ідеї, державно-обов'язкових філософій і світоглядів. Статутність перетворюються на світське ідолопоклонство, коли замість живого Бога, розіп'ятого і воскреслого

¹¹ Там само.

Христа маємо суперечки про статути, стилі, правила, заборони, що, власне, зраджує Христа в ім'я держави, нації, соціальної ідеї, власного комфорту, благополуччя. У Церкві таке ідолопоклонство подеколи виявляється через підміну любові Христової дотриманням суботнього дня.

Статутність протилежна пророцтву, творчості, її справа зберігати, повторювати, і аж ніяк - ламати та будувати. Тут навряд чи шукатимуть вирішення сучасних проблем щодо нових релігійних вчень, ересей, потреб, гонінь Церкви, нових мучеників, зменшення віри, оскудіння любові у всьому світі. Віруючі цього типу відчувають себе духовно здоровими внаслідок виконання ними всіх приписів духовної гігієни, однак Христос навчає, що не здорові потребують лікаря, а – хворі.

Естетичний тип індивідуальної релігійності православних має давню генезу. За винятком часів духовного напруження, гоніння Церкви, боротьби з нею як осередком християнства, він завжди був представлений значною кількістю віруючих.

Зародження християнства у Київській Русі визначалось актом відомого естетичного благочестя. Володимир Великий порівнював релігії не за сутністю внутрішньої змістовності, а відповідно до впливу їх зовнішніх форм. Вибір православ'я був зумовлений пережитим ним естетичним потрясінням, красою піснеспівів, церковної служби. Краса стала мірилом істини.

Естетизм завжди пов'язаний з деяким культом старовини, археологізмом. Під час його розквіту відбувалось оцінювання давньоруського мистецтва, відшукувались та вивчались ікони, створювались музеї та школи іконопису, почали відновлюватись давні піснеспіви у богослужінні, як-то – Київський та Валаамський, завдяки художнім виданням з історії мистецтв стала широковідомою церковна архітектура.

В естетичному типі релігійного життя важко віднайти прояви сильних почуттів любові та ненависті. Скоріше йому властиві формалізм, зарозуміле презирство щодо інших задля зберігання гармонії свого внутрішнього світу. На думку матері Марії (Скобцової), розповсюдження естетичного типу індивідуальної релігійності серед російських православних віруючих постає щонайменше дивним явищем, адже «їх души позбавлені гармонійності, мірності, форми», а спонтанність, «хаотичність мала би унебезпечувати від естетизму»¹². Черниця пояснює це своєрідним законом суперечностей, що примушує людину не висловлювати власний потенціал, а формувати світогляд методом доповнення особистих властивостей. Відтак неможливість прийняти свою хаотичність призводить до крайнощі «духовного самогубства, перетворення вогню – на кригу, поривання – на нерухомість, пошук – на ритм заданих зовні форм»¹³.

¹² Там само.

¹³ Там само.

Як правило, до естетичного типу індивідуальної релігійності належать представники вищих культурних верств соціуму, а відтак вони не можуть розраховувати на значне кількісне поширення. Водночас такі віруючі надто впливають на церковне життя.

Подібне явище спостерігалось за часів Радянського Союзу. Церкві заборонялось проповідувати, навчати, займатися благодійністю, організаційною працею, об'єднувати віруючих для спільного життя. Дозволялось лише здійснювати богослужіння, що за відсутності подвижницького життя, справ любові, Слова Божого, збагачувало вже перебуваючих у вірі, тих, хто осягнув істину. Однак надати Христову правду змирщеній, знебоженій людині було неможливо. Таким чином втілювався в життя витончений психологічний розрахунок влади замкнути церковні двері перед віруючими.

Аскетичний тип індивідуальної релігійності вказує на якісь найістотніші ознаки людського духу. Він властивий не лише православним віруючим, а й індуїзму, ісламу, античному язичництву, був присутній навіть у здавалось би безрелігійному середовищі революційних течій XIX століття. Більше того, періоди церковної та позацерковної традиції без значної уваги до аскетизму визначались занепадом, регресом.

Дійсно, релігійне життя завжди аскетичне, вимагає від людини жертви в ім'я вищих творчих цінностей. У Церкві аскетизм ніколи не зникав. Однак історії відомі періоди, коли він ставав приналежністю окремих осіб, а загальний тип релігійності був скоріше антиаскетичним.

Не всі мотиви сполучаються з християнством, деякі з них навіть суперечать останньому. Так, мотиви набуття духовної сили найбільш властиві індуїзму, окультним наукам, теософії, антропософії, йогам. У цьому випадку аскетизм виступає певною системою психофізичних вправ, що стримують, змінюють біологічний шлях людини, спрямовані на отримання нею особливої влади над душею та тілом, накопичення, розвиток природних властивостей, вміння їх застосовувати. Тут не знаходиться місця надприродним силам чи якомусь невичерпному джерелу енергії. Віруючий розуміє всю необмеженість влади власних можливостей в обмеженому біосоціальному світі, які примножуються завдяки його зусиллям, вправлянню у їх збереженні та накопиченні.

Цей вид аскетизму отримав назву «духовного натуралізму»¹⁴. У православ'ї йому протистоїть вчення про духовну вбогість, витрачання духовних сил, у якому сутність ставлення до людського потенціалу визначається словами: «Се раба Господня». Не слід переоцінювати вплив «духовного натуралізму» на православ'я, який поширився завдяки найдавнішим східним вченням, сирійської релігійності, однак можна спостерігати його присутність, функціонування.

Водночас роль аскетичного типу індивідуальної релігійності у житті православної Церкви не слід применшувати.

¹⁴ Там само.

На думку багатьох богословів, найвищою чеснотою християн виступає любов. Вона є головною для євангельського типу індивідуальної релігійності православних віруючих. Тут любов розуміють як прагнення «охристовлення» життя, що протилежне термінам «оцерковлення» та «християнізація». «Оцерковлення» означає підведення життя під відомий ритм храмового благочестя, підпорядкування власних переживань порядку богослужбового циклу, запровадження у побут певних церковних елементів, церковного статуту. «Християнізація» найчастіше ототожнюється з християнською мораллю, її впливом на хід людської історії, проповіддю Євангелія у світі. Натомість «охристовлення» спирається на слова: «Не я живу, а живе у мені Христос», через що розкривається сутність індивіда, оцінюються його взаємостосунки з матеріальним та ідеальним світом, висловлюється сенс життя як придатність особи виявити втілений у ній образ Божий.

Для православних Христове благовістя об'єктивується двома заповідями про любов до Бога та любов до людини, прикладом чого постає земний шлях Христа. Ці дві заповіді вважаються неістинними одна без одної. Декларативна любов до людини призводить до антихристиянського гуманізму, коли нехтують індивідом в ім'я людства. З іншого боку, неможливо любити Бога, якщо зненавидів брата свого, того, хто знаходиться біля тебе.

Відсутність любові до людини заперечує право на її існування, а відтак не залишає можливості для пізнання Бога, окрім апофатичного доведення Його присутності. Православні переконані, що Божественна істина передається людською мовою, через яку Бог відкриває Себе. Благодатна мова висловлює індивідуальні почуття, сумніви, думки, чесноти, гріхи, освячує символізм внутрішнього життя особи. Разом з тим, відсутність любові до Бога, що висловлюється через слово та вчинок, унеможлиблює любов до людини, втрачає, заперечує властивий їй образ Божий.

З точки зору православ'я, вбогим духом слід вважати того, хто у любові «за други своя» витрачає душу, дух, духовні багатства. При укладанні чернечого постригу відповідний смисл відображається обітницею нестяжання, яка означає не лише відсутність матеріальної корисливості, а й заперечує духовну скупість, пожадливий пошук користі для власної душі. Натомість сповідується духовне й душевне спустошення, коли найсвятіше, найцінніше людина віддає нужденним заради Христової любові. З огляду на це, духовна злиденність постає юродством, безумством у Христі, протилежністю світській мудрості, межею любові, відданням своєї душі, відлученням від Христа «заради братів своїх» та від самого себе. Такий дисонанс із побутовим розумінням «вбогості духу» пояснюється православними специфічним сприйняттям духовної природи людини, неможливістю перенесення на неї законів матеріального світу.

Відтак, «...таємниця людського спілкування постає таємницею Богоспілкування, а віддана іншим любов не спустошує її джерела»¹⁵.

Євангельський тип індивідуальної релігійності православних унеможлиблюється без Євхаристії, яка вважається найціннішим багатством Церкви, її головною діяльністю у світі. Сенс, символи та сила Євхаристії виявляється через таїнство самовіддачі у любові. Певним чином, Євхаристія постає Євангелієм діяльності, де шлях до Богоспілкування найтісніше пов'язаний із людським спілкуванням. У цьому розумінні богослови визначають християнство як позахрамову літургію, що постійно відбувається, здійснюється, вказує на повсякчасність принесення безкровної жертви за гріхи людства, на вселенськість Євхаристії, коли весь світ постає єдиним престолом єдиного храму: «Відкрита через Євангеліє безвимірність християнської любові виступає єдиним шляхом охрестовлення»¹⁶.

Конструктивність євхаристичного типу індивідуальної релігійності православних важлива для сучасного світу, який «знемагає від своїх хвороб, таємно волає про християнство й, одночасно, надто далекий від нього»¹⁷. Заради спасіння світу віруючі покликані «втїлити у ньому Христа, опалити вогнем Христової любові, піти за Нього на хрест», «стати христами»¹⁸.

Таким чином, маємо значне різноманіття підходів щодо типологізації віруючих відповідно до форм прояву їх релігійності. Зважаючи на це, спробуємо сформулювати критерії автентичної (істинної) релігійності та застосувати їх для визначення ідеального типу православного віруючого.

Слід погодитися з думкою психолога О. Войнівської щодо нормальної (автентичної) релігійності, що передбачає деякий оптимум, при якому всі процеси в системі перебігають злагоджено та мають високу надійність, економічність і ефективність¹⁹. Дослідниця визначає такі риси віруючого з автентичною релігійністю: відсутність психічних хвороб, прийнятна соціальна поведінка, свобода від неспокою та почуття провини, високий рівень суб'єктивного контролю та компетентності, ступінь прийняття себе та самореалізації, уніфікація (об'єднання) та організація особистості, відкритість мислення та гнучкість (Л. Вентіс); сфокусованість на Богові постійно зростає, збагачує людину, супроводжується усвідомленням своєї недосконалості, віруючий орієнтований на теплі міжособистісні стосунки, його релігійність антиномічна, заснована на реальності, не виконує функцій психологічного захисту (S. Arterburn, J. Felton). Важливою ознакою автентичної релігійності вважається особистісна зрілість, чинниками якої постають рефлексивність,

¹⁵ Там само.

¹⁶ Там само.

¹⁷ Там само.

¹⁸ Там само.

¹⁹ Войнівська О. О. Психологічні особливості особистісної релігійності. / Автореферат дис. на здобуття ступеню канд. психол. наук. – Одеса, 2007. – С. 8.

критичність, автономність, відкритість, толерантність, об'єктивність, інтегрованість світогляду віруючого²⁰.

Таким чином, індивідуальна релігійність православного віруючого може вважатися конструктивною за кількох умов:

- соціальна поведінка особи вмотивовується релігійними інтересами, віра постає самоцінністю, нерелігійні потреби підпорядковуються релігійним нормам та приписам;

- індивіду властива «орієнтація пошуку», зацікавленість вищими екзистенційними питаннями поєднана із скептицизмом щодо окремих відповідей на них;

- толерантність в індивідуальній релігійності виявляється через неупередженість щодо різноманіття життя, багатства інтересів, цінностей, коли значущість різних релігій важлива за своєю суттю;

- оптимістичний підхід до життя підкреслює його повноту, розповсюджується на всі цінності та смисли, де зло виключається чи забувається як дещо ірреальне, а домінуючою емоцією виступає довіра;

- має спільнотний характер, виявляється через долучення до Євхаристії, значно актуалізує поняття любові, «духовної вбогості», аскетизму.

4.3 «Russian world» – theological doctrine and religious ideology that ruin the humanity (*Anatoliy Kolodnyy, Liudmyla Fylypovych*)

The XXth century has provided numerous examples of different forms of religious extremism, in particular the Orthodox Christian extremism. XXIth century demonstrates an explosion of neo-pagan and Orthodox extremist views in Russia grounded on syncretic theory of «Russian World».

Used as ideology and mass manipulation tool Russian Orthodoxy becomes a form of totalitarisation of all life's spheres, a threat to civil society. This fundamentalist system is currently been implemented in political life of Russia and neighboring countries.

Religion-based «Russian World» does raise national pride, promotes national and religious identification of Russians, but for other peoples, even those of Orthodox faiths, it has become potentially conflicting because it:

- considers Russian Orthodoxy superior to others religions and its believers having special right for ultimate truth
- persecutes other religions by legislative prohibition, seizure of churches, physical destruction of clergy and believers.

The most expressive manifestations of today's Orthodox extremism are the justified-by-religion crimes in Crimea and Eastern Ukraine.

²⁰ Там само.

Orthodox church-Russian state doctrine «Russian World» has become the ideology of modern Russian neo-imperialism used to re-conquer countries liberated from the Soviets in 1991. The heart of «Russian World» is national Orthodox Christianity. In 2014 the Russian People's Council adopted the «Russian identity Declaration» which states: "every Russian shall be an Orthodox", thus violating human rights and freedoms.

«Russian World is there, where Russians are!» – This geopolitical justification was used during annexation of Crimea and Donbas, where Moscow «protected» Russians as Orthodoxes, and can be used in any country. Separatist regions of Donbas have declared Russian Orthodoxy as their «state religion». Other religions are prohibited, their believers – persecuted and discriminated. Donbas gang «Russian Orthodox Army» systematically closes non-Orthodox churches. This social experiment creates Russian national and religious dictatorship in the conquered region – an occurrence Europe has not seen for centuries. World awaits for new «initiatives» from the Orthodox president.

1. The forerunner of today's «Russian World» was the XVth century Orthodox Christian ideology of «Moscow – the Third Rome». Its goal was legitimization of claims to the Byzantine legacy justified via concept of special spiritual mission of Moscovia.

With the rise of Moscow Patriarchate in 1589 the concept became a guiding ideology of national policy (later implemented in the imperial credo of «Orthodoxy – Autocracy – Nation»), and its hostility to Catholicism and other denominations.

After the collapse of USSR, the Russian Orthodox Church found itself to be the only Russian institution that had maintained and controlled the entire space of the former tsarist and Soviet empires.

Justifying its actions with legacy of «historical Rus'», Moscow Patriarchy actively, often aggressively, spreads and imposes the «Russian World» to all peoples which have been involved in the history of Russia, including other religions' believers.

The goal of «Russian World» is the return of imperial grandeur.

The forerunner of today's "Russian World" concept was the XVth century idea of «Moscow – the Third Rome». It had its roots in early-tsarist Russia and was proposed as an ideology for newly created Muscovy Empire. The purpose of the «Third Rome» idea was to legitimize Moscow's claims for the Byzantine heritage and to justify special historical mission of «God-chosen Muscovy realm» in the Christian world. In this concept Moscow was presented as a successor to two historic Romes. After the first Rome fell under the onslaught of the Germans (476 C.E.), and the second – Constantinople – was conquered by the Muslim Turks (1453), their role, according to Pskov monastery abbot Philopheus, moved to Moscow as the last pillar of Orthodox Christianity on earth – the «Third Rome». In his epistle to Prince Ivan III (1504–1505) the monk wrote: «Two Romes have fallen, the third stays, and the fourth can never come into being». Philopheus's concept became popular in times of tsar Ivan IV.

The theory of «Third Rome» was materialized officially in 1589. The document named «Ulozhennaya gramota» stated the rise of Moscow Patriarchy as allegedly the only true Christian Church. It has been re-implemented under the rule of tsar Alexei Mikhailovich and Patriarch Nikon in 1654 after the joining of Ukraine to Muscovy and the appropriation of Kyiv's Christianity history by Moscow Patriarchy. The theory of «Third Rome» became a guide of imperial policy, defining it as hostile to other Orthodox Churches and to Roman Catholicism.

2. Peter-time ideologeme «Moscow – guardian of Orthodoxy» received its continuation and development in doctrine «Orthodoxy, Autocracy, Nationhood» shaped by count S.Uvarov. By the will of Peter from that time Muscovy had to be called «Russia», Peter – the Emperor of the whole Russia, centuries of Kyivan Rus Christianity history – to be considered belonging to the history of Moscow Orthodoxy. By this manoeuvre Russia tried to defraud Europe, forming the view that it was not Muscovy who conquered Ukraine, but rather that Muscovy and Ukrainian peoples had a common history and were the same people. That had become the beginning of Muscovy's stealing Ukrainian history that Putin continues today. First, the Fuhrer of today's Russia decided to «annex» Volodymyr the Baptist for himself, declaring that «the foresight of the Prince and his actions became a source for creation of single Russia (???) as a unique state». This logic states that the prince allegedly «initiated the creation of a unified Russian nation». Declaring Volodymyr to be the founder Russia, Putin thus tries to legitimize his claims not only for Ukraine's South-East, but for the whole territory of Ukraine, the cradle of which is the Kyivan Rus. In this way Putin shows that he has monopolized the right to protect the Orthodox «Mother Russia» established by Volodymyr from Western aggression and their mean plans to separate the single Russian people. Putin ignores the fact that thanks to the baptism of Rus Volodymyr forged links with Christian Europe and defined the European vector for Ukraine.

Because of the presumed baptism of Prince Volodymyr in currently annexed Crimea Putin announced the peninsula to be a «sacred source of Russian nation – many-faced, but monolithic, and of centralized Russian autocracy». The idea of «orthodoxy, autocracy, nationhood» is revitalized by weekly processions bearing icons of last Russian tsar Nicholas II and his sainted family all over the country. A single glance into the calendar of holidays of Moscow Orthodox Church shows its efforts to revive the idea of return to the sacred Russian autocracy. Patriarch Kirill claims to be the single and sole spiritual patron of the territories of former Russian empire. Meanwhile many Russians demonstrate their desire to sacralize Vladimir Putin as a gatherer of former empire's lands.

3. Since 1991, Russia has been living under constant fear of Ukrainian Orthodoxy winning its autocephaly and, thus, loss of Kyiv Metropolia as part of the Moscow Patriarchy. Its greatest fear is not the loss of parishes, property, or finances, but the loss of stolen and appropriated Ukrainian Orthodox history,

with its roots in St. Andrew, the «first-called» Apostle, and, thus a title of apostolic mother-church with all the honors it provides. Muscovy received Orthodox faith from the hands of Kyiv, which by that time had spent 700 years (since 988 C.E.) under the jurisdiction of Constantinople Patriarchy. Therefore, not the Moscow is a mother church for Ukraine, but Byzantium-Constantinople, from which Ukraine received its baptism. The first chronicle mentions of Moscow go only as far as 1147, while Kyiv Rus had been «officially» baptized two centuries before, with the archaeological evidences of Christianity presence rooting back to II-III C.E. As a state-like principality Muscovy emerged only in 1277 under the order of the Mongol Khan Mengu-Timur as an ordinary ulus of the Golden Horde. Kyiv Metropolia has been the oldest metropolitan cathedra in Eastern Europe, it served as a mother church for all Slavic East, including Russia.

Today's annexation of Crimea has given Moscow a cause for a new religious history falsification by designing the concept of «Crymo-pravoslaviye». From this point Kyiv's font is shown in Russian propaganda as having same importance and status as Novgorod's, Suzdal's, and Moscow's fonts. The emphasize is put on the assumption that Volodymyr received his baptism not in Kyiv or Vasylev, but in Chersonese, therefore baptism of Rus has been launched not from Kyiv, but from Crimea, which Russian Federation has announced as its own territory. According to this logic Russia had been baptized before Ukraine was.

4. In order to justify his ward over geographical area and support the legality of the claims for restoration and preservation of the so-called «historical Russia», Patriarch Kirill actively implants the confessional aspect of «Russian World» concept, while its ethnic aspect is ruled by Putin himself. For Kirill «Russian world» is a time-space relationship, life and consciousness of peoples (including Ukrainians), which have historically been involved in the long history of the Orthodox Russia, and of territories that had served as provinces in Russia's tsarist or Soviet empires. Increasing its forms of intervention into various aspects of social life in the countries of its spread, Kirill's Russian Orthodox Church (ROCh) persistently, often aggressively imposes the ideology of «Russian World» onto all, including believers of other faiths who reside in the so-called «Moscow-Orthodox canonical territory». Even more – ROCh extends to other countries which are home to some Russian population in alleged need for spiritual alimentation by Moscow Church. The concept of «Russian World» is thus focused on returning Russia to its former power and imperial grandeur. «Church boundaries of Russian World» according to Kirill, do not coincide with Russia's state boundaries: they extend to those countries where the Moscow Orthodox Church has influence, providing alleged lawful excuse for Russia's interference into these countries' social processes, determination of their historical destiny. Today there's another «motive» for protection of «Russian World» in Ukraine for Russia and its Church: the salvation of Orthodox believers from «infidels» – fascist Greek Catholics and

Orthodox followers of Ukrainian Patriarch Filaret. In this way, Russia reserves a semi-legal possibility of crusade into Ukraine. A real reason for intervention in this case is not necessary. Inspired letters with prayers «Putin, come and save the Orthodoxes» is enough. The motiv for intervention can even sound like «voluntary transitions of church communities from Moscow Patriarchy jurisdiction to Kyiv Patriarchy, or protection of Orthodox Christian sacred places in Crimea against Muslims and infidels. All this reminds to great extend motivation of bloody Crusades, conducted against the infidels who crucified Jesus Christ and appropriated the «holy land».

5. The ethnic dimension of the «Russian World» concept is actively defended by Putin, who arbitrarily manipulates facts of religious history for the sake of satisfying his imperial ambitions. Repeating the Soviet Empire mantra: «Russians, Ukrainians, and Belarusians – one people» with same history and religion, Putin thus tries to «justify» his right to intervene, even in military way, into the lives of neighboring countries, including Ukraine. In fact, the identification of Ukrainians as Russians is obvious fake. The mentality is different. For example, most Russians are extroverts, inclined to collectivism; Ukrainians are very individualistic and mostly introverts. Political traditions are also different: tsarist – in Russians, and Cossack – in Ukrainians. Ukrainians have nothing to do with Moscow Orthodoxy. Kyiv Metropolia as an autonomous entity within the structure of the Constantinople Patriarchy existed until 1686, when it was in brutally non-canonical way absorbed by the Moscow Patriarchy. After this acquisition, Muscovy had immediately begun the destruction of Ukrainian Orthodox identity features such as conciliarism, democracy, evangelism, openness, etc. The emergence of Autocephalous Orthodox Churches in Ukraine in XXth century was an attempt to restore the native Ukrainian Orthodoxy. Now this trend is spearheaded by the Ukrainian Orthodox Church of Kyiv Patriarchy. Ukrainian Orthodox Church of Moscow Patriarchy in cooperation with Moscow seeks to destroy this Church in various ways. Their ideological background is the same concept of «Russian World», according to which no autocephalous churches should be created on the territories that Moscow Orthodoxy considers to be its own.

Orthodox Church of Moscow Patriarchy (which has near 12,000 parishes in Ukraine) actively works to ensure that Ukrainians perceive extraneous Russian spiritual and cultural tradition as the basis for their national identity, and ultimately through the perception of «Russian World» and «historical Rus» ideas should return to the new state union with Russia. Russia itself wants to be big and powerful and spread fear among all neighbors. This mentality will work until Russia retrieves from its artificial «Russian World» to the size of Muscovy, which will come soon after the next collapse of its colonial empire. Meanwhile, in a speech given couple years ago in Gorlivka, Patriarch Kirill said: «Here, in the sacred land of Donbass, I cannot do but speak about the relations between Russia and Ukraine. This is a single whole space of Holy Rus, same as Belarus... We are one nation, which came out of Kyiv's font of baptism». These words do

not differ from the fascist speeches of Russian President Putin. For the Christian believers in Ukraine the only effective imperative remains the slogan proclaimed by Mykola Khvylyovyi: «Away from Moscow!»

4.4 Церковний чинник в патріотичному вихованні українців: потенції, проблеми, перспективи (Ольга Недавня)

Актуальність і дослідженість теми. В сучасних умовах важкого опору українців російській агресії, котра здійснюється, окрім військових, ще й інформаційними та економічними методами, а тепер і шляхом неоголошеного «гібридного» протистояння, дуже важливо належно оцінювати і відповідну роль в цій борні релігійно-церковного чинника. «Русский мир» – не менш ефективна зброя Московської Церкви у війні з Україною, ніж збройна допомога Російської держави сепаратистам.. Релігійні спільноти мають свій потенціал у вихованні громадян – патріотами своєї Батьківщини, а чи іншої. Різні аспекти проблематики ролі релігійно-церковних чинників у патріотичному вихованні українців давно перебувають в зоні виправданої уваги вітчизняних світських науковців та представників Церков, серед релігієзнавців це: А. Колодний, Л. Филипович, В. Шевченко, П. Павленко, О. Саган, С. Здіорук, М. Черенков, О. Туєшин та ін. Певну увагу РКЦ та протестантським Церквам у цьому плані приділив П. Л. Яроцький¹. Аналізувала проблему й автор статті, розглядаючи у різних контекстах відповідний зріз буття християнських конфесій в Україні. Природно, активізувались такі дослідження після останнього Майдану. Зокрема, у таких виданнях, як «Майдан і Церква»², «Боже, спаси Україну...»³, «Церковь на Майдане»⁴, тема тієї чи іншої участі церковних чинників у формуванні патріотизму, в конкретних вчинках, співпраці, допомозі тощо розкривається на промовистих прикладах. Однак наразі лише почались ґрунтовні фахові рефлексії, теоретичний аналіз відповідної діяльності, що відбувається на наших очах. Зокрема, вартує дослідити, які потенції мають у справі патріотичного виховання Церкви та релігійні організації, що діють в Україні, з якими специфічними проблемами у цій справі вони стикаються у своєму конфесійному ареалі та в ширшому колі співгромадян і які відповідні перспективи при цьому вони можуть мати.

Приставаючи до такого аналізу, слід зазначити, що в даній царині досі побутують застарілі чи нав'язані колоніальним спадком стереотипи,

¹ Яроцький П.. Римо-католицизм в Україні // Українське релігієзнавство. – 2008. – № 46. – С. 238-259; П. Яроцький. Стан пізньопротестантських конфесій // Українське релігієзнавство. – 2008. – № 46. – С. 326.

² Майдан і Церква: хроніка подій та експертна оцінка. За заг.ред. д.філос.н. Филипович Л. О. і к.філос.н. Горкуші О. В. – К.: Самміт-Книга, 2014. – 656 с.

³ Єпископ Станіслав Широкоградюк. Боже, спаси Україну. – Луцьк, 2014. – 236 с.

⁴ Гордеев Алексей. Церковь на Майдане. – К.: Книгоноша, 2015. – 304 с.

а також спрощені підходи, а це вже не завжди «працює» за суттєво нових обставин. Так, очікування ефективного виховання українського патріотизму від Церков української традиції, начебто, природні і правомірні. Проте і тут не все так просто. Адже спектр реальних можливостей (та їх реалізація) обумовлюється не лише відповідним потенціалом, але й багатьма «внутрішніми» та «зовнішніми» передумовами, наявним «людським матеріалом», особливостями ближнього та дальшого оточення, зрештою, і різноманітними новітніми тенденціями культурно-духовного розвитку ширшого цивілізаційного ареалу.

Здавалося б, Церкви української традиції, що виникли і розвивались серед українського народу (українські православні Церкви та УГКЦ), «за означенням» мають бути вповні успішними у вихованні українського патріотизму в незалежній Україні. Власне, УПЦ КП (як і по суті теперішня УАПЦ) і є її дітищами. Однак, як з'ясувалося з практики, мало було проголосити центром українського православ'я Київ як для визнання цього факту світовим православ'ям (вже не кажучи про РПЦ), так і для переможного утвердження серед усіх українців. Виявилось, що і УПЦ КП, і УАПЦ чекає велика робота – і зовнішня, і внутрішня – для становлення їх як Церков українських, що відповідатимуть сучасним запитам їхніх віруючих. Саме в ході такої роботи стало зрозумілим: виховання останніх свідомими українськими патріотами лише починається.

Навіть не зупиняючись зараз на розгляді такого гальмівного фактору для будь-якої достатньо ефективної діяльності в УПЦ КП та УАПЦ, як сама наявність двох українських православних Церков (а тепер ще й з «відколом» від УАПЦ – Харківсько-Полтавської єпархії УАПЦ (оновленої) начолі з архієпископом Ігорем (Ісиченком)), що конкурують між собою, мусимо констатувати, що ці Церкви мають й інші суттєві труднощі у вихованні як правдивих християн, так і дієвих українських патріотів. Мається на увазі насамперед труднощі об'єктивні, спільні для усіх Церков, але в силу особливостей вітчизняного історичного розвитку найбільш дошкульні саме для православних. Адже як УПЦ КП, так і УАПЦ посіяла у своїх віруючих найбільш важкий людський спадок радянського ґрунту: конфесійні традиції з дорадянського минулого, вже й до радянського періоду тривалий час вихолощені «стараннями» московського (та промосковського) православного керівництва, були майже або й зовсім втрачені у поколіннях другої половини – кінця ХХ ст. І навіть у тих ентузіастів, котрі на час відновлення державної незалежності декларували свою українськість у церковній та громадянській ідентичності, були, як правило, більш чи менш виражено присутні «родимі плями» пострадянського інфантілізму, безвідповідальності, меншовартості тощо. Тому у патріотично-виховній діяльності цим Церквам потрібно було починати з «азів», причому наставники-клірики самі мали вчитися й перевчатися разом з підопічними вірянами.

Що стосується УГКЦ, то вона має і подібні до інших власне Українських Церков, і дещо відмінні проблеми на своєму шляху до вповні успішного здійснення своєї місії, у т. ч. й у справі патріотичного виховання. Вищезазначений пострадянський спадок мають певною мірою і її віряни, але його важкість корелює, зокрема, з часом перебування Західної України під радянською владою, та з імунітетом, виробленим у попередньому вкоріненні авторитету Церкви, загартованого у катакомбний період. З одного боку, на відміну від ситуації перебування цієї Церкви в українських теренах, що не мали своєї, національної влади, або коли УГКЦ взагалі знаходилась у підпіллі, умови її діяльності в незалежній Україні стали далеко кращі. Але це не значить, що на усіх ділянках прикладання зусиль цій Церкві стало діяти простіше. Здавалося б, варто просто підтримувати власні патріотичні традиції та передавати їх наступним поколінням.

Однак, з іншого боку, реальність постала значно складнішою. УГКЦ вже не була серед своїх вірних по суті чи не єдиною інституцією, яка репрезентувала українство, єдиною вихователькою української духовності, української ідентичності та любові до рідної землі. Її віруючі та підрастаюча зміна знайшлися в умовах більш чи менш вільного вибору світогляду, конфесії, занять, місця проживання. Частина з них, коли виявилось, що підводити економічний фундамент під незалежність Батьківщини ой як непросто, виїхали на тривалий термін на заробітки: сучасна трудова міграція, зокрема, із традиційно греко-католицької Західної України, як мінімум не менша за попередню (часів СРСР) політичну. Для заробітчани та їхніх родин, у тому числі тих родичів (в першу чергу – дітей та старих), котрі залишились в Україні, питання патріотизму набувало нової проблематичності, й УГКЦ, яку із Церков українських, мабуть, проблема міграції вірних торкнулася найбільше⁵, доводилось це враховувати (і для віруючих за кордоном, і на Батьківщині).

Крім того, у відродженій УГКЦ служили як ті священники, брати і сестри, котрі працювали у катакомбах (або й у таборах та поселеннях), так і ті, що приїхали з-за кордону, а також і ті, що повернулись із православ'я. Зрозуміло, контингенту з таким різним професійним та життєвим досвідом нелегко доводилось знаходити потрібні підходи у духовному провіді також строкатих за життєвими долями віруючих.

Також варто мати на увазі (і це стосується діяльності всіх Церков, крім «прирученої» за СРСР УПЦ МП): патріотизм, як і духовно-культурна ідентичність, що живиться із супротиву явному поневолювачу, формується серед будь-якого контингенту легше, ніж тоді, коли поневолювач

⁵ Не факт, що греко-католиків-заробітчани більше, ніж православних, однак другі рідше є реально воцерковлені та рідше «признаються» до своєї Церкви, особливо – в Росії, де нема парафій УПЦ КП та УАПЦ і куди трудових мігрантів заробітчани із традиційно православних родин виїжджало до останніх років, мабуть, найбільше

продовжує діяти підступніше, через вплив ЗМІ, п'ятої колони, експлуатацію вирощених за радянщини стереотипів тощо.

Отже, коли буттю української держави та українських Церков начебто вже нічого особливо не загрожувало, а навкруги з'явилось стільки небачених спокус, такий широкий вибір можливостей: віри і конфесії, місця проживання й навчання, занять та захоплень, українські Церкви мали пристосовуватися до нової, по-своєму не простішої реальності у наче ж своєму, але вже не зовсім, домі. Це й робилося, і природньо, що нагальні зусилля були спрямовані на відбудову мережі, храмів, освіти, правового статусу, зрештою, й матеріально-економічних умов існування. Можливо, в перші роки діяльності в незалежній Україні та на тлі цих клопотів патріотичне виховання Церков (і для самих Церков) не виглядало аж таким злободенним. І ось раптом виявилось, що середні та підростаючі покоління як українських православних, так і греко-католиків, разом з великою часткою українців інших конфесійних та світоглядних орієнтацій, незрідка слухають російську попсу, завзято переглядають російські серіали, а згодом – і «зависають» в російських соціальних мережах Інтернет.

Більшість розглянутих проблемних факторів для діяльності Церков та релігійних організацій (у тому числі й особливо такої, котра небайдужа для виховання патріотизму) тієї чи іншою мірою діяли та діють для них усіх. Однак, західнохристиянські Церкви, українські язичники, мусульманські та іудейські спільноти мають свою, відмінну специфіку. Спільним для них є те, що міра їх культурно-духовної опозиційності, а то й виразної (навіть якщо постійно не демонстрованої) окремішності від загалу – як збайдужілих обрядовірів, обивателів, індиферентних до релігії та Церкви або й атеїстів, так і окремих стійких православних та підпільних греко-католиків – була порівняно вагомішою. Тому, можливо, ті, хто залишився у своїй інакшій релігійній традиції, дещо менше за пересічну масу населення підпали «орадянщинню» в культурно-духовній сфері. Це потенційно могло сприяти згодом тому, що такі особи і такі релігійно-церковні спільноти виявились, здавалося б парадоксально, сприйнятливими для громадянського українського патріотизму.

Так, негаласлива, але помітна постала тенденція українізації Римо-Католицької Церкви у період її відродження та розвитку в незалежній Україні обіцяла відповідні плоди, і два останні роки додали науковцям багато матеріалів для їх вивчення. Ба більше – ширшому українському загалові. Донедавна аудиторія РКЦУ була досить кулуарно обмежена конфесійним колом. І от, зі сцени Майдану українці – безпосередні його учасники та всі глядачі численних прямих ефірів побачили і почули патріотичні слова підтримки, поради та розради представників і цієї Церкви, відчули їхню допомогу прямо на барикадах під час штурмів, підкріплялись смачними гарячими обідами Мальтійської кухні, молилися поруч з мирянами-активістами, що цілодобово чергували на Майдані. А чи не найвпізнаванішим духовним символом Майдану

(а пізніше і АТО) стали білі розарії, розповсюджені з майданівської каплички.

РКЦ знайшлася в сучасних умовах в особливому становищі: будучи Церквою не (суто) українською (тобто не такою, що історично формувалася саме й лише в українських теренах і на українських народних традиціях), а міжнародною, вона є витоково європейською, й відіграла дуже суттєву роль у формуванні європейської ідентичності та європейського патріотизму. І зараз вона діє у нашій державі, громадяни якої виборюють (хоч і не всі) своє право на свій природній європейській розвиток та вчаться дієвому патріотизму. Це – досить вигідна ситуація для діяльності РКЦ (зокрема й особливо такої, що містить патріотично-виховну складову), котра від Другого Ватиканського собору активно інкультурується в усіх місцях свого служіння, а за роки незалежності України активно поповнюється українцями, у тому числі й такими, що не мають відповідного конфесійного коріння, натомість відчувають себе частиною європейського культурно-духовного ареалу. Тому ця Церква водночас може сприяти вихованню громадянського українського патріотизму та культурно-духовного патріотизму європейського, формуванню відповідального громадянина України як європейської держави.

Чи можна зараз говорити відносно цієї Церкви про її польський патріотизм? На нашу думку, дещо можливо, так, якщо йдеться про зрозумілі історичні сентименти чи симпатії, й ні – якщо йдеться про якісь вагомні речі, коли б патріотизм до польської прабатьківщини (в кого він є) дійсно заважав би сучасному громадянському патріотизму до Батьківщини України (підкреслюємо, мовиться про явища типові або нетипові). Власне, в сучасному світі Польща не лише не має реальних зазіхань на націєдержавні інтереси України, але й часто виступає її «адвокатом» перед європейською та світовою спільнотою. Якщо колись можна було казати про те, що «польська презентація» європейського шляху була для українців, м'яко кажучи, не найкорисніша, то тепер Польща (разом з іншими колишнім сусідом по Речі Посполитій, зокрема Литвою), скуштувавши російського імперського чобота та радянську «опіку», куди краще розуміє Україну і є ближчим її союзником, ніж європейські країни «старої демократії». Природня (невелика серед усіх конфесійних) кількість видань та заходів, котрі є в РКЦ польською (як і ще менша – іншими мовами національних меншин в Україні) не несе якоїсь загрози розмиванню української ідентичності – в кого вона є – і не може створити якогось потенційно сецесіоністського анклаву в Україні. Важливо, що інкультураційна постава РКЦ вживатися в українську культуру, в український контекст виявляється і у повсякденній церковній діяльності, причому це має місце не лише в останні два роки.

Що стосується Церков протестантських, то в аналізованому проблемному полі ситуація з ними неоднорідна та змінна. Спільним

принаймні для їх більшості є те, що вони є в цілому лояльними до Української держави. Зауважимо, що протестанти ще в радянській Україні були чи не найбільш «закритими» для радянського впливу, і, хоч це ще зовсім не означало автоматично українського патріотизму, все ж їхній травматичний пострадянський спадок виявився дещо інакшим (хай їм це додало більше «сектантськості» та консерватизму, однак їх менше посіли типові «родимі плями» радянщини, про які йшлося вище). Саме це дозволило протестантам порівняно неважко сприймати громадянський український патріотизм. В багатьох протестантських храмах давно стояли українські державні прапори, а на їхніх хористах нерідко були навіть вишиванки, хоч про якесь послідовне і повне слідування українським питомим духовним традиціям протестантів говорити тут не надто доводиться.

Протестантські Церкви можуть виглядати цілком сучасним варіантом українських духовних громад, варіацією релігійно-духовного розвитку сучасних українців, однак деякі з них «спіймалися» у пастку, котра могла народитися саме в такій церковній традиції, котра не має лише одного національного лідера (не діє лише в одній країні) або одного конфесійного лідера, авторитет котрого вищий за авторитет світських керівників держав розповсюдження. Мається на увазі, що ті протестантські Церкви, котрі знаходяться у спільних з російськими об'єднаннях (як от адвентисти), так і не вийшли з конфесійної матриці «Чия держава – того і релігія», от тільки державою цією так і залишилась правдива спадкоємиця СРСР – Росія. Останні пару років, попри їхню драматичність для України, дали таким протестантським Церквам шанс переглянути свою поставу; чи вони таким шансом скористаються – покаже час. Певну надію на позитивний для українських інтересів розвиток подій дає той факт, що частина протестантських Церков, котрі раніше (за часів СРСР та його розпаду) були в подібній організаційній ситуації (п'ятидесятники, баптисти), давно відмовились від спільних з росіянами структур. Бо ж працювати, сім'янисті протестанти, що ведуть здоровий спосіб життя, власне, були б не гіршими українськими патріотами.

Ті протестантські Церкви, котрі виникли й діють в Україні та позиціонуються як українські, або мають ареалом походження (та відповідну спорідненість) європейські країни, уникли вищезгаданої специфічно конфесійної проблеми, і більш чи менш помітно й успішно плекають у своїх вірних громадянський український патріотизм (принаймні у тих, хто не виїхав до прабатьківщини як представник відповідної національно-релігійної меншини). Це – баптисти та п'ятидесятники, а також українські та німецькі лютерани. Від таких протестантських Церков також певною мірою очікується, як і від РКЦ, плекання водночас і європейського патріотизму.

Значна кількість протестантських, неохристиянських та харизматичних Церков та релігійних організацій, що постали у другій

половині минулого та вже в нинішньому столітті, працюючи із, знову-таки, поколіннями пострадянськими, стикаються з аналогічними описаним проблемами «людського матеріалу», однак мають більше вчорашніх неофітів, котрі не надто переймались пошуком саме українських духовних традицій. Якщо можна говорити про якусь поставу до патріотичного виховання у таких спільнотах, то це виховання громадянського патріотизму. Останнє стосується частини іудейських та мусульманських громад, серед яких є й ті, що підкреслюють таку свою поставу елементами українського антуражу, і, що особливо цінно – практичною патріотичною діяльністю, як от допомога воїнам АТО (наприклад, волонтерки з Ісламського культурного Центру, що в Києві⁶).

Окремо слід зупинитися на відповідній позиції громад рідновірів, що діють в Україні. Українські неоязичники, зрозуміло, усіляко наголошують свій патріотизм і виховують його у своїх членів. Це такі рідновірівські течії, як: РУНВіра, Собор Рідної Української Віри, Об'єднання рідновірів України (Українська Рідна Віра), Руське Православне Коло, громада «Трійця», громада «Руси», духовний язичницький цент «КРУК». Однак патріотизм тут залишається надто ексклюзивним, що протистоїть всім іншим, «невластивим», «накиненим», «непитомим», і така певна конфронтаційність робить його дещо обмеженим, а відповідну діяльність українських рідновірів – незручною (ані для них, ані для інших) для співпраці. Що ж до малочисельних течій язичників-слов'ян, то в даній проблематиці вони почасти поділяють долю адвентистів-євроазійців. Так, не вивільнилися від «братського союзу» з росіянами «Схорон еж словен» (Єднання всіх слов'ян), «Союз славянских общин», «Древнерусская Инглиистическая Церковь Православных староверов-инглингов», а почасти – особливо не акцентують патріотично-виховну діяльність, принаймні – прямо дотичну актуальному часові (Родове Вогнище Рідної Слов'янської Віри та Великий Вогонь).

Нарешті, східні та різні екзотичні релігійні течії в Україні, що залишаються досить маргінальними явищами, не демонструють якогось прагнення до виховання українського патріотизму, обмежуючись хіба що лояльністю до української держави та – в особах поодиноких членів та громад – здійснюючи окремі, без сумніву, патріотичні вчинки, як от участь у Майдані та в ДБ АТО, благодійні чи волонтерські діяння.

Найскладніше становище в контексті досліджуваної проблематики в УПЦ Московського Патріархату. Її вище керівництво (хоч як називати підлеглий зв'язок цієї Церкви з Московським Патріархатом), основи соціальної доктрини та підходи до стосунків з іншими Церквами, якими вона має керуватися, знаходяться, вироблялись та контролюються зі столиці держави, котра веде проти України неоголошену «гібридну» війну. Йдеться про Церкву, для якої характерне пряме, агресивне, чи опосередковане, м'яке та завуальоване просування в Україну ідей

⁶ Мусульмани помогают раненым // Арраид. – 2015. – № 2. – С. 1.

«русского мира», і цього факту та усього, що з нього практично випливає та має впливати, ніяк не міняють український патріотизм (чи й навіть його виховання) в окремих парафіян, парафій та священнослужителів. Адже йдеться про речі типові й нетипові, більш чи менш масові, достатньо проаналізовані науковцями⁷.

Якщо до початку розв'язаної Росією агресії частина науковців вважала, що, оскільки в Україні проживає певна кількість росіян та російсько-центричних, котрі є і залишаться адептами цієї Церкви, вона могла б тут працювати під властивою назвою РПЦ, то тепер і таке рішення видається сумнівним, хочеться комусь такого компромісу чи ні. Адже «служити двом панам» ще нікому не вдавалося, і згодом вірогідно, що лояльно чи й патріотично до України налаштована частина цієї Церкви у той чи інший спосіб знайдеться в українській православній Церкві, а діяльністю тієї частини, що залишиться при «Русском мире», будуть вимушені зайнятися компетентні українські державні органи (і відповідні рекомендації⁸ озвучені нашими колегами з Національного інституту стратегічних досліджень при Президентові України).

Не заперечуємо, що певні дії тих чи інших чинників УПЦ МП (зокрема, мирян-майданівців, парафіян, котрі збирають допомогу для воїнів АТО) можна розглядати як патріотичні. Однак все ж більшість її прихожан складають або російськоорієнтовані, або обивателі, що не дають собі труда задуматися, куди ходять, а якась кількість українців, котрі здійснювали спроби українізувати цю Церкву, тепер почали переходити⁹ в українські православні Церкви, мабуть, через неефективність своїх зусиль. В цілому ж про патріотично-виховну діяльність цієї Церкви, якщо мати на увазі патріотизм український, говорити не доводиться, принаймні з тих пір, коли упокоївся Предстоятель цієї Церкви митрополит Київський Володимир (Сабодан), що був дозволяв собі окремі відповідні пастирські настанови¹⁰.

Відтак, розглянувши підґрунтя, передумови та певні, конфесійно зумовлені особливості діяльності в незалежній Україні різних Церков та релігійних організацій, пов'язаної з патріотичним вихованням, можемо констатувати: в ситуації пострадянської України кожна з Церков, що ставила перед собою завдання виховувати, зокрема, патріотичних громадян – ставила виразно чи хоча б сприяла цьому опосередковано – мала у цьому спільні та відмінні проблеми й успіхи та посідала той чи інший потенціал. Очевидно, що у цій царині було ще багато роботи для

⁷ Зокрема: «Русский мир» Кирила не для України. Збірка наук.статей. За ред. проф. А.Колодного. – К.: УАР, 2014. – 343 с.

⁸ Сергій Здіорук, Володимир Токман. Вичавлюючи Москву по краплині // Дзеркало тижня. – № 40, 2015. <http://gazeta.dt.ua/internal/vichavlyuyuchi-moskvu-po-kraplini-.html>.

⁹ Від УПЦ (МП) до УПЦ КП: інтерактивна карта переходів // Релігійно-інформаційна служба України. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://risu.org.ua/ua/index/exclusive/review/61901/>.

¹⁰ Наприклад: Митрополит Володимир у Зверненні до 80-ї річниці Голодомору назвав його найжахливішою трагедією для України // Релігійно-інформаційна служба України. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/national_religious_question/54290/.

Церков (від керівників до пересічних мирян), для державних чинників та небайдужої громадськості, щоб релігійно-церковний чинник діяв відповідно конструктивно та ефективно. Тим часом вимальовувалась загроза сповзання у духовну та соціально-політичну постколоніальну пастку.

Майдан 2004 року, ймовірно, дещо притлумив неспокій з приводу «розмивання» та недоформування патріотизму українців різних конфесій та світоглядів. Однак, по яскравому спалахові «Помаранчевої революції» не сталося, судячи з подальших справ у державі, незворотнього духовного пробудження українців: такі по суті антипатріотичні (чи принаймні апатріотичні) речі, як корупція, хижацька експлуатація природи та пошук індивідуальної кращої долі у краях, де тамтешні мешканці патріотично розбудували добробут у власних державах, продовжилися. Це турбувало Церкви, частина їхніх очільників періодично видавали злободенні спеціальні Звернення¹¹. Ставало все очевиднішим, що патріотизм поза екстремальними умовами (коли відповідна мобілізація українців є досить високою та оперативною) не відтворюється автоматично і не охоплює вповні всі аспекти життя громадян, зокрема, й віруючих.

Під час останнього Майдану і з розгортанням неприхованої російської агресії знов відбувся потужний патріотичний сплеск українців. Проте, оскільки все ж військові дії ведуться на порівняно невеликій території України, для тих, кого події АТО не зачепили буквально особисто, ця екстремальна ситуація є відносно дистанційною, тобто, поєднує в собі психологічні особливості як безпосереднього включення (у першу чергу для тих, чії рідні та близькі воюють або проживають на територіях здійснення АТО, стали біженцями), так і більш опосередкованого (для всіх інших) – а отже, розтягнута вже тривалий час, набула «розхолоджуючі» моменти рутинності, коли знов «обставини змушують» брати-давати хабарі й т. д. Тому, закономірно, нинішня діяльність Церков, спрямована, зокрема, на патріотичне виховання своїх вірних, включає як «повсякденно-мирні» прийоми та методи, так і «екстремально-військові». Ті Церкви, що загартовані Майданом, знаходять відповідні форми та самовідданих священнослужителів та вірних.

У подальшому вивченні досліджуваної проблематики варто ґрунтовно і порівняльно проаналізувати конфесійну діяльність, дотичну виховання українського патріотизму: якими засобами вона здійснюється, які її методи та форми стосовно різних вікових і соціальних прошарків тощо.

¹¹ Зокрема, УГКЦ: велика частка документів збірки Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989-2008). – Львів: Вид-во УКУ, 2008. – 709, [1] с. присвячена саме цій проблематиці.

4.5 Формування образу військового капелана в Україні через призму контент-аналізу друкованих ЗМІ (Тетяна Калениченко)

Т. А. Калениченко у своїй статті «Формування образу військових капеланів в Україні» про військове капеланство в Україні відзначає, що з весни 2014-го року ми можемо спостерігати оновлення цього руху, появу масового волонтерського руху з боку релігійних діячів. Поки в Україні лише триває розробка нової капеланської служби, суспільство вже отримало перше уявлення про священиків на передовій завдяки роботі українських ЗМІ. Автор розглядає повідомлення про військове капеланство з боку ключових медіа та проведено аналіз, яким чином було сформовано образ військового капелана для світського суспільства і яку роль він узяв на себе.

Ключові слова: контент-аналіз, капеланство, військові священики, АТО, ЗМІ

Kalenychenko T. A. Since the spring of 2014, we can observe the movement of update of military chaplaincy, the emergence of mass volunteering by religious leaders. While Ukraine only continues to develop a new Chaplaincy service, society has already received the first presentation about the priests at the forefront thanks to the work of the Ukrainian media. In this article, author examines the messages about the military chaplaincy of key media and analyzes the way in which the image was formed from the military chaplain to a secular society, and the role it has assumed.

Актуальність теми дослідження. За останні два роки, від початку діяльності релігійних лідерів на Майдані та перших подій під Кримом і в зоні Антитерористичної операції (АТО), військове капеланство в Україні набуло нового значення. Священики на війні постають перед нами в образі сучасних героїв, особливої категорії учасників війни, які свідчать про події на передовій з перших вуст. Роль капеланів і характер їх діяльності в умовах нинішньої перманентної українсько-російської війни ще не знайшла свого наукового осмислення.

Головну роль у формуванні образу військового капеланства зіграли українські ЗМІ. Метою даного стислого контент-аналізу преси є дослідження формування образу військових капеланів для українського суспільства, ролі військових душпастирів через призму якісного контент-аналізу друкованих українських ЗМІ. Завданнями дослідження є стислий огляд історії виникнення військового капеланства в ЗСУ; аналіз повідомлень у друкованих ЗМІ, які відображають формування образу капелана; та виділення ключових маркерів образу душ пастиря, які формують імідж капеланської служби для українського суспільства.

Методика дослідження. У рамках міні-дослідження фокусом своєї уваги автор обрала переважно письмові матеріали про військових капеланів (за період від початку Майдану в грудні 2013 року до поточного

часу – 2015-го року). Не будемо окремо зупинятися тут на аналізі повідомлень у вигляді новин, тому що це має бути кількісний аналіз. Натомість нас цікавлять повноцінні журналістські матеріали, які виходили друком або в інтернет-виданнях, а саме аналітичні статті, інтерв'ю та репортажі. Саме вони зможуть дати бачення того, як саме феномен капеланства було описано українськими журналістами та самими військовими священиками. Не можна не зважати при цьому на те, що деякі матеріали можуть бути не враховані з різних причин: автор не претендує на аналіз всіх наявних повідомлень про капеланів.

Основний зміст статті. Процес створення служби військового капеланства розпочався ще від років постання незалежності України. Військові українські капелани були присутні у контингенті миротворців з 2003 року, зокрема в Іраку, Косово, С'єрра-Леоні й Конго¹. За конфесійним розподілом у цих місіях маємо таке представництво: 12 капеланів – від УПЦ МП, 4 капелана – від УПЦ КП, 4 – від УГКЦ. Однак перші суттєві кроки на рівні зв'язків держави з релігійними організаціями почалися у лише в 2008-му році, коли було укладено Меморандум про співпрацю у справах душпастирської опіки військовослужбовців у Збройних силах України (ЗСУ)². Дану угоду підписали представники таких релігійних організацій: УПЦ Київського Патріархату, УПЦ Московського Патріархату, УГКЦ, УАПЦ, РКЦ, Всеукраїнського союзу об'єднань євангельських християн-баптистів, ДУМУ. Вже наступного року наказом міністра оборони України Ю. Єханурова від 20 березня 2009 року була упорядкована означена Рада. Після цього 29 березня відбулись і її перші установчі збори. На даний час Рада при МОУ стала головним органом, який працював над Положенням про капеланську службу. Однак у формуванні Ради наявні певні перепони: деякі конфесії вважають, що до неї можуть входити тільки представники тих релігійних організацій, які є членами ВРЦіРО. Іншою проблемою для запровадження в Збройних силах капеланської служби стало те, що у справах державно-конфесійних відносин розглядалось тільки питання військово-патріотичного виховання, а не душпастирства. Про це зазначив у своїй доповіді дослідник В. А. Мандрагеля, пославшись на наказ міністра оборони «Про Концепцію ідеологічної роботи в ЗСУ»³. Про різноманітне сприйняття служби капеланства з боку військовослужбовців заявив В. М. Малюга, підкресливши, що деякі офіцери згадували про примус до участі у релігійних заходах з боку командування⁴. Однак функція військового священика має визначатись не лише здійсненням релігійних обрядів, а й запровадженням системи патріотичного виховання та соціалізації

¹ Лисенко С. П. Досвід та перспективи християнської душпастирської опіки у православній традиції у ЗСУ. // Соціальні аспекти капеланства: світ і Україна. – Київ, 14-15.05.2013. – К., 2013. – С.120.

² Садов'як Дмитрій. Місія Церкви у війську // Соціальні аспекти капеланства: світ і Україна. – С.42.

³ Мандрагеля В. А. Трансформація умов душпастирської опіки в ЗСУ // Соціальні аспекти капеланства: світ і Україна. – С.28.

⁴ Малюга В. М. Концептуальні засади душпастирської опіки у ЗСУ. // Там само. – С.48

військових. Цьому заважає необізнаність самих командирів, які сприймають відвідування релігійних споруд і богослужінь лише як данину традиції, зневажаючи при цьому особистими потребами віруючих військовослужбовців.

Необхідність наявності та функціонування інституту військового капеланства обумовлюється тим, що внутрішнє життя військовослужбовців є чітко регламентованим та не передбачає багато часу на задоволення духовних потреб, зазначає українська дослідниця Лариса Владиченко⁵. Також автор ділить етапи становлення питання про службу військового капеланства на два періоди: з 1992 по 2008 (період становлення та запровадження) та після листопада 2008-го (консолідована співпраця релігійних організацій та силових структур)⁶. Проте наявність неузгоджених механізмів залагодження проблем у сфері державно-конфесійних відносин та одночасна направленість на консолідовану співпрацю між цими інституціями породжує умови для майбутнього розвитку служби. Однак ще на початку цього процесу постало бажання забезпечити найкращі умови для військових виливалось, за думкою дослідника Віктора Єленського, у три види пропозицій: забезпечення регламентованого вільного часу саме для релігійних потреб; забезпечення культовими спорудами кожної військової частини; запровадження служби військового капеланства (початок 2000-х років)⁷. До середини 2014-го року відповідь набула єдиної форми як то загальне прагнення до остаточного впровадження Служби військового духовенства.

Варто звернути увагу на те, що за часів подій на Майдані – з листопада 2013 року і до початку оновленого руху військового капеланства, яке почалось ще у березні 2014 року, ставлення до душпастирства та розуміння його ролі докорінно змінилось. За словами С. П. Лисенка, аналітика від Департаменту у справах релігії та національностей Міністерства культури України, МОУ досі не здійснює прямого впливу на цей процес, залишаючи душпастирство позаштатним явищем⁸. При цьому наказ ґ 40 Міністерства оборони України «Про право на військове духовенство у ЗСУ» та розпорядження ґ 677-р «Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії та Державній прикордонній службі» не зовсім змінили саме середовище. Досі залишаються невизначеними межі майбутньої капеланської служби, яка насамперед має регулюватись з боку нового Управління з питань капеланського служіння та майбутнього закону. Феномен військового душпастирства вийшов за межі вузької

⁵ Владиченко Л. Д. Україна та Польща: компаративний аналіз відносин між державними і релігійними інституціями. – Канів: Родень, 2014. – С. 289.

⁶ Там само. – С. 294.

⁷ Єленский В. Духовное служение в Вооруженных силах Украины: дискуссии и перспективы – Режим доступу: <http://www/religio.ru/relisoc/98.html>.

⁸ Лисенко С. П. Можливі варіанти функціонування системи душпастирської опіки у ЗСУ. // Там само. – С. 60.

спеціалізації у духовних та військових колах, ставши відомим чинником впливу для всього суспільства. Для розуміння функції, ролі та визначення військового капеланства необхідно зрозуміти, як саме його сприймали у світському середовищі через призму ЗМІ та матеріалів, які були йому присвячені.

Важливо відзначити те, що за час діяльності військових капеланів все ж з'явилися декілька повноцінних робіт у вигляді відео-матеріалів, зокрема: документальні фільми «Капелан» (від УГКЦ), «Незламні духом. Капелани» (автор – Олеся Доліна) та численні сюжети від телеканалів 1+1, СТБ, Еспресо, ТВ та інших. Історії капеланів були відображені й у нових книгах, а саме видавництва газети «День», «Майдан і Церква» редакторства Людмили Филипович та Оксани Горкуші, «Церква на Майдані» авторства Олексія Гордєєва та «Соняхи» авторства отця Андрія Зелінського. Готуються до виходу інші видання та відео-матеріали.

Оскільки ми не будемо окремо зупинятись на кількісному аналізі новин, що стосуються військового капеланства, то варто насамперед звернути увагу на умовну типологізацію повідомлень зі стрічок новин. Ці типи згадувань у новинному середовищі були умовно виокремлені впродовж постійного моніторингу та написання новин з цієї тематики:

- 1) Проведення служб та благословінь капеланами для військовослужбовців та тих, хто готується до несіння служби.
- 2) Проведення таїнств: хрещення та вінчання бійців, похорон загиблих бійців АТО, сповідь і причастя їх.
- 3) Реалізація соціальної діяльності: реабілітація, допомога, паломництва, спільна праця.
- 4) Волонтерська діяльність капеланів та вірян: донорські акції, збір речей та продуктів, збір грошей на допомогу в АТО, кулінарські та благодійні заходи.
- 5) Проведення тематичних конференцій, зустрічей, тренінгів та навчання.

Окремі випадки викликали резонанс у пресі, але їх не можна віднести до основного розподілу. Зокрема, це новини, що стосуються утисків прав та свобод релігійних діячів (потрапляння у полон, залякування, катування тощо) та співпраці з бойовиками по іншій бік фронту.

Не можна обійти увагою особисті блоги військових капеланів у соціальних мережах, зокрема Facebook, які набули особливого різноманіття. Не менше в інформаційному просторі представлені й різні угруповання та організації капеланів, про які навіть не знають спеціалісти з Міністерства оборони та Генерального штабу України. Сторінки «батальйонів» капеланів та особисті про файли військових священиків несуть основну інформацію про їхню діяльність та представляють їхні роздуми стосовно останніх подій на фронтах війни з московськими агресорами і їх найманцями. Основними у цьому просторі є такі сторінки (без уваги до особистих про файлів):

1) ГО «Капеланське служіння у війську»: www.facebook.com/chaplain.ministration.army та <http://kapelanske.org.ua/> (Церква Скинія та інші протестантські громади).

2) Скинія – капеланське служіння (Рустам Фатуллаєв) – <http://skinia.org.ua/chaplain/voennye-kapellany.html>.

3) «Перший Український батальйон військових капеланів» –

4) Всеукраїнська ГО «Об'єднання християн-військовослужбовців України» – <http://www.ohvu.org.ua/> – голова Василь Хіміч.

5) «Міжконфесійний батальйон військових капеланів» – www.facebook.com/mbvk.chaplain – www.facebook.com/batkapelan.

6) ГО «Українське капеланство» – вона ж Асоціація професійних капеланів України – <http://chaplaincy.org.ua/> – www.facebook.com/Chaplaincy.in.Ukraine.

7) Капеланський легіон «Альфа і Омега» – www.facebook.com/groups/1629795367254141.

8) ДУК ПС – інфо-капеланія – www.facebook.com/groups/101020400242880.

9) ГО «Капеланське Служіння Війську» – модератор Ігор Плохой – www.facebook.com/Ukrainian.army.chaplains.

10) Капеланська служба батальйону «Свята Марія» – www.facebook.com/kapelanservis – <http://www.kapelan.com.ua/>

11) Центр військового капеланства УГКЦ – www.facebook.com/Центр-Військового-Капеланства-УГКЦ-476149199073378.

12) Військове капеланство – академія ім. Сагайдачного, Львів – www.facebook.com/profile.php?id=100005700160121.

На багатьох сторінках навіть відсутня інформація щодо засновників чи учасників певного угруповання. Сторінки у більшості своїй містять інформацію про пересування групи військових священиків, дані про збір пожертв на волонтерську діяльність, особисті розповіді та свідчення з передової, а також останні новини. Однак дана категорія інформаційних повідомлень переважно стосується представників протестантських течій, які офіційно не є капеланами чи навіть пасторами, а представляють власні громадські організації та благодійні фонди, члени яких не мають юридичного права на задоволення релігійних потреб громадян. Образ служителів представлений виключно позитивно.

Проте, окрім групових сторінок, є ще й персональні аканти капеланів, які користуються не меншою популярністю. Завдяки ним служителі збирають допомогу, публікують останні фото та звіти з передової, пишуть власні розповіді зі служіння капелана. Проте подібна діяльність може викликати і негативний резонанс. Так сталось у випадку єпископа Закарпатського Кирила з УПЦ КП, який опублікував фото зі зброєю, а відтак був заборонений у служінні рішенням Синоду цієї Церкви аж до повного покаяння. Згідно опублікованих у ЗМІ пояснень єпископа Кирила, він нібито «став воїном Христа» і начебто «особисто «послав»

нелюдам Путіна декілька боєкомплектів, як покарання за окупацію української землі»⁹. Подібні випадки були присутні й під час обговорення служіння, інших фото, які виявляють позиції воїнів та відео з агресивними проповідями.

Керівництвом відділу у справах душпастирства силових структур УГКЦ прийнято рішення про публікацію окремого часопису «Капелан», який став яскравим прикладом поширення та популяризації діяльності військових священників. Зараз, станом на листопад 2015 року, є доступним тільки перше число цього журналу. За словами заступника керівника відділу священника Любомира Яворського, подібний часопис планують випускати приблизно раз на два місяці. Навіть ззовні він оформлений у вигляді камуфляжного малюнку з форми. Перший випуск налічує 27 сторінок, з них перші та останні розвороти містять молитви для тих, хто перебуває на передовій, а також спеціалізовані молитви для представників різних родів військ¹⁰. Номер поділений на 12 статей, які розповідають про історію військового капеланства, сучасну діяльність капеланів від УГКЦ, розповіді з передової та про духовний фундамент захисту Батьківщини. Також у номері присутня розповідь одного з провідних капеланів УГКЦ – отця Андрія Зелінського. Сторінки журналу розповідають і про соціальну активність Церкви: збір допомоги воїнам АТО та волонтерську діяльність, спільне паломництво з військовими, душпастирство у військових шпиталях, роботу з пораненими та поза передовою тощо. Відтак, перший спеціалізований журнал від УГКЦ разом з іншими відеоматеріалами та друкованими статтями робить цю Церкву лідером у сфері висвітлення військового капеланства та прикладом для світських ЗМІ. Капелани УГКЦ мають єдину спеціальну підготовку до служіння серед військовиків та готові компетентно коментувати власну діяльність.

Якщо ж ми звернемося до аналізу основних друкованих статей про військових капеланів, то джерела їхня походження діляться на два типи: релігійні та світські ЗМІ. І вже за цим поділом можна прослідкувати рівень володіння інформацією, особливою термінологією та розбудовою структури публіцистичного матеріалу. Найбільше публікацій про військових капеланів з боку світських ЗМІ мають газета «День», «Українська Правда», ТСН, «Аргументи і факти», Радіо Свобода, ДеПо, «Gazeta.ua, Тиждень», «Лівий берег», «Експрес», «20 минут», Волинське агентство журналістських розслідувань, «Обозреватель», Укрінформ, «Новое время». З боку релігійних видань представлені такі ресурси: РІСУ, Credo, РВУ, Капеланство.інфо, журнал «Патріархат», Прес-служба УГКЦ, Church.ua, Православ'є в Україні, прес-служба УПЦ (МП). При цьому зазначимо, що тут були враховані видання, де з'являлись хоча б одній-дві

⁹ Новина з офіційного сайту УПЦ КП: За фотографії зі зброєю єпископ Закарпатський Кирил заборонений у священнослужінні (додано Укази), режим доступу: <http://www.cerkva.info/news/patriarkh/6069-zaborona.html>.

¹⁰ Журнал «Капелан», №1 за 2015 рік, – Департамент Патріаршої Курії Української Греко-католицької Церкви у справах душпастирства силових структур України. – 27 с.

статті про капеланів, не враховуючи новин та коротких повідомлень. Усього за згадуваний період (до кінця жовтня 2015 року) було нараховано 84 подібних публікацій. Також на РІСУ було запущено окремий спецпроект «Віра та війна», де були зібрані матеріали про священників на російсько-українській війні, починаючи з 14 жовтня 2014 року.

Першою подібною публікацією, яка згадує капеланське служіння, можна вважати статтю «Майдан релігійний» на РІСУ. Там розповідається про участь священників в Революції гідності, підтримку людей та зокрема добровольців на барикадах. При цьому першу добірку статей про військових капеланів опублікували також на РІСУ. Це є серія публікацій «Військово-польові нотатки» (5 репортажів)¹¹, де розповідається про перших священників-волонтерів у Херсонській області, коли туди були стягнуті ЗСУ після анексії Криму. Наступний сплеск статей про капеланів з'являється вже восени, що обумовлене перебігом активних військових дій протягом літа. Перші бесіди з капеланами та священниками-волонтерами публікуються також на РІСУ, але переважна більшість їх присвячена саме греко-католицьким душпастирям і лише іноді з'являються повідомлення про протестантських військових пасторів. Разом з тим починає активну діяльність й прес-служба УГКЦ та інформаційний портал пасторального та соціального служіння капеланів Львівської архиєпархії «Капеланство.info»¹². Варто особливо відзначити, що в рамках останніх двох років як прес-служба, так і служба військового духовенства УГКЦ виявилась найбільш підготовленою. Саме вони розповсюджували матеріали про власних військових священників, які були компетентними відповідати на всі питання в рамках вчення церкви, а також публікували книги, відео-матеріали, проводили прес-конференції та навчання. Матеріали від військових капеланів УГКЦ були представлені й інформативними статтями на кшталт «Надійний тил: 5 порад від капелана, як бути християнам в час війни»¹³ (Капеланство.інфо), «Що повинен робити військовий капелан: 6 порад»¹⁴ (журнал Credo) та інших доробок, які роз'яснюють місію та завдання капелана. Таким чином, капелани від УГКЦ, які стали свого роду інформаційними зразками та речниками для медіа, були представлені одразу в кількох профільних виданнях: Капеланство.інфо, Департамент інформації УГКЦ, журнал Credo та РІСУ. Це дало їм повноцінну змогу «захопити» інформаційний простір та ввести власні стандарти військового священства у публічний простір.

Наступні інформаційні сплески статей про капеланів можна спостерігати за грудень 2014 р., березень-квітень 2015 р.,

¹¹ 22.04.2014 – РІСУ – Соборна во Христі - <http://risu.org.ua/ua/index/exclusive/reportage/56082/>.

¹² kapelanstvo.info – інформаційний портал пасторального та соціального служіння капеланів Львівської архиєпархії Української Греко-Католицької Церкви серед військових, студентів, сиріт та в'язнів. Портал є медіа проектом «Фундації св. Миколая».

¹³ 10.07.2015 – Капеланство.інфо – 5 порад для капелана – <http://kapelanstvo.info/index.php?mod=news&cmd=details&id=882>.

¹⁴ 20.07.2015 – Credo – Що повинен робити військовий капелан: 6 порад – <http://www.credo-ua.org/2015/07/138392>.

липень-серпень 2015 р. та всю поточну осінь. Загалом висвітлення теми капеланства відбулось дещо із запізненням, коли військових священиків стало багато і вони стали більш публічно писати про свою діяльність. Але це не завжди уберігало їх від журналістської неуважності, коли до друку потрапляли публікації, які містили неправдиву інформацію, помилки у визначенні капеланської ролі в умовах війни та певні дані, які не мали б бути публічними. Прикладом є новина на порталі «Новое время» – «До бою стануть капелани. У АТО вирушила перша духовна сотня»¹⁵. Зокрема в ній дублюється повідомлення від народного депутата Олександра Бригінця, який повідомляє про готовність стати військовими капеланами 400 священиків від УПЦ КП. Однак мобілізація капеланів від Синодального управління військового духовенства УПЦ КП відбувалась не завжди добровільно, а видавалась у вигляді наказу з благословення Предстоятеля цієї Церкви патріарха Філарета. Окрім того, перша ротація не набула формату сотні, як і всі подальші, тому що дуже важко реалізувати за поточних умов підготовки та перебування капеланів в умовах АТО. Подібна коротка замітка демонструє нерозуміння ситуації з боку журналістів, а також дезінформацію іншого населення, яке тепер уявляє цілі сотні військових капеланів на передовій.

З переліку проаналізованих статей про військових капеланів, однозначно лідирує жанр інтерв'ю та репортажу. Лише кілька матеріалів (6 статей – «Обозреватель», «Лівий берег», Радіо Свобода, РІСУ) представляють комплексний погляд на феномен капеланства замість простої бесіди: «Духовные войны»¹⁶ («Лівий берег», у двох частинах), «Священики: від духовної сотні Майдану – до батальйону капеланів»¹⁷ (Радіо Свобода), «Джгут – знаряддя капелана. У Дніпропетровську майбутніх капеланів навчали тактичної медицини»¹⁸ (РІСУ), «Капелани в АТО. За крок до формалізації»¹⁹ (РІСУ), «С кем будут молиться украинские солдаты?»²⁰ («Обозреватель»), «Життя після АТО. Продовження місії капеланства»²¹ (РІСУ). Додатково дві статті вирізняються на тлі розповідей про військове священство – це рефлексії військовослужбовця про участь у реабілітаційній поїздці з капеланами («Я побачив справжню віру людей в те, що все буде гаразд», – учасник

¹⁵ Стаття «До бою стануть капелани: У АТО вирушила перша духовна сотня», режим доступу: <http://ua.korrespondent.net/ukraine/3546116-do-bou-i-stanut-kapelany-u-ato-vyrushyla-persha-dukhovna-sotnia>.

¹⁶ 22.12.2014 – ЛБ – Духовні війни. Частина 1 – http://society.lb.ua/war/2014/12/22/290079_duhovnie_voyni.html.

¹⁷ 18.02.2015 – Радіо Свобода – Священики від Майдану до фронту – <http://www.radiosvoboda.org/content/article/26856445.html>.

¹⁸ 24.02.2015 – РІСУ – Джгут знаряддя капелана - <http://risu.org.ua/ua/index/exclusive/reportage/59233/>.

¹⁹ 14.09.2015 – РІСУ – Капелани за крок до формалізації – http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/open_theme/61095/.

²⁰ 17.09.2015 – Обозреватель – С кем будут молиться украинские солдаты – <http://my.obozrevatel.com/politics/26587-s-kem-budut-molitsya-ukrainskie-soldaty.htm>.

²¹ 08.10.2014 – РІСУ – Життя після АТО - <http://risu.org.ua/ua/index/exclusive/reportage/57813/>.

АТО про табір духовної реабілітації у Львові»²²) та досвід греко-католички, за фахом психолога, яка перетиналась зі священниками («Католичка-психолог: на війні найкращий ресурс – довіра Богові»²³). В подальшому у багатьох інтерв'ю військових згадуються й елементи впливу та допомоги з боку священників.

За кількістю згадувань у релігійних та світських публікаціях лідером залишається УГКЦ – 29 повідомлень за означений нами період. З невеликим відривом на другому місці залишається УПЦ КП з 20 статтями, що демонструє чіткий розподіл, який присутній в інформаційному середовищі. Саме представники цих двох деномінацій «презентують» військове капеланство в Україні та є найчастішими спікерами для журналістів. Всі ж інші служителі представлені у невеликій кількості статей, а саме: протестантські церкви (6 повідомлень), РКЦ (5 повідомлень), УПЦ МП (5 повідомлень) та УАПЦ – 1 повідомлення. Варто відзначити й те, що далеко не всі журналісти відзначають про конфесійну приналежність героя статті, а часом ще й навіть не уточнюють його прізвище та сан. Переважно це наявне у представників світських ЗМІ.

Певних героїв публікацій можна зустріти особливо часто в інформаційному просторі, якщо навіть не брати до уваги згадування в рамках новинного поля. Подібними «зірками» публікацій стали військові душпастирі о. Андрій Зелінський (УГКЦ, 4 згадування), о. Степан Сус (УГКЦ, 3 згадування), о. Сергій Дмитрієв (УПЦ КП, 8 згадувань, 5 з них – в одній серії статей), В'ячеслав Гриневич (РКЦ, 2 згадування), о. Петро Бурак (УГКЦ, 2 згадування). Зауважимо, що тут наведено підрахунок згадувань у повноцінних публікаціях, без урахування численних новин та особистих блогів служителів. Саме ці військові капелани свого часу не лише сформували образ того, як варто сприймати військового священника, а й у своїх відповідях формулювали завдання, мету та роль капелана на війні.

В окрему категорію «відомих» служителів ми можемо винести о. Ігоря Петренка (УПЦ КП, 2 згадування) та о. Тихона Кульбаку (УГКЦ, 2 згадування). Вони стали публічними у медійному просторі після того, як опинились у полоні з боку бойовиків. Більше того, саме публічність даної проблеми зіграла негативну роль для священника Ігоря, якого були готові відпустити додому, але залишили під арештом після появи публічних новин. Натомість відомість о. Тихона, який ще й був переселенцем з Донецької області, допомогла йому повернутись до Львова. Однак душпастирі були пов'язані певними обіцянками зі своїми викрадачами, тому не мали змоги розповісти деталі про власне утримання в полоні. Але ці два священники стали публічними образами того, як військові

²² 31.08.2015 – Капеланство.інфо – учасник АТО про духовний табір – <http://kapelanstvo.info/index.php?mod=news&cmd=details&id=933>.

²³ 24.08.2015 – Credo – Неля Куцак, психолог, УГКЦ – <http://www.credo-ua.org/2015/08/140143>.

капелани страждають на рівні з військовослужбовцями і ніхто не може почуватись захищеним під час активної фази конфлікту.

Статті про військових капеланів не оминули двох інших тем, які набувають популярності в українських медіа: боротьба із залежностями (зокрема алкоголізм на передовій) та подолання психологічних травм (ПТСР – посттравматичний стресовий розлад). Що стосується поширення алкоголізму на передовій, то в першу чергу йдеться про нову типізацію бійців: феномен «смурфів», «аватарів», «слимаків», «зомбі-нелюдів». Дані типи виводяться самими військовослужбовцями залежно від сили алкоголізму для конкретного солдата. Капелани не раз зазначали про боротьбу з цими проявами у війську, навіть більше – їм стали поступати запрошення на службу від командирів саме з метою їхнього залучення для «підтримки моральності» та запобігання алкоголізму. Самі ж капелани по-різному сприймають подібне запрошення: дехто використовує це як можливість зближення з військовими, а інші відмовляються, згадуючи про основну роль військового священика – задоволення саме духовних потреб. Те ж саме стосується і психологічних проблем та залучення капеланів до боротьби з ними. Поки в зону АТО не почали приїжджати на постійній основі психологи, більшість священиків самі стали виконувати їхню роль, зокрема під час неформального спілкування або сповіді. Ці залучення військових душпастирів до подібної діяльності вказують нам на можливу комбінацію ролі психолога разом зі священиком.

Подібна розбіжність поглядів у сприйнятті ролі капелана стосувалась і волонтерської діяльності. Деякі служителі почали принципово писати, що припиняють збір коштів на допомогу, оскільки вони хочуть виконувати тільки роль душпастирів, а не волонтерів. Інші ж продовжують закупівлю необхідного. Відтак, ми можемо стверджувати про прояви трьох ролей для капеланів: душпастиря, психолога та волонтера. У неформальних розмовах багато хто з військових священиків зізнається, що часом роль волонтера або психолога сприймалась військовослужбовцями як основна.

Отже, ключові представники сучасного феномену військового капеланства України стали образом морального та духовного підґрунтя конфлікту на Сході та Півдні України. Більше того, вони стали не однією з ключових позицій самого конфлікту, а новаторами, які стають першими в історії військовими душпастирями. Відсутність негативних публікацій, специфіка висвітлення діяльності капеланів призвела до того, що вони стали позитивним образом священика на війні, які вдало комбінують у собі ролі душпастиря, психолога та волонтера. Вони стали джерелом інформації для українських журналістів, тому що, окрім світських волонтерів, можуть описувати та оцінювати душевний та психологічний стан бійців на передовій, ділитись історіями з лінії фронту. Однак за межами позитивних відгуків та історій губиться ситуація з самою капеланською службою, яка досі не устаткована, що дає змогу багатьом віруючим людям самоназиватись капеланами та проводити духовне

служіння в зоні АТО. Соціальні мережі мають великий вплив на розповсюдження інформації та точки зору на розвиток подій з боку священників. Вони водночас стали майданчиком для публікації думки церков і релігійних організацій та популяризації діяльності військових капеланів. При цьому не можна заперечувати і того, що феномен оновленого капеланства в Україні набув великого поширення в тематиці ЗМІ, а також нового рівня обізнаності у суспільстві, що може призвести до певної зміни ставлення до діяльності релігійних громад та окремих служителів. Тому, можливо, варто очікувати кардинальних змін у полі державно-конфесійних відносин, коли в Україні з'явиться перша офіційна Служба військового духовенства.

Список використаних джерел:

1. Владиченко Л. Д., «Україна та Польща: компаративний аналіз відносин між державними і релігійними інституціями: монографія» – Канів: Родень, 2014.
2. Еленский В., «Духовное служение в Вооруженных силах Украины: дискуссии и перспективы – Режим доступу: <http://www/religio.ru/relisoc/98.html>.
3. Лисенко С. П. Досвід та перспективи християнської душпастирської опіки у православної традиції у ЗСУ // Соціальні аспекти капеланства: світ і Україна» (Київ, 14-15.05.2013). – К.: ВМРХВБ, 2013.
4. Там само.
5. Малюга В. М. Концептуальні засади душпастирської опіки у ЗСУ // Там само.
6. Мандрагеля В. А. Трансформація умов душпастирської опіки в ЗСУ // Там само.
7. Садов'як Дмитрій. Місія Церкви у війську». // Там само.
8. Департамент Патріаршої Курії Української Греко-католицької Церкви у справах душпастирства силових структур України // Капелан. – 2015. – № 1.
9. Стаття «Соборна во Христі» – РІСУ – режим доступу: <http://risu.org.ua/ua/index/exclusive/reportage/56082/>.
10. Стаття «5 порад для капелана». – Капеланство.інфо – режим доступу: <http://kapelanstvo.info/index.php?mod=news&cmd=details&id=882>.
11. Стаття «Що повинен робити військовий капелан: 6 порад» – Credo – режим доступу: <http://www.credo-ua.org/2015/07/138392>.
12. Стаття «До бою стануть капелани: У АТО вирушила перша духовна сотня» – Кореспондент.нет – режим доступу: <http://ua.korrespondent.net/ukraine/3546116-do-boui-stanut-kapelany-u-ato-vyrushyla-dukhovna-sotnia>.
13. Стаття «Духовні війни. Частина 1». – Лівий берег – режим доступу: http://society.lb.ua/war/2014/12/22/290079_duhovnie_voyni.html.

14. Стаття «Священики від Майдану до фронту». – Радіо Свобода – режим доступу: <http://www.radiosvoboda.org/content/article/26856445.html>.

15. Стаття «Джгут – зняття капелана». – РІСУ – режим доступу: <http://risu.org.ua/ua/index/exclusive/reportage/59233/>.

16. Стаття «Капелани: за крок до формалізації». – РІСУ – режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/open_theme/61095/.

17. Стаття «С кем будут молиться украинские солдаты». – Обозреватель – режим доступу: <http://my.obozrevatel.com/politics/26587-s-kem-budut-molitsya-ukrainskie-soldaty.htm>.

18. Стаття «Життя після АТО». – РІСУ – режим доступу: <http://risu.org.ua/ua/index/exclusive/reportage/57813/>.

19. Інтерв'ю учасника АТО про духовний табір. – Капеланство.інфо – <http://kapelanstvo.info/index.php?mod=news&cmd=details&id=933>.

20. Інтерв'ю Нелі Куцак, психолога від УГКЦ. – Credo – режим доступу: <http://www.credo-ua.org/2015/08/140143>.

4.6 Репресії проти немосковсько-православних християн на Донбасі: роки українсько-російської війни (А. Карпицький)

В статті М. Карпицького «Репресії проти немосковсько-православних християн на Донбасі» на конкретних фактах показано, яким гонінням сепаратистів і з якою мотивацією піддаються на теренах Донбасу віряни протестантських спільнот, Церков Київського Патріархату, Греко-Католицької та Римо-Католицької. Говориться про те, як їм вдається виживати за умов постійних переслідувань і тортур.

Ключові слова: протестанти, Київський Патріархат, греко- і римо-католики, УПЦ МП, «русский мир», сепаратисти, гоніння, репресії і тортури.

Актуальність теми. Війна на Сході України певною мірою була підготовлена масованою проросійською пропагандою. Люди без переконань легко попадали під її вплив, тому перед початком вторгнення чужинців в Україну переважали проросійські настрої, які змінилися на протилежні тільки після того, як люди відчували на собі всі тяготи окупації. Однак люди, які мали патріотичні переконання, завжди були більш стійкі до пропаганди, ніж інші. Тому навіть до початку війни в протестантських церквах було значно більше лояльних Україні, ніж серед решти населення. У православних храмах ситуація була іншою, тому що багато людей відносять себе до православних не з релігійних, а з ідеологічних причин, а тому постають більш сприйнятливими до промосковської ідеологічної пропаганди. Проте всі, хто мав хоч які-небудь проукраїнські ціннісні орієнтири – будь-то протестанти, православні, вайшнави або мусульмани,

незалежно від свого віросповідання мали імунітет до такої пропаганди, а тому прихильниками «руського мира» автоматично сприймалися як потенційні вороги. Події на Сході України підтвердили, що україноцентричне ціннісне самовизначення людини формує імунітет до ворожої щодо нашої країни ідеології, а тому ксенофоби бачать небезпеку в будь-якій людині, у якої є україно-національні цінності. Саме тому прихильники «руського мира» бачили в більшості християн Донбасу ворогів – сектантів і розкольників. Ця обставина послужила світоглядної причиною репресій проти дійсних, а не ідеологічно заангажованих християн.

Ставлення християн Донбасу до зміни влади і війни. Перемогу революції на Майдані багато жителів Донбасу зустріли насторожено. У християнських церквах молилися за владу, незважаючи на те, що багатьом не подобалася корупція і свавілля існуючої влади. Однак побиття і розстріли протестувальників у Києві змусили задуматися над тим, як ставитися до протестів проти злочинів старої влади і виявляти своє сприйняття нової влади, яка встановилася революційним шляхом.

Церкви потребували відповіді на ці питання, але для того, щоб виробити єдину позицію, необхідний був собор домінуючої УП Церкви, на якому було б дано аналіз революційних подій з позиції Слова Божого. Але оскільки такий собор не був проведений, то кожен єпископ визначав своє ставлення до зміни влади самостійно. Єдиної позиції з цього питання у священства і єпископату УПЦ МП не склалося, тому в більшості храмів воліли утримуватися від висловлення якоїсь політичної позиції. Однак війна змусила багатьох все ж самовизначитися, і не тільки в словах, а й в діях заявити про свою позицію, зокрема включившись в роботу з надання допомоги нужденним жителям зони бойових дій і українським військовим.

У різних містах Сходу події розгорталися приблизно за однією схемою. Спочатку починають ходити чутки про те, що нібито йде «Правий сектор» – потім відбуваються захоплення адміністративних будівель при повній байдужості міліції – далі постає мобілізація люмпенів, які відчують себе повними господарями вулиць – потім люмпенів відтісняють найманці з військовими навичками – після цього з'являється важке озброєння і професійні військові без розпізнавальних знаків. За цих умов навіть ті пастори, які раніше не підтримували Майдан, ставали на бік України.

Перед початком війни велика частина населення піддалася проросійської пропаганди, однак зараз на звільнених територіях переважають проукраїнські настрої. Проте в середовищі протестантів таке переважання прихильників цілісності України склалося вже перед початком війни. Саме в цьому плані вони виявилися далекогляднішими від інших своїх земляків.

Олексій Пальченко, диякон невеличкої п'ятидесятницької церкви «Любов Ісуса Христа», що на околиці Краматорська, розповів, що з

двадцяти протестантських церков Краматорська лише в одній підтримують сепаратистів. Сам він в період окупації відвозив допомогу на українські блокпости, яку збирали парафіяни його церкви (переважно пенсіонерки поважного віку). Вони скидали гривні на допомогу українським військовим зі своїх крихітних пенсій, самі готували деяку їжу, квасили капусту для українських охоронців. Всі знають, що в той час українська армія була ще абсолютно не готова воювати. Олексій сам бачив, як сепаратисти, використовуючи людей як живий щит, захопили самохідну артилерійську установку «Нона», з якої потім вели обстріл українських позицій з житлових кварталів Слов'янська¹. Безпорадність армії в той час викликала подив у людей, які сподівалися на свій захист українською державою.

Початок репресій в Слов'янську. Як показала практика, щоб почати репресії, не потрібно особливих зусиль чи політичної волі. Досить створити відповідну структуру і надати її самій собі. На деяких окупованих територіях подібні структури не встигли або не вважали за потрібне створювати. Тому репресії населення тут не торкнулися. Однак у Слов'янську, Горлівці, Донецьку на підставі доносів кидали в підвали, катували, навіть вбивали тих, хто виявляв якусь схильність до України і українського. Крім спеціальних структур, на окупованих територіях бешкетували об'єднання козаків і автономні терористичні угруповання, серед яких сумно відома «Російська православна армія». Відразу ж з'явилися й ті, хто готовий був написати донос новоз'явленій владі, «настукати», щоб першим встигнути вислужитися перед нею. На жаль виявилось, що навіть не потрібно якоїсь особливої підготовленості суспільства, щоб повернутися до часів свавілля ЧК і НКВС.

У Краматорську до арештів християн справа не дійшла, проте деякі пастори отримували від сепаратистів попередження, що вони у списках на арешт. Тому змушені були покинути місто. Однак у Слов'янську арешти священнослужителів та активних вірних протестантських церков почалися досить швидко. 16 травня за наказом військового керівництва міста був заарештований єпископ євангельського об'єднання «Церква Божа України», старший пастор церкви «Добра новина» в Слов'янську Олексій Демидович. Перед цим сепаратисти вже приходили за пастором Сергієм Демидовичем, щось влаштувати у нього обшук в будинку і в гаражі, заявляючи, що нібито він «працює на Америку». На щастя для нього, Сергій Демидович був в цей час в Києві і уникнув арешту, а ось Олексій був відвезений в підвал, в якому із зав'язаними очима просидів сім годин. Потім з'явився призначений сепаратистами мер Слов'янська В'ячеслав Пономарьов і розпорядився випустити Демидовича. Сам Пономарьов – колишній наркоман, який свого часу проходив реабілітацію в одній із протестантських церков, тому протестантська діяльність йому була знайома. Цей перший арешт інші пастори сприйняли як попередження,

¹ Из устного интервью А. Пальченко, данного автору статьи 10.05.2015.

а відтак покинули окуповане місто, що, можливо, їх і врятувало. Після від'їзду пасторів, співчуваючі їм ополченці зізналися парафіянам: «якщо б пастори не поїхали тоді, то вони ніколи не змогли б це зробити опісля».

Захоплення церков бойовиками. Пастор євангельської п'ятидесятницької церкви «Добра новина» Петро Дудник розповідав, що коли сепаратисти завітали перший раз до нього, то намагалися звинуватити його в підтримці Майдану і шукали якийсь «компромат». Їм потрібно було якесь виправдання для початку гонінь. Але коли вони нічого не знайшли, то вже без жодних виправдань просто відібрали церкву. «Всі озброєні, в масках. Були люди з нашого міста і навіть з нашої церкви, – розповів пастор Петро. – Один навіть сказав, що ходив до недільної школи... Через чотири дні, вони знову прийшли і сказали, що будуть чергувати, так як тут зручне місце для снайперського прицілу. Потім зовсім всіх вигнали і сказали, що тут будуть казарми. Проживало в молитовному будинку до ста осіб». Після втечі сепаратистів, українським військовим знадобилося три вантажівки, щоб вивести всю зброю з будівлі церкви².

Спочатку захоплення церков проводилися в окупованих містах невідповідно і з храмів християн виганяли далеко не скрізь: багато церков і молитовних будинків протестантів сепаратисти не чіпали, однак православних «розкольників» з їх храмів вони виганяли відразу. Керуючий Донецькою єпархією УПЦ Київського Патріархату архієпископ Сергій (Горобцов) в лютому 2015 р. розповів, що 30 з 40 парафій Київського Патріархату на окупованій території припинили свою діяльність, більшість духовенства змушене було емігрувати через погрози з боку сепаратистів. Дехто змушений був проводити служіння підпільно³.

У цьому сенсі протестантам пощастило більше: будівлі у них відбирали не систематично, як у православних, які не входять у Московський Патріархат, а у міру появи потреби. Пастор церкви «Асамблея Божа» у Донецьку Сергій Косяк 30 грудня 2014 р. привів у фейсбуці відомі йому відомості про захоплення церковних будівель. У травні 2014 р. сепаратисти захопили церковні будівлі в Горлівці і Сніжному, а в Донецьку – реабілітаційний центр «Вечірнє світло», взявши 29 людей у полон і побивши деяких реабілітантів. У червні 2014 р. сепаратисти захопили церкви в Торезі, Шахтарську і в Дружківці, дві церкви в Горлівці, а в Донецьку – реабілітаційний центр «Скеля спасіння» та весь комплекс Донецького християнського університету. У серпні 2014 р. бойовики захопили церкву в Донецьку, Оленівці, Горлівці, у вересні 2014 р. захопили ще одну церкву в Донецьку і в Ровеньках.

² Из устного интервью П. Дудника, данного автору статьи 19.04.2015.

³ When god becomes the weapon. Report prepared by Center for Civil Liberties and International Partnership for Human Rights in the framework of the Civic Solidarity Platform. April 2015. URL: http://www.irs.in.ua/files/publications/2015.04_Report_Religious_persecution_in_occupied_Donbas_eng.pdf P. 15.

Захоплення церков дуже часто супроводжувалися арештом пасторів. Деяким пасторам довелося пройти через тортури⁴.

Прес-центр громадянського руху «Всі разом!» у березні 2015 р. повідомив, що протягом 2014 р. бойовиками були захоплені будівлі і приміщення дванадцяти християнських громад, один церковний притулок для дітей, християнський університет і три реабілітаційних центру для алко- і наркозалежних. Крім цього, в результаті обстрілу постраждали п'ять будівель церков, три з яких згоріли⁵.

Однак кількість захоплених будівель може виявитися значно більше. Зокрема, незважаючи на те, що сепаратисти найбільш терпимо ставилися до баптистів, за даними Всеукраїнської Ради церков євангельських християн-баптистів за станом на вересень 2014 р. тільки у них було відібрано 7 церков, три церкви були зруйновані⁶. Деяке «толерантне» ставлення до баптистів проявилось в тому, що в Антрациті сепаратисти двічі захоплювали будівлю баптистської церкви «Дім молитви для всіх народів», але потім повертали назад⁷.

Все ж репресії не були тотальними: в силу різних обставин вони не торкнулися деяких донбаських міст і не торкнулися багатьох спільнот християн. Багато християн на окупованих територіях нічого не знають про гоніння на своїх одновірців, а повної картини репресій на даний момент поки не знає ніхто. Чим страшніше дійсність, тим більше прагнення не помічати її, а тому людям (що є дивним) властиво не помічати репресії, поки вони не торкнуться їх особисто. Самовизначитися на основі окремих уривчастих знань про події важко. Більшість людей формують свою думку на основі випадкових ситуацій, які рідко бувають адекватні всій дійсності. Однак релігія дає людині ціннісні орієнтири, які дозволяють їй самовизначитися незалежно від випадкових обставин. Тому адекватне сприйняття ситуації на Донбасі безпосередньо була пов'язана із усвідомленістю власних релігійних переконань. Війна і репресії спонукали християн самовизначитися у своєму ставленні до подій. При цьому вони самовизначалися по-різному залежно від ступеня воєї залежності від випадкових обставин і усвідомленості духовних цінностей.

Ідейні підстави репресій проти християн. Повну картину бачення релігійних репресій в донецькому краї поки ще ніхто не склав. Думаю, що й самі сепаратисти погано уявляють, що в них відбувається. Залежно від обставин хтось із сепаратистів безпосередньо катує в підвалах іновірців, а хтось може нічого й не знати про репресії і навіть особисто дружити

⁴ URL: <https://www.facebook.com/sergey.kosyak.3/posts/992039267477489>.

⁵ Гоніння на християн в «ДНР» та «ЛНР»: священнослужителів вбивають, церковні будівлі відбирають // Сайт «Всі разом!» от 11.03.2015. URL: <http://www.vsirazom.ua/vchinki/155-goninnya-na-khristiyan-v-dnr-ta-lnr-svyashchennosluzhitelev-vbivayut-tserkovni-budivli-vidbirayut.html>.

⁶ Разрушили жертвенники твои... // Сайт ВСХ ЕХБ. URL: http://ecbua.info/index.php?option=com_content&view=article&id=3213%3Arazrushili-zhertvenniki-tvoi3czar1914&catid=13%3As-&Itemid=53&lang=ua.

⁷ Жизнь церквей Восточного региона // Сайт ВСХ ЕХБ. URL: http://ecbua.info/index.php?option=com_content&view=article&id=3317%3Azhizn-czerkvej-vostochnogo-regiona&catid=13%3As-&Itemid=53&lang=ua.

з багатьма «сектантами». Проте у всіх сепаратистів є загальні ідейні основи, які роблять репресії з їх боку можливими.

Пошук ворога «руського мира». Репресії проти християн Донбасу спочатку були обумовлені не прагматичними міркуваннями зміцнення влади, а ірраціональними, пов'язаними дуалістичним світоглядом, заснованим на пошуку ворога засадами. Інструментом поширення дуалістичного світогляду може стати яка-небудь конкретна ідеологія – комуністична, нацистська чи пропонована під виглядом православ'я ідеологія «руського мира» в агресивному ксенофобською її витлумаченні.

Носій дуалістичного світогляду може не мати стрункої ідеології, але він потребує для себе образ ворога, завдяки якому нібито можна пояснити всі проблеми і труднощі життя. Поки ворога немає, то світ йому здається надто складним, а будь-які труднощі – дезорієнтувальними і незрозумілими. Тому така людина чіпляється за будь-який образ ворога. Сліпа віра в буття «майданівських нацистів» та «київської хунти», за якими нібито стоять злісні американці, пов'язана з тим, що носії дуалістичного світогляду хотіли б того, щоб їх бачення виявилось правдою.

У поданні сепаратиста світ ділиться на своїх і ворогів. Вороги начолі із США, відчуваючи ірраціональну ненависть до всього російського, влаштували революцію в Україні, привели до влади нацистів, руками яких воюють проти Росії. В основі цієї картини світу лежить пошук ворога. Сепаратисти впевнені, що владу в Києві захопили нацисти і воюють з власним народом, тому що вони хочуть, щоб це все було правдою. Без ворога вони відчувають себе втраченими і не знають як оцінювати всі проблеми і труднощі, з якими доводиться стикатися. І при цьому не важливо, хто ворог: кого в даний момент за допомогою пропаганди подають як ворога, того і вважають ворогом. Пропаганда російських ЗМІ вибудувала примітивну картину світу, в якій сепаратисти отримують готові відповіді на всі питання і знаходять почуття власної значущості, відчуваючи себе героями. Тому будь-який сумнів для них вже є неможливим.

Багато сепаратистів мислять гранично примітивно в системі «наші»/«не наші», і їм не важливо, хто призначений ворогом. Але є й ті, хто ідеологічно виправдує війну саме з Україною нібито з метою захисту «руського мира». Ідею «руського мира» актуалізував патріарх РПЦ Кирило (Гундяєв), тим самим підмінюючи православ'я чужою йому ідеологією. На думку патріарха Кирила ні український, ні білоруський народ не мають якихось ціннісних підстав для власного існування, крім ідеї «руського мира»: «Релігійний вимір «Русского мира» є джерелом миролюбності наших людей. Непросто сьогодні зберігати такі цінності. Але потрібно розуміти, що без цих цінностей не буде існувати ні російський,

ні український, ні білоруський народ, а все буде переплавлене в одному котлі цивілізацій»⁸.

Однак з початком війни ідея «руського мира» набула агресивну геополітичну інтерпретацію, в якій найбільш екстремістські сепаратистські угруповання угледіли виправдання силового об'єднання «розділеної» російської нації. Для них Україна – це західний проект, української мови не існує, бо ж то є «новояз» на основі польського, а українці насправді – це росіяни, яким намагаються переконати, що вони – окрема нація. В їх розумінні необхідно приєднати Україну до Росії, а із всіма тими, хто демонструє свою приналежність до української традиції, треба поступати як з ворогами «руського мира». Стовпом «руського мира» є православ'я в сповіданні Московського Патріархату, а всі, хто дотримується іншого віросповідання – є або потенційні, або явні вороги. Передовий загін Америки нібито сповідує ірраціональну ненависть до «руського мира».

З православними «розкольникими» сепаратисти не церемонилось: всіх православних служителів, які не належать до Церкви Московського патріархату, відразу вигнали із Слов'янська (що, скоріше, і врятувало їм життя), а ось що робити з протестантами, то це питання вирішили не відразу. Наталія Брадарська, дружина розстріляного диякона євангельської п'ятидесятницької церкви «Преображення Господнє» розповідала⁹, як до них приходили військові. Їх приваблювало розкішна будівля церкви з колонами в центрі міста. «Американці? Проамериканська церква?» – запитували сепаратисти. Вони не могли повірити, що будівля колишнього Будинку культури було повністю відновлено самими парафіянами і тільки на пожертви вірян: «Вам американці допомагають, американці наші вороги, а ми – Російська православна армія». Спочатку військові вирішували питання: відібрати будівлю, а чи ж ні. Потім сказали: «Поки моліться», захопивши при цьому церкву «Добра звістка», яка була на пагорбі, що з військової точки зору розміщена зручніше.

Невизначеність критеріїв для репресій. Піддаючи християн репресіям, сепаратисти ще не знали, куди це їх заведе і де потрібно їм зупинитися. Судячи з усього, у них взагалі не було критеріїв, щоб визначати, кого треба терпіти, кого вивільняти, а кого розстрілювати. Прикладом може служити історія Анатолія Оніщенко, пастора з Красного Луча. Коли сепаратисти, які заарештували його, самі не змогли вирішити, дозволити йому жити або розстріляти, то звернулися з цим питанням до православного священника, який врахував наявність у пастора дітей і визначив йому жити.

Мета перших арештів полягала в тому, щоб виробити на майбутнє критерії для вироку. Завдання для сепаратистів була не простим, так як логічно вибудованої ідеології щодо цього вони не мали. Декларована

⁸ Патриарх Кирилл (Гундяев). «Слово пастыря». Выпуск от 6 сентября 2014 года // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3728242.html>.

⁹ Из устного интервью Н. Брадарской, данного автору статьи 16.04.2015.

ідеологія «руського мира» ґрунтується на довільних твердженнях, які кожен розуміє по-своєму. Тому єдиним об'єднуючим принципом всіх сепаратистів став пошук ворога. Але в умовах війни ворога потрібно було вже не теоретично, а практично виділити із середовища місцевих жителів.

Сепаратисти живуть з ілюзорною картиною довкілля, згідно якої вони оточені ворогами і відчують свою особливу значимість й свободу від відповідальності. Будь-який сумнів в цій картині не просто болісно, але руйнівню для всього, чим людина виправдовує власну значущість і власне існування. Тому ті, хто сумнівається, сприймаються не як звичайні вороги, а як загроза вигаданому ними світу. Від ворогів треба позбутися, але ж у них є родичі і друзі. Якщо всіх виганяти або розстрілювати, то тоді не залишиться прихильників. Але для того, щоб заглушити внутрішні сумніви в вигаданій картині світу, потрібні саме прихильники, які б вважали сепаратистів героями.

Показовий епізод з Наталією Брадарскою, яка зверталася до сепаратистам у пошуках чоловіка. Ніхто не хотів їй допомогти, поки нарешті один з них, який представився як заступник головного безпеки, зробив деякі зусилля (правда, безрезультатні), після чого сказав: «Дивний ви народ: ви нас звали, а тепер не підтримуєте». Прагнення відчувати себе героєм в чужих очах для нього було настільки важливо, що він не помітив абсурдності докору, висловленого жінці, чоловіка якої захопили самі ж сепаратисти¹⁰.

Арешти на окупованих територіях проводили як автономні угруповання бойовиків, так і створювані сепаратистами спеціальні служби безпеки. З'ясувалося, щоб почати репресії, досить певним людям дати відповідні установки і звільнити їх від відповідальності. Багатьом християнам довелося пройти підвали і тортури. Під час тортур домагалися не стільки інформації (донощиків і без того вистачало), скільки того, щоб людина обмовила себе. До тортур ставилися серйозно, так як за допомогою них треба було виробити правила, як поступати з ворогами в майбутньому. Тому на підставі будь-яких формальних ознак потрібно було когось відпустити, а когось розстріляти, щоб на практиці визначити зразок того, як надалі поводитися із сектантами та розкольниками.

Дуже сильно страждав від репресій Слов'янськ. 2 червня парафіянина церкви «Добра новина» Геннадія Лисенко, який допомагав біженцям вибратися зі Слов'янська, затримали на сепаратистському блокпосту, повідомивши: «На тебе є орієнтування». Забрали всі документи, телефони, зв'язали скотчем руки й очі. Допитували у дворі: «Возив продукти українській армії на пости?»; «Передавав інформацію про наші блокпости в місті?»; «Навіщо вивозив мертвих бандерівців?» Останнє питання аж ніяк не здавалося абсурдним тим, хто допитував. Все відбувалося як у 37-му році, коли слідчий знає тільки одну правильну відповідь, і якщо відповідь неправильна, то отримуєш удар в спину,

¹⁰ Из устного интервью Н. Брадарской, данного автору статьи 16.04.2015.

ззаду в голову, в бік кулаком або прикладом автомата. Одне із запитань було таке: «Чому не православний? – Зрадник, тому що не православний». Їх також цікавила структура церкви «Добра новина», служителі церкви, хто з них залишився в місті¹¹.

Всі люди в картині світу сепаратистів діляться на тих, хто може робити те, що хоче, і на «лохів». Якщо «лох» проявляє гідність, то це порушує цілісність картини світу і викликає сильне обурення і сепаратиста. Особливо їх дратує, якщо почуття власної гідності виявляють їх жертви. Як розповідав Геннадій Лисенко: «той, хто стояв позаду, уткнув в спину автомат, пересмикнув затвор і натиснув на спусковий гачок, але пострілу не було. Після цього почали задавати питання, чому я не сіпнувся, чому не впав. Почалося нове коло питань...». Нарешті його відправили в підвал, сказавши, що на світанку розстріляють, однак допит повторився ввечері наступного дня. Допитувач був професіоналом, дослівно пам'ятав передуючу розмову. В кінці розмови він взяв Геннадія за комір, підняв з табурета, і сказав: «Ти взагалі розстрільний, але я вирішив тебе помилувати»¹².

Для нормальної людини такі тортури і погрози розстрілом – безглузда жорстокість, але сепаратисти мислять інакше. Вони вважають, що дають слабину, випускаючи ворогів із-за того, що у них є родичі, друзі серед городян, з якими доведеться якось уживатися в майбутньому. Але в їх розумінні когось все одно треба розстрілювати, інакше що це за війна?! Тому рано чи пізно вони повинні зважуватися на криваву каральну акцію.

Каральна акція у Слов'янську. 8 червня у свято Трійці сепаратисти викрали чотирьох християн: Віктора Брадарського (40 років, 3 дітей), двох синів пастора – Рувима (29 років, не одружений) і Альберта (24 роки, одружений) Павенків та Володимира Величка (8 дітей, 41 рік). Захопили їх не на блокпості, як Геннадія, а після служби на виході з церкви «Преображення Господнє», коли всі вже розходилися після молитви.

Захоплених християн вивезли на «Пожарку» (пожежну частину, де був обладнаний підвал для заарештованих), де піддали тортурам. В три години ночі їх повезли на машині одного з арештованих в найбільш глухий район Слов'янська, де й були знайдені опісля тіла загиблих. Машина згоріла. Можливо, що терористи спочатку імітували, що відпускають затриманих, а потім розстріляли машину. Володимир Величко загинув у згорілій машині. Сини пастора церкви, Рувим і Альберт, були розстріляні відразу, як вибігли з машини. Стріляли в них з люттю, всадили багато куль. Одному з них пострілами рознесло півголови. Віктор Брадарський встиг відскочити в бік річки до очеретів. Кулі наздогнали його в спини в п'ятнадцяти метрах від машини.

Після цього сепаратисти вирішили приховати вбивство від родичів. Міліція також нічого не говорила, хоча дуже швидко виявила тіла і згорілу

¹¹ Из устного интервью Г. Лысенко, данного автору статьи 19.04.2015.

¹² Из устного интервью Г. Лысенко, данного автору статьи 19.04.2015.

машину. Тільки коли прийшла українська армія, то з'ясувалися обставини вбивства. Дружина розстріляного диякона розповідала: «У захопленому приміщенні СБУ сепаратистський керівництво говорило нам, що затримані відпрацьовують за те, що вони займають проамериканську позицію, риють окопи на Семенівці. Зверталася багато раз до всіх, хто тільки був там у них, всіх годували обіцянками: чекайте, чекайте п'ятнадцять діб, місяць і т. д.»

Також вона звернулася до отця Миколи, священника Московського Патріархату, бо він особисто знав її чоловіка і той з повагою до нього ставився: «Священик мене вислухав. Спочатку говорив: «Не розумію, про кого йде мова». Потім згадав Віктора. Отець Микола сказав: «Двісті відсотків, що вони живі». Почав наставляти: «Заблукана овечка, куди ходиш, потрібно повернутися в православну церкву». Пообіцяв передзвонити через кілька днів, але дзвінка я не дочекалася і пішла до нього сама. В обличчя мені він нічого толком не сказав, ухилився, ходив навколо так близько, говорив, що ще не з'ясував, не зміг. І почав щось говорити, що нібито нашими молодими людьми було привезено чи біологічну, чи хімічну, а чи ж фосфорну зброю. Насправді, займаючись бізнесом, вони привозили метал для будівництва, але на слуху було що протестанти, саме сини пастора, для української армії привозили саме зброю. І отець Микола почав говорити про це так, ніби все це правда, і що він сам був свідком, як йшов дим, що його розум затуманило, і він став неадекватно себе поводити»¹³.

Хоча сепаратисти бачили ворогів у всіх протестантах, але жертв каральної акції обирали довільно, навіть не з волонтерів, які допомагають жителям залишати місто, а з простих служителів церкви. Чітких критеріїв того, як вибирати чергову жертву, у них не було. Замість того, щоб використовувати каральну акцію як метод залякування, вони стали намагатися приховувати її, що говорить про внутрішні розбіжності в оцінці доцільності проведення подібних акцій. Разом з тим, не тільки сепаратисти, але навіть співчуваючий їм священник РПЦ МП намагався якось виправдати для себе викрадення чотирьох християн. Приклад о. Миколи показує, що якимось виправданням, нехай навіть безглузде, психологічно було необхідним. Сепаратисти єдині в думці, вважаючи, що вони оточені ворогами. Але кого вважати ворогом і як з ним чинити? – При відповіді на це питання виявляються різні позиції – від помірних до фанатично-екстремістських. Тому одні можуть, не замислюючись, вбивати, а інші – сором'язливо покривати вбивство і шукати йому виправдання. Цим пояснюється, що, незважаючи на проведення кривавою каральною акції, сепаратисти не зважилися використовувати її як показовий приклад, науку для інших.

Українська Православна Церква Московського Патріархату на Донбасі. Сепаратисти під виглядом православ'я привнесли ідеологію

¹³ Из устного интервью Н. Брадарской, данного автору статьи 16.04.2015.

«русского мира» в найагресивнішої її витлумаченні. Православ'я як релігія підмінялася політичною ідеологією, яку сепаратисти розуміли як «Православну віру Московського Патріархату» і закріпили це розуміння в конституції ДНР, прийнятій 14 травня 2014 року. У її преамбулі зазначається, що Верховна рада приймає Конституцію «сповідуючи Православну віру (Віру Християнську Православну Кафолічну Східного Сповідання) Російської Православної Церкви (Московський Патріархат) і визнаючи її основою основ «русского мира». Тим самим сепаратисти протиставили під виглядом православ'я особливе віровчення, що є основою «русского мира», не тільки всьому християнству, але й всім православним церквам, які не належать до Московського Патріархату. Дев'ята глава конституції ДНР закріплює це віровчення як пануюче:

Потім думки Преамбули повторені в окремих статтях Конституції ДНР: «2. У Донецькій Народній Республіці головною і пануючою вірою є Православна віра (Віра Християнська Кафолічна Православна Східного Сповідання), сповідувана Російської Православної церкви (Московський Патріархат). 3. Історичний досвід і роль Православ'я і Руської Православної Церкви (Московський Патріархат) визнаються і поважаються, в тому числі, як системоутворюючі стовпи «русского мира».

Цими статтями сепаратисти протиставили себе також більшій частині віруючих Донбасу. Особливістю Донбасу є конфесійне розмаїття. На кінець 2014 року в Донецькій області (включаючи і окуповані території) зареєстровано 1795 релігійних організацій, з яких – 1723 релігійні громади. Православні релігійні організації становлять близько 49%, з них 42,9% – релігійні організації Московського патріархату. Протестанти всіх напрямів мають понад 700 організацій – 40,9% від загальної чисельності громад, з них більше 12% – харизматичні церкви і більше 10% – баптисти. Також в області зареєстровано 38 мусульманських, 19 юдейський, 14 буддійських і 8 вайшнавських релігійних організацій. Крім того, деякі церкви на окупованих територіях змушені були припинити свою діяльність через насильства з боку сепаратистів. За цих умов насадження домінуючої релігійної ідеології неминуче повинне було привести до релігійного конфлікту.

31 травня 2014 р. митрополит Донецький і Маріупольський Іларіон зробив архіпастирське звернення про припинення смуту в Донбасі, в якому заявив: «На жаль, всі сторони нинішнього протистояння вважають свої дії правильними, але для віруючих людей ціннішим орієнтиром є одна Істина – Господь наш Ісус Христос, Який сказав, що над усе – любов Бога до людини, а людини – до ближнього. Тому Церква не має права підтримувати і не підтримує будь-кого в цій смути і братовбивчій війні.

Не буде Божого благословення на тих, хто порушує заповідь «Не убий!», здійснюючи Каїнів гріх»¹⁴.

Дипломатичне формулювання заборони благословляти воюючі сторони викликала невдоволення прихильників «руського мира», яких (насамперед священників УПЦ МП) нейтралітет донецької єпархії абсолютно не влаштував. Численні фотографії, на яких православні священники благословляють сепаратистів і освячують їх бойові прапори, свідчать, що багатьма священниками дане архіпастирське звернення було проігноровано¹⁵.

4 липня 2014 р. на YouTube було оприлюднено відео «"Ополченці" стріляють з території церкви у Слов'янську». Відео засвідчило стрілянину самохідної артилерійської установки «Нона» з території захопленої сепаратистами євангельської п'ятидесятницької церкви «Добра новина» в Слов'янську, яка супроводжувалася молитвами і співом двох православних священників¹⁶. Варто відзначити, що поки «Нона» стріляла з території церкви «Добра новина», українські військові у відповідь вогонь не відкривали, що говорить про наявність спеціального наказу для захисту церковних споруд. В інших випадках у відповідь вогонь вівся. Зокрема, вогнем-відповіддю був зруйнований дитячий притулок церкви «Добра новина», коли ця «Нона» відкрила вогонь з його території по українським військовим. Парафіянам церкви ледве вдалося встигнути вивезти дітей, однак майно притулку врятувати не вдалося¹⁷.

16 квітня 2014 року архієпископ Святогірський Арсеній (Яковенко), намісник Свято-Успенської Святогірської Лаври звернувся з приводу необґрунтованих чуток про присутність російських диверсантів в приміщеннях Лаври і категорично заявив: «Серед такої кількості людей, що мають доступ у всі храми і корпуси Лаври, просто неможливо когось десь приховувати»¹⁸. В той же час Лавру охороняли проросійськи налаштовані козаки. Є ймовірність, що в чернече середовище могли бути впроваджені агенти під прикриттям. Ці підозри висловив волонтер і парафіянин церкви «Добра новина» Геннадій Лисенко, розповівши, про кілька інцидентів за рік до початку війни, коли деякі насельники Лаври, одягнені як ченці, вимагали від відвідувачів видаляти фотографії, якщо вони випадково потрапили в кадр, а один «чернець» навіть мало не вдарив

¹⁴ Архипастырское обращение митрополита Донецкого и Мариупольского Илариона о прекращении смуты в Донбассе // Донбасс православный. от 31.05.2014. URL: <http://donetsk.church.ua/2014/05/31/arkhi-pastyrskoe-obrashhenie-mitropolita-doneckogo-i-mariupolskogo-ilariona-o-prekrashhenii-smuty-v-donbasse/>.

¹⁵ В Славянской епархии УПЦ освящают знамена боевиков и жалуются на украинскую армию // Релігія в Україні от 01.07.2014. URL: http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/26228-v-slavyanskoj-eparxii-upc-osvyashhayut-znamena-boevikov-i-zhaluyutsya-na-ukrainskuyu-armiyu.html.

¹⁶ URL: <http://youtube.com/watch?v=U8NwsmUsw2Q>.

¹⁷ Из устного интервью А. Решетника, волонтера и прихожанина церкви «Добрая весть», данного автору статьи 04.04.2015.

¹⁸ Архиепископ Святогорский Арсеній обратился по поводу необоснованных слухов о Святогорской Лавре // Донбасс православный. от 16.04.2014. URL: <http://donetsk.church.ua/2014/04/16/arkhiiepiskop-svyatogorskijj-arsenijj-obratilsya-po-povodu-neobosnovannykh-slukhov-o-svyatogorskojj-lavre/>.

місцевого жителя. Так поводили себе далеко не всі, а тільки ті, хто відрізнявся військовою виправкою.

Також Геннадій Лисенко розповів, що в садибі «Вілла Марії», перетвореній в культурний центр УПЦ МП, розмістилися бойовики, які прийшли в Слов'янськ. За його словами, православний священник о. Віталій організував розміщення військових у «Віллі Марії» і вів душпастирську роботу з ними¹⁹. За свідченням наукового співробітника Слов'янського краєзнавчого музею Валерія Ступко 12 квітня 2014 року озброєні люди в масках вийшли з «Вілли Марії» за напрямом міськвідділу міліції, яке вони захопили²⁰.

Цю інформацію також підтвердила Неля Штепа, мер Слов'янська: «П'ять днів тому ось ці озброєні повстанці зібралися за містом Артемівськом у двох КамАЗах. Після цього, за погодженням з нашим православним священником отцем Віталієм, вони розмістилися у нього в православному центрі». «Мені подзвонили жителі та повідомили, що близько 150 повністю озброєних людей вийшли з цього православного центру і до них приєдналися 300 осіб, яких запросив отець Віталій – це колишні афганці та військові, які приєдналися до цих повстанців. Цим 300 особам повстанці дали повні повноваження і вони сьогодні, що хочуть, те й роблять в місті»²¹. На наступний день, 13 квітня, благочинний Олександр-Невського округу Слов'янська УПЦ МП Микола Фоменко відкрито підтримав сепаратистів, заявивши на зустрічі з ними, що церква не буде стояти осторонь²².

Позиція кліриків УПЦ МП щодо воюючих сторін далеко неоднорідна; багато хто з них вважає, що необхідно займати позицію нейтралітету, всіяко допомагаючи бідному населенню. Зокрема, прес-секретар Української православної церкви Георгій Коваленко на прес-конференції в травні 2014 року підтримав українську владу і засудив сепаратистів. Він зазначив, що парафіяни церкви є серед військових, які беруть участь в АТО, їх командирів і місцевого населення. «Необхідно поважати владу, тому що у неї є меч, щоб захищати добро від зла. Якщо людина незаконно бере в руки зброю, якщо людина фактично захоплює заручників і цілі регіони – це зло», – заявив о. Григорій Коваленко. Він також нагадав, що УПЦ МП ще в 2007 році засудила «політичне

¹⁹ Из устного интервью автору статьи 19.04.2015.

²⁰ Higginssept Andrew. Evidence Grows of Russian Orthodox Clergy's Aiding Ukraine Rebels // The New York Times, 06.09.2014. URL: http://www.nytimes.com/2014/09/07/world/europe/evidence-grows-of-russian-orthodox-clergys-aiding-ukraine-rebels.html?_r=2.

²¹ Боевики, захватившие горотдел милиции в Славянске, укрывались в православном центре – мэр // Остров, от 15.04.2014. URL: <http://www.ostro.org/general/society/news/442700/>.

²² Мальцев В. Священников увлекла «русская весна» // Независимая газета, от 16.04.2014. URL: http://www.ng.ru/ng_religii/2014-04-16/2_spring.html.

православ'я» – таке явище, коли церкву намагаються використати для вирішення геополітичних завдань²³.

Православні храми УПЦ МП також, як і інші церкви України, беруть активну участь у зборі гуманітарної допомоги для населення в зоні АТО, надають допомогу нужденним у прифронтовій зоні. Хоча в тилу у ставленні до УПЦ МП ніяких утисків не спостерігається ні з українського боку, ні з боку сепаратистів, у прифронтовій зоні храми УПЦ МП стають жертвами як випадкових, так і провокаційних обстрілів. Крім того, 18 грудня 2015 року митрополит Донецький і Маріупольський Іларіон звернувся до президента Петра Порошенка взяти під особистий контроль розслідування мародерства скиту Свято-Іверського жіночого монастиря с. Піски. За словами митрополита, пограбування скиту зробили люди у військовій формі, які офіційно представилися бійцями Української Національної гвардії²⁴. Інцидент стався в прифронтовій зоні.

Не можна спрощено гадати, що нібито підтримка сепаратизму або єдності України визначається конфесійною приналежністю. Люди з різними переконаннями присутні в різних церквах та в різних конфесіях. Забобон про виняткову роль Московського православ'я в агресії проти України своїм прикладом зруйнував начальницький єпископ Російського об'єднаного союзу християн віри євангельської (п'ятидесятників) Сергій Ряховський, активно включився в інформаційну війну з Україною, про що свідчить його виступ 25 листопада 2014 р. в прес-центрі МІА «Россия сегодня»²⁵. На цьому прикладі ми бачимо, що не конфесійна приналежність, а ступінь залежності від держави є головним чинником формування деструктивної позиції всередині церкви.

Випробування за свідчення справжньої віри. Сепаратисти оголосили про підтримку православ'я, яке розуміли не як релігію, зв'язок з Богом і шлях порятунку, а як ідеологію. На жаль, і всередині церков також зустрічаються ті, хто розуміє релігію як ідеологію. Це ідеологічне тлумачення православ'я стало ідейною основою репресій. Однак багато християни намагалися протиставити цьому ідеологічному трактуванню свідчення справжньої віри. І за це вони будуть покарані важким випробуванням.

Молитва за Україну в центрі Донецька. Якщо Слов'янськ контролювало одне угруповання, то в Донецьку була безліч різних сепаратистських угруповань, що надавало репресіям ще більш

²³ Украинская Православная Церковь Московского Патриархата осудила сепаратистов // Портал Baznica.Info от 29.04.2014. URL: <http://baznica.info/article/ukrainskaya-pravoslavnaya-cerkov-moskovskogo-patri/>.

²⁴ Обращение митрополита Донецкого и Мариупольского Илариона к президенту Украины в связи с актом мародерства в действующем монастырском ските // Донбасс православный. от 18.12.2014. URL: <http://donetsk.church.ua/2014/12/18/obrashhenie-mitropolita-doneckogo-i-mariupolskogo-ilariona-k-prezidentu-ukrainy-v-svyazi-s-aktom-maroderstva-v-dejstvuyushhem-monastyrskom-skite/>.

²⁵ Епископ Сергей Ряховский: «На Украине притесняют священнослужителей разных конфессий, и требуется объективная оценка всех подобных преступлений» // Сайт «Российский объединенный Союз христиан веры евангельской (пятидесятников)» от 28.11.2014. URL: <http://cef.ru/news/roshve/?id=8676>.

непередбачуваний характер. Спочатку репресії були спонтанними, потім, коли сепаратисти визначилися, кого відносити до ворогів, ставали більш більш упорядкованими.

25 лютого 2014 року з ініціативи міжконфесійної ради церков Донецька і Донецької області розпочався міжконфесійний молитовний марафон «За мир, любов та цілісність України». Кожен день в центрі Донецька проводилася колективна молитва, в якій брали участь представники релігійних організацій практично всіх конфесій – православні, католики, протестанти і навіть мусульмани. Молитовний марафон став прикладом духовного протистояння грубій силі.

24 травня 2014 року бойовики розгромили молитовний намет, що стояв в центрі Донецька, погрожуючи розстріляти, тих, хто ще раз прийде молитися. Учасник марафону пастор донецької євангельської церкви «Асамблея Бога» Сергій Косяк відправився в адміністрацію сепаратистів, щоб обговорити інцидент. В адміністрації у нього були знайомі, тож він сподівався на звичайну розмову. Проте потрібної людини він там не зустрів, а замість розмови отримав допит, на якому п'ять чоловік його били ногами, руками, палицями, батогами і навіть молотками. На допиті був присутній і донощик – колишній член церкви, який звинувачував пастора в пропаганді «антинародних» ідей.

Розв'язка виявилася несподіваною. Через вісім годин тортур прийшов командир і почав кричати на підлеглих, зажадав, щоб ті просили вибачення і повернули всі речі. Потім підійшов до пастора Сергія і сказав, що він був у реабілітаційному центрі «Нове Покоління» у пастора Тищенка в Першотравенську, але потім відступив від Бога, і, рятуючи його, сподівається отримати якусь милість у Бога²⁶. Як можна зрозуміти по даному епізоду, ставлення до марафону у сепаратистів було ворожим, однак серед бойовиків було багато місцевих, які особисто знали молільників, що якимось їх стримувало.

Крім централізованої структури сепаратистів в Донецьку є й інші автономні угруповання, в яких вже не зустрінеш співчуваючого командира. Одне із таких екстремістських угруповань – «Російська православна армія», 4 липня 2014 року взяла в полон греко-католицького священника о. Тихона Кульбаку. Він був постійним учасником молитовного марафону, також був секретарем міжконфесійної Ради церков і релігійних організацій Донецької області, яка об'єднувала близько 60 спільнот різних конфесій. Страждаючи діабетом, о. Тихон без ліків провів 12 днів в полоні. Вжив дивом. Тричі його виводили на розстріл, але кожного разу стріляли поверх голови. Весь цей час друзі о. Тихона вели переговори про його звільнення. «Під час допитів викрадачі весь час підкреслювали, що це мені покарання за те, що я священник «неправильної» церкви, – згадував о. Тихон. – За їх твердженнями є тільки одна «правильна» церква – Церква Московського патріархату. Територія Донбасу – це єдина неподільна Русь,

²⁶ URL: <https://www.facebook.com/sergey.kosyak.3/posts/1082855535062528>.

а я – зрадник, донеччанин у 9-му поколінні, а сам – підпільний "бандерівець"»²⁷. Нарешті, о. Тихона, ледь живого, кинули одного в машині. Ввечері йому зателефонували з вимогою покинути територію ДНР, погрожуючи розправою з моєю паствою. За цих умов о. Тихон вимушений був покинути рідне місто.

Незважаючи на напади на молитовну намет і арешти молитовників, молитовний марафон тривав до серпня. 8 серпня 2014 року відразу після молитви на площі був викрадений пастор молитовного марафону Олександр Хомченко і вивезений в Макіївку (разом з ним захопили іншого протестантського пастора – Валерія Якубенко, якого відпустили через добу)²⁸. Бойовики звинувачували пастора Олександра в організації несанкціонованого мітингу на допомогу українській армії та залучення людей у секту. Вони заявили, що тут повинна бути тільки одна релігія – Московська Православна. Протягом чотирьох днів Олександр Хомченко піддавався тортурам – побиттю і багаторазовому удушенню за допомогою протигаза. До нього приводили, підносячи до носа тканину, змочену в етанолі, що викликало сильне печіння і напади кашлю²⁹. У цей момент сепаратисти заважали віддихатися, наносячи удари кийками по грудях і спині.

Серія арештів молитовників, яке почалося при Ігорі Стрелкові (Гіркіне), змусила їх піти з площі: молитовний марафон став проходити по домівках.

Викрадення християн на окупованих територіях. З появою Стрелкова (Гіркіна) становище християн у Донецьку різко погіршився. З одного боку, в Конституції Донецької народної республіки, прийнятої 14 травня 2014 року, пануючою вірою оголошується православ'я в сповіданні Московського Патріархату, але, з іншого боку, у багатьох сепаратистів були друзі і родичі серед протестантів. Саме тому в перші місяці окупації релігійна мотивація арештів була присутня лише епізодично. Зокрема, 27 травня 2014 р. був заарештований і провів добу в полоні римо-католицький священик, учасник молитовного марафону, Павло Вітек. У липні-серпні гоніння на християн в Донецьку стали носити систематичний характер і досягли свого піку, після якого намітився їх спад.

Репресії були не тільки в Слов'янську та Донецьку, але і в інших містах, зокрема – в Горлівці. 15 липня при виїзді з Горлівки бойовиками ДНР був затриманий римо-католицький священик Віктор Вонсович. Отець Віктор був одягнений в одяг священика та при собі мав документи,

²⁷ Життя після полону. URL: <http://www.kray.ck.ua/suspilstvo/postati/item/11361-zhittya-pislya-polonu-vira-%E2%80%93-ryatue-lyubov-ztsilyue#.VYw850YilAi>.

²⁸ Два протестантських пастора похищені в Донецьку // Портал-Credo.ru. 11 августа 2014. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=109124>.

²⁹ When god becomes the weapon. Report prepared by Center for Civil Liberties and International Partnership for Human Rights in the framework of the Civic Solidarity Platform. April 2015. URL: http://www.irs.in.ua/files/publications/2015.04_Report_Religious_persecution_in_occupied_Donbas_eng.pdf P. 12-13.

що посвідчують особу та сан священника. Незважаючи на це, йому довелося провести в полоні десять днів. Сепаратисти заборонили йому повертатися у свою парафію під загрозою страти³⁰.

Пастор громади Церкви адвентистів сьомого дня в Горлівці Сергій Литовченко в полоні провів двадцять днів. Його заарештували 16 жовтня 2014 року. Під час проведення євхаристії в молитовний будинок увірвалися бойовики з автоматами, перервали богослужіння і змусили парафіян розійтися, а пастора Сергія забрали машиною. Свої дії вони пояснювали тим, що «це православна земля і на ній немає місця різним сектам»³¹.

Прес-центр громадського руху «Всі разом!» у березні 2015 року опублікував результати моніторингу переслідувань за релігійною ознакою на окупованих територіях Донбасу: «Точно встановлено факт вбивства семи священнослужителів. У полоні з побиттям та допитами побували більше 40 церковних служителів»³². Можна припустити, що кількість жертв значно більше.

Подальша еволюція репресій. Перша хвиля репресій проти християн мала світоглядне підґрунтя. Сепаратистам потрібно було адаптувати свою картину світу до реальності, в якій протестанти – вороги «руського мира». Репресії наростали по мірі того, як серед озброєних людей змінювалося співвідношення на користь «немісцевих». Сепаратистських угруповань було багато, тому репресії носили характер хаотичних бандитських нападів. Поступово сепаратисти виганяють всіх підозрілих, а до решти християн звикають. Тому світоглядне підґрунтя репресій поступово замінюється прагматичним, обумовленим необхідністю утримувати владу.

У Донбасі йде централізація влади і поступове усунення харизматичних командирів і автономних угруповань. Це веде до зміни характеру репресій, які набувають впорядкованого і прагматичного характеру. У зв'язку з цим виникає необхідність в якихось єдиних правилах управління. Це виражається і в тому, що замість спонтанного захоплення церков зараз сепаратисти наполегливо вимагають їх реєстрації, що є першим кроком до примусу до співпраці. Є навіть поодинокі випадки повернення захоплених церков, а глава ДНР А. Захарченко не так давно навіть визнав католицтво однієї з чотирьох традиційних конфесій. Сепаратисти також зрозуміли, що допомога протестантів нужденним знижує рівень соціальної напруженості, а тому не перешкоджають гуманітарній, благодійницькій та волонтерській діяльності.

³⁰ Хронология террора: боевики «ДНР» и «ЛНР» преследуют христиан Донбасса // Сайт Института религиозной свободы, Киев, от 06.06.2014. URL: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1456%3A1&catid=34%3Aua&Itemid=61&lang=ru.

³¹ Пастор Сергей Литовченко освобожден из плена боевиков «ДНР» // Сайт Института религиозной свободы, Киев, от 16.10.2014. URL: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1472%3A1&catid=34%3Aua&Itemid=61&lang=ru.

³² Гонимия на християн в «ДНР» та «ЛНР»: священнослужителів вбивають, церковні будівлі відбирають // Сайт «Всі разом!» от 11.03.2015. URL: <http://www.vsirazom.ua/vchinki/155-goninnya-na-khristiyan-v-dnr-ta-lnr-svyashchennosluzhiteliv-vbivayut-tserkovni-budivli-vidbirayut.html>.

На зміну грубій силі приходить моральний тиск на християн. Висловлювати нелояльність сепаратистській владі небезпечно навіть всередині церкви, адже можуть донести. І все ж до політики «адресних» арештів нелояльних громадян легше адаптуватися, ніж до хаотичних випадкових арештів, як це було раніше.

Зараз йде такий процес переходу від хаотичних репресій до впорядкованих, який супроводжував становлення інших тоталітарних режимів в інших країнах. У цей період багатьом може здатися, що спостерігається навіть деяке послаблення, однак це «послаблення» в плані фізичного насильства супроводжується посиленням контролю і морального тиску.

4.7 Забезпечення свободи совісті, релігії і віросповідань в державах Євросоюзу та в Україні (Мар'яна Татарчук)

У статті М. Татарчук «Забезпечення свободи совісті, релігії та віросповідань...» здійснено аналіз правового забезпечення функціонування й діяльності релігійних громад і деномінацій на території Європейського Союзу та України у контексті відповідності його до норм міжнародного права та права Європейського Союзу.

Ключові слова: *свобода совісті, свобода релігії і віросповідань, законодавство про свободу совісті і релігії*

*Mariana Tatrchuk. **Guaranteeing of Freedom of Conscience and Religions in European Union and Ukraine.** In this article analysis legal protection of functioning of religious denominations in European Union and Ukraine in the context of compliance with international law and law of European Union.*

Keywords: *freedom of conscience, freedom of religions and beliefs, law on freedom of conscience and religions.*

Актуальність теми і мета дослідження. На сьогодні свобода совісті, релігії і віросповідань гарантується як невід'ємне природне право кожній людині в кожній європейській країні. Кожна держава на території ЄС взяла на себе зобов'язання забезпечення цього права і на міжнародному рівні. Свобода совісті – це природне право кожної людини на умови, за яких можливе вільне самовизначення особистості у світоглядній сфері, в її духовному становленні та розвитку. Правовий аспект свободи совісті визначається сукупністю юридичних норм, що регулюють суспільні відносини в процесі реалізації свободи совісті. При цьому саме держава за допомогою своїх законів встановлює межі, можливості, гарантії вияву свободи совісті. Проте лише правом не може

бути врегульований процес світоглядного вибору. Кожна людина має право сам вибирати форми, способи і шляхи здобуття істини і єднання себе з релігією або ж навпаки – свою відмову від релігії, так само як і можливість міняти властиве їй своє віросповідання.

Важливим елементом свободи совісті є свобода віросповідань. Це поняття характеризує можливості людини вільно, без примусу з боку будь-кого сповідувати ту чи іншу релігію як предмет свого самовизначення. Крім нього, свобода совісті передбачає також і свободу церкви (або релігійних організацій). Це поняття містить у своїй структурі не тільки соціальні і правові можливості функціонування таких спільнот, а й свободу освіти, організації та діяльності релігійних спільнот, рівність у правовому відношенні всіх в державі існуючих різного характеру релігійних організацій. На жаль, в науковій літературі питання про свободу віросповідань розглядається найчастіше лише в особистісній (індивідуальній) формі вираження цієї свободи, а тому відбувається своєрідне ототожнення свободи релігії і свободи віросповідань. Свобода вводиться в зовнішньо невидимий духовний світ людини: вона вільно живе зі своєю конфесійно сприйнятою релігійністю.

Але є й інший рівень свободи віросповідань, коли ця свобода виражається в можливості вільного формування організованих форм того чи іншого віросповідання, можливості вільної діяльності в тій чи іншій країні різних конфесійних інституцій. У нашій статті йдеться переважно саме про такий рівень вираження у державах Євросоюзу свободи віросповідань.

Одна релігія може бути державною (зокрема, як Англійська Церква в Англії), так і національною (як Євангелічно-лютеранська Церква в Данії), інші релігії бувають визнані в державі, або ж взагалі не мають якогось особливого статусу. Співпраця та поділ між державою і церквою існує на всіх рівнях суспільного життя. Кожна держава Європи в міру своїх можливостей намагається забезпечити своїм громадянам захист прав людини, куди неодмінно включає і забезпечення свободи релігії та віросповідань.

Підписанням в 1942 році Декларації про Організацією Об'єднаних Націй європейський соціум став на шлях необхідної після війни демократизації і закріплення на законодавчому рівні природних прав людини і громадянина, які з того часу стали незаперечними. В такий спосіб було прийнято ряд міжнародних документів, які окрім іншого, закріплюють право на свободу совісті, релігії і віросповідань. Такими документами є Загальна декларація прав людини, прийнята Генеральною Асамблеєю ООН ще в 1948 році, Міжнародний пакт про громадянські і політичні права 1966 р., Міжнародний пакт про економічні, соціальні і культурні права 1973 р., Декларація про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на підставі релігії або переконань 1981 р. і Декларацією про права особистості, що належать до національних або етнічних,

релігійних і мовних меншин 1992 р., та ін. З прийняттям Статуту ООН, а потім Загальної декларації прав людини, розпочинається якісно новий етап у міжнародно-правовій регламентації цих прав, в тому числі це стосувалося права кожного на свободу релігії, свободу своєї релігії, вільне вираження своєї релігії, а відтак право на свободу віросповідань.

З метою збереження європейської єдності в 1949 році було створено Раду Європи. Його основним завданням було об'єднання зусиль європейських країн з відновлення поваги до прав людини. З середини 1960-х років Парламентська Асамблея Ради Європи стала проявляти все більше свою заікавленість до питань свободи релігій і переконань. Її ініціативи при цьому зводилися до прийняття «резолюцій» і «рекомендацій», які закликають уряди деяких країн застосувати певні норми в своєму законодавстві. Наприклад, Парламентська Асамблея рекомендувала європейським країнам ввести таке законодавство, яке гарантувало б корпоративний статус зареєстрованим новим релігійним рухам і релігійну свободу для їх спільнот. Вона при цьому виходила з того, що проблеми, пов'язані з новими релігійними рухами, які часто ще зневажливо називають «сектами», повинні вирішуватися насамперед освітніми та культурними засобами, ніж законодавчими.

Різні позиції займали західні країни і СРСР щодо питання про визначення прав людини як природних і невідчужуваних. Радянський Союз, а в той час і Україна, що була в його складі, виступали проти визнання природного, природженого характеру прав людини, заперечував обов'язок держави захищати ці права. Пояснювалася така позиція радянськими ідеологами тим, що свої права кожна людина одержує від держави, яка на свій розсуд закріплює їх у своєму законодавстві. Тим не менш, на сьогодні зазначені міжнародно-правові документи ратифіковані на території України і є обов'язковими для виконання на всіх рівнях.

Ще одним якісним етапом у становленні примату невід'ємних прав і свобод особи стало прийняття у 1950 році Конвенції про захист прав і свобод людини і громадянина, яка в статті 9 проголошувала право кожного європейця на свободу совісті та віросповідання, свободу мати свою релігію і дотримуватися її в богослужінні й науці. Після набрання чинності конвенцією були створені два незалежних органи – Європейська комісія з прав людини 1954 р. і Європейський суд з прав людини 1959 р. Метою цих органів було дотримання і слідкування за дотриманням прав і свобод, проголошених названою Конвенцією. Під час Віденського саміту у 1993 році було ухвалено рішення про створення нового Європейського суду з прав людини, який покликаний був замінити колишню двоступеневу систему. Він був утворений у Страсбурзі як орган Ради Європи, і почав свою роботу у 1998 році.

Свобода релігії і віросповідань, а звідси і свобода створення та діяльності конфесійних спільнот, лежить в основі прав людини. Історичний досвід, духовні взаємозв'язки, культура, звичаї і традиції,

фундаментальні релігійні переконання займають особливе місце у формуванні ставлення до релігії в країнах Європи. Безліч релігійно-правових систем (і не тільки поширені в країнах Євросоюзу, а й у Європі взагалі) відображають різноманітність національних культур, конфесійних історій, більшість з яких мають спільні історичні підвалини. Характерним є те, що всі ці системи спираються переважно на визначальну роль християнства в європейській історії та культурній традиції. Але при цьому не слід недооцінювати і той факт, що певний свій значний внесок у європейську культуру внесли і вносять нині також інші, окрім християнської, конфесії, зокрема й іудеї та мусульмани. До того ж, слід звернути увагу і на те, що різноманітність незначних на перший погляд релігійних громад на території Європи часто постають взаємопов'язаними між собою і водночас мають постійні зв'язки з більшими чи меншими релігійними спільнотами в різних кінцях світу, утворюючи в такий спосіб значиму соціально-культурну структуру певної релігійної системи.

Різнманітність систем державно-церковного права в Європі відображає різноманітність національних культур та історію європейських народів. Кожна держава доповнює цю сферу власним досвідом, своїми звичаями та традиціями. Ці положення стосуються не стільки держав-членів ЄС, а швидше колишніх комуністичних держав, оскільки в них зберігається ще багато слідів втручання держави в релігійні справи, що мало місце в минулому і залишило свій відбиток на історичному формуванні цих країн з часу здобуття ними незалежності та входженням в європейську сім'ю народів.

На законодавчому рівні в Європі закріплені принципи релігійного самовизначення, насамперед це право на свободу релігії. Стаття 5 Європейської конвенції з прав людини захищає релігійну свободу як окремої особистості, так і цілих релігійних об'єднань, конфесій, а заодно окремих релігійних громад (груп). Стаття 6 зобов'язує країни Європейського Союзу поважати національну і релігійну ідентичність кожної держави його члена.

Ідея загальних конфесійних традицій європейських країн досі становить основу для розвитку змісту релігійного права. Свобода релігії визнається всіма європейськими країнами, скрізь користуються свободою у своїй діяльності різноманітні церковні освітні системи, релігійні організації та окремі громади віруючих. Важливою є незалежність релігійних організацій у своїй діяльності від державних структур, демократизм церковно-державних відносин.

Щоб краще зрозуміти стан забезпечення і розвитку свободи совісті, релігій і віросповідань у країнах ЄС, варто розглянути ситуацію окремо в зазначених країнах.

В країнах ЄС досить значна частина населення відноситься до католицької церкви, або ж ідентифікують себе з нею, не будучи насправді її прихожанами. До таких країн можна віднести Австрію, Бельгію,

Ірландію, Іспанію, Італію, Литву, Люксембург, Мальту, Польщу, Португалію, Словенію, Францію. Понад 70% населення зазначених держав є прихожанами Римо-Католицької Церкви. Поміж тим, в кожній із зазначених країн з роками виробилася своя система державно-церковних відносин. Так, в Австрії немає державної Церкви. На інституціональному рівні держава і релігійні організації відокремлені один від одного. Основна ідея цієї системи полягає в забезпеченні відповідних правових рамок для включення релігійного плюралізму в суспільство. Стаття 15 Конституції Австрії говорить: «Кожна Церква і релігійна організація, визнані законом, має право на публічну релігійну практику, на самостійне управління своїми внутрішніми справами, на володіння своїми інститутами ...». Серед умов, необхідних для визнання, потрібно мінімум членів, що становить 2% від усього австрійського населення. Згідно Акту про визнання, визнання надається на підставі указу спеціальними законами, що відносяться до «історично визнаних» церков, і релігійним організаціям. Такими спеціальними законами є Конкордат 1933 між Святим Престолом і Австрійської республікою, Закон про протестантів 1961, Закон про православних 1967, Закон про іудеїв 1980 та інші. Указом 1988 року було прийнято на інституційному рівні мусульманську організацію. Також в Австрії створена Федеральна служба з питань сектантства. У її завдання входить збір документації та інформації про небезпеку, яка може виходити від програм або дій сект. Ця служба інформує про діяльність нових релігійних рухів. Федеральний закон про створення документаційної та інформаційної служби з питань сект, прийнятий у 1998 році. Закон не відноситься ні до визнаних на законній підставі церквам і релігійним організаціям, ні до їх окремих структур. Відтак загалом можна констатувати наявність необхідної релігійної і конфесійної свободи на території зазначеної держави.

Бельгія, яку можна охарактеризувати як переважно католицьку країну (близько 70% її населення є католиками), має серед свого населення також представників інших вірувань, зокрема, мусульман, протестантів, іудеїв, послідовників інших вірувань, серед яких є і невизнані (мормони, єговісти). Хоча на законодавчому рівні визнається рівність всіх релігій, але фактично наявна ситуація з гарантією більшого спектру прав і свобод в одних релігій, ніж в інших. Маємо, що в більшості випадків католицька церква є «першою серед рівних».

Законодавство Ірландії визнає право кожного на вільне вираження свободи совісті і віросповідань, з умовою дотримання громадського порядку і моральних принципів, що можна витлумачувати, з одного боку, як певний дискримінаційний елемент.

В Іспанії існує тільки одна суспільно значуща релігія – римо-католицизм. До Римо-Католицької Церкви відносять себе 80% населення країни Але Конституція її враховує наявність й інших конфесій. Ст. 14 Конституції Іспанії наголосише: «Всі іспанці рівні перед законом і не

піддаються будь-якої дискримінації по своєму віросповіданню». Ст. 16 її говорить: «1. Громадянам та їх об'єднанням гарантується свобода ідеології, віросповідання та здійснення богослужінь без будь-яких обмежень, крім тих, що необхідні для підтримки громадського порядку. 2. Ніхто не може бути примушений висловлювати свою думку про своє віросповідання, вірування та ідеологію. 3. Жодна релігія не може бути державною». Влада бере до уваги релігійні вірування іспанського суспільства і підтримує відносини співпраці з Католицькою Церквою й іншими релігійними організаціями. У 1980 році парламент Іспанії ухвалив Акт про релігійну свободу. Держава, беручи до уваги релігійні вірування, існуючі в іспанському суспільстві, укладає там, де це можливо, договори про співпрацю або конвенції із церквами, релігіями або релігійними організаціями внесеними до реєстру, в якому підтверджується їх відомий вплив в іспанському суспільстві в силу їх наявності в країні або числа послідовників.

Італія в більшості своїй також визнається католицькою державою, хоча точно сказати кількість прихожан католицької церкви не є можливим. Конституція Італії, з одного боку, гарантує свободу і рівність індивідів в релігійних питаннях, а з іншого – гарантує систему співпраці між державою та деномінаціями. Найбільш важливе місце визнається за Католицькою церквою, яка володіє привілейованим становищем, гарантованих певною кількістю законодавчих і правових положень. Проміжне становище займають ті деномінації, які уклали угоди із державою і не мають якихось протиріч і невідповідностей з італійським законодавством, зокрема йдеться про протестантів, іудеїв та інші деномінації, які існують на території Італії уже певний проміжок часу. Водночас також можна виділити третю групу релігійних спільнот, які з'явилися на території цієї країни порівняно недавно і певним чином конфліктують із загальними установленими правовими принципами, порядками і постулатами. Такими є, наприклад, мусульманські общини, та інші. Варто зазначити, що, незважаючи на можливі розбіжності у поглядах, будь-яка релігійна община може бути організована без попередньої реєстрації або погодження з органами державної влади, проте з єдиною умовою – це дотримання внутрішнього законодавства і відповідності умовам загальноприйнятих моральних засад. Тобто можна зробити висновок про значний розвиток демократичних установ з питань свободи совісті і релігії на італійській території.

Литва, 80% населення якої також відноситься до католиків, також проголошує свободу і право кожного обирати і сповідувати ту чи іншу релігію або свою віру в богослужінні, повсякденному житті і у вченні. У законах країни визначено три категорії релігійних організацій та асоціацій: традиційні релігійні спільноти та асоціації; визнані державою релігійні спільноти та організації; інші (нетрадиційні) релігійні організації та асоціації. Традиційні – це ті, які є частиною історичної, духовної та

соціальної спадщини Литви. Їх в законах названо дев'ять: римо-католики, греко-католики, євангельські лютерани, євангельські реформати, російські православні, старообрядці, іудеї, мусульман і караїми. Релігійні організації та асоціації можуть претендувати на державне визнання не менше ніж через 25 років з часу їх первинної реєстрації в Литві. Хоча система реєстрації і перереєстрації релігійних громад у Литві є досить важкою і розгалуженою, тим не менш право на самовизначення – основний принцип взаємовідносин держави і Церкви в Литовській Республіці. Внутрішня автономія релігійних громад гарантована Конституцій.

Польща, як правило, також розглядається як католицька держава. Католицька Церква в Польщі включає чотири обряди – латинський, вірменський, візантійсько-слов'янський і візантійсько-український (греко-католицизм). Всі вони визнають Папу за свого главу. Стаття 25 Конституції Польщі (1997 р.) свідчить, що теоретично Церква та різні релігійні організації мають в країні рівні права, державні органи повинні бути неупередженими у питаннях особистих переконань, у тому числі і релігійних, і повинні забезпечувати свободу їх вираження у суспільному житті; відносини між державою і церквами, іншими релігійними організаціями повинні ґрунтуватися на принципі поваги їх самостійності та незалежності кожного у своїй власній сфері. Якщо відносини між Польською Республікою та Римо-Католицькою Церквою визначаються договором, укладеним зі Святим Престолом, то відносини з іншими церквами і релігійними організаціями, що діють в країні, повинні визначатися законодавчими актами, укладеними між їхніми представниками і Радою міністрів. Про це мова йде роками. Але обіцяні договору не укладені, ведуться тривалі переговори. Існуючі в Польщі закони про відносини держави з різними церквами та релігійними організаціями є однобічними актами держави, а не договорами чи угодами, порівнянними з договорами. Тут проявляється тиск на державу римо-католицького духовенства. Релігійні організації реєструються в країні по-різному, але всі суб'єкти, зареєстровані відповідно до польського законодавства, мають однакові права з юридичної точки зору.

Згідно з даними офіційної статистики, 85% громадян Португалії вважають себе римо-католиками. У країні існують, в основному в містах, й інші релігійні течії – православні, єговісти, кілька різних протестантських церков, мусульмани, іудеї, індуїсти, Церква Муна і Вселенська Церква царства Божого. Найменш традиційні в країні вважаються сектами, а не альтернативами. Вони зіштовхуються з байдужістю з боку влади до їх діяльності, не розглядаються державою рівноцінними із всіма існуючими релігійними течіями, ні приватними юридичними особами, хоча Конституція й законодавство вимагають рівноправного ставлення до них. У 2001 році в Португалії був прийнятий Закон про релігійну свободу. Він наблизив статус інших конфесій до статусу Католицької Церкви. Зокрема, визначив право на рівноправне ставлення і на ставлення на

рівних; право на набуття статусу юридичної особи за допомогою спеціальної реєстрації; право на невтручання держави в релігійну сферу, і право на нейтралітет від державних установ; свободу навернення в свою віру; право на поширення своєї віри тощо.

Римо-Католицька Церква займає особливе місце і в Словенії. Це – головна релігія словенської нації, хоча в країні зареєстровано ще 36 релігійних течій. Конституція країни 1991 року фіксує такі три фундаментальні принципи сфери релігійного життя: відокремлення держави від релігійних організацій, рівність релігійних організацій та свобода їх діяльності в рамках правового режиму. Словенська правова система звертається до Церков і релігійних спільнот, але вона не формулює закони, що регулюють положення кожного з них окремо. Зареєстрованим державою церквам і релігійним організаціям надаються спеціальні права. Держава укладає угоди з кожним релігійним суб'єктом окремо. Серед підписаних урядом країни у 2000–2007 роках угод можна відзначити угоди із Євангельською Церквою, Словенської конференцією єпископів, Церквою п'ятидесятників, Сербською православною Церквою, Ісламським співтовариством, Буддистською конгрегацією, зі Святим Престолом та ін. Держава поважає своєрідність церков та інших релігійних організацій, веде відкритий і постійний діалог з ними і розвиває різні форми співпраці. Реєстрацію релігійних спільнот шляхом видачі спеціальних сертифікатів здійснює Офіс Релігійних Співтовариств. Релігійна спільнота може бути зареєстрована, якщо воно має, як мінімум, сто своїх членів і діяло в країні не менше 10 років. Стаття 7 Конституції Словенії передбачає відокремлення держави від релігійних спільнот. Принцип відокремлення останніх від держави означає не тільки те, що релігійні громади є автономними в своїх внутрішніх справах, але й те, що суспільне життя в Словенії є світським. Діяльність церков і релігійних організацій в країні є вільною, незважаючи на факт їх реєстрації або неререєстрації. Зареєстровані релігійні суб'єкти є юридичними особами, чия діяльність регулюється приватним правом.

Ще однією країною із домінуванням католицизму вважається Франція, хоча тут співіснують з ним ще протестанти, іудеї, православні і мусульмани. Держава, згідно діючих законів, повинна гарантувати те, що кожен має можливість відвідувати богослужіння своєї церкви, вивчати і сповідувати обрану ним релігію. Рівність різних релігій, що діють в країні, має на увазі відсутність державної, офіційної, панівної або визнаної релігії. Проте тут не можна не вказати на певні проблеми, які стали все більш очевидними після прийняття закону 2004 року, який забороняв у громадських місцях носити атрибути релігійної приналежності, зокрема мусульманський одяг, що вилилося у масові протистояння з боку послідовників цієї релігії.. Відтак можна констатувати законодавчо незрілу у Франції систему забезпечення прав і свобод, що стосуються свободи совісті і релігій на її території.

Поряд з вищезазначеними державами, де переважна більшість населення відносяться до католиків, виступають такі країни як Греція, Данія, Швеція, Латвія, Естонія, які характеризуються або ж своєю поліконфесійністю, як Великобританія, Латвія чи Естонія, або ж домінацією національної церкви, як, наприклад, у Великобританії, Швеції, Греції, Данії.

Що стосується Греції, то вона вважається більш ніж на 90% православною, бо ж тут дійсно панівною релігією і панівним вченням є Православ'я. Але це особливе піклування стосується самої Церкви, а не її членів окремо. Торкаючись реального змісту поняття «панівна», слід відзначити те, що за винятком оголошення православної віри офіційною релігією (або релігією державною), інші привілеї не обмежуються тільки цією церквою. В Греції є ще мусульмани, римо-католики, протестанти, єговісти, іудеї та ін. І римо-католицька, і протестантські Церкви в Греції також є суб'єктами публічного права, здійснюють публічне управління. Свобода совісті в Греції поширюється на всі релігійні, нерелігійні або атеїстичні переконання, а також на догматичні та адміністративні відмінності всередині якоїсь релігії. Згідно ст. 13 Конституції країни, релігія повинна бути «відомою релігією», тобто релігією без якихось секретних вчень чи утаємничених культів. Вона не повинна порушувати громадський порядок або моральні принципи співжиття. Є й інші умови, які впроваджуються в життя країни цивільною адміністрацією і судами. У юридичній практиці є ще продовження: деномінації не можуть займатися прозелітизмом, що визнається злочином і карається в порядку кримінального законодавства. Для визначення місця проведення богослужінь різних релігій необхідна ліцензія Міністерства освіти й культів і ще дозвіл місцевого митрополита панівної Православної Церкви. Неправославні об'єднання (конгрегації) зазвичай розглядаються в Греції як асоціації цивільного права, але поки що в країні немає спеціального закону, що допускає їх до статусу суб'єкта публічного права. Якихось законодавчих текстів щодо протестантських громад в Греції також немає. Діють вони як особи приватного права. Міністерство освіти і культів затверджує муфтіїв для трьох регіонів, населених мусульманським населенням, тобто релігійною меншиною. Кілька законів Греції охороняють правовий статус іудейської релігії. На підставі спеціального указу створені юдейські громади там, де проживає не менше п'яти єврейських сімей. Наявна рада всіх рабинів Греції.

В Данії і Швеції понад 80% населення є прихожанами Євангелічно-лютеранської Церкви відповідної країни, яка визнається в Данії, і визнавалася в Швеції одночасно народною чи національною церквою. Поміж тим, в обох країнах наявна велика кількість інших релігійних деномінацій і утворень як християнських, так і мусульманських та інших конфесійних течій. В Данії, наприклад, згідно з положеннями законодавства, релігійні організації діляться на три групи: визнані

громади, громади з дозволом здійснювати одруження, й інші релігійні організації без формального визнання. Середня група включає до 90 релігійних організацій. Це деномінації різних типів, серед яких 50 – різних християнських течій, 18 – ісламських та 4 – буддистських. До середньої групи відносяться деномінації з чіткою організаційною структурою. Вони повинні мати певне число членів, мати свої богослужіння, вчення і обряд, які не суперечать етиці або громадському порядку. Організації повинні дотримуватися данського законодавства й виконувати урядові рішення. Їх священнослужителі повинні знати данську мову. Релігійні спільноти не платять податки. Нові релігійні рухи, хоча вони і не визнаються в Данії як релігійні організації, все ж можуть бути захищені ст. 67 Конституції про свободу поклоніння Богові і ст. 78 про свободу асоціацій.

У Швеції, окрім німецько-лютеранської, є ще й римо-католицька Церква, Шведська місіонерська Церква (Шведська місія), Рух п'ятидесятників, мусульманські громади, іудейські групи, методисти, баптисти, буддисти, індуїсти і деякі інші релігійні течії. Конституція країни 1973 року забезпечує громадянам Швеції свободу віросповідання. Кожен громадянин також захищений від обов'язку належати до якої-небудь деномінації. Діють в країні два основних акти Парламенту в сфері релігії. Це – Акт про деномінації й Акт про Церкву Швеції. Перший встановлює, що Церква Швеції – це офіційно визнана релігія в країні. Акт також дає право іншим церквам і деномінаціям отримати такий же статус. Шляхом реєстрації церква або деномінація набуває законний статус юридичної особи. Але реєстрація релігійних спільнот в країні не є обов'язковою: вони можуть здійснювати свою діяльність у будь-якій іншій законній формі, зокрема як асоціація або фонд. Реєстрація не дає церквам і деномінаціям якихось особливих переваг, окрім правових. Хоча Церква Швеції не є державною, але Актом про Євангелічно-лютеранську Церкву Швеції Парламентом країни було засвідчено її своєрідність, підкреслено особливий зв'язок держави з нею. Держава цим актом забезпечує Церкві Швеції збереження її ідентичності, гарантує наступність організаційних засад Церкви. Але зміни після 2000 року у відносинах держави і Церкви Швеції призупинили статус останньої як державної.

Латвія – багатоконфесійна країна. Тут зафіксовано близько 170 різних деномінацій і релігійних течій. Три найбільші конфесії представлені католицькими, лютеранськими і православними віруючими. Церква в Латвії відокремлена від держави. Але це не означає, що релігія в ній повністю ізольована від суспільства, виключена із суспільного життя. Латвійська Республіка гарантує свободу релігії, включаючи право дотримуватися певної релігії індивідуально або спільно з іншими чи ж не мати взагалі ніякого відношення до релігії, право вільно змінювати свою релігію або переконання, а також вільно висловлювати свої релігійні погляди. Державної релігії в Латвії немає. Конституція країни не згадує

особливо якусь із релігій. Латвійське законодавство не виходить з концепції «традиційних конфесій». Взагалі тут навіть відсутній їх список. Тільки в Цивільному кодексі в ст. 51 названі традиційні церкви, які мають можливість здійснювати обряд одруження (лютерани, католики, православні, старообрядці, методисти, баптисти, адвентисти та іудейські громади).

Так само Естонія, яка є переважно християнською країною, має велику кількість різних релігійних деномінацій і утворень, серед яких лютерани, православні, численні римо-католицькі організації, баптистські, іудейські, методистські, мусульманські, буддистські та інші громади. Право на свободу віросповідань в Естонії захищається статтею 3 Конституції 1992 року. При цьому в Естонії вважають важливим для себе принципи і норми міжнародного права. Вони включені в правову систему країни, розглядаються важливіше законодавства національного і обов'язкові для законодавчої, адміністративної та судової влади. Стаття 41 Конституції Естонії закріплює принципи, що гарантують свободу віросповідання. Стаття 48 говорить про право людей на релігійні об'єднання і конкретну захист їх. Естонія регламентує свободу віросповідань і віри, а також відносини між церквою і державою низкою додаткових нормативних положень, зокрема Законом про некомерційні організації і Законом про церкви та спільноти. Згідно з Конституцією в Естонії відсутня державна релігія, але фактично Естонська Лютеранська Церква користується деякими пільгами. Взагалі спостерігається також деяке привілейоване ставлення держави до християнських церков. Все це викликає протести нехристиянських релігійних організацій.

Окреслюючи релігійну сучасність України, її також можна віднести до поліконфесійних країн. На її територіях давно проживають поруч представники різних конфесійних течій. Таке сусідство, постійне спілкування носіїв різних вірувань формувало переконання, що релігійність є чимось особистісним, що через відмінності у віруваннях не слід затівати ворожнечу, якісь протистояння, що іншу релігійність слід сприймати з певною байдужістю і толерантністю.

Українське законодавство є достатньо ліберальним у порівнянні з багатьма країнами Європи, проте адміністративна практика органів державної влади та місцевого самоврядування встановлює багато необґрунтованих перешкод у реалізації права осіб на свободу релігії та віросповідання. При цьому деякі положення законодавства не відповідають положенням Європейської конвенції про захист прав людини та основних свобод.

Під час існування СРСР держава фактично не визнавала права людини на свободу віросповідання та активно переслідувала громадян за вираження своїх релігійних переконань. Тому на початку 90-х років м. ст. органи влади зіткнулися з новою для них проблемою регулювання реалізації цього права. У 1991 році був прийнятий Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації». На основі цього

нормативного акту здійснювалася державна політика у цій сфері протягом останніх тринадцяти років.

Слід зазначити, що правове регулювання держава зосередила переважно в аспекті колективного віросповідання, що здійснюється через релігійні організації. Проте практично не врегульованим та без належних правових гарантій залишається сфера приватного релігійного життя окремої особи та захист від небажаного втручання в нього. Наприклад, питання одноосібного відправлення релігійних культів у громадському місцях взагалі не врегульовано в законодавстві та може викликати низку практичних питань щодо законності їх вирішення.

На сьогодні в Україні офіційно зафіксовано понад 120 релігійних течій і церков. Проте діяльність великої кількості так званих меншинних релігійних організацій і сьогодні ускладнюється розгалуженим апаратом реєстрації громади, фінансових та інших проблем, які, на жаль, не знаходять свого вирішення на законодавчому рівні.

Маємо в наявності ще вираз явних симпатій місцевих можновладців до певних церквам і при реєстрації майна, виділенні земельних ділянок під храмові споруди, в запрошеннях на участь у різних заходах представників конфесій та ін. У календарі релігійних свят, які є вихідними днями, значущі лише свята Православ'я, хоча й інші конфесії мають свої значимі дні. Нам ще багато слід працювати над багатьма проблемами врегулювання державно-церковних відносин з тим, щоб Україна і надалі залишалася країною дійсного і дієвого законодавчо закріпленого і громадською думкою прийнятого релігійного плюралізму, щоб ми мали країну повної свободи віросповідань. Законодавство щодо релігійних організацій практично не змінювалося з часу свого утвердження в 1991 році і вже не відповідає цілком міжнародним стандартам у деяких своїх положеннях і потребує значного реформування.

Висновки. Провівши аналіз законодавчого закріплення свободи совісті і релігії в країнах Європейського Союзу, можна зробити висновок, що основоположні права людини і громадянина визнаються як елемент правової системи і системи права кожної із зазначених вище країн, хоча відсутній єдиний уніфікований шлях вирішення релігійних проблем і проблем пов'язаних з релігією.

Кожна країна-член Європейського Союзу по-своєму вирішує питання державно-церковних відносин, гарантій свободи релігії та її конфесійної інституалізації, толерантизації міжконфесійних відносин. Незважаючи на те, що є загальноєвропейські правові документи з питань свободи совісті, зокрема свободи віросповідань і свободи релігійної діяльності, вони чомусь не знайшли свою реалізацію в більшості Конституцій і законодавчих актів країн-членів ЄС. У багатьох країнах законодавчо забезпечена свобода релігії, але в той же час в тій чи іншій мірі є в наявності обмеження на свободу буття всіх, наявних в країні віровизнань та конфесій, на свободу атеїстичної діяльності як на

особистістному, так і на спільнотному рівні. Можна констатувати певні побоювання держав ЄС нових вірувань і релігійних течій й певне обмеження їх діяльності на законодавчому рівні.

Тим не менш, наявна тенденція до змінення законодавства у зв'язку з появою нових релігійних течій і конфесій нібито задля забезпечення основоположних прав і свобод усього населення, що безумовно є позитивним моментом.

Список використаних джерел:

1. Государство и религия в Европейском Союзе (опыт государственно-церковных отношений). Под ред. Г. Робберса. – М., 2009.
2. Державно-церковні відносини в Україні. Наук. збірник. За ред. А. Колодного і В. Олуйка. – Хмельницький, 2003.
3. Міжконфесійні відносини поліконфесійної України. Колект. монографія. За ред. А. Колодного і Л. Филипович. –К., 2011.
4. Релігійна свобода: свобода релігії і міжконфесійний діалог – глобальні виміри і локальні вияви. Наук. щорічник. – За ред. А. Колодного і Л. Филипович. – К., 2011.

*Розділ п'ятий.***ДОКУМЕНТИ ТА ЕКСПЕРТНІ МАТЕРІАЛИ****5.1 КОРОТКИЙ ПЛАН РОБОТИ ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ НАН УКРАЇНИ НА 2016 РІК**

1. Завершити роботу над плановою темою «Трансформації соціальних функцій релігії...» з підготовкою до друку монографії «Релігія в її соціальних функціях» і продовжувати роботу над темою «Релігійний феномен у змінах його структурних складових...» з видруком співробітниками з кожної із цих тем по 2-3 статті. Провести Круглий стіл «Релігія в контексті її функціональності і структурних змін» (квітень, Київ).

2. Підготувати науково-аналітичний матеріал «Концепція толерантизації міжконфесійних відносин в Україні» і науково-експертні матеріали із надісланих доручень владних інституцій і Президії НАН України. Працювати в науково-експертній раді при Департаменті у справах релігії Міністерства культури (А. Колодний, О. Саган, Л. Филипович).

3. Творчо співпрацювати відповідно до угод із Полтавським, Тернопільським і Східноєвропейським університетами, Львівським музеєм історії релігії, заповідником «Давній Галич» та Кременецьким медучилищем ім. Річинського.

4. Надавати допомогу вузам у проведенні на базі Відділення стажування їх викладачів, прикріпленні для написання дисертаційних робіт, перебування в аспірантурі і докторантурі.

5. Підтримувати творчі зв'язки із Міжнародною і Європейською Асоціаціями істориків релігії, Міжнародною Асоціацією свободи релігії, Парламентом релігій світу та ін. Урізноманітнити роботу діючої на базі Відділення Координаційної ради з релігієзнавства країн Східної і Центральної Європи (координатори – Л. Филипович та А. Арістова). Творчо співпрацювати із Інститутом релігієзнавства Ягелонського університету (Краків, Польща) і Міжнародним центром права і релігієзнавства Брігам'янського університету (Прово, США), налагодити зв'язки із Фундацією ім. Володимира Великого (Краків) та Українською Вільною Академією наук (Вінніпег, Канада).

6. Постати організатором/співорганізатором наукових конференцій «Історія релігії в Україні» (травень, Львів), «Церква-Майдан-Війна» (червень, Київ), «Річинські читання» (вересень, Ізяслав) та «УГКЦ в сучасних процесах розвитку українського суспільства» (квітень,

Тернопіль), «Дослідження історії і функціональної природи релігії в установах НАН України» (квітень, Київ), «Проблеми культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур» (травень, Остріг), «Протестантизм в історії і сьогоденні» (жовтень, Київ і Варшава) із видруком їх матеріалів.

7. Видрукувати в році ґґ 77-80 кварталника «Українське релігієзнавство», ґ 19 щорічника «Релігійна свобода», за ред. А. Колодного вибраних творів Ю. Мулика-Луцика «Релігія. Філософія. Історія», книги: Д. Базик і Ю. Недзельська «Конфесійна періодика як засіб формування релігійної толерантності», В. Шевченко «Православно-католицька полеміка та унійні тенденції в Русі-Україні доберестейського періоду», А. Колодний «Релігійне життя України в його постатях і дослідниках», О. Саган «Вселенське Православ'я» (в 2-х кн.), В. Титаренко «Прогнозування в релігієзнавстві: пошук методологічних підходів», П. Павленко «Русский мир» як російський політично-православний проект відродження «исторической Руси» та ін.

8. Визначитися в стані написання статей-довідок до двохтомної «Української Релігієзнавчої Енциклопедії» (А. Колодний, В. Титаренко). Підготувати до друку перший том УРЕ. Вирішити питання виходу у світ електронної версії УРЕ. Готувати до друку «Атлас релігійного життя України» (А. Колодний, О. Саган) і працю М. Боголюбова «Філософія релігії» (О. Горкуша, А. Колодний), англomовну книгу «Релігієзнавство України». Доопрацювати монографію «Релігієзнавство України: релігієзнавча думка України років незалежності».

9. Розширити книжкове наповнення релігієзнавчого сайту, зокрема вміщенням повного комплексу щорічника «Релігійна свобода» (ґґ 1-18), десятитомника «Історія релігії в Україні», низки відділенівських монографій і збірників минулих років.

10. Продовжити співпрацю із «Українським Біблійним товариством» (О. Саган, В. Шевченко), релігієзнавчою секцією Малої Академії наук (Л. Филипович).

11. Вирішити питання утворення при УАР тематичних груп з проблемних релігієзнавчих досліджень, зокрема православ'я, католицизму, ісламу, НРТ.

12 Провести конкурс наукових робіт молодих університетських науковців з видруком праць переможців у відділенівських виданнях.

13. Затвердити на нову трьохрічку Спеціалізовану релігієзнавчу раду Д 26.161.03 з філософським та історичним профілем.

14. Провести урочисте відзначення 25-річного ювілею Відділення з тематичним Круглим столом і видруком праці «Академічному релігієзнавству України 25».

15. Запросити до участі у відзначенні ювілею Відділення представників Київських шевченківського і драгоманівського університетів, Полтавського, Східноєвропейського, Львівського,

Дрогобичського, Житомирського, Одеського, Херсонського, Харківського, Тернопільського, Сумського та Запорізького університетів, «Києво-Могилянської Академії», Кременецького медучилища ім. Річинського, Львівського Музею історії релігії, Волинської православної академії УПЦ КП, УКУ, Біблійного товариства, Департаменту у справах релігії Мінкультури, т-ва «Просвіта». Відділення історії, філософії і права НАНУ, офісів низки конфесій тощо.

Керівник Відділення релігієзнавства проф. А. КОЛОДНИЙ

5.2 ДОКУМЕНТИ ІЗ ПИТАННЯ УТВОРЕННЯ ЕКСПЕРТНОЇ РАДИ З ПИТАНЬ СВОБОДИ СОВІСТІ ТА ДІЯЛЬНОСТІ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ

Проект Положення про Експертну раду з питань свободи совісті та діяльності релігійних організацій при Міністерстві культури України (Додаток до наказу Міністерства культури України)

1. Загальні положення

1. Це Положення визначає загальні засади утворення і діяльності Експертної ради з питань свободи совісті та діяльності релігійних організацій при Міністерстві культури України (далі – Мінкультури).

2. Експертна рада з питань свободи совісті та діяльності релігійних організацій при Мінкультури (далі – Експертна рада) є консультативно-дорадчим органом, що утворюється на постійній основі для проведення експертної оцінки, фахових консультацій та вивчення проблемних питань, надання наукових рекомендацій та пропозицій, пов'язаних з реалізацією державної політики у сфері релігії.

У своїй роботі Експертна рада керується Конституцією України, міжнародними договорами, законами України, указами Президента України та постановами Верховної Ради України, прийнятими відповідно до Конституції та законів України, актами Кабінету Міністрів України, наказами Мінкультури, іншими актами законодавства України, цим Положенням.

3. Експертна рада здійснює релігієзнавчу експертизу за запитом структурного підрозділу у справах релігій Мінкультури, структурних підрозділів у справах релігій обласної, Київської та Севастопольської міських державних адміністрацій, Ради міністрів Автономної Республіки Крим (надалі – структурного підрозділу у справах релігій органу реєстрації).

У цьому Положенні термін «конфлікт інтересів» вживається у значенні, наведеному в Законі України «Про запобігання корупції».

4. Рішення про утворення або ліквідацію Експертної ради, її кількісний та персональний склад приймаються наказами Мінкультури.

5. Основними завданнями Експертної ради є:

- забезпечення здійснення змістовного моніторингу, аналізу та оцінки процесів, що відбуваються у релігійному середовищі як в Україні, так і за її межами;
- проведення фахових консультацій та вивчення проблемних питань, пов'язаних з реалізацією державної політики у сфері релігії;
- вивчення проблемних питань забезпечення в Україні свободи совісті та віросповідань, діяльності релігійних організацій;
- моніторинг та аналіз проявів релігійної нетерпимості в українському суспільстві;
- проведення досліджень, необхідних для наукового обґрунтування проблем, пов'язаних із необхідністю удосконалення законодавства України у сфері забезпечення свободи совісті та віросповідань, діяльності релігійних організацій, протидії проявам релігійної нетерпимості;
- участь в опрацюванні законопроектів та проектів інших нормативно-правових актів, державних програм, міжнародних договорів України у сфері державно-конфесійних відносин, забезпечення свободи совісті та діяльності релігійних організацій;
- підготовка пропозицій щодо формування і реалізації державної політики у сфері релігії; визначення шляхів, механізмів та способів вирішення проблемних питань, що виникають під час реалізації державної політики у зазначеній сфері;
- сприяння забезпеченню координації дій самостійних структурних підрозділів Мінкультури з питань, що належать до компетенції Експертної ради;
- здійснення релігієзнавчої експертизи за запитом структурного підрозділу у справах релігій органу реєстрації;
- підготовка за результатами релігієзнавчої експертизи окремого Експертного висновку;
- визначення релігійного характеру організації, яка подала заяву на реєстрацію, на підставі установчих документів, даних про основи її віровчення (віросповідної доктрини) і відповідної культової, соціальної та іншої практики;
- перевірка і оцінка достовірності даних, які містяться в поданих релігійною організацією документах і матеріалах, відносно основ її віровчення;
- перевірка відповідності заявлених при реєстрації форм і методів діяльності релігійної організації формам і методам її фактичної діяльності;
- аналіз віросповідної доктрини, культової, соціальної та іншої діяльності релігійних організацій на відповідність законодавству України;
- подання керівництву Мінкультури рекомендацій та пропозицій.

6. Експертна рада має право:

- запитувати і отримувати від центральних і місцевих органів виконавчої влади, органів місцевого самоврядування, самостійних

структурних підрозділів Мінкультури, підприємств, установ і організацій, незалежно від їх організаційно-правової форми, у тому числі від релігійних організацій, що звернулися із заявою про реєстрацію статуту, інформацію, документи, довідкові та інші матеріали, необхідні для виконання покладених на неї завдань;

- запрошувати на свої засідання представників центральних і місцевих органів виконавчої влади, органів місцевого самоврядування, підприємств, установ та організацій, незалежно від їх організаційно-правової форми (за погодженням з їх керівниками), а також незалежних експертів (за згодою);

- утворювати у разі потреби для виконання покладених на неї завдань постійні або тимчасові робочі групи;

- залучати в установленому порядку до роботи Експертної ради окремих провідних релігійних експертів, вчених, фахівців (за їх згодою) для розгляду питань, що належать до компетенції Експертної ради;

- ініціювати та проводити конференції, семінари, наради та інші заходи;

- вносити пропозиції керівництву Мінкультури з питань, що належать до компетенції Експертної ради.

II. Порядок формування, організація діяльності та робота Експертної ради

7. Склад Експертної ради затверджується раз на два роки, у разі необхідності до нього можуть вноситися зміни та доповнення.

8. Експертна рада формується з посадових осіб, державних службовців органів державної влади, провідних науковців, представників наукових установ, учених-релігієзнавців, фахівців і спеціалістів у сфері відносин держави і релігійних організацій, представників інститутів громадянського суспільства, включення яких до складу Експертної ради здійснюється за згодою.

Також до роботи в Експертній раді залучається перший заступник Міністра культури України або заступник Міністра культури України відповідно до розподілу обов'язків.

У якості консультантів до роботи Експертної ради можуть залучатися спеціалісти, що не є її членами, а також представники релігійних організацій.

9. До складу Експертної ради входять голова (у разі необхідності заступник голови), секретар та члени Експертної ради.

10. Залучений до роботи в Експертній раді фахівець, спеціаліст не може здійснювати свої повноваження більше двох строків підряд.

11. Загальна кількість членів Експертної ради повинна становити не менше п'яти осіб.

12. Регламент роботи Експертної ради затверджується на її засіданні.

13. Формою роботи Експертної ради є засідання, яке проводиться по мірі необхідності, але не рідше ніж чотири рази на рік. Засідання Експертної ради веде її голова, а в разі його відсутності – заступник голови Експертної ради.

14. Засідання Експертної ради вважається правомочним, якщо на ньому присутні не менше 2/3 від її складу.

Рішення Експертної ради приймається відкритим голосуванням простою більшістю голосів від загальної кількості її членів, присутніх на засіданні. У разі рівного розподілу голосів вирішальним є голос головуючого на засіданні.

15. Голова Експертної ради, його заступник і секретар обираються на першому засіданні Експертної ради.

Секретарем Експертної ради обирається, як правило, член Експертної ради, що є державним службовцем структурного підрозділу у справах релігій Мінкультури.

16. Запит структурного підрозділу у справах релігій органу реєстрації, документи, надіслані на релігієзнавчу експертизу реєструються в журналі вхідної кореспонденції Експертної ради секретарем у порядку, передбаченому інструкцією з діловодства в Мінкультури. Датою надання документів є дата їх фактичного надходження до Експертної ради і реєстрації у вказаному журналі.

17. Переписка, протоколи та інші документи Експертної ради формуються у номенклатуру справ структурного підрозділу у справах релігій Мінкультури.

18. Розгляд запиту, що стосується конкретної релігійної організації проводиться, як правило, в присутності її керівника чи уповноваженого представника, завчасно запрошеного на відповідне засідання Експертної ради. Представник релігійної організації має право давати експертам пояснення, що стосуються предмету експертизи.

На стадії наради експертів і формулювання висновків релігієзнавчої експертизи присутність представника релігійної організації не допускається.

У випадку неявки представника релігійної організації на засідання Експертної ради експертний висновок може бути прийнятий без його присутності.

19. Голова Експертної ради обирається на засіданні шляхом відкритого голосування присутніх членів Експертної ради. Голова Експертної ради: визначає порядок денний, дату, час і місце проведення засідань Експертної ради; веде засідання Експертної ради, ставить питання на голосування, оголошує його результати; контролює питання щодо уникнення конфлікту інтересів членів Експертної ради; забезпечує всебічний і об'єктивний розгляд питань, що розглядаються на засіданні Експертної ради; підписує протокол засідання Експертної ради; представляє Експертну раду у взаємовідносинах з Мінкультури,

релігійними організаціями, об'єднаннями громадян, органами місцевого самоврядування, засобами масової інформації; затверджує висновок Експертної ради; протягом 10 робочих днів з часу отримання запиту структурного підрозділу у справах релігій органу реєстрації призначає засідання Експертної ради для проведення релігієзнавчої експертизи; забезпечує контроль за дотриманням процедури і термінів проведення релігієзнавчої експертизи, повнотою і якістю здійснюваних досліджень, не порушуючи принципу незалежності експертів; при потребі клопоче про залучення до роботи Експертної ради консультантів, що не є її членами, якщо їх спеціальні знання потрібні для підготовки експертного висновку.

20. Секретар Експертної ради, який є працівником Мінкультури: забезпечує ведення протоколів засідань Експертної ради. У разі відсутності секретаря протокол веде особа, яка уповноважена головою Експертної ради; підписує протокол засідання Експертної ради; опрацьовує із членами Експертної ради заяву про відсутність конфлікту інтересів, складену в довільній формі; забезпечує підготовку засідань Експертної ради; інформує членів Експертної ради про місце, час проведення засідань Експертної ради, забезпечує їх необхідними документами; готує матеріали для розгляду на засіданні Експертної ради; за результатами засідання готує висновок; організовує документальне забезпечення діяльності Експертної ради, веде переписку Експертної ради, скеровує запити, отримує під розписку адресовані Експертній раді документи, реєструє вхідну і вихідну кореспонденцію відповідно у журналі вхідної та вихідної кореспонденції, відправляє вихідні листи та інші документи Експертної ради (порядок денний засідань, завірених копії протоколів засідань Експертної ради), контролює терміни роботи з документами, веде і оформляє відповідні номенклатурні справи; бере участь у засіданнях Експертної ради без права голосу; доводить протокол та висновок Експертної ради до відома керівництва Мінкультури.

21. При проведенні релігієзнавчої експертизи член Експертної ради має право: знайомитися з усіма документами, поданими на експертизу; за згодою з керівними органами релігійної організації бути присутнім під час проведення богослужінь, релігійних обрядів і церемоній, інших заходів; письмово викладати особливу думку за результатами експертизи, яка додається до експертного висновку; за дорученням голови представляти Експертну раду в органах державної влади, органах місцевого самоврядування, інших органах і організаціях.

22. Член Експертної ради зобов'язаний: здійснювати всесторонній, повний, об'єктивний і комплексний аналіз поданих на релігієзнавчу експертизу документів; дотримуватися встановлених термінів і порядку проведення релігієзнавчої експертизи; забезпечувати збереження наданих об'єктів дослідження; не розголошувати дані, які містять інформацію обмеженого доступу, які стали йому відомими при проведенні релігієзнавчої експертизи.

23. До складу Експертної ради можуть входити особи, які мають: вищу освіту відповідного спрямування (у тому числі у сфері філософії, релігієзнавства, теології, права, державного управління, психології, історії) або значні здобутки у споріднених сферах, мають відзнаки, публікації, брали участь в авторитетних форумах з питань свободи совісті та діяльності релігійних організацій тощо; багаторічний досвід роботи у сфері, пов'язаній з діяльністю релігійних організацій, включно з досвідом участі у відповідних проектах, або досвід роботи у структурних підрозділах у справах релігій органів реєстрації (Ради у справах релігій при Кабінеті Міністрів України; Міністерства України у справах національностей, міграції та культур; Державного комітету України у справах релігій; Державного департаменту у справах релігій Міністерства юстиції України; Державного комітету у справах національностей та релігій України; Міністерства культури України; обласних, Київської та Севастопольської міських державних адміністрацій; Ради міністрів Автономної Республіки Крим); досвід роботи в експертних комісіях, радах, робочих групах, дослідницьких групах (бажано у сфері державно-конфесійних відносин) тощо.

З метою недопущення порушення принципу об'єктивності та принципу світськості держави, відокремлення церкви (релігійних організацій) від держави, не допускається членство в Експертній раді священнослужителів і представників конфесій.

Членом Експертної ради також не може бути і будь-який інший представник конфесії, а також громадянин, що перебуває з нею в трудових або інших договірних відносинах.

24. Робота Експертної ради здійснюється на громадських засадах.

25. Кандидатури до складу Експертної ради можуть призначатись (за пропозицією керівника структурного підрозділу у справах релігій) Мінкультури самостійно або шляхом самовисування осіб, які подають відповідні заявки після оприлюднення на офіційному веб-сайті Мінкультури та оголошення у засобах масової інформації.

26. Якщо член Експертної ради опиняється в ситуації, яка має або може бути сприйнята як така, що має ознаки конфлікту інтересів, він має надати інформацію про конфлікт інтересів голові Експертної ради перед початком будь-якої дискусії або обговорювання відповідного питання.

У разі неподання інформації щодо існування конфлікту інтересів, якщо про нього стає відомо після прийняття рішення Експертною радою, – таке рішення скасовується головою Експертної ради та призначається повторне засідання Експертної ради.

Повторне рішення Експертної ради є остаточним.

Щороку члени Експертної ради підписують заяву щодо відсутності конфлікту інтересів, складену в довільній формі.

27. Рішення Експертної ради оформляється висновком у двох примірниках, який підписується усіма присутніми на засіданні та затверджується головою.

28. Протокол засідання Експертної ради підписує секретар і голова Експертної ради.

29. Експертні висновки та інші матеріали, що стосуються розгляду відповідних пропозицій, проектів тощо, є службовою інформацією, що пов'язана з процесом прийняття рішення.

30. Імена членів Експертної ради, які проводили експертизу, не підлягають розголошенню до затвердження експертного висновку

31. Висновок Експертної ради має рекомендаційний характер і вноситься на розгляд та прийняття відповідного рішення Міністерства культури, а також обласної, Київської та Севастопольської міських державних адміністрацій, Ради міністрів Автономної Республіки Крим (у випадку релігієзнавчої експертизи за запитом структурних підрозділів у справах релігій цих органів).

III. Порядок проведення релігієзнавчої експертизи

32. Міністерство культури України відповідно до ч. 5 статті 30 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», пункту 4.93 Положення про Міністерство культури України, затвердженого постановою Кабінету Міністрів України 03 вересня 2014 року № 495, забезпечує проведення релігієзнавчої експертизи за участю представників релігійних організацій та відповідних спеціалістів.

Здійснення релігієзнавчої експертизи базується на принципах дотримання права на свободу совісті та свободу віросповідання, інших прав і свобод людини і громадянина відповідно до загальноприйнятих принципів і норм міжнародного права і у відповідності до Конституції України, прав релігійних організацій, а також базується на принципах незалежності експерта, об'єктивності, всебічності і повноти дослідження. Релігієзнавча експертиза має комплексний характер.

Релігієзнавча експертиза здійснюється за запитом структурного підрозділу у справах релігій Міністерства культури, структурних підрозділів у справах релігій обласної, Київської та Севастопольської міських державних адміністрацій, Ради міністрів Автономної Республіки Крим (надалі – структурного підрозділу у справах релігій органу реєстрації). Орган реєстрації виступає замовником релігієзнавчої експертизи.

33. Проведення релігієзнавчої експертизи стосовно релігійних організацій здійснюється Експертною радою з питань свободи совісті та діяльності релігійних організацій при Міністерстві культури, яка виступає суб'єктом релігієзнавчої експертизи.

34. Об'єкти релігієзнавчої експертизи: установчі документи релігійної організації, рішення її керівних і виконавчих органів; дані про основи віровчення (віросповідної доктрини) релігійної організації

і відповідну культову, соціальну та іншу практику; форми і методи діяльності релігійної організації; богослужіння, інші релігійні обряди і церемонії; внутрішні документи релігійної організації, у тому числі ті, що висвітлюють її ієрархічну та інституційну структуру; релігійна література, друковані, електронні (у тому числі в мережі Інтернет), аудіо- і відеоматеріали, що випускаються і/або поширюються релігійною організацією.

35. Завдання релігієзнавчої експертизи: визначення релігійного характеру організації на підставі установчих документів, даних про основи її віровчення і відповідної практики; перевірка і оцінка достовірності даних, які містяться в поданих релігійною організацією документах, відносно основ її віровчення; перевірка відповідності заявлених при реєстрації форм і методів діяльності релігійної організації формам і методам її фактичної діяльності; експертна оцінка та роз'яснення релігієзнавчої складової випадків, які можуть бути підставою для припинення діяльності релігійної організації за заявою органу реєстрації у судовому порядку відповідно до ст. 16 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» (експертна оцінка та роз'яснення правової складової таких випадків є завданням юридичної експертизи).

Під час проведення релігієзнавчої експертизи можуть бути роз'яснені й інші питання, що виникають під час здійснення реєстрації статуту релігійної організації та які потребують експертної оцінки.

36. Структурний підрозділ у справах релігій Мінкультури, структурні підрозділи у справах релігій обласної, Київської та Севастопольської міських державних адміністрацій, Ради міністрів Автономної Республіки Крим, можуть скерувати запит щодо проведення релігієзнавчої експертизи (надалі – запит) у таких випадках:

36.1. при надходженні на розгляд в установленому порядку заяви про реєстрацію: статуту релігійної організації, що не входить до складу іншої релігійної організації того ж віросповідання; статуту релігійної організації, що належить до релігійних течій, які не представлені в Україні; змін до статуту релігійної організації (в тому числі зміни найменування), якщо ці зміни пов'язані з вказівкою чи зміною даних про віросповідання (віросповідну приналежність) організації, юрисдикційну приналежність;

36.2. при необхідності експертної оцінки: наявності в діяльності релігійної організації ознак релігійної організації (віросповідання; здійснення богослужінь, інших релігійних обрядів, церемоній та процесій; навчання релігії і релігійного виховання своїх послідовників); вчинення зареєстрованою релігійною організацією дій, недопустимість яких передбачена статтями 3, 5 і 17 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації»; поєднання обрядової чи проповідницької діяльності зареєстрованої релігійної організації з посяганнями на життя, здоров'я, свободу і гідність особи; відповідності законодавству порядку проведення зареєстрованою релігійною організацією публічних релігійних заходів

(богослужінь, обрядів, церемоній, походів тощо); спонукання зареєстрованою релігійною організацією громадян до невиконання своїх конституційних обов'язків або дій, які супроводжуються грубими порушеннями громадського порядку чи посяганням на права і майно державних, громадських або релігійних організацій;

36.3. при необхідності перевірки достовірності і відповідності фактичної діяльності релігійної організації до форм і методів, даних про основи віровчення, заявлених при реєстрації її статуту;

36.4. в інших випадках виникнення додаткових питань, що потребують спеціальних знань, при розгляді документів про реєстрацію статуту релігійної організації.

37. Рішення про скерування документів релігійної організації на релігієзнавчу експертизу приймається керівником структурного підрозділу у справах релігій Мінкультури, обласної, Київської та Севастопольської міських державних адміністрацій, Ради міністрів Автономної Республіки Крим та оформляється наказом відповідного структурного підрозділу.

Про скерування установчих документів на релігієзнавчу експертизу письмово повідомляється у п'ятиденний термін релігійну організацію щодо якої прийнято таке рішення (із додатком копії наказу відповідного структурного підрозділу органу реєстрації).

38. Загальний перелік інформації, документів, довідкових та інших матеріалів, необхідних для проведення релігієзнавчої експертизи щодо конкретної релігійної організації вказується у листі-повідомленні структурного підрозділу у справах релігій Мінкультури, обласної, Київської та Севастопольської міських державних адміністрацій, Ради міністрів Автономної Республіки Крим.

З метою отримання важливих для проведення експертизи пояснень щодо отриманих документів, а також додаткових документів і матеріалів Експертна рада може скерувати на адресу релігійної організації підготовлений секретарем письмовий запит Експертної ради.

Документи і матеріали, необхідні для проведення релігієзнавчої експертизи, у тому числі релігійна література, інші друковані, аудіо- та відеоматеріали, надаються релігійною організацією державною мовою або іноземною із додатком завіреного в установленому порядку перекладу на державну мову.

39. Запит структурного підрозділу у справах релігій Мінкультури, обласної, Київської та Севастопольської міських державних адміністрацій, Ради міністрів Автономної Республіки Крим, скеровується на розгляд Експертної ради з додатком копій документів, поданих на реєстрацію статуту (змін до статуту) релігійної організації, або для проведення перевірки діяльності релігійної організації.

40. У запиті обґрунтовується необхідність здійснення релігієзнавчої експертизи, а також визначаються питання, які потребують експертної оцінки.

41. Релігієзнавча експертиза проводиться у термін до двох місяців з дати надходження запиту до Експертної ради. Термін проведення релігієзнавчої експертизи не може перевищувати встановлений ч. 4 ст. 14 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» тримісячний термін прийняття органом реєстрації рішення про реєстрацію статуту релігійної організації.

42. Датою завершення релігієзнавчої експертизи є дата здійсненої у день засідання Експертної ради реєстрації експертного висновку про результати проведення релігієзнавчої експертизи.

43. В експертному висновку відображаються: дата (період) проведення експертизи; підстави для її проведення; найменування та місцезнаходження релігійної організації щодо якої прийнято рішення про проведення релігієзнавчої експертизи; П.І.П. представника релігійної організації, присутнього на засіданні Експертної ради; питання, поставлені експертам; інформація про об'єкти і документи, подані для експертизи; зміст і результати досліджень; оцінка результатів дослідження, мотиви і докази, що стали основою рішення, висновки з поставлених запитань і їх обґрунтування; назви документів, що додаються до експертного висновку.

44. Якщо під час проведення релігієзнавчої експертизи встановлено обставини, що мають значення для її результатів, але не вказані у запиті, Експертна рада може включити висновки з цих обставин до експертного висновку.

45. Експертний висновок має для органу реєстрації рекомендаційний характер.

46. За результатами проведення релігієзнавчої експертизи членами Експертної ради за дорученням голови (заступника голови) Експертної ради готується проект експертного висновку, що містить обґрунтовані висновки стосовно можливості (неможливості) визнання організації релігійною (визнання релігійного характеру організації) і достовірності даних про основи її віровчення і відповідної практики, інших даних, що містяться в наданих релігійною організацією документах.

47. Проект експертного висновку розглядається на засіданні Експертної ради, яка приймає щодо нього рішення, оформлене протоколом.

Експертний висновок вважається прийнятим, якщо він схвалений в результаті відкритого голосування простою більшістю голосів членів Експертної ради, присутніх на засіданні.

48. У випадку відсутності члена Експертної ради на засіданні він має право у письмовій формі подати свою думку з питань, що розглядаються.

49. Рішення Експертної ради оформляється Експертним висновком (у двох примірниках), який підписується усіма присутніми на засіданні та затверджується головою або в його відсутність – заступником голови.

50. Член експертної ради може письмово викладати особливу думку за результатами експертизи, яка додається до експертного висновку.

51. Експертний висновок з додатком копій документів, використаних при проведенні релігієзнавчої експертизи, і завіреної секретарем Експертної ради копії протоколу відповідного засідання Експертної ради, скеровується до структурного підрозділу у справах релігій органу реєстрації упродовж двох робочих днів після дня завершення релігієзнавчої експертизи і реєстрації Експертного висновку.

52. Мінкультури, а у випадку релігієзнавчої експертизи за запитом структурного підрозділу у справах релігій іншого органу реєстрації – також обласні, Київська та Севастопольська міські державні адміністрації, Рада міністрів Автономної Республіки Крим, інформують Експертну раду про результати розгляду Експертного висновку, у тому числі надають пояснення щодо причин неврахування (відхилення) Експертного висновку.

53. Доступ до інформації про проведення релігієзнавчої експертизи забезпечується в порядку, передбаченому для інформування громадян про діяльність органів державної влади.

Експертний висновок і особлива думка експертів підлягають опублікуванню на офіційному сайті органу реєстрації.

Надані для проведення експертизи документи і матеріали, у тому числі релігійна література, інші друковані, аудіо- та відеоматеріали після завершення експертизи зберігаються в архіві структурного підрозділу у справах релігій Мінкультури.

54. Організаційне і матеріально-технічне забезпечення діяльності та засідань Експертної ради здійснюється Мінкультури.

55. Оприлюднення інформації про роботу Експертної ради здійснюється на офіційному веб-сайті Мінкультури.

**Директор Департаменту у справах релігій
та національностей А. Юраш**

Додаток 3
до Наказу Міністерства культури України

**СКЛАД ЕКСПЕРТНОЇ РАДИ З ПИТАНЬ СВОБОДИ СОВІСТІ ТА
ДІЯЛЬНОСТІ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ ПРИ МІНІСТЕРСТВІ
КУЛЬТУРИ УКРАЇНИ**

БОНДАРЕНКО Віктор Дмитрович	– доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри культурології Інституту філософської освіти і науки НПУ імені М. П. Драгоманова, голова Експертної ради
БОГУЦЬКИЙ Юрій Петрович	– радник Президента України
ВАСІН Максим Сергійович	– виконавчий директор громадської організації «Інститут релігійної свободи»
ВЛАДИЧЕНКО Лариса Дмитрівна	– докторант кафедри релігієзнавства КНУ імені Тараса Шевченка, доцент
ДОКАШ Віталій Іванович	– професор, доктор філософських наук, завідувач кафедри соціології Чернівецького національного університету ім. Ю. Федьковича
ЄЛЕНСЬКИЙ Віктор Євгенович	– доктор філософських наук, професор, Народний депутат України
ЗДІОРУК Сергій Іванович	– кандидат філософських наук, доцент, Заслужений діяч науки і техніки, завідувач відділом гуманітарної безпеки Національного інституту стратегічних досліджень
КОЛОДНИЙ Анатолій Миколайович	– доктор філософських наук, професор, Заслужений діяч науки України, заступник директора-керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України,
ПАПАЯНІ Іван Володимирович	– кандидат філософських наук, доцент, головний спеціаліст відділу експертно-аналітичної роботи та зв'язків з релігійними організаціями Департаменту у справах релігій та національностей Мінкультури, секретар Експертної ради
ПОДЮК Михайло Євгенович	– заступник директора Департаменту у справах релігій та національностей Мінкультури

РЕШЕТНИКОВ Юрій Євгенович	– кандидат філософських наук, завідувачий відділом з питань етнонаціональної політики, релігій та закордонних українців Секретаріату Кабінету Міністрів України
САГАН Олександр Назарович	– доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту філософії ім. Г. Сковороди Національної академії наук України
ФИЛИПОВИЧ Людмила Олександрівна	– професор, доктор філософських наук, завідувач відділу історії релігії та практичного релігієзнавства Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України
ХАВАРИВСЬКИЙ Устим Богданович	– кандидат наук з державного управління, доцент кафедри менеджменту факультету права, психології та економіки Львівського державного університету внутрішніх справ
ХАРЬКОВЩЕНКО Євген Анатолійович	– професор, доктор філософських наук, завідувач кафедри релігієзнавства КНУ імені Тараса Шевченка
ЧЕРЕНКОВ Михайло Миколайович	– доктор філософських наук, професор кафедри філософії Українського католицького університету
ЧОРНОМОРЕЦЬ Юрій Павлович	– доктор філософських наук, професор кафедри культурології Інституту філософської освіти і науки НПУ імені М. П. Драгоманова
ЮРАШ Андрій Васильович	– кандидат політичних наук, директор Департаменту у справах релігій та національностей Мінкультури
ЯКУБОВИЧ Михайло Михайлович	– кандидат історичних наук, доцент Національного Університету «Острозька Академія»

5.3 РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК В ГУМАНІТАРНОМУ ЖИТТІ УКРАЇНИ. *Пропозиції Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ до проспекту «Концерція гуманітарного розвитку України до 2010 року»*

1. До розділу I. «Стан гуманітарного розвитку України».

Актуалізація ролі релігійного чинника в гуманітарному розвитку України

1. Причини актуалізації ролі релігійного чинника в гуманітарному розвитку України:

1.1. Відносно високий відсоток віруючого населення як результат створення в Україні умов для вільного оприлюднення світоглядної ідентичності, безперешкодної реалізації свободи совісті і, зокрема, релігійної свободи. Навіть зважаючи на завищену релігійну самоідентифікацію, в Україні впродовж останніх двох десятиліть фіксується відносно високий рівень релігійності з тенденцією його зростання та ознаками стабілізації на одному з найвищих у Європі рівнях. Віруюча частина населення значно перевищує 50% дорослого населення, перетворюючи релігійну складову у важливий чинник соціальних, етноконфесійних та культурних реалій.

1.2. Поліконфесійність Української держави з потужною, постійно зростаючою мережею релігійних організацій – однією з найчисельніших на континенті, що відображає вагому присутність релігійного інституту в суспільстві.

1.3. Стабільно високий авторитет діячів церкви, релігійних структур у суспільстві. Високий рівень довіри громадян до церкви на тлі хронічно низьких рівнів довіри до державних інститутів, судових органів, ЗМІ та ін. (за даними соціологічного моніторингу).

1.4. Відносно високий потенціал духовного впливу церков та релігійних організацій на духовний клімат, відносини, моральні оцінки в українському суспільстві, на позицію та орієнтири особи.

1.5. Суспільний резонанс ряду державно-церковних та міжцерковних проблем, що тривалий час не вирішуються (проблеми єдності православних церков, статусу відносин з Російською православною церквою, перспективи православно-католицьких відносин, ставлення до проекту патріарха Кирила «Руський світ»; повноти реституції колишньої церковної власності та ін.).

1.6. Наростання масштабів конфліктогенності міжрелігійних суперечок у Європі та світі, питомої ваги релігійного чинника у світових подіях та процесах, що не можуть не впливати на релігійну ситуацію в Україні.

2. Позитивні та негативні наслідки, ризики актуалізації ролі релігійного чинника в гуманітарному розвитку України:

2.1. Поступове набуття релігією і церквою в Україні значущості, адекватної місцю цієї інституції в громадянському суспільстві. Певне зростання впливу (реального і спекулятивного) релігійного чинника у різноманітних сферах життєдіяльності (політиці, духовній культурі, громадській думці, ЗМІ та ін.). Перспектива партнерських відносин держави і церкви.

2.2. Триваючі прагнення політизації релігії, вияви клерикалізації державних структур та суспільства, що зумовлені як стратегією і тактикою політичних структур, так і політикою церков та релігійних організацій. Виборні кампанії як відображення цих стратегій, невиправданості розрахунків на політичне використання віруючого електорату.

2.3. Формування в країні некритичного, компліментарного щодо церкви та релігійної орієнтації іміджу в громадській думці. Перекоси в означенні дійсного місця релігії та церкви в суспільному житті.

2.4. Нормативно-правові рецепції європейського та світового досвіду забезпечення свободи совісті і віросповідання, регулювання державно-церковних відносин без належного критичного врахування етнонаціональних, конфесійних та культурних особливостей розвитку України. Небезпеки: порушення правової рівності церков, релігійних організацій та віруючих, рівноваги у ставленні до них державних структур поліконфесійної держави; порушення балансу між принципами демократії і прав людини, з одного боку, і збереження національної, культурної, релігійної ідентичності – з іншого.

2.5. Прагнення церкви взяти на себе всю повноту функцій духовного розвитку особи та спільнот, їх виховання, ідейно-духовного супроводу впродовж людського життя.

3. Пропозиції, напрями реалізації державної політики щодо релігійної сфери, віруючих та невіруючих в умовах актуалізації релігійного чинника.

3.1. Здійснення державою політики партнерських відносин з церквами та релігійними організаціями, неухильне забезпечення прав і свобод громадян в умовах правового відокремлення держави і церкви. Послідовне дотримання політики рівності у ставленні до всіх церков, збереження державою політичної рівновіддаленості від них – умови для недискримінаційної реалізації релігійними організаціями, особою своїх прав і законних інтересів. Прийняття Верховною Радою України принципово важливих законопроектів, якими регулюється статус віруючого, релігійних організацій, державно-церковні (державно-конфесійні) відносини: проекти Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» (нова редакція), Закону України «Про повернення культових будівель релігійним організаціям», Концепції державно-конфесійних відносин в Україні.

3.2. Трансформація вітчизняного законодавства у напрямі запровадження правових норм, що зберігають і утверджують права і свободи громадян на рівні світових та європейських стандартів, ставлять надійні правові перепони дискримінації за світоглядною та віросповідною ознакою, дифамації релігії, релігійному екстремізму тощо. Недопущення практики спеціальних обмежень з релігійних міркувань (зловживання гаслами «національної безпеки», «захисту» етнокультурної та релігійної ідентичності та ін.), що ведуть лише до невиправданого обмеження прав людини.

3.3. Визначеність державою своєї правової позиції щодо конкретних, але суспільно резонансних проблем: модель присутності (неприсутності) церкви у світських навчальних закладах, можливість створення церквою загальноосвітніх навчальних закладів, державної сертифікації вищих духовних навчальних закладів, проблема запровадження (не запровадження) капеланства в армії та ін.

3.4. Мінімізація чи й нейтралізація дії причин, що прямо чи опосередковано ведуть до використання релігійного чинника в цілях, що дестабілізують суспільство, заважають реалізації прав громадян на свободу совісті (політизація релігії, клерикалізація світських структур, дискримінація за релігійними ознаками, релігійний екстремізм, фундаменталізм та ін.).

3.5. Заохочення практики діалогу, переговорного процесу між церквами, конфесіями, в першу чергу, тими, які масштабно впливають на релігійну ситуацію, соціальну стабільність в країні в цілому.

3.6. Забезпечення підвищення професійного рівня матеріалів, що висвітлюють світоглядну проблематику, питання релігійної сфери, міжконфесійних відносин у засобах масової інформації.

2. До розділу IV «Гуманітарні проблеми суспільно-політичного розвитку»

Наукові основи вдосконалення державно-церковних відносин і толерантизації міжконфесійних стосунків; розробка концепції толерантизації міжконфесійних відносин в Україні

1. Стан і проблеми державно-церковних відносин. Перспектива розвитку і ризику.

2. Стан і проблеми міжцерковних відносин. Перспектива розвитку і ризику. Вплив позарелігійних і закордонних чинників.

3. Наукові основи і напрями вдосконалення державно-церковних відносин. Пропозиції щодо підвищення ефективності регулювання державно-церковних відносин.

4. Розробка концепції толерантизації міжцерковних відносин в Україні.

4.1. Толерантизація міжконфесійних відносин, запровадження принципу співіснування віруючих, релігійних громад і об'єднань у поліконфесійному, плюралістичному і демократичному суспільстві – імперативна умова компромісного, неконфліктного співжиття.

4.2. Причини актуалізації налагодження толерантних міжцерковних відносин як суспільна мета і чинник формування гуманітарної сфери (світоглядна лібералізація відносин у людських спільнотах, прискорені процеси поліконфесіоналізації релігійного простору України, релігійний плюралізм, конфлікт релігійних інтересів між практично всіма церквами та релігійними організаціями, політизація релігійної середовища, привнесення в нього ідей, позицій, підходів, способів розв'язання проблемних питань, психології поведінки, властивих позарелігійним спільнотам, об'єднанням політично, національно, націоналістично, культурно; вияви релігійного екстремізму та ін.).

4.3. Проблеми толерантизації міжцерковних (міжконфесійних) відносин.

4.4. Умови утвердження толерантних міжцерковних відносин:

- сприйняття існуючого розмаїття конфесій як форм самовираження та самовиявлення людини, гідних існування;
- визнання не лише за своєю конфесією, а й за всіма іншими права на свободу совісті, зокрема, релігійну свободу, на правову рівноправність і рівність можливостей для всіх конфесій, віросповідань та окремих людей;
- визнання права інших конфесійних спільнот мати відмінну позицію, переконання, судження, поділяючи або не поділяючи їх;
- не зайняття конфесіями у міжконфесійних відносинах позицій власної винятковості, зверхності, домінування, протиставлення одних релігійних груп іншим тощо;
- готовність до практичної співпраці з іншими конфесіями у суспільно значущих напрямках діяльності, залишаючись на принципових позиціях власної церкви чи конфесії.

5. Пропозиції щодо шляхів та напрямів оптимізації процесу толерантизації міжцерковних відносин.

5.1. Неухильне дотримання на практиці державними структурами, посадовцями закріпленого в законодавстві рівного ставлення до церков, релігійних організацій, нестворення владними структурами прецедентів вивищення одних церков над іншими, надання їм преференцій, пріоритетів, якими б аргументами такі дії не виправдовувалися.

5.2. Мінімізація чи й нейтралізація дії причин, що прямо або опосередковано, але у всіх випадках негативно діють на стан міжконфесійних відносин.

5.3. Трансформація вітчизняного законодавства у напрямі запровадження правових норм, що утверджують реальну рівність прав релігійних громад, організацій та об'єднань, не допускають вивищення одних релігій та церков над іншими (як би це не мотивувалося), ставлять

надійні правові запобіжники дискримінації за світоглядною та віросповідною ознакою.

5.4. Вироблення надійних правових та адміністративних механізмів попередження і недопущення на місцях практики прихованої нетолерантності (при поверненні культових будівель та майна, визначенні питань правонаступництва релігійних громад, реєстрації нових релігійних організацій, виділенні земельних ділянок під будівництво та ін.).

5.5. Всебічне заохочення практики діалогу, переговорного процесу між конфліктуючими сторонами у релігійній сфері.

5.6. Підвищення рівня об'єктивності, глибини, інформаційної насиченості, професійного рівня матеріалів щодо релігійної сфери, міжконфесійних відносин у засобах масової інформації та ін.

Керівник Відділення релігієзнавства ІФ НАН України

5.4 ХРИСТІЯНСЬКА ЕТИКА НЕ ДЛЯ УКРАЇНСЬКИХ ШКІЛ (Павло Павленко)

Експертний висновок на навчальну програму курсу «Християнська етика в українській культурі» для курсів підвищення кваліфікації підприємців за авторства К. Левківського, В. Даниленко та В. Мележик.

Згідно з Конституцією України (Стаття 35), «Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа — від церкви». Насправді це положення не працює, оскільки має один непрописаний «виняток», який дозволяє нехтувати ним і державникам, і церковникам. Суть цього «винятку» зводиться до наступного. Оскільки, з одного боку, Церква бере участь у житті держави і, відповідно, держава – в житті Церкви, а з іншого боку, Церква в особі віруючих як громадян України є частиною громадянського суспільства, то зафіксоване на рівні Конституції «відокремлення» Церкви від держави є, мовляв, винятково «інституційним», «формальним». На практиці ж Церква невіддільна від держави, як і держава від Церкви. Тому ні про яке «відокремлення» школи від Церкви мови не може бути в принципі: текст Конституції про «відокремлення» релігійної сфери від держави і школи від Церкви слід розуміти тільки, як «співпрацю» між ними.

Незважаючи на той факт, що Конституція України чітко прописує, що «Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа – від церкви», і церковниками, і деякими представниками влади, зокрема високопосадовцями, прощтовхується неконституційна ідея про якусь особливу «співпрацю» Церкви і держави у сфері світської освіти. Подібна «співпраця» буцімто зобов'язує світську школу запроваджувати

в навчальний процес низку дисциплін із вивчення християнства, зокрема православ'я. Такі предмети зазвичай різняться між собою лише назвами, за суттю вони подібні, оскільки спрямовані на викладання православного віровчення, православних традицій, обрядів, свят і звичаїв. Не є тут винятком і рецензований нами курс «Християнська етика в українській культурі».

Навчальна дисципліна «Християнська етика в українській культурі», за задумом її розробників, з одного боку, мусить сприяти «загальному зростанню ролі моралі в житті суспільства та подоланню міжконфесійних протиріч» (див. блок «Цілі і задачі курсу»), а з іншого боку, її «запровадження у навчальний процес ... слугуватиме підґрунтям задля реалізації навчально-виховних і культурологічних спрямувань у молодіжному середовищі» (див. блок «Пояснювальна записка»). Проте як, яким чином це буде «слугувати», сприяти цьому «зростанню» – про це з програми не видно. Основні питання етики автори курсу зводять винятково до рівня міжлюдських відносин, до означення схем моральної поведінки православного вірянина, водночас залишаючи за межами і категорійно-понятійний апарат, і структуру етики, і ряд теоретичних питань – про походження, сутність, специфіку моралі, її роль в суспільстві, про закони її розвитку, про основні проблеми теорії моралі.

У блоці «Компетентності, що набуті особою після опанування теоретичного матеріалу курсу» бачимо ряд теоретичних положень, які, з одного боку, є суто релігієзнавчими, як то «дохристиянські політеїстичні релігії, загальні ознаки дохристиянських релігій»; «моральне вчення та сутність християнства»; «юрисдикція і юриспруденція принципу відокремлення школи від Церкви, а Церкви і релігійні організації від держави»), а з іншого боку, які стосуються етнології України, народознавства, етнології релігії («християнські релігійні та народні свята», «обрядові масові святкові заходи християнства», «сутність народного святкового календаря», «походження, розселення, характерні риси побуту, духовної культури українського етносу»). Яке все це має відношення до вивчення християнської етики, взагалі проблем етики – залишається тільки гадати. Натомість розробники переконані, що все це мусить допомагати опанувати даний курс, щоб особа, набувши «відповідних компетентностей, повинна вміти» (цитуюемо): «характеризувати дохристиянські політеїстичні релігії, загальні їх ознаки; пояснювати історичні витoki та сутність християнства як монотеїстичної релігії». Але для цього існують відповідні курси з релігієзнавства, культурології чи етнології?

Нерозкритість теоретичного змісту таких понять, як «етика», «мораль», «етикет» тощо зумовлює їх розмитість, часом уподібнення чомусь і тягне за собою довільне їх витлумачення. Так, одним із положень «Змістовного модуля 1» є «Морально-етичні цінності християнства». Однак при цьому жодного слова про те, що слід розуміти під

«цінностями», ні те, які «цінності» слід розуміти чи сприймати як «цінності християнства». Це ні на рівні модуля, ні загалом у Програмі не розкрито. Видно, що про «цінності» розробники мають надто поверхові уявлення, якщо аксіологічні проблеми вони ставлять в один ряд із положеннями про «історичні витоки та розвиток християнства в Україні як монотеїстичної релігії» і про «християнство у релігійному просторі світу». За таких розкладок розуміння «цінностей християнства» зводиться до обговорення «християнських орієнтирів людського життя», до повчань «про правильне життя», «про те, як не заподіювати шкоду іншим, жити в любові, гармонії та злагоді з людьми і навколишнім світом», до якогось проправославного дискурсу на тему «Бог дає людям моральний закон як знання про правильне життя»¹.

Поруч із цим, залишається незрозумілим, про які саме «біблійні або євангельські вислів-накази та вислів морально-побутового характеру» мова буде йти у «Змістовному модулі 3»? Принагідно зазначимо, слова «вислів» в українській мові немає, а є «вислови». Але мова зараз не про це. Автори курсу, видно, не в курсі, що являє собою «Біблія», а що таке «Євангелія». Читаємо: «біблійні або євангельські вислів-накази». Як це «або», ніби Євангелії не те складовою Біблії? – Це не зовсім одне й те ж само, навіть якщо й припустити, що євангельські тексти є частиною так званої «християнської Біблії». «Іудейська Біблія» (християнство називає її «Старий Завіт») суттєво відрізняється від писань Нового Завіту й передусім від Євангелій. До речі, з причини подібного незнання й відомі «Десять Заповідей» іудаїзму (Мойсеєве Десятислів'я, Декалог) часто виставляють, як «Десять Заповідей Християнства»² або навіть «10 заповідей Христа»³. Робиться це навмисно, щоб у такий спосіб замінити ними «Нагірну проповідь» Ісуса Христа (Євангелія від Матвія, розділи 5-7), настанови якої непопулярні серед християн, оскільки їх важко зреалізувати. Хоча, підкреслимо те і наголосимо на тому, що саме «Нагірна проповідь» є моральним кодексом християнства і саме її заповіді визначали світогляд перших християн. А якраз про «Нагірну проповідь» в даній програмі інформація взагалі відсутня. З огляду на те, вищезазначене «або», даний курс «Християнської етики», скоріше, буде повчати про іудейський Декалог як «десять основних заповідей християнства», ніж зауважувати на неприйнятті сучасним християнством положень «Нагірної проповіді». Мойсеїв Декалог ніколи християнським не був, бо він, згідно з Торою, є центром іудейського релігійного закону. Та й поняття «ближній» в іудаїзмі далеко не означає всіх і вся (як про це часто повчають

¹ Основы православной культуры – полный текст учебника для 4 класса // Православие и Мир. - 8 марта 2010 г.: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravmir.ru/osnovy-pravoslavnoj-kultury-polnyj-tekst-uchebnika/>.

² Десять заповедей христианства: заповеди господ бога // православие и мир. -20 ноября 2012 г.: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravmir.ru/desyat-zapovedej-zapovedi-gospoda-boga/>.

³ 10 заповедей Христа. Предписания, десять основных законов христиан: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://kevah.ru/health/10_commandments.html.

церковники) – під ним розуміється винятково іудей як одноплемінник і одновірець. Дискусія про поняття «ближній» не може тут спускатися на рівень суто загальнолюдських відносин і розглядатися, так би мовити, з позиції загальної моралі й етики. Загалом поняття язичник (гой) для іудеїв за змістом було синонімом таких понять, як грішник, нечистий. Але оскільки ставлення євреїв як обранців Божих до інших народів (цебто гойів) було більш, ніж зневажливе, то зрозуміло, що ті інші народи як народи не-Божі, не-обрані розумілися грішниками, при чому грішниками потенційними – за походженням, за природою.

«Десять заповідей» дані конкретно саме єврейському народу, іудеям. Читаючи Книгу Вихід (розділ 20 і далі), в цьому легко можна переконатися. Приміром, однією з Десятьох заповідей стоїть «Не вбивай!». Але це «не вбивай» сказане іудею, застерігало його від вбивства іншого іудея як його ближнього. Всіх інших, як читаємо про це в ряді місць Біблії, зокрема в Книзі Ісуса Навина, вбивати цілком прийнятно. Якби це було не так, то євреї ніколи не увійшли до так званої Землі Обітованої, оскільки не «звільнили» б її для себе від усіх колишніх її мешканців. Заповідь «Не вбивай!» не ставала євреям на заваді під час завоювання ними Ханаану: всі тамтешні язичницькі народи, від малого до старого, були знищені фізично (Пов.Зак. 20:16). Заповіді «не чини перелюбу!», «не кради!» також застерігають не чинити чогось подібного, але по відношенню до свого одновірця. Ну, а тут вже цілком конкретно: «Не свідкуй неправдиво на свого ближнього!», тобто на іудея; «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. 20:13-17). Натомість, хто ближнім не є, а це – всі інші люди, язичники, їх майно «жадати» не забороняється. Все, що належало вбитим хіттеянам, амореянам, ханаанеянам, періздеянам, хіввеянам, євусеянам (їхні землі, міста, будівлі, поля, господарства) під час завоювання Ханаану перейшло у власність євреям.

«Десять Заповідей» скроплені кров'ю десятків тисяч забитих «богообраним народом» людей, при чому, навіть з числа своїх одноплемінників, яких обвинувачували у безбожжі (див.: Вих. 32:25-28). «І сказав він (Мойсей – П.П.) до них (євреїв): Так сказав Господь, Бог Ізраїлів: Припашіть кожен меча свого на стегно своє, перейдіть, і верніться від брами до брами в таборі, і повбивайте кожен брата свого, і кожен приятеля свого, і кожен ближнього свого. І зробили Левіїні сини за словом Мойсеевим. І впало з народу того дня близько трьох тисяч чоловіка» (Вих. 32:27-28). Зверніть увагу: в один день було вбито «близько трьох тисяч»! Мойсееве П'ятикнижжя цілком можна розглядати, як історію геноцидів, масових вбивств, санкціонованих іудейською релігією. Про це воліють не особливо поширюватись, аби не ламалась традиційно «висока» уява про «гуманізм», «високоморальні» підвалини Біблії. Не думаємо,

що викладач цього курсу буде зауважувати на цих випадках, хоча вони напряду стосуються етики.

Головні заповіді християнства викладаються у «Нагірній проповіді». Її центр складають, так звані, «заповіді блаженства», зокрема «блаженства бідних». Ідея матеріальної бідності (не якоїсь там абстрактної «бідності духом») є основою всієї Євангелії, лейтмотивом усього християнського віровчення. Євангельський Спаситель повчає, що його послідовником може стати лише та людина, яка, за прикладом його самого, зречеться всього земного (Мт. 6:24; Лк. 16:13; Ів. 15:19; Рим. 12:2; Як. 4:4), «зненавидить себе» в цьому світі, руйнуючи всі можливі зв'язки зі світом (Мт. 16:24-25; Мк. 8:34-35; Лк. 9:23-24), у тому числі й відносини з нехристиянами, і навіть зі своїми рідними, якщо ті не поділяють християнського світогляду (Євангелія в такому випадку закликає «ненавидіти рідних» (Мт. 10:35-37; Лк. 14:26)).

Перші палестинські християни не випадково називали себе «ебїонїтами» (від староевр. *עֲבֻדֹנִים* – жебрак, неїмущий), оскільки вони насправді були «бідними» (Мт. 6:19; Лк. 14:33; Дії 2:44-45). «Бідні» як самоназву євангельських віруючих вживає євангельський Спаситель (Мт. 19:21; Мк. 10:21; Лк. 18:22). Знаходимо її й в ап. Павла в Гал. 2:9-10. «Бідними» називає християн відомий християнський апологет II-III ст.ст. Марк Мїнуцій Фелїкс (Октавій, розділ XXXVI). З огляду хоча б на таку обставину, сьогоднішнє християнство важко назвати євангельським чи апостольським.

Етика традиційного християнства часто несумісна з етикою християнства перших столїть. Дана програма це не враховує. Для Христа, у світлі скорого кінця світу, не існує багатства праведного. Його «неправедність» витїкає з того, що будь-які матеріальні статки заважають їх власнику реалїзуватись як «образу» і «подобї» Божої. Тому від власності слід звільнитись. І якщо правовірні їудеї розуміли багатство, як винагороду від Всевишнього за праведність, а бідність – відповідно, як покарання за грїхи (принаймні, так це витлумачує їудейська Бїблїя), то Ісус, керуючись ідеями євангельського есхатологїзму, змінює їхню полярність, витлумачуючи тепер матеріальне багатство – злом, а матеріальну бідність – добром. Якщо Тора спонукала людину бути праведною, бо ж тоді Бог обїцяє благословляти їудея матеріально, то Христос навпаки – прагне привести людину до повної бідності, яка тепер одна вважається благом, констатується, як стан блаженства. За Євангелїєю, тільки бідність виступає запорукою праведності, єднає людину з небесним.

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 неїмущих, тому що засмучені вони своїм соціальним становищем і тією несправедливїстю, яка постійно спїткає їх. Потім

наводяться слова осуду на всіх багатіїв. «Горе ж вам, багатіям, бо втіху свою ви вже маєте. Горе вам, тепер ситим, бо зазнаєте голоду ви». А оскільки багатство веде до розкоші, то «горе вам, що тепер потішаєтеся, бо будете сумувати та плакати» (вірш 25).

Ісусові уявлення про багатство і бідність у пізнішому християнстві були, як по команді, суттєво переглянуті, внаслідок чого й «Нагірна проповідь» змінила свій статус, перетворившись з «морального кодексу» християнства на якусь абстракцію. Про віровчення Христа стали говорити, як про вищий моральний ідеал, який хоча й є сповна нездійсненним, однак до реалізації якого повинні прагнути всі християни. Подібне прагнення ні до чого не зобов'язує: можна прагнути, мріяти все життя щось зробити, але так цього і не зреалізувати. Наприклад, багато курців впродовж життя прагнуть кинути палити, але мало кому це вдається – вони у своїх прагненнях залишити цю згубну звичку продовжують палити. Щось подібне відбувається й у християнстві. Більшість християн не живуть християнським життям, не тримаються настанов Нового Завіту, бо мало з них знайдеться таких, хто бодай раз у житті прочитав його від початку до кінця, при цьому прочитав вдумливо, а не сліпо.

Первісне євангельське християнство визначало «справедливість» однією з характеристик Бога як уособлення вищого Добра. Відтак будь-яка нерівність між людьми – майнова, соціальна, статєва, расова розумілась, як несправедливість. Новий Завіт повчає, що перший чинник, який віддаляє людство від Бога і, як наслідок, веде його до 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. Про щось таке свого часу мріяли Піфагор і Платон, а пізніше – Т. Мор і Т. Кампанелла. Подібну ідею прагнули впровадити більшовики, щоправда насильницькими, репресивними методами, зауважуючи при цьому, що комуністична ідеологія є дуже близькою до євангельської, що дозволило комуністам говорити про Ісуса Христа як про «першого комуніста»⁴.

Євангелія в частині «зречення світу» повсякчас складає проблему для віруючих, оскільки ставить їх перед безкомпромісним вибором – або повне зречення світу, всіх земних благ і в такий спосіб, за закликком Христа, догодити Богові, або залишити все, як є – жити так, як живе більшість людей у світі. Усвідомлюючи важкість подібного вибору, чимало християн завжди прагнуть «обдурити» Бога, воліють перекрутити

⁴ Бондарев Виктор. Иисус был коммунистом и не любил капитализм // Куранты. – ґ1 83 (448). – 25 сентября 1992 г.; Геннадий Зюганов: Иисус Христос – первый коммунист: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <https://www.youtube.com/watch?v=unJ7oMgGh3I>.

настанови священних текстів таким чином, щоб або їх пом'якшити, або за можливості перевести у статус рекомендацій. Останнє ми якраз спостерігаємо на прикладі «Нагірної проповіді», яку церковники вивели зі статусу головного закону християнства, перетворивши на нездійснений, а тому й необов'язковий для виконання моральний ідеал⁵.

Але, якби ось так ставилися до євангельського віровчення віруючі перших століть, то не було і християнського інституту мучеництва, тому що в особливих ситуаціях достатньо було відмовитись «нести ярмо Господнє в цілості»; не відбулося б і розп'яття Ісуса Христа, оскільки він, бачачи загрозу своєму життю, міг підкоригувати своє кредо таким чином, щоб його світоглядна позиція балансувала на межі компромісів із правовірними «ближніми», щоб його поведінка й проповіді не обурювали іудеїв. Все це запросто можна було б «обіграти» відповідно підібраними настановами віровчення. Наприклад, ніщо не забороняє робити все в угоду ворогам, чинити все «по-доброму», «в любові», як вони бажають, бо сказано: «Любіть ворогів своїх, ... творіть добро тим, хто ненавидить вас» (Мт. 5:44), оскільки, «...роблячи це, ти згортаєш розпалене вугілля йому на голову» (Рим. 12:20). Подібне можна подати, як виконання заповіді Христа бути «мудрими, як змії» (Мт. 10:16).

Так, це – софістика чистої води! Проте саме таким чином часто й діють сучасні віруючі, обходячи заповіді Святого Письма, скидається їх виконання на анекдотичне «якщо не можна, але дуже хочеться, то можна». Що ж тоді залишається від євангельської моралі? І чи можна сповна говорити в сучасному сенсі про християнську мораль, коли в ній насправді Євангелія присутня частково, а те що наявне – правлене-переправлене до такого вигляду, що різниця між світською і християнською мораллю стає умовною? – А залишається те, що є підігнаним під стандарти світу, залишається зручне, вигідне, відредаговане, модернізоване християнство – християнство, яке лише теоретично, умовно можна назвати Тілом Христовим, а в дійсності це цілком земна, цілком від «світу цього» структура влади, яка перебуває в гармонії з «владою кесаря», а відтак, перефразовуючи слова ап. Якова, водить «дружбу зо світом» (Як. 4:4). Більшість сучасних християн аж ніяк не бентежить, «що дружба зо світом, то ворожнеча супроти Бога... Бо хто хоче бути світові приятелем, той ворогом Божим стається» (Як. 4:4). Чимала частина вірян цього навіть і не знає, бо вибудовує собі християнство не текстами Писання, а поширюваними Церквою буклетами, брошурками «для духовного читання», молитовниками, трєбниками, календарями церковних свят, купівлею хрестиків, свічок та іконок.

⁵ Стотт Джон Р. Нагорная проповедь Христианская контркультура (пер. Лейтанс) // Либрусек. Много книг: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.rus.ec/b/310776/read>; емберс Освальд. Размышления о Нагорной проповеди // Христианская страничка: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: <http://www.blagovestnik.org/books/00267.htm>.

А як ставитись до того, що й понині у християнстві віруючих звать «рабами»? Християнство повчає, що Бог є Любов'ю, уособлює вище Добро. Тоді, на якій підставі християни є «рабами Божими»? Тут одне з двох: або Бог є «рабовласником» і насправді уособлює якесь «вище рабство», що саме по собі спростовує його розуміння, як істинної Любові; або він є Любов'ю, тоді він не може водночас бути «рабовласником»? Назва християн «рабами» сьогодні звучить дуже образливо. Відспівуючи бійців АТО на Майдані їх при цьому образливо йменують «рабами Божими», нехтуючи цим їх людською гідністю. Зазначимо тут принагідно, що Свідки Єгови, окрім цього, називають своїх служителів, які виконують функції єпископів чи пресвітерів, «наглядачами» (російською – «надзирателями»). А це, погодьтеся, звучить взагалі дико, якоесь по-в'язничному. Навіть якщо й зважити, що під «рабством» зазвичай розуміється «послух», «вірність» віруючого Божій волі, то все-одно факт залишається фактом – християни є «рабами Божими», хоча на підставі Євангелії їх можна було б назвати інакше, скажімо, «друзями Божими» (Ів. 15:14) чи «співробітниками Божими» (1 Кор. 3:9). Подібна «рабська» психологія вигідна у першу чергу церковникам, оскільки ті, принижуючи віруючих, називаючи їх до всього ще й своїми «синами» і «доньками», вивищують так свою значущість, здобуваючи в такий спосіб собі якоесь право панувати над ними як «стадом Христовим» (і часто не лише духовно).

Не дивно, що християнські цінності дана програма зводить до розуміння якоїсь «розлогої любові», яка спонукає прощати всіх і вся, бо ж, мовляв, так, певно, й мусить здобуватися «покірна мудрість», «перемога добра над злом» і «високодуховність» (див.: «Змістовний модуль 5»). Читаємо і про «смиріння» як «послух», і про «співчутливе ставлення до ближнього», і водночас про «шанобливе ставлення» до нього, і навіть про «безупереджене та шанобливе ставлення до інших», що слід розуміти, як «духовні цінності терпіння». На справді під вивіскою подібної «високодуховності» слухачам курсу планується прищепити викривлене уявлення про християнські цінності – ідеї про якоесь всепрощення, про смирення й послух перед кліром, про любов до ворога як безупереджене ставлення до нього.

Про яке, власне, «безупереджене та шанобливе ставлення до інших» може бути мова, коли частина нашої території зараз окупована Путіно-Кириловою православною Росією? Кому на руку всі ті «цінності» у версії «шанобливого ставлення» до ворога? – Винятково ворогам України! Тільки Росії разом з її московським православ'ям вигідно, щоб серед українців формувався, такий собі, «всепрощеньський» світогляд із його некритичним ставленням до агресора, окупанта.

Подібні ідеї неприйнятні для їх поширення серед українського суспільства, зокрема у світській школі, оскільки вони у своїй основі виховують «слабкого», соціально «неповноцінного» громадянина,

привчають неадекватно оцінювати зло, пасувати перед ворогом. Це зовсім не означає прийняття іншої крайності – чогось, на зразок, культу «надлюдини» в дусі Ніцше чи Шопенгауера. Ходить про об'єктивне викладання тих цінностей, морально-етичних норм, які складають основу всієї західної цивілізації як цивілізації «християнської».

З усього видно, що в даному курсі «Християнська етика в українській культурі» мова буде йти про ті цінності християнства, які Церква від часів Константина Великого вибудувала під стандарти світу (і продовжує це робити й понині), у такий спосіб випрацьовуючи інше християнство, яке віроповчально, організаційно, інституційно мало вже нагадує християнство апостольських часів, якщо не сказати більше – те, що сьогодні у переважній більшості ми розуміємо, як християнство, насправді має до нього лише умовне, номінальне відношення. Беззаперечним підтвердженням цьому постають факти викривлення церковниками ряду текстів Нового Завіту, зокрема положень «Нагірної проповіді».

Підкреслимо, все вищезазначене не слід розуміти, що ми тут даємо рекомендації перепрацювати дану програму таким чином, щоб курс «Християнська етика в українській культурі» тепер став подавати, на відміну від православної етики, тепер вже етику євангельську чи новозавітну. Ми проти використання жодним чином освітянської кафедри для проповідування, популяризації тієї чи іншої конфесійно-релігійної системи. Завдання школи – об'єктивно, неупереджено, толерантно висвітлювати релігію як суспільне, соціальне, культурне явище, як частину духовної культури людства, не збочуючи це висвітлення до рівня конфесійної заангажованості. Цілком достатньо вивчати «християнську етику» на заняттях із релігієзнавства, філософії й етики, а «українську культуру» – на курсах культурології, етнології. Та й назва курсу вимагає насамперед визначення того, що є «українська культура» в її змісті, структурі, розвитку, а вже в контексті цього розкривати місце в ній питань християнської етики.

У «Змістовному модулі 4», який, за задумом розробників, мусить висвітлювати «християнські настанови, обряди та народні звичаї як осереддя української культури» знаходимо суто православні викладки (і все це взагалі без релігієзнавчого аналізу) про «ім'я особи як параметр Ангела Хранителя», про «способи вибору ім'я новонародженому», про «ім'я як інформаційна матриця» (остання з якогось дива йде з припискою російською «Как вы яхту назовете, так она и поплывет»), про «хрещення новонароджених і дорослих», про «хрестини», про «церковне вінчання: надівання і обмінювання перстнями (так в оригіналі, хоча українською слід писати «перснями» — П.П.), передшлюбний перстень, рушники, «взірці» для молодят, вінці, «св'яте (правопис оригіналу – П.П.) письмо» для жінки, спільний келих, поєднання рук молодих, зняття вінців і многоліття. Взаємний поцілунок», про «проводи тіла померлого для погребіння».

Все означене для викладання розробники, певно, переписали з якихось церковних (а з огляду на помилки правопису, то здебільшого російськомовних) видань, на кшталт «Закону Божого», «Канонічних правил Православної Церкви для мирян» чи якихось «Пам'яток православного християнина про деякі основи і правила церковного життя». До чого все це в «християнській етиці»?

А якими міркуваннями користувалися автори програми, коли розписували модулі 6 і 7), в яких обстоюється, з одного боку, православне віровчення про церковні свята, церковні служби, «святкові страви християн», про «християнські пости» і «дні ситої їжі», а з іншого боку, йдеться про «прикмети, «звичаї», «прислів'я» і (увага!) про «спостереження» за погодою: про християнський і народний календарі, про «зимове і літнє сонцестояння», «весняне і осіннє рівнодення», про «етимологію назв місяців року та фенологічні дні»? А для чого наводити практично поденний календар православних свят, як не для оправославлення слухачів даного курсу? Певно, це надто «важливі» питання «Християнської етики в українській культурі», якщо їм відводять аж два модулі, загальною кількістю в 10 аудиторних і 4 самостійних годин (для порівняння, на «християнську етику людських взаємин», тобто, по суті, на все те, на чому мусить ґрунтуватися й концентруватися весь курс, відведено тільки 1 модуль – 4 і 2 години відповідно (див. модуль 5). При цьому складається враження, що в аудиторії, якій адресується курс «Християнська етика...», навчаються лише православні. Чи не внесе це заглиблення в православність міжконфесійне протистояння в аудиторії, несприйняття її частиною того предмету, який викладається. Відчувається однобічна конфесійна заангажованість авторів програми.

«Змістовний модуль 8» присвячений «християнському етикету», «нормам і правилам ввічливості в християнстві», щоправда заявлене, з одного боку, зводиться до розкриття християнських чеснот, а з іншого боку, до з'ясування окремих людських почуттів, емоцій, розкриттю, «почуття власної гідності» і водночас «почуття своєї особистої гідності». Сама ж тема етикету нерозкрита. «Змістовний модуль 9» остаточно підкреслює загальну недолугість, теоретичну безграмотність, повну нерозкритість усього курсу. За логікою цей модуль мусить бути підсумковим. На практиці жодних висновків він не має. На противагу цьому, тут ми знаходимо якусь програму глобальних рекомендацій і застережень зі «збереження та популяризації християнської етики як могутнього духовно-творчого потенціалу традиційної української культури». Замість того, щоб хоча б у заключному модулі нарешті зауважити на теоретичних засадах етики, подати ґрунтовний аналіз християнської етики, тут читаємо про «походження української нації, розселення, характерні риси побуту», про «місце і роль релігії в українській культурі», про «особистісні та професійні характеристики вчителя курсу», навіть про «теоретико-методологічні основи викладання

курсу «Основи християнської етики в українській культурі», теоретичними засадами якого програма нехтує.

Але найбільш «унікальним» виявився «Змістовний модуль 2». Він спрямований на викладання «сутності моральних правил в українській культурі. Моралі і її ролі в суспільстві та особистому житті людей», а поруч таких «нагальних» положень для нашого сьогодення, як то «християнізація освіти, виховання, науки, мистецтва і культури». Переконаємося, що розробники програми позитивно ставляться до процесів подібної «християнізації», оскільки одне з контрольних питань до курсу також присвячене цій проблемі – «Основні ознаки християнізації освіти, виховання, науки, мистецтва і української культури». Проте, що то за «ознаки», не кажучи вже про саму «християнізацію», з програми з'ясувати так і не вдається?

Але світську освіту і науку християнізувати не можна в принципі – їх можна тільки знищити. Може замість безглузвих розмов про якусь там «християнізацію» освіти і науки слід було б нарешті почати зауважувати на іншій проблемі, якої церковники воліють уникати – оморальненні самого християнства. А то з огляду на поведінку переважної більшості віруючих, в тому числі й кліру, обстоюване ними християнство явно не дотягує до статусу морального авторитету українського суспільства. Про яке там відродження українського суспільства, його оморальнення може йти мова, коли ті, хто беруться його оморальнювати не вважають, що мусять почати це робити із себе.

Що можуть дати світській школі, українському суспільству різні курси, на зразок цього, коли сама Церква нездатна виконувати морально-виховну функцію в середовищі своїх вірян. За чверть століття нашої Незалежності Церкви – всі традиційні християнські конфесії в Україні – так і не спромоглися реалізувати «духовне відродження», «моральне становлення» українського суспільства, хоча для цього в них існували (й існують) всі необхідні умови, а православ'я, зокрема домінуюче в нас Московське православ'я, починаючи з рівня церковного керівництва до всього ще й мало спайку з владою (як на національному, так і регіональному рівнях). Дехто з церковників вважає, що належить перед цим одержавити християнство, переписавши під це Конституцію, а ось вже тоді Церква візьметься за оморальнення суспільства, його християнізацію «по-справжньому».

Яким критерієм послуговуються ті, хто зауважує, що кількість православних в Україні з кожним роком збільшується; що Україна є чи не найбільшою християнською країною Європи (а то й взагалі — найхристиянськішою країною у світі⁶ чи «православною країною,

⁶ Журналист Алена Березовская: «Настоящих православных христиан в Украине больше, чем в любой другой стране мира» // Релігія в Україні. – 16 05 2013: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/interview/21898-glavnyj-redaktor-the-kiev-times-alena-berezovskaya-nastoyashhix-pravoslavnyx-xristian-v-ukraine-bolshe-chem-v-lyuboj-drugoj-strane-mira.html>.

яка процвітає»⁷); що у нас християни складають більшість населення, а православних чи не аж до 70-80% від його (населення) загальної кількості⁸? Покажіть хоч де, в чому ця християнськість проявлена? Де ту православність видно на рівні суспільства: на прикладі чиновництва, правоохоронної системи, бізнесу і головне – церковників і мирян? Ми – одна із найкорумпованіших країн. Якщо оцінки авторів Програми виводяться із суто показушної набожності, якщо за основу береться якась суха обрядовість, формальний церемоніал, то подібне навряд чи можна називати християнством. Це – всього лише «атеїстичне» чи «безбожницьке» християнство, яке до християнства як такого має лише найвіддаленіше відношення. Якщо в нас така шалена кількість віруючих, то чому ТОДІ Україна займає «рейтингові» місця у світі з корупції, порушення прав людини або за рівнем аморальності⁹?

Навряд чи викладання основних ознак християнізації освіти і науки викладач курсу «Християнська етика в українській культурі» почне на прикладах життя й діяльності таких видатних вчених і просвітителів, як Миколай Коперник (1473–1543), Мігель Сервет (1511–1553), Джордано Бруно (1548–1600), Галілео Галілей (1564–1642), а поруч П'єтро д'Абано (1250–1316), Данте Аліг'єрі (1265–1321), Чекко д'Асколі (1269–1327). Декотрі з них справді виявилися «палкими» прихильниками «християнізації» науки: за наукові погляди Церква спалила їх живцем (правда, в «гуманний» спосіб – перед стратою священники проінформували, що роблять це виключно «в любові» і з «піклування» про спасіння їхніх душ). До слова кажучи, тема католицької і православної інквізиції, релігійного фундаменталізму, нетерпимості до інакшовіруючих, інакшодумаючих також повною мірою стосується курсу «християнської етики». Однак і про це укладачі курсу нічого не сказали.

Ознаки «християнізації» освіти в Україні можна побачити вже сьогодні. «Основи християнської етики» в українських школах почали викладати аж у 1992 році, а практично з 2000-х років у ряді університетів, у тому числі й національних, кафедри філософських дисциплін отримали до своїх назв уточнююче доповнення «і теології»¹⁰, а то й прямо поруч із філософськими кафедрами були відкриті теологічні (наприклад, у Міжрегіональній Академії Управління персоналом запрацювала «кафедра українського православ'я та теології»). «Оновлені» кафедри у такий спосіб були перетворені на кафедри «філософії, релігієзнавства і теології»,

⁷ Кучма заявив, що не знає жодної православної країни, яка процвітає // Релігійно-інформаційна служба України. – 12-09-2013: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/religion_and_society/53642/.

⁸ У Росії кількість православних подається практично така ж само [див.: Скільки православних в Росії? // Православие и мир. – 08 июля 2013 г.: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravmir.ru/skolko-pravoslavnykh-v-rossii-2/>].

⁹ Українці – на 13 місці в світі за порочністю // Українська правда. – Неділя, 30 червня 2013: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravda.com.ua/news/2013/06/30/6993222/>.

¹⁰ У Чернівецькому національному університеті імені Юрія Федьковича цілий філософський факультет було перепрофільовано у філософсько-теологічний.

«релігієзнавства і теології», «культурології і теології» і т. д. Деякі виші України сьогодні вже на повну готують богословів. Що це, як не християнізація освіти? І кому і для кого вони готують таких фахівців, де вони знайдуть прихисток із своєю теологічною освітою? Теології взагалі немає: вона конфесіоналізована. То ж і православні, і римо-католики, і греко-католики готують собі теологів у своїх духовних навчальних закладах, готують на основі конфесійно продуманих навчальних програм, а не на основі якогось десятка теологічних курсів, якоїсь теологічної освіти взагалі.

Пропонована програма курсу «Християнська етика в українській культурі» приголомшує своєю мовною безграмотністю, загальнофілософською й релігієзнавчою неосвіченістю її укладачів, елементарним незнанням ними Біблії. Складається враження, що вони її взагалі не читали. Про що можна говорити, коли список рекомендованої літератури розробники сформували аж із 7 (!) джерел, частина з яких до християнської етики має або опосередковане відношення¹¹, або ж взагалі не має жодного¹². Єдине джерело, яке стосується даного курсу – це московсько-православна брошура «Християнські цінності в освіті та вихованні», обсягом в 40 сторінок (автор – О. Дроздовський)¹³, яку рекомендує в тому числі й для світських навчальних закладів Синодальний відділ релігійної освіти, катехизації і місіонерства Української Православної Церкви (Московський Патріархат)¹⁴. Останнє не може не наводити на певні думки про те, яка саме православна конфесія стоїть за цим курсом, бачення якої етичних проблем буде викладатися в навчальній освіті України. А де ж у списку рекомендованої літератури праці із самої етики, де з релігієзнавства, культурології, української історії, етнології й етнографії? Вже хоча б одну з них, враховуючи назву курсу – «Християнська етика в українській культурі», все таки слід було б згадати.

Прорецензована нами програма надто примітивна, написана нашвидкуруч, непрофесійно. Відстежується дилетантизм, некомпетентність у питаннях етики її авторів, відсутність загальної філософської і релігієзнавчої грамотності у них. Наприклад, з-поміж теоретичних положень, перерахованих у блоці «Компетентності, що набуті особою після опанування теоретичного матеріалу курсу», знаходимо й таке: «Головні чинники морально-естетичного¹⁵ самооздоровлення,

¹¹ Сухомлинський В. О. Моральні заповіді дитинства і юності. – К., 1996. – 323 с.; Вознюк А. П. Християнське виховання молоді // Просвіта. – 2003. – № 4. – 22 с.

¹² Матвієнко П. І., Мирошніченко В. І., Тарасовська Л. Г. Народний календар. Полтава. 2003. – 235 с.; Громадська думка про релігію і Церкву в Україні (соціологічні дослідження Центру ім. О. Разумкова) // Національна безпека і оборона. – 2004. – № 3 (51). – С. 30-40.

¹³ Дроздовський О.М. Християнські цінності в освіті та вихованні. – Біла Церква: Єпархія УПЦ, 2004. – 40 с.

¹⁴ Синодальный отдел религиозного образования, катехизации и миссионерства Украинской Православной Церкви // Українська Православна Церква. Офіційний веб-сайт: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://orthodox.org.ua/article/sinodalnyi-otdel-religioznogo-obrazovaniya-katekhizatsii-i-missionerstva-ukrainskoi-pravosla>.

¹⁵ Курсив наш.

збереження і розвитку національної свідомості та духовності народу». Проте судячи з того, що програма взагалі не торкається питань естетики, естетичного виховання, та й саме слово «естетика» не вживається, на думку приходить одне – автори курсу або сплутали «естетику» з «етикою», або для них «етика» й «естетика» поняття тотожні. Ми вже не будемо тут зауважувати, що розробники програми плутаються у назві курсу. У «Змістовному модулі 9» предмет називається «Основи християнської етики в українській культурі», а на титул чомусь виводиться інша назва – «Християнська етика в українській культурі».

Програма курсу «Християнська етика в українській культурі» підходить хіба-що для викладання на якихось «православних просвітницьких курсах» чи «курсах катехизаторів». У запропонованому вигляді цю навчальну дисципліну неприпустимо впроваджувати ні в якості «навчального предмету в загальноосвітніх школах та навчальної дисципліни у вищих педагогічних навчальних закладах», як про це читаємо у блоці «Цілі і задачі курсу», ні тим більше використовувати її «в навчальному процесі курсів підвищення кваліфікації педагогічних працівників обласних закладів післядипломної педагогічної освіти», як зазначено на стор. 2. Маємо тут ще таке питання до розробників. То ця програма розрахована для викладання де? – У загальноосвітніх школах і педагогічних вишах чи таки на курсах підвищення кваліфікації педагогічних працівників?

Програма курсу «Християнська етика в українській культурі» не відповідає рівню «курсів підвищення кваліфікації педагогічних працівників обласних закладів післядипломної освіти», як на цьому наголошують її розробники на титульній сторінці, якщо не сказати більше – цей предмет взагалі не можна впроваджувати у світських навчальних закладах всіх категорій і ступенів.

Але, навіть попри видимі недоробки, помилки, безграмотність, порушення принципу позаконфесійності й неупередженості, директор Інституту інноваційних технологій і змісту освіти О. А. Удод у листі до «ректорів (директорів) обласних інститутів післядипломної педагогічної освіти» від 31 жовтня 2011 року № 1_4/18-3417 все-одно рекомендував дану програму «зادля використання її при розробці робочих навчальних програм та навчально-тематичних планів освітньої діяльності курсів підвищення кваліфікації вчителів загальноосвітніх шкільних предметів»¹⁶. Чим керувалося Міністерство освіти і науки, коли таке ухвалювало – не зрозуміло? Але факт залишається фактом: у фарватері процесів християнізації освіти і науки стоять чиновники від освіти і науки.

¹⁶ Лист Міністерства освіти і науки, молоді та спорту України Інституту інноваційних технологій і змісту освіти від 31 жовтня 2011 року № 1_4/18-3417 «Щодо навчальної програми дисципліни «Християнська етика в українській культурі» // Головбук24: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://golovbukh.ua/regulations/1521/8456/8458/469270/>.

А, як доводить наш український досвід, чиновництву зазвичай байдужа доля української освіти і науки.

Українська освіта і наука, не отримуючи достатнього фінансування, на превеликий жаль, поступово вмирає. Курси ж, на зразок «Християнської етики» лише прискорять цей процес, перетворюючи освіту й науку щось на зразок «церковно-прихідських шкіл», а освітян і науковців – на «рабів Божих». Хто не розуміє цього – нехай ще раз уважно перечитає Статтю 35 Конституції України: «Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа – від церкви».

Загальний контекст національно-культурного відродження українського народу не слід зводити винятково до відродження християнської моральності, а національно-культурний ренесанс українського народу – до християнізації України, опрацювання українців.

5.5 ПРАВОСЛАВ'Я УКРАЇНИ і НАЦІОНАЛЬНА БЕЗПЕКА *(Олександр Саган). Науково-експертний матеріал для Служби безпеки України*

Чи можна і чи потрібно розглядати події внутрішньоцерковного і міжцерковного православного життя України через призму національної безпеки? Наявними якими є больові точки у відносинах Української держави і православних Церков? Чи працює в Україні законодавство, яке регулює державно-церковні відносини і чи є воно україноцентричним? Ці та інші питання були об'єктом розгляду експертного Круглого столу на тему: «Боротьба ідентичностей у православ'ї України після «Революції гідності»: аспект національної безпеки», який відбувся в Києві 1 липня 2014 року. Організаторами заходу виступили Всеукраїнське товариство «Просвіта» імені Тараса Шевченка та Українська Асоціація релігієзнавців. У роботі Круглого столу, окрім представників організаторів цієї конференції, взяли участь експерти із УПЦ КП, УПЦ МП, всеукраїнського православного братства Андрія Первозванного УПЦ КП, науковці та громадські діячі з різних міст і регіонів країни, інші зацікавлені особи.

На Круглому столі було зазначено, що релігійний чинник довгий час залишався на периферії осмислення Україною своєї національної безпеки. Як фактор державної безпеки, власне релігійний чинник навіть не потрапив у концепцію (основи державної політики) 1997 року. В ній йшлося про духовність взагалі. І лише вже у концепції 2003 р., як і в Законі України «Про основи національної безпеки України» (2003 р.) релігійний чинник виокремлюється із загальних «духовних цінностей», а останні потрапляють вже у розряд «національних інтересів». Стаття 7 цього закону вирізняє серед загроз національним інтересам і національній безпеці

України «можливість виникнення конфліктів у сфері міжетнічних і міжконфесійних відносин, радикалізації та проявів екстремізму в діяльності деяких об'єднань національних меншин та релігійних громад». Відтак, відповідно ст. 8, до основних напрямів державної політики з питань національної безпеки увійшло «забезпечення міжконфесійної стабільності та запобігання конфліктним загостренням на релігійній основі, недопущення протистояння різних церков, у тому числі щодо розподілу сфер впливу на території України». Проте названий Закон не врахував те, що загроза національній безпеці може надходити не лише від конфліктів на релігійній основі в Україні суцільних конфесій, а й від пов'язання діяльності наявних у нас релігійних спільнот із зарубіжними релігійними центрами, щобільше, якщо такі виступають для них керівними духовними інституціями і водночас налаштовані вороже щодо суверенності України, її духовно-культурної самобутності. Стаття 10 Закону України «Про засади внутрішньої і зовнішньої політики» зобов'язує державні органи турбуватися про «відновлення повноцінного діалогу між представниками різних соціальних та етнічних груп, культур та релігійних конфесій», забезпечувати умови «для формування толерантного суспільства, гарантування свободи совісті та віросповідання».

Проте застосування статей згаданих вище законів аж ніяк не торкалося православ'я. Достатньо почитати видрукувані у нас монографії чи статті на тему держбезпеки у релігійній сфері, то в них можна зустріти матеріали про можливі загрози від «підступних» протестантів, харизматів, неорелігій, язичників та інших конфесій, навіть українських греко-католиків. Але про загрозу Московського православ'я в Україні щодо її суверенності, національного відродження практично ніхто із теоретиків служби безпеки чи діючих чиновників не писав. При цьому експертні ж записки та статті науковців-релігієзнавців, які застерігали від цієї небезпеки, відверто ігнорувалися. Відтак у цьому картина майже у прямій точності відображає систему захисту українських кордонів – переважна більшість сил і укріплень кордону були зосереджені на Заході країни, а удар ми отримали зі Сходу та з території анексованого Криму.

Тому постає закономірне питання: наскільки ретельно і повно щодо всіх діючих в Україні конфесійних спільнот застосовуються українськими силовими структурами, іншими відповідальними органами (наприклад, державним органом у справах релігій) норми чинного законодавства у відстоюванні національних інтересів у релігійній сфері? Адже коли клірик вчинив правопорушення проти держави та її інтересів, то слід не бігти до речника УПЦ МП чи до її предстоятеля, а вимагати пояснень від СБУ щодо бездіяльності цієї служби.

Більшість аналітиків – учасників Круглого столу – зійшлися на думці, що величезний потенціал можливостей відвернення порушень нашої національної безпеки державними органами, свідомо чи не свідомо,

не задіюється. Особливо це виявляється тоді, коли йдеться не про кримінальні злочини (на них влада ще хоч якось реагує), а про правопорушення/злочини проти держави та нехтування нашими національними інтересами православними кліриками УПЦ МП, передусім у регіонах із домінуючим російськомовним православним населенням. Порушити питання зняття з реєстрації священослужителів причетних до рухів антимайдану і сепаратизму, підтримки бойовиків, а то й притягнення їх до кримінальної відповідальності за антидержавну діяльність.

Експертами було зазначено, що пострадянські державні інституції в Україні теоретично і надалі притримуються радянського принципу секуляризування державно-церковних відносин та звільнення усіх сфер, що знаходяться у компетенції держави, від регулятивно-санкціонуючої ролі релігії та Церкви. Проте на практиці, переживши класичний комплекс неофіта, багато чиновників на місцях фактично фаворитизували свої (прихожанами яких вони є) Церкви.

У більшості областей країни таким фаворитом стала саме Українська Православна Церква Московського Патріархату. Саме вона у часи президентства Л. Кучми мала негласну підтримку держави, навіть у Західній Україні, в отриманні повернутих державою храмів, дотацій і навіть в «освоєнні» заведених через різні хитросплетіння фінансових схем бюджетних коштів.

Таке фаворизитування, яке, на думку експертів, у багатьох регіонах присутнє й нині є продовженням вже януковичівської політики щодо УПЦ МП, небезпечно передусім тим, що ця Церква виконує в Україні, окрім релігійної, й ідеологічну функцію. В умовах перманентної війни за державність, яка триває всі роки незалежності нашої країни, антиукраїнські ідеологічні заготовки, політичні установки Партії регіонів і комуністів вносяться в голови і серця вірних не лише з екрана телевізора, а й майже повсемісно з амвона означеної Церкви. Логічним результатом діяльності москвофільських кліриків і єпархів стало формування антиукраїнських настроїв у вірних УПЦ МП, що особливо гостро проявилось у Криму, на Півдні та Сході України під час постмайданівської кризи ідентичностей на фоні російської агресії.

Характеристика зовнішніх загроз, які виокремлюються фахівцями національної безпеки у сфері релігії, зводиться до наступних пунктів:

1. Розробка механізму втручання у внутрішні справи України.
2. Діяльність із розпалювання міжнаціональних, міжконфесійних та міжцерковних конфліктів.
3. Обґрунтування й підтримка автономістських ідей і сепаратистських сил частини населення певних регіонів України.
4. Використання релігійних організацій спецслужбами іноземних держав для проведення розвідувально-підривної діяльності.
5. Співпраця релігійних організацій (усвідомлена чи не усвідомлена) із екстремістськими угрупованнями з метою провокування акцій

громадської непокори, масових заворушень, антиукраїнських і проросійських хресних ходів, терористичної та іншої протиправної діяльності.

6. Поширення деструктивних ідеологій щодо суверенності України, її національно-духовного відродження за допомогою релігійного навчання та діяльності релігійних організацій.

Як бачимо, значна частина кліриків та ієрархії парафій (єпархій) УПЦ МП, особливо провідники пропагованого і обстоюваного Московським Патріархом Кирилом т.зв. «русского міра» та російським президентом феномену «Новоросії», у своїй діяльності не зуміли уникнути багатьох із задекларованих вище пунктів загроз. Відтак вони чітко підпадають під характеристику осіб/інституцій, які несуть загрозу національним інтересам України, її суверенізації як незалежної держави. Вони є співучасниками тієї крадіжки української історії Х–XVII століть, до якої вдається Московська Патріархія, приписуючи собі події цього періоду церковного життя Київської митрополії, яка належала тоді до Константинопольського Патріархату. Власне Українським Православним Церквам вдатися до перегляду нав'язаного їм Російською Церквою календаря свят, вилучивши з нього ті, які працюють на освячення імперської політики Московії. Чи понесли клірики цієї УПЦ МП відповідні до чинного законодавства покарання за свої по суті антидержавні дії? Ні. Експерти роками пишуть листи в СБУ про те, що у регіональних ЗМІ, які видрукуюють або патронують ієрархи УПЦ МП (напр., газети «Мир», «Триєдина Русь», «Начало», «Новоросийский курьер» та ін.), друкуються статті, що становлять загрозу національній безпеці та інтересам України. Зокрема містять наклепи та відверту брехню щодо українських світських та релігійних діячів, викривлено і однобоко, з антиукраїнських позицій подають перебіг останніх подій у Донецькій та Луганській областях, в Криму, свідомо перекручують факти з історії України, розвитку тут православ'я, всіляко пропагується російський монархізм, події і діячів московської звитяги тощо. Не закриті для доступу в Україні й російські церковні ресурси «Русь державная», «Радонеж», «Православная Москва» та ін., які відійшли від аполітичної просвітницької позиції й активно зайнялися явно антиукраїнською пропагандою.

Проте навіть жодної відповіді (не те що визначеної чинним законодавством дії) щодо експертних листів про загрози з боку т.зв. «московського православ'я» експертне середовище від державних структур так і не отримало. Натомість із СБУ приходять на експертизу матеріали щодо харизматичних церков, мусульманської літератури, свідків Єгови, рідновірів тощо. Такий стан справ, на думку експертів, свідчить і про негласну підтримку відповідальними за «релігійну безпеку» співробітниками СБУ і прокуратури антиукраїнських настроїв в УПЦ МП (і позиція співробітників СБУ у анексованому Криму, Донецькій та Луганській областях повністю підтверджує цей висновок), а також про

намагання спецслужб і надалі працювати із церковними лідерами за рахунок маніпулювання накопиченим компроматом. Яскравим прикладом цього є т.зв. справа митрополита Олександра Драбинки. Справа закрита, проте ніхто із силовиків за її ініціювання так не поніс покарання. Українським спецслужбам слід відмовлятися від спадщини КДБ і переходити від «платформи компромату» на «платформу закону» у роботі із Церквами.

Відтак, на думку експертів, в умовах фактично неоголошеної війни, центральний орган виконавчої влади у справах релігій та відповідні державні інституції й служби (зокрема Прокуратура і СБУ) мали б привести у відповідність до чинного законодавства діяльність тих релігійних організацій, які радикалізують ситуацію, діють антиукраїнськи, сприяють у різноманітний спосіб агресорові та терористам. Особливо це стосується ідеологічної роботи.

Інше питання, яке стало об'єктом розгляду учасників Круглого столу, було питання представлення українських Церков у міжнародних органах, зокрема при європейських структурах, та у міжнародних церковних організаціях. Адже не є секретом, що багато у чому суверенітет Церков підтверджується/забезпечується саме самостійною участю українських конфесійних спільнот у міжнародних церковних організаціях. Експерти наголошують на абсурдності ситуації, коли православні Церкви України у міжнародних інституціях репрезентують представники Московської патріархії – адже у багатьох питаннях позиції України та Російської Федерації (де-факто державною Церквою якої є Московський патріархат) кардинально відрізняються. Представництво власне українських спільнот в міжнародних міжконфесійних інституціях – це засвідчення суверенності України як держави. Його немає. До речі, цей аргумент був прийнятий учасниками також як один із важливих чинників необхідності конституювання в Україні Помісної православної Церкви.

Учасники Круглого столу визнали Московський Патріархат і зокрема його очільника Кирила співучасниками фашистської політики Путіна, його загарбницької діяльності щодо України. Вони вважають, що Українські Православні Церкви аж ніяк не можуть бути складовими цієї антиукраїнської спільноти і мали б вирішити питання свого нового церковного буття. Відтак будь-які візити Патріарха Кирила в Україну мають узгоджуватися з Українською владою і взагалі не є бажаними і необхідними. Вони будуть розпалювати у нас міжцерковне протистояння. Варто вдатися до громадського засудження мовчанки щодо московського агоесора не тільки російського патріарха Кирила, а й тих архієреїв з УПЦ МП, які виявили свою одностайність із своїм московським патроном.

Експерти зазначили, що актуальним для України є також питання законодавчого оформлення особливого статусу окремих Церков (або їх об'єднань). Цей статус в окремих Церков вже наявний де-факто. Проте без його осмислення складно у законодавчому полі вирішувати інші

стратегічні питання, що давно вже стоять на порядку денному у державно-церковних відносинах. Наприклад, запровадження інституту капеланства у силових і пенітенціарних структурах країни, відкриття релігійними організаціями загальноосвітніх шкіл та ВУЗів, ліцензування державою теології/богослов'я як навчальних дисциплін тощо. Більшість із цих питань вже вирішуються завдяки домовленостям найкрупніших Церков. Проте, вирішуючи завдяки різноманітним суб'єктивним чинникам ці та багато інших питань, релігійні інституції фактично не несуть жодної юридичної/моральної відповідальності перед державою/суспільством за наслідки своєї роботи. В такий спосіб стала можливою наявність в Україні кліриків, віруючих, біляцерковних громадських організацій, які ведуть антидержавну пропаганду і агітацію, виховують своїх вірних в дусі ворожості до інших релігійних спільнот та політичних (перш за все – проукраїнських) переконань тощо. Антиукраїнського сенсу біляцерковні спільноти найбільше кучкуються біля всеукраїнського (Києво-Печерська Лавра) і єпархіальних центрів УПЦ МП. Всіляко відгороджуючись від них, московсько- православні центри водночас дозволяють їм зосереджувати свою діяльність саме в їх офісних приміщеннях. Так, всі невідомо ким профінансовані антиукраїнські, російсько-монархічні «хресні ходи» православних братств УПЦ МП майже щотижня з портретами/іконами російського царя Миколи II, монархічними гаслами і московськими символами починаються і завершуються в Києво-Печерському монастирі. Заяви/вимоги цих заходів зорієнтовані часто проти суверенності України, містять фальсифікацію історії українського народу, зорієнтовані на розпалювання міжконфесійного і міжцерковного протистояння.

На Круглому столі відзначалася та тенденційність і некомпетентність, яка спостерігається в інтерпретаціях стану сучасного Православ'я України, його можливих перспектив на сторінках багатьох ЗМІ. Навть така проукраїнська газета як «День» дозволила друкувати статті москвофільського релігієзнавця, який, підспівуючи і підслуговуючи Московському Патріархату, глузливо пропонує Святійшому Філарету – найбільш знаній постаті сучасного власне Українського Православ'я і активного його захисника відмовитися від статусу Патріарха УПЦ КП з тим, щоб на об'єднавчому архієрейському соборі двох церков – МП та КП – обрати єдиного Патріарха. Зрозуміло, від якої Церкви і з якими орієнтаціями цей Патріарх буде обраний. Водночас ця ж газета видрукувала статті того ж автора, в яких він піддає брехливому знеславленню провідника власне українофільської лінії в УПЦ МП митрополита Олександра Драбинка, звинувачуючи його ледь не в сприянні захворюванню і зрештою смерті Предстоятеля УПЦ МП Володимира, у різних деструктивах всередині означеної православної спільноти.

Складні процеси самоідентифікації, які відбуваються нині в УПЦ МП, можуть мати, на думку експертів, далеко йдучі наслідки не лише для цієї Церкви, але й країни в цілому. Адже за умови перекриття прямого

ідеологічного каналу впливу промосковської пропаганди, відцентрові сепаратистські тенденції на Сході та Півдні України підуть на спад. Але цю пропаганду у свій спосіб перебирає на себе у багатьох випадках клір УПЦ МП. І це не дивно. Не слід забувати, що Московський Патріархат, якому підпорядкована УПЦ МП, є фактично державною Церквою Росії: патріарх МП є громадянином цієї країни, зареєстрована вона в Мінюсті РФ, оперує державною мовою Росії, має своє представництво у всіх силових міністерствах цієї країни. Саме тому й в Україні Церква Московського Патріархату служить тій же державі, тобто Росії.

Недавній голова синодального відділу із зв'язків Московського Патріархату з громадськістю Всеволод Чаплін прямо заявляє: «Потрібно подумати сьогодні про потужну військову присутність Росії у всіх регіонах, де люди просять захисту від Помаранчевих експериментів, від різних «кольорових революцій». Навіть якщо Росії знадобиться, то росіяни братимуть участь у бойових діях. Армії потрібно нарешті дати справжню роботу». Виступаючи свого часу на Всесвітньому російському народному соборі владика з УПЦ МП Августин Маркевич, який, до речі, від УПЦ МП опікується в Україні її силовими структурами, наголосив: «Ми очікуємо кроків з боку Росії як загін, що чекає команди кинутися у бій... Єдине, що нас надихає, то це те, що ми віримо в Росію». Незасудження Московсько-Православною Церквою України російського загарбника певне і є виявом цієї віри в Росію, а в можливій перспективі проислужництва їй. Та хіба можуть владика неукраїнської національності виявляти свою приязнь до саме українського національного відродження, входження України не в Митний Союз, а в Євросоюз? Скоріше що ні.

Чи можлива нині зміна статусу УПЦ МП в Україні або, точніше, набуття нею визначеної канонами автономії чи автокефалії? Відповідь на це питання залежить від багатьох чинників. Зокрема від активності біляцерковних організацій та політичних партій, зорієнтованої на вирішення цього питання, а також від того, наскільки українські чиновники нарешті почнуть виконувати чинне законодавство (нівелюють антиукраїнську пропаганду і т. п.). Важливою буде й позиція проукраїнських громадських організацій при їх оцінці розвитку міжцерковних та внутрішньоцерковних процесів у православ'ї. Можливо варто перереєструвати Українську ПЦ в її дійсній назві, проголошеній фашистом Путіним – «Русская Православная Церковь в Украине».

У розвиток цих думок на Круглому столі було наголошено, що в Україні (на відміну, зокрема, від Росії) державні інституції практично завжди нехтували той факт, що Церква відіграє важливу роль у державному будівництві (історія свідчить, що країни втрачали отриману/завойовану політичну незалежність, якщо вони не підкріпляли її незалежністю релігійною). В Україні релігійний фактор, свідомо це чи не усвідомлено, враховується за т.зв. «залишковим» принципом.

Проголошений ще в роки президентства Л. Кравчука принцип «Незалежній державі – незалежну Церкву» з роками був зневільований. Однак це було і є принциповою помилкою. А між тим, як знаємо, перебирання Церквою в Україні в роки її бездержавницької історії на себе саме державницьких функцій послужило підґрунтям національного збереження українства.

При аналізі подій у нинішній УПЦ МП учасниками Круглого столу було наголошено також на тому, що ця Церква перебуває на порозі значних змін. Проте українське суспільство не відчуває найменшого бажання очільників цієї Церкви, зокрема більшості її Синоду і керівників єпархій, до очищення чи покаяння за тісну співпрацю із антинародним і наскрізь корумпованим режимом, який вибудував, в т.ч. і не без допомоги УПЦ МП, В. Янукович. Дивним виглядає уникання священноначалієм УПЦ МП персонального засудження (покарання) тих із кліриків та церковних активістів, які відкрито співпрацюють нині із терористами і сепаратистами. Хоча УПЦ МП оперативно реагує на будь-які інші так звані провини, а особливо на контакти своїх кліриків із священниками УПЦ КП чи УАПЦ. Можливо так як суспільно-державна сфера в Україні має пройти свою люстрацію, так вона мала б проявитися і в церковній сфері, де водночас наявні ще й ганебні як для священнослужителів та ієрархів вияви корупції

Не почуло суспільство «голосу Московсько-Православної Церкви» і у питаннях визволення із полону терористів українських бійців, журналістів, священників та віруючих протестантських Церков. А, як знаємо, Церкви у роки Другої світової війни формували за свої кошти цілі танкові колони і навіть ескадрилії. До подібних дій вдаються в Україні нині і Церква Київського Патріархату, і Греко-Католицька, але не УПЦ МП. Вона включена у процес підтримки армії лише на рівні приватних ініціатив окремих єпископів та священників. Складається враження, що керівництво УПЦ МП надто обережне у своїй позиції із засудження агресора і обмежується закликами до миру, які ми чули ще з часу Майдану. На Донбасі ллється кров, а митрополити УПЦ МП Донецької та Луганської єпархій як в рота води набрали. Не чуємо засудження ними варварства бойовиків. Тут вони в унісон глаголять із речниками Партії регіоналів (а це нині так званий Опозиційний блок) про мир. Але ж всі ми розуміємо, що «мир» призведе до узаконення на донецьких теренах самопроголошених так званих «народних республік», непокараності терористів, спричинить з'яву в регіоні аналогів Придністров'я. Тут варто нагадати мудрий висновок Івана Франка: «У час війни та бою / Ти зовеш до супокою, / Зрадник або трус еси...».

З цих питань, що було відзначено на Круглому столі, явно проукраїнську позицію зайняла Церква Київського Патріархату і її Предстоятель – патріарх Філарет. Без якоїсь дипломатії вона засудила Московського агресора і його фаворизування з боку Російської Православної Церкви. УПЦ КП чітко заявила, що вона вестиме

перемовини з УПЦ МП щодо усунення розколу в Православ'ї України лише за умови відсторонення її від підпорядкування Московському Патріархату. Проте для учасників Столу дещо незрозумілою виявилася позиція УАПЦ, яка в особі свого єпископа Володимира Черпака постійно була присутня на Євромайдані і водночас виявляє незрозумілу мовчанку в оцінках Московського агресора, не прийняла запрошення на наш Круглий стіл. В Україні в такій ситуації говорять: мовчанка – ознака згоди.

Українське суспільство також очікує більш дієвих кроків кліру УПЦ МП у відмежуванні себе від антиукраїнської та шовіністичної за своєю суттю ідеї «русского міра», яку активно насаджує в Україні як Московська патріархія, так і світська російська влада (у формі боротьби за т.зв. права «русскоязычных» і т.п. інші міфічних ініціатив). Із схваленням на Столі був сприйнятий видрук Відділенням релігієзнавства Інституту філософії НАНУ колективної праці «*Русский мир*» патріарха Кирила *не для України*. Зажадано від науковців нових праць з розвінчуванням проросійської позиції з боку єпископату, кліру і різноманіття біляправославних спільнот, преси єпархій УПЦ.

Одним із найдієвіших способів врегулювати ситуацію в православ'ї в Україні експерти вважають надання населенню правдивої інформації як про українську історію та розвиток Церков, так і про нинішню ситуацію у державно-церковних відносинах. Держава повинна відродити систему просвіти населення, більш повно використовувати можливості товариства «Знання». Не повністю, на думку присутніх, використовуються структурами громадянського суспільства, україноцентричними Церквами саме можливості українських ЗМІ у поширенні як ідеї Помісності православ'я, так і протидії «русскому міру» патріарха Кирила, іншим подібним промосковським ідеологемам.

Зважаючи на те, що така важлива історична подія, як хрещення України-Руси, не має прямого відношення до інституційованої лише в 1589 році Російської Православної Церкви, а також враховуючи нинішню політичну ситуацію в Україні, військову та інформаційну агресію Росії щодо нашої країни, учасники Круглого столу наголосили на недоречності приїзду на українські терени з цієї нагоди Патріарха Московського Кирила. Московська Церква краде українсько-православну історію. З таким правом як вона включає до своєї історії «Володимирове хрещення», вона могла б прибрати для себе і проголошення ще в четвертому столітті імператором Костянтином християнства державною релігією Риму. Між тим Московський патріархат використовує подію 988 року для обґрунтування права Московії на всю так звану «історичну Русь», оправдання загарбницьких посягань Росії на українські терени. Науковцям-історикам варто попрацювати над тим, щоб засвідчити самотність саме Українського Православ'я, його відмінність від Московського, а відтак право українців на свою Помісну Православну Церкву.

Відтак, підтримавши загалом заяву Міністерства культури України, озвучену керівником Департаменту у справах релігій та національностей В. Юшкевичем, щодо небажаності приїзду глави Руської ПЦ в Україну на відзначення річниці хрещення Київської Русі, експерти наголосили на неповноті подібних заяв (по формі й юридичному обґрунтуванню). Насамперед мало йтися про приведення тепер і в наступному порядку здійснення подібних візитів до чинного українського законодавства. Адже жодного разу центральний орган влади у галузі державно-церковних відносин не погоджував до цього року подібні візити Кирила. Внаслідок чого, вважають експерти, й стали можливими факти, коли разом із Московським патріархом чи у супроводі різноманітних «дарів» і різних «священних реліквій», в Україну безперешкодно вїжджали особи, які згодом організовували тут терористичну роботу. Класичним прикладом цього є т.зв. Гіркін-Стрілок, який використав свій супровід так званих «дарів волхвів» явно з шпигунською метою. А про скількох таких «гіркіних» ми не знаємо? Зрештою Патріарху варто було б нагадати, що річниця Хрещення Київської Русі не є фрагментом історії Московського Православ'я.

Експертами було наголошено на важливості для Українського народу Києво-Печерської і Почаївської Лавр як культурно-історичних святинь. А відтак говорилося про необхідність застосування державними органами норм чинного законодавства з метою протидії перетворенню їх на антиукраїнські осередки, центри продукування напруги, концентрації прихильників «руського міра» тощо. Лаври мають служити Україні, а не ворогам її суверенності, національної духовності. Питання належності їх якійсь одній із наявних в Україні Церков можна буде вирішити лише після їх об'єднання. Висловлювалася думка про доцільність мати в Києві прелставництво Константинопольського Патріархату, який є Церквою-матір'ю для православних Церков України і який на цій підставі має повне право (і лише він!) на вирішення питання автокефальності Української Церкви.

Що запропоновано експертами Круглого столу державним органам:

1. Провести низку заходів із захисту національних інтересів й безпеки України в інформаційно-релігійній сфері. Зазначено, що особливістю української інформаційної війни мало б бути не копіювання російських масових фальсифікацій фактів та пропагування брехні «во благо», а адекватні свідчення, ґрунтовані на історичних і реальних сьогоденних даних. Можливим може бути навіть закриття тих ЗМІ Московсько-Православної Церкви і її біляцерковних структур, які систематично займаються антидержавною пропагандою, розпалюванням міжнаціональної і міжцерковної ворожнечі. Важливим є також спростування науковцями тих фальшивих інформацій, які подають щодо стану в Православ'ї України в газетних масовках їх журналісти. Враховуючи часту проросійську зорієнтованість кліру УПЦ МП, вважати

неможливим залучення його до проведення занять з християнської етики в загальноосвітніх школах.

2. Докорінна, але у межах чинного законодавства, зміна ставлення державних органів, які відповідають за державний інтерес і безпеку, до антиукраїнської та екстремістської діяльності тих кліриків та віруючих, православних братств і козацтва, які підтримують і пропагують т.зв. промосковське «політичне православ'я», «руській мір» та подібні ідеологеми (не говорячи вже збройну боротьбу проти держави та сепаратистські заклики). Поштовхом до такої діяльності має бути активність структур громадянського суспільства та експертного середовища, а також активізація ЗМІ – як світських, так і церковних – щодо висвітлення ролі московсько-православного кліру і братств у сепаратистській та підривної діяльності в Україні. Наслідком такої зміни ставлення має бути позбавлення тих релігійних організацій, навіть Церков чи біля них суцільних братств, які порушують чинне законодавство, реєстрації та статусу «релігійної», із всіма витікаючими звідси висновками, в т.ч. й економічного плану (оподаткування, пільги тощо). СБУ вивчити наявну можливість залишення присутності Московського КДБ в структурах УПЦ МП.

3. Максимально сприяти прискоренню прийняттю ВР закону «Про Концепцію державно-церковних стосунків». Сформована вже Всеукраїнською Радою Церков та релігійних організацій за підтримки Центру ім. О. Разумкова ця Концепція могла б довести Церквам та релігійним організаціям незмінність курсу держави на гарантування прав та свобод вірних, свободи віросповідань і власне релігійної діяльності. Нині, під час нових викликів демократії, символічний крок прийняття Концепції став би імпульсом до ще більш конструктивної підтримки всіма основними Церквами та релігійними організаціями Української держави, розробки на її основі нового Закону про свободу совісті.

4. Необхідно активніше пропагувати у фахових та публіцистичних ЗМІ ідеї побудови демократичної моделі «держава – церква – громадянське суспільство», яка виключала б будь-яке фаворизування владою тих чи інших конфесійних спільнот, рівне її ставлення до всіх їх офіційно зареєстрованих. Саме при такій моделі можливий найбільш ефективний розвиток українського суспільства, що й показує нині діяльність Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій. Враховуючи необхідність забезпечення інформаційної безпеки, провести семінар журналістів ЗМІ, які подають матеріали на своїх шпальтах про роль і стан Православ'я України.

5. Зважаючи на ту роль, яку відіграє православна Церква в духовній національній єдності та утвердженні української державності, держава повинна вжити усіх законних (в т.ч. дипломатичних) заходів для утвердження Помісної Української православної Церкви. Потрібне також усвідомлення того, що успіх справи конституювання Помісної

православної Церкви в Україні залежить передусім не від позиції ієрархів УПЦ МП – багато із них надто залежні від московського бачення історії православ'я в Україні, а відтак не уявляють УПЦ поза Московською патріархією. Необхідно формувати різними засобами переконання передусім у пересічних віруючих національну потребу повернути у Церкву соборноправність та через соборну думку переконувати весь православний клір (насамперед єпископат) підтримати автокефальні прагнення українців. Враховуючи наявність на теренах України серед її населення 20% росіян і десь такої ж кількості зросійщених, які ніколи не сприймуть власне Українське Православ'я, вважати можливим підтримати утворення і діяльність на теренах України, окрім Української Автокефальної Православної Церкви, екзархату Російської ПЦ.

6. Українській науці варо то визначитися в історичній безпеці України і вдатися до захисту її історичного простору від привласнення його росіянами. Визначитися в понятті історичної правонаступниці. Зокрема важливо науково довести, що подія Хрещення Київської Русі, історія православ'я на українських теренах Х–XVII століть не належить Російській Православній Церкві. Активніше слід пропагувати особливості власне Українського Православ'я, його відмінність від інших православних автокефалій, відродження в посталих і сформованих у XX столітті автокефальних православних спільнотах. Провести в другій половині 2014 року на базі Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ наукову конференцію «Православ'я України в його історії і сьогоденні».

Відтак Круглим столом актуалізується необхідність підтримки тих ініціатив ієрархії та вірних всіх православних Церков, а також громадськості, які сприятимуть конституюванню Помісної православної Церкви в Україні. Зокрема, незаслужено забуті ініціативи із проведення Всеукраїнських церковно-громадських форумів «За Українську Помісну Православну Церкву» (останній відбувся 12 червня 2007 р.), а також відповідної тематичної зорієнтованості інформаційно-просвітницька робота.

**НАУКОВО-ЕКСПЕРТНИЙ МАТЕРІАЛ СХВАЛЕНИЙ
ВЧЕНОЮ РАДОЮ ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА ІНСТИТУТУ
ФІЛОСОФІЇ ІМ. Г. С. СКОВОРОДИ НАН УКРАЇНИ**

**5.6 ПРО ЗМІСТ І БОГОСЛУЖБОВЕ ЗПАСТОСУВАННЯ
ЛІТЕРАТУРИ СВДКІВ ЄГОВИ.** *Науково-експертний матеріал,
підготовлений професором П. Яроцьким*

За дорученням Національної академії наук України (22.10.2013, ф 2171) відділ історії релігії і практичного релігієзнавства Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

розглянув надісланий Релігійним центром Свідків Єгови в Україні лист з проханням зробити аналіз релігійної літератури Свідків Єгови в Україні, яка безкоштовно надсилається цьому релігійному центру із-за кордону, зокрема з Німеччини, і надати експертний висновок: чи за своїм змістом і застосуванням ця література є богослужбовою.

Утворена рішенням Вченої Ради Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України експертна група проаналізувала зміст 24 номерів журналу «Сторожевая башня» (укр. «Вартова башта») і 12 номерів журналу «Пробудитесь!» (укр. «Пробудись!») за січень-грудень 2013 р., а також окремих книжково-брошурних видань («Подражайте их вере», «Бог промовляє до нас через пророка Єремію», «Перебувайте в Божій любові» та ін.) і з'ясувала, відвідавши при цьому ще й богослужбові зібрання громад Свідків Єгови в Києві, Східниці, Трускавці, інших містах (в цьому році, та й в попередніх роках), спосіб і форми застосування цієї літератури.

Експертною групою встановлено:

1. У статуті Релігійної організації «Релігійний центр Свідків Єгови в Україні», зареєстрованому Постановою Ради у справах релігій при Кабінеті Міністрів України (протокол № 3 від 30.03.1992р.) зазначається, що діяльність Свідків Єгови в Україні полягає «у проведенні основного на Біблії християнського служіння» у таких формах і виявах:

- проведення богослужінь та здійснення обрядів;
- проповідування віровчення про Царство Боже;
- навчання людей, які виявляють зацікавленість Біблією, і проведення з ними безкоштовних біблійних вивчень для збагачення їхньої духовності та морального вдосконалення;
- безкоштовне навчання біблійних норм, вивчення біблійної історії і біблійної літератури для підвищення рівня знань та вдосконалення релігійної освіти людей.

2. Основними засобами Свідків Єгови для реалізації зазначених вище форм і методів богослужбової, євангелізаційної і освітньої релігійної діяльності є релігійна література, біблійні посібники, які видаються, починаючи з 1879 р., широковідомим у всьому світі «Товариством Вартової башти, Біблії і брошур» у США з метою «всесвітньої біблійної освітньої діяльності». У 2013р. наклад журналу «Вартова башта» сягнув 45 млн на 210 мовах світу. Ця видавнича діяльність, як зазначається на титульній сторінці видання, «проводиться християнськими Свідками Єгови і підтримується добровільними пожертвуваннями та поширюється безкоштовно».

3. Специфічність релігійної організації Свідків Єгови полягає в тому, що на їх богослужбових зібраннях ця література, передовсім журнал «Вартова башта», служать як посібник для роз'яснення і коментування біблійних текстів. Члени кожної релігійної громади, яка іменується

«зібранням», готуються до обговорення зазначених у ньому тематичних блоків спочатку на сімейних, а потім на групових зібраннях, які проводяться в їхніх храмах – «Залах Царства». Так, наприклад у листопадовому (2013 р.) випуску «Вартової башти» дається розклад обговорення її тематичних блоків на січень 2014 року: 30 грудня – 5 січня «Будьте пильні щодо молитви»; 6-12 січня «Сім пастирів, вісім князів. Що вони означають для нас сьогодні»; 20-26 січня «Слухайте пастирів Єгови»; 27 січня – 2 лютого «Пастирі, наслідуйте Великого Пастиря». Ця форма богослужіння є універсальною: тематичні блоки у відповідності з календарним планом одночасно вивчаються і обговорюються всіма зібраннями Свідків Єгови по всьому світу. Продовжується богослужіння від 45 хвилин до години, започатковується і завершується спільною молитвою і спеціально підібраними до його тематики існе співами.

4. Крім цієї найважливішої богослужбової форми, релігійна література використовується в процесі підвищення кваліфікації кадрів служителів, вісників, піонерів, зокрема таких, як:

- школа службового вдосконалення, розрахована на підготовку неодружених молодих осіб з духовним саном (старійшин і служителів) для особливих релігійних призначень;

- школа служіння Божому Царству пристосована для надання старійшинам і служителям настанов з метою ефективного використання їх службових обов'язків, передачі досвіду керівництва різними ланками цієї релігійної організації;

- школа піонерського служіння допомагає так званім «повночасним проповідникам» (піонерам) ставати ефективнішими у своїй проповідницькій діяльності та підвищує їх кваліфікацію;

- школа теократичного служіння наявна в кожній громаді Свідків Єгови, навчання в яких проводиться з метою поліпшення ораторських здібностей, вміння готувати та виступати з відповідальними проповідями, промовами, короткими «свідощами» перед різними аудиторіями.

5. Свідки Єгови ставляться до цієї одержаної кожною громадою літератури як до «духовного харчу», який роздає «вірний і розумний раб» (за євангельською термінологією), тобто Керівна рада Міжнародного центру релігійної організації Свідків Єгови в США. Безкоштовне поширювання і персональне роздавання цієї літератури під час проповідницької діяльності вісників, місіонерів і піонерів у масових місцях, а також використання її для домашнього вивчення зацікавленими особам також вважається найбільш жертвною і богоугодною формою богослужбової діяльності.

Експертний висновок:

1. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» надає право релігійним організаціям поширювати релігійні вчення, навчати релігії у сім'ї і релігійній громаді (недільні школи, різні гуртки),

відкривати власні релігійні заклади з метою релігійної просвіти населення, засновувати підприємства з виготовлення релігійної літератури, імпортувати, експортувати релігійну літературу (статті 22, 23, 24). Це право релігійних організацій «на придбання і використання священних книг, релігійних видань зафіксоване у «Підсумковому документі віденської зустрічі представників держав-учасниць наради з безпеки і співробітництва в Європі» (16.9).

2. Релігійна організація «Релігійний центр Свідків Єгови в Україні» не має власних друкарсько-видавничих засобів для масового виготовлення богослужбової літератури. Ця література є власністю «Товариства Вартової башти, Біблії і брошур» в США і розповсюджується безкоштовно для проведення уніфікованої «всесвітньої біблійної просвітницької діяльності». Для потреб Свідків Єгови в Україні вона видруковується в Німеччині, Японії, США та інших країнах, в яких функціонують типографії Товариства Вартової Башти. Відтак всі видавничі права зберігаються відповідно за Нью-Йоркським Товариством, корпораціями у Німеччині та інших країнах.

3. Функціональне використання Релігійною організацією «Релігійний Центр Свідків Єгови в Україні» релігійної літератури (журналів «Вартова Башта» та «Пробудись!», Біблії, книжок, брошур буклетів), що надсилається із-за кордону, зокрема з Німеччини, відповідає нормам богослужбової діяльності, які зафіксовані в офіційно зареєстрованому Статуті цієї релігійної організації, а також положенням Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» та міжнародного законодавства. Оскільки ця література використовується Свідками Єгови виключно для проведення основаного на Біблії християнського служіння у формах, передбачених Статутом, чим досягається задоволення їх богослужбових та релігійних потреб, вказана література є богослужбовою.

Затверджено Вченою Радою Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України (19 листопада 2013 р., протокол № 1 1).

5.7 БОГОРОДИЧНА ЦЕРКВА НЕ Є СЕКТОЮ. *Експертна оцінка видруків Богородичної Церкви, підготовлена професором Анатолієм Колодним*

Богородична Церква відповідає всім тим критеріям, які використовуються релігієзнавцями при дослідженні різного конфесійного вияву власне релігійних організацій. Тут маємо чітко окреслене розуміння Бога як творця і промислителя, християнська Трійця додається особливим вшануванням ще й Матері Божої, чітко розписану богослужбову практику при певній абсолютизації і сакралізації при цьому

мість з'явлень Божої Матері, маємо закріплену ієрархічну структуру Церкви, триразовий розарій та ін. Відтак це є Церква, а не секта, як того в оцінках богородчан хочуть православні спільноти.

Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України вже більше 10 років відслідковує діяльність Богородичної Церкви, має спілкування відповідно до своїх службових обов'язків з очільниками конфесії в Україні, зустрічалося з лідером Церкви блаженним Іваном під час приїзду його до Києва тощо. Маємо для релігієзнавчого опрацювання величезний масив видруків Богородичної спільноти. Наукову статтю про цю Церкву нами видрукувано у 8-му томі «Нові релігії України» з десятитомника «Історія релігії в Україні» і в ґ 11 за 2002 рік часопису «Релігійна панорама». Відзначаємо загалом толерантне ставлення богородчан до інших конфесій, окрім Церкви Московського Патріархату. Російська Православна Церква, керована в РФ патріархом Кирилом, фактично вижила їх з Росії, зробила там якимсь кримінальним феноменом, оскільки вчення течії багато в чому неспівзвучне з московським православ'ям, традиційним християнством.

Інститут філософії не проводить експертизу вчення різних конфесій (а їх нині в Україні біля ста) на предмет якоїсь їх істинності чи неістинності, відповідності вченню домінуючої у нас в Україні православної конфесії. Для нас всі релігії, як людські витвори, мають однаковий рівень істинності. Зрозуміло, що вчення і обрядова практика, ієрархічна структура декількох десятків наявних у нас християнських конфесій багато в чому неспівпадають, але це не є підставою для оголошення вчення однієї з них істинним, а інших – похибкою. В своїй істинності/неістинності вони квити. Ці питання конфесії мають вирішувати самі у своїх богословських виданнях, дискусіях, а не в прагненнях прилучити на допомогу собі в своєму протистоянні іншим якісь зовнішні чинники, в даному разі релігієзнавчі спільноти України чи владні органи. Для релігієзнавців і православне вчення і богородичне є витвором ідеологів цих конфесій, Таким є і вчення владики Івана. Він – творчо мислячий християнський богослов, який не зупинився на змісті Нового Завіту, а розвинув його, оголосивши про якесь своє безпосереднє спілкування з Богородицею, одержання від неї послань до всіх християн. Якщо дехто з вірян сприймає саме вчення Івана Береславського за істину, то право на свободу такого їх сприйняття гарантоване кожному Конституцією України, зокрема правом кожного на свободу віросповідань. То ж якоїсь крамоли, яка дає право розглядати Богородичну Церкву як спільноту, що загрожує безпеці України, немає. І якщо домінуюча на Миколаївщині Московсько-Православна Церква у своїй боротьбі із Богородичною спільнотою прагне використати державні структури, зокрема Службу безпеки, то в цьому ми вбачаємо не тільки порушення принципів українського законодавства, а й прагнення цієї антиукраїнської Церкви, а це – УПЦ, у своїй ворожій щодо України діяльності звести до

заборони всі інші конфесії, які нині активно підтримують Українську владу в її протистоянні московському фашизму. Радимо Службі безпеки проглянути скоріше всі видання Миколаївської єпархії УПЦ МП, книги, що продаються в її кіосках і якими промосковські служителі користуються і знайти в них хоч якесь засудження російської агресії, заклик до проведення волонтерської роботи, розбудови української України, відродження української духовності тощо. Знайдемо оспівування царя і царської сім'ї, заклики до повернення самодержавства, але ж це є антидержавна діяльність, за яку треба притягувати до кримінальної відповідальності саме московсько-православних слугак.

Правда, при прочитанні праць владики Івана звертає на себе увагу його прагнення подеколи наголосити на особливій ролі Росії в світовій історії, а водночас і на її деструктиві в ній. Зокрема, в даній для аналізу книзі «Белая Церковь» блаженний пише: «Россия, насажденный самой Богородицей сад райский, элизиум небесный, елисейские поля, – превратилась тогда в чудесный архипелаг Соловьинной горы» (с.135). «С конца VIII ст. ... обернулась на противоположное Святая Русь. Перестала быть светлой Девой-красой – обратилась в Черную деву.. Чернобох пришел на Святую Русь. Завоеватели затоптали наш архетип. Растоптали наши благоуханные белые лилии... Загубили архетип российский... Уничтожен цвет нашего народа, талантливейший люд божий... Духовносные старцы и огненные пророки Белой церкви настаивали на том, что Византия приведет Святую Русь к гибели и распространит свое зло по всему миру» (с. 138-139); «Видит Богоматерь Россию большою черню иконой, желает ее обрести вновь как бы переписать оригинальный лик России заново. И пусть молятся к Богоматери царице мира – об истинном обращении России, о возвращении ее и белоцерковные елисейские поля, к бессмертному архетипу добрых отцов и матерей, сыновей и дочерей, братьев и сестер. Мир на селения твои российская земля» (с. 141). В працях владики Івана «исконно российский, словянский архетип – Святой Грааль. Россия – прямая наследница Атлантиды. Слушать сегодня будут помазников Святой Руси» (ААВе, с. 9) Україна в наданих для рецензування працях владики не згадується, хоч і звучать подеколи вислови про «святу Русь» без розкриття змістовного наповнення цього феномену.

Враховуючи гарантуванню Конституцією України і законом про свободу совісті діяльність різних віросповідань, ми не знаходимо можливим в якийсь спосіб заборонити продаж книг блаженного Івана (зокрема і в громадах Богородичної церкви). Тим більше, що за змістом вони чисто богословські, не зорієнтовані на розпалювання міжконфесійної ворожнечі. Богородчани діють за принципом толерантності: доведи правоту свого вчення і в такий спосіб ти висловиш своє відношення до інших. У своїх книгах владики прямо не критикує інші християнські конфесії. Те, що вони по своєму розуміють Бога, Біблію, місце Ісуса

Христа та Богородиці в християнському світобачення та ін., може сприйматися як крамола православними, католиками чи протестантами, але це не дає підстав науковцям для такої ж їх оцінки. То є вияв свободи думки християнських богословів і це маємо сприймати за можливе. Важливим для нас є формування толерантності в міжконфесійних відносинах, хоч в деяких висловлюваннях у працях владики Івана маємо негативні оцінки певних елементів вчення католиків і православних. Так, богородчани не сприймають «понтифіка вікарієм Христа і непогрішимим, а відтак і Церкву, якою керує потифік, «безгрішним тілом Бога» (Белая Церковь, с. 304). Слушною є думка богородчан, що «релігійні політехнологи створюють свого Христа: воєнізованого, систематизованого, катехизованого, міфологізованого, ряженого в цезаропапівський одяг... Візантійська симфонічна модель, яка з часом стала зразком державного устрою для Третього Риму (Московського царства), є дияволоцивілізація в чистому вигляді. Якщо церковна влада у тісній співпраці із світською владою напряму служить князю світу цього – це Церква Люцихриста (Обличение Ялдаваофа, с. 160).

Науковці Інституту філософії НАН України радили б Службі безпеки не бути сліпими, не діяти так, нібито не було Революції гідності, краще подивитися на ті антиукраїнські видруки, які поширюються Церквою Московського Патріархату, зокрема її періодичні видання (і саме їх прислати нам на експертизу), вивчити неукраїнську діяльність антиукраїнських за своєю природою московсько-православних братств, зміст проповідей священнослужителів УПЦ та ін. Чогось до цього у Служби Безпеки не доходять руки, що дало підставу нам порушити питання перед найвищими органами влади питання українськості діяльності у сфері релігійного життя СБУ. Ваше звернення про експертизу (чогось так думаємо на основі тих наявних окреслень олівцем по текстах книг, але раді були б помилитися) зініційоване Церквою Московського Патріархату, Церквою, яка обстоює путіно-кирилівську ідеологему «русского мира», і з Вашою допомогою прагне припинити діяльність Богородчинської спільноти. Ми маємо сприймати як бажане те, що в Росії Богородична Церква критикує симфонію путінівської влади і кирилівської православної церкви і не добивати її і в Україні. Ця Церква не стане в Україні масовою із-за її російськості, із-за складності для сприйняття тих богословських розмірковувань, до яких вдається владика Іван у своїх працях і незначної поширеності їх, несприйняття чужого громадською думкою українців. Із свого боку ми вже наголошували керівництву українських громад Богородчиної Церкви на необхідності чітко визначитися у своїх оцінках подій української історії.

АВТОРИ ЧАСОПИСУ № 76
«УКРАЇНСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО»

Н. Буряк – аспірантка Київського національного університету ім. Т. Шевченка.

Дм. Горсвий – магістрант кафедри релігієзнавства Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка.

М. Ісаєнко – канд. педагог. наук, доцент кафедри українознавства Одеського державного університету внутрішніх справ.

Т. Калениченко – аспірант кафедри культурології Київського педуніверситету імені М. Драгоманова.

А. Коваль – аспірант Львівського національного університету ім. Івана Франка.

М. Карпицький – доктор філософ. наук, професор Харківського соціально-економічного інституту.

І. Ковальчук – директор Львівського Музею Дм. Блажейовського, пошукуєць ВР ІФ НАН України.

А. Колодний – докт. філософ. наук, професор, Засл. діяч науки України, заст. директора-керівник ВР ІФ НАН України.

Г. Кулагіна-Стадніченко – канд. філософ. наук, докторант ВР ІФ НАНУ.

Ю. Мулик-Луцик – професор Колегії св. Андрія (Вінніпег, Канада), спочилий.

О. Недавня – канд. філософ. наук, ст. наук. співробітник ВР ІФ НАНУ.

П. Павленко – докт. філософ. наук, провід. наук. співробітник ВР ІФ НАНУ.

О. Панич – канд. істор. наук, докторант Київського педагогічного університету ім. М. Драгоманова.

С. Присухін – канд. філософ. наук, професор Національної академії управління.

О. Саган – докт. філософ. наук, професор, заст. керівника ВР ІФ НАНУ.

М. Татарчук – аспірант Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ.

Л. Филипович – докт. філософ. наук, професор, зав. відділом історії релігії і практичного релігієзнавства ВР ІФ НАНУ.

Іван Шевців, отець – греко-католицький богослов, Почесний науковий співробітник ВР ІФ НАН України (спочилий).

П. Яроцький – докт. філософ. наук, професор, заст. керівника ВР ІФ НАНУ.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

**Науковий бюлетень УАР і Відділення
релігієзнавства ІФ НАНУ №76 за 2015 р.**

**Збірник наукових статей, експертиз та інформативок
«ХРИСТІЯНСТВО В БАЧЕННІ ЙОГО СУТНОСТІ
І ФУНКЦІОНАЛЬНОЇ ПРИРОДИ»
За наук. редакцією проф. А.Колодного**

Цей бюлетень вміщує статті, які розглядають деякі аспекти християнського віровчення, розкривають функціональну природу цієї конфесії в її різноманітному вияві. Подаються матеріали про характер експертизи релігійних феноменів та процесів і видруковуємо деякі експертні матеріали, підготовлені науковцями Відділення релігієзнавства. Актуалізуємо відзначення ювілейних дат Івана Франка, 420-ліття Берестейської унії та 500-ліття протестантизму.

Розраховано на фахівців-релігієзнавців та тих, хто уподобляє пізнавати релігію.

Рецензенти: докт. істор. наук Н. Стоколос;
докт. філос. наук О. Шепетяк

Підписано до друку 9 грудня 2015 р.
Дизайн і макет Х. Тимів
Формат 60х 84/16. Папір офсетний.
Ум. друк. арк. 16,17. Наклад 150 примп. Зам. №136

01001, Київ-1, вул. Трьохсвятительська, 4.
Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
Тел. 067-466-97-03
E-mail: cerif2000@gmail.com