

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



## Українське релігієзнавство

№ 79

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

\*Видається щоквартально з 1996 року.

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

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

E-mail: cerif2000@gmail.com

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

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

\*Подані рукописи рецензуються, не повертаються.

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

\*Редакція не вступає в листування з автором.

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

\*Усі права застережені (с)

Редакційна колегія:

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

А. Арістова, доктор філософських наук, професор  
Е. Бистрицька, доктор історичних наук, професор  
А. Васіляускене (Литва), докт. істор. наук, професор  
Л. Виговський, доктор філософських наук, професор  
К. Елбак'ян (Росія), доктор філос. наук, професор  
Г. Надтока, доктор історичних наук, професор  
П. Павленко, доктор філософських наук  
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

Рецензенти: докт. філос. наук Т. Гаврилюк та докт.  
істор. наук Р. Шеретюк

*Рекомендовано до друку  
вченою радою*

*Відділення релігієзнавства  
Інституту філософії*

*імені Г.С. Сковороди НАН України,*

*Протокол № 14 від 30 серпня 2016 року.*

Спонсори видання: А. Арістова, Л. Филипович.

## З М І С Т

<b>Розділ 1. Філософія релігії</b>	
<b>1. Віта ТИТАРЕНКО (Київ).</b> Плюралізація релігії як наслідок диференціації суспільства в утопіях і реальності	4
<b>2. Оксана ГОРКУША, Людмила ФИЛИПОВИЧ (Київ).</b> Геополітичний україно-російський конфлікт: реакція українських церков	7
<b>Розділ 2. Конфесіологія релігії</b>	
<b>1. Петро ЯРОЦЬКИЙ (Київ).</b> «Святий і Великий Собор» Православної Церкви	17
<b>2. Олександр СОЛДАТОВ(Москва, Росія).</b> Два типи автокефалії – погляд із Константинополя	22
<b>3. Сергій ПРИСУХІН (Київ).</b> Екуменічний діалог: проблематика й відповіді Івана Павла II (з нагоди 15-тої річниці пастирського візиту папи в Україну)	28
<b>4. Катерина ЕЛБАКЯН (Москва, Росія).</b> Трудитися і молитися: трудова етика мормонів у вченні Президентів Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів.	33
<b>Розділ 3. Релігія в історії і сьогоденні України</b>	
<b>1. Олена БОРТНИКОВА (Київ).</b> Релігійна та політична організація як суб'єкти етнонаціонального процесу в Україні.	49
<b>2. Ольга ГОЛЬД (Одеса).</b> Вплив американських церковних інституцій на українську релігійну ситуацію	53
<b>3. Георгій ФИЛИПОВИЧ (Київ).</b> Церква в діаспорі як чинник збереження історичної пам'яті українців	60
<b>Розділ 4. Історія філософської і богословської думки</b>	
<b>1. Михайло МУРАШКІН (Дніпро).</b> Роль суб'єктивного фактору у явищах подібного містика і митця на сучасному етапі	66
<b>2. Тетяна ГАВРИЛЮК (Київ).</b> Християнство в антропологічній перспективі XXI століття	72
<b>3. Тимофій ЗІНКЕВИЧ (Луцьк).</b> Ідеї громадянської релігії у творчому спадку Миколи Костомарова	79
<b>4. Сергій ШЕВЧЕНКО (Київ).</b> Екзистенціальна теорія Мерольда Вестфала як розвиток ідей С.К'єркегора в добу Постмодерну	85
<b>5. Річард ГОРБАНЬ (Косів).</b> Персоналістична антропологія Чеслава Бортника.	97
<b>6. Ангеліна АНГЕЛОВА (Київ).</b> Концепція «духовного старіння» З.Шехтера-Шаломі	103
<b>Розділ 5. Експертна діяльність Відділення релігієзнавства</b>	
<b>1. Оксана ГОРКУША (Київ).</b> Експертна оцінка книги М.Дорогого «Біблейская философия»	109
<b>2. Даріуш ТУЛОВЕЦЬКИЙ (Варшава, Польща).</b> Рецензія на книгу Януша Мар'янського «Лексикон соціології моральності»	115
<b>3. Олександр САГАН, Анатолій КОЛОДНИЙ (Київ).</b> Науково-експертна оцінка «Хартії мусульман України»	117
<b>4. Анатолій КОЛОДНИЙ(Київ).</b> Міркування щодо природи постаті Ісуса Христа (для часопису «Світогляд» з аналізом статті академіка Білецького О.І.)	118
<b>Розділ 6. Інформативки.</b>	
Короткий звіт про роботу Відділення релігієзнавства в 2016 році	122
<b>Автори статей 79</b> числа «Українського релігієзнавства»	127

## Розділ 1. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

### 1.1 Віта ТИТАРЕНКО. Плюралізація релігії як наслідок диференціації суспільства в утопіях і реальності.

Образ майбутнього релігій цікавий нам не тільки і не стільки тим, що певною мірою передбачає або виправляє майбутнє, а й тим, що він характеризує й те релігійне сьогодення, в якому функціонує, в тісному зв'язку з існуючим суспільством. Ситуативна *versus* генеральна зміна акцентів у формах існування чи/ї функціональності релігії постає наслідком взаємодії із суспільством, його різними сферами та людиною. Формування новітніх релігійних потреб, через задоволення яких і проявляється функціональність релігії, є фактором виникнення різних квазірелігійних і паранаукових вчень, куміроманії - як складові масової соціальної міфології. На зміну «традиційно-новим» релігійним утворенням приходять ще новіші (чи ультра-нові), на кшталт церкви Копімізму, Пастафаріан, Джедаїв, різних проявів квазірелігій тощо.

Принагідно згадаємо роман Р.Хайнлайна «Чужий в чужій країні» (Robert Anson Heinlein. *Stranger in a Strange Land*, 1961) як ілюстрацію можливої «релігійної анархії». Р.Хайнлайн описує поєднання в релігійній любові сексуальної «лібералізації», містицизму й окультизму. Його роман був написаний ще в 1961 році, але в змальованих в ньому формах релігії можна віднайти риси й сьогоденніх нових релігійних течій (НРТ). Окрім того, релігія «фостеріанів», про яку йдеться у романі, зводиться до комерції, де під час проповіді рекламуються товари широкого вжитку, а в церкві стоять ігрові автомати та бари з напоями. Одна з героїнь роману - Патриція Пайвонська, маючи все тіло в тату, демонструвала його усім прихожанам, оскільки на ньому були зображені картини з життя преподобного Фостера<sup>1</sup>. Роман Р.Хайнлайна був нагороджений в 1962 році премією «Хьюго» за досягнення в науковій фантастиці.

Відповідні аналоги можна віднайти і в реальному релігійному житті. Наприклад, священник Стів Бентлі (Мічіган, США) відкрив в своїй церкві тату-салон. За мету він ставить залучення до церкви людей, які відчувають себе незручно в традиційній церковній обстановці. Сам служитель церкви має два татування, одне з яких він зробив у своєму салоні. Крім тату-салона, священник також використовує приміщення церкви для інших нестандартних цілей – для проведення боїв без правил, а також як автомайстерню. При цьому Бентлі зазначає: «Навіщо потрібна храмова будівля на мільйон доларів, якщо її використовують лише кілька разів на тиждень? Це порожня трата часу, відведеного нам Богом. Ми прагнемо приносити користь суспільству»<sup>2</sup>.

Екзотичною може виглядати і «Церква Копімізму» (від англійського *copy me* – «копіюй мене»), що виникла в Швеції. Її засновник 19-літній студент філософії Ісаак Герсон стверджує, що копіювання – рівносильне релігійній службі. Священними символами організації є комбінації клавіш CTRL+C і CTRL+V. «Церква» агітує за відкрите поширення знань для всіх. Засновник Церкви такими заходами прагне поставити файлообмін під релігійний захист. «Для Церкви Копімізму інформація – це святиня, а копіювання – таїнство. Інформація несе цінність, як сама по собі, так і тим, що в ній закладене. І цінність підвищується через копіювання. Тому копіювання – основа для нашої організації і її членів», - заявив Герсон. У відповідь на визнання цієї «церкви» релігією, її духовний лідер заявив, що це величезний крок уперед<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Хайнлайн Р. «Чужак в чужой стране» [Електронний ресурс]. - Режим доступу <http://fictionbook.ru/> - Назва з екрану.

<sup>2</sup> Американский священник сделал из церкви тату-салон. [Електронний ресурс]. - Режим доступу <http://www.bagnet.org/news/world/171378> . - Назва з екрану.

<sup>3</sup> В Швеции признали «Церковь копипаста» //Аргументы и факты. Украина. - 10 января 2012 [Електронний ресурс]. - Режим доступу <http://www.aif.ua/society/news/43213> . - Назва з екрану.

Як тут не згадати пророчий роман Р.Хайнлайна, про який вже йшлося вище, де один із героїв говорить наступне: «І каток можна назвати церквою, якщо якась секта оголосить катання на ковзанах священним ритуалом»<sup>4</sup>.

«Модернізація» релігій так чи інакше пов'язана з модернізацією в суспільстві – його переході із традиційного стану в сучасний. Релігійні перетворення є перетвореннями вторинними відносно інших, пов'язаних із модернізацією суспільства. Вони не визначають характер сучасного суспільства, але адаптуються, підлаштовуються під нові структури. Ключовими перетворюючими силами суспільства виступають індустріалізація, урбанізація та ін., що тягне за собою диференціацію суспільства. Закономірним наслідком такого процесу є плюралізація релігії, яку означають як появу низки нових деномінаційних утворень і культів, конкуруючих з «традиційними», «старими» церквами. Таким чином кожен член суспільства має можливість зробити власний вибір. Наслідком плюралізації релігії є, за визначенням Д.Узланера, руйнування деякого «сакрального космосу», коли єдина релігійна цілісна система цінностей, що регулює всі сфери суспільства, розпадається на низку різних, часом зовсім несумісних елементів, одним із яких є релігія<sup>5</sup>. Плюралізація призводить до релятивізації релігійних переконань: вони втрачають свій абсолютний характер, формується критичне ставлення до будь-якої монополії на істину, окрім того, плюралізація пов'язується з виникненням своєрідного «ринку релігій».

Відтак порівняння відомої дослідниці НРТ А.Баркер<sup>6</sup> сьогоденного вибору релігії до походу в супермаркет, де відповідний товар можна вибрати і відповідно упакувати - переходить із сфери метафоричної в цілком реальну. Вибір релігії перестає бути глибоко інтимною, індивідуальною справою, межуючи часом із споживацтвом.

Відтак поява рівноправної та легітимної альтернативи призводить до можливості відмови від цінностей окремої релігійної традиції (наприклад, християнства), але не обов'язково ця відмова веде до обрання секулярних цінностей. Наприклад, людина в такому випадку може звернутися до цінностей ісламу чи буддизму або ж створити певну власну релігію, використовуючи інформацію з різних джерел. Де в чому така дослідницька позиція нагадує теорію секуляризації, яку розвиває Ч. Тейлор.

Як вже зазначалося, зв'язок картин майбутнього із соціокультурним контекстом їх виникнення простежено в дослідженнях різного гатунку утопічного нарративу. З нього випливає й зворотний взаємозв'язок – образ майбутнього релігії як певний соціальний проект, очікування бажаної або небажаної, але ймовірної перспективи. Останній може слугувати одним з істотних параметрів для характеристики соціальної реальності, що й породжує той чи інший образ релігійного майбутнього.

Як відомо, одна з найулюбленіших тем авторів-фантастів – це майбутнє. Незалежно від утопічності чи антиутопічності зображуваного світу, письменники-фантасти визначали й можливо визначають майбутнє своїми фантазіями, досліджуючи передусім ті цілі, що стоять перед суспільством, ставлячи уявні експерименти, аналізуючи можливості досягнення поставлених цілей та можливі ризики й наслідки. При цьому читач, в тому числі й науковець, отримує не готовий опис майбутнього, а отримує матеріал для методології наукового сканування літератури й вчиться шукати нетривіальні шляхи вирішення наукових проблем.

Зупинимося на одній сучасній антиутопії – романі українського письменника, драматурга Ю.Щербака «Час смертохристів. Міражі 2077 року»<sup>7</sup>, дія якого розгортається напередодні Четвертої глобальної війни. Сам автор означає свою антиутопію як «сигнал

<sup>4</sup> Хайнлайн Р. «Чужак в чужой стране» [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://fictionbook.ru/> - Назва з екрану. – С.21.

<sup>5</sup> Узланер Д. Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX в. // Религиоведение.–2008. -№ 2. – С. 140.

<sup>6</sup> Barker E. Watching for Violence. A Comparative Analysis of the Roles of Five Types of Cult-Watching Groups. — A paper presented at the 2001 International Conference «The Spiritual Supermarket: Religious Pluralism in the 21st Century». - April 19-22, 2001. - P. 1-18.

<sup>7</sup> Щербак Ю. Час смертохристів. Міражі 2077 року. – К.: Ярославів Вал, 2013. - С. 50-62.

тривоги, в якому за гротескною формою і фантастичністю ситуацій стоїть реальна масштабність можливих геополітичних подій майбутнього»<sup>8</sup>. В самій назві роману-антиутопії закладена сюжетна лінія, присвячена релігії, де «смертохристи» – це таємна секта, центром діяльності якої стала Києво-Печерська Лавра.

Очільник цієї секти о. Калерій (Сансизбаєв) сформував основи «вчення» щодо земної смерті Ісуса Христа, підтверджуючи свої висновки спеціально підібраними мощами, начебто знайденими в Дальніх печерах Лаври. В інтерпретації Ю.Щербаком особливостей і діяльності «смертохристів» активізовані найнеприглядніші риси, які можуть бути притаманними релігії – авторитаризм, войовнича апологетичність, несприйняття аргументації, ігнорування науки, відсутність доказової бази, логіки суджень тощо. Адже персонаж роману Сансизбаєв та його фанатичні прибічники, не сприймаючи будь-які наукові висновки щодо історичної автентичності так званого «тіла Христа», прагли залучити до своїх лав якомога більше людей, намагалися отримати підтримку релігійних й громадських кіл країни та низки зарубіжних держав.

Треба означити, що дія роману відбувається, з одного боку, в цілком впізнаваних місцях України (і закордоння), особливо Києва і реальних київських вулиць. З іншого ж боку, означення Києва як Батий-граду або опис Держав Чорної Орди дає відчуття поєднання магічного реалізму з гротеском. В романі йдеться про те, що «смертохристи», використовуючи підтримку окремих керівників держави, захопили Києво-Печерську Лавру, перетворивши її на свій оплот. Рух «смертохристів» відзначається агресивністю, безкомпромісністю, схильністю до насильства, доктринерством, відсутністю будь-яких сумнівів в істинності цього «вчення». Він стає фактором розколу в суспільстві, яке почало поділятися на «смертохристів» і «воскресохристів»<sup>9</sup>.

Визначення причини виникнення такого явища, як смертохристи, автор антиутопії вкладає у уста іншого героя – протоієрея Борисогліба Чикирисова, який вбачає їх у наступному:

- криза іудео-християнства, спричинена на перетині ХХ-ХХІ ст. мільярдними жертвами війн, тоталітарних режимів, геноцидів та різної природи катастроф. Результатом цього стала криза віри;
- неспроможність теодицеї як теологічної доктрини, зосередженої на розумінні проблеми зла і нездатність християнства задовільно і прийнятно вирішити/пояснити це проблемне питання;
- посилення войовничого гедоністичного ринкового атеїзму;
- витіснення церков на периферію духовного життя суспільства.

Христос постає як звичайний назаретянин, який помер на хресті від больового шоку; тіло було викрадено із могильної печери на Голгофі членами секти і перетворене на мощі і вивезено кудись. Впродовж тривалого часу зберігалось воно кількома сім'ями, які повірили в смерть Христа і стали смертохристами.

В результаті висновується неспроможність «класичного іудео-християнства» задовольняти духовні потреби людей. Відтак, трансцендентний Бог, втративши посередника, в особі милосердного Христа, стає абсолютно недоступним для людей і зв'язок з ним переривається. Таке «нове» витлумачення «смертохристами» християнської нарративної традиції спричиняє, за задумом автора, поділ людей не на «раси, етнічні і національні групи, релігії і політичні партії», а на «новолюдей» (послідовників смертохристів) і «старолюдей» (т.зв. воскресохристів). Наслідком втрати Бога постає моральна доктрина смертохристів, яка проголошує вільне існування, відкидання будь-яких моральних заборон, нав'язаних християнством, що в основі своїй перегукуються з моральними настановами різного гатунку сатаністів. Виключенням із вжитку слова «неправда», як такого, що втратило своє змістовне наповнення – суголосне створеній уявою Оруелла новомові Океанії, з роману «1984».

<sup>8</sup> Щербак Ю. Час смертохристів. Міражі 2077 року. – К.: Ярославів Вал, 2013. - С. 50-62.

<sup>9</sup> Там само. – С.128-130.

Метою «смертохристів» проголошується перемога над воскресохристами. Неможливість отримання Царства Божого автоматично підсилює значення отримуваних насолод в поцейбічному житті і знімає потенційну розплату за будь-які гріхи в майбутньому. Завершується Маніфест героя роману Ю.Щербака протоієрея Борисогліба Чикирисова фразою, яка близька за звучанням до ніцшеанівської «Бог помер», а саме – «Віднині всі вільні. Христос - помер»<sup>10</sup>.

Образ же створених уявою автора новолюдей наче успадковує характеристики, якими наділяв надлюдину Ніцше. Паралелі, які ми навели, аналізуючи лише одну сюжетну лінію роману-антиутопії Ю.Щербака, засвідчують, що релігійні новотвори постають синкретичним або ж навіть еклектичним поєднанням елементів інших релігій та їх потрактуванням. І описані в романі «секти» не є настільки фантастичними, щоб можна було з впевненістю заперечити саму можливість їх появи в майбутньому.

З аналізу антиутопій можна висувати, що будь-яке прагнення суспільства (йдеться про авторів як членів того чи іншого суспільства) описати суспільство, є рефлексорним прагненням в силу замкненості смислової системи. Відтак можемо констатувати ще одну колізію і парадокс, внаслідок відсутності позиції стороннього спостерігача, з точки зору якого можна було б поглянути на суспільство як на зовнішній об'єкт. За Н.Луманом, німецьким соціологом, суспільство таке, як нам уявляється, оскільки всі уявлення є частиною самого суспільства. І в той же час суспільство буде завжди чимось таким, що відрізняється від описаного, оскільки реальність завжди є чимось складнішим.

Всі вищезазначені процеси, описані в утопіях і відтворювані в тій чи іншій мірі в реальності, ілюструють кардинальні зміни самих релігійних організацій, коли саме існування церкви (в соціологічному розумінні) виявляється під питанням. Час того соціального порядку, який був обумовлений релігійними вимогами, збігає. Диференціація суспільства і плюралізація релігії призводить до приватизації релігії, коли саме соціальне існування члена суспільства розпадається на кілька складових, де є публічне і приватне життя. Релігія витискається в приватне життя, стає приватною справою. Відтак все більше не релігія диктує людині, якою вона має бути, а навпаки – релігія людині.

## **1.2 Оксана ГОРКУША, Людмила ФИЛИПОВИЧ. Геополітичний українсько-російський конфлікт: реакція українських церков.**

Сучасне українське суспільство розшароване не лише економічно, соціально, професійно, інформаційно, територіально, політично, історично, але й світоглядно та досвідно. Чи є щось, що сьогодні об'єднує Україну? Є. Це – сучасність як сукупність культурно-цивілізаційних факторів та дійсність як сукупність доленосних подій. Кількості й інтенсивності доленосних для України подій за останні 3 роки – від 22 листопада 2013 року, цебто першого протесту проти невідписання асоціації з ЄС - предостатньо. Ще не час підводити підсумки, перманентна криза йде, йде війна, маємо багато втрат, але ми вже зробила свій вибір.

Впродовж 25 років Україна проходить складний процес становлення самостійної держави – повноцінного суб'єкта сучасної геополітики. Йдемо від декларативного проголошення незалежності й самостійності Української держави (1991 рік) до повноцінної самочинності. Всі розуміють, що це шлях важкий. Він ускладнюється тим, що в суспільній свідомості українців присутні різні історіографічні традиції. Одна з них ототожнює нинішню земну батьківщину з СРСР і чекає його повернення, навіть із зброєю в руках бореться за це. Інша традиція інфікована ідеями міфічного «руського мира», яка на референдумах волала «Рассея, приїди!». Ще одна бажає анархічної децентралізації із безконтрольною владою місцевого князька. Нарешті є ті, які хочуть «об'єднання» в новій конфігурації із включенням

---

<sup>10</sup> Щербак Ю. Час смертохристів. Міражі 2077 року. – К.: Ярославів Вал, 2013. - С. 50-62.

частини України до різних утворень - Польсько-Литовської держави, Балто-чорноморської унії, федерацію слов'янських народів тощо). Очевидно, що такі настрої і проекти не сприяють консолідації України та її поступу.

Водночас за 25 років незалежності значно збільшилась кількість громадян, які чітко усвідомлюють себе українцями й своєю земною батьківщиною вважають Україну. Як показують соціологічні опитування <sup>11</sup>, тими історичними персонами, які оцінюються найбільш позитивно українцями, а відтак базово визначають провідну історіографічну українську лінію, є Ярослав Мудрий (32,9%), Богдан Хмельницький (31,7%), Володимир Великий (30,7%). Такі одіозні персони, що є репрезентантами «русского мира» та фундаментальними персонами імперсько-російської історіографії, як Цар Петро I (12,9%), Владімір Ленін (5,3%), Іосіф Сталін (7,2%) значно поступаються українським державникам в популярності. Це свідчить про те, що хоч і важко, але Україна все ж таки звільнюється від ланцюгів пострадянської і російської ідеології. Показовим є те, що найбільшої популярності персони-фундаменти російсько-імперської ідеології мають саме у тих регіонах України, що зазнали збройної агресії Росії. Також вони є більш популярними в регіонах зі значним сепаратистським ризиком (Донбас, Причорномор'я)<sup>12</sup>.

Днями опубліковані показові результати опитування Центру Разумкова (листопад, 2016). 65% українців, відповідаючи на запитання «чи хочите ви відродження СРСР?», заявили – ні. Вони складають більшість в усіх регіонах (від 51% на Сході до 87% на Заході). Серед респондентів у віці до 29 років не хочуть відродження Радянського Союзу 83%, серед тих, кому 60 і більше – лише 44% <sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Дослідження “Що об'єднує та роз'єднує українців” Фонду «Демократичні ініціативи імені Ілька Кучеріва» спільно з соціологічною службою «Ukrainian Sociology Service» з 25 грудня 2014 року по 15 січня 2015 року на замовлення Міжнародного центру перспективних досліджень в 11 регіонах України. Всього опитано 4413 респондентів (по 400 в усіх регіонах України, на Закарпатті та Буковині – 401, в Центрі – 402, на Поліссі – 410). - <http://dif.org.ua/article/shcho-obednuje-ta-rozednuje-ukraintsiv>.

<sup>12</sup> Кого з перерахованих історичних діячів України Ви оцінюєте найбільш позитивно? (Виберіть до 3-х діячів)

	Князь Володимир (Великий)	Ярослав Мудрий	Великий князь Литовський Ольгерд	Гетьман Дмитро Вишневецький	Богдан Хмельницький	Гетьман Іван Мазепа	Цар Петро I	Михайло Грушевський	Володимир Ленін	Степан Бандера	Йосип Сталін	Ніхто з них	Важко відповісти	Інший (хто?)
Волинь	29,2	33,0	2,0	7,7	43,8	20,0	1,5	32,5	1,0	34,7	0,7	3,0	4,3	1,3
Галичина	42,5	38,8	0,5	4,5	39,0	10,0	2,8	19,8	0,5	47,0	0,5	2,2	7,7	0,0
Південний Захід	30,2	23,9	0,5	2,0	12,5	2,0	2,2	29,9	2,2	6,0	2,0	17,2	12,2	0,5
Поділля	15,2	17,7	2,5	6,0	17,7	6,5	7,7	10,7	5,8	7,2	9,8	19,8	14,2	0,3
Центр	25,9	34,1	0,0	6,7	30,6	8,2	9,5	22,1	1,5	13,4	4,7	7,7	14,2	0,7
Полісся	33,0	32,0	2,9	7,8	30,6	6,6	4,4	17,1	3,4	12,7	7,8	6,4	8,1	0,2
Слобожанщина	26,0	35,0	1,0	2,0	22,5	6,5	18,2	6,0	5,2	1,0	6,0	7,0	15,0	1,3
Нижнє Подніпров'я	33,3	35,5	0,3	11,5	45,8	6,5	18,2	17,2	4,5	2,2	3,0	8,0	4,8	1,8
Причорномор'є	34,1	35,3	0,8	2,8	36,3	5,0	21,1	23,8	10,8	0,8	14,0	5,8	7,5	1,3
Донбас	29,6	27,3	0,0	1,0	27,1	1,8	30,3	13,0	12,8	2,0	16,3	14,8	4,8	2,3
Київ	26,1	47,9	2,5	7,8	28,3	10,8	6,3	24,3	2,5	17,3	3,8	5,5	12,8	0,3
УКРАЇНА ЗАГАЛОМ	30,7	32,9	1,1	5,4	31,7	6,9	12,9	18,7	5,3	12,5	7,2	8,7	8,8	1,0

<sup>13</sup> [http://censor.net.ua/news/419744/ukraintsami\\_sebya\\_schitayut\\_86\\_grajdan\\_opros\\_tsentra\\_razumkova](http://censor.net.ua/news/419744/ukraintsami_sebya_schitayut_86_grajdan_opros_tsentra_razumkova)



Є сенс продемонструвати ще одну таблицю з цього опитування. Тут йдеться про відчуття і усвідомлення близькості людей із різних регіонів України до Росії<sup>14</sup>. Як бачимо, справа не тільки в географії. Поділля не має кордонів з Росією, але дає 25,6%. Натомість Слобожанщина, що межує з Росією, дає лише 13,3%.

Очевидно, ці таблиці роблять геополітичні орієнтації українців зрозумілішими: Захід і Центр України стримить на Захід, в Європу, Південь і Схід – тягнеться на Схід, до Росії. Виходячи з цього, виникає велика спокуса подати події в Україні як внутрішньо-український конфлікт між Сходом і Заходом України, як громадянську війну між різними політичними силами, соціальними верствами населення, різними ідеологіями. Так це було. І в кожній країні таке є. Навіть останні вибори в США показали те, наскільки ця країна роз'єднана. Але так було у нас до 2013 року, коли люди визначалися щодо майбутнього – з Росією чи Європою, до російської окупації Криму, до військових дій на сході, до збиття російським буком малайзійського літака боїнга 777, до військових конвоїв. Називати анексію чужих територій і військову агресію та окупацію громадянською війною може тільки сліпий. Внутрішньо-українські проблеми з вдертям на нашу територію Росії перетворилися на європейські, світові, глобальні. Тут і насправді зіткнулися інтереси глобальних гравців: Європа, Росія, США. Це також і протистояння між-цивілізаційне, між-епохальне. Протистояння між демократією та автократією, олігархократією, тоталітаризмом, диктатурою і терором, між лібералізмом та консерватизмом (фундаменталізмом), протистояння між плюралізмом і монополізмом, між багато- і одно культурністю.

Зрозуміло, що геополітичний конфлікт, зокрема війна Росії з Україною – це видима форма міжцивілізаційного мега-протистояння. У це протистояння, вільно чи не вільно, втягнуті і церкви України, які в пошуках своєї ідентичності приречені реагувати на події суспільного життя світу та України.

Реакція при цьому може бути різною. І вона є різною - словесна і дієва, або несловесна (мовчанка) і недієва (нічогонероблення). Кожна релігійна організація обирає свою стратегію реагування. Є церкви, які швидко визначилися щодо цивілізаційного вибору українського народу, визначилися ще на Майдані, а то й навіть до нього. Вони вирішили: «Церква з народом». Є церкви, які і не шукають відповідь на питання про цивілізаційну орієнтацію, тому що не мають такого запиту від своєї пастви. Є церкви, які знаходяться на роздоріжжі чи заблукали, а тому відмовляються від чіткої відповіді. Але є й такі, які чинять опір історичному ходу подій: або стоять на місці, топчуть в задумі чи хитринці, або ж навіть тягнуть в минуле.

<sup>14</sup> Російська держава

	Дуже близькі	Значною мірою близькі	Значною мірою далекі	Дуже далекі	Важко сказати
Волинь	6,0	37,0	32,3	22,0	2,8
Галичина	3,0	12,2	36,5	37,8	10,5
Південний Захід	13,7	33,4	42,4	8,2	2,2
Поділля	25,6	26,4	25,9	18,0	4,1
Центр	9,8	27,6	28,4	22,1	12,1
Полісся	20,0	30,0	18,5	14,3	17,2
Слобожанщина	13,3	42,5	29,0	5,5	9,8
Нижнє Подніпров'я	32,1	41,4	17,5	7,0	2,0
Причорчномор'є	27,1	46,4	15,5	5,8	5,3
Донбас	53,1	41,6	4,3	0,3	0,8
Київ	13,7	36,2	28,1	14,4	7
УКРАЇНА ЗАГАЛОМ	22,9	34,1	22,5	13,6	7,0

Вже для всіх очевидно, навіть для світових та європейських структур, що йде війна, як її тепер чіткіше називають – *війна гібридна*.

Сьогодні вже неможливо закрити очі і сказати, що нічого не відбувається, що немає обстрілів, вбивств, загиблих, полону, сиріт, переселенців, окупації. Церкви відчули, а згодом усвідомили, що вони є частиною цього нового життя, оскільки гинуть їхні прихожани, треба ховати цих людей, надавати допомогу їхнім родинам, пояснювати, за що загинули їхні сини-брати-чоловіки-батьки. На фронт постійно мобілізують нових воїнів, знаходяться там солдати та офіцери, можливо що навіть з їхніх парафій, які потребують духовної опіки. Церкви включені через своїх вірних у всі ці новітні для України процеси.

Говорячи про реакцію українських церков на геополітичний конфлікт між Україною і Росією, на перший погляд картина виглядає так. Більшість церков, крім однієї – Українська Православна Церква Московського Патріархату (УПЦ МП) – підтримують європейський вибір України, засуджують російську агресію проти України, активні в презентації патріотичної позиції. УПЦ МП ж у своїй діяльності висловлює інші підходи, що викликає спротив та нерозуміння в українському суспільстві та політикумі. Епогеєм суспільних настроїв і предтечею владних рішень у збалансуванні цієї ситуації є проект Закону, який передбачає надання особливого статусу релігійним організаціям, керівні центри яких розташовані в державі-агресорі. У січні 2015 року Верховна Рада визнала Росію державою-агресором. Законопроект про особливий статус релігійних організацій, керівні центри яких розташовані на території держави-агресора - зареєстрований в квітні 2016-го року<sup>15</sup>. Зрозуміло, що цей законопроект був спричинений специфічною позицією УПЦ МП й спрямований на зменшення шкоди від такої позиції. Зауважимо, такий крок виявляється життєво необхідним, якщо керівний центр релігійної організації знаходиться в країні-агресорі, тобто практично ця інституція підпорядковує свою позицію та діє згідно з інтересами країни, що чинить збройну агресію проти нашої держави.

Орієнтація східних і південних регіонів на Росію співпадає з тими регіонами, у яких переважно представлена УПЦ МП. Виходячи з того, що однією з провідних функцій, які виконують релігійні організації, є світоглядна, логічно зробити висновок про те, що саме ця церква втокмачувала в голови своїх прихожан ідеї «русского мира», формуючи уявлення про Росію чи СРСР як свою батьківщину. Тобто культурно-цивілізаційний вибір населення цих регіонів є результатом душпастирської діяльності УПЦ МП.

Проте ситуація тут насправді є набагато складнішою.

Крім таких очевидних відповідей на пряме запитання, є й інші. Наприклад, про природу церкви: це духовно-релігійна чи ідеологічна інституція? Чи може сьогодні церква бути тільки релігійною і зосереджуватися на виконанні тільки релігійних функцій? Спробуйте знайти відповідь на питання: яка церква більш духовна або/й ідеологічна (в координатах різних східнохристиянських традицій – московсько-патріархатних чи киево-центрично-християнських) – УПЦ МП чи УПЦ КП?

Лінійна залежність між проповіддю священників і настроями парафіян заперечується тим, що на Заході України знайдемо немало москвофілів, ще з XIX ст., а на Сході – послідовних українських патріотів, хоча результатом проповіді мало би бути формування справжніх християн.

Крім того, якщо УПЦ МП відповідає за антиукраїнський вибір східняків, то такою ж мірою вона відповідає і за проукраїнський вибір західняків. Церква не одноманітна в своїх політичних, культурних і навіть мовних вподобаннях.

Не менш дискусійним є питання про виключно церковну відповідальність за переважно антиукраїнський вибір мешканців Сходу. Чи таким вже вирішальним є вплив церкви на суспільну свідомість українців? Так, Схід і Південь географічно (і не тільки) ближче до Росії, і роль православної церкви тут значна, але чи варто цю роль перебільшувати? Хіба сила церкви взагалі, а на Сході зокрема, така вже помітна? Ці райони досі є найбільш затейзованими, найменш релігієзованими, де вплив церкви не такий вже й

---

<sup>15</sup> <http://www.radiosvoboda.org/a/news/28042837.html>

відчутний. Соціологи релігії знають ціну релігійній самопрезентації і не довіряють отриманим відсоткам. Коли ввести всі критерії релігійності, то кількість віруючих стрімко зменшується.

Дійсно, авторитет церкви серед українців досить високий, церкві довіряє фактично кожний другий українець (може тому, що більше немає кому довіряти, а чи ж погано знають, що відбувається всередині церков?). Однак роль світоглядного виховання віруючих у справі формування їхніх переконань, зокрема щодо образу земної Батьківщини й своєї ролі у ній, не треба перебільшувати. Релігія тільки повертається в публічний простір. В Україні вона ще не оселилася в ньому там впевнено і фундаментально. Суспільство все ще не бере до уваги релігійний фактор. Він відсутній в усіх партійних програмах, проектах виходу з кризи, програмах розвитку, в міжнародній політиці України. Тільки після Майдану влада почала зважати на таку силу, якою є Церква і релігія, зважати як на дієву та окрему силу, бо ж церкви нарешті в майданівські дні вголос заявили про свою незгоду з діями влади, солідарно висловили протест проти антинародної політики президента та уряду Януковича.

Суспільство чекало на СЛОВО церков, особливо православної, і особливо УПЦ МП як найбільшої релігійної інституції в Україні. А вона, ця церква, і тоді промовчала, і зараз мовчить.

Згідно з результатами дослідження, проведеного у лютому 2015 року групою соціологічних компаній – РЕЙТИНГ, SOCIS, Центр Разумкова та КМІС<sup>16</sup>, 74% жителів України вважають себе православними, 8% – греко-католиками, по 1% – римо-католики та протестанти (євангельські християне). Просто християнами себе вважають майже 9% опитаних, не відносять себе до жодного з релігійних віросповідань 6%, а ще 1% респондентів було важко відповісти.

В регіональному розрізі в усіх областях найбільш поширеним є православ'я, окрім галичанських - Тернопільської, Івано-Франківської та Львівської областей, де більше половини мешканців є греко-католиками. Також греко-католиками себе вважають майже 20% мешканців Закарпаття. Римо-католиків зустрічається більше на Закарпатті (7%), у Хмельницькій (3%), Тернопільській (3%), Вінницькій та Житомирській областях. Протестанти (євангельські християни) найбільше поширені у Рівненській (5%), Волинській, Тернопільській, Чернівецькій, Київській, Донецькій і Хмельницькій областях.

До УПЦ Київського Патріархату найчастіше відносять себе віряни на Заході та в Центрі України, а до УПЦ МП – на Півдні та Донбасі. Але й тут є парадокси: найбільше православних у Вінницькій, Рівненській, Волинській областях, а не в Донецькій чи Луганській. І саме УПЦ МП !!!

Правда, події 2013-2016 років вплинули на ситуацію. Симпатії та належність (а це не одне й те ж) до УПЦ МП і УПЦ КП змінились на користь останньої. На відміну від соціологічних досліджень попередніх років, нові дані свідчать про зміну конфесійної самоідентифікації православних віруючих. Тепер серед тих, хто вважає себе православними, відносна більшість (38%) вважають себе прихожанами Української Православної Церкви Київського Патріархату, і майже вдвічі менше (20%) – Православної Церкви Московського Патріархату. При цьому лише 1% православних відносять себе до Української Автокефальної Православної Церкви, а решта - 39% вважають себе просто православними, без конкретної конфесійної належності<sup>17</sup>.

Раніше до УПЦ КП найчастіше відносили себе православні віряни на Заході та в Центрі України, а до УПЦ МП – на Півдні та Донбасі. 2016 року дослідження показало, що навіть в Південних і Східних областях, крім Донбасу та Одещини, прихильників Київського Патріархату більше, ніж Московського. При цьому, чим далі на Південь і Схід, тим більше опитані схильні себе вважати просто православними і не відносити себе до жодної православної юрисдикції. Зокрема, найбільше таких у Кіровоградській, Миколаївській,

<sup>16</sup> Більшість українців вважають себе віруючими-християнами – ІНФОГРАФІКА 02.09.2015 12:03 / Інститут релігійної свободи //

[http://www.irs.in.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1594:1&catid=34:ua&Itemid=61](http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1594:1&catid=34:ua&Itemid=61)

<sup>17</sup> Там само.

Харківській, Запорізькій, Дніпропетровській, Сумській, Одеській, Донецькій та Луганській областях.

Дещо інші дані, але з тими ж тенденціями, демонструють дослідження, здійснені за підтримки Представництва Фонду Конрада Аденауера в Україні<sup>18</sup>.

	МП	УПЦ	КП	УПЦ-	УАПЦ	Просто православний	Не знаю
2000		9.2		12.1	1.3	38.6	4.6
2005		10.6		14	0.8	33.4	1.9
2010		23.6		15.1	0.9	25.9	1.6
2013		19.6		18.3	0.8	28.8	2.5
2014		17.4		22.4	0.7	28.1	1.4
2016		15		25	1.8	21.2	2

Про що це говорить? Українці більш свідомо і відповідально почали ставитись до своєї церковної належності. Вони вже не бояться заявити про зміну церковної належності, якщо церковна політика суперечить їхній громадянській позиції.

Збільшення кількості прихильників УПЦ КП відбувається не через те, як те постійно пояснюють на всіх міжнародних майданчиках представники МП мотиви захоплення їхніх храмів з боку УПЦ КП, а через офіційну позицію цієї церкви, за рахунок суб'єктивного фактору. УПЦ МП на офіційному рівні веде себе не як самостійна українська інституція, а як частина РПЦ, що обслуговує ідеологічні інтереси Москви і представляє російську імперсько-історіографічну точку зору. Тому її прихожани, що живуть в сучасній Україні й переживають зі своєю Батьківщиною сучасні проблеми, змушені міняти церковну належність. 39 парафій Церкви Московського Патріархату вже перейшла в УПЦ КП<sup>19</sup>.

Хоча в МП це називають «рейдерським захопленням», насправді ці переходи спричинені доброю волею більшості парафіян, які не хочуть належати до церкви, що не вважає Україну самостійною державою, не засуджує збройної агресії Росії, не визнає захисників України гідними пошани. Це виявив своїм невставанням в Київській опері глава УПЦ МП митрополит Онуфрій під час вшанування загиблих захисників України тощо.

\* \* \* \* \*

В православній церковній традиції є дві провідні моделі поведінки в ситуації збройних конфліктів:

1) миротворча, якщо мова йде про міжусобиці й громадянську війну; це коли потрібно замирити сторони конфлікту, знайти не силові способи його розв'язання з метою збереження єдності суспільства, країни;

2) консолідуюча, якщо мова йде про захист держави, на яку напав зовнішній агресор, який брутально порушує природні права однієї із сторін, захоплюючи чужі території, вбиваючи громадян іншої держави, нав'язуючи свої закони.

УПЦ МП послідовно й наполегливо демонструє свою “миротворчу” позицію, роблячи вигляд, ніби збройна агресія Росії проти України є “громадянським конфліктом”<sup>20</sup>. В

<sup>18</sup> До якої саме православної Церкви Ви себе відносите? (2000-2016). - [http://www.razumkov.org.ua/ukr/poll.php?poll\\_id=1122](http://www.razumkov.org.ua/ukr/poll.php?poll_id=1122). Опитано 2018 респондента віком від 18 років. Теоретична похибка вибірки не перевищує — 2,3%.

<sup>19</sup> [http://risu.org.ua/ua/index/all\\_news/state/legislation/64700/](http://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/legislation/64700/)

<sup>20</sup> Митрополит Онуфрій про війну на Сході . липень 2015. <http://uoj.org.ua/video/mitropolit-onufrij-pro-vijnu-na-skhodi-o-vojnje-v-donbasse>

офіційних зверненнях представників цієї церкви така позиція пояснюється тим, що «по обидва боки є наші вірні». І не лише вірні, але й священники УПЦ МП та РПЦ часто виявляються на боці агресора, іноді навіть зі зброєю в руках<sup>21</sup>. Пам'ятаємо про роль священника УПЦ МП в захопленні Слов'янська (в храмі УПЦ МП був склад зброї і переховувались бойовики, що готувались захоплювати Слов'янськ) та безліч інших подібних фактів. Тому ця церква є шанованою й визнаною в анексованому Криму та на захоплених проросійськими бойовиками територіях Луганської і Донецької областей України. То ж не дивно, що саме до цієї церковної інституції звертається Голова СБУ із закликом допомогти звільнити заручників на окупованих територіях<sup>22</sup>, адже саме вона має там вплив. І справді УПЦ МП демонструє свої можливості в цій діяльності. Так, недавно зусиллями УПЦ МП з двохрічного полону було звільнено захопленого українського військового<sup>23</sup>.

Натомість щодо інших українських церков, зокрема україноідентичних, на окупованих територіях спостерігаються утиски й гоніння. Їхні храми захоплюються, священники і віруючі – переслідуються. Таке відношення до українських церков в ДНР і ЛНР провокується тим, що вони не служать справі утвердження «русского мира». Для представників Церкви Київського Патріархату, Української Греко-Католицької Церкви, протестантських спільнот перебування на захоплених територіях є небезпечним для життя. Усі пам'ятають про розстріл у Слов'янську протестантських пастирів. Така сама трагічна ситуація з українськими церквами наявна в анексованому Криму.

Неартикульована церковна позиція УПЦ МП ставить цю церкву в двозначну ситуацію, з якої кожний вибирається, як знає. Досі сукупної, соборної політики, яка б представляла і захищала інтерес України та українців, у цієї Церкви немає. Вона ніби очікує того, що її російсько-імперська історіографія, яка багатьох вже не влаштовує, розчиниться сама по собі, що ніхто не помітить її розділеності, що внутрішні розколи уврачуються самі по собі. УПЦ МП втрачає статус суб'єкта історії, все більше перебирається на її манівці. Цивілізаційний потяг пішов в інший бік. Не підтримуючи Україну, вона підтримує її ворогів. Дійсно, церковна інституція не є політичною інституцією, її функції дещо ширші. Церква – це спільнота віруючих, які можуть мати різні політичні погляди. Але доведеться щомиті вирішувати: чи ти єдиний з братом, що власним життям захищає наш цивілізований світ, а чи ж з ворогом, який його хоче зруйнувати. Не може в рамках однієї церкви уживатися прихильник «русского мира» і Українського світу. Може йтися про різні способи досягнення однієї мети. Але мета має бути одна!

Однак ми бачимо, що сама церква УПЦ МП висловлюється з точки зору релігійно забарвленої російсько-імперської ідеології. Це не означає, що всі члени цієї церкви мають такі ж переконання. І ми впродовж останніх двох років спостерігаємо постійні внутрішньоцерковні конфлікти, що старанно прикриваються в публічній сфері. Загальна ж риторика УПЦ МП – «миротворча»: заклики до миру будь-якою ціною і примирення на будь-яких умовах, що б дозволило відновити «русский мир» у його духовно-православній цілісності.

Як пам'ятаємо, влітку 2016 року саме УПЦ МП чомусь дивно вела своїх вірних хресною ходою просити про мир у Київ, а не в Москву чи Донецьк, де власне і знаходяться зацікавлені у агресії проти України суб'єкти.

\* \* \* \* \*

Те, наскільки кожна церква чи її священослужителі готові послужити консолідації зусиль українського народу на захист України від збройної агресії Росії, видно із включеності в капеланське служіння. Розпорядження №677 Кабінету Міністрів України

<sup>21</sup> СБУ заборонила в'їзд в Україну священнослужителю РПЦ у зв'язку з участю в бойових діях на боці бойовиків ДНР <http://www.pravda.com.ua/news/2016/10/20/7124238/>

<sup>22</sup> [http://risu.org.ua/ua/index/all\\_news/community/religion\\_and\\_policy/64984/](http://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/religion_and_policy/64984/)

<sup>23</sup> <http://news.church.ua/2016/12/18/zusillyami-ukrajinskoji-pravoslavnoji-cerkvi-zvilneno-ukrajinskogo-vijskovopoloneno/>

«Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії та Державній прикордонній службі» було схвалено 2 липня 2014 року, а «Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України» було затверджене наказом Міноборони №40 від 27 січня 2015 року. Та фактично капеланська служба самоорганізовувалась раніше. І як ми про те писали вище, вже від початку військових дій капелани-добровольці рушили на фронт, щоб бути духовними побратимами бійцям на передовій. Деякі церкви працювали в напрямку підготовки капеланів навіть значно раніше. Так, зокрема, УГКЦ направляла своїх священників у військові вищі навчальні заклади (із 2004 року), аби вони змогли в майбутньому служити капеланами й бути «своїми серед воїнів», ставати духовними побратимами бійцям за потреби.

Відтак можемо виділити принаймні декілька етапів розвитку капеланства в Україні: 1) попередньо підготовчий, коли церкви спрямовували частину священників на спеціальну підготовку для можливості в майбутньому опікуватись саме військовими; 2) стихійно-добровольчий, коли священники за покликом серця й Божого натхнення самі вирушили виконувати душпастирську місію на фронт; 3) регламентовано-інституалізаційний, коли було сформульовано “Кодекс військового священника (капелана)”, визначено на законодавчому рівні основні положення капеланського служіння й створена «Рада у справах душпастирської опіки при Міністерстві оборони України», в завдання якої, власне, й входить організувати інститут військового капеланства в ЗСУ та Нацгвардії України; 4) спеціально-підготовчий, коли церкви активно взялись за спеціальну підготовку священнослужителів для роботи на передовій.

Так, зокрема, УГКЦ 7 лютого 2015 року сформулювала «Звернення до священників про душпастирство в умовах війни» й організувала спеціальне навчання для капеланів, в основу якого покладено досвід різних країн та України в цій сфері. Щодо УПЦ КП, то 8 липня 2015 року Священний Синод УПЦ КП постановив, що всі священники від 25 до 55 років повинні бути готовими до мобілізації на капеланство. Для них також організували спеціальне навчання, яке, крім іншого, містить й початкову медичну підготовку. Так само й інші церкви потурбувались про підготовку священнослужителів до капеланської діяльності.

Капеланське служіння здійснюється силами спеціально підготовлених церквами та відібраних спеціальною капеланською радою для цієї потреби парафіяльними священниками чи пастирями за ротацийним принципом: місяць на фронті, три – у своїй парафії (так принаймні в УПЦ КП).

Станом на середину 2016 року маємо дані діяльного перебування священників в зоні бойових дій<sup>24</sup>:

Ці цифри, як бачимо, корелюються не лише із кількісним представленням церковної ідентичності серед українців, але й із бажанням та готовністю певної церкви та її священників і пастирів діяти на захист України. Так, принаймні станом на 2016 рік, належність до УПЦ МП заявляють 15 % віруючих, а належність до УПЦ КП – 25%. А ось капеланів від УПЦ МП перебувало в зоні бойових дій лише 8, а від УПЦ КП – 295. І на це є суб’єктні та дійсні причини. До суб’єктних можна віднести те, що УПЦ МП, як суб’єкт релігійної політики,

<sup>24</sup> Бути поруч. Основи військового капеланства для військових і волонтерів. Тетяна Калениченко, Руслан Коханчук, - 2016. С.23:

Церква	Священники-капелани	Священники-волонтери	Активісти від церков
УПЦ КП	295	14	
УПЦ МП	8	28	
УАПЦ	5	27	
УГКЦ	122	30	9
РКЦ	4	7	
ВСО ЄХБ	12	1	18
ВСЦ ХВС-П	23	8	28
Інші християни (в т.ч. з не ідентифікованою церковною ідентичністю)	52	35	85
Всього	521	150	140

представляє в своїй офіційній позиції швидше інтерес промосковського «руського мира», аніж незалежної від Російської федерації України. Натомість УПЦ КП чітко себе ідентифікує саме як Українська за земною місією церква, тож і відчуває відповідальність за мобілізацію українців на захист Батьківщини. До дійсних можна зарахувати той спротив, який виник би в лавах захисників України, якби вони на лінії вогню почули проповідь “примирення” з “братами” (офіційна риторика УПЦ МП), що захоплюють зі зброєю в руках Українські міста, чи оповіді про “громадянський конфлікт”, коли щодня зустрічаються в бою з російськими військовими чи бойовиками, озброєними та вишколеними Росією.

Щодо протестантських пасторів, то їхня очевидна більшприсутність в зоні бойових дій (ВСО ЄХБ та ВСЦ ХВС-П – разом 35 капеланів, 9 волонтерів і 46 активістів; крім того в «інших християнах» очевидно знаходиться значна кількість тих протестантських пасторів та волонтерів, які не відносять себе до ВСО ЄХБ та ВСЦ ХВС-П, хоча за статистикою за 2015 рік протестантів в Україні не більше 1%) зумовлена особливістю протестантського підходу – служити не лише словом, а щонайперше дією, активною включеністю, бути поруч і допомагати там, де є в цьому гостра потреба. Тому вони дуже часто присутні там, де найбільш потрібні, і в якості волонтерів, працівників медичних служб просто допомагають, де можуть, виконуючи в такий спосіб і своє служіння. На рівні громадянсько-релігійних відносин у волонтерську діяльність так само можуть включатись й деякі священики з Московського Патріархату, адже й для них на індивідуально-діяльному рівні є можливість вийти за межі офіційної церковної риторики.

Офіційна статистика не враховує даних про мусульман, особливо тих, які представляють духовні управління, що не входять до Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій. Виходячи з інформації, яку надав муфті ДУМУ Умма Саїд Ісмаїлов, точна кількість воїнів-мусульман, які нині захищають Україну в зоні АТО, не відома навіть самим мусульманам, але наближається десь до 500 (за приблизними даними Управління військового капеланства). Є дані, що за два є половиною роки війни у лавах Збройних Сил України, Нацгвардії та добровольчих батальйонах пройшли через АТО до двох тисяч мусульман. За національною належністю більшість з них є кримськими татарами, а на другому місці - це чеченці та етнічні українці, що сповідують іслам.

За конфесійною належністю майже всі воїни-мусульмани сповідують традиційний сунітський іслам. Половина з них пішли захищати Україну як добровольці, другу половину складають професійні військові, контрактники або мобілізовані за призовом. Це свідчить про високий дух патріотизму серед мусульман України. Серед мусульман є декілька старших офіцерів (полковників), декілька молодшого офіцерського складу, але більшість є солдатами. За свідченням командирів, вони дуже цінують воїнів мусульманського сповідання як хоробрих вояків, які, до того ж, не вживають алкоголь і поважають старших за званням. Згідно з мусульманським вченням, загинути на полі бою є великою честю, а відступати з поля бою - великим гріхом. Тому мусульмани проявляють хоробрість, витримку, останніми залишають поле битви, прикриваючи відступ своїх військових частин. Так було в 2015 році під Дебальцевим, коли українські війська виходили з оточення, їх відступ останніми прикривав чеченський батальйон. Саме під час виконання цього завдання загинув Бригадний генерал Іса Мунаєв, пам'ять якого вшанували відкриттям пам'ятної дошки у Києві. Серед українських мусульман чотири воїни отримали звання «Народний герой України» (в тому числі і одна жінка), також велика кількість мусульман отримали державні нагороди різних ступенів.

Мусульмани України є не лише у війську, але й серед тих мусульман, які є парамедики, лікарі, волонтери і капелани. Управління військового капеланства мусульман України має дозвіл від Генштабу духовно опікуватись віруючими мусульманського сповідання в зоні АТО та постійно має по два імама-капелана в кожному з трьох секторів. Цікаво те, що з шести імамів-капеланів, чотири є українцями, один - грузин і один - татарин. Імами-капелани тісно співпрацюють з християнськими капеланами різних конфесій, допомагають один одному та разом координують свою діяльність.

Крім християн і мусульман, в ЗСУ служать й іудеї. Є інформація про те, що 16 вересня 2016 року відкрилася імпровізована синагога, яка чекає на сміливого рабина.

\* \* \* \* \*

На рівні державно-церковних відносин в Україні діє сукупний релігійно-церковний суб'єкт Всеукраїнська Рада Церков та релігійних організацій, у якій представлені найбільші церкви України. Знаменно, що своє 25-те ювілейне засідання ВРЦіРО провела в Краматорську – одному із прифронтових міст, раніше звільненому від бойовиків<sup>25</sup>. На цьому засіданні представники церков та релігійних організацій прийняли спільне звернення щодо утвердження миру та поступу українського суспільства<sup>26</sup>. Це глибокий і фундаментальний документ, в якому засвідчено, що ВРЦіРО поводить себе й говорить до суспільства як єдина духовна інституція, що опікується долею України та духовним здоров'ям українців. Цей історичний документ заслуговує ретельного прочитання, але ми спеціально виділили ключові тези, які, на нашу думку, розкривають позицію ВРЦіРО та закладають фундамент для оздоровлення України. Показово, що й представник УПЦ МП, присутній у цьому єдиному релігійно-церковному суб'єкті, поділяє точку зору, проголошену цим документом. Тобто й риторика УПЦ МП виправляється й стає державоцентричною на рівні ВРЦіРО, що, безумовно, корисно для духовного оздоровлення України.

Таким чином, аналіз присутності й ролі релігій та церков в сучасній дійсності України, в ситуації збройної агресії сусідньої імперії, війни та значних суспільних проблем, нею породжених (загиблі захисники України, поранені, консолідація суспільства на захист Батьківщини, підтримка і захист переселенців з окупованих територій, мешканців звільнених територій, волонтерська допомога ЗСУ, Нацгвардії тощо) нам засвідчив, що церкви України переважно ефективно функціонують у двох площинах: державно-церковній та релігійно-громадянській, що безумовно є вагомим чинником майбутньої перемоги України. Однак також ми помітили, що геополітичний чинник відіграє значну роль у тому, яким чином та чи інша церква поводить себе стосовно України та українців. Якщо церква є інструментом в ідеологічній війні проти України держави-агресора (Російської федерації), то її офіційна риторика не лише не сприяє консолідації громадян на захист Батьківщини, але й стає причиною суспільно-світоглядного розколу населення, що, безумовно, не на користь ні Україні, ні Церкві, яка втрачає прихожан (вище наводилися статистичні дані цього).

Відтак висновуємо: 1) ті церкви, що вважають себе українськими за місцем історичного заснування та/або місійного покликання, засудили агресію Росії, активно присутні на фронті як капелани і волонтери, фінансово, матеріально і духовно підтримують українських воїнів, переселенців, місцеве населення. Вони долучаються до виховання здорового патріотизму, і в областях їх значного поширення (Західна та Центральна Україна) наявна більша допомога військовим частинам. Саме такі церкви та конфесійні спільноти, що поділяють цю настанову, піддалися гонінням в окупованому Росією Криму та теренів Донецької і Луганської областей (це - УГКЦ, УПЦ КП, ДУМК);

2) ті церкви, що здебільшого не орієнтовані на взаємодію із громадянським суспільством, в цілому негативно сприйняли ЄвроМайдан, в свій час претендували на провідне місце в державно-церковних відносинах, втрачають ознаки духовно-релігійної організації й перетворюються на наглядово-ідеологічний апарат, що обслуговує певну владну систему. Такою є функція Російської Православної Церкви. Саме тому УПЦ МП сьогодні опинилась у дуже складному становищі, бо ж їй доводиться вибирати свою ідентичність, балансує між ототожненням із прислужницею ідеологічної системи агресора чи суто обрядо-продукувальною інституцією;

3) низка релігійних організацій та конфесій (зокрема, адвентисти і Свідки Єгови), спираючись на власні богословські положення, намагались послідовно демонструвати свою

<sup>25</sup> <https://ssu.gov.ua/ua/news/1/category/2/view/2193#sthash.SXoRoWZc.VInVHXaI.dpbs>

<sup>26</sup> Звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій щодо утвердження миру та поступу українського суспільства. 2 листопада 2016 р.



непричетність до події Майдану, що зрештою створило відчуття їхньої вилученості із суспільної дійсності, свідомого дистанціювання від неї та безумовно зменшило їхні шанси впливати на формування Майбутнього, що започатковувалось (нагадаємо у зв'язку з цим також і про те, що потурання або й непротивлення злу за певних обставин є злочином перед добром);

4) церкви, як і релігія загалом, глибоко пов'язані з геополітикою, особливо у справі сприяння прогресивним чи регресивним тенденціям суспільного розвитку та історичного поступу. Так, релігійні ідеї здатні інспірувати суспільно-історичний прогрес, а їхні інтерпретації - реально втілюватися у релігійну і суспільну діяльність, яка носить відповідний характер. Реакція на конфлікт між Україною і Росією має не лише релігійні чи моральні, політичні чи економічні підстави, але й цивілізаційно-екзистенційні.

## Розділ другий. КОНФЕСІЙНЕ ЖИТТЯ

### 2.1 Петро ЯРОЦЬКИЙ. «Святий і Великий Собор» Православної Церкви.

Важливою подією православного світу останнього року став Собор, що відбувся 19–28 червня на о. Крит. Екстраординарність цього Собору полягає в тому, що він був скликаний за 1229 років після останнього (сьомого) Вселенського Собору в 787 році ще не розколотої на православ'я і католицизм (що відбулося в 1054 р.) єдиної християнської Церкви. Католицька церква після цього самостійно провела 22 свої Собори, останній з яких - II Ватиканський Собор відбувся в 1962–1965 роках. У православ'ї панувала позасоборна тиша, оскільки його ієрархи вважали, що для «повноти і зрілості» християнської Церкви достатньо канонічних напрацювань семи Вселенських Соборів, які відбулися упродовж 325–787 років.

І все ж накопичені проблеми за цей час у Православ'ї вимагали соборного вирішення. Підготовка до цього Собору тривала з середини ХХ ст. Великі сумніви, що цей Собор все ж відбудеться, лишалися до останньої миті з огляду на чвари між окремими Православними Церквами, передовсім Російською Православною Церквою, очолюваною патріархом Кирилом, і Вселенським Константинопольським патріархом Варфоломієм. Останній наділений титулом «перший серед інших» стародавніх патріархів – Антіохійського (Сирія), Александрійського (Єгипет), Єрусалимського і, звичайно, Московського, який здобув цей титул лише в 1559 р. (до 1448 р. Православна церква у Московії підпорядковувалася Константинопольському патріарху). Відтоді Москва амбітно добивалася (в царський і радянський період і особливо у наш час) визнання пріоритетності й зверхності своєї патріаршої юрисдикції не лише у слов'янському світі, а також у світовому православ'ї. Ці наміри виразно проявилися на заключному етапі скликання цього Собору. Оскільки вони не вдалися, Московський патріарх Кирил вирішив бойкотувати Собор. Його підтримали лише три Православні Церкви – Антіохійська, Болгарська та Грузинська.

І все ж Собор відбувся, на ньому були присутні 10 Автокефальних Православних Церков – Константинопольська, Александрійська, Єрусалимська, Сербська, Румунська, Кіпрська, Грецька (Елладська), Польська, Албанська, Чеських земель і Словаччини. Ці церкви були представлені на Соборі 164 єпископами. Отже, Собор був легітимний і канонічний, який схвалив і прийняв погоджені соборні документи: «Послання православним людям і всім людям доброї волі», «Про стосунки Православної Церкви з іншими християнськими церквами», «Окружне Послання» та інші документи, зокрема про важливість посту і його дотримання, про таїнство шлюбу та перешкоди до нього, про автономію Церкви та спосіб її проголошення і про православну діаспору.

«Святий і Великий Собор» Православної Церкви став, по суті, дипломатичним тріумфом Вселенського Константинопольського патріарха Варфоломія, якщо вважати на бурхливе суперництво його Вселенського престолу й престолу Московського патріарха Кирила, який претендує на фактичне верховенство у православ'ї з огляду на чисельність своєї пастви та стратегічне значення у слов'янському світі. Потрібно відзначити, що у всіх прийнятих Собором документах ці питання не фіксуються, а Церкви, які не були присутні на Соборі, навіть не згадуються і не піддаються жодним дискусивним рефлексіям. Варто підкреслити, що суперництво між Константинополем і Москвою не спантеличило західних католицьких ієрархів, зокрема папу Франциска, який прагне мати тісні зв'язки з обома православними престолами. Відтак, Собор можна вважати успішним завдяки тонкому дипломатичному підходу Вселенського патріарха Варфоломія, який, зберігаючи традиційну візантійську гнучкість у міжцерковних відносинах, зумів організувати і провести цей Собор всупереч діям негативних чинників, які фактично ставили під сумнів його проведення.

У Соборному Посланні «Православним людям і кожній людині доброї волі» відзначається «одностайна праця Святого Вселенського Православного Собору, скликаного Вселенським Патріархом Варфоломієм в одностайності з Предстоятелями Помісних Православних Автокефальних Церков». Головним пріоритетом цього Собору, як підкреслюється в цьому Посланні, було «проголошення єдності Православної Церкви, яка

має зміцнюватися і приносити нові плоди» [1. - п.1]. У цьому Посланні акцентується на тому, що Православна Церква «втїлює свою єдність і соборність у Соборі», а «Православні Автокефальні Церкви не є федерацією Церков, але єдиною Святою Соборною і Апостольською Церквою» [1. - п.1]. У такий спосіб дано негативну оцінку будь-якому церковному сепаратизму тих церков, які відмовилися брати участь у Соборі й одночасно підкреслено вселенськість і пріоритетність Константинопольського Патріархату.

Єдність і діалог – основні меседжи цього Соборного Послання, які викладені в наступних формулюваннях [2. - п.1-24]:

- Православна Церква надає великого значення діалогу, в першу чергу з неправославними християнами, тобто з католиками і протестантами;
- діалоги, що ведуть Православні Церкви, ні в якому разі не допускають будь-яких поступок у питаннях віри;
- тверезий міжрелігійний діалог значно допомагає розвитку взаємної довіри, миру і примирення;
- участь православних у русі за відновлення єдності з іншими християнами в Єдиній Святій, Соборній та Апостольській Церкві не чужа природі та історії Православної Церкви в нових історичних умовах;
- сучасні двосторонні богословські діалоги Православної Церкви та її участь в екуменічному русі мають на меті пошук єдності всіх християн;
- методологія ведення богословських діалогів спрямована на подолання успадкованих богословських відмінностей чи нових розбіжностей на пошук спільних моментів християнської віри;
- Православна Церква засуджує будь-які спроби порушити єдність Церкви з боку окремих осіб чи груп під приводом нібито охорони або захисту істинного православ'я (очевидний натяк на бойкот Собору окремими Православними Церквами), оскільки «збереження істинності православної віри забезпечується тільки соборно»;
- Православна Церква має спільне усвідомлення необхідності міжхристиянського богословського діалогу й тому вважає, що він виключає будь-яку практику прозелітизму, уніатизму чи інших провокаційних проявів міжконфесійного антагонізму [1. - п.1].

Інноваційним акцентом в документах Собору відзначається пункт «Гідність людської особи». Відразу ж потрібно відзначити, що соборні рефлексії про «гідність людської особи» вперше акцентуються у православному віровченні у такий спосіб і у таких нетрадиційних формулюваннях, як це робить папа Франциск, обґрунтовуючи «гідність людини як особистості», «гідність людини як трансцендентну цінність». По суті, Католицька Церква відійшла від традиційної богословської інтерпретації про «гріховність людини, яка спотворена первородним гріхом від Адама».

Тут слід відзначити, що саме таку традиційну богословську точку зору підтримує очільник Російської Православної Церкви Кирило, який, ще будучи митрополитом Смоленським і Калінінградським, стверджував: «Уявлення про спотворену гріхом природу людини відсутнє в сучасному західному мисленні. У центр антропоцентричного, а не богоцентричного, світу поставлено «богоподібну Людину», а не «просто людину». І в цьому Кирило вбачає «кризу сучасної західної цивілізації» [4. - С.5].

У Соборному документі відзначається, що «гідність людської особи походить від створення людини за образом і подобою Бога, а також з її ролі у Божественному задумі про людину і світ, що було натхненням для отців Церкви <...> вчення яких є невичерпним джерелом усіх християнських зусиль зберегти гідність і велич людини» [2. - С.5].

Саме на цій інноваційній парадигмі визначення гідності людини обґрунтовується Соборний заклик «в усіх напрямках розвивати міжхристиянську співпрацю для захисту людської гідності у такий спосіб, щоб миротворчі зусилля всіх без винятку християн набували більшої ваги та сили» [2. - п.2]. Водночас зазначається, що «спільне визнання найвищої цінності людської особистості може бути використане як передумова ширшого

співробітництва у цій сфері <...> щоб сприяти міжрелігійному взаєморозумінню та співпраці заради мирного співіснування та спільного життя народів без того, щоб це призводило до будь-якого релігійного синкретизму» [2. - п.3-4].

У цьому контексті ухвалені Соборні документи «Про свободу і відповідальність», «Про мир і справедливість», «Про запобігання війни», «Про ставлення Православної церкви до дискримінації» та «Місію Православної Церкви як свідчення любові у служінні». Сконцентруємо увагу на найбільш вагомим і актуальним глобальним, регіональним, суспільним, політичним, економічним, науковим, гуманітарним аспектам зазначених Соборних документів.

Свобода характеризується Собором як «один з найвищих дарів Бога людині, оскільки свобода робить людину здатною досягти успіхів у піднесенні духовної досконалості, але водночас містить у собі небезпеку автономії від Бога, звідки з'явилися трагічні наслідки зла у світі» [3. - п.1].

В «Окружному посланні», по суті, узагальнюються і актуалізуються всі аспекти соборних дискусій, ухвал, рекомендацій в такому контексті: Церква перед викликами сучасності, Церква перед лицем глобалізації, насильства як її крайнього вияву та іміграції, Церква в діалозі.

Основні виклики сучасності, перед якими стоїть церква, подані у такій послідовній актуалізації:

- виклики секуляризації, які, як вважає Собор, «відірвали людину від духовного впливу Церкви, несправедливо ототожнюють її з консерватизмом і перешкодою для прогресу і розвитку»;
- позитивне визначення розвитку науки і технологій, що змінює життя сучасної людини, поєднується з негативними наслідками наукового прогресу: «Маніпулювання людською свободою, перетворення людини на знаряддя, поступова втрата цінних традицій, занепад і руйнування природного довкілля» [2. - п.11-12];
- Православна Церква не може залишитися осторонь дебатів з антропологічних, етичних та екзистенційних питань, вважаючи що «життя людської істоти є священним і що людина ще від зачаття має ознаки особистості», визнає «актуальність православної антропології перед лицем сучасної підміни цінностей» і «виголошує своє слово у філософському та науковому обговоренні питань біоетики» [3. - п.12-13];
- причини екологічної кризи Собор бачить в таких «людських пристрастях як корисливість, жадоба, себелюбство, дух хижацтва і такими їхніми наслідками на планеті, як зміна клімату, що серйозно загрожує природному довкіллю, нашому спільному дому» [3. - п.14];
- щоб вирішити екологічну проблему на християнських засадах, Собор пропонує «не лише карати за гріх зловживання природними запасами планети, а докорінно змінити ментальність і практикувати аскезу як протиотруту від споживацтва, культу потреб та власницького почуття» [3. - п.14];
- виклик сучасної глобалізації Собор бачить у нав'язаних нею «нових формах систематичної експлуатації та соціальної несправедливості <...> поступовим скасуванням національних, релігійних, ідеологічних традицій, які їй протистоять <...> розпадом соціальних здобутків заради нібито необхідної реконструкції світової економіки, яка поглиблює прірву, що розділяє багатих і бідних, підризом соціальної згуртованості народів та розпалюванням нових вогнищ міжнародної напруги» [3. - п.15].

Перед лицем процесу редуктивного і безособового вирівнювання, який стимулює глобалізація, а також етнофілетичних відхилень Православна Церква вважає необхідним захищати ідентичність народів та зміцнювати місцеві особливості. Як альтернативний взірць єднання людства вона подає свою організацію, засновану на рівності помісних Церков [3. - п.15]. Церква не втручається в політику в строгому сенсі цього слова, однак вважає своє свідчення «суттєво політичним як піклування про людину та її духовність <...>

встановлення нових гармонійних відносин із правовою державою», щоб «захистити особливість Церкви й особливість держави та забезпечити їхнє співробітництво для утвердження людської гідності, з якої випливають права людини і соціальна справедливість» [3. - п.16].

Собор закликав Православну Церкву критично підходити до прав людини, побоюючись, щоб «індивідуальне право не виродилося в індивідуалізм та рух, що вимагає прав», і вважає, що «таке відхилення є шкідливим для громадянського характеру свободи» оскільки «зміщує свободу із свавіллям індивіда, що підриває підвалини суспільних, сімейних, релігійних, національних цінностей» [3. - п.16].

Таким чином, православне ставлення до людини в Соборному розумінні протистоїть як погордливому апофеозу індивіда та його прав, так і «приниженню гідності людської особистості, пригніченню в сучасних велетенських економічних, соціальних, політичних та комунікативних структурах». Собор вважає, що «фундаментальним правом є захист релігійної свободи в усіх її вимірах, тобто свободи совісті, віри, культу і всіх індивідуальних і колективних виявів релігійної свободи, включно із правом кожного, хто вірує, вільно практикувати свої релігійні обов'язки без жодного втручання з боку громадської влади, а також публічно навчати релігії та забезпечувати умови діяльності релігійних громад» [3. - п.16].

Засуджуючи «загострення насильства в ім'я Бога» і «спалахи фундаменталізму в лоні релігії», Собор охарактеризував ці явища як «вияв хворобливої релігійності» і закликав християнських вірян буди «найсуворішими судьями фундаменталізму», «щоб зробити відчутнішим мир на землі» і «через вільний міжрелігійний діалог слугувати загоєнню давніх виразок і припиненню розпалювання нових вогнищ ненависті» [3. - п.17].

Сучасна місія Православної Церкви характеризується як «створення любові у служінні», що, по суті, переключає цю місію з традиційних трансцендентних, потойбічних проблем спасіння людини на іманентні, поцейбічні проблеми сучасного світу і людини. Таким чином, теоцентричний характер служіння церкви заміщається антропоцентричними проблемами, а вертикальне богослов'я витісняється горизонтальним, гуманітарним й соціальним служінням. Відтак, «спасенна місія» Православної Церкви, згідно Соборних ухвал, має бути сконцентрована на потребах допомоги голодним, малозабезпеченим, хворим, інвалідам, людям похилого віку, полоненим, ув'язненим, бездомним, сиротам, жертвам катастроф і військових конфліктів, на протидії торгівлі людьми та сучасним формам рабства. Зусилля Православної Церкви з подолання бідності та соціальної несправедливості вважається «вираженням її віри та служінням самому Христу» [3. - п.1].

Церква не може залишитися байдужою до економічних умов, що негативно впливають на все людство, і вважає що прірва між багатими і бідними драматично розростається внаслідок економічної кризи, яка є наслідком нестримної спекуляції з боку деяких представників фінансових кіл, концентрації багатства в руках небагатьох, спотвореної практики підприємництва, позбавленої справедливості та людяності, що в остаточному підсумку, не служить задоволенню справжніх потреб людства [3. - п.3,4].

По суті, ця соборна аналітика проблеми сучасного світу і людини виражає особливості формування такого соціального вчення, яке в багатьох аспектах асоціюється майже із столітнім розвитком соціального вчення Католицької Церкви, яке до цього часу не зуміла запропонувати жодна Автокефальна Православна Церква. Це досить актуальний і навіть інноваційний напрям соборного мислення; який спрямовує традиційне православ'я на шлях оновлення і модернізації.

Підсумовуючи в цілому роботу «Святого і Великого Собору» Православної Церкви, варто звернути увагу на постійне підкреслення в ухвалених Собором документах «відповідальності Православної Церкви за єдність», «участь православних у русі за відновлення єдності з іншими християнами». З цією метою активізуються «різносторонні богословські діалоги» Православної Церкви, її участь в екуменічному русі, у Всесвітній Раді Церков на двохсторонніх і багатосторонніх рівнях, в об'єднаних богословських комісіях [2. - п.3-20].

## **Висновки**

1. Довгоочікуваний Собор Православної Церкви відбувся і засвідчив пріоритетне значення в його організації, проведенні й прийнятті узгоджених соборних документів Константинопольського патріарха Варфоломія. Московському і всієї Русі патріарху Кирилу не вдалося заблокувати роботу цього Собору або відсрочити його. Більшість із 14 Автокефальних Православних Церков підтримала патріарха Варфоломія як голову Собору і таким чином підтвердили його історичний канонічний статус «першого серед рівних» інших православних патріархів.

2. Собор прийняв інноваційну ухвалу продовжити скликати наступні Собори кожні 7-10 років, щоб дати новий імпульс динамізації Православної Церкви в сучасному світі з його викликами і проблемами. Собор засвідчив, що сучасне православ'я не може бути традиційною федерацією помісних Православних Церков, а тільки єдиною соборною Апостольською Церквою. Це має сприяти подоланню його децентралізації і наблизити до повного досягнення єдності православ'я і його «соборності в Соборі», звичайно, під егідою Вселенського Константинопольського патріарха. Разом з тим, Церкви, які проігнорували Собор, не відкидаються, а запрошуються усвідомити ці соборні інновації і приєднатися до єдиної Вселенської Православної Церкви.

3. Як голова Собору Константинопольський патріарх Варфоломій здобув вагому номінацію продовжувати православно-католицький діалог, залучати до діалогу інші християнські Церкви, щоб християнство стало єдиним. Таким чином, Варфоломій ще більше утвердив статус майбутніх Константинопольських патріархів як «перших серед рівних» інших православних патріархів, що сприятиме централізації православ'я під егідою визнаного Константинопольського центру.

4. Залишається здогадуватися, яку позицію в протистоянні Константинополя і Москви обере папа Франциск, який так несподівано і динамічно активізував стратегічний напрям «східної політики» Ватикану на векторному напрямі Рим-Москва. Зрештою, папа Франциск отримав нові можливості стати своєрідним менеджером-посередником налагодження діалогу між Константинополем і Москвою. Можна надіятися, що він скористається цією можливістю, щоб всі вектори «східної політики» Ватикану належним чином функціонували.

## **Джерела**

1. Послання Святого і Великого Собору Православної Церкви «Православним людям і всім людям доброї волі». – Кріт, 2016.
2. Стосунки Православної Церкви з іншим християнським світом. – Кріт, 2016.
3. Окружне Послання Святого і Великого Православного Собору. – Кріт, 2016.
4. Кирил, митрополит Смоленский и Калининградский . Обстоятельства нового времени: либерализм, традиционализм и моральные ценности объединяющейся Европы // Релігійна свобода: Науковий щорічник. – К., 2002. – №6.

## **2.2 Олександр СОЛДАТОВ. Два типи автокефалії – погляд з Константинополя (співвідношення практики надання автокефалії з традиційною доктриною Пентархії у сучасному православ'ї).**

*Постановка наукової проблеми та її значення.* Центральним пунктом порядку денного сучасного Українського православ'я є питання про можливість і необхідність отримання (або легітимації) Українською Православною Церквою статусу автокефальної. Частина учасників дискусій з цього питання пов'язує основні труднощі на шляху здобуття Українською Церквою автокефалії з небажанням Московського патріархату як "Церкви-матері" надати повну самостійність своїй "Церкви-дочці" в Україні [1]. Така переконаність була притаманна в 1990-ті роки не тільки послідовникам Української Православної Церкви Московського патріархату (далі по тексту - УПЦ МП), але і частині ієрархів Української Православної Церкви Київського патріархату та Української Автокефальної Православної Церкви (далі – УПЦ КП та УАПЦ) [2; 3].

Поступово, у 2000-ні роки, на зміну "москвоцентричній" концепції прийшла думка, що проблема незгоди Москви на надання Українській Церкві автокефального статусу вирішується за допомогою посилення на Патріарший і Синодальний Томос Константинопольського патріархату від 13 листопада 1924 року про дарування автокефалії Православній Церкві в Польщі, яка представляє собою групу іноземних епархій (або їх частин) історичної Київської митрополії [4]. У цьому Томосі, зокрема, йдеться про незаконність відторгнення Московським патріархатом від Константинопольського у 1686 р. Київської митрополії.

Метою даного дослідження є доповнення цієї "конкретно-історичної" аргументації більш широким аналізом богословського (теоретичного) і канонічного (юридичного, або практичного) розуміння Вселенським Православ'ям, його багатовіковою традицією, природи автокефалії, її дворівневої типології. На матеріалі канонічного права Православної Церкви автор намагатиметься довести, що в православній традиції існують два типи автокефалії, до яких відносяться, відповідно, стародавні (назвемо їх безумовними) і нові (назвемо їх умовними, або обмеженими) автокефалії. Різницю між цими типами пов'язано з давнім принципом Пентархії, тобто переваг п'яти (πέντε) патріархатів, які, згідно з канонами, що розглядаються в цьому дослідженні, й складають повноту влади у Вселенській Церкві. З визнанням або невизнанням Пентархії пов'язана відмінність у самому розумінні терміну "автокефалія" в Константинопольському і Московському патріархатах. Якщо Константинополь визнає два типи автокефалії з притаманим кожному з них різним обсягом прав і повноважень, то Москва змішує ці типи, відмовляючись бачити об'єктивні та суб'єктивні відмінності між ними. Наслідком цього протиріччя є суперечка Константинопольського та Московського патріархатів про право останнього дарувати автокефалію (як відомо на прикладі Православної Церкви в Америці, Константинопольський патріархат (і Вселенське Православ'я в цілому) не визнає автокефалії, що їй було надано цієї Церкві Московським патріархатом [5], у той час як автокефалії, надані Константинопольським патріархатом, визнаються всіма). Ми будемо намагатися виявити ключові фактори, які визначають відмінності двох типів автокефалії, і запропонувати практичні висновки, які впливають з цієї різниці для Української Церкви при вирішенні питання про її автокефальний статус.

**Огляд досліджень з цієї проблеми.** Проблемі автокефалії Української Православної Церкви присвячена досить велика кількість літератури, що її написано як прихильниками, так і противниками цієї автокефалії. До зазначеної вище теми дослідження має відношення тільки та частина цього великого корпусу, яка чіпає питання відмінності між древніми і новими автокефаліями. Зокрема тут значимою є двотомна праця Олександра Лотоцького "Автокефалія. Нарис історії автокефальних Церков", яку вперше було видано у 1938 р. у Варшаві, але неодноразово перевидано як на еміграції, так і в незалежній Україні. Питання особливого, обмеженого статусу автокефалії Московської (Російської) Церкви розглядаються в книгах О.А.Абеленцевої "Митрополит Іона і встановлення автокефалії Російської церкви" (СПб., 2008) і В.М. Лур'є (єпископа Григорія) "Українське православ'я між Києвом і Москвою" (М., 2010). Особливості зміни юрисдикції Київської митрополії наприкінці XVII ст. також докладно розглядаються В.М. Лур'є. Проте суттєві дані на цю тему можна знайти в класичних працях «Нарисі історії Української Православної Церкви» І.Ф. Власовського (К., 1998) та «Історії Російської Церкви» митрополита Макарія (Булгакова) (М., 1994-1999). Оскільки древні, тобто "безумовні", автокефалії нерозривно пов'язані з принципом Пентархії, то значення для нашого дослідження мають як першоджерела канонічного права Православної Церкви (в першу чергу - "Правила Св. Апостолів, Святих Вселенських і Помісних Соборів і Святих Отців із тлумаченням" (М., 1876, 1880, 1881, 1884) і «Правила Православної Церкви з тлумаченням єпископа Никодима (Мілаша)» (СПб., 1911-12), праці святих отців Православної Церкви (в першу чергу, преподобного Феодора Студита і святителя Фотія Константинопольського), так і присвячені їм сучасні дослідження істориків Церкви, богословів і каноністів - грецького професора Власіоса Фідаса і арабського священника Іллі Мельї.

### **Виклад основного матеріалу.**

1. *Пентархія*. У перекладі з грецької «пентархія» означає п'ятиголів'я - першість у Вселенській Православній Церкві п'ятьох єпископських (патріарших) престолів. Очевидно, що особливе значення єпископських престолів в найбільших містах або історичних центрах християнства визнавалося ще в ранній Церкві (до початку IV ст.), коли кожна єпископська кафедра в цілому володіла автокефалією. Але коли християнство перетворилося на державну релігію, особливий статус древніх патріарших кафедр був закріплений законом - як цивільним (державним), так і церковним. Так, у Новелах 109 і 131 імператора Юстиніана Першого, виданих в 550-і рр., говориться, що «Святіші Патріархі всього всесвіту» є єпископи Риму, Константинополя, Олександрії, Антіохії і Єрусалиму, інші ж єпископи названі «поставленими ними», тобто п'ятьма головними [6]. У власне церковне право положення про Пентархію вніс Трульський Собор, скликаний імператором Юстиніаном Другим у 691 р. Цей Собор має канонічний авторитет Вселенського, через що його називають П'ято-Шостим, а його канонічні правила внесені до діянь Шостого Вселенського Собору [7]. 36-е правило Трульського Собору, з посиланням на 28-е правило Четвертого Вселенського Собору [7], що надав особливого статусу Патріархам Риму і Константинополя, визначає: «Так має престіл Константинопольський рівні переваги з престолом древнього Риму, ...будучи другим після нього; після ж нього значиться престіл великого міста Олександрії, потім престіл Антіохійський, а за ним престіл міста Єрусалиму» [7].

Східна концепція Пентархії формувалася як альтернатива західній концепції єдиногловіності єпископа Риму, яка пізніше переросла в папізм і доктрину «непогрішності» папи в питаннях віри. Про цю альтернативність свідчить і багато знаменитих святих Православної Церкви візантійської доби. Так, преподобний Феодор Студит уподібнює Церкву містичному Тілу, главою якого є Христос, а п'ятьма органами почуттів - п'ять Патріархів Пентархії. Всі п'ять почуттів рівні один одному і необхідні для повноцінного життя організму, втім, під час хвороби організм може жити й без одного або декількох органів почуттів, але не може без усіх відразу. Преподобний Феодор називає земну Церкву «*πεντακόρυφον ἑκκλησιαστικὸν σῶμα*», тобто п'ятиголовим церковним тілом. У «Листі до Льва Сакелларія» (823 р.) [8] Феодор Студит стверджує, що п'ять Патріархів разом мають владу, яка необхідна для винесення догматичних суджень (східна версія папської «непогрішності»!), без відома і згоди п'яти Патріархів не може бути скликано законного Вселенського Собору. При цьому святий допускав, що Патріархи як вільні особистості можуть ухилитися в ересь, але був впевнений, що всі п'ять одночасно ухилитися не можуть. Поступово константинопольські богослови визнали, що Рим «відпав від істинної віри» [9] і, хоча Пентархія навічно зберігається «в теорії», на практиці від неї залишилося лише 4 престоли. Цей погляд особливо активно відстоює святий Фотій, патріарх Константинопольський (IX ст.) [9].

Поступово всередині цієї 4-престільної Пентархії (або, якщо завгодно, тетрархії) виділилася глава, точніше сказати - координатор, яким, природним чином, як столичний єпископ, став Константинопольський Патріарх. Цей його статус було остаточно формалізовано вже після падіння Візантійської імперії, коли турецький султан Мехмет II призначив Патріарха Генадія Схоларія «етнархом» - главою всіх православних, які проживають в Османській імперії [10].

Низка сучасних грецьких і арабських богословів (наприклад, Власіос Фідас і священник Ілля Мелья) трактує канонічний статус Пентархії (тетрархії) як статус вищого органу влади в Православній Церкві в період між Вселенськими Соборами. У 2011 р., коли Константинопольський Патріарх Варфоломій скликав «саміт Пентархії» [11], було зроблено спробу замінити п'ятий член Пентархії, що випав, Кіпрським архієпископом. Але все ж Кіпрська Церква не увійшла в Пентархію як повноправний член, а стала, умовно кажучи, її асоційованим членом. При цьому у Московського патріархату немає аж ніяких шансів на входження в Пентархію навіть в цій ролі, незважаючи на номінальне п'яте місце, яке він займає в диптиху предстоятелів офіційних православних помісних Церков.



2. *Особливий статус Константинопольського Патріарха.* Тепер, у зв'язку з теорією Пентархії, зупинимося на особливому статусі Константинопольського Патріарха у Вселенському Православ'ї, який в Московському патріархаті нерідко називають «східним папізмом» [12] (в контексті Пентархії як «п'яти-», а не «єдиноголовності» стає зрозумілим, що це визначення є зовсім некоректним). У церковному праві особливий статус Константинопольського Патріарха вперше встановлено 3-м правилом Другого Вселенського Собору (381 р.): «Константинопольський єпископ нехай має перевагу честі по Римському єпископові, тому що місто те є новий Рим» [7]. Цей статус було розширено 28-м правилом Четвертого Вселенського Собору (451 р.) [7], яке встановлює юрисдикцію Константинополя над Церквами діаспори (тобто за межами сформованих на той час «канонічних територій» патріархатів Пентархії). Територія майбутньої Русі-України як раз і знаходиться поза межами стародавніх територій патріархатів пентархії. Однак Московський патріархат намагається по-своєму казуїстично витлумачити це правило, відштовхуючись від того, що в ньому наводяться приклади конкретних областей діаспори - Понт, Азія і Фракія [13]. З точки зору Москви, тільки ці три області діаспори може бути віднесено до юрисдикції Константинопольської Церкви. Насправді, ще в древніх візантійських тлумаченнях цього правила визнавалося, що три області наведені в ньому лише як приклади [7]. Тому ніхто й ніколи у Вселенському Православ'ї не заперечував права Константинопольського патріархату керувати митрополіями та єпархіями новонавернених народів: наприклад, на Русі або Північному Кавказі. Правила 9-е і 17-е того ж Четвертого Собору [7] встановлюють суд Константинопольського Патріарха як вищу судову інстанцію у Вселенській Церкві, що Москві оскаржувати вже зовсім важко. Ці правила отримали розвиток і в державному законі Візантійської імперії – Ісагозі, що був прийнятий в 880-і рр. [14], де Константинопольському Патріархові надається право переглядати рішення інших трьох східних Патріархів.

Безумовно, першість Константинопольського Патріарха в православному світі істотно відрізняється від першості Римського папи в католицькому. Тут не йде мови про яку-небудь «непогрішність» у доктринальних питаннях, «вселенську юрисдикцію» або про владу, що перевищує владу Соборів. У православній традиції, радше, йдеться про переваги Константинопольської Православної Церкви, про її регуляторну функцію у Вселенському Православ'ї, а не про якусь особливу харизму власне Патріарха як глави Церкви. Тому Константинопольський Патріарх приймає найважливіші рішення підкреслено колегіально – зі своїм Синодом, а не одноосібно.

Цей особливий статус Константинопольського патріархату частково визнає і Московський патріархат. Так, він погодився зі створенням у різних країнах світу, де є православне населення, постійних конференцій православних єпископів, головою яких неодмінно повинен бути константинопольський ієрарх [15]. Про особливі повноваження Константинополя йдеться і в документі Всеправославного собору 2016 р. «Автономія і спосіб її проголошення» [16], проект якого був затверджений на Синаксісі предстоятелів помісних православних Церков за участю Патріарха Московського в січні 2016 року: «На території православної діаспори, - йдеться в документі, - автономні Церкви не засновуються, крім випадків всеправославної згоди, що забезпечується Вселенським Патріархом згідно всеправославної процедури... У разі надання двома Автокефальними Церквами автономного статусу в одній і тій же географічній церковній області... сторони, що беруть у цьому участь, спільно або окремо звертаються до Вселенського Патріарха, щоби той знайшов канонічне рішення».

Всередині Росії, за допомогою її нинішньої агресивної державної пропаганди щодо так званих «домагань» Константинопольського патріархату на особливий статус в православному світові, поширюється абсолютно безглузда політична конспірологія. За цими «домаганнями», природно, вбачають «підступні плани американського імперіалізму». Ось як висловив цю параноїдну конспірологію старший науковий співробітник Інституту російської історії РАН, заступник голови ІППО Микола Лісовий: «Константинопольська церква... намагається працювати проти Росії і Російської православної церкви. Вона працює разом з НАТО на відрив України від Росії» [17].

3. *Два види автокефалії.* У контексті вищесказаного про Пентархію і особливий статус Константинополя у Вселенському Православ'ї дозволимо собі констатувати, що різні автокефальні Церкви в сучасному православному світі мають різний статус. Повноцінними і доскональними автокефальними Церквами є лише патріархати Пентархії, всередині якої Константинополь наділений особливими судовими та адміністративними правами. Інші, новітніші автокефальні Церкви є дочірніми по відношенню до однієї з древніх автокефалій, що має зовнішнє вираження в обмеженні їхніх прав і повноважень. Найбільш очевидним виразом цього обмеження є право миротворіння, тобто виготовлення святого мира, яким помазують новохрещених під час таїнства миропомазання, а також використовують при освяченні храмів. Так, в Патріаршому та Синодальному Томосі про благословення автокефалії Албанської Церкви, що був підписаний Константинопольським Патріархом Веніаміном 12 квітня 1937 г. [18], підкреслюється, що Албанська Церква повинна одержувати Святе Миро в Константинополі. Такі ж обмеження накладені на автокефальні Церкви в Польщі та Чеських землях і Словаччині. Примітно, що предстоятелі нових автокефальних Церков не одержують від Константинополя права називатися Патріархами, а титулюються Архієпископами-Митрополитами.

Але й патріарший титул предстоятеля Московського патріархату аж ніяк не означає, що він дорівнює за своїми повноваженнями Константинопольському Патріархові. Цей титул був затверджений Константинопольським Собором 1590 р., причому в соборній грамоті Московському Патріарху ставилося в обов'язок «першим і главою» своїм вважати Константинопольського Патріарха [19]. У 1666-67 рр. Олександрійський і Антиохійський Патріархи очолили в Москві суд над Патріархом Никоном. У соборних грамотах вони підписувалися «вселенськими патріархами», на відміну від новообраного Московського Патріарха Іоасафа [20]. У відомій «Відповіді англіканам» від 18 квітня 1718 р., яка підписана Патріархами Єремією Константинопольським, Самуїлом Олександрійським і Хрисанфом Єрусалимським, статус Московського Патріарха (а патріаршество тоді ще не було формально скасовано Петром Першим) прямо протиставляється статусу Патріархів Пентархії: «Наша свята Христова Церква зміцнюється нині чотирма стовпами, тобто чотирма патріархами... Першим за порядком вона має Патріарха Константинопольського, другим - папу Олександрійського, третім - Антиохійського, четвертим - Єрусалимського. Разом з цими її складають і наповнюють автокефальні архієпископи, а саме: архієпископ Московський, він же і Патріарх всієї Росії» і т.д. [21]. 30 вересня 1721 Петро I по затвердженні свого новоствореного Святішого Синоду звернувся до Патріарха Константинопольського і інших східних патріархів [22].

Нарешті, в недобрій пам'яті актах 1686 року про перепідпорядкування Київської митрополії Москві [23], Константинополь, по-перше, наполягає на продовженні поминання Київськими митрополитами на першому місці Вселенського Патріарха, по-друге, пов'язує те, що трапилося, з обставинами воєнного часу (тобто не вважає це перепідпорядкування нормальним і природним), по-третє, дарує прощення Московському Патріарху Іоакиму за його канонічний злочин, маючи на увазі, що в майбутньому таких злочинів (тобто вторгнень у Київську митрополію) вже не буде. У посланні Патріарха Діонісія царям Іоанну та Петру [23] особливо зазначено, що Московський Патріарх має владу над Київським митрополитом лише в межах тих повноважень, які передає йому Константинопольський Патріарх, тобто, інакше кажучи, Московський Патріарх призначається екзархом (намісником) Константинопольського з управління Київською митрополією. Все це означає, що акти 1686 р. аж ніяк не означають передачі Київської митрополії від Константинополя Москві, а є лише дипломатичним компромісом, що його було вжито в несприятливих військово-політичних умовах того часу та в надії на нормалізацію канонічного статусу Київської митрополії у складі Константинопольського патріархату коли-небудь в майбутньому. І схоже, це майбутнє нарешті настає.

**Висновки.** Таким чином, постановка питання про отримання Українською Церквою автокефалії від Московського патріархату не має сенсу, позбавлена будь-яких канонічних, юридичних та історичних підстав. Канонічне право Вселенської Церкви не наділяє

Московський патріархат можливістю надавати кому-небудь автокефалії, тому автокефалія, яку б отримала Українська Церква від Москви, не має шансів бути визнаною Вселенським Православ'ям. Згідно з церковним правом, як і було показано вище, Україна (Київська митрополія) була і залишається частиною «канонічної території» Константинопольського патріархату, а Українська Церква може претендувати на отримання (або визнання) своєї автокефалії тільки від цього патріархату, з тими застереженнями (обмеженнями), які були зроблені при наданні автокефалії Албанській, Польській і Чехо-Словацькій Церквам.

### Джерела

1. Собор Украинской Православной Церкви 1-3 ноября 1991 г. – К., Издание Украинской Православной Церкви, 1992.
2. Діяння Всеукраїнського Православного Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату 21-22 жовтня 1993 року. – К., 1993.
3. Всеукраїнський Собор УАПЦ 5-6 червня 1990 р. Зб. документів. - К., 2007.
4. Zwierzchnicy Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http://www.orthodox.pl/?page\\_id=463](http://www.orthodox.pl/?page_id=463)
5. Скурат К. История Поместных Православных Церквей. – Ч. 2. - М., 1994.
6. Избранные новеллы Юстиниана. — Екатеринбург, Издательство Уральского университета, 2005.
7. Епископ Никодим (Милаш). Правила Православной Церкви с Толкованиями. - СПб., 1911-12.
8. Преподобный Феодор Студит. Творения. – Т. 3: Письма. Творения гимнографические. Эпиграммы. Слова. - М., 2012.
9. Окружное послание Фотия, Патриарха Константинопольского, к Восточным Архиерейским Престолам, а именно — к Александрийскому и прочая // Migne J.P. Patrologiae cursus completus. Patrologia graeca. - Т. СП. - Lib. 1.
10. Лебедев А.П. Исторические очерки состояния Византийско-восточной церкви от конца XI до середины XV века: От начала Крестовых походов до падения Константинополя в 1453 году. – СПб., 1998.
11. Греческий философ и богослов, доктор Сорбонны, профессор ХРИСТОС ЯННАРАС о будущем православия в Америке, Пентархии, «конфронтации» с Москвой и о противоположности Церкви и религии // Портал-Credo.Ru, 11 октября 2011 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=86935>
12. Николай Каверин. Восточный папизм Константинополя // Русская народная линия, 11 июня 2016 г. [Электрон. ресурс] - Режим доступа: [http://ruskline.ru/monitoring\\_smi/2016/iyun/2016-06-11/vostochnyj\\_papizm\\_konstantinopolya/](http://ruskline.ru/monitoring_smi/2016/iyun/2016-06-11/vostochnyj_papizm_konstantinopolya/)
13. Альберт Бондач. Пентархия и Московский Патриархат // Богослов.Ру, 10 августа 2011 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/1881917.html>
14. Collectio librorum juris graeco-romani ineditorum: Ecloga Leonis et Constantini. Epanagoge [corrigenum: Eisagoge] Basilii, Leonis et Alexandri. - Lipsiae, Ed. C.E. Zachariae a Lingenthal, 1852. - Pp. 53-235.
15. Православная диаспора. Итоговое заявление IV Всеправославного предсоборного совещания - Шамбези, 6-13 июня 2009 г. // Русский перевод: Православие.Ру [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/90168.html>
16. Автономия и способ её провозглашения. Предсоборный документ, одобренный всеми церквами "мирового православия" 15 октября 2015 г. в Шамбези // Портал-Credo.Ru, 23 июня 2016 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=121115>
17. Николай Лисовой. Константинопольская Церковь работает вместе с НАТО на отрыв Украины от России // Православие.Ру, 4 июля 2008 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/27085.html>
18. Скурат К.Е. История Православных Поместных Церквей. – Гл. VII. Албанская Православная Церковь. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/text/441219.html>
19. Соборная грамота Патриархов Константинопольского, Антиохийского и Иерусалимского со иными епископы // Analecta Byzantino-Russica. - Petropoli, Ed. W. Regel, 1891. - Pp. 85–92.
20. Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 гг. - М., 1893.
21. Mansi Giovanni Domenico. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, cujus Johannes Dominicus Mansi et post ipsius mortem Florentius et Venetianus editores ab anno 1758 ad annum 1798 // Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio continuata curantibus J.B. Martin et L. Petit. – Parisiis, H. Welter, 1901-27.
22. Бенешевич В.Н. Сборник памятников по истории церк. права. – Вып. 2. - Пг., 1915. - Сс. 206–212
23. Архив Юго-Западной России. - Ч. 1. - Т. 5. Акты, относящиеся к делу о подчинении Киевской митрополии Московскому патриархату (1620 – 1694 гг.). – К., 1872.

### Анотації

У статті **О. Солдатова** «**Два типи автокефалії...**» пропонується новий підхід до вирішення проблеми автокефалії в контексті прагнення православних Церков України до набуття автокефального статусу. Аналізуючи канонічне право, вчення Святих отців Православної Церкви та історичний досвід православ'я,

автор приходять до висновку про існування в православній традиції двох типів автокефалії – давніх і нових. Ці типи відрізняє обсяг повноважень церковного самоврядування і спосіб походження. Концепція автора пов'язана з давнім принципом Пентархії, тобто першості у Вселенському православ'ї п'ятьох стародавніх патріархатів, які є винятковими носіями повноти автокефалії. Тільки вони, з певними застереженнями і обмеженнями, мають право наділяти автокефальним статусом інші помісні Церкви. Московський патріархат, не будучи членом Пентархії, такого права не має, що знімає з порядку денного питання про саму можливість отримання автокефалії Української Церкви від Москви. У зв'язку з цим в статті розглядаються деякі маловивчені аспекти «перепідпорядкування» Київської митрополії від Константинопольського патріархату Московському наприкінці XVII ст. Ключові слова: пентархія, автокефалія, Українська Православна Церква, Константинопольський патріархат, канонічне право.

#### **Olexander Soldatov. Two types of autocephalous - view from Constantinople (Ratio autocephalous practice of traditional doctrine pentarchy in modern Orthodoxy)**

The article by Alexander Soldatov contains a new view to solving the problem of autocephaly in the context of the desire of the Orthodox Churches in Ukraine to the attainment of the autocephalous status. Analyzing the canon law, the statements of the Holy Fathers of the Orthodox Church and the historical experience of Orthodoxy, the author comes to the conclusion that there are two types of autocephaly in the Orthodox tradition - old and new one. These types are different in the scope of authority of the church authorities and in the mode of origin. Author's concept is related to the ancient principle Pentarchy, i.e. the primacy in the Universal Orthodoxy five ancient patriarchates that are exclusive carriers autocephaly completeness. Only they, with certain reservations and limitations, have the right to grant autocephalous status of the other local Churches. The Moscow Patriarchate is not a member of Pentarchy, this right it does not have, which removes from the agenda the question of the very possibility of obtaining autocephaly of the Ukrainian Orthodox Church from Moscow. In this regard, the article addresses some lesser known aspects of "resubordination" of the Kyiv Metropolis to Moscow Patriarchate from Constantinople in the end of the XVIIth century.

Keywords. Pentarchy, autocephaly, Ukrainian Orthodox Church, Patriarchate of Constantinople, Patriarchate of Moscow, canonical law

### **2.3 Сергій ПРИСУХІН. Екуменічний діалог: проблематика і відповіді Івана Павла II (з нагоди 15-тої річниці пастирського візиту папи в Україну).**

**Постановка проблеми.** Не секрет, що міжрелігійні відносини кінця XX — початку XXI століть позначені прикладами гострих міжцерковних конфліктів у християнському світі, які, на думку релігієзнавців, є наслідком незреалізованих принципів екуменічного діалогу (і відповідних норм і вимог міжрелігійної толерантності). Саме тому актуалізована проблема викликала новий зміст дискурсу в аналізі поняття «екуменічний діалог», його кореляції з поняттями «християнська єдність», «спільність християнського вчення», взаємодії феномену християнського екуменізму і утвердження цінності суспільного миру в перманентно кризовому світі. Останнє потребує від філософів, релігієзнавців і богословів додаткових досліджень феномену екуменічного діалогу християнських церков. Досвід аналізу проблем екуменічного діалогу та шляхів їх вирішення, репрезентований неотомістським підходом Папи Івана Павла II в його численних працях, проповідях, посланнях тощо, стає підставою подальшого релігієзнавчого дискурсу.

**Джерельна база статті.** Працями, які визначили релігійно-богословську позицію Івана Павла II щодо сутнісних характеристик феномену екуменічного діалогу, його ролі і значення для подолання суперечностей міжрелігійного спілкування у сучасному світі, є насамперед доктринальні документи Другого Ватиканського собору (декрет «Unitatis redintegratio»), а також енцикліки Івана Павла II «Ut unum sint» та «Sollicitudo rei socialis», його численні проповіді і послання. Позиція Івана Павла II була конкретизована висновками Папи Венедикта XVI, зокрема в збірнику «Сіль землі», та узагальненнями Папи Франциска в апостольському повчанні «Evangelii gaudium» та ін.

**Мета статті.** Враховуючи філософсько-богословські напрацювання Папи Івана Павла II, які присвячені дослідженню феномену християнського екуменізму, вдосконаленню міжцерковного діалогу, перед автором стояло завдання проаналізувати сутнісні характеристики поняття «екуменічний діалог», дослідити його роль у подоланні міжцерковних конфліктів у християнському світі і на цій основі актуалізувати релігієзнавчий

дискурс щодо утвердження принципів міжрелігійного діалогу в площині розбудови суспільного миру.

**Основні результати дослідження.** В релігієзнавчо-богословському контексті поняттям «єкуменізм» послуговуються для позначення шляху (моделі) взаємозближення та взаємопорозуміння між окремими християнськими Церквами. Єкуменізм дозволяє суб'єктам міжцерковного діалогу ґрунтовніше (по суті) усвідомити власне віровчення, уникаючи неприродного і нелогічного іренізму, що унеможливило б утвердження істин християнства, перевірених історією і оцінених сучасністю. Дослідження сутнісних характеристик власної конфесії створює передумови інтеграції, сприяє нейтралізації міжцерковних конфліктів, передбачає дотримання принципів свободи совісті та толерантності у взаємовідносинах між віруючими.

Декрет Другого Ватиканського собору про єкуменізм «Unitatis redintegratio» («Возстановлення єдності», 21.11.1964 р.) надає ґрунтовне визначення єкуменічного руху, розкриваючи його як «дії та ініціативи, що постають та організуються для різних потреб Церкви та обставин часів для сприяння єдності усіх християн, як наприклад: найперше будь-які зусилля, щоб вилучити із вжитку ті слова, погляди та вчинки, що не відповідають по правді та слухності обставинам нез'єдинених братів, а тому утруднюють взаємні відносини з ними; далі, діалог між добре вишколеними затоками на спільних конференціях, зорганізованих між різними церквами і громадою, в дусі релігійному, в якому кожний виклав би глибше науку власної спільноти та чітко з'ясував її характер»<sup>27</sup>. У підрозділі «Братнє взаємопізнання» мова йде про те, що здійсненню єкуменічної взаємодії, цебто міжцерковного діалогу, сприяє «справдешня настанова католицької церкви. Цим шляхом і думка нез'єдинених братів краще пізнається та їм буде викладена відповідніше наша віра»<sup>28</sup>. Як узагальнений висновок-настанова звучать слова Декрету «Unitatis redintegratio»: «В єкуменічному діалозі католицькі богослови, дотримуючись католицького віровчення, в дискусіях з нез'єдиненими братами про Божі таїнства, повинні поступати з любов'ю правди, з добросердечністю та смиренням... В такий спосіб простелеться дорога, на якій, в братньому суперництві, всі прагнутимуть до глибшого пізнання та виявлення недослідимих багатств Христових»<sup>29</sup>.

Зазначені висновки Другого Ватиканського Собору отримали свій розвиток в інших документах Католицької Церкви. Прикладом слугує створення різноманітних інституцій Ватикану і публікація відповідних документів з питань єкуменічного діалогу. Так, у 1967 р. за ініціативою Ватикану був розроблений документ під назвою «The Ecumenical Directory» («Засади єкуменічного діалогу»), який став ключовим для аналізу практики єкуменічної взаємодії в християнському світі та особливостей реалізації єкуменізму у релігійній культурі сьогодення. Пізніше був опублікований документ, ініційований Соціальним Вчительством, під назвою «Directory for the application of principles and norms on ecumenism» («Директиви з втілення принципів і норм єкуменізму», 1993 р.), який конкретизував положення основного документа «Засади єкуменічного діалогу», наголосивши на тому, що міжцерковний діалог потрібно сприймати як обов'язковий інструмент для ліквідації непорозумінь між християнськими церквами і натомість всю увагу варто скерувати на реалізацію спільної мети — спільного християнського свідчення. В зазначеному документі були оприлюднені основні правила з використання принципів і норм єкуменізму, які були опісля схвалені Папською Радою з питань сприяння християнській єдності<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Декрет про єкуменізм «Возстановлення єдності — Unitatis redintegratio» / Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1995. — С. 192—193.

<sup>28</sup> Там само. — С. 198.

<sup>29</sup> Декрет про єкуменізм «Возстановлення єдності — Unitatis redintegratio» / Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1995. — С. 199.

<sup>30</sup> Directory for the application of principles and norms on ecumenism [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/general-docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_19930325\\_directory\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/general-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19930325_directory_en.html), вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

Виконуючи вимоги напрацьованих документів, Католицька Церква одразу актуалізувала екуменічний діалог зі Всесвітньою лютеранською федерацією (1965 р.), із Всесвітньою радою методистів (1967 р.), із Всесвітнім альянсом реформаторських церков (1969 р.), з англіканським співтовариством (1969 р.), з п'ятидесятництвом (1972 р.), із Вселенським Константинопольським патріархатом (1972 р.), зі Східними Православними Церквами загалом (1979 р.) та ін.

Важливо зазначити, що в ставленні до Східних Православних Церков Католицька Церква виокремлює діалог любові, що містить в собі знаки й дії відповідно до спільної християнської віри, а також бажання сторін подолати перешкоди, які унеможливають повноцінне спілкування між католиками і православними. По-друге, офіційний богословський діалог, який називають «діалогом істини», під час якого представники різних християнських Церков прагнуть досягнути істинного порозуміння у вірі і християнських таїнах. На сьогодні екуменічний діалог ще не створив повної єдності між сучасними християнськими Церквами, але, на думку його організаторів, здійснення діалогу ілюструє готовність учасників прийняти благодать у вірі, яка може бути досягнутою як дарунок Святого Духу.

В іншому документі на тему запровадження екуменічного діалогу — енцикліці «*Ut unum sint*» («Щоб усі були одно», 25.05.1995 р.) — Іван Павло II зазначав, що на порозі нового тисячоліття постала унікальна ситуація, яка дозволяє «посилити єдність усіх християн аж до досягнення повного сопричастя»<sup>31</sup>. Бо ж екуменічний діалог уповні відповідає Божому плану, щоб «зібрати всіх християн до єдності»<sup>32</sup>, «у єдності всього розділеного людства виявляється воля Бога»<sup>33</sup>. Іван Павло II вказував на те, що екуменізм є не лише «внутрішнім питанням християнських громад. Це є питання любові, яку Бог втілює в Ісусі Христі для всього людства; бути перешкодою цій любові є злочином проти нього і проти його плану об'єднати всіх людей у Христі»<sup>34</sup>.

Засадничим документом для здійснення міжцерковного діалогу став Компендіум соціальної доктрини Церкви, який містить конкретні рекомендації щодо організації діалогу між представниками світових релігій з метою пошуку форм співробітництва, яке має відбуватися «широкомасштабно в різних царинах»<sup>35</sup>.

Варто зазначити, що релігія відіграє важливу роль у розбудові суспільного миру, який, на слушну думку Магістеріуму Церкви, залежить від спільної праці задля цілісного розвитку людини. Як висноував Іван Павло II, в «прагненні до інтегрального людського розвитку ми можемо багато зробити також спільно з вірними інших релігій, що, зрештою, й робимо в різних місцях. Співпраця в ім'я розвитку цільної людини і кожної людини — це обов'язок усіх стосовно всіх. У ньому мають брати участь чотири частини світу: Схід і Захід, Північ і Південь; чи, як сьогодні прийнято казати, різні «світи»»<sup>36</sup>.

Показовими були також започатковані Іваном Павлом II Дні молитви<sup>37</sup> в Ассізі<sup>38</sup>, що об'єднували представників різних релігій в діалозі заради миру і справедливості й свідчили

---

<sup>31</sup> Ioannes Paulus PP. II. *Ut Unum Sint. On commitment to Ecumenism* [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25051995\\_ut-unum-sint\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint_en.html), вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

<sup>32</sup> Там само.

<sup>33</sup> Ioannes Paulus PP. II. *Ut Unum Sint. On commitment to Ecumenism* [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25051995\\_ut-unum-sint\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint_en.html), вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

<sup>34</sup> Там само.

<sup>35</sup> Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 328.

<sup>36</sup> Іван Павло II. Енцикліка «*Sollicitudo rei socialis* — Турбота про соціальні справи» Вселенського Архієрея Івана Павла II. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 42—43.

<sup>37</sup> Перший Всесвітній день молитви за мир відбувся 27.10.1986 р., наступний — 09.01.1993 р., на якому були присутніми представники християнських Церков і громад, а також представники іудаїзму та ісламу; останній за участю Івана Павла II — 24.01.2002 р. Папа Венедикт XVI 27 жовтня 2011 р. відзначив 25-річчя першого молитовного дня Днем роздумів, діалогу та молитви за мир і справедливість під гаслом «Паломники істини, паломники миру».

про спільність духовних цінностей для всього людства. У такий спосіб спільна молитва, хоча і здійснювана у різних формах відповідно до різних релігійних традицій, стає свого роду моделлю «конструктивного діалогу, в якому кожен, без релятивізму або синкретизму будь-якого роду, глибше усвідомлює обов'язок свідчити і проголошувати»<sup>39</sup>.

Під час Божественної Літургії візантійсько-українського обряду в Києві (25.06.2001 р.) в проповіді «Це Ваше співіснування в любові покликане стати зразком спільноти, що є складовою частиною законного плюралізму і є гарантованим Єпископом Риму наступником Святого Апостола Петра», Іван Павло II, нагадавши усім присутнім слова Євангелія від Івана «Як ти Отче в мені, а я в Тобі, щоб і вони були в нас об'єднані; щоб світ увірував, що Ти мене послав» (Ів. 17:21), зробив їх лейтмотивом усього виступу: «Зі слів Спасителя випливає нестримне бажання викупити людство зі світового духу й мислення. Одночасно виринає переконання, що спасіння проходить через те, щоб «бути об'єднаними», яке, на зразок життя Пресвятої Трійці, повинно бути ознакою щоденного досвіду і рішення усіх Його учнів.

«Ut unum sint — Щоб усі були одно» (Ів. 17:21). Світлиця Тайної Вечері — це місце єдності, яка народжується з любові. Це місце посланництва: «...щоб світ увірував!». Неможливо назвати автентичною євангелізацію без повного сопричастя братів... «Щоб усі були одно!» Це щирий заклик до єдності християн... Це безнастанна молитва, яка несеться з покірних і готових до слухання сердець. Мислити і великодушно діяти, щоб могло здійснитися бажання Христа. Від цієї землі, освяченої кров'ю незліченних мучеників, я разом з вами зношу мою молитву до Господа, щоб всі християни знов були «одно», згідно з бажанням Ісуса у світлиці Тайної Вечері. Нехай же християни Третього тисячоліття постануть перед світом з одним серцем й однією душею»<sup>40</sup>.

Згодом Папа Венедикт XVI підтвердив правдивість висновків свого попередника, наголошуючи на тому, що пошуки моделей єкуменічної єдності об'єктивно необхідні, хоча й непрості. На його думку, єкуменічний рух повинен уникати утопічних сподівань і небезпеки виникнення подальших розколів і поділів. Першим кроком до єкуменічного діалогу має стати усвідомлення того, що, навіть будучи розділеними, можна в багатьох речах досягти єдності — і це вже багато. Критично оцінюючи перебіг єкуменічного діалогу, Венедикт XVI зауважив, що найближчим часом неможливо прийти до великих «конфесійних союзів». Набагато важливішими в такій ситуації є взаємна толерантність і атмосфера глибокої й щирої взаємоповаги (навіть любові), взаємне сповідання християнськості, намагання у найважливіших речах спільно складати свідчення світу — як задля правильного формування світового порядку, так і для того, щоб дати відповіді на найбільші питання: про Бога, про походження і призначення людини<sup>41</sup>.

А вже в наш час в Апостольському повчанні «*Evangelii gaudium*» («Радість Євангелія», 24.11.2013 р.) Папа Франциск суголосно підтвердив тезу, що розгортання єкуменічного діалогу залежить від щирої взаємної довіри християн один до одного. Франциск аргументував тим, що існуючий сьогодні поділ між християнами (особливо в країнах Азії та Африки) виступає серйозним «антисвідченням християнства» і стає додатковою причиною страждань, насильства, хоча від насильства вже потерпають і ті, хто

---

<sup>38</sup> Іван Павло II не випадково обрав місцем проведення молитовних зустрічей місто Ассізі (регіон Перуджа, Італія). Саме тут народився (і був похований) св. Франциск, покровитель Італії, «символ миру, примирення і братерства».

<sup>39</sup> Day of Prayer for Peace in the world. Address of His Holiness Pope John Paul II to the representatives of the world. Assisi, 24 January 2002 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/2002/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20020124\\_discorso-assisi\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2002/january/documents/hf_jp-ii_spe_20020124_discorso-assisi_en.html), вільний. Назва з екрану. — Мова італ.

<sup>40</sup> «Це Ваше співіснування в любові покликане стати зразком спільноти, що є складовою частиною законного плюралізму і є гарантованим Єпископом Риму наступником Святого Апостола Петра» (проповідь під час Божественної літургії візантійсько-українського обряду. — Київ, спорткомплекс «Чайка», 25 червня 2001 р.) // Прочанин миру та надії: Книга-альбом [Текст]. — К.: МБФ «Східно-Європейський єкуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

<sup>41</sup> Венедикт XVI (Рацінгер Йосиф). Сіль землі: Християнство й Католицька Церква в XXI столітті. Розмова Петера Зевальда з Йосифом Рацінгером / Пер. з нім. О. Конкевича. — Львів: Місіонер, 2007. — С. 238—239.

«навпаки мав би бути закваскою миру». Папа Франциск закликав християн відкинути всілякі підозри й недовіру і «дивитися насамперед на те, чого ми всі шукаємо, — на мир, що випромінюється з обличчя єдиного Бога. Довіряти іншим — мистецтво, і мир є також мистецтво... У цій перспективі екуменізм є внеском у єдність людської сім'ї»<sup>42</sup>.

Пошук шляхів до християнської єдності стає першочерговим завданням. Франциск запевняє вірних, що існує дуже багато важливих речей, які об'єднують, яких можна навчитися один в одного. Переважно це є спільні дари Святого Духа. Як до позитивного прикладу, Франциск звертається до діалогу з Православною Церквою, «в якому ми, католики, маємо змогу дещо більше навчитися про значення колегіальності єпископату і про їхній досвід синодальності. Через взаємобмін дарами Дух може все більше скеровувати нас до істини й добра»<sup>43</sup>.

Враховуючи зазначене вище, можемо висновувати, що суперечливий стан міжрелігійних і міжцерковних відносин сьогодення свідчить, що повне здійснення екуменічного діалогу ще далеко попереду. Цей діалог ще довго не співпадатиме із запланованими ідеалами, але стратегічна мета, яка стоїть перед провідниками позитивного екуменічного діалогу, є простою, зрозумілою і практично доцільною — створити такі соціально-духовні передумови, в межах яких сторони спілкування, наприклад, члени християнських громад, можуть надіятися на відтворення благодатної єдності в християнській вірі як дарунку Святого Духу.

Конкретним прикладом такого екуменічного діалогу слугує прагнення до активізації взаємодії, здійснення правдивої комунікації між Католицькою Церквою та іншими християнськими Церквами у світі, особливо процесу діалогу з Православною Церквою в Україні, що вповні відповідає позиції Папи Івана Павла II, озвученої ним під час паломницького візиту в Україну в 2001 році: «Єдність та злагода! Ось таємниця миру та умова справжнього й стабільного соціального прогресу. Завдяки цій взаємодії намірів та дій Україна, батьківщина віри та діалогу, зможе побачити визнаною свою гідність у колі інших народів»<sup>44</sup>.

#### Анотації

Стаття *С. Присухіна «Екуменічний діалог: проблематика і відповіді Івана Павла II»* присвячена теологічним напрацюванням Івана Павла II щодо аналізу сутнісних характеристик поняття «екуменічний діалог», ролі і значення екуменічного діалогу в подоланні міжцерковних конфліктів, об'єднанні християнських церков і перетворенні його на чинник поступу духовної культури сучасної цивілізації.

**Ключові слова:** діалог, екуменічний діалог, спільне християнське свідчення, християнська єдність і суспільний мир.

The article of *Sergiy Prysukhin «The ecumenical dialogue: issues and answers by John Paul II (on the occasion of 15<sup>th</sup> anniversary of Pastoral Visit to the Ukraine, 2001)»* is devoted to theology works of John Paul II in relation to the analysis of substantial characteristics of concept «ecumenical dialogue», role and value of ecumenical dialogue in overcoming of interdenominational conflicts, solidarity of Christian churches and transformation of ecumenical dialogue on the factor of advancement of religious culture of modern civilization.

**Keywords:** dialogue, ecumenical dialogue, testimony of Christian faith, Christian unity and peace in society.

<sup>42</sup> Папа Франциск. Апостольське повчання «Радість Євангелія» / Пер. з італ.: О. Бодак за ред. о. Тараса Барщевського. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 180—181.

<sup>43</sup> Папа Франциск. Апостольське повчання «Радість Євангелія» / Пер. з італ.: О. Бодак за ред. о. Тараса Барщевського. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 180—182.

<sup>44</sup> «Україно, увійди як повноправний член до Європи, яка охопила увесь континент від Атлантичного океану до Уральських гір!» (промова під час прощальної церемонії. — Львів, аеропорт, 27 червня 2001 р.) // Прочанин миру та надії: Книга-альбом. — К., 2004.



## 2.4 Екатерина ЭЛБАКЯН. Трудиться и молиться (трудовая этика мормонов в учениях Президентов их Церкви).

«Я верю в принцип веры и дел и в то, что Господь обильнее благословит человека, реализующего все, о чем он молится, а не того, кто лишь молится». Эти слова принадлежат Президенту Церкви Иисуса Христа Святых последних дней Эзра Тафт Бенсону.

Хозяйственно-трудовая этика является важнейшей составляющей нравственных основ общества. Историческая эволюция различных способов производства, торговли, обмена и т.д. глубоко связана с историей религий. Все национальные и мировые религии занимались не только духовно-нравственными вопросами, но и непосредственно вмешивались в повседневную хозяйственную и экономическую деятельность людей, формируя у них определенный тип социально-хозяйственного мышления, санкционируя Божественным авторитетом отношения собственности, владения, определенный тип имущественных отношений людей, благословляя одни виды экономической деятельности и негативно относясь к другим.

Как мировоззренческий и институциональный феномен религия всегда давала традиционное духовное обоснование экономических процессов, формировала духовные стимулы хозяйственной – производственной, трудовой, предпринимательской деятельности и нравственные критерии экономического поведения в обществе. Другими словами, она реально участвовала и участвует в процессе материализации этики, интегрируя этическую составляющую мировоззрения в реальные основы хозяйственно-экономической деятельности людей. Так, известный исследователь-экономист Дж. Робинсон замечает: «Религия - это способ существования, предписанный нам потому, что он поддерживает мораль, но не мораль как таковая, предписанная постольку, поскольку она вытекает из религии»<sup>45</sup>.

Таким образом, в конкретных исторических условиях религиозный фактор выступает как фундаментальный элемент социально-экономического бытия, а основные принципы религиозной трудовой этики как всегда играли, так и продолжают играть существенную роль в системе хозяйственно-трудовой и предпринимательской деятельности религиозных организаций.

Иными словами, религиозный фактор выступает как существенный элемент общественно-хозяйственного бытия. В этой связи немалый интерес представляют мировоззренческие основы трудовой и предпринимательской деятельности, их влияние на экономическую культуру хозяйства, выработанные как христианством в целом, так и отдельными его направлениями. Ведь «сегодня христианский подход к фундаментальным вопросам социально-трудовой этики номинально считается общепринятой нормой: право человека в полной мере пользоваться плодами собственного труда никто ныне под сомнение поставить не отважится»<sup>46</sup>.

Формирование действительно эффективного мировоззрения, соответствующего меняющимся общественным реалиям, невозможно без анализа религиозного сегмента хозяйственно-трудовой этики и создания теоретической базы для понимания процессов взаимовлияния религиозной и светской, в частности, - хозяйственной культуры.

В этой связи значительный интерес представляет рассмотрение трудовой этики и трудовой практики, сложившихся в Церкви Иисуса Христа Святых последних дней, основанное на учениях Президентов Церкви.

*Теологическое обоснование трудовой активности.* К активному труду, который противопоставляется безделью и праздности, призывали практически все Президенты Церкви Иисуса Христа Святых последних дней. Трудовая деятельность рассматривается ими

<sup>45</sup> Robinson J.W. and Walker R.W. Labor Economists and Labor Relations. - New York, 1973.- P. 15.

<sup>46</sup> Видеман В. Богословие труда // НГ-религии. - 2000. - 13 сентября. - С. 5.

как участие в установлении Царства Божьего на Земле. «Мы должны усердно трудиться и благоразумно использовать свое время, служа нашим семьям и воздвигая Царство Божье. ... Бессмысленно говорить о возведении любого Царства иначе, как трудом; оно требует труда всякой части нашего организма, труда умственного, физического или духовного, и это единственный способ воздвигнуть Царство Божье» **47**. Поэтому отпущенное человеку земное время должно быть посвящено труду – «из того времени, что отведено человеку здесь на Земле, нет ни минуты, предназначенной для потери или бесполезной траты» **48**. В этом смысле у мормонов нет разделения на мирской и духовный труд, ибо любая трудовая деятельность должна строиться на принципах честности, порядочности и добросовестности, поскольку, в итоге – это деятельность не только во имя человека, но, в первую очередь во имя Бога – Небесного Отца. При этом мормоны не ждут «манны небесной», они сами собственным трудом ее создают. «Вместо того, чтобы гадать о том, что Господь собирается сделать для нас, давайте подумаем о том, что мы можем сделать для себя сами», - призывает Бригам Янг **49**.

Тринадцатое положение Символов веры мормонов гласит: «Мы верим, что нам следует быть честными, верными, целомудренными, благожелательными, добродетельными и делать добро всем людям; воистину мы можем сказать, что следуем наставлению Павла: Мы всему верим, на всё надеемся; мы многое перенесли и надеемся, что сможем перенести все. Если есть что-либо добродетельное, прекрасное, достойное уважения или похвалы, мы стремимся ко всему этому» (Учение и Заветы. Символы веры. - 1:13). С этой точки зрения, самое высокое место в шкале ценностей мормонов занимают такие виды христианского труда, как «молитвенный труд», «духовный труд», связанный с миссионерской деятельностью, «труд добрых дел» (мирская и церковная благотворительность, милосердие), «труд борьбы с грехом». Однако не менее важна и чисто мирская работа: «наш долг – быть активными и усердными, делая все, что в наших силах, чтобы поддерживать себя, воздвигать Его (Божье – Авт.) Царство, защищать себя от врагов и благоразумно составлять свои планы, а также применять все методы, которые только могут быть придуманы для установления Царства Божьего на Земле и для нашего освящения и подготовки нас к пребыванию в Его присутствии. [...] Труд возводит наши молитвенные дома, храмы, судебные палаты, роскошные музыкальные залы и прекрасные здания школ; именно труд обучает наших детей и знакомит их с различными видами образования, делая их знатоками своего собственного языка и других языков, так и в каждой отрасли знания, доступного детям человеческим **50**.

Божественный и человеческий элементы в структуре трудовой деятельности, дающей блага «мира сего», соотносятся, по мнению мормонов, следующим образом: Бог награждает человечество земными ресурсами, окружающей природной средой, использовать которые должны сами люди, надеясь на себя, а не на Небесного Отца, используя собственные таланты и трудолюбие. «Время и способность трудиться есть капитал целого мира человеческого, и все мы в долгу у Бога за способность использовать время на благо свое, и Он потребует от нас строгого отчета в том, как мы распорядились этой способностью; и Он не только потребует отчета о наших поступках, но также и наши слова, и мысли будут приняты во внимание. [...] Вместо того, чтобы гадать о том, что Господь собирается сделать для нас, давайте подумаем о том, что мы можем сделать для себя сами» **51**.

Таким образом, мир как Божественное творение вверен трудам людей, и именно от них зависит то, как пройдет земной отрезок их жизни.

Вместе с тем, по мнению Президента Бригама Янга мирское богатство не влияет на то, будет ли человек счастливым, ибо люди «должны сосредоточить свои сердца на делах Божьих, а не на мирских делах. [...] Обладание богатством само по себе не приносит счастья, хотя оно и обеспечивает комфорт, если его обменять на предметы первой необходимости и

<sup>47</sup> Учения Президентов Церкви: Бригам Янг. - Солт-Лейк-Сити, 1997. - С. 291.

<sup>48</sup> Там же. - С. 290.

<sup>49</sup> Там же. - С. 293.

<sup>50</sup> Там же. - С. 294-295, 300.

<sup>51</sup> Там же. - С. 301, 293.

предметы роскоши в этой жизни» **52**. Все, чем располагают люди – от самых бедных до богатейших – принадлежит Богу. «Разве вы не знаете, что владеть собственностью – все равно, что владеть тенью или утренней росой до восхода полуденного солнца, что у вас нет никаких возможностей хотя бы на мгновение воздействовать на него! Оно подчиняется только невидимой руке Провидения» **53**. «Все богатства этого мира находятся в руках Бога: золото и серебро, домашний скот и земли – все это Его, и Он дает их тем, кому соизволит дать», - учит Президент Уилфорд Вудрафф **54**.

Более того, в доктрине Церкви Иисуса Христа Святых последних дней неоднократно подчеркивается, что богатство, нажитое нечестным путем, никогда не может сделать его обладателя счастливым: «Когда богатство достигается путем воровства или любым другим несправедливым и бесчестным способом, страх разоблачения и наказания обкрадывает обладателя всего человеческого счастья» **55**.

«Берегитесь вы, люди Израиля, и остерегайтесь, чтобы не возлюбить вам мир или все мирское в его нынешнем виде, и в высокомерии и гордыне не забыть вам Господа, Бога вашего, - призывает Бригам Янг. Мы должны ценить серебро и золото, и имущество, которого так жаждет нечестивый мир, не выше, чем почву под нашими ногами» **56**.

Близкие мысли высказывают и последующие Президенты Церкви. Так, Президент Уилфорд Вудрафф отмечает, что «деньги могут быть опасны, если мы не сумеем использовать их так, чтобы они не погубили нас; а если мы не в состоянии использовать их ради славы Божьей и созидания Его Царства, то лучше нам жить в бедности» **57**.

Более того, продолжая свою мысль, основанную на раннехристианском противопоставлении богатства и спасения, Президент Вудрафф замечает: «Я бы сказал, что лучше буду бедным все дни моей жизни, чем позволю богатству навлечь на меня проклятье и лишит меня славы, которую я могу обрести в будущем благодаря соблюдению заповедей Божьих, так что я прошу Бога, чтобы мне никогда не обладать теми богатствами» **58**. «Когда люди собирают вокруг себя богатства и становятся поглощенными лишь одной этой заботой, которая естественно привязывается к ним, они склонны забывать... Бога, от Которого они весьма зависят – и тогда, когда у них есть это богатство, и тогда, когда они влачат нищенское существование», - замечает Президент Церкви Джозеф Ф. Смит **59**, и продолжает: «В результате этой гонки за удовольствиями и весельем и за тем, чтобы заполучить то, что могут себе позволить лишь очень богатые, а другие не должны себе позволять, многие вынуждены пускаться во всевозможные незаконные махинации ради получения денег для удовлетворения этой своей страсти. Отсюда рост финансовой безнравственности. Практикуется множество бесчестных способов получения необходимых средств. При этом хороши даже ложь, жульничество и обман друзей и соседей, к чему часто прибегают для того, чтобы получить деньги для удовлетворения непомерного желания удовольствий» **60**. При этом Президент Смит поясняет, что «преступление не в обладании деньгами. Мы часто слышим, как говорят, что “деньги – корень всех зол”. Это не так. В Священных Писаниях об этом не говорится. В них говорится лишь, что любовь к деньгам – корень всех зол (см. 1-е к Тимофею 6:10).

---

<sup>52</sup> Там же. - С. 306.

<sup>53</sup> Там же. - С. 305-306.

<sup>54</sup> Учения Президентов Церкви: Уилфорд Вудрафф // Режим доступа: [https://www.lds.org/manual/teachings-wilford-woodruff/chapter-22?lang=rus#18-36315\\_173\\_026](https://www.lds.org/manual/teachings-wilford-woodruff/chapter-22?lang=rus#18-36315_173_026)

<sup>55</sup> Учения Президентов Церкви: Бригам Янг. - Солт-Лейк-Сити, 1997. - С. 305.

<sup>56</sup> Там же. - С. 314.

<sup>57</sup> Учения Президентов Церкви: Уилфорд Вудрафф // Режим доступа: [https://www.lds.org/manual/teachings-wilford-woodruff/chapter-22?lang=rus#18-36315\\_173\\_026](https://www.lds.org/manual/teachings-wilford-woodruff/chapter-22?lang=rus#18-36315_173_026)

<sup>58</sup> Учения Президентов Церкви: Уилфорд Вудрафф // Режим доступа: [https://www.lds.org/manual/teachings-wilford-woodruff/chapter-22?lang=rus#18-36315\\_173\\_026](https://www.lds.org/manual/teachings-wilford-woodruff/chapter-22?lang=rus#18-36315_173_026)

<sup>59</sup> Учения Президентов Церкви: Джозеф Ф. Смит // Режим доступа: <https://www.lds.org/manual/teachings-of-presidents-of-the-church-josephf-smith?la>

<sup>60</sup> Учения Президентов Церкви: Джозеф Ф. Смит // Режим доступа: <https://www.lds.org/manual/teachings-of-presidents-of-the-church-josephf-smith?la>

Единственная реальная опасность, которую я предвижу на пути Святых последних дней, – в результатах, которые естественно следуют за обладанием богатством. Это гордыня и тщеславие, потакание своим желаниям, забвение Бога и игнорирование священных обязательств и обязанностей, которые у нас есть перед Ним и друг перед другом; и все это из-за изобилия земных благословений, которые Он в Своей благодати даровал нам» **61**.

Аналогичную точку зрения высказывают и другие Президенты Церкви Иисуса Христа Святых последних дней. Так, Хиберт Дж. Грант говорил: «Не тот, кто в погоне за богатством заглушает естественные чувства своего сердца и изгоняет оттуда любовь к своим товарищам, может считаться по-настоящему успешным человеком, но тот, кого сильнее всего любят те, кто лучше его знают; и кого любит Бог, знающий не только его дела, но также и сокровенные чувства его сердца. Только о таком человеке, даже если ему суждено умереть в бедности, будут говорить: Он достоин быть увенчанным лавровым венком успеха» **62**.

Как видим, все ключевые положения трудовой этики мормонов находятся в полном соответствии с раннехристианскими представлениями:

*Представления о собственности.* Исходный пункт традиционного восприятия евангельского отношения к богатству и собственности как отрицательного обычно базируется на известных словах Христа: «Горе вам, богатые! Ибо вы уже получили свое утешение. Горе вам, пресыщенные ныне! Ибо возалчете!» (Лк. 6:24-25). В то же время евангельский текст дает примеры иного, неосуждаемого богатства. Среди учеников и последователей Иисуса есть люди не просто имущие, но достаточно состоятельные (настолько, что это специально отмечается в тексте). При нем, помимо апостолов, были некие женщины, которые «служили Ему именем своим» (Лк. 8:3). Богатым человеком был Иосиф Аримафейский (Мф. 27:57), «знаменитый член совета» (Мк. 15:43), который «также учился у Иисуса» и «сам ожидал Царствия», хотя и тайно «из страха от Иудеев» (Мф. 27:27; Мк. 15:43; Ин. 19:38), причем богатство его помогло ему дать достойное погребение телу Христа - купить плащаницу для совершения обряда (Мк. 15:46). Не последнюю роль в обеспечении погребального обряда сыграли чисто материальные средства и позже, когда Мария Магдалина, Мария Иаковлева и Саломия «купили ароматы, чтобы идти - помазать Его» (Мк. 16:1). Известная состоятельность подразумевается и в случае с женщиной, помазавшей Христу ноги миром, которое стоило 300 динариев, а ведь на 200 динариев можно было накормить хлебом пять тысяч человек. Да и милосердному Самарянину именно определенный уровень его материального благосостояния позволил проявить действенную заботу о страждущем (см.: Лк. 10:35). Более того, вполне нормальной представляется и забота об охране собственности, о «безопасности имения» (Лк. 11:21; 12:39). Да и само богатство в физическом объеме своем весьма относительно (см.: Мк. 12:41-43).

Таким образом, вопреки бытующему мнению, Евангелия отнюдь не содержат идеи осуждения богатства как такового. Они же дают и критерий оценки: «Добрый человек из доброго сокровища выносит доброе; а злой человек из злого сокровища выносит злое» (Мф. 12:35).

Безусловному осуждению подлежит богатство несправедное, основанное на нарушении общих нравственных принципов взаимоотношений между людьми. Неправедны «поядающие дома вдов» (Мф. 23:14; Мк. 12:40), неправедны те, «кто собирает сокровища для себя, а не в Боге богатеет» (Лк. 12:21). К ним обращает Христос слова о том, что «никто не может служить двум господам: ибо ... одному станет усердствовать, а другому нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне» (Мф. 6:24); положение таких людей в определенной степени соответствует положению царства, «разделившегося в самом себе», - оно не может устоять (Мф. 12:25; Лк. 11:17).

---

<sup>61</sup> Учения Президентов Церкви: Джозеф Ф. Смит // Режим доступа: <https://www.lds.org/manual/teachings-of-presidents-of-the-church-josephf-smith?la>

<sup>62</sup> Учения Президентов Церкви: Хиберт Дж. Грант // Режим доступа: <https://www.lds.org/manual/teachings-heber-j-grant?la>

Классический пример несправедливого богатства дает притча о богатом и Лазаре: богатый, использовавший свою собственность только для личного потребления, презревший нужды общества, данного в притче в лице нищего Лазаря, получает загробное наказание, усугубляемое еще и тем, что он должен видеть «на лоне Авраамовом» Лазаря, в земной жизни человека совершенно незначительного (см.: Лк. 16:22-31). Неправедны те богачи, которые «возлюбили больше славу человеческую, нежели славу Божию» (Ин. 12:43), и концентрируются скорее на тленных «сокровищах на земле», чем на вечных «сокровищах на небесах» (Мф. 6:19-20; Лк. 12:33), те, кто надеются на эти сокровища более, чем на милость Бога (этот мотив известен уже в Ветхом Завете): Бог «исторгнет ... из земли живых» того, кто «не в Боге полагал крепость свою, а надеялся на множество богатства своего» (Пс. 51:7,9), и в такой надежде своей уподобляющиеся тем неразумным, которые основывают дом свой не на камне, а на песке (Мф. 7:24,26).

Последний тезис полностью подтверждает притча о богатом юноше (в прямолинейном своем прочтении всегда служившая только для оправдания идеи полного отрицания собственности в Новом Завете). «Трудно богатому войти в Царство Небесное. Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие» (Мф. 19:23,24). В тексте Евангелия от Марка (кстати, в данном случае более мягком: он, в отличие от других Евангелий, подчеркивает не столько дидактический момент в рассуждениях Христа, сколько искреннее сокрушение его о богатых(см.: Мк. 10:23), сокрушение вполне понятное, ибо они «дети Авраамовы», а Сын Человеческий «пришел взыскать и спасти погибшее» (Лк. 19:9-10)) вносит в рассматриваемый сюжет существенное дополнение: «Ученики ужаснулись от слов Его. Но Иисус опять говорит им: дети! Трудно надеющимся на богатство войти в Царствие Божие!» (Мк. 10:23; выделено мной. - Авт.). Именно в этом - в надежде на богатство - корень проблемы. И если это препятствие окажется преодоленным, то спасение богатого собственника становится вполне реальным, ибо «невозможное человекам возможно Богу» (Лк. 18:27; Мф. 19:25-26; Мк. 10:26-27).

Вместе с тем, возможность данного спасения обусловлена рядом обстоятельств, которые делают богатство праведным. «Сотворите ... достойные плоды покаяния», - говорит Иоанн Креститель; дайте неимущему от избытка своего, не присваивай чужого, если имеешь дело с деньгами, довольствуйся своим жалованием (Лк. 3:8, 11-13, 14). Христос добавляет: «подавайте милостыню» и «тогда все у вас будет чисто» (Лк. 11:41), продавая для этого имение свое; «просящему у тебя дай», «от хотящего занять у тебя не отвращайся» «и от взявшего твое не требуй назад» (Мф. 5:42; Лк. 6:30); твори милостыню тайно, чтобы получить за нее награду не в этой кратковременной жизни, а в жизни будущего века (Мф. 6:2). Делайте так, потому что «блаженны милостивые, ибо они помилованы будут» (Мф. 5:70). Тот имущий, кто, как мытарь Закхей (грешник, как все мытари) воспримет проповедь Христа буквально и получит безусловное прощение. Однако для членов общины, непосредственных учеников Христа, единственным и естественным способом вхождения в круг избранных все-таки остается отвержение собственности: «отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною» (Мф. 16:24).

*Представления о хозяйственной деятельности.* Целый ряд новозаветных мест свидетельствует о резком, на первый взгляд, неприятии хозяйственной деятельности как таковой. Помимо этого, в данном вопросе особенно четко проводится разделение между общиной и внешним миром: то, что в общине не приветствуется, для «мира сего» вполне нормально (ибо «человек будет жить» и «всяким словом Божиим», и «хлебом» земным (Мф. 4:4; Лк 4:4).

Для членов общины вопрос практически решен: «знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него» (Мф. 6:8), а поэтому «не заботьтесь и не говорите: «что нам есть?» или «что пить?» или: «во что одеться?» - и в путь с собою ничего не берите (Мф. 10:8-10; Мк. 6:8-9; Лк. 10:7, 22:35), так как «трудящийся достоин пропитания» и «награды за труды свои» (Мф. 10:10; Лк. 10:7). «Ищите прежде Царства Божиего и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6:33; Лк 12:31).

Отсюда и молитвенное прошение о хлебе насущном лишь на сегодняшний день (Мф. 6:11; Лк 11:3), и призыв не заботиться о завтрашнем дне, «ибо завтрашний сам будет заботиться о своем: довольно для каждого дня своей заботы» (Мф. 6:34).

Притча о сеятеле говорит о бесплодности слова Божьего для тех, в ком оно подавляется заботами «века сего», «кто обольщается богатством» и «наслаждениями» (Мф. 13:22; Мк. 4:19; Лк. 8:14). Евангельская проповедь для них - это «сеяние в тернии», когда посеянное заглушается сорняками и не приносит плода.

В то же время исключительность общины в плане хозяйственной деятельности связана только с личным присутствием в ней Христа. Когда Он в преддверии Голгофы говорит ученикам: «то, что о Мне, приходит к концу», то добавляет «теперь, кто имеет мешок, тот возьми его, также и суму» (Лк. 22:36). Но и при Христе община не была полностью исключена из хозяйственной жизни: имелся ящик для сбора пожертвований, находившийся в ведении Иуды Искариота, в нем были определенные средства, по всей видимости, достаточные и для существования общины, и для дел милосердия (Мк. 6:37; Ин. 13:29).

А слова Христа, обращенные к людям вне общины, к книжникам и фарисеям (слишком занятым сбором десятины и нерадевшим о суде, милости, вере и любви Божьей) : «сие надлежало делать, и того не оставлять» (Мф. 23:23; Лк. 11:42), явственно свидетельствуют о том, что дело не в хозяйственной деятельности как таковой, а в ее направленности. Концентрация только на ней, экономический детерминизм своим финалом могут иметь только уже упомянутое служение двум господам, когда возникает жесткая морально-психологическая зависимость от «мира сего», деформируется система ценностей и личность оказывается полностью захваченной решением сиюминутных проблем, теряя перспективу. Это вполне закономерно и вполне закономерно же осуждаемо («где сокровище ваше, там и сердце ваше будет» (Мф. 6:21; Лк. 12:34).

При отсутствии такого рода деформаций нормальная деловая активность считается вполне естественной: это основа трудового домохозяйства, в котором заняты все трудоспособные члены семьи. Для него характерны все основные элементы собственности, вплоть до возможности родственных разделов хозяйства (см.: Мф. 21:28; Лк. 15:12). Предусматриваются даже отношения, подобные кредитным (см.: Мф. 6:12; Лк. 11:4, 7:41-42, 16:5-7), причем объемы заимствований могут быть весьма велики (Лк. 7:41; 16:6,7), хотя вопрос о ссудном проценте даже не поднимается, а в основу деловых отношений кладется принцип: «как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними» (Лк. 6:31).

Однако эта активность не может быть единственной и достаточной жизненной целью христианства. «Какая польза человеку, - задает риторический вопрос Иисус, - если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мф. 16:26). Поэтому христианину необходимо, чтобы сердце его «не отягощалось ... заботами житейскими», то есть не было охвачено ими одними, а судный день не наступил для него внезапно (см.: Лк. 21:34).

Говоря о грядущем своем пришествии и Страшном суде (притча о брачном пире), Христос специально обращает внимание слушающих его на печальную участь тех, кто «пошли ... на поле свое, а кто на торговлю свою» (Мф. 22:5). В другом месте он предупреждает, что в судный день всякое хозяйственное занятие должно быть оставлено (это имплицитно подразумевает, что во все другие дни можно и нужно заниматься хозяйственно-экономической деятельностью) - «кто на поле, тот да не обращается назад взять одежды свои, и кто на кровле, тот да не сходит взять что-нибудь из дома своего» (Мф 24:17-18). В день Суда, завершающий собой историю человеческую в модификации «мира сего», оканчивается и экономика последнего, начинается же «жизнь вечная века грядущего» (Мк. 10:30), в который «Сын Человеческий ... воздаст каждому по делам его» (Мф. 16:27).

*Представления об эффективности хозяйства.* Новозаветные тексты, и в частности Евангелия, по крайней мере, дважды дают прямые ссылки на чисто житейское понятие эффективности. Это эпизод с поучением о строительстве башни и известная притча о талантах.

Расчет эффективности хозяйственной деятельности - явление для Нового Завета вполне нормальное («кто из вас, желая построить башню, не сядет прежде и не вычислит издержек» (Лк. 14:28) и др.). Более того, нормально и получение торговой или иной (при вложении «в дело», «в оборот») прибыли на вложенный капитал (см.: Мф. 25:14-30; Ин. 19:12-27), причем норма прибыли может быть весьма высока. Торговля, как таковая неприемлема только в том случае, если она связана с оскорблением святости (эпизод с изгнанием торгующих из храма: «дома Отца Моего не делайте домом торговли» (Мф. 21:13; Ин. 2:16). В обычных обстоятельствах община и сама могла продать что-либо из принадлежащих ей материальных ценностей в целях милосердия (Мк. 14:5; Ин. 12:5).

Но есть и косвенные моменты, тесно связанные с понятием эффективности хозяйства. Эффективность хозяйственной деятельности обеспечивается только в случае прямого участия собственника в производстве, ибо «наемник нерадив» (Ин. 10:13), «раб не знает, что делает господин его» (Ин. 15:15), а управитель вполне может оказаться неверным и расточать хозяйское имение (Лк. 16:1). Во всех иных случаях применение наемной рабочей силы, где «работники» были явлением вполне естественным, ибо были даже в семьях учеников Иисуса (см.: Мк. 1:20), требует контроля (Мф. 24:45; Лк. 12:42,44 16:2; Мк. 13:34). Но в любом случае обеспечение единства хозяйственного процесса, единого руководства им (хозяин «властен в своем»; Мф. 20:15) - главное условие успешного ведения хозяйства («всякий город или дом, разделившийся сам в себе, не устоит» (Мф. 12:25).

*Формирование отношения к труду у мормонов в процессе обретения исторического опыта.* Из истории Церкви Иисуса Христа Святых последних дней известно, что первые ее члены – пионеры – очень много трудились и духовно и физически. «В дополнение к таким действиям, как молитва, изучение Священных Писаний и проповедование Евангелия, Святые возводили дома и города, учреждали общественные школы, обрабатывали и орошали почву и доставляли из каменоломен в горах гранит, необходимый для строительства храма в Солт-Лейк-Сити», - отмечал Президент Церкви Уилфорд Вудрафф **63**. Основанный мормонами практически в пустыне город Солт-Лейк-Сити сегодня является столицей штата Юта, религиозным центром Церкви Иисуса Христа Святых последних дней, местом пребывания Первого Президентства и Кворума Двенадцати Апостолов – руководящих органов Церкви. Он расположен на «среднем западе» США, среди Скалистых гор, на берегу Соленого озера (отсюда название).

В 1846 году мормоны, из-за гонений, покинули г. Наву и под руководством Бригама Янга стали двигаться на запад США, в сторону Скалистых гор. В июле 1847 года они прибыли в долину Соленого озера. Здесь ими и был основан город. Это место называлось мормонами штатом Дезерет (Медоносная пчела), куда входили тогда территории современных штатов Невада, Юты, части Калифорнии, Аризоны, Колорадо, Нью Мексико и др. 9 сентября 1850 года Президент США Миллард Филлмор подписал распоряжение о создании меньшей по площади Территории Юта и назначил Бригама Янга ее первым губернатором. В качестве штата Юта эта территория была официально признана и принята в Федерацию штатов лишь 4 января 1896 года, после отмены полигамии у мормонов.

Ныне Юта – один из богатейших и наиболее развитых штатов в США, который характеризуется более низким, в сравнении с другими, уровнем преступности, алкоголизма, наркомании, разводов и прочих социальных пороков. «Город Соленого Озера поражает не только одним своим видом..., но и почти совершенным отсутствием бедных, - писал еще сто лет назад М.М. Ковалевский. – Более 80 % всех домов занято их собственниками... Расположенный среди пустыни Солт-Лейк-Сити сделался центром ряда цветущих поселений, вызванных к жизни искусственной ирригацией полей» **64**.

<sup>63</sup> Учения Президентов Церкви: Уилфорд Вудрафф // Режим доступа: [https://www.lds.org/manual/teachings-wilford-woodruff/chapter-22?lang=rus#18-36315\\_173\\_026](https://www.lds.org/manual/teachings-wilford-woodruff/chapter-22?lang=rus#18-36315_173_026)

<sup>64</sup> Ковалевский М.М. Мормоны // Христианство. Энциклопедический словарь. -М., 1995. - Т.2. - С.182.

Период 1847-1877 гг. – был очень благоприятен для развития города и Церкви в целом: увеличивалось количество членов Церкви, строился и рос город. Постепенно, благодаря поразительному трудолюбию, дисциплине и глубокой вере, пустынная местность превратилась в цветущий сад, «область высшей культуры» (В.С. Соловьев).

Мормоны осуществили мелиорацию земель, проведя воду из гор и создав, тем самым, прекрасные нивы, сады с фруктовыми деревьями, луга и пастбища. Солт-Лейк-Сити изначально строился с широкими улицами, засаженными канадскими тополями, богатыми, утопающими в цветниках и садах домами, комфортабельными отелями и прекрасными ресторанами. В центре города высится величественный храм из белого камня с шестью башнями, на одной из которых находится позолоченная статуя вестника Морония, сына Мормона, являвшегося в видениях основателю Церкви – Джозефу Смиту. Храм строился в течение сорока лет (1853-1893).

Через день после того, как первые повозки с пионерами вступили в Долину Соленого озера, Президент Церкви Бригам Янг выбрал участок земли в четыре гектара, чтобы возвести на нем величественный храм, ставший главной достопримечательностью нового города. Было время, когда храм Церкви Иисуса Христа Святых последних дней в Солт-Лейк-Сити был самым высоким зданием в городе. Шесть его гранитных башен величественно возвышались над домами и офисами крупнейшего города в штате Юта. Естественно вписавшийся в окружающий его ландшафт, он по-прежнему остается одним из непреходящих символов мормонской общины.

Когда в июле 1847 года первый отряд пионеров вошел в долину, их руководитель, Бригам Янг, уверенно указал на участок твердой, сухой земли. Он объявил, что именно здесь, на этом месте, они построят храм, свое самое священное здание. Храм и в то время представлял собой нечто большее, чем просто удобное здание, предназначенное для определенной цели, являя собой символическое средоточие веры пионеров, поселившихся в Долине Соленого озера.

При отделке интерьеров храма были заняты квалифицированные мастера и художники. Бригам Янг привлек к этой работе множество квалифицированных ремесленников, которые присоединились к Церкви в начальный период ее становления. Приехав в Юту из Англии, Уэльса, Шотландии, Скандинавии и восточных штатов США, эти новые члены Церкви привезли с собой инструменты и трудились, вкладывая в это дело все свои знания и навыки, все умение и силы. Результатом того стали уникальные полы, занавесы, мебель и гобелены более чем в 170 помещениях здания.

Храм был освящен в апреле 1893 года, более чем через 40 лет после официального начала строительства, но Бригам Янг не дожил до его завершения.

При закладке города землемерам были даны указания проектировать город в виде сетки, состоящей из квадратов, так, чтобы квартал с храмом располагался в самом центре. Серьезное благоустройство квартала датируется началом 1880-х гг., за десять лет до завершения строительства храма. В ранних документах отмечается, что в западной части квартала в первую очередь были высажены газоны и разбиты сады. Сегодня Храмовая площадь утопает в зелени. Зеленые стены насаждений окружают со всех сторон не только храм, но и другие расположенные здесь исторические здания – уникальный Табернакль и Зал собраний времен первых поселенцев.

Первое строение Табернакля, сооруженное из веток с тростниковой крышей, которую подпирали деревянные шесты, уступило место зданию из глинобитного кирпича, построенному в 1851-1852 гг. «Старый Табернакль» мог вместить лишь 2500 человек. Однако с ростом численности местного населения все желающие присутствовать на собраниях в нем не помещались. В 1863 году Бригам Янг объявил о плане строительства здания с куполом овальной формы, которое могло разместить до 8000 человек. Президент Янг попросил о помощи Генри Гроу, опытного мостостроителя, который заменил решетчатые фермы на огромные эллипсоидные арки, перекрывавшие здание по ширине без дополнительных опор. В 1867 году строительство Табернакля в Солт-Лейк-Сити было завершено. В качестве опоры зданию служили 44 колонны, изготовленные из песчаника и



соединенные деревянными брусками, которые, в свою очередь, скреплялись деревянными клиньями. Гвоздей не хватало, поэтому строители обертывали деревянные детали сыромятной кожей. Она сжималась при высыхании, и таким образом обеспечивалось прочное соединение.

Через несколько лет руководители Церкви одобрили сооружение балкона внутри здания, который улучшил его акустические свойства и расширил вместительную способность примерно до 10 000 человек. Но самым впечатляющим элементом нового здания Табернакля, по форме напоминающего яйцо гигантских размеров, стал огромный орган, состоящий из двух тысяч труб и поистине величественного корпуса. Инструмент был изготовлен по образцу органа в Бостоне, и в пределах Америки до сих пор не было ничего похожего на него. Орган несколько раз переделывался, и к настоящему времени он состоит из 11 623 труб, изготовленных из дерева, цинка, олова и свинца, расположенных в 206 рядов на 147 голосов.

Хотя Генеральные конференции Церкви проводятся теперь в Конференц-центре на 21 тыс. мест, расположенном к северу от Храмовой площади, старый почтенный Табернакль с его необыкновенными акустическими свойствами и оригинальными деревянными покрытиями, прочно скрепленными кожаными ремнями, продолжает служить Церкви и местной общине.

К западу от Храмовой площади располагается самая крупная в мире Семейно-историческая библиотека.

Прекрасно оформлены Мемориальный комплекс Джозефа Смита и Музей церковной истории и искусства. Здание, в котором расположены административные структуры Церкви, выдержано в современном стиле и так же находится на Храмовой площади. В числе других достопримечательностей города Солт-Лейк-Сити, имеющих религиозное значение, можно назвать Музей истории и искусства Церкви, «Бихайв-хаус» («Дом-улей») и «Лайон-хаус» («Львиный дом»), Исторический парк Бригама Янга и его дом, построенный в 1854 году, Гуманитарный центр Церкви, площадью 15 тыс. кв. м., используемый для размещения пожертвованных в пользу неимущих и социально незащищенных групп населения всего мира товаров и продуктов.

Финансовая помощь нуждающимся, а также покрытие всевозможных расходов на социально-демографические, образовательно-культурные, религиозно-миссионерские, хозяйственно-экономические и прочие нужды осуществляется из ряда достаточно богатых Фондов, созданных за счет выплат всеми членами Церкви десятины со всех видов своей экономической, предпринимательской, хозяйственной и прочей деятельности.

«Вера в необходимость платить десятину и пожертвования возрастает, несмотря на ухудшающуюся экономическую ситуацию, в которой мы оказались», - отмечал президент Гордон Б. Хинкли. При этом он заверил: «Мы будем составлять программу строго в рамках получаемой десятины и использовать эти священные денежные средства только для целей, предназначенных Господом» **65**.

Бригам Янг, приведший пионеров в долину Соленого Озера говорил: «Пусть люди строят добротные дома, разбивают хорошие виноградники и сады, прокладывают хорошие дороги, строят прекрасные города, в которых были бы великолепные здания для удобства населения, красивые улицы, обрамленные тенистыми деревьями, источники воды, кристально чистые потоки, чтобы каждое дерево, каждый куст и цветок пышно росли в этом климате, делая наш дом в горах раем, а наши сердца – источниками признательности Богу Иосифа, чтобы мы наслаждались всем этим с благодарной душой, говоря непрестанно: “Не Моя воля, но Твоя да будет, Отче” **66**. И все это стало реальностью в будущем, 46-ом по счету, штате Юта!

В 1857 году, спустя десять лет после прихода первых Святых последних дней в Долину Соленого озера, старейшина Уилфорд Вудрафф сказал: «Если мы идем трудиться и

<sup>65</sup> Хинкли Г.Б. О положении дел в Церкви // Лиахона. - 2003. № 5. - С.5.

<sup>66</sup> Учения Президентов Церкви: Бригам Янг. - Солт-Лейк-Сити, 1997. - С. 302.

созидать Царство Божье, а не свое собственное, то неважно, в какой форме мы вносим свой вклад – роем ли мы канал, возводим ли стены храма, проповедуем ли Евангелие, вспахиваем ли землю, или делаем еще что-нибудь... Мы увидим, что Господь будет вести и поддерживать нас, наделит нас Своей силой и поможет во всем, что мы должны делать» **67**.

Помимо духовного, не менее важен и физический труд, ибо «участвуя в созидании Царства Божьего, мы должны выполнять и мирские обязанности. [...] Мы пребываем в физических телах, едим физическую пищу, строим физические здания и занимаемся многими другими физическими, или мирскими, делами – разводим скот, выращиваем пшеницу, боремся с сорняками и насекомыми-вредителями, и все это требует нашего внимания и выполнения многих обязанностей мирского и физического характера, и они, конечно, составляют часть нашей религии.

Мы не можем строить Сион, сидя все время на печи, распевая о вечном блаженстве и рассчитывая на него; мы должны обрабатывать землю, добывать в горах камни и строительные материалы и возводить храмы Богу Всевышнему; и выполнения нами этой мирской работы Бог Небес требует так же, как Он требовал, чтобы Христос искупил мир Своею смертью, и так же, как требовал Спаситель от Петра, Иакова и Иоанна, чтобы они шли и проповедовали Евангелие народам Земли» **68**.

Более того, в соотношении умственного и физического мирского труда, Президент Вудрафф отдает предпочтение именно физической работе. «При всем том внимании, которое сейчас уделяется изучению книг и умственному труду, не следует пренебрегать простой физической работой. Обучение ума и обучение тела должны идти рука об руку. Опытный мозг должен сочетаться с умелыми руками. Нам следует всегда почитать и возвышать физический труд» **69**.

По мнению Президента Хиберта Дж. Гранта, мормоны должны:

- работать в полную силу, используя собственные способности;
- стремиться работать в полную силу, ибо труд угоден Господу
- в случае выбор между самым тяжелым («черным») трудом и бездельем всегда выбирать первый (подробнее см.: 2,8).

Этот призыв Президента Гранта находит подтверждение в книге «Учение и Заветы»: «Пусть каждый человек будет во всем усердный. И праздный человек не будет иметь места в Церкви, если он не покается и не исправит пути свои» (75:29).

Мотивацией к труду в Церкви Иисуса Христа Святых последних дней выступает не эгоистическое удовлетворение своих сиюминутных земных желаний и потребностей, а стремление построить Царство Божье на Земле. Этот хилиастический идеал является основным побудительным мотивом к труду – причем, труду любому – и мирскому, и духовному. «Во всех наших делах мы должны искать прежде всего Царства Божия. ... И если мы перестанем молиться и будем одержимы богатствами мира, это будет для нас верхом глупости и безумия», - говорил Президент Вудрафф **70**.

«Жить не по средствам значит ввергать себя в бездну скорби» Проблема долгов и кредитов, жизни не по средствам не осталась без внимания Президентов Церкви Иисуса Христа Святых последних дней. Актуальность этой проблемы очевидна в современном мире, где все большее число людей становятся должниками, нередко попадая в «финансовое рабство». Все Президенты Церкви Иисуса Христа Святых последних дней неоднократно призывали членов Церкви жить по средствам даже в том случае, если это предполагает весьма скромный образ жизни, избегать или своевременно избавляться от долгов. «Избегайте

---

<sup>67</sup> Учения Президентов Церкви: Уилфорд Вудрафф // Режим доступа: [https://www.lds.org/manual/teachings-wilford-woodruff/chapter-22?lang=rus#18-36315\\_173\\_026](https://www.lds.org/manual/teachings-wilford-woodruff/chapter-22?lang=rus#18-36315_173_026)

<sup>68</sup> Учения Президентов Церкви: Уилфорд Вудрафф // Режим доступа: [https://www.lds.org/manual/teachings-wilford-woodruff/chapter-22?lang=rus#18-36315\\_173\\_026](https://www.lds.org/manual/teachings-wilford-woodruff/chapter-22?lang=rus#18-36315_173_026)

<sup>69</sup> Учения Президентов Церкви: Уилфорд Вудрафф // Режим доступа: [https://www.lds.org/manual/teachings-wilford-woodruff/chapter-22?lang=rus#18-36315\\_173\\_026](https://www.lds.org/manual/teachings-wilford-woodruff/chapter-22?lang=rus#18-36315_173_026)

<sup>70</sup> Учения Президентов Церкви: Уилфорд Вудрафф // Режим доступа: [https://www.lds.org/manual/teachings-wilford-woodruff/chapter-22?lang=rus#18-36315\\_173\\_026](https://www.lds.org/manual/teachings-wilford-woodruff/chapter-22?lang=rus#18-36315_173_026)

ненужных долгов. Будьте мудры, не пытайтесь сразу же начать жить на широкую ногу. Научитесь как следует распоряжаться тем, что у вас уже есть, прежде чем думать о том, как получить больше» – призывал Президент Эзра Тафт Бенсон <sup>71</sup>. Аналогичные призывы можно встретить в высказываниях всех Президентов Церкви.

Здесь важно отметить и еще один аспект – члены Церкви в первую очередь обязаны исполнять свой долг перед Богом, а затем уже перед людьми. Особое внимание на это обращает Президент Церкви Джозеф Ф. Смит: «...Один из лучших известных мне способов заплатить по моим обязательствам моему брату, моему соседу или деловому партнеру – для меня это, прежде всего заплатить по моим обязательствам Господу. Я смогу заплатить гораздо большую часть моих долгов моим соседям, если я заключил с ними такой договор, лишь после того, как я честно выполню свои обязательства перед Господом, и в этом случае я смогу заплатить им гораздо больше, чем если бы я пренебрег последним; и вы можете делать то же самое. Если вы хотите быть преуспевающими и свободными мужчинами и женщинами и свободным народом, сперва точно выполняйте свои обязательства перед Богом, а затем выполняйте свои обязательства перед вашими собратьями» <sup>72</sup>.

В данном случае под долгом перед Богом имеется в виду выплата десятины, то есть 10 % от всех заработков и прибыли. Эти средства идут на строительство храмов, поддержку миссионерской деятельности, на гуманитарные программы Церкви и ее каритативную, издательскую и другую деятельность.

«Когда мы избегаем долгов и платим нашу десятину и пожертвования, Господь благословляет нас материально и духовно и дает нам возможность участвовать в созидании Его Царства», - не раз говорил Президент Церкви Хибер Дж. Грант. Президент Грант фокусировал внимание на двух основных принципах: на ощущении мира и спокойствия, которое приходит к нам, когда мы свободны от долгов, а также на материальных и духовных благословениях, которые мы получаем, когда мы платим десятину и пожертвования. В апреле 1932 года он разъяснял эти принципы на Генеральной конференции Общества милосердия. В то время население Соединенных Штатов Америки было охвачено тревогой вследствие Великой депрессии – широкомасштабного финансового кризиса, проявлявшегося в резком спаде экономической деятельности и высоком уровне безработицы.

Важно обратить внимание – и это подчеркивал, в частности, Бригам Янг, - что «людей не принуждают платить десятину, они поступают так, как им угодно; десятин касается их исключительно как элемент обязательства, имеющегося между ними и их Богом» <sup>73</sup>.

Честность перед Богом рождает честность перед людьми и, напротив, неисполнение обязательств перед Богом влечет за собой непорядочность и в отношении людей. В данном случае теоцентризм дополняется антропоцентризмом.

*Финансовая деятельность* Церкви Иисуса Христа Святых последних дней. В Церкви Иисуса Христа Святых последних дней имеется Департамент финансовых ревизий, который независим в своей работе от других департаментов и служб Церкви. Директор-распорядитель Департамента регулярно отчитывается непосредственно перед Первым Президентством. В Департаменте работают дипломированные аудиторы, бухгалтеры-ревизоры и другие квалифицированные специалисты. Действуя под руководством Первого Президентства департамент финансовых ревизий имеет полномочия проводить проверки всех департаментов и служб Церкви по всему миру. Он имеет доступ ко всем документам, персоналу, имуществу и системам, необходимым для проведения ревизии церковных пожертвований, расходов и ресурсов.

---

<sup>71</sup> Учения Президентов Церкви: Эзра Тафт Бенсон //Режим доступа: <https://www.lds.org/manual/teachings-of-presidents-of-the-church-ezra-taft-benson?la>

<sup>72</sup> Учения Президентов Церкви: Джозеф Ф. Смит//Режим доступа: <https://www.lds.org/manual/teachings-of-presidents-of-the-church-josephf-smith?la>

<sup>73</sup> Учения Президентов Церкви: Бригам Янг. - Солт-Лейк-Сити, 1997. - С. 177.

Аудиторская работа проводится в соответствии с профессиональными стандартами аудита. Риск финансовых потерь – главный фактор, влияющий на принятие решений о характере аудиторских проверок.

Объемы целевых расходов церковных денежных средств на год утверждаются Советом по распределению десятины. Этот Совет состоит из Первого Президентства, Кворума Двенадцати Апостолов и Председательствующего Епископа. Пожертвования и расходы контролируются церковными департаментами бюджета и финансов, действующими под руководством этого Совета. Совет, в свою очередь, готовит, на основе результатов аудиторской проверки, отчет по управлению полученными пожертвованиями и бюджетными расходами.

Помимо проверки распоряжения пожертвованиями и израсходованными Церковью денежными средствами, Департамент финансовых ревизий осуществляет проверку дочерних церковных организаций, которые управляются независимо от Церкви – таких, как, например, Deseret Management Corporation и ее филиалы, а также высшие учебные заведения, финансируемые Церковью, включая Университет Бригама Янга **74**.

*Бережливый образ жизни* в свете актуальной эсхатологии. «Будьте бережливы, сохраняйте все, и если вы не в силах позаботиться о чем-то сами, то просите ваших ближних помочь вам употребить это в дело. Относитесь к вещам спокойно и легко, используйте все и не позволяйте ничему пропадать. Никогда не позволяйте себе думать, что вокруг слишком много хлеба и можно допустить, чтобы ваши дети пренебрегали коркой или крошкой его», - призывал Бригам Янг **75**.

«Давайте будем трудолюбивыми и экономными, будем сберегать наши средства. Не для того, чтобы строить свои надежды на богатстве, не для того, чтобы делать их своим богом; для чего же? Для того, чтобы мы могли, когда наступят трудные времена, удовлетворить потребности тех времен и выполнить обязательства, которые могут лежать на народе Божьем, дабы осуществить цели Всемогущего на Земле», - обращается к членам Церкви Президент Джозеф Ф. Смит **76**. Как видно из приведенного отрывка, призыв Президента Церкви основан на апеллировании к Богу и к будущей эсхатологической перспективе.

Эсхатология мормонов носит актуальный характер, то есть подразумевает наступление «последних времен» в ближайшем, а не отдаленном будущем. Ссылками на это грядущее событие обосновывается и программа обеспечения благосостояния семей, включая в себя, в том числе, и годовые или двухгодичные продуктовые запасы, которые понадобятся во время социальных и природных катастроф и катаклизмов. Звучат конкретные рекомендации по ведению домашнего хозяйства, выращиванию овощей и фруктов на приусадебных участках, их консервированию и других способах обработки. «Господь хочет, чтобы мы были независимыми и самостоятельными, потому что грядут дни бедствий. Он предупредил и заранее готовит нас к тому, что может произойти... Господь предупредил нас и предупреждал раньше о дне великого бедствия и через Своих слуг оставил нам наставление о том, как мы можем подготовиться к тяжким временам» **77**.

Если сравнивать учение Президентов Церкви Иисуса Христа Святых последних дней с раннехристианскими эсхатологическими представлениями, нашедшими отражение в Библии, то можно обнаружить, что важнейшим моментом писаний пророков Ветхого Завета остается мессианское ожидание прихода Спасителя и Его царства. Описание этого грядущего царства есть выражение ветхозаветного народнохозяйственного идеала, доступное самым благочестивым людям того времени: состояние общества, когда царят мир

---

<sup>74</sup> Подробнее см.: Доклад Департамента финансовых ревизий Церкви // Лиакхона. - 2003. № 5. - С. 24-25.

<sup>75</sup> Учения Президентов Церкви: Бригам Янг. - Солт-Лейк-Сити, 1997. - С. 292.

<sup>76</sup> Учения Президентов Церкви: Джозеф Ф. Смит // Режим доступа: <https://www.lds.org/manual/teachings-of-presidents-of-the-church-josephf-smith?la>

<sup>77</sup> Учения Президентов Церкви: Эзра Тафт Бенсон // Режим доступа: <https://www.lds.org/manual/teachings-of-presidents-of-the-church-ezra-taft-benson?la>

и согласие, все сыты, каждый «сидит под своей смоковницей», а мечи перекованы в орала, составляет ветхозаветное понимание полноты благосостояния.

Хозяйственная эсхатология Нового Завета объясняет, как соотносится экономическая активность людей с ожиданиями конца света и Страшного суда: беседа Христа со слушателями на Елеонской горе – особенно, то ее место, где Царь Небесный обещает посадить справа от себя тех, кто накормил голодных, напоил жаждущих, принял странников, одел нагих, посетил больных, навестил пленников. Кульминацией этого событийного ряда считается Тайная вечеря и евхаристия. В своем высшем проявлении она выражает нисхождение, в том числе и хозяйственной благодати, выражающее такой строй экономической жизни, который превращает храмовую литургию во внехрамовое «общее дело», и в котором трудящиеся вместе составляют единое тело Христово, живущее по законам жертвенной любви.

Книга Нового Завета «Откровение Иоанна Богослова» (Апокалипсис) живописует ужасы прихода Антихриста, окончательную победу над ним Христа и Страшный суд. «Откровение» красноречиво описывает экономические признаки конца света - засуху, наводнения, отравление воды, загрязнение атмосферы, болезни, то есть рисует тот эколого-экономический кризис, который являет необратимые изменения среды обитания, наступившие вследствие хищнического отношения человека к миру. Тем не менее Апокалипсис завершается на оптимистичной ноте - описанием победы Христа над Антихристом, вечной жизни над смертью в качестве завершения цикла всемирной хозяйственной истории.

Таким образом, экономика в Новом Завете - это настоящее состояние мира, будущее же его состояние - спасение, когда хозяйственная деятельность станет просто ненужной.

Конечно, Христос не является экономическим теоретиком. От начала и до конца своей проповеди он акцентирует внимание на неотмирности своего учения и на том, что вникать в житейские проблемы - отнюдь не его предназначение («Я не от мира сего» (Ин. 8:23), «Царство мое не от мира сего» (Ин. 18:36)). Он не хочет прямо вмешиваться в чисто мирские дела («Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Лк.20:25)). Однако желания его учеников, а также чисто дидактические цели требовали от Иисуса изложения и основных начал экономической мысли, метафизические корни которых заключены в его собственном вневременном бытии и изначальном участии в истории человечества («В начале было Слово...» (Ин. 1:1)).

В 1936 году, когда люди по всему миру боролись с экономическими трудностями Великой депрессии, Первое Президентство представило новую программу обеспечения благосостояния. Этот план, получивший название «Церковная программа личной независимости», был учрежден не для того, чтобы раздавать помощь нуждающимся, а для того, чтобы «научить людей помогать самим себе» **78**. Утверждая эту программу, Первое Президентство и другие руководители Церкви разъясняли основополагающие принципы трудолюбия, финансовой независимости и служения. Они призывали членов Церкви платить десятину и пожертвования от поста, готовить и делать запасы пищи, избегать ненужных долгов и откладывать деньги на будущие нужды.

«Давайте же всегда помнить, что все материальное нужно для достижения конечной цели, и цель эта носит духовный характер, хотя Господь всегда рад и готов благословлять Свой народ материально. Об этом Он говорит во многих откровениях. Он снова и снова указывает, что мы должны молиться о посевах, о скоте, о своих домочадцах, о своем доме и призывать благословения Господа в материальных делах. И Он обещает быть рядом и всегда благословлять нас...», - призывал Президент Эзра Тафт Бенсон **79**.

Цель программы благосостояния – «установить, насколько это представляется возможным, такую систему, при которой исчезла бы лень, упразднились бы вредные

<sup>78</sup> Учения Президентов Церкви: Эзра Тафт Бенсон //Режим доступа: <https://www.lds.org/manual/teachings-of-presidents-of-the-church-ezra-taft-benson?la>

<sup>79</sup> Учения Президентов Церкви: Эзра Тафт Бенсон //Режим доступа: <https://www.lds.org/manual/teachings-of-presidents-of-the-church-ezra-taft-benson?la>

последствия пособий по безработице и все больше и больше прививались бы среди наших людей такие качества, как независимость, трудолюбие, бережливость и самоуважение» **80**.

Задача – «научить людей помогать самим себе. Труд должен вновь занять подобающее ему место в качестве основополагающего жизненного принципа членов нашей Церкви» **81**.

Бережливый образ жизни включает в себя:

- экономное расходование ресурсов;
- мудрое планирование денежных затрат;
- заботу о собственном здоровье;
- подготовку к получению образования и профессиональному росту,
- внимание к ведению домашнего хозяйства и, в частности, к заготовке продуктов,
- развитие эмоциональной стойкости.

Таким образом, Церковь заботится о духовном и материальном благосостоянии своих членов. При этом она призывает их к материальной независимости, оказывая поддержку в получении образования, профессиональном росте, производстве и хранении домашней продукции, сохранении физического здоровья, социальной, эмоциональной и духовной силы, наконец, в распоряжении финансами. Эта программа обеспечения благосостояния частично финансируется за счет добровольных пожертвований членов Церкви, которые постятся один день в месяц и сэкономленные на еде деньги жертвуют в помощь нуждающимся.

Члены Церкви жестко увязывают этическую и экономическую составляющие своей жизни, что присуще протестантизму в целом. «Евангелие Иисуса Христа – это путь мира. В зависимости от того, насколько усердно мы будем следовать по нему и внедрять его в свою жизнь, мы будем благословенны и будем процветать» **82**.

«Всегда помогать ближнему...». Большое место в деятельности Церкви Иисуса Христа Святых последних дней занимают благотворительность и милосердие. Сферы милосердно-благотворительной деятельности мормонов обширны и многообразны. В первую очередь, это оказание гуманитарной помощи нуждающимся людям во всем мире, независимо от их религиозных убеждений. Более того, оказание помощи не членам Церкви осуществляется не через миссии, а через Благотворительную организацию Церкви Иисуса Христа Святых последних дней (Latter-day Saint Charities), не связанную с миссионерской работой.

Каритативная деятельность осуществляется в следующих формах:

- предоставление одежды и вещей для нуждающихся;
- предоставление продовольствия;
- улучшение условий жизни, вплоть до предоставления жилища социально мало защищенным слоям населения, в особенности беспризорным детям;
- обеспечение лечебных заведений лекарствами и медицинским оборудованием;
- обустройство приютов, домов-интернатов для детей, инвалидов, престарелых;
- оказание помощи и поддержки в местах стихийных бедствий и военных действий.

Практически с самого начала существования Церкви Иисуса Христа Святых последних дней, несмотря на все сложности ее социального бытия, функционировало Общество милосердия, в котором, в основном, работали женщины-мормонки. «Всюду, где люди оказываются в беде, нуждаются в помощи, сталкиваются с трудностями, болеют или страдают, мы призываем на помощь Общество милосердия... Сестры могут исполнять великое и чудное дело, воодушевляя несговорчивых, помогая им вернуться к активности, помогая им преодолеть слабости или грехи и несовершенство и приводя их к пониманию

---

<sup>80</sup> Учения Президентов Церкви: Эзра Тафт Бенсон //Режим доступа: <https://www.lds.org/manual/teachings-of-presidents-of-the-church-ezra-taft-benson?la>

<sup>81</sup> Учения Президентов Церкви: Эзра Тафт Бенсон //Режим доступа: <https://www.lds.org/manual/teachings-of-presidents-of-the-church-ezra-taft-benson?la>

<sup>82</sup> Хинкли Г.Б. О положении дел в Церкви // Лиахона. - 2003. № 5. - С. 4.

истины. Говорю вам, нет пределов добру, которое могут творить наши сестры...», - утверждал Президент Церкви Джозеф Филдинг Смит **83**.

Более того, еще Бригам Янг неоднократно подчеркивал, что женщины не должны ограничивать себя только домашней работой и воспитанием детей, и если чувствуют в себе силы и способности к другому виду деятельности, то должны учиться и работать – врачами, учителями, бухгалтерами, секретарями, в зависимости от своих склонностей.

Вместе с тем, необходимо обратить внимание на важный аспект помощи ближнему, неоднократно акцентированный в учениях Президентов Церкви Иисуса Христа Святых последних дней. Начиная с Бригама Янга, ключевой является идея о том, что нужно не просто давать подавание, а «помогать каждому человеку позаботиться о себе самом, или, другими словами, помогать каждому ребенку нашего Небесного Отца совершать свое собственное спасение, мирское и духовное» **84**. Хибер Дж. Грант подчеркивал: «Легко дать бедняку доллар, но необходимы сострадание и сердечная доброта, чтобы проявить к нему свой интерес и постараться продумать возможности улучшения его благосостояния» **85**.

«Дайте нищему работу – ухаживать за садом, колоть дрова, рыть канаву, ставить заборы или что-либо другое, полезное, чтобы он смог заработать себе на зерно, муку и на жизненно необходимые вещи. ... Людям никогда не принесет пользы простая раздача денег, пищи, одежды или чего-то еще, если они здоровые и могут трудиться, обеспечивая себя необходимым, и если на земле есть хоть какая-нибудь работа для них. ... Противоположный подход разрушит любое общество и превратит людей в бездельников», - призывал Бригам Янг **86**.

Мысли Президентов Церкви Иисуса Христа Святых последних дней перекликаются с идеями Иоанна Кронштадтского, которые он реализовал, создавая так называемые «Дома Трудолюбия», где нищие и социально ущемленные слои населения могли найти для себя работу, перестав побираться и жить на подавание.

В 1882 году Иоанном Кронштадским был построен первый «Дом Трудолюбия», получивший известность как просветительно-благотворительное учреждение, которое давало каждому возможность получать помощь не как подавание, а как награду за известный труд **87**. Целью этого дома призрения было стимулирование трудовой деятельности, что не достигалось, как правило, частной милостыней. В таком «Доме Трудолюбия» Иоанн Кронштадский разместил благотворительные учреждения, в которых не только работали, но и учились, лечились, могли отдыхать, получать пособия, ночлежный приют и т.д. **88**. Здесь была предпринята попытка заменить милостыню коллективным трудом самих нуждающихся, самообеспечением, заменить чувство жалости на сострадание и реальную поддержку **89**, что явилось важным шагом на пути институционализации социального служения Русской православной церкви.

Как писал Бригам Янг, «моя вера не позволяет мне думать, что Господь обеспечит нас жареной свиной, хлебом с уже намазанным маслом и так далее; Он даст нам способность вырастить зерно, собрать плоды земные, построить жилье, выстругать несколько досок, чтобы построить амбар, и когда созреет урожай, который даст нам зерно, то это будет нашей обязанностью – сберечь его, сохранить пшеницу, пока у нас не образуется годовой, двухлетний, пятилетний или семилетний запас провизии, пока не накопится достаточно

---

<sup>83</sup> Учения Президентов Церкви: Джозеф Филдинг Смит //Режим доступа: <https://www.lds.org/manual/teachings-of-presidents-of-the-church-joseph-fielding-smith?lan>

<sup>84</sup> Учения Президентов Церкви: Хибер Дж. Грант //Режим доступа: <https://www.lds.org/manual/teachings-heber-j-grant?la>

<sup>85</sup> Учения Президентов Церкви: Хибер Дж. Грант //Режим доступа: <https://www.lds.org/manual/teachings-heber-j-grant?la>

<sup>86</sup> Discourses of Brigham Young / Sel. Widtsoe J.A. - Salt-Lake- Sity ,1954. - P. 275, 274.

<sup>87</sup> В.М. Два дня в Кронштадте. Из дневника студента. - Сергиев Посад, 1902. - С. 460.

<sup>88</sup> См.: В.М. Два дня в Кронштадте. Из дневника студента. - Сергиев Посад, 1902. - С. 460.

<sup>89</sup> Подробнее см. Нечипорова Е.В. Основные идеи и практики милосердно-благотворительной деятельности христианских церквей: компаративный анализ. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. - Ростов-на-Дону, 2009. - С. 100-1001.

хлеба насущного, сохраненного людьми, чтобы [обеспечить] этим хлебом и себя, и тех, кто придет сюда в поисках безопасного места»<sup>90</sup>.

\* \* \* \* \*

Итак, мы рассмотрели трудовую этику мормонов на основе учения Президентов Церкви Иисуса Христа Святых последних дней, и некоторые аспекты ее реализации в практике повседневной церковной жизни. В целом можно сказать, что представления мормонов о труде и его мотивации, о праздности и лени, о материальном богатстве (в особенности, нажитом нечестным путем), о долгах и кредитах в погоне за роскошью и комфортом, о жизни не по средствам, о церковной десятине, о бережливости, экономии и рачительном домашнем хозяйствовании, о программе благосостояния каждой семьи, в особенности, в свете актуальной эсхатологии, о милосердно-благотворительной работе и реальной помощи нуждающимся не только через подаяние, но путем поиска достойной работы, - все это находится в общехристианском русле. Хотя основным положениям и присущ неизбежный налет конкретных социально-исторических условий, они остаются весьма созвучными раннехристианским идеям и принципам. Как сказал Президент Эзра Тафт Бенсон, выразив общую позицию Церкви по проблемам труда, «работа всегда была благом для человека. Проникнитесь же глубоким уважением к труду, независимо от того, приходится ли вам трудиться разумом, сердцем или руками. Давайте же всегда будем наслаждаться удовлетворением, которое приносит честный труд...» **91**.

---

<sup>90</sup> Учения Президентов Церкви: Бригам Янг. - Солт-Лейк-Сити, 1997. - С. 291-292.

<sup>91</sup> Учения Президентов Церкви: Эзра Тафт Бенсон //Режим доступа: <https://www.lds.org/manual/teachings-of-presidents-of-the-church-ezra-taft-benson?la>



## Розділ третій. РЕЛІГІЯ В ІСТОРІІ І СЬОГОДЕННІ УКРАЇНИ

### 3.1 Олена БОРТНІКОВА. Релігійні та політичні організації як суб'єкти етнонаціонального процесу в Україні.

**Актуальність дослідження.** Активна діяльність є способом існування релігійних і політичних суб'єктів та проходить у формі взаємодії між собою і іншими структурними елементами соціальної системи. За своєю природою взаємодія релігії і політики пов'язана з реалізацією соціальних зв'язків, у тому числі етнонаціональних, що виникають на основі соціальної, релігійної і політичної залежності. Поняття організації функціонування релігійно-політичного простору у етнонаціональному процесі методологічно пов'язане з реалізацією основоположної ролі цілісності будь-якої системи та головного (системоутворювального) зв'язку у формуванні та розвитку систем. Організація покликана розкрити процес впливу з боку цілісності релігійно-політичного простору на його складові, на формування структурних елементів та забезпечення їх функціонування.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Роль релігії і політики в етнонаціональних процесах онтологічно зумовлена, тобто національні релігії природно вплітаються в етнонаціональне життя народів. Реалізація національних інтересів щодо етнонаціонального розвитку держави – вірно чи помилково зрозумілих національною політичною елітою – не може здійснюватися поза участю релігійних спільнот. Для гарантування стабільного розвитку України та вирішення суспільних завдань необхідно створювати умови злагоди та згуртованості в суспільстві та владі. Однак у науковому розв'язанні проблеми ролі релігійних та політичних організацій як суб'єктів етнонаціонального процесу в Україні відсутнє комплексне дослідження (передусім як міждисциплінарне), що поєднує філософські, політологічні, релігієзнавчі аспекти проблеми.

**Аналіз досліджень і публікацій з теми та виділення невирішених питань з проблеми.** Аналіз наукової літератури показав, що поняття організації релігійно-політичного простору дає змогу пізнати не лише процеси формування структури цієї системи, а й умови, які забезпечують взаємодію між її елементами в етнонаціональному процесі. Саме в конкретизації ключового процесу – виникнення та розвитку систем бачили необхідність введення у науковий аналіз поняття організації І. Пригожин та І. Стенгерс: "Щоб зв'язати між собою різні рівні опису й урахувати взаємозв'язок між поведінкою цілого й окремих частин, необхідне поняття організації"<sup>92</sup>.

Сучасний етап розвитку досліджень характеризується зростаючим інтересом до релігійної і міжконфесійної проблематики. Міжконфесійні відносини розглянуті в різних аспектах світського та релігійного знання. Конфесійна взаємодія детермінує суспільну інтеграцію (Е. Дюркгейм, Г. Спенсер, Б. Малиновський, П. Сорокін), а також соціальні наслідки в ракурсі соціальної адаптації та дезадаптації, які вивчалися за багатьма напрямками, у тому числі й методологічні аспекти відносин між церквами (А. Колодний, О.Саган, П.Яроцький, О.Недавнія, Л. Филипович та ін.).

На необхідність включення до наукового аналізу соціальних процесів, у тому числі етнонаціональних, цілей діяльності людей неодноразово вказувалося в літературі. Так, П. Козловські зазначає: "Цілераціональність як раціональне використання засобів і ресурсів залишає поза полем бачення основне питання: які цілі і які потреби мають бути реалізовані"<sup>93</sup>. Саме завдяки реалізації функцій релігії і політики в етнонаціональному процесі досягається цілісність релігійно-політичного простору, а самі вони відіграють важливу роль в його організації.

Метою статті є розкриття природи організації релігійно-політичного простору в етнонаціональному процесі та визначення методологічних положень щодо її вивчення.

<sup>92</sup> Пригожин И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. – М.: Прогресс, 1986. – С. 153.

<sup>93</sup> Козловский П. Общество и государство: неизбежный дуализм. – М.: Республика, 1998. – С. 237.

**Виклад основного матеріалу й обґрунтування результатів дослідження.** Взаємодія передбачає свідому координацію власних цілей та дій релігійних і політичних суб'єктів, формування спільних цілей стосовно формування і розвитку національної держави та політичної нації, а тому завжди відрізняється характером в залежності від сфери діяльності, формами та напрямками. Саме тому природа поняття організації та його використання при дослідженні релігійно-політичного простору в етнонаціональному процесі України може бути розкрита на основі низки методологічних положень.

*По-перше, невід'ємною складовою організації релігійно-політичного простору національної держави є процес взаємодії між його елементами, основу якого утворюють прямі та зворотні зв'язки, рух певної інформації.* Включення релігійної проблематики в дискурс з проблем національної держави, суспільства, влади, політики і етногенезу мають глибоке історичне коріння. Сакральність і влада, релігія і політика, етнос, нація і національна держава – головні іпостасі будь-якого суспільства. У багатьох релігіях чітко розмежовують світ як священну сферу, де панує праведний порядок, і профану сферу, де панує хаос “голої сили”. Кінцевою метою будь-якої влади є підпорядкування мас волі лідера. Народні маси – це передумова і фундамент влади. Тому можна стверджувати, що політика і релігія мають єдину мету – встановлення своєї легітимної влади над соціумом. “Бо володарі пострах не на добрі діла, а на злі. Хочеш не боятися влади? Роби добро, і матимеш похвалу від неї, бо володар Божий слуга, тобі на добро. А як чиниш ти зле, то бійся, бо не дармо він носить меча, він бо Божий слуга, месник у гніві злочинцеві! Тому треба коритися не тільки заради страху кари, але й заради сумління”<sup>94</sup>.

Релігійна і політична влада належать до категорій динаміки, без яких неможливо розкрити роль, цілі, функції релігійних і політичних суб'єктів, установити структурні та функціональні характеристики, дати визначення та встановити роль релігійно-політичного простору в етнонаціональному процесі.

Місце релігійної і політичної влади в системі категорій системного аналізу етнополітичного процесу в суспільстві обумовлене цілісністю останнього в процесі формування та реалізації головного (системного) утворювального зв'язку релігійно-політичного простору національної держави. Як ми вже відзначали, у суспільних системах роль головного центру історично відігравала держава (а церква – у духовно-культурній сфері життя суспільства).

*По-друге, поняття організації належить до категоріального ряду, що відображає динамічний стан системи (релігійно-політичного простору).* Організація релігійно-політичного простору в етнонаціональному процесі України проявляється як процес функціонування етносу і нації. На нашу думку, поняття “нація” використано в дослідженнях релігійних і політичних організацій як суб'єктів етнонаціонального процесу в суттєво викривленому сенсі. Нація це: єдність людей, яку засновують саме індивіди (суспільний договір), а не спільнота, або не тільки спільнота; умови існування людей, їх права; режим суспільного життя (у тому числі; режим мобілізації); форми єдності суспільних інститутів (національна держава, національні суб'єкти публічного управління, церкви), через яких гарантуються права індивідів на ідентифікацію. Отже, існування людини відбувається в режимі ідентичності, але не тільки національної, а й економічної, і політичної, і суспільної, і духовної тощо. Як вважають В. Пержун і О. Щур: “Нація утворюється на основі певного етносу, до якого приєднуються представники інших етносів, що живуть на одній території та пов'язані між собою певним типом соціально-економічних відносин. Нація – політично і державно організований народ”<sup>95</sup>. Важливо, що в демократичній державі релігійні спільноти, будучи добровільними об'єднаннями віруючих, входять в громадянське суспільство в статусі однієї з його структурних складових. Церква в цьому випадку розуміється як організаційна форма існування релігійних спільнот. В станових суспільствах

<sup>94</sup> Рим. 13: 1-5

<sup>95</sup> Пержун В. Етнічні спільноти: особливості формування і функціонування у суспільстві. // Релігія та Соціум. – 2014. – №1-2 (13-14) . – С. 173.

об'єднання віруючих (а особливо церква) мають низку важливих відмінностей. Відповідно, всередині церкви виділяються паства (парафіяни) і священнослужителі на всіх рівнях церковної ієрархії, якщо така є (хоча, наприклад, у протестантських формах релігійної організації – організаційні структури або зовсім не ієрархічні, або малоієрархічні, але з дуже високою потенційною мобільністю).

Кожного разу, коли ми говоримо про суспільство, ми маємо на увазі деякі характеристики його структурної композиції, його елементи і стійкі зв'язки між ними. Коли ми говоримо про релігію, ми розглядаємо ту ж саму людську спільність з боку властивих їй програм діяльності, зокрема програм соціальної поведінки. Тому коли віровчення пристосовані для виправдання і обґрунтування нерівності, стверджуючи, що вона встановлена Богом, а вища воля вимагає виконувати обов'язок, запропонований кожному його станом приналежності, релігія як специфічна форма світогляду і церква як організація неминуче повинні ставати державною релігією і державною церквою. Справа в тому, що в цій формі церква – незалежно від намірів окремих adeptів і проповідників вчення – необхідно перетворюється на елемент політичної системи. Головне в іншому: одна і та ж функція, одна і та ж соціальна роль виконувалася двома відокремленими інститутами.

*По-третє, організація релігійно-політичного простору в етнонаціональному процесі України передбачає розгляд структурних елементів як таких, що постійно змінюються та активно діють.* Саме тому наступним кроком обґрунтування особливостей взаємодії релігійних і політичних суб'єктів в етнонаціональному процесі України є потреба приділити особливу увагу категоріям “функція” і “тенденція”. Аналіз діяльності релігійних та політичних організацій як суб'єктів етнонаціонального процесу відбувається і спрацьовує у сфері макротенденцій. Знання тенденцій дає можливість сформулювати загальну характеристику ситуації релігійно-політичної взаємодії в етнонаціональному процесі сучасної України. Такий аналіз цікавлять:

1) Контексти подій у релігійно-політичній взаємодії в етнонаціональному процесі сучасної України в довгостроковій перспективі.

2) Захист національних інтересів релігійних і політичних суб'єктів від впливу інших суб'єктів, які мають інтереси, що суперечать нашим власним та призводять до конфліктів у етнонаціональній сфері.

3) Регулювання довгострокових контекстів та подій, які потенційно можливі в релігійно-політичному просторі національної держави.

Визначеність і передбачуваність розвитку і функціонування релігійних і політичних суб'єктів в етнонаціональному процесі відповідно до індикаторів “віра” і “довіра” характерна при наступному наборі параметрів:

- “віра” і “довіра” зростають, якщо ситуація будується на базі запрограмованої тенденції і яка є її підтвердженням, а оскільки тенденція є прорахованою, то такою ж виявиться і ситуація, що аналізується;

- “віра” і “довіра” залишаються на досягнутому рівні, якщо відбуваються інтервенції в тенденцію з надією тимчасового її руйнування, що в принципі можливо на певний час;

- “віра” і “довіра” характеризується розривами між зростанням та зниженням, якщо тенденція сама має тенденцію до розривів, і об'єктивно нова ситуація виникає саме в період “розриву”;

- “віра” і “довіра” зберігаються на високому рівні або зростають у консервативній частини прихильників діяльності релігійних і політичних суб'єктів (і навпаки у той частини, що бажають “змін”), якщо ситуація обумовлена дією минулої тенденції, в цьому випадку ми будемо мати конфігурацію, що повторюється з минулого і яка завжди добре сприймається масовою свідомістю.

*По-четверте, організація відображає вплив цілого на структурні частини.* Важливим кроком обґрунтування об'єднання релігійних і політичних суб'єктів як принципу організації релігійно-політичного простору є розгляд природи, місця і ролі етнонаціонального чинника в суспільстві. Методологічно ця проблема може бути розв'язана на принципах системного аналізу в межах самоорганізації реально функціонуючого релігійно-політичного простору

національної держави. На нашу думку, роль етнонаціонального чинника в розвитку релігійно-політичного простору суспільства полягає в тому, що він виступає як неформальний регулятор суспільних відносин в процесах творення національної держави і політичної нації, враховуючи при цьому не тільки загальне в соціальних процесах, а й змушуючи звертати увагу на приватні моменти. Це сприяє більш динамічному розвитку не тільки релігійних і політичних суб'єктів, а й усього суспільного організму.

Значення етнонаціонального чинника в загальних процесах взаємодії релігії і політики бачиться в тому, що він допомагає конкретизувати програми, які здійснюються під час розбудови національної держави і ведуть до соціального прогресу єдності індивідів, надають цілеспрямованого характеру суспільному розвитку, врівноважують шанси етнічних спільнот в досягненні їх цілей і реалізації інтересів. Важливо й те, що етнонаціональний фактор виступає як показник соціальної справедливості, нагадує релігійним і політичним суб'єктам про можливі перекося в їх діяльності по відношенню до малих етносів і індивідів.

Етнонаціональна складова суспільства, що змінюється в часі і просторі, саморегулюється, і одночасно є надзвичайно складним об'єктом державного регулювання, оскільки включена до багатьох громадських взаємозв'язків, має при цьому свої (відносно самостійні) прояви і носить багатошаровий характер.

Зазначені вище методологічні положення не лише розкривають необхідність організаційного підходу, а й дають змогу розглянути діяльність релігійних і політичних суб'єктів в етнонаціональному процесі у їх єдності. Безпосередньо, тобто на одному з найменших (найнижчих) рівнів узагальнень, організаційний підхід проявляється як нерозривна єдність структурних та функціональних характеристик релігійно-політичного простору національної держави. Двоєдина сутність його організації передбачає свідому діяльність релігійних і політичних суб'єктів в етнонаціональному процесі щодо формування структурних елементів, які забезпечують найбільш повну реалізацію функцій та створення відповідних суспільних умов для успішної (ефективної) взаємодії між ними. Тому *поняття організації* набуває двох взаємопов'язаних (що характеризують єдиний об'єкт – релігійно-політичний простір в етнонаціональному процесі), але самостійних значень: перше відображає структурну будову і встановлення зв'язків між рівнями релігійно-політичного простору як системи (його статичний стан), а друге – процес взаємодії між структурними елементами, процес функціонування релігійно-політичного простору як системи (її динамічний стан в етнонаціональному процесі). “Термін “організація” застосовується в людській діяльності – пише Дж. К. Лафта, – у двох значеннях: процес організації у формі координації діяльності людей чи груп людей, об'єднаних для досягнення якої-небудь мети, розв'язання якого-небудь завдання; форма об'єднання людей і груп (структура, підприємство, організація)”<sup>96</sup>.

Організація структури релігійно-політичного простору як системи спирається на встановлення його призначення в суспільстві (тобто місії), меж відносної відокремленості від інших сфер суспільства та зв'язків з навколишнім середовищем, способів адаптації в ньому. Структура та внутрішні зв'язки між елементами релігійно-політичного простору в етнонаціональному процесі національної держави обумовлені необхідністю виконання первинних функцій. Ці функції в будь-якій підсистемі суспільства, зазначив Т. Парсонс, зводяться до “відтворювальної, інтеграційної, цільової та адаптаційної”<sup>97</sup>. Конкретне наповнення цих функцій реальним змістом дії релігійних і політичних суб'єктів дає змогу розкрити роль структурних складових у досягненні головної мети соціальної системи в етнонаціональному процесі: розбудови національної держави та формуванні політичної нації в Україні.

**Висновки та перспективи подальших досліджень.** Відтак, усі складові організації етнонаціональної системи, а саме: формування центрів агрегації, навколо яких об'єднуються відносно відокремлені етноси і індивіди; створення структури та встановлення зв'язків між

<sup>96</sup> Лафта Дж. К. Теория организации/ Учеб. пособие. – М.: Проспект, 2006.

<sup>97</sup> Парсонс Т. Система современных обществ. – М.: Аспект Пресс, 1997. –С. 15.

релігійними та політичними суб'єктами різних рівнів; налагодження взаємодії між ними обумовлюють особливу роль таких форм інформації, як знання, досвід, культу, вірування, традиції, формування цілей об'єднання етносів в українську (політичну) націю, створення коду національного самозбереження, національних уявлень тощо.

У подальших дослідженнях слід визначити типологічні характеристики організації релігійно-політичних взаємодій в етнонаціональному процесі.

#### **Анотації**

У статті *О.Бортнікової «Релігійні та політичну організації...»* досліджено різні підходи до визначення сутності релігійних і політичних організацій як суб'єктів етнонаціонального процесу та їх ролі у функціонуванні й розвитку суспільства. Здійснено спробу охарактеризувати основні методологічні положення щодо розкриття природи релігійних і політичних суб'єктів як структурних елементів етнонаціональної системи, виявлення різних рівнів їх розміщення в умовах суспільних змін. **Ключові слова:** релігія, політика, організація, суб'єкт етнонаціонального процесу, релігійно-політичний простір.

#### ***Olena Bortnikova. Religious and political organizations as subjects of national processes in Ukraine***

In the article the different approaches to defining the essence of religious and political organizations as subjects of national processes and their role in the functioning and development of society. Attempted to characterize the basic methodological provisions for disclosure of the nature of religious and political actors as structural elements of ethno-national system, identifying different levels of accommodation in terms of social change.

**Key words:** religion, politics, organization, process an ethnic, religious and political space.

### **3.2 Ольга ГОЛЬД. Влияние церковных институций США на украинскую религиозную ситуацию.**

О религиозном влиянии США на Украину не так много написано. Но эта тема постоянно вызывает интерес в научных кругах<sup>98</sup>. Историки и религиоведы изучают появление американских религий на территории Украины, отмечая, что эти процессы по времени совпадают с общеевропейскими событиями. В Украину американские религии заходили не напрямую, а через Голландию, Польшу, некоторые другие европейские страны. Торговля предметами благосостояния, растениями и другими товарами стала и путем распространения религиозных идей, что дает нам еще один тезис в пользу жизнеспособности консюмеризма. Украина ощутила влияние идей американского федерализма и свободы религий, которые имели влияние на украинских мыслителей, в частности на Т.Шевченка, который, как известно, ожидал нашего Вашингтона «з новим і праведним законом?»<sup>99</sup>.

Опыт США в сфере свободы религии имеет прежде всего историческое значение. Исследовательница американизации Европы К. Мак-Доннел обращает внимание на появление первых американских протестантских деноминаций в Западной Европе прежде всего в Париже в 1814 г. Подобные конгрегации появились позже в Берлине и Вене. Все эти организации действуют и сейчас, но, по мнению автора, большого влияния на социум Западной Европы не имели и не имеют, так как были созданы именно для американцев. Ревивалисты, прибывшие в Старый Свет, формировали пути, которыми американские деноминации несли свою веру в Европу (этот паттерн действует и сейчас).

Классический подход американцев в зарубежных странах - это скорее выбор идентичности, нежели традиционная религиозная община. Американские представители церкви тяготеют к созданию больших публичных собраний, речь обычна, проста и доступна, часто используют новейшие технологии - как католики, так и протестанты. Ссылки направлены индивидуально, то, что проповедники говорят обычно выразительно и сжато,

<sup>98</sup> См.: Филипович Л. Американізація релігійного життя України як прояв трансформаційних процесів глобалізованого світу // Релігійна свобода. №8: Функціонування релігії в умовах свободи її буття. – К., 2004. – С.116-127; Гольд О.Ф. Американізація в релігійній житті сучасної України // Культура народів Причорномор'я. - 2011. -№ 209. – С. 115- 118.

<sup>99</sup> Шевченко Тарас. Вибрані твори у 6 т. - Т. 2. - К., 2003. - С. 258.

может меняться в современном формате. Возможно, считает К. Мак-Доннел, это отражение духа американской демократии в религии<sup>100</sup>.

По статистическим данным, приведенным в упоминаемом сборнике «Экспорт религии...», среди почти 30 тыс. (29785) зарегистрированных в Украине на 01.01.2004 г. религиозных организаций, тех, что мы относим к т.н. «американским» религиям, насчитывалось 1052, не учитывая религиозных миссий. Год от года количество новых течений вообще и американских в частности постепенно растет: если в 1995г. фиксировалось только 1% зарегистрированных неорелигиозных организаций, то в 2000 г. их было уже почти 3%, в 2004 г.- почти 5%. Л. Филипович в 2004 г. давала прогноз: через 15-20 лет количество новых религий в Украине может составить до 10% всех религиозных организаций в стране. Однако, по прошествии 7 лет после данной публикации, можно отметить, что (согласно опубликованным данным в «Религиозной панораме» за 2011 г.), так называемых «американских» религий в Украине насчитывается 2450 организаций, не учитывая миссий и т.н. «других религиозных течений», которые не вошли в вышеназванный список. Это показывает более стремительный рост количества американских религиозных организаций, что превышает темпы прогноза<sup>101</sup>. Хотя, с другой стороны, можно говорить, что к американским относятся не только новые, но и издавна действующие в Украине религии.

Как считает украинский исследователь свободы совести М.Ю. Бабий, «украинское государство, учитывая религиозно-плюральное своеобразие, сложившееся в обществе, негативные процессы в религиозной жизни (привнесенные, в частности, феномен нетрадиционности) в контексте тех демократических, социально-политических изменений, которые происходят, стремится: обеспечить полноценную свободу религиозного бытия человека, религии и церкви, правовой статус последних; создать благоприятные условия для полноты их деятельности и религиозной самоактуализации верующих; минимизировать проблемы в религиозной среде, снизить порог межконфессиональной нетерпимости»<sup>102</sup>.

Как известно, религиозный плюрализм в самих США стал одним из решающих моментов в становлении религиозной свободы. И таких параллелей в истории и нынешних Соединённых Штатах и Украины можно найти предостаточно для того, чтобы утверждать возможность восприятия нашей страной того позитивного опыта, что накопили американцы в других сферах социального воспроизводства. Хронология появления религиозных организаций американского происхождения, которую мы подаем, показывает те вехи американизации, которые коснулись и Украины. Эта история важна для нашего исследования, так как с религиозными организациями в Украину приходили ценности американского общества, что является само по себе процессом американизации религиозного сегмента украинского социума.

Адвентизм - сегодня это одна из многочисленных протестантских конфессий в Украине. Как известно, адвентизм возник в 40-х гг. в США в среде баптистов, методистов и последователей других деноминаций. «В Украине адвентизм появился в 1847 г. в Черновцах, где проповедовал М. Чеховский. В 1876 г. в Ровенской области возникла первая небольшая группа верующих. 1886 г. - пастор Луи Конрад крестил в Крыму группу людей, которые создали первую общину АСД. 1898 г. - Л. Конрад возглавил Европейскую Унионную Конференцию. 1906г. - общины АСД официально признаны в Российской империи. С 1931 г. - организация АСД была репрессирована советской властью После Второй мировой войны в Украине деятельность общин АСД была возобновлена.

После 1990 г. Церковь АСД на территории СНГ (бывшего СССР) была организована в Евро-Азиатский дивизион, который является XII частью территориального деления Всемирной Церкви. Сегодня в Украине действует Украинская Унионная Конференция,

---

<sup>100</sup> Экспорт религии, трансляция веры: американские религиозные влияния в Европе /сборник/. – К.: Фулбрайт, 2004. – С. 3-5.

<sup>101</sup> Статистика религиозных организаций: - [электронный ресурс] - режим доступа: <http://old.risu.org.ua/rus/resources/statistic>

<sup>102</sup> Экспорт религии, трансляция веры: американские религиозные влияния в Европе. – С. 88.

состоящая из 8 региональных конференций, более 1050 общин. В Киеве действует Духовная семинария АСД. Сейчас офис Генеральной Ассамблеи находится в штате Мэриленд (США). Сегодня Адвентизм Седьмого Дня - это мощное религиозное движение всемирного масштаба, которое «имеет свои церкви в 220 из 236 стран, признанных ООН.

Баптизм на территории Украины имел своих сторонников еще с периода отмены в 1861 году крепостного права в Российской империи. Одним из первых баптистов в Российской империи считается крестьянин Онищенко из деревни Основа Одесского уезда. «В 1991 г., после ликвидации Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов для поддержания духовного общения евангельских христиан-баптистов стран бывшего СССР и для взаимной помощи между Союдами ЕХБ новых независимых государств, создана Евро-Азиатская федерация союзов евангельских христиан-баптистов - объединение союзов евангельских христиан-баптистов стран СНГ»<sup>103</sup>.

Двадцать вторым съездом (8-11 февраля 1994 г.) был принят новый Устав и восстановлено название «Всеукраинский Союз Объединений евангельских христиан баптистов» (ВСО ЕХБ). Решением 25-го съезда (10-13 мая 2006) название было изменено на «Всеукраинский Союз Церквей евангельских христиан баптистов» (ВСЦ ЕХБ). У этой организации есть Европейский и Всемирный центры, последний находится в США.

Распространение пятидесятничества в Украине началось в начале XX в. Еще в 1911 г. жители с. Быковцы на Тернопольщине, П. Ильчук, Й. Антонюк, Т. Нагорный вместе с другими односельчанами выехали на заработки в США. Там вступили в церковь пятидесятников. После окончания специальной миссионерской школы они, уполномоченные и финансово поддержанные, в 1919 г. вернулись и развернули широкую миссионерскую и проповедническую деятельность. Вскоре пятидесятническая община возникает в с. Быковцы, а в 1923г.- в г. Кременце. Здесь в мае 1924 г. под управлением подготовленного в США украинского миссионера И. Гериса проведен Первый съезд пятидесятников Западной Украины. Был принят устав, утверждены правила внутрицерковной жизни, разработана догматика, были намечены планы проповедническо-миссионерской деятельности»<sup>104</sup>.

В 1920 году в Одессу прибыли посланники пятидесятников США И.Е. Воронаев (ему установлен памятник в Одесской церкви) и В.Р.Колтович. Они активно действовали до начала репрессий советских времен. В целях активизации миссионерства среди славянских народов еще одна пятидесятническая церковь «Американская ассамблея Божья» в июне 1928 г. образовала специальную «Восточноевропейскую миссию». Пятидесятническому движению в Украине были даны новые импульсы»<sup>105</sup>.

Настоящий расцвет пятидесятничества в СССР пришелся на 20-е гг. XX в. Большевики сначала довольно благосклонно относились к пятидесятникам, как и к другим гонимым царизмом конфессиям, которых считали «жертвами царского режима». Различные христианские группы (в том числе и пятидесятнические) обосновывались и развивались в СССР, многие приезжали в страну из США, устраивали сельскохозяйственные коммуны, открывали новые молитвенные дома по всей стране. Именно тогда возникли и сложились основные течения пятидесятничества: «Христиане Евангельской веры» (воронаевцы), «Христиане Веры Евангельской» (шмидтовцы), «Евангельские христиане в Духе Апостолов» (смородинцы), «субботствующие пятидесятники», «Евангельские христиане пятидесятники-сионисты» (леонтьевцы). Позже появились «Евангельские христиане святые сионисты» и другие более мелкие течения. Все они развивались, укреплялись и пускали корни в СССР при одобрении власти. Главной их проблемой были они сами, потому что сами они катастрофически не могли ужиться друг с другом и продолжали делиться на новые и новые течения»<sup>106</sup>.

<sup>103</sup> Whaling F. Religion in today's world: The religions situation of the World from 1945 to the present day. – Edinburg: Clark, 1987.

<sup>104</sup> Історія релігії в Україні: у 10 т. / за ред. проф. А.Колодного. /Нові релігії України. - Т.8. - Київ, - 2010.- С.386-389.

<sup>105</sup> Там само. – С.388

<sup>106</sup> Whaling F. Religion in today's world: The religions situation of the World from 1945 to the present day.

В контексте нашего исследования необходимо обратить внимание на трагические обстоятельства, которые сопровождали становление пятидесятничества в Украине. Так, например, в 1924 г., свыше 50 общин организовали Областной союз христиан евангельской веры с центром в г. Одессе. 3 сентября 1925 г. был образован Всеукраинский союз ХЕВ, который тогда насчитывал больше ста общин. На время разрушения этого Союза в 1930-х годах в СССР насчитывалось свыше 500 общин и 25 тыс. Верующих пятидесятников. Председателем Союза был уже известный нам Иван Воронаев. После ликвидации Союза руководство погибло в концлагере. В 1939 г. Всепольский Союз христиан веры евангельской прекратил свое существование, а большое количество пасторов были репрессированы. В 1945 г. советская власть под угрозой новых репрессий предложила руководителям пятидесятников войти в Союз евангельских христиан-баптистов. Вследствие этого было подписано так называемое Августовское соглашение 1945 года. Многие церковные общины пятидесятников (как ХВЕ, так и ХЕВ), особенно в западных областях, вошли в это объединение и находились в нем до 1989 г.

Кроме того, в Украине действует ряд других пятидесятнических объединений, в частности: Союз вільних церков християн евангельської віри (111 – общин, 6 – центров, 10 – миссии), Украинский центр Объединенной церкви христиан веры евангельской (который объединяет незарегистрированные общины) (123 – общин, 11 – центров, 6 – миссий), Союз Церкви Божьей Украины (82 – общин, 1 – центров, 1 – миссия) и другие. Вместе с тем свыше 200 пятидесятнических общин действуют как независимые <sup>107</sup>.

Сегодня в Украине действует несколько объединенных союзов свободных церквей христиан евангельской веры. ВСЦХВЕ(п) и СВЦХЕВ являются членами Всеукраинского Совета Церквей и религиозных организаций.

В 2011 году церкви, входящие в Международный Христианский Центр «Пробуждение», отмечали 90-летие Пятидесятнического движения на постсоветском пространстве. Программа празднования проходила в несколько этапов по всему миру. Цикл празднований открылся 19 марта в г. Сакраменто (США). Мероприятия в Одессе проводились 7-11 сентября. В эти же дни состоялась конференция служителей Объединения «Пробуждение», включавшая и ряд других мероприятий. В Одессе открыт памятник «Сподвижникам веры» – первый в истории евангельского движения Украины памятник погибшим за веру евангельским христианам. Также был открыт в Одессе музей рассекреченных бумаг КГБ и «Музей под открытым небом», где была представлена репродукция ветхозаветной Скинии. Кроме всего этого, интересна была проведена обзорная экскурсия по Одессе «По следам Воронаева», проповедника и миссионера, основателя Пятидесятнического движения в странах бывшего СССР. А также состоялись праздничные мероприятия и богослужения в разных исторических зданиях Одессы, в т. ч. в Лютеранской кирхе и Оперном театре <sup>108</sup>.

Религиозное движение «Исследователей Библии» с 1932 г. получило название «Свидетели Иеговы». Ч. Рассел, один из основателей этого движения, побывав с целью привлечения новых последователей в Петербурге, Кишиневе, Варшаве и в других европейских городах, посетил также и Львов, где прошел первый конгресс течения.

Особое внимание миссионерской деятельности в Восточной Украине, которая была в составе СССР, оказывал американский Бруклинский Центр «Международного общества исследователей Библии». «Еще в начале 1900-х гг. исследователь Библии Трумпи из Швейцарии приехал как инженер на Донбасс. Он был первым из известных нам «исследователей Библии» в этой местности в условиях советской власти. В 1920-х годах благодаря его деятельности в селе Любимовський Пост, что близ Харькова, образовалась община «Исследователей Библии». В 1927 г. начали приезжать другие миссионеры движения «Исследователей Библии» из Западной Европы, чтобы работать инженерами на шахтах или,

<sup>107</sup> Статистика рел. орг.: - [электронный ресурс] - режим доступа: <http://old.risu.org.ua/rus/resources/statistic>

<sup>108</sup> Одесса отметит Пробуждение: [электронный ресурс] - режим доступа: <http://www.misto.odessa.ua/index.php?=novosti/odessa/nom,31222>



как говорил Иисус Христос, «ловцами душ человеческих», т.е. активными распространителями идей «Исследователей Библии». Уже в 1927 г. ими было создано несколько общин верующих»<sup>109</sup>.

Кроме христианских церквей, на территории Украины под влиянием американских центров более 20 лет распространяются современные течения иудаизма. Очень интересно, что такое направление иудаизма как хасидизм, частично возникший на территории Украины в первой половине XVIII в., пережил свое второе рождение в нашей стране в 90-е годы XX в. под влиянием американских центров. Сегодня в Украине действуют около 108 общин и 2 центра этого религиозного направления.

В Украине действует также и религиозная организация прогрессивного иудаизма, куда относятся реформистская и консервативная ветви. Это направление начало действовать также с 1990 годов. Всего по Украине 41 община и 1 центр организации прогрессивных иудеев. На 2016 г. вышел из общего состава Крым и Восток Украины. «Реформистский иудаизм» (сокращенно - реформизм) - движение за обновление иудаизма, которое возникло в Германии во втором десятилетии XIX в. Оттуда распространилось на другие страны Центральной и Западной Европы, чем вызвал брожение в еврейских общинах Восточной Европы. Во второй половине XIX в. главным центром движения становятся США»<sup>110</sup>.

Другое течение - консервативный иудаизм - возник как ответ на более либеральные позиции реформистского иудаизма. Началось это течение также во втором десятилетии XIX века, а более организованные его формы, как вторая волна, возникли в США в XX в.

Так называемая, «вторая волна» реформистского и консервативного иудаизма в Украине, является именно американским влиянием во второй половине XX в. В Украине сейчас существует целая сеть реформистских иудейских общин. Эти общины есть в Одессе, Киеве, Полтаве, Харькове и других городах. Сегодня в Украине действует Религиозное объединение общин прогрессивного иудаизма Украины (РОПИУ).

Следующая группа деноминаций американского происхождения из числа действующих в Украине, это харизматы. В харизматической Церкви Христа существует несколько групп, выступающих под этим общим названием. Как констатирует религиовед И.Козловский: «История движения Церкви Христовой в нашей стране насчитывает всего 18 лет (в 2008г.). Регистрация ее общин у нас началась еще в советское время в 1990 г.»<sup>111</sup>. Сейчас их 117, религиозных миссии- 2 и 4 учебных заведений. Первая из них возникла «в 1895 г., в Калифорнии (США). Это Церковь Назарянина, духовным пастором которой стал методистский пастор Ф.Ф. Бризли. В 1907 г. в городе Чикаго группа Бризли объединилась с церковью под руководством Рейнолдса, действовавшей у восточного побережья США. Первыми генеральными суперинтендантами были избраны Ф. Бризли и Г. Рейнолдс»<sup>112</sup>.

Вторая харизматическая церковь возникает в 1965 г. под названием «Калвари Чапел» - Голгофская часовня. Популярность Церкви распространилась за пределами Америки и в 1992 г. она была зарегистрирована в Украине. Сейчас в нашей стране существуют центры Церкви Калвари Чапел в Днепропетровске и Киеве. Церковь *Дом Хлеба* возникла в 1906 г. в Лос-Анджелесе. В 90-х годах пр.в. она стала религиозным течением, воспринятым славянской эмиграцией тех лет. В Украине эта церковь действует в Кривом Роге с 2001 г.. Сейчас, во многих крупных городах Украины открыты её миссионерские центры<sup>113</sup>.

К другому направлению американской религиозной активности в Украине можно отнести деноминации ориенталистского толка. В 1966 г. Шри Чин Мой образует общественно-образовательную организацию. Благодаря всемирным акциям культурного и спортивного характера, Шри Чин Мой достигает распространения своей философии. Центр Чинмоя регулирует распределение гуманитарной помощи, в том числе и в Украине. Сейчас

<sup>109</sup> Экспорт религии, трансляция веры: американские религиозные влияния в Европе. – С. 33-38.

<sup>110</sup> Там же.

<sup>111</sup> Історія релігії в Україні /Нові релігії України. - Т.8.- С.356.

<sup>112</sup> Там же. - С.375-376.

<sup>113</sup> The Church About – Церковь Христова: [электронный ресурс] - режим доступа:<http://kievchurch.org.ua/>

главное управление центра находится в Нью-Йорке. В начале 90-х годов п.в. распространяется в Украине, где есть 3 его центра.

Международное общество сознания Кришны (МОСК) возникло вначале как Общество Гаудио-вайшнавов, которое предоставило Шриле Прабхупаде титул «Бхактиведанта». В 1965 г., после распечатки первых трех томов «Шримад - Бхагаватам», Прабхупада уехал в Соединенные Штаты выполнять миссию основателя Международного общества сознания Кришны<sup>114</sup>. Еще с 1971 г., после визита в Москву, началось распространение учения Прабхупады Свами Бхактиведанты в тогдашнем СССР. Это учение имело свои общины во многих регионах Советского Союза, в том числе и в Советской Украине, где его сторонники подверглись репрессиям. В 1990 г. было зарегистрировано первую религиозную общину вайшнавов на Украине, в Киеве. Сейчас в Украине существует 42 организаций Сознания Кришны и 1 проповеднический центр «Харе Кришна - Пища жизни». В 1993 г. был создан Центр обществ Сознания Кришны в Украине, а также было зарегистрировано Духовную академию Сознания Кришны. Сейчас в нашей стране Общество насчитывает примерно 43 священнослужителей.

«Христианская наука» была основана под руководством Мэри Бейкер Эдди в 1876 г. в городе Линн, в штате Массачусетс (США). В России церковь появилась в 1906 г., но лишь в 1924 г. организация была официально зарегистрирована в советской России. В 1928 г. церковь была распущена властями. Теперь центр Материнской Церкви «Христианская наука» находится в Бостоне (штат Массачусетс). В Украине существует с 1990-х г. филиал Первой научной Церкви Христа в городе Херсон.

Одной из самых динамичных церквей американского происхождения сейчас является Церковь Иисуса Христа Святых последних дней (ЦИХСПД) или мормонов. Она есть во многих странах мира, где последователей церкви уже больше, чем в Штатах, а количество их вообще, достигло около 15 миллионов. Украинский религиовед А. Н. Колодный обращает внимание на тот факт, что: «Первые миссионеры ЦИХСПД прибыли в Европу еще в 1837 р., но в украинском социуме они появились лишь в 1990 г., в годы перестройки, когда страна стала уже относительно открытой для мирового сообщества и двигалась к своей независимости. В январе 1990 г. в Киев приехали старейшины Д. Ноешвандер и Л. Карсон с целью изучения возможностей деятельности Церкви в украинских условиях. Первые миссионеры появились в Украине 7 октября этого же года. Ими были Б. Брэдбери из США и И. Стратов из Австралии. Вскоре состоялось собрание ее сторонников, где присутствовало всего двадцать человек. 25 ноября в Днепре были окрещены первые граждане Украины по мормонскому обряду»<sup>115</sup>.

Первая община ЦИХСПД открыто заявила о своем существовании в Украине в июне 1991 г. Зарегистрирована она была государственными органами уже в сентябре. С этого времени на украинских просторах появляются все новые и новые общины-филиалы мормонов. Ещё на начало 2004 г. мормоны насчитывают в Украине около 10 тыс. человек. Также был решен вопрос об образовании в Украине такой структурной единицы Церкви как «кол», построение в Киеве ее храма. В 2010 г. был открыт первый в Восточной Европе храм в Киеве. Сегодня в Украине действуют 44 общин и 46 учебных заведений ЦИХСПД.

Миссия ЦИХСПД появилась в Киеве в феврале 1992 г. а в июле 1993 г. произошло отделение Донецкой миссии Церкви от Киевской. Госкомрелигии Украины в июле 1996 г. официально зарегистрировал Религиозное Управление Церкви Иисуса Христа Святых последних дней в Украине, расположенное в Киеве.

Организация «Евреи за Иисуса» (Jews for Jesus) была основана в 1973 г. Моше Розеном. Тогда же было открыто несколько филиалов организации в США. В 1980 х гг. *Евреи за Иисуса* вышли на международный уровень. Украинские и российские верующие смогли присоединиться только в 1990 х гг. В 1991 г. открылось первое представительство движения в Одессе. Теперь на территории Украины действует 4 общины конфессии, они

<sup>114</sup> Історія релігії в Україні: /Нові релігії України. - Т.8. - С.535.

<sup>115</sup> Там же.

расположены в Киеве, Харькове, Днепропетровске и Одессе. «По наблюдениям студентов НаУКМА, сейчас в среднем на рядовой шabat приходит около 30-35 человек. Собственно ядро общины, которое занимается организацией, состоит из 6 человек»<sup>116</sup>.

В конце прошлого века в нашей стране, благодаря американским миссионерам, состоялось возрождение пресвитерианства. 12 апреля, 1992 г., когда было зарегистрировано две первые общины в г. Ровно и г. Степан, началось движение Евангельской Реформатской Церкви Украины. В разных городах начали создаваться новые пресвитерианские общины. Так, в Одессе удалось реанимировать утраченную конфессию, зарегистрировав ее вновь, только в 1996 г. (Евангельская Пресвитерианская Церковь Одессы). Верующие нашли поддержку от единоверцев из Америки, там, где в ее состав входят около 1600 церквей, действующих во всех штатах Северной Америки и в Канаде. Сегодня в Украине 62 общин и 3 центра пресвитериан.

На последнее десятилетие XX в. приходится и появление в нашей стране такой американской деноминации как «Церковь саентологов». Как считает исследователь А. Саган, «появление в Украине Церкви саентологии стало возможным лишь после обретения страной независимости и установления здесь базовых принципов свободы совести. Но даже после открытия страны для миссионерской деятельности саентологи не сразу заявили о себе. Первые две общины саентологов были зарегистрированы в 1995 г. В 1997-1999 гг. их было зафиксировано еще три. В 2001-2002 гг. к ним добавилась одна не зарегистрированная община, однако в 2004 г. в статистике почему-то учитывалась лишь одна община»<sup>117</sup>.

Сейчас в Украине действуют три саентологических центра – Киевский, Одесский и Харьковский (это гуманитарные центры Хаббарда), а также несколько саентологических общин. В октябре 2010 г. состоялся переезд одесской общины в новое здание, что, на наш взгляд, может служить свидетельством о расширении её влияния, по крайней мере, на Юге нашей страны.

В 2005 г. в Украине официально была открыта ещё одна церковь американского происхождения - Религиозная Община Епископальной Церкви. Три церкви (в городе Каховка, в селе Любимовка и в селе Малокаховка) зарегистрированы. Есть еще и незарегистрированные общины. Кроме двух епископов, в Церкви служат пять священников и шесть диаконов).

Еще одна церковь появилась в Америке в кругу украинских эмигрантов. В 1934 г. профессор В. Шаян основывает неоязыческое генотеистическое течение Родная Вера. Другой неоязыческий культ - Родная Украинская Национальная Вера (РУНВира) - основал Лев Силенко после Второй Мировой войны среди украинской диаспоры. Символом приверженцев РУНВеры является тризуб, как национальный герб. Основные положения Рунверы изложены в работе Л. Силенко «Мага-вера». Центр РУНВеры - собор святой матери - Украины - расположен в г. Спринг Глен (штат Нью-Йорк, США). Первая община была зарегистрирована в Украине в 1991 г.

Процесс заимствования религий американского происхождения продолжается и в XXI в. В основном, они представлены как пародийные религии в интернете. В течении последнего десятилетия в Украине появились сведения о движении трансгуманистов, последователях Чайника Рассела и церкви Невидимого Розового Единорога.

В начале 2010 г. появились первые последователи Украинской Пастафарианской Церкви (Макаронные Приходы или УПЦ). Эти религиозные движения возникли в США в 1952 г., 1990 г. и в 2005 г. соответственно.

Сторонники церковей Невидимого Розового Единорога и убеждения Чайника Рассела и других современных пародийных религиозных форм, возникших в США, преимущественно общаются только в сети либо на собраниях в собственных квартирах.

Украинская Пастафарианская Церковь (Макаронные Приходы), сокращенно - УПЦ МП, или просто УПЦ имеет свой независимый сайт, а также представлена в Живом

<sup>116</sup> Історія релігії в Україні /Нові релігії України. - Т.8.- С.776.

<sup>117</sup> Экспорт религии, трансляция веры: американские религиозные влияния в Европе. – С. 56.

Журнале. Источники церкви сообщили, что церковь намерена в будущем выйти из интернета и открыть свое реальное представительство<sup>118</sup>.

Приведенные материалы позволяют заключить, что, американизация в Украине имела три этапа или так называемые «волны». Первая волна началась с приезда первых миссионеров и возникновения общин последователей Адвентистов Седьмого Дня в 1847 г. и продлилась почти до середины XX в. Вторая состоялась в военные годы с 1941 по 1945, когда США осуществляли разнообразную помощь СССР (вместе с помощью распространялся также позитивный образ Америки) и продлилась до середины 90 гг. XX в. Третья волна началась во времена перестройки, но именно пик ее пришелся на 1991 год, когда большинство из представленных в данной статье религий были импортированы в нашу страну и их распространение продолжается до сих пор. Можно также утверждать, что с распространением интернета в Украине получают распространение и on-line религии американского происхождения.

Исходя из представленной хронологии американизации в украинском социально-религиозном пространстве, заключим, что это явление в истории (приблизительно в полтора века), в той или иной степени стало неотъемлемой частью украинского общества. Некоторые проявления американизации настолько привычны, что их трудно выделить в современном обществе.

### **3.3 Георгій ФІЛИПОВИЧ. Церква в діаспорі як чинник збереження історичної пам'яті українців.**

*Актуальність і завдання.* Визначаючи предметне поле такої нової ділянки історичної науки, як «історія пам'яті», відомий український історик Наталя Яковенко писала: «Її метою є вивчення того, як суспільства пам'ятають, а конкретніше, який образ минулого утверджується у колективній свідомості певної спільноти – зазвичай через меморіальні практики, мистецтво, пам'ятники героям чи певним подіям, назви вулиць, підручникову літературу тощо. Окремим аспектом таких досліджень є свідомо кореляція такої пам'яті на потребу дня з боку держави чи речників відповідної ідеології...»<sup>119</sup>. Таке розуміння історичної пам'яті цілком лягає в назву і завдання даної статті, автор якої усвідомлює, що не зможе охопити всю сукупність донаукових, наукових, квазінаукових і ненаукових знань та масових уявлень про спільне минуле. Тому зупинимось на досвіді української церкви в діаспорі як речника не тільки релігійної, але й національної стратегії відтворення і збереження для українців закордоння.

*Основний виклад.* Аналізуючи цей досвід, такий багатий на різні ідеї і події, складається враження, що акумуляція і передача знань про минуле – ключова функція Церкви, яка щороку актуалізує історичної ваги дати: народження Ісуса Христа та Його воскресіння. Будучи основою релігійної самоідентифікації християнина та християнських спільнот, Церква прагне опредметити у відповідних культурних формах (традиціях, пам'ятках, мемуарах тощо) ці давні події, які живуть в історичній свідомості мільйонів. Тут Церква користується цілим арсеналом засобів, напрацьованих віками. Вони є продуктом певного часу і місця, постійно удосконалюються, адаптуючись до конкретної історичної ситуації. От такою ситуацією стала масова еміграція українців на захід наприкінці XIX ст., які взяли із собою і свою Церкву - гаранта і основний інструмент збереження історичної пам'яті.

<sup>118</sup> Атеїзм в Україні: [електронний ресурс] - режим доступа: <http://razum-org.at.ua/>

<sup>119</sup> Яковенко Н. «Лише наївний історик сліпо вірить джерелу, натомість фахово зрілий – ніколи» [Електронний ресурс]. - Режим доступа: <http://science.platfor.ma/natalya-yakovenko/>. – Назва з екрану

Перед кожною хвилею західної міграції, а їх нараховують вже п'ять<sup>120</sup>, стояли свої виклики, але жодна з емігрантських хвиль не відмовилася від історичної пам'яті, від своєї ідентичності. На певних історичних етапах вона акцентувала ті чи інші питання. Найбільш плідними у справі збереження і формування історичної пам'яті виявилися друга і третя хвилі. Саме серед міжвоєнних і повоєнних мігрантів (I і II Світові війни) найбільше було свідомих українців, які брали активну участь на рідних теренах у боротьбі за незалежність України. "Все, що було витворено десятиліттями відродження від року 1848-го, культурної, політичної і господарської самобутності, покоління вихованців "просвіти", "Сільського Господаря", народних кооперативів, "Рідної школи", Пласту, політичних партій, сотні тисяч інтелігенції перестали існувати. Політики, церковні діячі, спеціалісти, поети, письменники, виховники, редактори, маси активних, фахових, освічених людей залишили землю предків. Як також члени легальних і нелегальних військових формацій – Карпатська січ, УПА, вояки Боровця-Бульби, Галицької дивізії... Все, що думало і діяло боротьбою, спротивом, нескоримістю, все це відійшло до західного світу, спочатку Європи, а згодом за океан, на всі континенти з перевагою Америки", - писав відомий письменник Улас Самчук у своєму публіцистичному дослідженні життя українських громад у західному світі "Слідами піонерів Америки"<sup>121</sup>. Немало було і представників церков, віруючих людей, які тікали з України від безбожної радянської влади.

Емігранти мали високий рівень політичної і культурної активності, які дбали про збереження своєї пам'яті і формування її у своїх дітей. І тут неоцінимої допомоги надала Церква, яка історично мала величезний досвід такого опікування людьми.

Крім церковних ініціатив, про які йтиметься нижче, не можна не згадати зусилля громадських організацій діаспорчан, освітянських, наукових, політичних. Про це докладно вже багато написано. Ліквідовані в Україні наукові товариства відроджувалися в Європі та Америці, об'єднуючи навколо себе науковий потенціал діаспори. Видавалися наукові записки НТШ - Наукового товариства ім. Т.Шевченка), ВАН (Всеукраїнської академії наук), УВУ (Українського Вільного Університету) тощо. Завдяки діаспорі на заході видано багатотомну "Енциклопедію українознавства" (Париж-Нью-Йорк, 1955–1984 рр.), створено десятки архівів, музеїв та бібліотек. На кінець 80-х р. м.ст. у різних країнах світу нараховувалося близько 400 професорів українського походження. Українська діаспора видавала десятки газет та журналів різноманітної тематики. До культурних здобутків наукового українства слід також віднести і величезну книговидавничу справу, яка має довготривалу історію, про що докладно пише М.Тимошик в своїх розвідках<sup>122</sup>. За підрахунками фахівців, у самих тільки країнах Західної Європи (поза залізною завісою) з'явилося 2104 книжок і брошур (в тому числі 96 чужими мовами). З-поміж них 577 на суспільні теми, 557 - із літератури і літературознавства, 295 - на релігійну тематику, 172 - із історії і географії, 148 - загальних праць, 122 - із мистецтва і спорту, 102 - із прикладних знань, 98 - із мовознавства.

До вагомих досягнень у виданні української книжки у 50–80-х рр. м. ст.. у Західному світі належать "Історія України-Руси" в 10-ти томах та "Історія української літератури" в 5-ти томах М. Грушевського, зібрання творів у 20-ти томах Івага Франка та у 12-ти томах Лесі Українки, видання творів Т.Шевченка у 14-ти томах. Чи це не громадський, культурний і політичний подвиг українських книговидавців за кордоном?

До книгодрукування активно долучилася Церква. Значним внеском в її історію стали видання у 1952–1973 рр. "Documenta Romana Ecclesiae Catholicae in terris Ucrainae et Bielorussiae" (Документи з римських архівів у 47-ти томах, опубліковані Українським Католицьким Університетом ім. св. Климентія Папи; "Monumenta Ucrainae Historica"

<sup>120</sup> П'ята хвиля еміграції з України набирає обертів [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://svitua.com.ua/news/201610/1141-pyata-hvylya-emigraciyi-ukrayiny-nabyrae-obertiv>; Експерт розповіла про особливості п'ятої хвилі еміграції українців [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://svitua.com.ua/article/201611/1278-ekspert-rozpovila-osoblyvosti-pyatoyi-hvyli-emigraciyi>

<sup>121</sup> [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/2321/file.pdf>

<sup>122</sup> Тимошик М. Історія видавничої справи. - К., 2007.

("Пам'ятки історії України"), зібрані митрополитом Андреем Шептицьким; видання у Баунд-Бруці Українською Православною церквою Історії Української Православної Церкви у 13-ти томах; перевидання 1966 року спогадів О. Лотоцького "Сторінки минулого" в 4-х томах.

Яскравим успішним прикладом формування історичної пам'яті можна вважати просвітницьку, видавничу, освітянську та церковну діяльність православного митрополита Івана Огієнка в Канаді та патріарха Української Греко-Католицької Церкви Йосифа Сліпого в Італії. Їхня діяльність носила системний характер, а при порівнянні плодів цієї праці можна зробити висновок про спільну матрицю відродження історичної пам'яті в українських емігрантів.

Неможливо перерахувати тут всі праці Івана Огієнка<sup>123</sup>, які мали на меті дослідити і зберегти історію українського народу через українське друкарство, через віру предків наших, через рідну мову й через знані постаті. В свідомості українця-емігранта формувалося уявлення про українців як давню і писемну націю, яка створила багату культуру зі своєю окремою мовою, звичаями, вірою. В історичну пам'ять українців поверталися загарбані Російською імперією історія Русі, руської писемності і друкарства, давньої музичної і живописної культури. Привезені першими українцями із собою в Європу та Америку ікони, богослужбові книги, Біблія, деяке церковне начиння, рушники, навіть грудка рідної землі ставали артефактами давньої історії і сьогодення.

Прагнення українців зберігати свою ідентичність в умовах життя в Західному світі наштовхувалося на асиміляційні теорії та практики, на реалії емігрантського буття, де єдиним осередком власне українського світу була Церква. Саме вона через проповідь, через навчання в недільних школах дітей-мігрантів, через церковну пресу, друкування, щоденне спілкування із вірними заклала підвалини української історичної пам'яті. Саме Церква виховувала і виховала українських патріотів, які вважали, що українці прийшли на Захід на короткий час, що скоро всі українці повернуться в Україну для побудови там незалежної держави, нового, демократичного і національно свідомого життя. Активно поборюючи думку про те, що українці приречені на асиміляцію (і вони найближчим часом повинні розчинитись в іншомовному світі), Церква підтримувала тих, хто вважав, що українці в політичному сенсі можуть бути повноцінними громадянами Америки чи Європи, але які при цьому хочуть бути американцями і канадійцями з українськими традиціями і з українською культурою. Церква багато що зробила у концептуалізації і формуванні ідеалу українця-емігранта. Домінуюча більшість мігрантів прагнула бути добрим американцем, канадійцем, французом, італійцем, який зберігає, продовжує і збагачує традиції своїх предків на цій землі. «Пам'ятай, - закликали українські підручники, - що ти є в шляхетнім змагу з англійцями, айришами, жидами, поляками і іншими етнічними групами за духове обличчя і матеріальну могутність американської нації...; пам'ятай, що нація, з якої ти походиш, бореться за своє національне і соціальне визволення і що вона чекає на твою допомогу; сприймай розвиткові української науки, літератури і мистецтва. Їх високий рівень буде найкращим вкладом українського духа в американську культуру; плекай українські традиції, звичаї й звичаї, українську мову, читай українську пресу і українські книжки, будь членом українських клубів і товариств. Будь характерним членом американської нації й української громади»<sup>124</sup>. Ці ідеї утримали від асиміляції тисячі українців в Європі та Америці.

Діяльність патріарха Йосифа Сліпого в царині будівництва Українського духовно-культурного центру в Римі - Собору святої Софії – заслуговує на окреме дослідження, але в контексті формування історичної пам'яті цей проект зіграв визначальну роль для

<sup>123</sup> Див. перевидані в наші дні твори Івана Огієнка, упорядником яких виступив М. Тимошик, а саме: «Історія українського друкарства»; «Історія української літературної мови»; «Життєписи великих українців»; «Українське монашество»; «Українська культура»; «Тарас Шевченко»; «Богдан Хмельницький»; «Свята Почаївська лавра»; «Слово про Ігорів похід»; «Рятування України»; «Українська Церква за час Руїни»; «Українська церква» та ін.

<sup>124</sup> Цит. за: Історія української освіти в діаспорі [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://uop.net.ua/istoriya-ukrajinskoji-osvity-v-diaspori/>

ідентифікації українців в Італії. То ж чим, якщо коротко, зайнявся Блаженніший Йосиф Сліпий відразу після повернення із сибірської каторги у лютому 1963 року? Він почав думати про побудову України, її частки, її духу в Італії для тих багатьох мігрантів, які вимушено виїхали з батьківщини. Споруджений наприкінці 60-х років ХХ століття собор є частиною комплексу Українського католицького університету імені святого Климента в Римі. В такий спосіб в одному місці синтетично було зібрано все - архітектуру, традиції, освіту, просвіту, богослов'я, тобто культуру – духовну і матеріальну, що мало засвідчити оригінальність українства як етнорелігійної спільноти, його давню християнськість, прилученість до християнства раніше від багатьох слов'янських народів, його освіченість, грамотність, його духовність і святість, мудрість і естетичність. Не випадковим є архітектура і сама назва собору, в її основу покладена ідея київського, а від неї і константинопольського храму Премудрості. Як і первісна будівля Київської Софії, Римська Софія – п'ятибанна тринавна церква в українському неовізантійському стилі. У вересні 1969 року Блаженніший Йосиф та сімнадцять владик в присутності папи Павла VI, який переніс сюди із базилики святого Климента частину мощей св. Климента I і поклав під головний престіл, довершили посвячення собору Святої Софії.

Одним із найважливіших свідчень ясної і свідомої ідентичності українських греко-католиків, які сприймають себе природної гілкою Володимирового хрещення і органічною частиною Київського християнства, є мозаїка, яка вкриває стіни храму. Патріарх Йосиф особисто склав план декоративного наповнення храму. Традиційно в куполі зображений Ісус Христос-Пантократор в оточенні архангелів та ангелів. На вітражах у куполі зображено вісім Києво-Галицьких митрополитів: Іларіона (?-1055), Климентія Смолятича (1147—1155), Петра Акеровича (1242—1246), Григорія Цамблака (1414—1419), Ісидора (1433—1458), Михайла Рагозу (?-1599), Петра Могилу (1633—1647) та Йосифа Венямина Рутського (1613—1637). На передній стіні праворуч від святилища зображено літописця «Повісті врем'яних літ», а ліворуч — князя Ярослава Мудрого. Навпроти них відповідно — Даниїл Паломник, що ставить лампаду "від усієї Руської Землі" на Божому Гробі в Єрусалимі, та Володимир Мономах. Мозаїки та фрески є живописною історією християнства Руси-України.

Як бачимо, українці західної діаспори потребували відповідних образів, символів, ритуалів, знаків - матеріальних і нематеріальних, зрештою зрозумілої історіографії, яка б пояснила походження та генезу народу, причини його успіхів та невдач, дала б історичну перспективу, сформулювала б мету нинішнього існування. І тут роль історичної пам'яті – складного феномену суспільної свідомості, що належить як до сфери суспільної психології, так і до царини ідеології - як ніколи важлива. Бо, на думку провідного дослідника проблеми, «історична пам'ять і є фундаментальною основою ідентичності, її операційним базисом»<sup>125</sup>.

Церква вловила цей соціальний запит - запит на історичну пам'ять і, даючи адекватну відповідь на запит, в такий спосіб фактично прилучилася до формування і національної свідомості, й історичної пам'яті. Незважаючи на певний елемент міфологізації, завдання, які висуваються спільнотою перед історичною свідомістю, мають конструктивний націоформуючий характер<sup>126</sup>. Тут слід відзначити особливу роль історичної свідомості в переломні моменти розвитку людства та окремих народів, якими і стала українська західна міграція ХХ століття.

Принципово інша ситуація складалася в республіках колишнього Радянського Союзу, де формувалася так звана східна українська діаспора. По-перше, там була відсутня церква як чинник формування історичної пам'яті. По-друге, державна політика побудови інтернаціонального суспільства, такої етнонаціональної спільноти як «радянський народ» не давала жодної надії на розвиток української мови, традиції, культури й освіти у місцях компактного проживання українців. Якщо ще у 20–30-х рр. ХХ ст. частково були здійснені

<sup>125</sup> Нагорна Л. П. Історична пам'ять: теорії, дискурси, рефлексії. – К. : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2012. – С.62.

<sup>126</sup> Масненко В. В. Історична пам'ять як основа формування національної свідомості // Український історичний журнал. – 2002. – № 5 – С.54.

мрії українців про власну рідну школу (тоді у багатьох республіках Радянського Союзу відкрилися тисячі початкових і середніх українських шкіл, технікуми, кілька українських факультетів переважно педагогічного напрямку, видавалися підручники з елементами української регіональної історії, культури і літератури, виходили наукові і популярні журнали тощо), то, починаючи з 1932 року, процес українського духовного відродження на території Росії і в інших республіках СРСР було припинено тоталітарним сталінським режимом. В наступні роки в Радянському Союзі відбувалося штучне перемішування народів, яке пояснюється намаганням влади створити імперію з однорідним етносом, назва якому «радянський народ». Відомо, що мільйони українців переселяли з України на Далекий Схід, в Сибір та на Сахалін. Натомість в Україну переїхало десятки тисяч росіян та представників інших народів.

Після розпаду СРСР з початку 1990-х рр. у східній діаспорі почалися процеси відродження українського шкільництва, культури, навіть церкви. Постають українські земляцтва, відкриваються недільні школи, друкуються журнали та газети, створюються релігійні громади, переважно греко-католиків. Однак від 2013 року ці паростки національної ідентифікації були перервані антиукраїнською політикою Росії і тих країн, які йдуть в її фарватері. Церкви українців, які розпочали відновлювати історичну пам'ять народу, підпадають під заборону (свіжий приклад - знищення єдиної парафії УПЦ КП в Обнінську на чолі з митрополитом Адріаном чи української бібліотеки в Москві). Всі надії на розвиток української мови і культури, освіти і шкільництва на російських теренах рухнули. Тепер існує пряма загроза українцям в Росії та її сателітах.

Нині перед Українською Церквою в діаспорі стоять надто складні завдання. Вони в чомусь спільні, а в чомусь оригінальні для західної і східної діаспори. На відміну від відносно гомогенного складу мігрантів на захід перших трьох хвиль, останні дві представлені людьми з різними ідентифікаційними домінантами, а відтак і з різною історичною пам'яттю. Українці Росії та інших залежних від неї радянських республік фактично позбавлені правдивої інформації щодо України. Її історія активно переписується, території «законно» анексуються, суспільна свідомість інфікується ідеями вторинності українців, їх держави, мови, культури, що призводить до істотних викривлень історичної пам'яті не тільки українців, але й росіян, які щиро не розуміють, чому князь Володимир, хреститель Русі (Росії) – київський (тому і спорудили йому пам'ятник в Москві біля Кремля як доказ його загальноросійськості), чому українці («як один з трьох братніх народів») не хоче повертатися в загальну купель і відмовляється будувати спільні духовні скрепи православної матушки-Росії.

На думку В.Артюха, «зараз відбувається накладка трьох основних типів історичної пам'яті: української, російської та комуністичної»<sup>127</sup>. Ці конкуруючі моделі пам'яті існують не тільки незалежно і паралельно на рівні колективної свідомості тих чи інших спільнот або окремої людини, але й одночасно, часто перетинаючись і, відповідно, конфліктуючи там. Індивідуальна та суспільна свідомість, де бракує взаємоузгодженості між різними складовими, де присутнє накладання (солідаризація) між комуністичною й російською моделями, є нестійкою, незбалансованою, незахищеною, навіть хворобливою. Церква усвідомлює, що більшість нових емігрантів з України і представляють такий мікс з різних героїв, символів, історичної ваги подій. Це свідчить про кризу історичної ідентичності як спільноти, так й індивіда, оскільки ці суб'єкти не знають, з якими історіями – царськими чи імперськими, самостійними чи підлеглими, советськими чи постсоветськими, російськими чи українськими - потрібно пов'язувати себе.

І для Української Церкви є великим викликом те, яка модель пам'яті має стати панівною у свідомості українців, зокрема українських емігрантів, що потрібно робити, щоб подолати кризу ідентичності, як зняти протистояння різних ідентичностей, чи потрібно

---

<sup>127</sup> Артюх В. Що таке історична пам'ять? [Електронний ресурс]. - Режим доступу: [essuir.sumdu.edu.ua/bitstream/123456789/.../1/Artyukh\\_%20istorychna\\_pamyat.pdf](http://essuir.sumdu.edu.ua/bitstream/123456789/.../1/Artyukh_%20istorychna_pamyat.pdf)



конструювати минуле так, щоб у «ньому в однаково розкішних рамках розміщувалися Шевченко і Гоголь, Петлюра і Кожедуб, Бандера і Федько, Чорновіл і Шелест», як врешті об'єднати конфліктні моменти цієї історії в пам'яті сучасників, щоб досягти патріотичного канону, загальнонаціональної моделі історичної пам'яті.

#### **Анотації**

В статті Г.Филиповича «Церква в діаспорі...» аналізується роль української церкви у формуванні і збереженні історичної пам'яті українців в діаспорі. З'ясовується вплив церков на національну свідомість діаспорчан через створення автономного образу України та українців, позитивних стереотипів і міфів, наукових концепцій та популярних брендів.

**Ключові слова:** історична пам'ять, діаспорні церкви, національна ідентифікація, релігійна ідентичність, українці діаспори.

**Georgiy Fylypovych. Church in Diaspora as a factor in the preservation of historical memory of Ukrainians.** The article analyzes the role of the Church in the formation and preservation of historical memory in the Ukrainian Diaspora. It turns out the influence of churches on national identity through the creation of autonomous image of Ukraine and Ukrainians, positive stereotypes and myths, scientific concepts and popular brands.

**Keywords:** historical memory, diasporian churches, national identity, religious identity, Ukrainian diaspora.

## Розділ четвертий. ІСТОРІЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ І БОГОСЛОВСЬКОЇ ДУМКИ

### 4.1 Михайло МУРАШКІН. Роль суб'єктивного фактору у явищах подібного містика та митця на сучасному етапі (онтологічний аспект «Стану Безсмертя»).

Важливою проблемою нині є відзнайдення подібності у бутті містика і митця. Аналіз досліджень і публікацій показав наявність вже вирукуваних матеріалів з цього приводу. Предмет наших досліджень під терміном «Стан Безсмертя» вводиться за документальними фактами людей, які відчували безсмертя (Антти Ревонсуо), де смерть представлялась неможливою (Вільям Джемс) і було усвідомлення життя вічного (W. James). Тут подібність станів містика і митця ми бачимо у містицизмі (Джидду Кришнамурти) і в оцінюванні станів містицизму як творчих станів митця (Мери Латьенс). Буття подібності стану містика і митця пов'язане з існуванням арефлексивного в людині (Д.И. Дубровский), а також «каталептичної свідомості» (Мірча Еліаде), де проходять процеси компенсаторного характеру (Альфред Адлер).

*Мета нашого дослідження* - розкрити суб'єктивний фактор в явищах буття подібного у «Стані Безсмертя» містика і митця на сучасному етапі. Виклад основного матеріалу з приводу «Стана Безсмертя» бажано було почати із з'ясування того, що є онтологією, оскільки ми розглядаємо онтологічний аспект предмета наших досліджень. Тому зробимо певний екскурс в онтологію. Розкриємо основні поняття і прописні істини онтології як філософської дисципліни з орієнтацією на предмет наших досліджень.

Онтологія – філософське вчення про буття як таке. Поняття «онтологія» було введено Гокленіусом у XVII ст.

*Антична філософія.* В античній філософії буття розглядала онтологія елеатів, елейська школа. Так, Парменід розрізняв буття чуттєве і буття істинне. Аристотель шукав сутність у матеріальному бутті. Опис «Стана Безсмертя» ми можемо бачити в містиці, коли розглядається «чисте» буття як суб'єктивне переживання. Яскраві описи «Стану Безсмертя» ми можемо бачити у філософії Плотіна.

*Середньовічна філософія.* В середньовічній філософії Абсолютне буття ототожнюють із Богом. Тут «Стан Безсмертя» подається в середньовічному релігійному містицизмі.

*Філософія Нового часу.* Філософія Нового часу орієнтується на науку. Саме тому вона вчення про буття відсторонює від теології. Спіноза в своїй онтології ототожнює Бога і Природу.

*Класична німецька філософія.* Кант не ставить онтологію поза принципами розуму. Фіхте, Шеллінг, Гегель наголошують, що буття є результатом розвитку мислення. Тут мислення виявляє свою тотожність із буттям. В класичній німецькій філософії місце «Стану Безсмертя» відзначається тоді, коли мова йде про містицизм.

*Сучасна філософія. Позитивізм.* Позитивізм відкидає онтологію як ненаукове знання. З об'єктивною онтологією відкидається і суб'єктивна онтологія, а разом з нею і будь-які суб'єктивні переживання і стани як те що є ненауковим, оскільки не може бути верифікованим. Разом з цим відкидається і «Стан Безсмертя» як явище, яке не може бути перевірене.

*Екзистенціалізм.* Гайдеггер показує, що буття треба осмислювати через унікальність ситуації людської присутності. Сартр і Ясперс розуміють буття як неподільну єдність суб'єкта й об'єкта. Ця єдність лежить в основі свободи і відповідальності людини. В екзистенціалізмі при описаннях суб'єктивного світу людини чітко проглядається і опис «Стану Безсмертя».

*Марксизм.* Онтологія марксизму розкриває форми руху матерії, розкриває розуміння суспільного буття. Марксизм говорить про онтологію діяльності як спосіб буття людини. В цій філософії «Стан Безсмертя» попадає в критику при розгляді різних містичних вчень як певні суб'єктивні переживання людини неадаптованої до умов життя.

*Посткласична філософія.* В посткласичній філософії в онтологічне, тобто буттєве, входить і суб'єктивне, входить людська індивідуальність. При описаннях людської індивідуальності можна бачити і описання стану, який іменується «Стан Безсмертя».

Буття. Буття – це існування, яке виражається зв'язкою «Є». Коли буття розуміється як існування, як те, що є, то воно, це буття, стосується будь-чого, будь-яких речей. Таке буття безмістовне, абстрактне. Воно байдуже до того, до чого воно застосується. Це - «Чисте буття». «Стан Безсмертя» має відношення якраз до «чистого буття» як неконкретного суб'єктивного переживання.

Коли є визначене буття, «ось це» (ця скеля або цей камінь), то це називається «наявне буття». Тут нема місця для «Стану Безсмертя». «Стан Безсмертя» є глибоко суб'єктивним буттям конкретного індивіда.

Буття розуміють як безпосередню дійсність, яка ще не роздвоєна на явище і сутність. З цієї безпосередньої дійсності починається пізнання. Тут сутність спочатку прихована. Вона спочатку не дається для пізнання. За Гегелем Буття і сутність розрізняються. Суб'єктивне буття «Стану Безсмертя» невід'ємне переживання людини. Тому його сутність є предметом наукових дисциплін.

*Структура буття.* Структура буття подається такими категоріями: якість-кількість-міра. Ці категорії можна вживати і при розгляді «Стану Безсмертя». Тут міра торкається певних якостей людини. Коли якась якість перекриває повністю протилежну якість, то при цьому включаються компенсаторні механізми, які встановлюють рівновагу протилежностей. І ця рівновага може переживатися як «Стан Безсмертя».

Буття розуміється як протилежність свідомості (буття як матерія). Тут ми бачимо опозиційну пару: *буття і свідомість*. Буття (матерія) незалежне від свідомості. Людина охоплює буття своєю діяльністю. Але людина може деякий час знаходитися і поза своєю діяльністю. «Стан Безсмертя» має більш інтенсивний свій прояв якраз коли людина не діє.

*Небуття.* Небуття – заперечення буття. Небуття – це не існування. За Гегелем – це ніщо. Ніщо безмістовне, як і чисте буття, коли від певної речі відокремлюються всі властивості, а залишається лише те, що вона є; ця річ лише є. Ніщо і чисте буття тотожні. Але вони і протилежні, адже фіксують відмінність між існуючими чи неіснуючими речами. В «Стані Безсмертя» людина переживає небуття тому, що цей стан супроводжується руйнацією попередніх структур свідомості, тих структур, які вже віджили своє і не дають людині адекватно реагувати на змінений світ. Це особливо можна бачити в містичній культурі, де символічна смерть є знаком для досвіду руйнації попередніх структур свідомості (С.С. Аверинцев). При руйнації попередніх структур свідомості людина може переживати небуття, ніщо, пустотність, порожнечу. Це дуже ретельно описано в буддизмі, зокрема в таких її містичних напрямках, як дзен-буддизм і чань-буддизм. Також досконалий опис цього ми зустрічаємо в даосизмі.

Та чи інша річ виникає із зникнення попередніх утворень. Наприклад, брунька зникає, коли розпускається квітка. В свою чергу квітка зникає з появою плода. «Стан Безсмертя» зникає, коли людина відчуває страх смерті. «Стан Безсмертя» є компенсацією страху смерті.

Кожне наступне утворення є запереченням, небуттям попереднього утворення. *Буття і небуття – це моменти становлення.* Буття і небуття «Стану Безсмертя» – це моменти становлення в людині особистості.

Відтак, буття – це філософська категорія, що означає: все, що реально існує. Реальність, яка існує об'єктивно, поза і незалежно від свідомості людини – це об'єктивне буття. Реальність, як прояв свідомості людини, прояв людського духу – це суб'єктивне буття. В цьому суб'єктивному бутті людського духу є і існування «Стану Безсмертя» при роботі компенсаторних процесів.

*Форми буття:* 1. буття речей і процесів; 2. буття духовного (ідеального); 3. буття людини; 4. буття соціальне. «Стан Безсмертя» ми відносимо до буття людини, а також до буття духовного (ідеального). Особливо якщо це торкається мистецтва.

*Субстанція.* Субстанція – це загальна первинна основа всіх речей. Субстанція є сутністю всіх речей. Субстанція нестворювана і незнищувана. Субстанція є причина самої

себе й основа всіх змін. Матерія субстанціональна, а свідомість не субстанціональна. Тому «Стан Безсмертя» як певний прояв свідомості є не субстанціональним станом.

*Матерія.* Матерія – це філософська категорія для означення об'єктивної реальності, яка дана людині у відчуттях, яку людина намагається пізнати, але при цьому матерія існує незалежно від самої людини. Існувати – значить, бути об'єктивною реальністю. Матерія розуміється як сутність, як субстанція, яка лежить в основі єдності усього. Структурність є властивістю матерії. Структурність матерії характеризує її стан з точки зору перервності і неперервності. «Стан Безсмертя» як стан свідомості є певною властивістю високоорганізованою матерією. Високоорганізованою матерією є людський мозок. Відтак «Стан Безсмертя» як стан свідомості є властивістю людського мозку.

*Види матерії: речовина і поле.* Речовина – все те, що має в основному механічну масу спокою. Поле – це вид матерії, який не має маси спокою.

*Рух є спосіб існування матерії.* Простір і час є форми існування (буття) матеріальних систем. Простір і час існують об'єктивно і незалежно від свідомості. Простір і час не існують незалежно від матерії. Простір – це форма буття матерії. Простір характеризується протяжністю, структурністю. Простір характеризується співіснуванням і взаємодією елементів в тих чи інших матеріальних системах. Час – це форма буття матерії. Час виявляє тривалість існування матерії, матеріальних об'єктів. Час виявляє послідовність зміни станів у розвитку тих чи інших матеріальних систем. В «Стані Безсмертя» у людини втрачається орієнтація в часі (А.П. Забіяко). Час зупиняється.

*Концепції часу.* Є дві концепції часу: динамічна і статична. Динамічна концепція часу. Динамічна концепція часу говорить, що є минуле, теперішнє і майбутнє. Існують події лише теперішнього часу. Минулого буття немає. Воно пішло в небуття, залишивши лише слід в теперішньому. Майбутніх подій не існує. Є лише їхні передумови.

*Статична концепція часу.* Статична концепція часу говорить, що минуле, теперішнє і майбутнє реально існують одночасно. Не існує поділу на минуле, теперішнє і майбутнє. І динамічна, і статична концепції часу розглядають об'єктивну реальність певним чином торкаючись суб'єктивного при умові що людина знаходиться в стані повсякденної свідомості. «Стан Безсмертя» є особливою суб'єктивною реальністю, коли людина знаходиться в трансі певного характеру. Тому тут сприйняття людиною часу є зміненим сприйняттям.

*Властивості простору і часу.* До загальних властивостей простору і часу відносяться: об'єктивність і незалежність від свідомості людини; їх абсолютність як атрибутів матерії; нерозривний зв'язок простору і часу між собою, а також з рухом матерії. Простір – це протяжність (рядопокладання і співіснування), зв'язність, неперервність. Час – це тривалість, одномірність, асиметричність, незворотність. В суб'єктивній реальності «Стану Безсмертя» людина знаходиться поза простором і часом (Корліосс Ламонт). Простір зникає, а час зупиняється. Тут мова йде не про об'єктивні простір і час, а про суб'єктивне сприйняття простору і часу, про психологічний простір і час.

*Суб'єктивна онтологія. Свідомість.* Свідомість – це властивість високоорганізованої матерії. Свідомість – це вища форма відображення, ідеальний образ матеріального світу. Свідомість є продуктом суспільно-історичного розвитку. Свідомість є регулятором цілеспрямованої діяльності людини з втілення свого ідеалу безпечного майбутнього стану для себе і для інших. Отже, свідомість – це прояв людського духу, який пов'язаний із пізнанням. Тут пізнання робить реальність відомою, робить зміст цієї реальності відомою. При цьому реальність приймає предметно-мовну форму знання. У випадку «Стану Безсмертя» як певного зміненого стану свідомості ми не бачимо повної участі цього стану в пізнавальних процесах. Це пов'язано з тим що «Стан Безсмертя» - це насамперед компенсаторна реакція.

Свідомість опредметнюється опосередковано у знанні. А от «несвідомий» прояв духу опредметнюється безпосередньо у знанні. Безпосередньо у знанні опредметнюється і «Стан Безсмертя», тому що це «несвідомий» прояв духу. В нормальному стані у людини

компенсація безсвідома (К. Юнг). «Стан Безсмертя» пов'язаний з компенсацією як її фактична сутність.

*Свідомість є феномен діяльності*, а не субстанційності; феномен не субстанційний. Тобто свідомість здійснюється в своїх інтенціях. Більш того свідомість має трансцендентальну спрямованість на зовнішній світ, у всіх своїх інтенціях на цей зовнішній світ. Саме слово «трансцендентальне», від того і «трансцендентне», в своїх коріннях мають слово «транс» (В.А. Пустоваров). Отже, «Стан Безсмертя» як певний вид трансю входить в коло станів людської свідомості.

Опредметнено-мовні значення є результат проведення свідомістю своїх інтенцій на зовнішній світ. Тут предметнено-мовні значення набувають онтологічного статусу об'єкта, об'єкта матеріального або ідеального (наприклад, скульптура). Свідомість спрямовує себе на реальний світ в пізнавальному напрямку, тобто пізнавально. Свідомість трансформує цей реальний світ в ідеальний світ. Свідомість зводить натуралістичність реального світу, трансформуючи її в ідеальний світ. Свідомість також зводить психологічні прояви «несвідомого», теж трансформуючи їх в ідеальний світ. Трансформується в ідеальний світ і «Стан Безсмертя» в культурі містицизму та мистецтва, у містика та митця.

*Свідомість* – це прояв людської суспільної життєдіяльності. Тому свідомість має суспільний характер. Суспільний характер свідомості проявляється у таких формах, як філософія, релігія, наука, мистецтво, мораль. Свідомість опосередкована, теоретична. Тобто свідомість – це і мислення. Мислення не спрямоване на саме себе. Відтак мислення – це опосередкована теоретична свідомість, яка спрямована не на саму себе, а на предметний зовнішній світ. Розум – це також теоретична свідомість, яка тотожна тим чи іншим закономірностям, притаманним об'єктивному світу. Але «Стан Безсмертя» є самодостатнім станом, коли потреби в розумінні немає як і якої іншої потреби, а є процес розпаду неправильного розуміння.

*Розсуд і здоровий глузд.* Розсуд треба розуміти як певне логічне міркування, а здоровий глузд – як певне життєво-практичне міркування. І мислення, і розум, і розсуд, і здоровий глузд – все це вияви свідомості. Але «Стан Безсмертя» також є вияв свідомості, коли розум, розсуд і здоровий глузд не на правильному шляху і мають бути зміненими.

*Самосвідомість.* Самосвідомість – це свідомість, у якої пізнавальна активність спрямована на саму себе. Наслідком самосвідомості є те, що людина вирізняється зі світового загалу. Також наслідком самосвідомості є те, що людина може поглянути на себе «ззовні». Завдяки самосвідомості внутрішній світ людини актуалізує екзистенцію, характеристиками якої є трансцендентально-унікальні стани індивіда. «Стан Безсмертя» якраз і відноситься до цих трансцендентально-унікальних станів.

*Позасвідоме.* Позасвідомість – це реальність психічного життя людини, що протистоїть свідомості. Позасвідомість існує за межами свідомості. Позасвідомість спонтанно представляється (проявляється) в свідомості. Але позасвідоме може взагалі не проявлятися в свідомості. За Кантом, позасвідоме пов'язане з інтуїцією. Інтуїтивні прозріння в творчому процесі часто супроводжуються переживаннями схожими зі «Станом Безсмертя».

Свідомість формується під впливом соціального середовища, а позасвідомість дається людині від народження. Імпульси позасвідомості постійно «атакують» свідомість, але розуміння реалій суспільного життя не дають людині можливості втілити ці імпульси в життя. І виникає процес витіснення, як це помітив Зігмунд Фрейд. Імпульси позасвідомого повертаються назад до свого джерела. Але ці імпульси можуть сублімувати. *Сублімація* – це коли імпульси позасвідомого виражаються символами в формах культури, в її артефактах. Символічне вираження має і «Стан Безсмертя».

*Підсвідоме і надсвідоме.* У позасвідомому розрізняють підсвідоме і надсвідоме. Підсвідоме – це сновидіння, психічні травми, комплекси. Надсвідоме – це інтуїції зрілої особистості, її творчий процес. Тут людина в своїй творчості розкриває свої глибинні можливості в інтуїціях, які можуть супроводжуватись «Станом Безсмертя».

*Позасвідоме* – морально амбівалентне, коли вчинок людини проходить поза її свідомістю. *Несвідоме* – інфантильна свідомість, стан непроявленого в людині, коли людина,

оцінюючи себе з морального, ціннісного боку, робить несвідомий вчинок. «Стан Безсмертя» є також інфантильною свідомістю, коли страх смерті не долається свідомою волевою напругою, а мають прояв компенсаторні механізми подолання проблеми.

*Самосвідомість особистості.* Самосвідомість особистості – це усвідомлення людиною своєї специфічності, усвідомлення своєї особистісної специфіки. Самосвідомість виражає сутність внутрішньо-глибинного світу особистості.

Особистість в своїй самосвідомості сприймає себе як суспільно значущу цілісність. При цьому людина бачить в собі свою неповторну індивідуальність. Вона сприймає свої прояви як прояви творця самих суспільних відносин. Адже самосвідомість особистості взагалі має вияв лише в процесі суспільних взаємовідносин. Самосвідомість особистості формується відповідно до індивідуально-суспільних ідеалів. При цьому формується як самопізнання людини, включаючи в себе як самооцінку, так і її саморегулювання. Йде також формування емоційно-ціннісного ставлення людини до самої себе. Тут є і емоційно-ціннісне ставлення людини до свого такого стану як «Стан Безсмертя». Цей стан має спонтанну природу. Тому людина оцінює причини появи в собі «Стану Безсмертя». Вона може розуміти цей стан як щось надприродне. Але вона може розуміти цей стан як прояв певних природних сил людини.

*Предмет наших досліджень* – це буття певного стану свідомості вищого рівня (Антти Ревонсуо). «Стан Безсмертя» – вищий рівень прояву свідомості. Розуміння вищого рівня є від того, що сама людина, переживаючи ці стани, свідомості фіксує в своєму суб'єктивному світі те, що вище цього стану нічого немає і не може бути. Цей стан має назву «Стан Безсмертя», де буття Безсмертя, буття Самодостатності і буття Бога є синонімами. Цей стан ми беремо для розгляду тому, що він має риси подібності у досвіді містика і митця, який відповідає предмету наших досліджень. Як містик, так і митець переживають цей стан не тільки в своїх компенсаторних реакціях на страх смерті, але і в своєму творчому процесі.

*Природа «Стану Безсмертя» компенсаторна.* Це компенсаторний феномен в творчому процесі самодостатнього характеру. Через це в назву цього феномену можна включати і таке поняття як «самодостатність».

*Розглянемо буття Самодостатності.* Адже перший синонім «Стана Безсмертя» є самодостатність.

*Самодостатність.* Природа феномена Самодостатності, який ми досліджуємо є компенсаторною. Людина первісно має відчуття неповноцінності, недостатності (Альфред Адлер). Ця неповноцінність і недостатність природжена, або пов'язана з аномаліями розвитку (Холл Келвін, Ліндсей Гарднер). Але з роками недостатність компенсується відчуттям самодостатності, переживанням стану самодостатності. У людини з віком, з літами, десь до 40-50 років, розлад, який дає недостатність, стає м'якше і без лікування; проходить спонтанно ремісія (М.Е. Бурно).

*Другим синонімом «Стана Безсмертя» є «Бог».* Тобто, до поняття «Стан Безсмертя» можна прикладати і поняття «Бог». Це пов'язано з тим, що даний феномен досконало описується в Святому Письмі різних релігій: в Ведах, в Авесті, в Трипітакі, в Дао де цзін, у Біблії, в Корані. Також «Стан Безсмертя» досконало описаний в релігійній і містичній літературі. Митець намагається наслідувати, імітувати Бога (А.В. Риков). Само ж слово «Бог» має значення «доля», добра доля, щаслива доля, щастя (О.О. Потебня). Бог – це те що дає долю щастя. Тут щастя як трясця: кого схоче, на того й нападе (О.О. Потебня), що вказує на спонтанність процесу. Тобто «Бог» – це «щастя». А щастя – це самодостатній стан життя (А.А. Гусейнов).

Трете поняття, або третій синонім, який можна вживати в назві феномену, який ми розглядаємо – це «Безсмертя». Тут безсмертя розуміється як стан.

*Стан Безсмертя.* Безсмертя можна розуміти як перетворення (А.П. Огурцов). Людина може в екстатичному спогляданні пережити Стан Безсмертя (К.Н. Никонов). Безсмертя такого роду як екстатичні спалахи, які здаються нам такими, що лежать по той бік часу і вище часу, коли охоплює відчуття чистої бескінечності (Корлісс Ламонт). Екстатичні стани сприймаються як містичне відчуття причетності до вічності (А.В. Третьяков).

Коли присутній «Стан Безсмертя», то людині: по-перше смерть здається неможливістю (Вільям Джемс); по-друге абсолютно немає страху ні перед чим (М.Г. Мурашкін), страх тільки затемнює (Джідду Крішнамурті), і по-третє це проходить як екстатичні спалахи, які здаються нам такими, що лежать по той бік часу і вище часу, коли охоплює відчуття чистої бескінечності (Корлісс Ламонт). Тобто «Стан Безсмертя» часто констатується як екстатичний стан, екстаз.

*Екстаз* – це вищий ступінь захоплення, запалу. Однак у всіх цих випадках слово «екстаз» показується як узагальнений образ, навіть в силу того, що самі екстази бувають різного характеру. Екстаз – зміщення в область захоплення, запалу. Екстаз – це оцепеніння як компенсаторна реакція на хибні захоплення людини, коли настає захоплення правильним, ідеалом, зразком. Коли екстаз переживається людиною як вища ступінь запалення яка доводить до оцепеніння, то можна говорити вже не про екстаз, а про транс, про певний вид трансу. Адже сам транс також буває різного роду. Однак є транс, як і екстаз, який супроводжується оцепенінням. В такому випадку транс – це оцепеніння як компенсаторна реакція на неправильні, хибні дії. При цьому втрачається орієнтація в часі (А.П. Забіяко), що характерно і для переживання «Стану Безсмертя».

*Екстаз супроводжує творчий процес.* Творчий же процес як отримання нових значень розмежовується на такі стадії: підготовка, визрівання, натхнення або осяяння і перевірка істинності (В.А. Романець). Тобто натхнення і осяяння можуть бути однією стадією (Р. Вудвортс). А може бути так що натхнення переходить в екстаз в момент кульмінації творчого процесу – при осяянні (Є.П. Ільїн). Тут екстаз розуміється як супроводжуючий творчий процес. Коли ми кажемо про творчий процес і особисто про його стадію інсайту, тобто про осяяння, як кульмінаційного моменту, то цей кульмінаційний момент може бути і в стадії «визрівання». В процесі довгого визрівання концепції інсайти можуть виникати декілька разів, але не мати вирішального значення для розбудови концепції в цілому (Є.П. Ільїн). Вирішального значення може не мати і натхнення зі своїм переходом в екстаз. Натхнення може не давати успіху в творчості. Натхнення може бути лише поштовхом, стимулом до діяльності; більш того лише стимулом до діяльності, а не самою діяльністю. Натхнення не робить результатів, плодів творчості. Людина в творчому відношенні безплідна може переживати натхнення, екстаз. Тобто натхнення може пройти без творчих результатів. Можна зазнати натхнення і екстазу без усіякого зовнішнього сліду. Зовсім не геній може пережити таке ж натхнення і екстаз, як і геній. Натхнення і екстаз не означають змістовності, яка відділяє істину від хибності, добро від зла. Натхнення і екстаз можуть проходити без наявності певного змісту (Н.В. Гончаренко). Та і сам інсайт, саме осяяння, може не мати вирішального значення (Є.П. Ільїн). А такі феномени вже нагадують «Стан Самодостатності» як «Стан Бога», «Стан Безсмертя». Адже самодостатність не має змістовності (Карл Ясперс). Тут і відчуття щастя беззмістовне (Карл Ясперс). А Бог, «Стан Бога» – це щастя (О.О. Потебня). Відтак людина може мати певні вищі стани свідомості і пережити вищі відчуття безсмертя і усвідомлення вічності життя, відчуття, які неможливо викликати за своїм бажанням (Антті Ревонсуо), і які суб'єктивно для конкретної людини будуть давати розуміння, що вище цього нічого не може бути. Цей вищий стан свідомості розуміється як «Стан Безсмертя» (Антті Ревонсуо). Синонімом цього стану є «Стан Самодостатності», де самодостатність беззмістовна. Ще одним синонімом «Стану Безсмертя» є «Стан Бога» як стан щастя, коли Господь зустрічає з долею щасливою (Українська народна обрядова поезія). При розгляді стану щастя як «стан потік» (А.О. Прохоров, М.С. Валіулліна, Г.Ш. Габдреева, М.М. Гаріфулліна, В.Д. Менделевич) ми бачимо подібні риси при деяких видах екстазу. В свою чергу, розглядаючи екстаз як загострену форму уваги, ми виходимо на розуміння медитації, медитативних станів, які за суб'єктивним змістом постають як «Стан Безсмертя». Але треба розуміти і важливу різницю. Вона полягає в тому, що медитація – це вправи, а «Стан Безсмертя» - чисто спонтанний феномен. Чиста спонтанність присутня і у містика як «містичне натхнення» (Т. Рибо) й у митця (Поль Валері).

Безумовно ракурс суб'єктивної онтології підштовхує сказати дещо про онтологічний аспект об'єктивної реальності, щоб вписати розглядуваний «Стан Безсмертя», а точніше «Стан Безсмертя Самодостатнього Бога», в об'єктивні реалії, бо на перший погляд це може виглядати як гра слів. Але це може сказати наука зі своєю верифікацією, зі своїми перевірками на об'єктивність.

*Висновки.* Явище подібного містика і митця – це стадія «визрівання» у творчому процесі. Стадія «визрівання» у творчому процесі зводиться до руйнування буття попередніх структур свідомості. Наступна стадія творчого процесу – це стадія «інсайту», де оновлюється буття структур свідомості. Але ця стадія з'являється декілька разів і при «визріванні» не має особливого вирішального значення. Цей інсайт розуміється як «Стан Безсмертя», тому що супроводжується цим станом. Також цей інсайт торкається більш ширшого, ніж конкретні завдання для творчості. Суб'єктивний фактор на сучасному етапі проявляється в неповторності особливостей стадії «визрівання», стадії, яка є обов'язковою в творчому процесі.

#### **Джерела:**

Аверинцев С.С. Мистика // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. - Т.2. – М., 2010. – С. 579; Адлер А. О нервическом характере. – СПб.: Университетская книга, 1997.– С. 113; Бурно М.Е. Терапия творческим самовыражением. – М.: Медицина, 1989. –С. 58-210; Валери П. Об искусстве. – М.: «Искусство», 1976. – С. 406; Вудвортс Р. Этапы творческого мышления // Хрестоматия по психологии. -М., 1981.-С. 255-257; Гончаренко Н.В. Гений в искусстве и науке. – М.: Искусство, 1991. – С. 246-247; Гусейнов А.А. Счастье // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. Т. 3. – М., 2010. – С. 686; Джемс В. Многообразие религиозного опыта. – Санкт-Петербург, 1993. – С. 306; Дубровский Д.И. Проблема идеального. – М., 1983. – С. 85-100; Забияко А.П. Транс // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М., 2009. – С. 999; Ильин Е.П. Психология творчества, креативности, одарённости. – СПб.: Питер, 2011. – С. 57-127; Кришнамурти Д. Записные книжки. – М.: Разум, 1999. – С. 237-299; Кэлвин Х., Гарднер Л. Теория личности. – М.: «КСП», 1997. – С. 145; Ламонт К. Иллюзия бессмертия. – М.: Политиздат, 1984. – С. 250; Латынс М. Жизнь и смерть Кришнамурти. – М., 1993. – С. 176; Мурашкин М.Г. Записи 2000 года. – Днепропетровськ, 2006.- С. 127; Никонов К.Н. Бессмертие // Религиоведение: Энциклопедический словарь. – М.: Академический проспект, 2006. – С. 109; Огурцов А.П. Бессмертие // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. - Т.1. – М., 2010. – С. 252; Потебня А.А. О доле и сродных с нею существах // Слово и миф. – М., 1989. – С. 472-529; Прохоров А.О., Валиуллина М.Е., Габдреева Г.Ш., Гарифуллина М.М., Менделевич В.Д. Психология состояний. – М.: Изд-во «Когито-Центр», 2011. – С. 594-623; Пустоваров В.А. Путь судьбы. – Днепропетровськ, 2005. – С. 28; Ревонсуо А. Психология сознания. – СПб.: Питер, 2013. – С. 288-305; Рибо Т. Болезни личности. Опыт исследования творческого воображения. Психология чувств. – Мн.: Харвест, 2002. – С. 326; Роменец В.А. Психология творчості. – Київ, 2004. – С. 168-169; Рыков А.В. Постмодернизм как «радикальный консерватизм»: Проблема художественно-теоретического консерватизма и американская теория современного искусства 1960-1990-х гг. – СПб., 2007. – С. 148; Третьяков А.В. Танатология // Религиоведение: Энциклопедический словарь. – М.: Академический Проспект, 2006. – С. 1032; Українська народна обрядова поезія. – К.: Школа, 2006. – С. 168; Элиаде М. История веры и религиозных идей: От Гаутамы Будды до триумфа христианства. – М.: Академический Проспект, 2009. – С. 75; Юнг К. Психологические типы. – СПб.: «Ювента»; М.: Издательская фирма «Прогресс – Универс», 1995. – С. 532; Ясперс К. Общая психопатология. – М.: Практика, 1997. – С. 152; James W. The varieties of religious experience. – New York: Longman, Green, 1902. – P. 389.

#### **4.2 Тетяна ГАВРИЛЮК. Християнство в антропологічній перспективі ХХІ ст.**

Проблема людини є однією із «вічних» проблем філософії. Неодноразово здійснюючи «антропологічний поворот», філософія порушує питання про сутність людини майже протягом усієї її історії і, відповідно до нової епохи, намагається дати на нього вичерпну відповідь. Узагальнюючи чисельну кількість концепцій, зауважимо, що їх споріднене усвідомлення незавершеності будь-якого визначення. Людина водночас проста і надзвичайно таємнича істота на планеті Земля. Будучи однією із природних істот, невід'ємною частиною природи, вона завдяки розуму піднімається над нею і створює «другу природу», яка, з часом, стає пріоритетним середовищем її буття.

Процеси невинної зміни та невинного удосконалення «другої природи» виступають рушійною силою як розвитку матеріально-технічної бази людського буття, так і соціально-



культурної, й, що найважливіше, розвитку та удосконалення самої людини. Відтак, *людина постає відкритою біо-соціальною істотою, здатною пізнавати чуттєво-емоційно та раціонально навколишню дійсність та саму себе, формувати на основі пізнання світоглядні уявлення, які постають пріоритетною основою самоідентифікації людиною власного «Я».*

На сучасному етапі розвитку людства суспільні процеси здійснюють постійний та потужний вплив на людину як в контексті біологічному, так і в світоглядному. Як зауважував в кінці минулого століття Е.Тоффлер, «стрімко руйнується звичний спосіб життя, відходить в минуле те, що нещодавно складало сенс нашого буття»<sup>128</sup>. Означені зміни, поруч із чисельними недоліками (до яких ми можемо віднести глобальну екологічну, соціокультурну, духовну кризи), значно підвищили терміни «молодості» людини, розвинули її інтелектуальний та психологічний потенціали. Водночас, глобалізація зумовила процеси взаємопроникнення культур, наслідком чого постає плюралізм та толерантність як світоглядна парадигма нашого часу. Зважаючи на означене, ми можемо говорити, що на наших очах відбувається становлення нової людини, людини інформаційного суспільства, головними рисами якої постануть здоровий спосіб життя, постійна самоосвіта, динамічність, креативність, толерантне ставлення до переконань інших із збереженням власної ідентичності.

Разом з тим варто зауважити і на негативних рисах сьогодення в антропологічному контексті. Одним із суперечливих аспектів залишається проблема свободи. Свобода, як слушно зауважує О.Горкуша, є «одним із векторів зростання свідомості людини та розвитку світогляду в суспільному чи особистісному масштабі»<sup>129</sup>. Сьогодні, як ніколи раніше, загострюються питання свободи зовнішньої та внутрішньої, свободи «від» і свободи «для». Визначаючи головні критерії сучасного суспільства в економічному ключі, ми говоримо про споживацьке суспільство. В сьогоденні економічна сфера буття виступає підґрунтям політичного, соціального та духовного життя соціуму. Сучасне потужне виробництво товарів та послуг значно перевищує попит, що в світовому контексті створює проблеми збуту. Означене спровокувало необхідність формування і певного типу людини – людини-споживача. Як і будь-яке явище цього світу, споживання набуває негативного значення за умов перевищення міри, коли рушійною силою споживання постає не потреба задоволення необхідних для життя та розвитку умов, а споживання, як мета і сенс життя.

Формування образу людини-споживача починалось як стихійний процес і набуло, з часом, цілеспрямованого характеру. Конкуренція на ринку товарів та послуг зумовила появу реклами, яка спрямована на свідомість людини з метою її програмування та маніпулювання. В цьому контексті ми можемо виділити два основні вектори формування людини. Оскільки, сучасна стратегія розвитку економіки визначається інноваційною моделлю та супроводжується інформатизацією виробничих відносин, демократизацією та інтелектуалізацією знань, вона зумовлює посилення ролі людини у соціально-економічному розвитку, що, у свою чергу, зумовлює необхідність підвищення вимог щодо формування якісних характеристик людського капіталу. Сучасна економічна сфера буття потребує креативних, динамічних, розумних людей, які будуть забезпечувати її життєдіяльність та розвиток. З іншого боку, ринок потребує пасивного споживача, який буде формувати ідеальний образ власного буття відповідно до потреб ринку, в такий спосіб забезпечуючи також його життєдіяльність.

В контексті означеного, відбувається і формування нової форми релігійної свідомості. Потужне взаємопроникнення релігій на історичні терени один одних, розширило світоглядні уявлення, що зумовило народження і нової форми релігійності – позаконфесійної, коли людина визнає наявність вищого початку в світі, але не відносить себе ні до якої із існуючих конфесій. В умовах “повнолітнього світу” народжується нова постать самодостатньої людини, яка чинить все за власною волею, не потребуючи ні благодаті, ні істини. В умовах

<sup>128</sup> Тоффлер Э. Шок будущего. — М., 2002. — С. 3.

<sup>129</sup> Горкуша О. Узгодження пропозитивного та належного значення свободи як завдання вітчизняного академічного релігієзнавства. // Релігійна свобода: на перехресті епох, країн і культур. Науковий щорічник №19. — К.: УАР, 2015-2016. — С. 27.

розвитку сучасної цивілізації християнські уявлення про Бога, людину та світ переосмислюються в бурхливому потоці суспільного життя.

Зважаючи на означене, визначимо поняття *«антропологічна перспектива»* як самовизначення людини, її становлення в умовах трансформацій фізіологічних, психоемоційних, інтелектуальних, аксіологічних складових її сутнісного потенціалу під впливами соціокультурного буття.

Християнські церкви, як і релігія загалом, в своїй діяльності та функціональності покликані скеровувати людину до прояву її трансцендентного духу, до вияву та повного розкриття її духовного потенціалу. Виконуючи цю місію, вони, водночас, не залишаються поза світом реального буття, живуть і діють в ньому відповідно до його реалій. Це зумовлює постійне становлення і самої Церкви, яка вимушена в нових умовах проголошувати вічні істини, мовою зрозумілою сучасній людині.

Одним із головних чинників «повернення церков до світу» безумовно є людський запит щодо трансцендентного. У відмінних соціокультурних, політичних, економічних умовах, запити людські набувають широкого діапазону та відрізняються своїм змістом. Так, пошуки сенсу власного існування в умовах економічної та політичної стабілізації та потужного розвитку науково-технічного прогресу в Європі другої половини ХХ століття, безумовно відрізняються від екзистенційних питань мешканців країн третього світу, в яких проблема просто вижити є найголовнішою. Відтак, людський запит формує і форму церковної відповіді на нього.

У другій половині ХХ століття в протестантизмі та католицизмі формується стійке уявлення про необхідність «повернення церков до світу», яке постало точкою відліку оновлення західної християнської теології. В протестантизмі, зокрема, народжується чисельна кількість течій, які відображують в собі складність та суперечливість як соціальних процесів, так і індивідуальних пошуків в соціокультурних умовах європейських країн та американського континенту.

Процеси секуляризації потребували певного узгодження наукового та релігійного світогляду. В умовах поглибленої секуляризації, глобалізації, науково-технічного прогресу збільшується розбіжність між релігійними та світськими онтологічними, антропологічними та аксіологічними уявленнями. Протестантські теологи акцентують увагу на відносній цінності людської історії та культури в антропологічній перспективі. Однак, на основі антропології здійснюються активні пошуки побудови такої моделі християнства, яка б гармоніювала із сучасним світом. Оновлення теології, яке відбулося у ХХ ст. спричинило появу модерністських тенденцій у способах антропологічних інтерпретацій, сформулювало низку концепцій, різноманітних за своїм сутнісним змістом, однак об'єднаних ідеєю про те, що кожна людина повинна визнати та реалізувати свій обов'язок активного залучення до всіх сфер суспільного життя.

Утверджуючи свободу світогляду та право на поглиблення раціонального осмислення сутності Бога, протестантизм формує новітню теологію в декількох напрямках. Зокрема, секулярній теології протистоїть концепція постсекулярності, плюралізму напрямів – прагнення до екуменічного діалогу, традиціоналізму – схильність до модернізації, позиції невтручання у справи держави – концепція соціального служіння.

Водночас, в протестантській теології і в сьогоденні наголошується на необхідності нової Реформації. Як зауважує М.Черенков, «майбутнє християнського світу пов'язано з Реформацією Церкви: або ж буде Реформація, або ж не буде майбутнього... Але ми знаємо, що майбутнє є, і воно пов'язане з оновленням Церкви, перетворенням світу та грядущим Царством»<sup>130</sup>.

Характерною рисою оновлення Католицької церкви є порушення питання реалізації сутнісного потенціалу людини, її найсуттєвіших рис – гідності, свободи, любові, розкриття її таїни як образу та подоби Бога через усвідомлення людської цілості та повноти, збереження її трансцендентного духу в сучасних умовах. Підвалини антропоцентризму закладені в

<sup>130</sup> Черенков М. Накануне. Предчувствие Реформации. – К.: ООО «Книгоноша», 2013. – С. 5.

чисельних працях Івана Павла II. Неодноразово Понтифік наголошував на притаманній людині «трансцендентній гідності», на необхідності пошани невід'ємної гідності людини як одному із головних стовпів людської цивілізації.

Гідність людини є проявом надприродної її складової, яка здійснює людину як особу, як образ Божий. Іван Павло II зауважує: «Людина в усій істині свого існування, свого особистого і в той же час громадського, соціального буття - серед рідних, в суспільстві, на різних рівнях і в різному оточенні, серед своєї нації, свого народу (і, можливо, ще більше серед свого клану або племені), в колі усього людства - така людина і є перший шлях, якому має слідувати церква у виконанні своєї місії; людина - ось перший і головний шлях Церкви, шлях, намічений Самим Христом»<sup>131</sup>.

Одночасно, результатом ретельного аналізу та осмислення соціальних процесів сучасності, постало народження в межах католицької теології своєрідної соціальної філософії католицизму. Остання містить у собі «теологію праці», «теологію культури», «теологію політики», «теологію миру», «теологію визволення». Йдеться про теологічні пошуки зближення трансцендентного Бога зі світом, подолання розриву між Богом і людиною, з метою повернення людини до Бога. Проблема миру на планеті, яка в реаліях інформаційного суспільства є надто загостреною, осмислюється в контексті обґрунтовуються ідеї безконфліктного суспільства на ґрунті антропологічної переорієнтації (тейярдизм, «теологія визволення»), здійснюється доведення буття Бога на основі екзистенціального досвіду особи.

В контексті новітньої теології, яка намагається осмислити найсучасніші тенденції світового буття, формується концепція інтегрального розвитку людства (енцикліка Бенедикта XVI «*Caritas in veritate*»), поглиблюється поворот від теоцентризму до антропоцентризму (Апостольське послання «*Tertio millennio ad veniente*»). Як слушно зауважує професор П.Яроцький, характерною рисою такого переходу є зміщення акценту від теології спасіння до теології збереження створіння<sup>132</sup>. Усвідомлення відповідальності людства в цілому і кожної окремої людини зокрема за можливість продовження життя на планеті, зумовило започаткування повороту від акценту на есхатологічній перспективі у площину реального світу буття («Відповідальність за створіння в Європі». Документ консультативних нарад з питань природного довкілля Ради єпископських конференцій Європи, 1999 – 2004 рр.).

Пріоритетність економіко-політичних факторів у сучасному соціумі слугує нівелюванню цінності людського життя, що призвело до декларативного антропоцентризму. В цих умовах в католицькій теології з новою силою порушується проблема людської особистості. Особистість розглядається як найсуттєвіша риса людини як образу Бога. Особистість - це не просто наявність в людині чітко сформованих знань, світоглядних переконань, це, перш за все, людина, як найбільша цінність в світі. Таке усвідомлення особистості можливе, на думку папи Бенедикта XVI, лише на основі любові.

В енцикліці 2005 року «*Deus Caritas Est*» (Бог є Любов) наголошується на тому, що характерною рисою людини як образу Бога є любов. У любові духовна складова людини реалізується у двох напрямках: в індивідуальному - через любов-ерос та в суспільному - через любов-агапе. В будь-якому випадку, здійснюється трансценденція до божественного буття. В цьому процесі людина виходить за власні межі і вміщує в себе Бога та кожного християнина. Понтифік підкреслює: «Любов є «божественною», тому що походить від Бога і єднає людину із Богом, і через цей процес поєднання перетворює усіх в «ми», яке

<sup>131</sup> Иоанн Павел II. Искупитель человека. Энциклика о Спасителе. – [Електронний ресурс]: Режим доступу до документу: <http://krotov.info/acts/20/voityla/19790309.html#three>

<sup>132</sup> Яроцький П.Л. Євроінтеграція чи єврорехристиянізація (або ж синтез секулярного і сакрального) // Україна і Ватикан. Серія збірників наукових праць. – Вип. IV: Державно-церковні відносини в контексті досвіду об'єднаної Європи. [за загальною ред. О.Береговського]. – Галич-Івано-Франківськ-Київ, 2011 – С. 8 - 15.

підноситься над людськими поділами і змушує людей стати одним, аж до того, щоб, врешті-решт, Бог був «усім в усьому»<sup>133</sup>.

Соціальна дійсність початку XXI століття, як ніколи раніше, демонструє загрозу знищення усього живого на планеті Земля. Нераціональне використання природних ресурсів, постійна загроза нової світової війни, як результат надмірного занурення людського духу в матеріальну площину, провокує пошук трансцендентної основи подолання останнього. В цих умовах, започатковану Бенедиктом XVI концепцію любові, папа Франциск покладає в основу соціального вчення церкви. Сфери секулярного та сакрального можливо поєднати в соціальній дійсності, коли Любов постане ідеалом для суспільства. Через істину і справедливість, спрямовану до любові, як останньої мети можна побудувати суспільство справедливості та спільного блага. Останнє, на думку Франциска, - єдина реальна альтернатива тому згубному шляху релятивізму і безнадії, до якого прямує людство.

Зауважимо, що означена сентенція лунає і в працях сучасних протестантських та православних теологів. Зокрема, представник протестантської течії, яка отримала назву «світське християнство», Робінсон у власних теологічних пошуках приходиться до переконання, що мислити про Бога означає осягати та аналізувати глибини особистих відносин або, точніше, глибини усього існування, «яке інтерпретується любов'ю». Світобачення, яке стверджує цю реальність і таке значення в особистісних категоріях, тим самим стверджує остаточну реальність та остаточне значення особистісних відносин. Воно стверджує, що Бог, як остання істина і найглибша реальність, є Любов. Робінсон пропонує розглядати Бога як «міжособистісне поле», яке пронизує все і об'єднує все живе в єдине ціле<sup>134</sup>.

У православ'ї сучасний грецький теолог митрополит Пергамський Йоан Зізіулас радикально повертається до важливого біблійного і патристичного принципу, згідно з яким Бога пізнають смиренні та люблячі. Очищення серця є актом вольовим, процесом прийняття волі Іншого та смирення перед іншими<sup>135</sup>. Й.Зізіулас наголошує на тому, що лише свобідна особа, яка любить вільно, яка вільно стверджує своє буття через подію спілкування з іншими особами є джерелом істинного буття. Митрополит розкриває феномен любові в онтологічному сенсі як взаємовідносини, які створюють абсолютні та унікальні ідентичності і, в такий спосіб, говорить про онтологію любові. Це є буття Трійці, її сутність і, водночас, це є єдиним шляхом здійснення людини як Особи.

Вчення Зізіуласа про онтологію Любові набуває надзвичайно важливого антропологічного значення. Людина, перебуваючи в любові, перебуває в стосунках, які споріднюють її з Богом. Любов – це взаємовідносини, в яких людська унікальність стверджується онтологічно, дар, який людина отримує від Іншого і одночасно надсилає Іншому. Й.Зізіулас зауважує: «Любов – це підтвердження того, що я існую як «інший», тобто особливий і унікальний, щодо деякого «іншого», хто стверджує в якості «іншого» мене»<sup>136</sup>. Саме в любові стосунки породжують інакшість, а не загрожують їй. В онтології спілкування в любові унікальність стверджується не через відділення від інших істот, а через включення їх у власну ідентичність. Й.Зізіулас виражає онтологічний характер любові формулою: «Люблю, отже існую»<sup>137</sup>. Любов – це не почуття, не емоції, це позов істинного буття бути здійсненим у бутті особи, за зразком Святої Трійці, не виходячи із природних чи моральних якостей, але лише через стосунки, які певна особа будує з тим, хто є причиною її ідентичності.

---

<sup>133</sup> Deus Caritas Est. Издательство Францисканцев. – М., 2009. – [Електронний ресурс]: Режим доступу до документу: [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/ru/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/ru/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html)

<sup>134</sup> Робінсон Дж. Быть честным перед Богом. – М.: Высш. шк., 1993.

<sup>135</sup> Зизиулас И. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. – М.: Издательство ББИ, 2012. – С. 303 – 306.

<sup>136</sup> Там само. – С. 70.

<sup>137</sup> Там само. – С. 113.

В умовах інформаційного суспільства піддаються трансформаціям не лише економічна, політична, освітня сфери людського життя, але і особистісна. Наступним кроком після сексуальної революції, який призвів до появи нових відносин у особистісних стосунках між людьми, стало формування нових типів шлюбів – громадянський, гостьовий, віртуальний тощо. В означених стосунках спостерігається вплив практичного типу мислення, типу мислення споживача. Людина шукає для себе форму найкомфортнішого існування. Це призводить до закріплення в суспільстві егоїстичної відмежованості від іншого.

Навіть в традиційних шлюбах, проблема відчуженості сьогодні є досить гострою. І любов, в означеному світогляді, постає фактором вибору партнера. Вона позбавлена будь-якого трансцендентного смислу і нерідко трактується як прояв гормональної сфери людини.

В контексті антропологічної перспективи, порушуючи питання любові, християнство намагається звернути увагу на необхідність формування нового типу особистості – динамічної, креативної, інтелектуально розвиненої, але, водночас, і духовно наповненої ширим інтересом до іншого.

Варто зауважити на тому, що, якщо теологія протестантизму та католицизму демонструє нам формування нової теології як реакції на соціокультурні процеси, то православ'я більшою мірою вступає в діалог із сучасним світом, акцентуючи увагу на вічних істинах проголошених Отцями церкви. Найбільшою мірою означене притаманне російській релігійно-філософській думці початку ХХІ століття. Спостерігається підвищений інтерес до антропології ісихазму, яка виходить за межі догматичного опису людини як образу та подоби Бога і наукових описів її фізіології, біології та психології, а пропонує досвідний шлях розкриття духовного потенціалу людини до пізнання своєї божественної природи та Бога. Означене слугує підставою як для створення нової синергійної концепції людини (С.Хоружий), так і для створення православної психології (Л.Ф.Шеховцова та Ю.М. Зенько).

Сучасні дослідження антропології ісихазму, на думку означених дослідників, здійснюють конструктивний внесок в розвиток постсекулярної парадигми, в якій спостерігаються спроби подолання старої конфронтації релігійної та секулярної свідомості та культури.

Характеризуючи ситуацію, що склалася у сучасній антропології, С.Хоружий наполягає на тому, що саме православ'я може надати нам нову антропологічну парадигму, якої вже давно потребує людство: «в християнській антропології можливо набути «вихідної точки для побудови нової філософії» - але тільки не в тій антропології, що від століття була як один з розділів в корпусі шкільного богослов'я. Отже, сьогодні антропологія ісихазму – це не лише історична спадщина православної релігії, але й істотний, далеко не вичерпаний духовний ресурс, що може допомогти сучасній людині в пошуках відповіді на виклики сучасності.

Митрополит Діоклійський Калліст (Уер) також наголошує на тому, що сучасна аскетична традиція має великий позитивний потенціал для секуляризованого світу в ролі духовного «опікування». У своєму зверненні до світу вона здатна породжувати та підтримувати різноманітні позитивні явища. Безсумнівним є її потенціал в царині психології, можливості її оздоровчого впливу на психологічну атмосферу в суспільстві.

Означене зумовило підвищений інтерес російських дослідників до православної антропології в ключі осмислення новітніх здобутків в галузі психології та генетики. Зокрема, в монографії дослідників Л.Ф.Шеховцової та Ю.М. Зенько «Элементы православной психологии» автори здійснюють аналіз християнського вчення про душу через розгляд таких складових людини як розум, почуття, воля, пам'ять, увага, уявлення, тощо. Проводиться порівняльний аналіз вчень про розум, інтелект, волю, почуття та емоції, психічні стани в сучасній психології та християнстві. Приділяється увага християнському вченню про добротність у порівнянні з психологічними уявленнями про характер людини<sup>138</sup>. Зауважимо на тому, що зародження православної психології виявляє, певною мірою,

---

<sup>138</sup> Шеховцова Л.Ф., Зенько Ю.М. Элементы православной психологии. - М.: Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012.

однобічний розвиток та процес. Зусилля провідних психологів у поєднанні сучасних здобутків психології із антропологічними засновками православ'я не знаходять адекватного відгуку серед богословів. Останні, визнаючи здобутки сучасної психології у дослідженні свідомого та підсвідомого, мислення, творчості, спілкування, навчання тощо, у фундаментальних дослідженнях таких психічних явищ як увага, пам'ять, емоції, сприйняття, відчуття тощо, наголошують на тому, що досягнути спасіння, а, відтак, і здоров'я душі, без істинних онтологічних уявлень не можливо.

У працях сучасних богословів розкривається фундаментальна відмінність у розумінні природи психічних явищ між науковою психологією та християнською антропологією. Так, священник Анатолій Гармаєв в праці «Обрести себя» зауважує, що «в одних випадках гру пристрастей описують як норму, в інших як неминучу реальність, в якій потрібно навчитися мистецтву спілкування, самопрограмування та інше. Для такого психолога не існує відношень з благодаттю, з церковними таїнствами, з Христом, який постраждав заради спасіння людини. Для класичного психолога не існує Церкви, яка рятує людину. В результаті безблагодатна психологія ні до якого спасіння привести людину не може»<sup>139</sup>. Аналіз антропологічних праць сучасних богословів та сучасних психологів, які працюють на межі наукової психології та християнського вчення про людину, показує, що основоположною відмінністю православної та наукової антропологій постають онтологічні уявлення. Наукова психологія витоки психічних явищ знаходить в біологічній та психологічній природі людини. Православна антропологія витоки психічних явищ тісно пов'язує із вченням про гріх та благодать. Таким чином, наукова психологія виводить виключно внутрішні причини, тоді як православна антропологія внутрішньо-зовнішні. Людина спокушається зовнішніми силами і підпадає під владу пристрастей. Пристрасті, за православним вченням, без божественної благодаті людина здолати не може.

Зауважимо на тому, що короткий огляд існуючих форм діалогу християнської теології із сучасним світом, показує, що теологи усіх християнських конфесій знаходяться в пошуку побудови моделі християнства, яка надала б відповідь на питання: якою має бути людина у сучасному світі, чого повинна прагнути, які ціннісні детермінанти мають визначати її життя? Християнство, з одного боку, намагається протистояти таким явищам сучасної культури, як глобалізація та секуляризація, прагматизм, а з іншого, – модернізуватися, стати невід'ємною частиною сучасного світу.

Водночас, сьогодні серед богословів, які належать до різних християнських деномінацій, поширене прагнення виробити та спільно застосувати загально християнську відповідь на гострі питання антропологічної кризи. Це штовхає богословів до пошуку спільних моментів теологічних доктрин, які вони висувають, що дає нам підстави говорити про антропологічне підґрунтя сучасного екуменічного діалогу. Спроби зближення та погодження між собою вчень, проте, не нівелюють їх специфічних відмінностей між собою, які обумовлюються, перш за все, традиційними догматичними розходженнями.

Підсумовуючи, зазначимо, що в контексті антропологічної перспективи XXI століття християнство виступає силою, яка, з одного боку, акумулює в собі найсуттєвіші соціокультурні запити, через глибоке осмислення місця людини та її проблем в сучасних соціальних процесах. Багатоманітність сучасного світу постає підставою продовження поділу християнства на чисельні течії. Відтак, християнство здатне задовільнити різноманітний духовний попит. З іншого ж боку, християнство продовжує виконувати функцію формування образу цілісної, духовно та інтелектуально розвиненої людини через утвердження її цінності, гідності, свободи та першості її духовної складової. Християнство, в усіх його традиційних конфесійних виявах протистоїть процесам знедуховлення людського потенціалу, продовжує скеровувати людство до побудови «людиномірного» суспільства.

---

<sup>139</sup> Гармаєв А. Обрести себя. Украинская православная церков. – Полтавская епархія: Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2002. – С. 33.

### 4.3 Тимофій ЗІНКЕВИЧ. Ідеї громадянської релігії у творчому спадку Миколи Костомарова.

**Актуальність дослідження.** Останнім часом в українському науковому середовищі актуалізуються пошуки розуміння сутності і функцій громадянської релігії. Це стимулюється соціальними, політичними, культурними зрушеннями сьогодення, а також зростанням інтересу до ролі в історії українства тих соціально-світоглядних форм, які раніше не були в полі зору дослідників. Безперечно, що до таких феноменів належить і громадянська релігія. Відтак суперечність між потребою в осмисленні сутності громадянської релігії, її ролі в нашій історії, починаючи з часів Київської Русі, і відсутність наукових розвідок у цій площині й визначає актуальність нашого дослідження. Нагальність такої праці стосується і творчості корифеїв нашої духовності, зокрема М. Костомарова. Вивчення його спадщини під кутом зору наявності у ній ідей громадянської релігії збагатить як історико-релігієзнавче, так і актуальне релігієзнавче знання.

У науковій літературі немає загально визнаного поняття *громадянська релігія*. У нашому розумінні, *громадянська релігія – це такий суспільно-культурний феномен, у якому, крізь призму своєрідної релігійної мови і специфічних практик, обґрунтовується доконечність постання і ствердження національної держави, що бере свій початок у потребі спільноти знаходити сакральне у трансцендентному одвічно-лінійного, вґрунтованого в історію територій, чину*. Можна сказати й так: громадянська релігія – це сприйняття нацією свого буття як богоданого, приділеного, а отже й виправданого, належного, неминучого і в якій певні соціально-політичні настанови набувають форм релігійних міфів, легенд тощо.

У науковій літературі відсутні розвідки, автори яких досліджували б феномен громадянської релігії у спадщині М. Костомарова. Тому *мета* пропонованої статті вбачається у філософсько-релігієзнавчому аналізі твору М. Костомарова «Книги буття українського народу», а *завдання* – в окресленні своєрідності ідей громадянської релігії, що наявні у цьому творі.

**Виклад основного матеріалу.** Миколи Іванович Костомаров (1817—1885 рр. ) – видатний український історик, публіцист, етнограф, громадський діяч. Поряд з П. Кулішем, М. Гулаком, В. Білозерським, О. Марковичем він був одним із засновників та ідеологів «Кирило-Мефодіївського товариства». «То була людина справді пророчої візії і пророчої мужності, - стверджує про нього отець-професор С. Ярмусь, - духовність якої глибоко вкорінювалася в духовність Священного Писання і української старовини»<sup>140</sup>. Цей же автор каже про «Книги буття українського народу» М. Костомарова, що за своїм змістом і своєю формою вони набрали характеру Священного Писання.

Перейдемо до конкретного аналізу. Текст «Книги буття...», з огляду на досліджувану проблему, можна поділити на кілька частин. Зрозуміло, що таке членування є умовним, оскільки всі частини взаємопов'язані, становлять цілісність, яка має на меті обґрунтувати насамперед праведність українців і месіанську роль України у слов'янському світі.

Першу частину складають 1-7 «книги», з якої висновуємо таке: Бог є один, він всюдисущий, є творцем усього суцього, вмістилищем щастя, утіхи і волі, усього розумного, справедливого. Бог є цар, єдиний справедливий правитель. Коли ж люди зреклися цієї істини і «поробили собі багато богів, то з тим укупі поробили багато царів, бо як у кожному кутку був свій бог, так у кожному кутку став свій цар, і стали люде битися за своїх царів, і пуще стала земля поливатися кровію і усіватися попелом і костями, і умножилося на всім світі горе, біднота і хвороба, і несчастья, і незгода»<sup>141</sup>.

«Книги» 8-21 складають другу частину тексту, у якій йдеться про причини і наслідки відпадання від бога двох народів, які «на світі були дотепніші: євреї і греки». Основною

<sup>140</sup> Ярмусь С. Досвід віри українця. Вибрані твори. - К., 2002.- С.122.

<sup>141</sup> Костомаров М. Книги буття українського народу[Текст] // Кирило-Мефодіївське товариство. У 3 т. - К., 1990.- Т. 1.- С. 152.

причиною падіння народів у гріх «відпадання» від бога є прагнення стати врівень з ним, а найбільша кара – втрата свободи, неволя.

Третя частина твору охоплює «книги» 22-32, у яких йдеться про наслідки постання християнства як Божого змилювання. Тут Христос постає в іпостасях бога, царя і пана, який прийшов відкрити істину, аби людський рід здобув свободу. Власне, основним лейтмотивом цієї частини є свобода, що нерозривно пов'язана з істиною, любов'ю, братерством, рівністю. Питання соціальної диференціації вирішується в такий спосіб, коли бажаючий бути першим поміж людей повинен бути всім слугою. Наслідком осягнення істини і свободи стало братання між тими «чи були преж того панами або невільниками, філософами або не вченими. Усі стали свободними кровію Христовою, яку зарівно приймали, і просвіщенними світом правди»<sup>142</sup>.

У четвертій частині «Книги буття» (33-44) мовиться про те, як і чому панівні верстви спотворили правдиве християнське вчення. Побачивши переможну ходу християн, а «усе у них було общественне і були у них вибрані старшини і ті старшини були всім слугами», соціальна верхівка вирішила викоренити християнство шляхом переслідувань і тортур. Коли ж подібні заходи не принесли бажаного результату, панство вирішило спотворити Христове вчення.

Міркування М. Костомарова досить цікаві з огляду на інтерпретацію ним новозавітних положень *Воздайте кесарево кесареві, а Боже Богові, і Всяка власть од Бога*. Зупинимось на цьому детальніше, оскільки таке тлумачення мислитель припасовуватиме до української громадянської релігії.

Владні верстви, прийнявши християнство і, посилаючись на наведені вище новозавітні положення, почали стверджувати, що можна водночас бути і можновладцем, і християнином, а тому відносини владарювання і підпорядкування є Божим установленням. М. Костомаров відкидає таке викривлене бачення, але його аргументація не суголосна тодішнім церковним доктринам.

Передусім автор трактує названі положення в контексті дотримання, кажучи сучасними термінами, соціального порядку, тобто коли спільнота існує як цілісність. Христос не хотів, щоб у суспільстві були бунти та незгода, а прагнув до мирного поширення віри і свободи, бо коли християнин платитиме податки, виконуватиме закон, то кесар, прийнявши віру, повинен зректись свого царства, оскільки будучи першим, повинен бути усім слугою. За таких умов не було б кесаря, а лише єдиний цар – господь Ісус Христос.

М. Костомаров погоджується з тим, що порядок й урядування на Землі є від Бога, але й державні очільники і чиновники мусять дотримуватися закону і відповідати перед «сонмищем». А якщо так, то вони повинні виконувати не свої особисті забаганки, а те, що встановлено. У такому разі вони мають жити просто і добросовісно працювати на благо суспільства, «бо власть їх од Бога, а сами вони грішні люде і самі послідніші, бо усім слуги». Звідси випливає, що твердження про одвічність панування і підпорядкування немає під собою, фігурально висловлюючись, доказової бази; якби увесь люд дотримувався б слова Євангелія, то «пани повинні освободити своїх невольників і зробитись їм братами, а багаті повинні наділяти нищих, і нищі стали б также багаті; якби була на світі любов християнська в серцях...»<sup>143</sup>.

Така авторська інтерпретація новозавітних положень взаємин владарюючих і підвладних, будучи витриманою в душі романтизму, давала змогу, посилаючись на Біблію, стверджувати ідеали свободи, братерства, рівності. Будучи освяченими авторитетом Бога, вони лягли в підмурок того, що у спадщині М. Костомарова можна означити як *громадянська релігія*. Найяскравіше ця ідея буде зреалізована М. Костомаровим у витлумаченні принципів козацького співжиття, а згодом стане підмурком концепції месійності України.

---

<sup>142</sup> Там само. – С.154.

<sup>143</sup> Там само. – С.155.



П'ята частина охоплює «книги» 45-58, які оповідають про поширення благодаті серед греків, а також серед романо-германських спільнот. Красною ниткою проходить тут думка про те, що основною причиною спотворення Христового вчення названими народами є соціальна, а саме те, що вони не позбулися «ветхого чоловіка со страстями і похотями», а відповідно – відносини владарювання і підпорядкування, які передбачають визиск і неволю, не були зліквідовані. Результатом такого спотворення християнського світогляду, вважав М. Костомаров, стало поклоніння ідолам, як-от: національній честі, розуму та егоїзмові - у французів, золоту і мамоні - у англійців та ін. Прагнення цих етносів утвердитися у свободі було приречене на поразку, бо не можна досягти свободи шляхом заперечення Христової віри. Саме тому природно, що «с той пори племена романське і німецьке турбуються, і королів і панство вернули, про свободу кричать, і немає в їх свободи, бо нема свободи без віри»<sup>144</sup>.

Частину шосту складають «книги» 59-73, у якій М. Костомаров впритул наближається до ідеї про месіанську роль українства. На початку, в узгодженості з «Повістю плем'яних літ», мовиться про те, що слов'янське плем'я є «найменший брат у сім'ї Яфетовій». Проте в цьому є й певні переваги: адже може трапитися і так, що менший брат любить свого отця сильніше, але старші брати отримують більше, та коли вони своє потратять, то їх виручає молодший брат. Так трапилося й із слов'янством.

М. Костомаров передхристиянський час слов'ян описує в ідеалізованих формах, змальовуючи їхнє життя як панування соціальної рівності і відсутність ідолопоклонства, адже «кланялись слов'яне одному богу-вседержителю, ще його й не знаючи»<sup>145</sup>.

Тут простежується такий логічний зв'язок у роздумах М. Костомарова. Рівність і свобода є атрибутивними характеристиками християнства. Такі ж ознаки властиві і слов'янам: хоча вони ще й не впізнали істинного бога, але це дає їм змогу прийняти нову віру у її, якщо доречно так висловитися, автентичній формі. Згодом такі ідеали пануватимуть лише в Україні, що й дасть їй моральне право виконати месіанську роль серед слов'янства. Як зауважує отець-професор С. Ярмусь, «в кирило-мефодіївців цей месіанізм відгукується так сильно, що він стає основною базою їхньої програми. У своєму ідеологічному статуті «Книги биття українського народу» (стаття 103), нав'язуючи до цієї старої традиції, вони заявляють, що «голос України не затих», а відтак, що їхній альтруїзм – це відгук голосу віковичної української духовності, яка живе в істоті українського народу й живить його споконвіку»<sup>146</sup>.

Важливою перевагою слов'ян як реципієнтів християнства була і та, що, на відміну від своїх попередників, у них святе письмо було перекладене на свою мову і богослужби у них проходили народною мовою, що давало змогу осмислено сприймати вчення любові і братерства, а тому «слов'яне преїмовали віру Христову так, як ні один народ не преїмовав»<sup>147</sup>.

Проте, як це впливає з праці М. Костомарова, така узгодженість християнського життя була порушена двома взаємопов'язаними кардинальними вадами нашої спільноти: незгода слов'ян між собою і некритичне сприйняття чужих цінностей. Передусім це виявилось в тому, що чужа стратифікаційна система, стрижень якої становило панування і здирство, сліпо була сприйнята слов'янами або ж накинута їх соціальному світу. Наслідком цього стало поневолення слов'ян. Ця кара була гіршою, аніж у інших племен, «бо сам Господь сказав: кому дано більше, з того більше і зищеться»<sup>148</sup>.

Відтак тут підкреслюється думка про вищість слов'ян у засвоєнні і утвердженні християнської науки, а тому й Господь не до кінця прогнівився на слов'ян, бо він

<sup>144</sup> Там само. – С.157.

<sup>145</sup> Там само.

<sup>146</sup> Филипович Л. Етнологія релігії: теоретичні проблеми, вітчизняна традиція осмислення. - К.: «Світ Знань», 2000. – С. 89.

<sup>147</sup> Костомаров М. Книги буття українського народу[Текст] // Кирило-Мефодіївське товариство. У 3 т. - К., 1990.- Т. 1.- С. 157.

<sup>148</sup> Там само. – С.158.

«постановив так, щоб над сим племенем збулось писаніє: Камень его же не брегоша зиждуший, той бисть во главу угла»<sup>149</sup>. Згодом ми побачимо, що це твердження стосуватиметься саме України. Іншими словами, господь веде нашу спільноту і не дасть їй загубитися у вирі історичних подій.

І ось тут ми знову натрапляємо на засновкову тезу громадянської релігії: адже ні в Старому, ані в Новому Завітах не могло йтися про слов'ян, але саме така проекція основоположень священних текстів на буття слов'янської спільноти і українців, зокрема, і є свідченням формування української національної віри.

У сьомій частині – «книги» 75-97 – йдеться про життя українців від часу їх підпадання у залежність від Польщі до знищення козацтва Катериною II. Принагідно зазначимо, що залежність українців від Польщі спочатку характеризується М. Костомаровим як поєднання сестри з сестрою, як єдність двох слов'янських спільнот, що подібна «на образ іпостасі божої нероздільної і незмісної, як колись поєднуються усі народи слов'янські поміж собою»<sup>150</sup>. Зрозуміло, що тут в імпліцитному стані наявна думка про месійну роль українства.

Окрім цієї ідеї у цій частині твору ми натрапляємо й на інші основоположення громадянської релігії. Передусім йдеться про характер соціальних відносин козацтва, які, з одного боку, є продовженням принципів слов'янського співжиття, а з другого – уособлюють справжнє християнське братство, а тому «були козаки між собою всі рівні, і старшини вибирались на раді і повинні були слугувати всім по слову Христовому, і жодної помпи панської і титула не було між козаками»<sup>151</sup>. Ще одним свідченням того, вважав М. Костомаров, що українці уподібнюються першим християнам є створення ними середньовічних братств і та мужність з якою вони відстоювали свою віру.

Окрім цього, козаки виступають захисниками християнського світу, оборонцями святої віри, ревними служителями Бога, а не ідолопоклонниками і «багато лицарів таке робили, що не записано і в книгах міра сього, а записано на небі, бо за їх були перед Богом молитви тих, котрих вони визволили з неволі». Означені засади козацького буття свідчили про те (і це дуже важливо в контексті нашого дослідження), що Україна має власний шлях свого поступу, а тому не хотіла вона «йти услід язиков, а держалась закону Божого...»<sup>152</sup>. Свідчення цьому є ще й щира побожність українців та їх полагідне сімейне життя.

Так витлумачена соціальна роль козацтва давала підстави М. Костомарову твердити про його значний вплив на український люд в напрямі утвердження у суспільності свободи і рівності, а тому польські панівні верстви «козацтво стали мучить і нівечить, бо таке рівне братство християнське стояло панам на перешкоді». Але хвиля народного повстання змела панів «і стала Україна земля козацька вольна, бо усі були рівні і вільні...»<sup>153</sup>. Саме тому Запорізька Січ служила взірцем як для свого народу, так і для інших слов'янських держав. Рівність між козаками, охорона віри і землі християнської, сприяли тому, що українці зберегли в чистоті старовинний слов'янський лад, просвітивши його променями християнства.

Звернемо увагу на вживані вченим терміни «рівне братство християнське» та «Україна земля козацька вольна» і аби відтінити їх значимість та еволюцію, зауважимо, що до проблеми козацтва М. Костомаров буде звертатися і у зрілому науковому віці, хоча його вихідні історіософські засади майже не зміняться. Оригінальність поглядів історика на козацтво та його історичну роль полягала в тому, наголошує дослідник його творчості Ю.Пінчук, що він не вважав козацьку вольницю негативним явищем у становленні національної державності, наголошуючи на притаманних козацтву традиціях народної демократії, які мали позитивний вплив на тогочасне суспільство. «Водночас, - підкреслює Ю.Пінчук, - він простежив виникнення і розвиток ядра вільного козацтва Запорозької Січі,

---

<sup>149</sup> Там само.

<sup>150</sup> Там само. – С.159.

<sup>151</sup> Там само.

<sup>152</sup> Там само. – С.160.

<sup>153</sup> Там само.

основу якої становив «народний елемент», докладно висвітлив історію цього феномена, увів до наукового вжитку термін «християнська козацька республіка»<sup>154</sup>.

Зрештою вибудовується такий ланцюжок роздумів соціального мислителя: «рівне братство християнське» - «Україна земля козацька вольна» і як апогей визвольної боротьби українського народу - «християнська козацька республіка», концепт, який увійшов не тільки у науковий вжиток, але й в українську духовість, одночасно ставши однією з найважливіших підойм і основоположень національної віри. А тому мав рацію М. Грушевський, який вважав, що М. Костомаров уже за Кирило-Мефодіївської доби був ідеологічним провідником України, який розглядав козацьчину на тлі історії біблійної, всесвітньої й української, крізь призму власної соціал-революційної концепції<sup>155</sup>.

Здобувши волю, Україна знову ж хотіла по-братерському жити з Польщею, але остання не захотіла зрікатися свого панства; не пристала на таку пропозицію і Московщина. То ж Україна потрапляє у стан, коли не знала «куди прихилить голову». Але, як впливає з праці М. Костомарова, це не стан історичної невизначеності, бо Україна відчуває своє історичне покликання, свою місію у слов'янському світі.

Адже Україна любила як своїх братів і поляків, і москалів і прагла, «щоб всі жили вкупі, поєднавшись як один народ слов'янський з другим народом слов'янським, а ті два з третім, і було б три Речі Посполиті в однім союзі нерозділимо і несмісно по образу Трійці божой нероздільної і несмісимої, як колись поєднуються між собою усі народи слов'янські»<sup>156</sup>.

У цьому пасажі натрапляємо на такі моменти: по-перше, *йдеться саме про роль України* в об'єднанні трьох слов'янських народів; по-друге, майбутнє державне утворення відповідно до канонів громадянської релігії уподібнюється образу Трійці; по-третє, автор пророкує об'єднання не тільки трьох, але й всіх слов'янських народів.

Але слов'янські брати не прислухались до голосу України, а натомість роздерли її, знищили козацтво і «пропала Україна. Але так здається». Така мінорно-мажорна кінцівка до попереднього уривку звучить як прелюдія до завершальної частини праці, яка охоплює «книги» 98-109 і у якій якнайповніше обґрунтовується місійна роль України.

То ж чому саме Україна покликана виконати роль об'єднуючого начала слов'янщини? Відповідей декілька. Передусім це стосується характеру соціальних відносин, які панували серед українців і які характеризуються відсутністю таких зверхників, які б визискували своїх земляків; ті ж, що збиткувалися – зайди і виродженці. Нині ж справжній українець, незалежно від соціального походження, наголошує мислитель, і своє твердження обрамляє шатами громадянської релігії, «повинен любити і пам'ятувати єдиного Бога - Ісуса Христа, царя і пана над небом і землею». Цими словами М. Костомаров підводить ризик над своїми попередніми розмірковуваннями, суть яких така: соціальний характер українства і соціальне вчення первісного, справжнього християнства збігаються.

Далі мислитель ще раз підкреслює подібність слов'янських характерів і доводить до логічного завершення свою думку про особливу роль України у слов'янському єднанні, виголошуючи із молодечим завзяттям пророка: «Лежить в могилі Україна, але не вмерла»<sup>157</sup>.

Адже саме голос України будив слов'янщину і «одізвався він, той голос України, в Польщі, коли 3 мая постановили поляки, щоб не було панів і всі були б рівні в Речі Посполитій; а того хотіла Україна за 120 літ до того». Але зробити це Польщі не дозволили, її знівечили, як раніше знівечили Україну. І несподівано М. Костомаров висловлюється: «І се їй так і треба...». А зараз звернемо увагу на таке. Вище зазначалося, що громадянська релігія біди того чи того народу пояснює тим, що він відступив від Божих заповідей, про що йдеться і в «Книгах ...». А-от Польщу бог покарав тому, «бо вона не послухала України і погубила

<sup>154</sup> Пінчук Ю. Микола Костомаров: людина, вчений, громадський діяч // Істор. журнал. – 2007. – № 1. – С. 6.

<sup>155</sup> Грушевський М. Костомаров і новітня Україна [Текст]. // Український історик. – XXI, ч. 1-4 (81-84). – 1984.- С.150.

<sup>156</sup> Костомаров М. Книги буття українського народу [Текст] // Кирило-Мефодіївське товариство. У 3 т. - К., 1990.- Т. 1.- С. 161.

<sup>157</sup> Там само. – С.162.

сестру свою». Відтак голос України – це голос носія непомильних соціально-християнських цінностей, а тому Польща не пропаде, «бо її збудить Україна, котра не пам'ятає зла і любить сестру свою так, як би нічого не було між ними»<sup>158</sup>.

Голос України одізвався і в Московщині, коли після смерті царя Олександра «хотіли руські прогнати царя і установити Речь Посполиту», але деспот не допустив цього. І знову М. Костомаров нагадує, що про виборення такої волі українці нагадували московітам ще двісті років тому. Такі звернення до історичних фактів мали переконати і польських, і російських братів у покликаному характері безпомилкової ходи України на шляху до визволення слов'ян.

А тому не випадково у передостанньому вірші часи - минулі, теперішні, майбутні - зливаються, що свідчить про корінну місію України у слов'янському світі. Читаємо: «Бо голос України не затих. І встане Україна із своєї могили, і знову озветься до всіх братів своїх слов'ян, і почують крик її, і встане Слов'янщина, і не позостанеться ні царя, ні царевича, ні царівни, ні князя, ні графа, ні герцога, ні сіятельства, ні превосходительства, ні пана, ні боярина, ні кріпака, ні холопа – ні в Московщині, ні в Польщі, ні в Україні, ні в Чехії, ні у хорутан, ні у сербів, ні у болгар»<sup>159</sup>. Україна у цьому союзі буде непідлеглою Річчю Посполитою.

І коли Україна виконає свою місію, тоді «скажуть всі язики, показуючи рукою на те місто, де на карті буде намальована Україна: «От камень, его же не брегоша зиждущий, той бисть во главу», що і дає їй право першості у слов'янському єднанні і воно є легітимним.

Тут варто відітнути кирило-мефодіївське розуміння месійності України. Український релігієзнавець Л. Филипович вважає, що на відміну від традиційних, українська богообраність, за вченням братчиків, не означає їх якоїсь зверхності, ліпшості на усіма, піднесення над іншими за етнічною чи віросповідною ознакою. Теза про богообраність українського народу мала довести рівність, подібність українців з рештою народів, позбавити їх комплексу меншовартості, неповноцінності, утвердити гідність і самоповагу самих до себе. Українці не отримали матеріальних гарантій богообраності: обіцянок якихось багатств, нових земель, панування над іншими народами. Богообраність українців в судженнях братчиків не мала релігійно-шовіністичного характеру, а набула універсально-етнічних ознак.

«Найбільш виразно, - підсумовує Л.Филипович, - відхід від християнської традиції виявився у розумінні братчиками мети богообраності. Бог обирає собі народ для сповнення через нього своєї цілі – спасіння людства і визначає народів певну місію. З точки зору братчиків українці покликані Богом не стільки для того, щоб нести світу істину про нього, скільки, сказавши правду, визволити інші народи»<sup>160</sup>.

**Висновки.** Згідно з М. Костомаровим, основні положення української національної віри такі: Бог один, Він є творцем усього сушого, вмістилищем втіхи і щастя, віра в якого є запорукою утвердження у суспільстві свободи, рівності, братерства; соціальні ідеали українства, виразником яких є Християнська Козацька Республіка, і соціальне вчення первісного, справжнього християнства збігаються; Україна, на відміну від інших етносів, є носієм і оборонцем непомильних соціально-християнських цінностей, що є підґрунтям невмирущості українства, його першості у соціальному визволенні і єднанні слов'янської спільноти, у якій Україна посідатиме місце непідлеглої Речі Посполитої.

#### Анотації

Автор виходить з того засновку, що громадянська релігія – це такий суспільно-культурний феномен, у якому крізь призму своєрідної релігійної мови і специфічних практик обґрунтовується доконечність постання і ствердження національної держави, що бере свій початок у потребі спільноти знаходити сакральне у трансцендентній одвічно-лінійній дії, яка вкорінена в історію територій. За М. Костомаровим, основні положення української національної віри такі: Бог один, Він є творцем усього сушого, вмістилищем втіхи і

<sup>158</sup> Там само.

<sup>159</sup> Там само. – С.163.

<sup>160</sup> Филипович Л. Цит праця. – С.236-237.

щастя, віра в якого є запорукою утвердження у суспільстві свободи, рівності, братерства; соціальні ідеали українства, виразником яких є християнська козацька республіка, і соціальне вчення первісного, справжнього християнства збігаються; Україна, на відміну від інших етносів, є носієм і оборонцем непомильних соціально-християнських цінностей, що є підставою невмирущості українства, його першості у соціальному визволенні і єднанні слов'янської спільноти, у якій Україна посідатиме місце непідлеглої Речі Посполитої.

**Ключові слова:** Бог, братерство, віра, громадянська релігія, месіанізм, рівність, свобода, християнство, християнська козацька республіка,

**T. Zinkevich. "The ideas of civil religion in the works of Mykola Kostomarov."** The author based on the fact that a civil religion - it is a social and cultural phenomenon in which the light of a kind of religious language and the specific practices of the necessity of finding and approval of the national state, which has its roots in the community needs to find the sacred in the work, which is inherent in the transcendent, eternally linear in nature and which is rooted in the history of the territory. According to N. Kostomarov, the main provisions of national faith as follows: God is one, He is the creator of all things, the seat of comfort and happiness, belief in which is the key statements in the freedom society, equality, and fraternity; social ideals of Ukrainians, which is the expression of Christian Cossack republic and the social doctrine of the early, truthful Christianity coincide; Ukraine, in contrast to other ethnic groups, is a carrier and protector of the true social and Christian values, which makes it possible immortality Ukrainians, his primacy in the social liberation and unification of the Slavic community, in which Ukraine will take place eludes Rzeczpospolita. **Keywords:** God, brotherhood, faith, civil religion, messianism, equality, freedom, Christianity, Christian Cossack republic.

#### **4.4 Сергій ШЕВЧЕНКО. Екзистенціальна теологія Мерольда Вестфаля як розвиток ідей С.К'єркегора в добу Постмодерну.**

**Постановка проблеми.** Сучасне релігієзнавство та релігійна філософія переживають період активного пошуку нових методів дослідження, що призводить і до становлення нового міждисциплінарного характеру різноманітних філософських течій та напрямів. Сьогодні міжгалузевість як діалог поміж різними дисциплінами є запорукою подальшого розвитку не лише технічних, але й гуманітарних наук. У цьому зв'язку на особливу увагу релігійно-філософської спільноти заслуговує й процес імплантації та застосування екзистенціалістської та герменевтичної методології у так званій екзистенціальній теології як феномені постекзистенціалістського мислення.

Екзистенціальна теологія, як і кожен з інших культурологічних синтезів класичного екзистенціалізму з різними напрямками гуманітарного знання, галузями філософії та релігії, за своєю сутністю є типовим прикладом сучасного модернізованого релігійно-філософського гуманітарного мислення, яке функціонує у новому інваріанті, абсолютно незвичному і відмінному від його традиційно відомих традиційних форм.

Одним з сучасних колоритних представників екзистенціальної та постмодерністської теології є *американський мислитель Мерольд Вестфаль*. Його багатогранна творчість не вміщається в межі якогось одного напрямку чи течії сучасної теології та філософії. Більшість його праць присвячені Сьорену К'єркегору<sup>161</sup>, який для нього є не тільки «прабатьком екзистенціалізму», але й ідейним натхненником та предтечею постмодернізму. Серед цих праць монографія «Становлення самості: інтерпретація к'єркегорової “Заключної ненаукової післямови”» є вагомим здобутком та внеском М. Вестфалю у вивчення спадку датського мислителя на американському континенті. Саме ця відома праця М. Вестфалю стане предметом розгляду та аналізу даної розвідки.

**Аналіз останніх досліджень та публікацій.** Для зарубіжних дослідників та своїх співвітчизників Мерольд Вестфаль є живою легендою, а його погляди називають «пророчими». Так, збірник «Дивлячись крізь призму таємного: роздуми над герменевтичною епістемологією Мерольда Вестфалю» (2009) відкриває стаття редактора цього видання Кейт Пат «Презумпція невинності: Пророча філософія релігії Мерольда Вестфалю», в якій Вестфаль визнається «одним з найбільш кретивних і впливових феноменологів релігії за

<sup>161</sup> “К'єркегорова критика розуму та суспільства” (1991), “К'єркегор в постсучасну добу” (ред., 1995), “Становлення самості: інтерпретація К'єркегорової “Заключної ненаукової післямови” (1996), “Левінас і К'єркегор в діалозі” (2008), “К'єркегорова концепція віри” (2014).

останні два десятиліття».<sup>162</sup> Дослідниця ставить М. Вестфалю на один щабель з Карлом Рашке, Марком Тейлором, Чарльзом Вінквістом, Едіт Вишоград і Джоном Капуто. Останній, до речі, є близьким другом Вестфалю і його стаття також представлена у згаданому збірнику. У ній Дж. Капуто аналізує особливості критики М. Вестфалем онто-теології.

М. Вестфаль довгий час перебував в когорті тих американських мислителів, які використовували континентальну філософію для розробки нових, інноваційних підходів до релігійних і богословських досліджень. Його думка прагнула не тільки до простого коментування європейської релігійної філософії, але й використовувала її як «сировину» для розробки однозначно американського різновиду філософської теології. Його теологія поряд з теологією П. Тілліха, Г.Слейта та інших відомих авторів методологічно була укоріненою в екзистенціалізмі.

Водночас, особливістю світогляду цих мислителів було й те, що вони, як представники нової американської релігійної філософії, створили критичні і конструктивні парадигми, що не обмежувалися теоріями та концептами Старого світу з їхніми традиційними релігійними і богословськими темами, а виникли під впливом культурних і соціальних перетворень нового часу у Новому Світі. В українській філософській науці окреслену проблематику вперше порушив та розвинув у своїх працях професор К. Райда.<sup>163</sup> Однак інший вітчизняний дослідник вестфалевих ідей Р. Соловій<sup>164</sup> у своїх працях, зараховуючи М. Вестфалю до когорти ідеологів «виникаючої церкви» доби постмодерну, зовсім не згадує про їхнє екзистенціалістське підґрунтя, що, на нашу думку, є дещо спрощеним і одностороннім висвітленням творчості американського мислителя.

**Вклад основного матеріалу.** Праця Вестфалю «Становлення самості: інтерпретація К'єркегорової «Заключної ненаукової післямови»<sup>165</sup> стала чи не найґрунтовнішим дослідженням творчості датського філософа в США. В книзі детально розглядаються й аналізуються наступні питання: місця та значення праці «Заклучна ненаукова післямова до «Філософських крихт»» у творчому доробку С. К'єркегора; специфіка використання автором псевдонімів та «непрямої комунікації»; критики С. К'єркегором об'єктивного ідеалізму Гегеля; стадії людського існування («екзистенції») – естетична, етична, релігійна; пошуки «істинного християнства» та справжньої суб'єктивності; відмінності між «релігійністю А» та «релігійністю В»; феномен «релігійності С», вплив ідей С. К'єркегора на постмодерністську філософію тощо.

Коментуючи праці С. К'єркегора, М. Вестфаль приєднується до його думки про те, що істина насправді криється в суб'єктивності. Бажання ж деяких постмодерністів, на думку американського мислителя, вибудувати світ, вільний від моральних зобов'язань і божественної благодаті, не витримує критики. Тому для самого М. Вестфалю ближчими по «постмодерністському» духу є етичні роздуми Е. Левінаса та постмодерністська теологія Жана-Люка Маріона й, навіть, погляди Жака Дерріди (проте, не в контексті впливу Ф. Ніцше, а в контексті ідей С. К'єркегора та Е. Левінаса). Представники постмодернізму (як нового ніцшеанізму) Мішель Фуко і Жиль Дельоз не користуються у нього авторитетом. Останнім, на думку М. Вестфалю, варто було б ґрунтовніше вивчати праці С. К'єркегора, зокрема його «Заклучну ненаукову післямову до «Філософських крихт»». Тоді, як вважає М. Вестфаль, вони зрозуміли б, що самість є метою, а не вихідною передумовою людського існування. Таким чином, К'єркегорів «індивідуалізм», як це стверджує американський

---

<sup>162</sup> Putt, K. The Benefit of the Doubt: Merold Westphal's Prophetic Philosophy of Religion / Gazing Through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology [B. Keith Putt, ed.]. – New York: Fordham University Press, 2009. – P. 3.

<sup>163</sup> Детальніше див.: Райда К. Ю. Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення. – К.: Український Центр духовної культури, 1998; Райда К. Ю. Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи. – К.: Видавець Парапан, 2009.

<sup>164</sup> Детальніше див.: Соловій Р. Виникаюча церква. – Черкаси: Коллоквиум, 2014.

<sup>165</sup> Westphal, M. Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript (Purdue University Press Series in the History of Philosophy). – West Lafayette, IN.: Purdue University Press, 1996.

дослідник, необхідно розуміти і як засіб, і як стійкість супроти помилкового колективізму сучасності.

Центральною темою зазначеної праці М. Вестфалє є і аналіз ролі С. К'єркегора як засновника екзистенціалізму, дослідження впливу його ідей на екзистенціальну філософію і теологію початку та середини ХХ століття. Дослідник виявляє як глибоку подібність поглядів датського мислителя, так і глибоку розбіжність його ідей з головними мотивами постмодерністської філософії кінця ХХ ст. Але, «як такий, він заслуговує того, щоб бути партнером у діалозі з ними»<sup>166</sup>, – наголошує американський філософ.

Доволі цікавим є вестфалєве тлумачення практики застосування датським філософом псевдонімів і екстраполяції цього феномену на сучасну філософію. Він порівнює те, що С. К'єркегор говорить про авторство своїх праць з постмодерністським кліше про «смерть автора» – мотивом французького постмодернізму і, зокрема, поглядами Ролана Барта, Мішеля Фуко і Жака Дерріди. Відповідно до його точки зору, у змісті тексту досвід автора і намір виразити його «з'являється» ще до того, як він його напише, тим самим фіксуючи особистість автора. Це виражається у русі від авторського досвіду до тексту, щоб аналогічно відтворений досвід читача, рухався до моменту зовні пов'язаного з наступним моментом.<sup>167</sup>

Критична передумова аргументу «Смерть автора» – не атеїзм, а людська тимчасовість. І в цьому твердженні, як наголошує М. Вестфаль, найнаполегливішим виступає саме Ж. Дерріда. За М. Вестфалем, і С. К'єркегор, і М. Гайдеггер, і Ж. Дерріда, і радикальні кантіанці, для яких неминуче тимчасовість є трансцендентною, прагнули охопити обрій скінченності усього людського досвіду.<sup>168</sup>

Одначе, як це стверджує американський мислитель, надзвичайно обмежена спроможність автора контролювати процес спілкування є водночас і структурною необхідністю і особистим вибором; це “свідоме викреслювання”, свого роду безкорислива архітектоніка, у якій автор не будучи насправді Богом, охоче погоджується грати роль Бога в момент зустрічі обличчям до обличчя тексту і читача.<sup>169</sup>

Така позиція, на думку М. Вестфалє, у відповідності до ідеї С. К'єркегора, передбачає, що інтенції письменника ототожнюються зі змістом тексту. Тобто, письменник, з одного боку, виступає водночас в статусі і автора, і читача власних текстів, а з іншого боку - його псевдоніми перетворюються на засіб, який віддаляє автора від його текстів і акцентує увагу на його ролі інтерпретатора, а не творця смислу. «До висновку, що він є (спів) читачем власних праць, К'єркегор додає висновок про те, що читач є (спів) автором цих текстів. Як і у випадку з Гадамером і французами, читач отримує можливість брати участь у формуванні смислу тексту. Виявляється, що дистанціювання автора від тексту є засобом досягнення дистанціювання автора від читача».<sup>170</sup>

У своїх міркуваннях М. Вестфаль спирається також і на думку Грегора Маланчука, Говарда і Едні Хонгів, які доводять, що “жоден мислитель і письменник будь-коли не намагалися так, як цього прагнув С. К'єркегор, залишити читача у спокої з текстом. Діалектика мислення і існування належним чином забезпечує особисте залучення читача у твір...” «Відсутність автора», тобто використання псевдонімів є «засобом дистанціювання», «не містифікації», а, за словами самого К'єркегора, «особистою актуальністю» автора.<sup>171</sup>

Таким чином, М. Вестфаль обґрунтовує тезу про те, що використання датським мислителем псевдонімів як форми дистанціювання автора від читача не можна розуміти буквально. Адже С. К'єркегор, на його думку, прагне дистанціювати автора від читача не лише для того, щоби відокремити людину від натовпу, від світськості своєї доби, але й

<sup>166</sup> Там само. – С. 3.

<sup>167</sup> Там само. – С. 9.

<sup>168</sup> Там само. – С. 11. У цих поглядах Вестфаль посилається на праці Джона Капуто (Детальніше див.: Caputo, J.D. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. – Bloomington: Indiana University Press, 1987).

<sup>169</sup> Westphal, M. *Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*. – P. 12.

<sup>170</sup> Там само. – P. 14.

<sup>171</sup> Там само. – P. 15.

допомогти людині постати віч-на-віч з самим Богом. Це і є головною причиною його «непрямої комунікації», і боротьби з «апофеозом доби», і свідомим обмеженням привілею авторства, тому що з етичної точки зору кожна людина приходить до Бога і перебуває у спілкуванні з ним на самоті. Намагаючись зробити індивіда вільним, С. К'єркегор і переводить «авторитетність авторства» у площину віддаленості автора від читача, де автор немовби «зникає», використовує прийом суміщення ролі автора і читача, де вони й співпереживають, й відчувають, й проживають, й існують (екзистують) разом. Читач не знаходиться на місці автора, проте шлях до відчуження в собі осіб біблійних персонажів, переживання й відчуження граничності їхньої життєвої ситуації у власному мисленні стає значно коротшим.<sup>172</sup>

Американський представник екзистенціальної теології доводить, що С. К'єркегор розуміє авторство як напружену богословську проблему, яку, натомість, К. Барт, М. Фуко і Ж. Дерріда розвинули в зовсім іншому напрямку, що його вагомі і вражаючі інтенції набули у них цілком відмінного значення. Авторство і тривога пов'язані між собою, але С. К'єркегор і згадані постмодерністи цей зв'язок інтерпретують по-різному. Останні виходять з картезіанської тривоги щодо достовірності та контролю як головних джерел ідеї автора як Альфи і Омеги, і вони прагнуть здолати це занепокоєння звичайною людською хоробрістю навіть тоді, коли відсутні будь-які умови для цього. У цьому сенсі вони для М. Вестфалья є ніцшеанцями.

Оскільки к'єркегорова теорія стадій також впливає безпосередньо з усієї сукупності псевдонімів авторства, то це дає йому підставу зробити подвійну заяву про те, що сенс людського існування (подорожі від народження до смерті) закладено в самій людській природі і його мета – відкриття і реалізація своєї справжньої самості.<sup>173</sup> Тому, на думку М. Вестфалья, к'єркегорівський «екзистенціалізм» авторства несумісний з сартровим передуманням існування сутності і його висновку про те, що норми є завжди похідними від вибору людини. Це, на його думку, є особливо зрозумілим у праці «Хвороба до смерті», де терапевтична позиція явно передбачає нормативне розуміння людської природи.<sup>174</sup>

Аналізуючи к'єркегорівську діалектику існування, зокрема три стадії існування: естетичну, етичну та релігійну, М. Вестфаль, посилаючись на датського мислителя, підкреслює, що «етична сфера існування є лише перехідною сферою, і, отже, його вищим вираженням каяття у якості негативної дії. Естетична сфера – сфера безпосередності, етична сфера уособлює вимогу (і ця вимога настільки нескінченна, що індивід завжди збанкрутує), релігійна сфера передбачає самореалізацію, але ця самореалізація не обмежується, наприклад, окремим випадком, коли один заповнює капелюх того, хто просить милостиню, або мішок із золотом; вона передбачає покаяння, для якого спеціально створено безмежний простір і, як наслідок, постає релігійне протиріччя: бути самотнім на 70000 морських сажнів морської води і все ж таки бути щасливим».<sup>175</sup>

Праця С. К'єркегора «Страх і трепет», вважає М. Вестфаль, є головним текстом, у якому описується перехід від етичної до релігійної стадії людського існування, і порушується проблема не стільки особисті, скільки колективного покаяння. У випадку з Авраамом та принесенням ним свого сина Ісаака у жертву постає нерозв'язне протиріччя між етичними соціальними нормами суспільства, які, як батька, зобов'язують Авраама зберегти і захистити свого сина, та необхідністю, що обумовлена ствердженням віри, принести Ісаака в жертву. Тобто, розмірковує М. Вестфаль, «акт, який є жертвою з релігійної точки зору, є вбивством в очах суспільства. Безумовно, християнство не передбачає принесення в жертву дітей, але мова тут йде, насамперед, про те, що будь-який суспільний лад «грішний» і позбавлений слави Божої, і що віруюча душа, хоч і віддає «Кесарю кесарево», все ж таки має залишатися вільною, щоб віддавати Богу те, що належить Богу, і мати можливість сказати: «Ми повинні коритися більше Богу, ніж будь-якій людській владі» (Рим. 3:23; Марк. 12:17;

<sup>172</sup> Там само. – Р. 16.

<sup>173</sup> Там само. – Р. 21.

<sup>174</sup> Там само. – Р. 31.

<sup>175</sup> Там само. – Р. 21.



Діян. 5:29). Суспільні норми мають претензії на індивідуума. Але це відносно; лише Бог є абсолютним». <sup>176</sup>

На думку американського філософа, «Страх і трепет» відображає нерозв'язну напругу між релігійним, яке редукує етичне до релятивного моменту, і етичним, яке «привласнює собі абсолютне».

У іншій своїй праці, у «Заключній ненауковій післямові ...» С. К'еркегор, як стверджує М. Вестфаль, вже ставить питання не про істинність християнства, а про особисте відношення до християнства. Тобто, датський мислитель «об'єктивне питання» істинності християнства неначе «виносить за дужки», зосереджуючись натомість на «суб'єктивному питанні» індивідуального ставлення до християнства і християнської віри зокрема.

Це, на його думку, й означає, що «Заключну ненаукову післямову ...» не варто розглядати в межах філософії релігії як дисципліни строгої і абсолютно зрозумілої. Дана праця С. К'еркегора, як стверджує М. Вестфаль, відображає довгі дебати в Західній традиції, як в історичній, так і у сучасній площині, про значення істинності різноманітних релігійних претензій, зазвичай, характерних теїстичній природі (людини) або, інколи, більш конкретному Християнству.

Задовго до Е. Гуссерля та феноменологічного руху ХХ століття С. К'еркегор визнає важливість тимчасовості (темпоральності), але відклавши певні найвищі гносеологічні проблеми пошуку істини, спрямовує філософське мислення на вирішення онто-антропологічних проблем, головною серед яких виявляється проблема духовності людської істоти та проблема її вірування. У той же час, описуючи власну занепокоєність як «суб'єктивне питання», С. К'еркегор, як стверджує М. Вестфаль, дає зрозуміти, що його наміри полягають у площині екзистенціальної феноменології, де можливе сприйняття існування кожного, з ким несподівано зустрічаєшся на своєму життєвому шляху. Тому, на думку американського мислителя, якщо феноменологія і може бути поставлена на службу чистій теорії, то питання про те, що таке віра, не ставиться як тема безкорисливих і залишених далеко позаду роздумів; це – питання про себе: «Як можу я, Іоан Листвичник, співпереживати щастя, яке обіцяє Християнство?» <sup>177</sup>

Розмірковуючи над текстом Листвичника та непрямою формою звернення С. К'еркегора до читачів, М. Вестфаль не може остаточно зрозуміти і те, ким саме у даному випадку виступає данський мислитель - представником релігійного мислення чи справжнім філософом? І скажемо прямо. Тут дійсно доволі не легко проводити лінію поміж філософією і нефілософією. Тим не менш, для самого М. Вестфалья два факти є очевидними. По-перше, те, що С. К'еркегор під псевдонімом св. Іоана Листвичника не пише для кожного. Ті, для кого Християнська віра (або як мінімум деяка форма релігійної прихильності) не є як мінімум безпосереднім вибором – не належать до його аудиторії, хоча й вони можуть знайти поважну причину, щоби прочитати його книгу. По-друге, як занотовує М. Вестфаль, не кожний читач, і навіть якщо він має науковий ступінь доктора філософії, зрозуміє проблему (по-справжньому філософську проблему <sup>178</sup>), обумовлену у цій праці С. К'еркегора.

Для самого М. Вестфалья, якщо твори С. К'еркегора і є дійсно філософські, так це тому, що вони ставлять запитання, які були головними й у творчості Сократа.

К'еркегор, на його думку, є категоричним супротивником будь-якої об'єктивістської теорії, особливо коли вона торкається питання співвідношення віри і знання. Але, на думку М. Вестфалья, йому вдається зробити особливий поворот у цій темі своїм твердженням про те, що «віра буде скасована у вічності». Це означає, вважає М. Вестфаль, що природа віри безпосередньо пов'язана з тимчасовою структурою людського існування, і що втеча від діалектичної напруженості тимчасовості є спробою втекти від людської ситуації, бо за умови

<sup>176</sup> Там само. – Р. 27.

<sup>177</sup> Там само. – Р. 45.

<sup>178</sup> У даному випадку М. Вестфаль припускає можливість того, що для окремих філософів розмірковування С. К'еркегора, невіддільне від біблійних мотивів, може видатися настільки ж неприйнятним та незрозумілим, наскільки для нього самого є нудною теорія ймовірності.

негараздів у ній гірше удавати, що все гаразд.<sup>179</sup> С. К'єркегор зосереджується і на іншому аспекті цієї проблеми, а саме на несумірності віри як нескінченного, особистого, пристрасного інтересу з спекулятивною думкою. Таким чином, повторює М. Вестфаль за С. К'єркегором, якщо хтось говорить, «що він буде своє вічне щастя завдяки спекулятивній думці, він сам собі суперечить комічно, бо спекулятивній думці у своїй об'єктивності, абсолютно байдуже до його, мого і вашого вічного щастя».<sup>180</sup>

Питання С. К'єркегора не пов'язані із звичними режимами опрацювання інформації, які диктують людині її інстинкти і звички, нахили і прагнення, а радше стосуються проблеми режимів людської поведінки, які виникають з них. Тобто, як це доводить М. Вестфаль, Листвичник, з одного боку, припускає таке існування релігійності, в результаті якого процес комунікації, описаний вище, залишається радикально неповним, якщо його зміст має релігійне значення. Те, що залишилося (неповним – С.Ш.), очевидно, є актом індивідуального привласнення, який відрізняє суб'єктивність від об'єктивності і непрямую комунікацію від безпосередньої комунікації. З іншого боку, к'єркегорова рефлексія спрямована на слухача, який повинен відсторонитися від звичайних процесів обробки інформації і вирішити, як реагувати на цей виклик.

Таким чином, на думку М. Вестфалья, розмірковування С. К'єркегора стосуються питання «еквайрингу [універсального змісту повідомлення] в ... духовному началі», оскільки «воно передбачає внутрішній зв'язок повідомлення та комунікатора і надає комунікатору в його існуванні можливість особистого ставлення до ідеї». «Ми, можливо, будемо здивовані, коли прочитаємо “комунікатор” замість “посередник”, але якщо “ідея” в питанні має релігійне значення, вона поміщає як мовця, так і слухача, в питання. Ось чому Сократ наполягав, що він насправді не вчитель, а рівний серед учнів, їхній побратим»,<sup>181</sup> – зауважує американський мислитель.

Ця подвійна динамічність рефлексії, спочатку від індивідуальності та приватності до універсальності та публічності, а потім назад до замкнутості у своєму духовному світі, де особисте привласнення має місце, знаходить своє відображення, як це доводить М. Вестфаль, в знаменитому переосмисленні та реапропріації феноменології Е. Гусерля Морісом Мерло-Понті. Е. Гусерль наполягає не лише на тому, що феноменологія є наукою, але й на тому, що це – ейдетична наука. Рух від факту до сутності є фундаментальним, і феноменологічна інтуїція – інтуїцією сутності (*Wesensschauung* – «убачання» або ж «споглядання сутності»). М. Мерло-Понті стверджує цей феноменологічний есенціалізм: «Кожна редукція, говорить Е. Гусерль, будучи трансцендентною, також обов'язково є ейдетичною. Це означає, що ми не можемо піддати наше сприйняття світу філософському контролю, переставши ототожнювати його (сприйняття) з актом покладання світу, з інтересом до того у ньому, що нас обмежує, не відступаючи від нашої залученості<sup>182</sup>, яка, таким чином, сама по собі з'являється як спектакль, без переходу права з факту нашого існування у його природу (сутність), від *Da-Sein* до *Wesen*».<sup>183</sup>

Можна собі уявити, – пише у цьому зв'язку М. Вестфаль, – як нервово Листвичник слухав би опис того, як наша зацікавленість і наша залученість “з'являються як спектакль”

<sup>179</sup> Там само. – Р. 51.

<sup>180</sup> Там само. – р. 54.

<sup>181</sup> Там само. – Р. 64.

<sup>182</sup> «Якщо Гуссерль досліджуючи проблему сприйняття, все ще прагне до того, щоб зайняти позицію «чистого спостерігача», то для Гайдеггера саме це сприйняття «не є самостійним розглядом і вивченням речей, але виникає в конкретному практичному обходженні з речами». Згідно з М. Гайдеггером, будь-якій споглядальній позиції передують неясна, непевна усвідомлювана, практична залученість в поводження зі світом речей. Цю, наперед задану залученість, М. Гайдеггер експлікує в концепції перед-розуміння... Е. Гуссерль наполягає на відмові від практично-життєвої залученості в світ поводження з речами, М. Гайдеггер вибудовує структурно-ієрархічні відносини з точністю до навпаки: досвід сприйняття «предметності» не може розкриватися поза речами» [Детальніше див.: Летуновский В.В. Герменевтическая феноменология Мартина Хайдеггера. Метод *Dasein* аналитики. Смысл и подлинность бытия // [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://hpsy.ru/public/x1414.htm> (від 20.07.2015. Заголовок з екрану).

<sup>183</sup> *Westphal, M. Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript.* – Р. 65.

перед нами. Це проблема спекуляції, яка, на його думку, вимикає у нас роль теоретичного спостерігача і тримає нас заклопотаними, намагаючись збагнути нашу зацікавленість і нашу залученість, що ми забуваємо про нашу особисту відповідальність за них, що рефлексія, завжди неостаточна і незавершена у досягненні тимчасової самості, має бути перервана рішучістю.

М. Мерло-Понті, погоджуючись із цим, вважає, що було б помилкою зупиняти нашу рефлексію на цьому місці. «Необхідність йти від сутностей, не означає, що філософія бере їх як об'єкт» – тепер мають нервувати Гуссерль і Гегель, – «а, навпаки, що наше існування занадто напружено тримається в світі, щоб мати можливість пізнати себе як таке в момент його залученості, і що воно потребує поля ідеальності, щоб ознайомитися з і здобути перемогу над його фактичністю.

Якщо сутність не мій об'єкт, це тому, що пізнання себе або ознайомлення з собою не є самоціллю, а засобом досягнення переваги над моєю фактичністю. Іншими словами, в рефлексії я відходжу від мого життя не просто, щоб поглянути на нього, а виробити ставлення до нього і здійснити спробу опанувати його. Якщо формулювання Мерло-Понті не звучить особливо релігійно, це тому, що немає ніякого натяку, що панування над власним існуванням може бути підпорядковане чомусь на кшталт трансцендентного, як ідеї або демону Сократа. Але воно явно підпорядковане рефлексії над вибором себе самого, і це місце подвійної рефлексії для Листвичника».<sup>184</sup>

Для М. Вестфалья, який у цьому є послідовником С. К'єркегора і М. Мерло-Понті, вибір кожної людини має бути, насамперед, особистим, відповідальним вибором. Саме це убезпечує кожного від «спроб перестати бути людиною».

М. Вестфаль обережно й доволі критично сприймає рецепцію к'єркегорових ідей в екзистенціалізмі, навіть коли М. Гайдеггер позначає Dasein як існування (екзистенцію) і каже, що «суть Dasein полягає в його існуванні». Американський мислитель розмірковує над тим, що пов'язує Листвичника з такими «екзистенціалістами» як Ж.-П. Сартр, М. Гайдеггер, і Карл Ясперс. М. Вестфаль стверджує, що всі вони роблять технічний термін з поняття «існування», яке ввів датський мислитель. Але кожен з них робить це по-своєму, відмінно від інших. С. К'єркегор, на думку М. Вестфалья, вводить поняття «існування» як філософську категорію для того, щоб захистити питання про те чим саме є ставлення мислителя до істини від його неправильного розуміння. Таким чином, він вказує, що ставлення мислителя до істини – це, насамперед, «існування-відношення» і кожний філософ з огляду на це є «існуючою суб'єктивною особою».

Ця особистість у данця є «темпоральною самістю», яка «*постійно перебуває в процесі становлення, тобто, боротьби*». «Той, хто є існуючим, постійно знаходиться у процесі становлення; фактично існуючий суб'єктивний мислитель, який думає, постійно відтворює це в його існуванні й інвестує все своє розмірковування в становлення. ... Тільки він насправді є стилем, який ніколи не закінчується. Тлумачення існування виражається Еросом як представлено Сократом в *Симпозіумі*, де «Недостача і Надлишок» (думки – С.ІІІ.) породжують Ерос, сутність якого складається з обох. Але що є існування? Це – дитина, яка була зачата нескінченним і скінченим, вічним і тимчасовим, і, отже, постійно бореться»,<sup>185</sup> тобто докладає великих зусиль для досягнення або отримання чогось.

Парадигма «існування-відношення» до істини виражається «сократичним побаченням з Богом в ідеї про безмежне море невизначеності». Припущення, які Листвичник поділяє з Сократом, полягають в тому, що є нескінченна і вічна істина, що смертний мислитель (людина) має істотне відношення до неї, і що це взаємовідношення серйозно обмежується в силу скінченності людської особи. Ці припущення, наголошує М. Вестфаль, й відрізняють постмодернізм Листвичника й від французьких версій постмодернізму, й від ідей Річарда Рорті, й від самовпевненості Ф. Ніцше.

---

<sup>184</sup> Там само.

<sup>185</sup> Там само. – Р. 66.

М. Вестфаль переконує нас і у тому, що К'єркегорова думка може бути руйнівною для нашого постмодерністського самозаспокоєння його нагадуванням про наявність нескінченного і вічного в нас самих. Виходячи з цього, М. Вестфаль критикує постійні спроби вилучити фундаментальну онтологію з філософської антропології, й, насамперед, це, на його думку, стосується практики М. Гайдеггера.

Розмірковуючи над тим, чи може розум (спекулятивна філософія) надати нам запевнення і гарантії в екзистенційних, граничних моментах життя, М. Вестфаль стверджує, що, наприклад, для спекулятивної думки Гегеля таких нерозв'язаних питань та ситуацій фактично не має. Власне, С. К'єркегор, і звинувачував гегелівську систему у тому, що вона була завершена «без етики».<sup>186</sup> Зрештою, існування в К'єркегоровому розумінні (як тимчасової суб'єктивності людської самості) унеможливило гегелеву систему існування (як тотальної реальності). Такий екзистенціалізм С. К'єркегора, на думку М. Вестфалья, і робить його постмодерністом, а людська тимчасовість виступає «ахіллесовою п'ятою» традиційних метафізичних систем і «ложкою дьогтю» в бочці меду для постмодерністського опису цих систем як метафізики присутності.<sup>187</sup>

Щоправда, К'єркегор розуміється ним як особливий тип постмодерніста, особливо у контексті поставленого запитання: «Для кого ж система існування є неможливою й неприйнятною?».

Сучасні постмодерністи, наголошує М. Вестфаль, часто стверджують, що вона неможлива для нас, людей, і продовжують, неначе вони довели цю неможливість логічно. У їхньому припущенні, що того, чого ми не можемо мати, просто немає, вони показують, незважаючи на їхні протести проти антропоцентризму, антропоцентричної зарозумілості, що ніколи не дискутували навколо того, що межі людського досвіду – це межі реальності. Як не дивно, іронізує М. Вестфаль, ця нещирість, немовби відбиток пальця Гегеля на кожному з них. Сам американський філософ (якого самого часто також відносять до представників постмодернізму) у цьому дискусійному питанні стоїть на боці С. К'єркегора, який доводить, що «система існування і справді не може бути дана нам. Але це означає, що саме Існування є системою для Бога, хоча воно не може бути системою для будь-якої існуючої душі. Але хто ж, цей систематичний мислитель? Ну, це той, хто сам перебуває поза існуванням та все ж існує, який, у свою вічність назавжди розміщений і ще включає існування в собі – це Бог».<sup>188</sup>

Для М. Вестфалья ці висновки датського мислителя свідчать про те, що С. К'єркегор у даному випадку є не стільки християнином, скільки теїстом, і у його поглядах постулюється наша власна неспроможність оволодіти існуванням і головувати над ним.

Релігійно-етичні погляди С. К'єркегора мали, на думку М. Вестфалья, неабиякий вплив на розвиток сучасної філософії і теології. Це стосується і концепції самого М. Вестфалья, для якого об'єктивність – естетично спекулятивна, а суб'єктивність – етично релігійна. Переймаючи основні положення етики датського мислителя, М. Вестфаль дотримується думки про те, що Бог є джерелом морального зобов'язання, а релігія, з одного боку, виступає передумовою етики, а, з іншого боку, етика є передумовою релігії. В онтологічному порядку Бог приходить першим, трансцендентно передуючи етичному. Разом вони визначають сутність суб'єктивності.<sup>189</sup> Однак, «суб'єктивність не є різвидом терапії, яка лікує об'єктивно».<sup>190</sup>

Таким чином, на думку М. Вестфалья, С. К'єркегор не заперечує ані систему, ані всесвітньо-історичну перспективу, тільки наявність цих способів пізнання для людини, існування якої обмежене тимчасовістю. Тобто, датський мислитель не заперечує вічну істину як тотожність мислення і буття, а тільки присутність такої істини для людини, чие справжнє існування перебуває завжди в становленні. «Як Кант перед ним і після нього Дерріда, –

<sup>186</sup> Там само. – Р. 83.

<sup>187</sup> Там само. – Р. 91.

<sup>188</sup> Там само. – Р. 92.

<sup>189</sup> Там само. – Р. 105.

<sup>190</sup> Там само. – Р. 111.

стверджує М. Вестфаль, – Листвичник знаходить радикальну тимчасовість людського становища, щоб вона стала перешкодою для абсолютного знання».<sup>191</sup>

Установку к'єркегорівської теорії, згідно з якою істина криється в суб'єктивності, М. Вестфаль узагальнює наступним чином:

1. Існує об'єктивна істина двох видів.
2. Один вид недоступний для нас.
3. Інший вид доступний для нас, але він є недоречним як пізнавальний корелят саморозуміння і самостійного вибору, переважаючого етичне і передуючого Богу.
4. Це є вкрай важливим виміром людського життя, винятковим і у той час, коли теорія істини застосовується як суб'єктивність.<sup>192</sup>

В подальшому М. Вестфаль ці кваліфікаційні ознаки к'єркегорової теорії співвідношення «істина – суб'єктивність» охарактеризовує як сатиру, як притчу, як визначення, і як портрет. Для С. К'єркегора утвердження об'єктивної істини може бути ознакою не лише осудності, але й божевілля. В цьому і полягає його сатиричне ставлення до істини, здобутої завдяки спекулятивному, об'єктивному мисленню. Натомість слова Ісуса Христа – «Я є Шлях, Істина й Життя», у розумінні датського мислителя, слугують підтвердженням того, що істина також криється в людській суб'єктивності, але не в якості даності, а в якості підстави до постійного становлення («вічний процес становлення є невизначеністю земного життя, в якій всі впевнені»). Тому, власне, істина відображена у «особистому портреті» кожного індивіда.

Стоїчна етика, як це доводить М. Вестфаль, уже спиралася на спостереження про те, що деякі речі перебувають в нашій владі, в той час як інші – ні. Мета невизначеності полягає, на думку С. К'єркегора у тому, щоб показати те, що об'єктивна істина не в нашій владі. У будь-якому етичному або епістемологічному випадку, наголошує М. Вестфаль, парадокс з'являється з напруженості поміж моїм зануренням у час, з одного боку, і моїм трансцендентуванням часу, з іншого боку, моєю приналежністю до вічності. Саме цю напругу С. К'єркегор має на увазі при описі людської самості як синтезу тимчасового і нескінченного, миттєвого та вічного. Американський мислитель услід за С. К'єркегором розвиває думку про те, що сократичне невігластво – є своєрідним «аналогом віри», або, конкретніше, «аналогом категорії абсурдного». Він стверджує і те, що С. К'єркегор використовував терміни «парадокс» і «абсурд» як терміни цілком взаємозамінні. Однак, на протигагу парадоксу Сократа (який при зустрічі з немислимим застосовував іронію та невігластво),<sup>193</sup> християнський парадокс розглядається С. К'єркегором в контексті двох понять: втілення і гріха. Християнство у даному випадку з його заклопотаністю гріхом як гносеологічною категорією забезпечує захист від сильної спокуси, якій піддалися грецькі мудреці. Тобто, як описує це М. Вестфаль, людська скінченність та гріховність забезпечили моральною й пізнавальною автономією особистість, проклали широкий рів між суб'єктивним та об'єктивним пізнанням. Скінченність, обмежуючи нашу здатність, а гріховність нашу готовність, у відповідності до слів американського мислителя, неначе дозволяють вічній істині з'являтися на галявині нашого розуміння.<sup>194</sup>

Християнство ж, на його глибоке переконання, виходить за межі філософії Сократа, надаючи більш радикальний діагноз проблемі пізнання суб'єкта. І в цьому сенсі М. Вестфаль є послідовником С. К'єркегора, для якого вічна істина важлива не сама по собі, але тільки у зв'язку з існуючою людиною. І сутність абсурду, на його думку, полягає саме в тому, що

<sup>191</sup> Там само. – Р. 115.

<sup>192</sup> Там само. – Р. 116.

<sup>193</sup> Посилаючись на С. К'єркегора, М. Вестфаль доводить, що «іронія виконує санітарну функцію, рятуючи душу від відносності» [Westphal, M. Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript. – Р. 178]. «... коріння сократичного невігластва (як це розуміє Листвичник) полягає не у надприродній здатності виявляти формальні протиріччя там, де інші не помічають їх, а у дивній здатності фіксації обмеження існування, коли інші, як правило, забувають про це... Це контекст, у якому ми повинні читати те, що Листвичник говорить про діалектичне протиріччя, закладене у християнстві» [Westphal, M. Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript. – Р. 182-183].

<sup>194</sup> Там само. – Р. 123 – 124.

вічна істина прийшла в існування в часі, що Бог прийшов в існування в часі, що Бог перетворився на окрему людину. Іншими словами, є щось проблематичне, парадоксальне в твердженні «Ісус з Назарета – Бог втілений». У зв'язку з втіленням, наголошує М. Вестфаль, «сам парадокс є парадоксом» (на відміну від сократівської ситуації, коли «парадокс не в собі парадокс»)<sup>195</sup>.

Американський мислитель зазначає й те, що «Листвичник зацікавлений в порівнянні спекулятивної філософії (зокрема, таких великих її представників, як Платон і Гегель) з християнською вірою і в її звільненні, хоч він сам її не сповідував, від вавилонського полону онто-теологічної об'єктивності метафізики присутності. ... Він використовує феноменологічний (суб'єктивний), а не логічний (об'єктивний) підхід до спірного запитання про те: “Що це означає стати християнином?”».<sup>196</sup>

М. Вестфаль розмірковує й над тим, як саме співвідноситься поставлене С. К'єркегором питання із людською свободою. Зокрема, він відзначає, що хоча поняття «свободи» є одним з основних у філософських поглядах Р. Декарта, Ж.-П. Сартра і С. К'єркегора, лише останній з них розміщує елемент етично-релігійної відповідальності в його підґрунті.<sup>197</sup> Сьогодні, на думку М. Вестфалья, не лише філософи та теологи, але й більшість простих людей забувають про к'єркегорівське тлумачення свободи, й про його діагноз, який вказує на духовну інерцію як ахіллесову п'яту сучасного світу. У свій час, щоб це здолати, доводить М. Вестфаль, датський мислитель здійснив аналіз релігійного пафосу і пристрасті, запропонувавши феноменологію релігії як таку, у якій сам автор і його читач перетворилися на феноменологічних спостерігачів. С. К'єркегор у своїх працях робить ставку, насамперед, не на розум, а на уяву і почуття, які дозволяють спостерігати за пафосом релігійного життя, як це роблять читачі «Страхи і трепету», спостерігаючи за пафосом історії Авраама. Там є багато пристрасті в тому, за чим вони спостерігають, занотовує М. Вестфаль, і це може викликати пристрасть у них, а також, можливо, страх і трепет, але не жаль і жах. Для М. Вестфалья це і є екзистенціальна феноменологія, а не феноменологія як точна наука. Як така, вона безпосередньо залучає спостерігача в описувану в книзі екзистенційну, граничну ситуацію. «Ось чому, – пише М. Вестфаль, – незважаючи на факт того, що уважне слухання (або спостереження) є феноменологією релігійної сфери, Листвичник вказує декілька разів на початку своєї праці на різницю між естетичним та етичним. Він прагне підкреслити відмінність між естетикою і екзистенціальним пафосом і, що релігійне, насамперед, є тим, що пройшло через етичне».<sup>198</sup>

Американський представник екзистенціальної теології нагадує і те, що релігія підпадає під чималу сферу етично-релігійної суб'єктивності, так що ми не повинні плутати елемент об'єктивності, що супроводжує спостерігачів релігійного пафосу, з поверненням до естетико-спекулятивної об'єктивності. Останньою, на думку М. Вестфалья, сьогодні й зловживають більшість представників постмодернізму.

Первісним вираженням екзистенціального пафосу, як це доводить М. Вестфаль, є страждання. Його зазвичай тлумачать негативно. Але к'єркегорівська діалектика «негативного – позитивного» розуміється багатьма дослідниками буквально. Феноменологія релігійного страждання та інтенсивна сатира на духовенство дійсно підкреслюють негативний бік релігійного життя. Але С. К'єркегор робить це не тому, що він заперечує позитивне, елемент благополуччя і зміцнення, а тому, що він підозрює торжество спекулятивного над діалектичним в дискурсі і гегельянців, і датського духовенства, у дискурсі, призначенім зняти напруженість поміж негативним і позитивним.<sup>199</sup> Адже у відповідності до інтенцій датського мислителя, усе людське життя має заохочуватися ідеєю вічного щастя як вищою метою. Абстрактне «існування» передбачає життя в естетичній або

<sup>195</sup> Там само. – Р. 124

<sup>196</sup> Там само. – Р. 127.

<sup>197</sup> Там само. – Р. 142.

<sup>198</sup> Там само. – Р. 151.

<sup>199</sup> Там само. – Р. 163.

спекулятивній сфері, «існування-дитинство» – життя в етичній.<sup>200</sup> Проте, щоб перейти до життя в етико-релігійній сфері, нагадує М. Вестфаль погляди С. К'єркегора, людина повинна відкрити себе досвіду спільної провини. «Ось чому, – як це доводить М. Вестфаль, – Листвичник надає наступне вражаюче визначення: “Сукупність провини-свідомості окремої особистості перед Богом по відношенню до вічного щастя є релігійністю”».<sup>201</sup>

Як вже зазначалося вище, С. К'єркегор вводить у праці «Заклучна ненаукова післямова до “Філософських крихт”» поняття «релігійності А», якій притаманні пафос та іманентність, і «релігійності Б», для якої характерні діалектичність та трансцендентність. Тут М. Вестфаль, цитуючи С. К'єркегора, зазначає: «Якщо індивідуум охарактеризовується як діалектично занурений всередину у самогубство перед Богом, то ми маємо релігійність А, яка передбачає протиріччя, тобто, страждання в самогубстві залишаються в межах іманентності».<sup>202</sup> Самогубство для обох мислителів означає смерть, яка утверджує самовпевненість, характерну етичній сфері. Утім, вона залишається іманентною, оскільки не передбачає для себе жодної допомоги зовні. Навіть самогубство Сократа у цьому сенсі залишається в межах іманентного та абстрактного. Релігійність Б стала тріумфом конкретного існування над цією абстракцією. Для релігійності Б «кожен залишок первісної іманентності знищується повністю і усі засоби зв'язку з нею обрізаються. Парадоксально-релігійне пориває з іманентністю і робить існуючого абсолютно суперечливим не всередині іманентності, а в опозиції до неї. Немає іманентного, яке лежить в основі спорідненості між тимчасовим і вічним, бо вічне безпосередньо саме увійшло в час, і хоче встановити спорідненість там».<sup>203</sup>

Аргументи датського мислителя М. Вестфаль дещо конкретизує. Він зазначає, що «іманентність переважала в Едемському саду, де можна було Адаму і Єві зустрітися з Богом віч-на-віч. Метафізика присутності не теорія, а щоденний досвід. Втіленням релігійності А є сократична реалізація втраченого раю. Тут вже не можна зустріти Бога віч-на-віч, лише прихованого в деревах і кущах, оскільки Бог ніколи не є дуже далеко. ... Постійна, незрима присутність Бога робить вторгнення, як втілення, абсолютно непотрібним, навіть небажаним. Сад є вже не те, що має використовуватись (для усвідомлення провини), але принаймні я є все ще там (іманентність)».<sup>204</sup>

Таким чином, к'єркегорівська «релігійність Б», на думку М. Вестфала, є існуванням, початковим місцем розташування якого виступає Едем. Її рішучий розрив з іманентністю пов'язаний з вигнанням із райського саду, відокремленням від місця Божественної присутності. З цього моменту навіть незрима присутність Бога можлива лише для людини за умови, якщо Бог приходить туди, де Я є, де Я існую, тобто, коли Бог приходить до мене у часі. Бог у часі, Ісус Христос, стає необхідним для мене і як вчитель, який може дати мені правду і умови його визнання, і як Спаситель, який може надати мені вічне щастя. З огляду на це, «Релігійність А» є абстрактною, оскільки в силу ілюзії, все ще перебуваючи в саду незримої присутності, вона відмежовує себе від Бога, з яким, по суті, пов'язана.

У наступному формулюванні, зазначає М. Вестфаль, Листвичник знову руйнує відмінність між етичним і «релігійністю А». Віра, що конститує «релігійність Б» “є абсолютно унікальною сферою, яка, як це не парадоксально, з естетичної і метафізичної точок зору, підкреслює реальність [конкретну реальність існуючої самості] і, як це не парадоксально з етичної точки зору, підкреслює реальність іншої людини [Бога в часі], не своєї”. У цьому і полягає відмінність, яка рішуче пориває з іманентністю (і з метафізикою присутності). Це не відмінність між ідеальністю та реальністю або вічністю та часом. Це

<sup>200</sup> «Етичне відчуває невідповідність між дійсним і ідеальним, але в ньому відсутнє усвідомлення провини (гріха), яке є визначальним для релігійної сфери, воно упевнене, що цю проблему може вирішити» [Westphal, M. Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript. – P. 186].

<sup>201</sup> Там само. – P. 174.

<sup>202</sup> Там само. – P. 186.

<sup>203</sup> Там само.

<sup>204</sup> Там само. – P. 187.

відмінність між божественною особистістю та людською особистістю, коли особиста дружелюбність створення віддаляється від ворожості гріхопадіння.<sup>205</sup>

Метою ж С. К'єркегора у «Заклучній ненауковій післямові до “Філософських крихт”», як занотовує М. Вестфаль, й було бажання «відрізнити і, таким чином, захистити християнство від двох безрозсудних факсиміле: гегелівської спекуляції і традиційної релігійності, яку він називає дитячою. Обидві презентують себе в якості вищої форми християнства, але і являють собою “зручну безпеку, на підставі якої люди вирішили зробити буття християнина і буття людської істоти синонімічними”. В результаті “майже нічого не відомо про роботу внутрішньої спрямованості (заклопотаності своєю внутрішньою, духовною сутністю) в становленні і продовженні бажання бути християнином”.<sup>206</sup>

Як наголошує М. Вестфаль, більшість дослідників творчості датського мислителя вважають «релігійність Б» кульмінаційним моментом в його дослідженні релігії та християнства зокрема. Але такі припущення, на думку американського мислителя, є не лише не справедливими, але й свідчать про ігнорування і недбале прочитання ними «другого авторства» С. К'єркегора. Адже окрім того, що у своїй праці він переглядає та уточнює теорії стадій, ми знаходимо також у ній, наполягає М. Вестфаль, оригінальну концепцію любові, яка ґрунтується саме на заповіді “люби ближнього твого, як самого себе”. Ця заповідь є спільною для іудаїзму і християнства. Любов до ближнього, як складова цієї концепції датського мислителя, для самого М. Вестфалья є вкрай важливою. На його думку, апостольську заповідь «Діточки, любімо не словом, ані язиком, але ділом та правдою!» (1 Івана 3:18) С. К'єркегор далі розвиває, стверджуючи, що важливо не говорити про любов, а творити любов. Мовою його творів це означає, що любов до ближнього не може бути пригадана, а лише показана. ... не може бути заснована на спекуляції, а лише на етико-релігійному суб'єктивізмі. Тому й мовою Е. Левінаса, зауважує М. Вестфаль, етика і є першою філософією.<sup>207</sup>

Таким чином, для М. Вестфалья «прихована сутність залишається, але вона телеологічно призупинена у зовні видимих справах любові».<sup>208</sup> Це і є для нього тлумачення біблійної релігії, яка виходить за рамки Листвичника. М. Вестфаль називає це «Релігійністю “С”». Окрім етичного змісту, у цій сфері релігійності, на думку М. Вестфалья, глибоко відображений і соціальний зміст біблійного провозвістя, зокрема, протистояння між апостолами і владою. Адже конфлікт між апостолами і мирською владою далеко не зводиться до зовнішнього нещастя, а презентується і в якості продовження справи Христа. Тому М. Вестфаль й підкреслює, що так само, як Листвичник зосереджений на питанні про спеціальну форму внутрішньої спрямованості, так і Анти-Листвичник запитує про спеціальну форму зовнішньої спрямованості людини. І саме вона передбачає істотний зв'язок з його ближнім, який кидає виклик людському себелюбству, а в Євангелії Страждання – встановленому устрою.

Переосмислюючи підтекст думок Анти-Листвичника, М. Вестфаль й наголошує на тому, що «Релігійність С» включає не лише проповіді та приватну благодійність, але й спонукає творити любов, яка є справжнім покликанням для християнина і реальною загрозою для можновладців. В «релігійності Б» особлива християнська внутрішня спрямованість успадковується від Христа як парадокс, в який можна вірити. В «релігійності “С”», особлива християнська зовнішня спрямованість походить від Христа як прототипу чи парадигми для наслідування. Він не перестає бути парадоксом, але цей аспект християнської віри закликає і допомагає стати на шлях учнівства, яке й імітує життя Христа на землі.<sup>209</sup>

**Висновки.** Відтак можна говорити і про те, що М. Вестфаль є одним з найновітніших релігійних філософів – тлумачів екзистенціальної спадщини С. К'єркегора, який не лише увів ідеї останнього у контекст постмодерністської теології та філософії, але й своєрідно

<sup>205</sup> Там само.

<sup>206</sup> Там само. – Р. 190.

<sup>207</sup> Там само. – Р. 196.

<sup>208</sup> Там само. – Р. 197.

<sup>209</sup> Там само. – Р. 198.



інтерпретував їхній сенс. У цьому зв'язку можна говорити і про Вестфалеву «релігійність “С”», як умову становлення істинної самості та основу нової постекзистенціалістської етики. В її основу Вестфаль закладає к'єркегорівську діалектику існування, з якої запозичує і перевитлумачує поняття «колективного покаяння», визначення природи віри, безпосередньо пов'язаної з тимчасовою структурою людського існування, етико-релігійне співвідношення особистого і колективного щастя, проблему відповідального вибору кожного віруючого, розуміння ним Бога як джерела морального зобов'язання, а релігії як передумови етики, з одного боку, та передумови релігії, з іншого.

#### **Анотації**

В статті С. Л. Шевченко «Екзистенціальна теологія Мерольда Вестфала як розвиток ідей С. К'єркегора в добу Постмодерну» розкривається специфіка розуміння Мерольдом Вестфалем головних постулатів релігійного екзистенціалізму С. К'єркегора. Проаналізовано ключові положення праці М. Вестфала «Становлення самості: інтерпретація к'єркегорової “Заключної ненаукової післямови”» (1996). Розглянута проблема експлікації етико-релігійних ідей С. К'єркегора в постмодерністському та постекзистенціалістському контекстах. Досліджується феномен «Релігійності “С”», введений М. Вестфалем в сучасну екзистенціальну феноменологію релігії.

**Ключові слова:** екзистенціальна теологія, «постекзистенціалістська етика», «Релігійність “С”», християнство, «сократівський парадокс», «християнський парадокс», віра, любов.

*Serhii Shevchenko Merold Westphal's existential theology as the development ideas of Soren Kierkegaard in age of Postmodern.* The article reveals the problem of Merold Westphal's understanding the specific of S. Kierkegaard's religious existentialism. To analysed the basic statement of the books by M. Westphal «Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript (1996). It was studied thoroughly the problem of explication of S. Kierkegaard's ethical and religious ideas in the post-existential and postmodern context. To investigate the phenomenon of «religiousness “C”», introduced by M. Westphal's in the modern existential phenomenology of religion. **Keywords:** existential theology, «postexistential Ethics», «religiousness “C”», Christianity, «Socratic paradox», «Christian paradox», faith, love.

#### **4.5 Річард ГОРБАНЬ. Персоналістична антропологія Чеслава Бартніка.**

Загострений інтерес філософсько-гуманістичної думки до проблеми людини на межі XIX і XX віків науковці визначають як «антропологічний поворот», рубіж XX і XXI називають епохою «постантропології» і пов'язують її із загрозою антропологічної катастрофи, обумовленої процесами тотальної дегуманізації і деперсоналізації соціально-культурної сфери. З середини минулого сторіччя філософсько-антропологічна проблематика була представлена переважно у філософії свідомості, що для неї найбільш значимим вбачалось питання відношення між ментальністю і тілом, а також питання суб'єктивності й особової ідентичності, яке й сьогодні визначає антропологічне коло проблем філософської та соціально-наукової думки. Пошуки постмодерної мислі XX століття в галузі гуманітарних наук сформували дегуманізовану й деперсоналізовану теорію свідомості, передусім об'єднанням ідей філософії і психології, що призвело до ще більшого уречевлення відношень між людьми. Сучасні ж філософські, теологічні, психологічні, соціологічні, культурологічні та інші концепції людини у контексті викликів антропологічної кризи формулюють різноманітні теоретичні моделі, спираючись на багатогранність людської природи. Наразі актуальним лишається з'ясування онтологічної ідеї людини. Свою модель пропонує і християнська антропологія, яка переосмислює догматичне вчення, враховуючи новітні знання про людину, зокрема католицька, яка у світлі імперативів II Ватиканського Собору, відкривши для себе поле неупереджених дискусій, намагається розбудувувати філософію цілісної людини.

Безперечно, головна роль у галузі антропології оновленої католицької теології належить Івану Павлу II, зміст і значення доробку якого відоме в Україні завдяки ґрунтовним дослідженням авторитетного вітчизняного науковця П. Л. Яроцького. Однак в український релігієзнавчий дискурс ще й досі не введено ім'я послідовника Кароля Войтили польського філософа, представника сучасного теологічного персоналізму Чеслава Станіслава Бартніка,

який запропонував свою модель персоналістичної антропології. В 2016 році була захищена докторська дисертація Т. В. Гаврилюк «Християнська антропологія в її сучасних трансформаціях»<sup>210</sup>, в якій автор глибоко і послідовно розглядає антропологічні ідеї католицизму межі століть, але, на жаль, Ч. С. Бартніка вона не згадує. Отже, ми маємо на меті представити концепцію польського мислителя та виявити персоналістичну основу антропологічного розуміння ним християнства.

У статті «Від гуманізму до персоналізму» Ч. С. Бартнік висуває думку, що сучасна антропологія, як філософське вчення про природу та сутність людини, має враховувати не лише розум, а й віру, створюючи в такий спосіб засади цілісного пізнання і заглиблення у світ людського буття. Польський теолог закликає розбудовувати інтегральну антропологію. При цьому він стверджує, що зазначене завдання можна здійснити передусім за допомогою персоналістичного підходу, в якому важливим є не стільки феномен людини, скільки феномен особи<sup>211</sup>.

У теологічному трактаті з антропології «Містерія людини» католицький мислитель пише, що людина пізнає себе у площині незглибимих просторів любові, волі, власних прагнень і ностальгії за добром, досконалістю та щастям. Надзвичайну велич викazuje людина в діяльності й творчості, коли використовує свої фізичні здібності й розум, співпрацюючи з природою, долає час і простір, борює хвороби, виявляє технічну креативність у створенні все нових і нових технологій та завдяки усьому цьому змінює суспільство і світ. Відтак в людині відображається сутність Бога-Творця, а вся її культурна діяльність виявляється продовженням Божої справи. В особовому бутті людина постає як вільна, нескінчена у своєму естві істота, яка ніколи не зможе вичерпати свого змісту. У цьому контексті внутрішнє життя суб'єкта Ч. С. Бартнік розглядає як безмежну глибину, в якій ясніє світло душі, вкорінене у Бозі<sup>212</sup>.

Теолог зазначає, що у своєму особовому бутті людина співвідносить себе не лише з фізичним світом та іншими людьми, а й зі світом надприродного, з'ясовуючи свою подібність до Бога. В такий спосіб людина відкриває для себе *relatio* як спрямованість до Творця, як зв'язок із ним. Найбільше подібність між людиною і Богом виявляється в бутті у собі та бутті для когось, тобто для іншої особи і для Осіб Божих. У праці «Торкнутися Живого Бога» Ч. С. Бартнік зауважує, що говорячи про подібність людини до Бога в її особовому бутті, слід пам'ятати і про істотні розбіжності, оскільки існує значна відмінність між буттям Бога та буттям людини. Людина існує і розвивається в самому центрі послідовних сфер дійсності: космічної, суспільної, історичної та персональної. Усі вони представляють собою структуру, пов'язану з проблемою особових відношень (*relatio*), які спрямовані на здобуття повноти особового буття<sup>213</sup>.

У даному контексті принципово важливим для Ч. С. Бартніка є відкривання правди про участь людини та її зусилля в реалізації особових відношень. Спектр людських інтенцій, спрямованих на особовий зв'язок із Богом, є доволі широким – це воля, мислення, мрії, шукання сенсу, сумнів, жаль, любов тощо. Особові відношення між Богом і людиною мають значну площину психологічного досвіду, але насамперед повинні будуватися на людському відчутті себе дитиною Божою, відтак на почутті приязні, партнерства, поваги, гідності й абсолютної свободи як повноти Правди, якою є Бог. У такому світлі буття людина набуває особливого сенсу та цілеспрямованості в аспекті добра і зла, адже кожна людська особа, свідомо та вільно, підлягає безнастанному випробуванню цих протилежних начал. Здолання названого випробування визначає напрям розвитку людини та духовну сутність особи.

<sup>210</sup>Гаврилюк Т. В. Християнська антропологія в її сучасних трансформаціях: дис. ... доктора філос. наук: 09.00.11 «Релігієзнавство» / Тетяна Вікторівна Гаврилюк. – К., 2015. – 395 с.

<sup>211</sup>Bartnik Cz. St. Od humanizmu do personalizmu / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Szkice do systemu personalizmu. – Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006. – S. 31–33.

<sup>212</sup>Bartnik Cz. St. Misterium człowieka / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 2004. – S. 151.

<sup>213</sup>Bartnik Cz. St. Dotknąć Boga Żywego: różne szkice teologiczne / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 2004. – S. 204.

Подолання чистого гуманізму і будування об'єктивної антропології католицький філософ вбачає у системному персоналістичному підході до концепції людини, який дає можливість відкрити безмежну велич людини в її особовому бутті та пояснює всю дійсність, історію й культуру з точки зору перспективи особи. У статті «Одкровення людини» він наполягає на тому, що шлях самопізнання та визначення людини повинен бути персоналістичним<sup>214</sup>.

Персоналізм не має на меті возвеличити понад усе людину як особу, бо тоді це був би індивідуалізм. Персоналістична мисль представляє людську особу як істоту, яка стає зрозумілою та набуває сенсу тільки у співвіднесенні до іншої особи. Тому важливу роль тут відіграють відношення і зв'язки (*relatio*), які дають змогу людині пізнавати світ, себе, іншу особу. Особа не перетворюється на божка, ідола чи ідею, а виступає центром буття, в якому людина відкриває реальну дійсність і пізнає глибину свого єства та існування<sup>215</sup>.

Ч. С. Бартнік у своїх працях постійно наголошує на взаємній залежності особи від особи. Суспільство він розглядає як антропологічне середовище, яке формує особу, даючи їй реалізувати свій потенціал і дійти до повноти людського буття, адже без особових відношень, осередком формування яких є людська спільнота, це було б неможливим.

У руслі тенденцій сучасної персоналістичної антропології, яка контекст індивідуального життя окремої особи врівноважує контекстом її екзистенції та буття у спільноті, Ч. С. Бартнік опрацьовує поняття «спільнотної особи», що в ньому однаково вагоме значення має як індивідуальна особа, так і спільнота осіб. Він вважає, що людина знаходить повноту свого особового виміру тільки в спільноті, в якій реалізує себе. Тому для польського теолога антропологія стає «наукою про людину в її індивідуальному та спільнотному вимірах»<sup>216</sup>.

На думку Ч. С. Бартніка, повна, дійсна антропологія можлива тільки в рамках теології, де відкриваються інші, ширші горизонти людини. Теологічна антропологія оперує двома тісно поєднаними між собою образами людини: фактичним, який формується в контексті філософського пізнання, і візерцевим, який дає правда одкровення Божого як ідеал людини. Утіленням цього антропологічного ідеалу є Христос, який являє образ «нової людини». Людина, маючи душу і тіло, об'єднані в містерії особи, прямує до осягнення ідеалу, тобто повноти буття. У ході злиття та ототожнення тілесного і духовного світів, людина знаходиться в постійному процесі здійснення, самовизначення, становлення особи, тобто йде шляхом персоналізації. Перебуваючи в незупинному онтологічному, екзистенціальному, історичному та творчому русі, вона прямує від стану «початку» до стану повноти в «кінці» свого дочасного буття, переходу до Царства Божого вже у стані «нової людини». Згадане поєднання світів дає змогу комунікації (*relatio*) як в емпіричній, так і в надприродній дійсності. У статті «Пастирська антропологія» філософ пише: «З точки зору теологічної персоналістичної антропології, людина постає дійсністю як фізичною, так і духовною, але об'єднаною в органічний спосіб у вищому особовому бутті, яке має здатність трансцендувати себе у площині рефлексії над собою та площині порядку, устрою і законів світу. Може здійснювати акти самоаналізу та різних форм іманентності вглиб світу свого єства й суб'єкта»<sup>217</sup>.

Поряд з тим, що людина відзначається інтенсивністю і драматизмом внутрішнього світу, винятковою наповненістю свого особового єства та знаходиться у продуктивному стані динамічного розвитку, вона також має значні недоліки, зокрема безпорадність, відносність, слабкість. Упродовж цілого життя людина залишається непередбачуваною істотою, що зумовлює ризик не подолати необхідні бар'єри та не реалізуватись, не дійти до

<sup>214</sup>Bartnik Cz. St. Objawienie człowieka / Czesław Stanisław Bartnik // *Studia Theologica Varsaviensia*. – № 12. – 1974. – S. 199.

<sup>215</sup>Bartnik Cz. St. Misterium człowieka / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 2004. – S. 189.

<sup>216</sup>Bartnik Cz. St. Personalistyczny zarys teologii katolickiej / Czesław Stanisław Bartnik // *Roczniki Teologiczne*. – № 40. – Z. 2. – 1993. – S. 111.

<sup>217</sup>Bartnik Cz. St. Antropologia pastoralna / Czesław Stanisław Bartnik // *Bartnik Cz. St. Szkice do systemu personalizmu*. – Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006. – S. 144.

повноти особового буття. Усе це створює необхідність пошуку допомоги, підтримки, підказки, отже, нових відношень чи зв'язків (*relatio*). Людина не є самодостатньою, тому вона не може бути ізольованою, замкнутою в собі, відтак, шукаючи повноти людського буття, досконалості, щастя, прагне вічної єдності у комунії з іншими особами (Божими і людськими)<sup>218</sup>.

Людина у своїй особі, екзистенції та діях підлягає різним внутрішнім і зовнішнім чинникам, які формують і спрямовують її, цьому сприяє суспільство, створюючи різноманітні виховні моделі. Ч. С. Бартнік зазначає, що персоналістична антропологічна модель допомагає людині реалізуватись у повноті обох вимірів її існування: індивідуальному та суспільному. Основним принципом теологічної моделі виступає Особа Христа як індивідуальна постать і як спільнотна особа, тобто Церква, його Містичне Тіло. Теорія і практика теологічної персоналістичної моделі допомагають здійснити повноту особової та досконалої людини у всіх її вимірах і проявах. Християнство пропонує виняткове бачення людини в її особовому єстві, ставлячи людину на найвищий рівень буття у її початковому та заданому стані (меті). Жодна інша релігія не має такої антропологічної концепції, де людина поставала б як партнер і дитина Бога. Основу християнського вчення про людину становить персональність закладена в глибині її єства та розгорнута у площині розуму, волі, свободи, любові, прагнень, творчості, правди, добра і краси, у відкритості людини на особове здійснення та нескінченість буття<sup>219</sup>.

Згідно з християнською антропологією, дійсність особи від початку містить таємницю нескінченості, яка повністю розкривається у звершенні дочасної екзистенції. Ця закономірність основана на цілісності єства в духовно-суб'єктному бутті. Містерію особи і її дійсність неможливо докладно описати та представити в науковий спосіб, подаючи всі аспекти й нюанси цих феноменів, оскільки наукова думка занадто вузька і обмежена у своїх раціонально-прагматичних підходах. Тому, на переконання Ч. С. Бартніка, так трудно піддається пізнанню, спостереженню й опису глибина існування особи, тому концептуалізація та систематизація всіх онтологічних відношень (*relatio*) особи виявляється доволі складною справою<sup>220</sup>. Людина відкривається як істота і як існування, як феномен, який вже стався і який водночас перебуває у процесі становлення, тобто розвивається у зовнішньому та внутрішньому плані, у прямуванні до своєї повноти. У людській істоті поєднались тіло і душа, земля і небо, час і вічність, скінченне і нескінченне – усе, що творить світ особи. Найважливішим при цьому залишається те, що людина є особою і щораз більше стає особою.

З погляду теологічної антропології, перспективу нескінченного перед людиною відкриває не лише площина створення, а й площина спасіння, яке виявляється станом осягнення особою повноти буття та повноти й довершеності творіння. Особа постає як мале буття абсолюта, жива аналогія Бога. Завдяки спасінню стає можливим обожевлення людини та вкорінення її у Трійці<sup>221</sup>. Таке вкорінення проявляє себе в онтологічному і моральному стані людини впродовж усього її існування. Людина як особа покликана до партнерства, співпраці та діалогу з Богом. Буття й екзистенційне перебування в добрі та правді, прямуванні до своєї повноти і повноти єдності з Богом, на думку Ч. С. Бартніка, сприяють персоналізації людини, натомість моральне зло і гріх, навпаки, деперсоналізують її<sup>222</sup>.

Головним завданням людини польський мислитель вважає абсолютну, доконечну фазу її гуманізації, котру розглядає як «внутрішнє уособлення» і розуміє як процес, у ході

<sup>218</sup>Bartnik Cz. *St. Personalizm* / Czesław Stanisław Bartnik. – Wyd. 2 popr. i poszerz. – Warszawa: O. K., 2000. – S. 378.

<sup>219</sup>Bartnik Cz. *St. Misterium człowieka* / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 2004. – S. 160.

<sup>220</sup>*Ibid.* – S. 161.

<sup>221</sup>Langemeyer G. *Antropologia teologiczna* / Georg Langemeyer. – Kraków: M, 2000. – S. 92. – (Podręcznik Teologii Dogmatycznej – traktat IV).

<sup>222</sup>Bartnik Cz. *St. Personalistyczny zarys teologii katolickiej* / Czesław Stanisław Bartnik // *Roczniki Teologiczne.* – № 40. – Z. 2. – 1993. – S. 110.

якого людина стає собою в повній мірі. Таке становлення людини як особи прямує до своєрідного перетворення людини на над-людину (Ultra-Human), а суспільства – на над-суспільство<sup>223</sup>.

З біологічної та психологічної точок зору людина відносно космічної інтегральності дійсності знаходиться лише на ембріональній стадії розвитку. Антропологія тейярдизму, прибічником якої є професор Ч. С. Бартнік, зазначає, що у такому аспекті людину спостерігають суто фізично та фізіологічно, не помічаючи при цьому притаманного їй особового змісту й особової суті. Опрацьовуючи численні листи французького філософа і теолога-персоналіста П'єра Тейяра де Шардена, він дійшов висновку, що цей мислитель намагався надати всім антропологічним, гуманістичним і духовним категоріям характеру справжньої реальності. У зв'язку з цим у роботі «Тейярдівське бачення історії» Ч. С. Бартнік зауважує, що буття людини як дуалізм матерії і духу віддзеркалює драму реальних змагань свідомості і несвідомості, правди і брехні, добра і зла, свободи і неволі, об'єднуючої любові і роз'єднуючої ненависті, смерті і воскресіння<sup>224</sup>.

Визначальним є те, що низка етапів людської еволюції приводить до встановлення правдивих цінностей, які роблять людину майбутнього досконалою в найвищому ступені, «більше» ніж просто людиною, тобто над-людиною в її особовому бутті. Головною підставою такої перспективи є сам факт появи людини у світі, про це Ч. С. Бартнік пише в праці «Суспільно-політична теологія»: «Потрібно побачити в еволюції неоантропоцентричний рух: людина вже є не тільки осередком природи, а й вектором, спрямованим до центру Всесвіту»<sup>225</sup>.

Еволюційна антропологія майбутнього не може обмежуватись категоріями людських розумових концепцій і підходів, а повинна проходити «персоналізацію» феномену людського буття і людської сутності. Усе це вбачається та позиціонується в площині поступального динамічного процесу, в результаті якого людина, що лише формується в певних «антропоцентричних сферах», знаходить свою повноту лише в новій цілості особового буття. І тут йдеться не тільки про загальний розвиток людини як такої, а й про внутрішнє, духовне і суб'єктне впорядкування її основи. У статті «Тейярдівське бачення людини» польський теолог стверджує, що в плані нової, справжньої гуманізації світ стоїть перед наступними фазами упорядкування: а) спіритуалізація – досягнення щораз виразнішої переваги психологічного і духовного над матеріальним, що повинно відбуватися у площині людської екзистенції, а також у технічному, економічному, моральному, суспільному житті, тобто у самій людині та через неї цілого суспільства; б) персоналізація – досягнення щораз глибшого буття й екзистенції, а також об'єктності й інтегральності, починаючи від вдосконалення особового життя індивідів через персоналізацію суспільства і аж до творення зі світу спільного Суб'єкта (Особі); в) абсолютізація – похідний процес людського духу в здобуванні незнищенності та безсмертності абсолютних цінностей; г) христифікація – повне просякнення всього людства і цілого буття особовою сутністю Христа, а також одночасне об'єднання у Тілі Христа людського суспільства та інших особових світів<sup>226</sup>.

У такий спосіб, на думку Ч. С. Бартніка, гуманізація людини має досягнути своєї повноти в Христі, тобто антропологія має бути основана цілковито на христології, як і антропогенеза – на христоргенезі. У цьому польський теолог послідовно дотримується концепції П. Тейяра де Шардена, котрий розглядає Христа як особовий центр усього планетарного Всесвіту, від якого остаточно залежить будь-який розвиток, від якого розпочинаються і до якого сходяться всі шляхи еволюції. У «Вступі до християнського життя» П. Тейяр де Шарден стверджує: «З одного боку ... неможливо уявити собі

<sup>223</sup>Bartnik Cz. St. Teologia społeczno-polityczna / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Agencja Wschodnia, 1998. – S. 175.

<sup>224</sup>Bartnik Cz. St. Teilhardowska wizja dziejów / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: TN KUL, 1975. – S. 212.

<sup>225</sup>Bartnik Cz. St. Teologia społeczno-polityczna / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Agencja Wschodnia, 1998. – S. 178.

<sup>226</sup>Bartnik Cz. St. Teilhardowska wizja człowieka / Czesław Stanisław Bartnik // Materiały Problemowe. – № 15. – 1981. – S. 64–65.

християнського всесвітнього Христа без того, щоб Всесвіт, функція якого полягає в тому, щоб збиратися в Ньому, не мала б (в силу певної еволюційної структури) природного центру конвергенції, звідки Слово могло б, утілившись у ньому, діяти і впливати на весь Всесвіт. З іншого боку, якби якийсь Всесвітній Христос не проявив Себе позитивно та конкретно в ході еволюції, як її розуміє сучасна думка, то ця еволюція лишилася б туманною й невизначеною, і у нас не було б стимулу беззастережно віддатися її устремлінням і вимогам»<sup>227</sup>.

На думку Ч. С. Бартніка, Христос становить центр людства не тільки завдяки своїй Божественній сутності, але передовсім через своє буття людиною, в якому Ісус осягнув повноту людського існування завдяки воскресінню, що в ньому людське, було піддане метаморфозі. Через цю метаморфозу світ разом з Ісусом входить у Бога. Відтак воскресіння Христа стало явищем космічним і означало прийняття Христом функції центра Всесвіту<sup>228</sup>.

Коментуючи антропологічну есхатологію П. Тейяра де Шардена, польський філософ вказує на те, що ця концепція належить до найбільш правдивих, повноцінних і вартісних, до того ж є однією з найбільш оригінальних у теологічному значенні. Він цілком підтримує думку свого учня В. М. Фаца, що тейярдівське вчення про людину й історію зацікавлює своїм містицизмом і персоналізмом і закликає особу до відповідних дій, цілеспрямованих до справжньої еволюції світу та людської особи задля здійснення їх повноти в Бозі<sup>229</sup>.

Згідно з християнським вченням, внутрішню сутність людини неможливо зрозуміти без співвіднесення з Христом, тим більше що без співвіднесення з Христом людина не може бути цілковито собою. Христос і людина взаємно зумовлені та стають зрозумілими тільки у світлі один одного, знаходячи доповнення один в одному. Тому, на переконання Ч. С. Бартніка, антропологія як теоретична, так і практична переходить у площину христології, а христологія в певному сенсі творить основу найбільш ґрунтовної антропології. Христос відкрив повноту людського існування і став взірцем буття, який можна зрозуміти тільки за допомогою категорії людини. Генеза людства постає як антропологічна тріада: Перша людина – Адам (створіння), Друга Людина – Христос (спасіння), Третя Людина – Нова людина в Христі (есхатон). Людина у своєму спільнотному вимірі виявляється віддзеркаленням Трійці, тому реалізує свою онтологічну сутність як індивідуальна особа і як спільнота осіб. На цьому підґрунті в «Персоналістичному нарисі католицької теології» Ч. С. Бартнік обстоює думку, що індивідуальну антропологію доповнює спільнотна антропологія, а її в дочасному вимірі – спільнотна антропологія спасіння. Тому важливо розбудовувати повноцінну антропологію на підставі персоналізму та теології. У підсумку антропологія має стати наукою про людину як індивіда і як спільноту. Теолог пише: «Як повна антропологія можлива тільки в площині теології, так і спільнотна антропологія (соціологія) стає реальною тільки у світлі науки про Церкву та Царство Боже»<sup>230</sup>.

М. К. Мамардашвілі характеризує антропологічну катастрофу межі тисячоліть як переродження людської свідомості через послідовну низку перетворювань у бік антисвіту тіней і образів, що вже тіні не відкидають, тобто йдеться про переродження в задзеркалля, яке складається з імітацій життя<sup>231</sup>. На думку Ч. С. Бартніка, гідну відповідь кризі ідеї людини спроможне дати християнство, оскільки пропонує модель, в якій пов'язує в людині те, що найбільш об'єктивне і суспільне, з тим, що найбільш суб'єктивне і особисте. За своєю суттю християнство є персоналістичним, оскільки не дозволяє людині перетворитися на річ, перейти у площину анонімності, уявності, нереальності, як це робить сучасне суспільство та деякі ідеологічні системи на кшталт комунізму, навпаки, – кожного у спільноті вирізняє з

<sup>227</sup>Тейяр де Шарден П. Введение в христианскую жизнь // Тейяр де Шарден П. Феномен человека: Сборник очерков и эссе. – М.: АСТ, 2002. – С. 517–518.

<sup>228</sup>Bartnik Cz. St. Teologia społeczno-polityczna / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Agencja Wschodnia, 1998. – S. 182.

<sup>229</sup>Fac W. M. Antropologia społeczna Piotra Teilharda de Chardin / Waldemar Marek Fac. – Lublin: Standruk, 2000. – S. 61.

<sup>230</sup>Bartnik Cz. St. Personalistyczny zarys teologii katolickiej / Czesław Stanisław Bartnik // Roczniki Teologiczne. – № 40. – Z. 2. – 1993. – S. 111.

<sup>231</sup>Мамардашвили М. К. Мысль в культуре // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1992. – С. 146–147.

маси, називає на ім'я, зауважує, наповнює індивідуальним змістом, надає цінності. Польський мислитель переконаний, що антропологія майбутнього повинна проходити «персоналізацію» феномену людського буття і людської сутності, вона має бути побудована на христології, позаяк гуманізація людини досягає своєї повноти в Христі. Жодна зі світоглядних систем, окрім християнства не пропонує антропологічної концепції, де б людина поставала як партнер і син Бога. Принципово важливим для Ч. С. Бартніка є те, що персоналістична антропологічна модель, побудована в межах християнського вчення, допомагає людині реалізуватись у повноті обох вимірів її існування: індивідуальному і суспільному.

#### Анотації

У статті *Горбаня Р. А. «Персоналістична антропологія Чеслава Станіслава Бартніка»* представлено концепцію персоналістичної антропології сучасного католицького філософа і теолога Чеслава Станіслава Бартніка, одного з творців школи польського персоналізму. Автором виявлено, що польський мислитель обстоює антропологічну теологічну модель, побудовану на засадах персоналізму, основним принципом якої виступає Особа Христа як індивідуальна постать і як спільнотна особа, тобто Церква. На переконання Ч. С. Бартніка антропологія має бути основана цілковито на христології, оскільки в Христі гуманізація людини має досягнути своєї повноти. Теолог опрацьовує поняття «спільнотної особи», в якому однаково вагоме значення набувають як індивідуальна особа, так і спільнота осіб, оскільки людина знаходить повноту свого особового виміру тільки в спільноті, в якій реалізує себе. Наголошуючи на взаємній залежності особи від особи, він розглядає суспільство як антропологічне середовище, яке формує особу, даючи їй реалізувати свій потенціал і дійти до повноти людського буття, адже без особових відношень, осередком формування яких є людська спільнота, це було б неможливим. У працях, написаних у різні роки Ч. С. Бартнік розвиває думку про те, що індивідуальну антропологію доповнює спільнотна антропологія, а її в дочасному вимірі – спільнотна антропологія спасіння. Тому важливо розбудовувати повноцінну антропологію на підставі персоналізму та теології, позаяк теорія і практика християнської персоналістичної моделі допомагають здійснити повноту особової та досконалої людини у всіх її вимірах і проявах. У підсумку антропологія має стати універсальною наукою про людину як індивіда і як спільноту. **Ключові слова:** персоналізм, антропологія, теологія, особа, буття, особові відношення (*relatio*), спільнотна особа.

**R. A. Gorban. Personalistic Anthropology of Czeslaw Stanislaw Bartnik.** The article suggests the conception of Personalistic anthropology of Czeslaw Stanislaw Bartnik, a modern Catholic philosopher and theologian, one of the founders of the Polish Personalist School. The author reveals that the Polish thinker clarifies the anthropologic theological model based on the principles of Personalism, in which the Person of Christ is the main hypostasis being an individual personality and a communal person, that is the Church. Stanislaw Bartnik believed that anthropology must completely base on Christology, as humanization of a man has to fully actualize itself only in Christ. The theologian works out the definition of a *communal personality*, in which both an individual person and community gain the same considerable importance, as a human being finds the fullness of its personal dimensions only in a community, where it achieves its fullness. Accentuating mutual interdependence of personalities, he thinks society to be an anthropological environment that molds a personality, enabling it to realize its potential and reach the fullness of human existence, as it would be impossible without personal relations that are established within a community. In his works, written in different years, Stanislaw Bartnik generates the idea that a communal anthropology, which is complemented by a communal anthropology of salvation in the earthly dimension, is constituent of an individual anthropology. That is why it is important to build up a full-fledged anthropology based on Personalism and theology, as the theory and practice of Christian Personalist model help actualize the fullness of a man's perfect personality in all its dimensions and manifestations. In conclusion, anthropology must become a universal science about a man as an individual and community. **Key words:** Personalism, anthropology, theology, person, existence, personal relations (*relatio*), communal personality.

#### 4.6 Ангеліна АНГЕЛОВА. Концепція «духовного старіння» З.Шехтера-Шаломі.

**Постановка проблеми.** Сучасний ортодоксальний іудаїзм - це достатньо розгалужений рух, який намагається синтезувати традиційні єврейські цінності з мультикультурним, науковоцентричним, секуляризованим сучасним світом. На думку діячів цього руху, ідеологія єврейських громад має бути збагачена всіма перевагами сучасності, а іудеї повинні конструктивно взаємодіяти з навколишнім соціальним та природним середовищем. Працюючи з різновіковою аудиторією багатьох країн світу, сучасні іудейські лідери не залишаються осторонь і геронтософської тематики. Спираючись на виплеканий

тисячолітньою історією іудаїзму образ старості, вони намагаються виявляти та використовувати позитивні моменти такої глобальної проблеми, як старіння населення.

Серед тих мислителів, які вивели на актуальний науковий рівень проблеми старості та старіння, був Залман Шехтер-Шаломі – рабин-реформатор, мислитель неохасидського напрямку, лідер Всесвітнього руху єврейського оновлення, один із активних пропагандистів міжрелігійної єдності. Ребе Залман є засновником міжконфесійного Інституту духовного старіння – організації, гаслом якої стали слова «Від старіння до мудріння» (From Age-ing to Sage-ing).

*Наукова новизна праці.* Представлена публікація вперше вводить у вітчизняну гуманітарну науку єкуменічну концепцію «духовного старіння» Залмана Шехтера-Шаломі, аналізуючи її зміст, чинники та джерела виникнення. Методологія нашого дослідження базується на використанні феноменологічного підходу, порівняльно-історичного та структурного методів, які надають змогу об'єктивно дослідити витоки та сутність духовно-філософської доктрини З. Шехтера-Шаломі.

*Стан дослідженості теми.* Вивченням місця ортодоксального іудаїзму в сучасному світі займалися багато дослідників, зокрема А. Вронель, П. Полонський, А. Штайнзальц, А. Кук, Г. Фішман, Е. Спейзер, М. Ідель, Г. Шолем, М. Бубер тощо. Українська іудаїка також не обходить увагою реформаторські ідеї іудаїзму, що відображено в працях М. Басаурі, М. Гона, В. Єленського, О. Іванової, В. Ліхачова, О. Козерода, А. Подольського, Ю. Смілянської, І. Турова, Л. Фінберга та інших дослідників. Геронтософськими проблемами сучасних іудейських спільнот займалися здебільшого зарубіжні вчені, зокрема, Давід Седлі, який висунув ідею про цінність для західного старіючого суспільства традиційного іудейського образу старості<sup>232</sup>, Джозеф Флейшман, котрий порівнював давньоєврейські правові установки із сучасною соціальною роботою з літніми особами<sup>233</sup>, Мойсей Стамблер, тексти якого зосереджуються на проблемах старіння сучасних іудейських общин Ізраїлю та США<sup>234</sup>, Дена Шенк, яка досліджувала ставлення до літніх жінок як частину образу «єврейської матері»<sup>235</sup>.

*Постановка завдання.* На жаль, геронтософська спадщина З. Шехтера-Шаломі не досліджувалася вітчизняними вченими та їхніми колегами з ближнього зарубіжжя. Твори мислителя не перекладені українською чи російською мовами, немає й критичної чи наукової літератури, яка б висвітлювала його життєтворчість та релігійно-філософські погляди. Незважаючи на популярність його ідей за кордоном, зокрема в США та Ізраїлі, там також відсутнє систематичне дослідження ідей мислителя щодо місця старості та старіння в сучасному світі. Відтак об'єктом публікації є релігійно-філософська спадщина єврейського мислителя З. Шехтера-Шаломі, а предметом - концепція «духовного старіння» мислителя.

*Виклад основного матеріалу.* Залман Шехтер народився у 1924 році в містечку Жовква (нині Львівська область) у родині хасидів. Незабаром Шехтери переїхали до Відня, де Залман виріс та отримав блискучу ортодоксальну освіту. Юнаком він брав участь у діяльності численних єврейських організацій, які процвітали на той час в Австрії. В 1941 році, рятуючись від нацистів, родина переїхала до США. В 1947 році З. Шехтер отримав благословення від шостого любавицького ребе Й.-І. Шнеерсона в якості ортодоксального рабина хасидської громади, відтоді став емісаром організації Хабад в університетських містечках Массачусетсу і Коннектикуту. Згодом З. Шехтер здобув ступінь з психології релігії в Бостонському університеті та звання доктора наук з давньоєврейської текстології в Об'єднаному єврейському коледжі.

---

<sup>232</sup> Sedley D. Jewish Perspectives on Ageing Enrichment / David Sedley. – Tag Institute Jewish Social Values. – February 2012.

<sup>233</sup> Fleishman J. The age of legal maturity in biblical law / Joseph Fleishman. – Journal of the Ancient Near Eastern Society. – №21 (1992). – P. 35-48.

<sup>234</sup> Stambler M. Jewish Ethnicity and Aging / Moses Stambler. – Journal of Jewish Communal Service. – Summer 1974. – P. 336-342.

<sup>235</sup> Shenk D. Honor Thy Mother: Aging Women in the Jewish Tradition / Aging and the Religious Dimension // L. Eugene Thomas, Susan A. Eisenhandler. – ABC-CLIO, 1994. – P. 115-130.



Наприкінці 60-х років м.ст. З. Шехтер покинув хасидський рух внаслідок захоплення християнською містиккою та ідеями хіпі. У 1958 р. він опублікував книгу, присвячену так званій єврейській медитації. З. Шехтер мав власну думку щодо суперечливих питань взаємодії іудейських рухів із різноманітними явищами сучасної культури та з іншими релігіями. Ребе Залман продовжив справу свого життя в статусі «незалежного» хасида, вважаючи хасидизм однією з великих світових духовних традицій. В 1991 р. він видав книгу під назвою «Духовна близькість: дослідження наставництва в хасидизмі».

У 1968 році З. Шехтер та його однодумці створили в Сомервіллі (штат Массачусетс) експериментальну рабинську єшиву Хавурат Шалом. У тому ж році ребе Залман став професором єврейського містицизму і психології релігії в університеті Темпл, де він працював до виходу на пенсію в 1987 році. Протягом свого плідного життя З. Шехтер також займав академічні посади в університеті Манітоба (Вінніпег), у Реконструктивістському рабинському коледжі та в багатьох інших подібних установах.

У своїх духовних та філософських пошуках ребе Залман значно виходив за межі ортодоксального іудаїзму. Зокрема, він був одним з ентузіастів академічного дослідження *кабали*, інтерес до якої виявляли й інші хасидські мислителі. З. Шехтер-Шаломі вважав, що духовні постулати кабали необхідно відкрити для всіх бажаючих, незалежно від їхнього віку, статі та релігійності<sup>236</sup>. В 1974 році З. Шехтер був запрошений для читання лекцій з кабалістики в Берклі. Місцева громада, вражена широтою світогляду ребе Залмана, висловленими ним містичними та крос-культурними ідеями, заснувала «лабораторію духовної практики» під назвою «міньян Водоля». Девізом організації є слова: «Оновлюючи старе, робиш святим нове»<sup>237</sup>.

На початку 1970-х років З. Шехтер звернувся до *суфізму*, що призвело до активного спілкування з суфіями та його ініціації як шейха суфійського ордена Хазрат Інайят Хана в 1975 р. У 2004 р. ребе Залман став одним зі співзасновників Пустельного Братства Послання – ордена, який поєднав хасидські та суфійські традиції. Залман Шехтер виявляв неабиякий інтерес і до *буддійського вчення*. Зокрема, він керував діяльністю університету Наропа (традиція каг'ю), духовним лідером якого був відомий буддійський учитель Сакьонг Міпхам Рінпоче.

Ребе Залман тяжів до *єкуменізму*, міжконфесійного руху релігійного зближення, ратував за активне спілкування єврейських общин із представниками інших конфесій. Досліджуючи так звані «духовні технології» та методи розвинення свідомості, він мав стійкі дружні та ділові зв'язки з багатьма значущими релігійними лідерами планети. Зокрема, у 1990 році Шехтер-Шаломі разом із групою керівників єврейських общин здійснив подорож до Індії, де відвідав Далай-ламу.

Реформаторські ідеї З. Шехтера лягли в основу такого поняття як *ню-ейджівський іудаїзм* (New Age Judaism). Розкриваючи провідну ідею Нью Ейдж про настання нової духовної епохи, так званої Ери Водоля, ребе Залман використовував поняття «парадигмальний зсув», який запозичив з роботи Т. Куна «Структура наукових революцій». Згідно з ребе Залманом, зміна парадигми призводить до нової пантеїстичної ери, в якій божество виявляє себе всередині людини. Відчуті Його в собі можна за допомогою практики іудейської медитації, адже в епоху радикальних новоутворень необхідне реформування традиційної молитви. Нова ера повинна стати епохою гуманізму й братерства людей, загальної гармонії, миру та свободи<sup>238</sup>.

Також Шехтер-Шаломі закликав до взаємодії іудаїзму з *холістичною психологією* (від англ. whole – цілий), популярною серед послідовників різноманітних відгалужень Нью

<sup>236</sup> Бессерман П. Каббала и еврейский мистицизм. Введение в философию и практику мистических традиций иудаизма. – М., 2003. – С. 18.

<sup>237</sup> Сайт «міньяна Водоля» <http://www.aquarianminyan.org/history>

<sup>238</sup> Хус Б. Новая эра каббалы. Современная каббала, Нью Эйдж и духовность в эпоху постмодерна // Боаз Хус / Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 4(31). – С. 122-123.

Ейдж<sup>239</sup>. Цей метод дослідження людської психіки передбачає інтегративний підхід, що ґрунтується на принципі цілісності особистості, коли її емоційна, ментальна, духовна, соціальна та фізична сторони постають як нерозривна єдність. Холістична психологія відштовхується від поєднання західної психології з християнськими, суфійськими й східними містичними вченнями та релігіями.

На початку 1980-тих Залман Шехтер додав до свого прізвища прізвисько Шаломі (від єврейського слова «шалом» – мир), як декларацію свого прагнення до миру в усьому світі. У 1993 році за сприяння З. Шехтера було сформовано Альянс єврейського оновлення «Алеф», головними принципами якого став заклик «Від оновлення серця до оновлення світу»<sup>240</sup>. З того часу центр «Алеф» слугував базою для втілення філософії ребе Залмана. Ця організація популяризувала індивідуальні духовні практики: медитації, молитви, споглядання. Ребе Залман заохочував до використання літургійного мистецтва – музикування, руху, гри на барабанах, співів. Він не заперечував використання популярних американських мелодій задля оживлення давніх гімнів. І навпаки, З. Шехтер-Шаломі оновив переклад англійською мовою деяких текстів Тори, які виконувалися з традиційними мелодіями. Крім того, він сприяв реінтерпретації біблійних текстів (створення сучасного мідрашу) через літературу, образотворче мистецтво, перформенс-арт тощо. Багато нововведень ребе Залмана було широко інтегровано в прогресивних єврейських конфесіях.

*Виникнення та розвиток концепції «духовного старіння».* У 1985 р. З. Шехтер-Шаломі, якому на той час був уже 61 рік, усамітнівся в екуменічній общині «Фонд Лами» (Lama Foundation) неподалік від Нью-Мехіко, відсторонившись від суспільної діяльності на 40 днів. Результатом його розмислів стало нове вчення, яке лягло в основу його книги «Від Старіння до Мудріння» (From Age-ing to Sage-ing), написаній у 1995 р. в співавторстві з Рональдом Міллером<sup>241</sup>.

Джерелами концепції «духовного старіння» (Spiritual Eldering) ребе Залмана стали культурологічні дослідження традицій інституту старійшин, інших історичних образів та концепцій старості, методи сучасної психології, базовані на останніх знаннях про людський розум і свідомість, екологічний та екуменічний рухи, споглядальні практики різних світових містичних традицій, синтез попередніх духовних пошуків у царинах хасидизму, кабали, буддизму, суфізму тощо.

З. Шехтер-Шаломі проголосив необхідність істотної трансформації популярної у світі парадигми старіння, в межах якої старість постає тілесною «в'язницею», періодом хвороб та занепаду. Старість у концепції ребе Залмана набуває теософського виміру: це не просто завершальний етап людського життя, а найкращий період для досягнення божественної мудрості. Ідеальна модель старості базується на ідеї саморозвитку та духовного піднесення, тому вихід на пенсію, відсторонення від професійної діяльності є, на думку З. Шехтера, найкращим часом для остаточної самореалізації.

Своїм послідовникам ребе Залман пропонував поглибити розуміння старіння та старості, прийнявши ідею Sage-ing (мудріння). Це духовна практика накопичення мудрості на схилі літ, внаслідок якої формується новий погляд на світ, розширюються межі свідомості. З. Шехтер був упевнений, що практика «духовного старіння» в поєднанні з використанням сучасних психотехнологій здатна подовжити термін життя. Прагнення до духовної трансформації покращує якість життя в старечому віці, робить його більш осмисленим, поліпшуючи і фізичне, і психічне здоров'я. Довголіття в концепції «духовного старіння» постає великою цінністю, оскільки в процесі реінкарнації людина отримує земне втілення заради навчання: чим більше вона живе, тим більше набуває досвіду, отже, тривалість життя може вплинути на результативність інкарнації.

<sup>239</sup> Schachter-Shalomi Z. Paradigm Shift: From the Jewish Renewal Teachings / Reb Zalman Schachter-Shalomi // Ed. Ellen Singer. – N-Y.: Jason Aronson, 1993. – P. 22.

<sup>240</sup> Сайт Альянсу єврейського оновлення «Алеф» <https://aleph.org/>

<sup>241</sup> Miller R. S. From Age-ing to Sage-ing: A Profound New Vision of Growing Older/ Zalman Schachter-Shalomi, Ronald S. Miller. – New York: Warner Books, 1995.

Згідно з теорією З. Шехтера, кожна старіюча особа повинна пережити три фази особистісної трансформації «від старого до старця».

*Перша* фаза полягає у вивченні різноманітних форм та моделей старості, свідомому прийнятті власного старіння, виборі «психотехнології мудріння», формуванні віри в особливі переваги цього віку, які, згідно з концепцією З. Шехтера, полягають у найбільш вигідних умовах для духовного зростання. Головною метою тих, хто став на шлях духовного старіння, є позбавлення від негативних стереотипів щодо старості, прийняття її як віку, сприятливого для перетворення на мудреця, цілителя, пророка, наставника.

Після усвідомлення «теорії старості» настає *друга* фаза старіння: кожен повинен торувати шлях особистісної трансформації. Літня людина має оволодіти навичками аналізу та перегляду свого життя, вийти на новий рівень свідомості. Старість тут постає як мистецтво фіналізації земного буття: споглядання власних спогадів дозволить очистити свідомість від пристрастей та ментального сміття, переоцінити свої вимоги до життя, позбавитись від прив'язок до минулого. Духовне старіння містить і спеціальну підготовку до смерті. Окремими пунктами програмної роботи над собою є подальше навчання та розвиток людини, що передбачає терпиме прийняття будь-яких інновацій та соціальних змін.

Далі настає *третья*, найвища фаза мудрого старіння. З особистісної інтеграції старіюча людина має перенести фокус уваги на навколишній світ, стати духовним наставником та цілителем родини й суспільства. Окрім того, старечий вік, на переконання З. Шехтера, сприяє активізації певних зон мозку, що потенційно дають змогу відчувати планетарну свідомість. Кожен, хто перетвориться зі звичайного старого на старця, має відчутти себе частинкою всесвітнього розуму. Таким чином, індивідуальна трансформація в духовного старця є не лише надихаючим прикладом розкриття людського потенціалу, а й внеском у глобальний розвиток общини. Залучені до інституту наставництва мудрі старійшини мають виконувати функцію духовної опори суспільства, бути цілителями родини, спільноти, природи, земного розуму Гайї (тут З. Шехтер використовує популярне нью-ейджівське поняття)<sup>242</sup>. Таким чином, індивідуальна робота над собою старіючої людини розширюється до месіанського покращення світу, очищення його від скверни та гріхів.

Концепцію «духовного старіння» ребе Залман продовжував удосконалювати до кінця життя. Книга «Від Старіння до Мудріння» (From Age-ing to Sage-ing), яка стала бестселлером, постійно оновлювалась та доповнювалась новими главами. Багато уваги автор приділяв тим зрушенням, що відбулися у світовій та американській культурі. Говорячи про зростання кількості осіб похилого віку в сучасному світі, він підкреслював, що покоління бебі-бумерів (осіб, що народилися в перше економічно стабільне десятиріччя після закінчення II світової війни) має взяти на себе відповідальність за духовне здоров'я суспільства. Окрім того, він охоче ділився власним досвідом старіння, поетично порівнюючи людську старість з «грудневими роками».

Свою геронтософську доктрину ребе Залман розвивав не лише в теорії, – він активно працював з особами похилого віку і в іудейських общинах, і в інших конгрегаціях, і в світських хоспісах. Весь період пізньої старості ребе вів активну громадську діяльність, виступав у теле- та радіопрограмах, записував відеозвернення та проповіді тощо.

З. Шехтер-Шаломі помер у 2004 році трохи не доживши до 90 років.

Наразі започаткована З. Шехтером-Шаломі міжконфесійна школа «духовного старіння» продовжує свою плідну діяльність. Прибічники цього руху проводять майстер-класи, конференції та семінари дистанційно через мережу Інтернет або безпосередньо збираючи тисячі студентів не лише похилого та старого, а й середнього віку. Учасники школи поглиблюють своє розуміння старості як унікального періоду життя та розвивають мотивацію щодо необхідності духовного старіння<sup>243</sup>.

<sup>242</sup> Miller R. S. From Age-ing to Sage-ing: A Profound New Vision of Growing Older/ Zalman Schachter-Shalomi, Ronald S. Miller. – New York: Warner Books, 1995.

<sup>243</sup> Сайт школи «духовного старіння» <http://sage-ing.org/>

**Висновки.** Залман Шехтер-Шаломі постає як унікальна фігура світового масштабу, геронтософську спадщину якого варто досліджувати та популяризувати. Плідні філософські роздуми мислителя та органічне поєднання ортодоксальних іудейських традицій, хасидизму та кабалістики, а також християнського, східного й суфійського містицизму породили актуальну міжконфесійну доктрину «духовного старіння», лозунгом якої є слова «Від старіння до мудріння» (From Age-ing to Sage-ing). Згідно з нею, за допомогою духовно-релігійної практики та через виконання обраних психотехнік кожна старіюча людина може перетворитися зі звичайного старого на старця-мудреця, стати наставником для молоді та духовною опорою суспільства.

*Перспективи подальших наукових розвідок.* Концепція «духовного старіння» особливо актуальна у зв'язку зі збільшенням тривалості життя та загальним старінням населення в більшості країн світу. Подальша популяризація, а також дослідження, переклад текстів та часткове втілення ідей відомого єврейського мислителя-реформатора З. Шехтера в Україні та ближньому зарубіжжі, здатні вплинути на важку геронтологічну ситуацію, яка склалася на сьогодні, даючи можливість вийти за межі негативних стереотипів старості та старіння.

#### **Анотації**

*Публікація Ангелової А. О. «Концепція “духовного старіння” З. Шехтера-Шаломі»* присвячена дослідженню геронтософських ідей одного з лідерів Всесвітнього руху єврейського оновлення. Зроблено висновки, що органічне поєднання ортодоксальних іудаїзму, хасидизму та кабалістики, християнського, східного й суфійського містицизму породили дуже актуальну для сучасного світу міжконфесійну доктрину «духовного старіння». Популяризація, переклад текстів єврейського мислителя-реформатора З. Шехтера в Україні та ближньому зарубіжжі здатні вплинути на складну геронтологічну ситуацію, яка склалася на сьогодні, дати можливість вийти за межі негативних стереотипів сприйняття старості та старіння.

**Ключові слова:** «духовне старіння», іудаїзм, хасидизм, Нью Ейдж, геронтософія.

*The publication of Angelova A. «Conception of “spiritual eldering” of Z. Schachter-Shalomi»* is devoted to research gerontosophy ideas of one of the leaders of the World Jewish renewal movement. The organic combination of orthodox Judaism, Kabbalah and Hasidism, as well as Christian, Eastern and Sufi mysticism engendered very actual doctrine of “spiritual eldering” to the modern world. Promoting, translating texts of Jewish thinker and reformer Z. Schachter in Ukraine and neighbour countries will help to improve difficult gerontological situation of today’s world, to go beyond negative stereotypes of perception of old age and aging.

**Keywords:** «spiritual eldering», Judaism, Hasidism, New Age, gerontosophy.

## Розділ п'ятий. ЕКСПЕРТНА ДІЯЛЬНІСТЬ ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

### 5.1 Оксана ГОРКУША. Експертний висновок на книгу М.А. Дорогого «Библейская философия. Краткий очерк по основным проблемам философии о происхождении природы, жизни, человека (Философия. Библия. Наука). Сравнительный обзор».

Книга М.А.Дорогого (магістра богослів'я), що призначена для найрізноманітнішого кола читачів, які, як зазначає автор, “шукають Абсолютну істину”, є авторським баченням гносеології, онтології, антропології та соціології. Специфічність прочитання пізнавальних, онтологічних, антропологічних та соціологічних проблем автором книги зумовлена його світоглядними переконаннями.

Людство впродовж всієї історії існування намагалось збагнути буття та знання, людину та суспільство з найрізноманітніших позицій. М.А.Дорогой замислив і реалізував свій проект як довільно міркуючий теолог, ознайомлений із загальними уявленнями про філософію, науку, суспільство. Хоча попередньо не вказано конфесійного напрямку богослів'я, фахівцем з якого є автор книги, контекстуально зрозуміло, що це окремий протестантський погляд на світ, людство та пізнання. Тож назву книги «Библейская философия» ми б могли термінологічно перекласти як «окреме філософуюче міркування протестантського магістра богослів'я про пізнання, світ та людину». Біблійний дискурс в даному разі виступає базовим для міркувань про пізнання, людину, суспільство, науку. Філософуюче міркування – знаряддя обґрунтування біблійного походження світу, людини, науки, пізнання.

У полісвітоглядному, поліконфесійному, постсекулярному інформаційному просторі ця книга справді може бути цікавою для тих, хто шукає біблійного обґрунтування сучасним науковим здобуткам на популярному рівні, знайти свого читача. Водночас зрозуміло, що ні сам автор, ні текст книги не претендують на академічний рівень осмислення співвідношення філософії, науки, релігії. Про це щонайменше свідчить список використаної літератури, в якому зовсім відсутні сучасні напрацювання з цієї тематики (хоча б російськомовні чи україномовні). Якщо автор не володіє українською мовою і його не цікавлять вітчизняні напрацювання у цій сфері, представлені значним масивом наукових публікацій на тему співвідношення філософії, науки і релігії хоча б співробітниками Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ<sup>244</sup>, великою кількістю захищених з цієї тематики протягом останніх десятиліть дисертацій тощо, то міг би скористатись російськомовною теологічно-науковою літературою з цієї теми<sup>245</sup>. Нагадаємо, що окреме видавництво в Росії (ББИ, Москва)<sup>246</sup> здійснювало

<sup>244</sup> Наприклад: Горкуша О. Перспективи синтезу науки та релігії // Релігійні процеси в перспективі їх виявів. – К., 2012. – С. 190-223.; Горкуша О. Співвідношення наукового і релігійного освоєння світу: релігізація науки і сцієнтизація релігії // Релігія в контексті духовного життя. Колективна монографія. За ред. проф. А. Колодного. – К., 2012. – С. 272-307.; Климов В.В. Відношення між наукою і релігією як індикатор духовного поступу. Релігієзнавчий аспект. Монографія. – К., 2015. – 318 с. ; Климов В. Відносини науки і релігії як рефлексія етапів інтелектуально-духовного та культурного розвитку людства // Релігія в контексті суспільної свідомості. Колективна монографія. За редакцією професора Анатолія Колодного. – К.: ТОВ «НВП «Інтерсервіс», 2015.- С.330-442.; Горкуша О. Співвідношення релігії і філософії як світоглядний процес // Там само. - С.102-117.; Кримський С. Наука як феномен цивілізації // Кримський С. Про софійність, правду, смисли людського буття. /Збірник науково-публіцистичних і філософських статей - К.2010 та ін.

<sup>245</sup> Коллінз К.Джон. Наука и вера. Враги или друзья? Пер. с англ.- Черкассы: Колоквиум, 2005; Рос А. В начале... – Заокский, 2002; Рос. А. Наука открывает Бога. – Заокский: Источник жизни, 2009 та ін.

<sup>246</sup> Барбур Иен. Религия и наука: история и современность. — М., 2001; Пикок Артур. Богословие в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке. – М., 2004; Кюнг Г. Начало всех вещей: Естествознание и религия. – М., ББИ, 2007; Дэвис Пол. Проект вселенной. Новые открытия творческой способности природы к самоорганизации. – М.:ББИ, 2011; Торранс Томас Ф. Пространство, время и воплощение. – М., ББИ, 2010; Брук Дж. Х. Наука и религия. Историческая перспектива. – М.: ББИ, 2004; Научное и богословское осмысление предельных вопросов: космология, творение, есхатология.– М.:ББИ, 2008; Мольтман Ю. Наука и мудрость: К

протягом останніх десятиліть переклад та публікацію праць філософів, науковців, теологів, присвячених цій тематиці.

Якщо автор свідомо оминає цілий величезний мовнодоступний масив академічних публікацій з аналізу співвідношення релігійного, наукового та філософського осмислення проблем гносеології, онтології, антропології та соціології, то мабуть тому, що ставить собі за мету не проаналізувати ці проблеми в діалогічній парадигмі з іншими мислителями, а лише представити власну точку зору. І як особиста точка зору окремого протестантського магістра богослів'я на ці проблеми дана книга може бути цікавою і для вітчизняних філософів та релігієзнавців.

Зрештою, і сам автор першими ж рядками передмови спростовує будь-яку причетність до академічного середовища. Будь-який науковець-гуманітарій, як і будь-який сучасний академічний філософ, усвідомлює, що гуманітарне знання, а надто філософське міркування, є лише окремим, неостатнім, але адекватним припущенням, здійсненим із застосуванням визнаної в наукових колах достатньо-коректною для осмислення певного предмету методологією. Натомість уже з 5 сторінки читаємо: *«Книга «Библейская философия» є альтернативою існуючої у філософії проблематиці з цих питань. Вона відповідає на всі проблемні питання філософії. Не лякайся, читачу. Відповідь на ці питання буде давати не автор. Його завдання просто показати те джерело, яке відповідає на ці «вічні» питання людини»*. Бачимо: 1) це однозначно альтернативний погляд на філософські проблеми; 2) очевидно закладається перспектива того, що «відповідь на філософські питання» даватиме Біблія. Нам, сподіваємось, не даватимуть остаточних відповідей на ті смисложиттєві питання, які щораз ситуативно переосмислюються філософами в змінюваних суспільно-культурних контекстах, бо лише способом такого постійного переосмислення людство самоідентифікується в новій історично-життєвій ситуації?

«Філософія» розуміється автором книги в популярному значенні – як сукупність смисложиттєвих питань та знаходження відповідей на них, в даному разі – з точки зору авторського прочитання Біблії. Наскільки буде коректним для пошуку відповіді на філософські питання авторське прочитання магістром богослів'я Біблії?

Однак автор має на меті не лише дати остаточні відповіді на смисложиттєві філософські питання людства з точки зору власного тлумачення Біблії, але й переконує читачів в необхідності застосування цього підходу в системі освіти: *«Хоча Біблія існує в оточуючому нас світі, присутня в світі, але для людини, зокрема для тебе, читачу, через різні обставини – вона недоступна. В державній системі освіти цього джерела просто немає. Там Біблію не вивчають, а вивчають філософію. Та оскільки Біблія є абсолютна істина, то виходить, що система державної освіти позбавлена джерела, яке може дати кожному, хто навчається, знання абсолютної істини. Тому викладачі дисципліни, від якої залежить формування світогляду, не знаючи абсолютної істини, змушені знайомити слухачів лише з різними думками, ідеями, теоріями філософів, які являють собою суб'єктивний погляд на проблеми, що розглядаються філософією»<sup>247</sup>*.

Наразі так. Жоден філософ чи гуманітарій академічного рівня не буде стверджувати за жодних обставин, що володіє абсолютною істиною. Надто багато чинників (мова, світогляд, обсяг знань, актуальність проблеми, культурно-історичний контекст тощо) та недосконалість й обмеженість людських засобів (розум, включеність у світ й людське життя, що унеможлиблює остаточного відсторонення, а відтак і повної об'єктивності щодо аналізованих проблем) заважатимуть окремому філософу пред'являти претензії на володіння абсолютною істиною. Якщо ж хтось і може володіти абсолютною істиною, то, очевидно, лише такий суб'єкт, який володіє всезнанням. Атрибуція всезнання справді належить лише Богові.

---

диалогу естественных наук и богословия. – М.: ББИ, 2005; Полкинхорн Джон. Наука и богословие. Введение.- М.: ББИ, 2004; Наука и богословие: Антропологическая перспектива. – М.: ББИ, 2004 тощо.

<sup>247</sup> Дорогой М.А. Библейская философия. Краткий очерк по основным проблемам философии... - С. 5.

З християнської точки зору Бог висловлюється до людини Біблією. Тож віруючі християни мають підстави стверджувати, що Біблія містить абсолютну істину. Як мусульмани – що таку містить Коран. Тому в монорелігійному середовищі справді можна говорити про доречність вивчення релігійних істин через державну освіту. Лишається, правда, питання щодо конфесійного варіанту прочитання істини, висловленої Біблією. Особливо це питання є актуальним в поліконфесійному середовищі. Адже знаємо, що католицьке, православне чи протестантське в усьому багатоманітті варіацій богослів'я таки відмінно й варіативно розтлумачує ту абсолютну істину, що висловлена Богом через Біблію. Тому не розуміємо, який саме з усього багатоманіття наявних, варіант витлумачення Біблійної істини пропонує викладати через державну освіту автор аналізованої книги. Власний? Але залишимо вирішення проблеми співвідношення суб'єктивного-об'єктивного в галузі богослів'я богословам і теологам та сумлінню самого автора книги.

Як слушно зазначає автор, *“тепер вільний від цензури книжковий ринок України виповнився морем найрізноманітнішої, невідомої раніше, духовної літератури. Виникла проблема. Ці різні філософії, школи і напрямки, як, наприклад, окультизм, спіритизм, східна філософія, розповсюджуючи свою літературу, активно пропонують особистості своє світорозуміння, вказуючи на нього, як на єдино істинне”*<sup>248</sup>. І ця проблема в нашому поліконфесійному, полісвітоглядному суспільстві є гострою. Держава справді *“вмила руки”* від справи формування світогляду громадян в інформаційному середовищі, що найбільше турбує вітчизняних гуманітаріїв, академічні й популярні праці яких не отримують належної фінансової чи популяризаційної державної підтримки. Можливо саме цим і можна пояснити необізнаність автора книги з вітчизняним академічним доробком в аналізованій ним проблемі.

Будь-який філософ позаздрить автору книги, який робить «прости» висновки із надто складних проблемних ситуацій: *“Поскілки абсолютна істина одна, то істинним світоглядом буде лише той, який побудований на цій істині. Тоді він буде правильним, істинним і дасть людині правильне розуміння себе, як особистості: хто вона, звідки вона, яким є її призначення в цьому житті і куди вона йде”*<sup>249</sup>. Але помічаємо, що автор усе ж таки побачив потребу заговорити про «правильне» розуміння істини. А правильність розуміння абсолютної істини залежить вже не від Бога, а від людини, від спроможності її системи когнітивних ідентифікаторів ту істину висловити, від можливості цю істину збагнути в притаманному їй культурному середовищу ціннісно-смысловому універсуму, від культурно-історичного контексту, суспільних обставин, від точки зору індивіда та спільноти до якої він належить тощо.

То чи ж *“можна пізнати істину про все? Стати володарем абсолютної істини?”*<sup>250</sup>. Автор однозначно стверджує – так. Джерелом істини, як наголошує автор, є Біблія, яку *“повністю відкидає філософія”*, через що і не може дати відповідей на «вічні» смисложиттєві питання. Погоджуємось, що якщо задати Біблію як аксіоматичний базис для вирішення смисложиттєвих проблем, то можна сподіватись на їх адекватне в межах біблійного дискурсу вирішення. Та для цього доведеться проігнорувати 1) варіативне тлумачення Біблії з точки зору різноконфесійних богословських систем; 2) багатоманіття факторів, що впливають на конкретну життєву ситуацію та її розуміння, але мають позабіблійне походження; 3) усю позабіблійну інтелектуальну спадщину.

Щодо стилістики книги, то автор наголошує, що *“книга написана не в жанрі богословського викладу біблійних істин, не в просторі віри, а в жанрі популярного викладу змісту біблійної істини. Натиск зроблено на інтелектуальний бік особистості, що властиво ґрунтованій на розумі, філософії. Тобто Одкровення викладається на понятійному, а не на релігійному рівні. Це просто інформація про духовний світ і його зв'язок з людиною, про зміст Біблії, і про результати науки, які підтверджують біблійну істину про створення”*<sup>251</sup>.

<sup>248</sup> Там само. - С. 6.

<sup>249</sup> Там само. - С.6.

<sup>250</sup> Там само. - С. 7.

<sup>251</sup> Там само. - С. 8.

То до чого ж тут філософія у назві? Так би й назвали книгу: «Популярний авторський варіант бачення біблійного змісту щодо низки смисложиттєвих питань людини».

Так само і щодо наукових концепцій, використаних автором, зазначається: *“використаний в книзі науковий матеріал є популярним і тому книга не містить рецензії якогось солідного вченого. Просто книга показує ті сучасні наукові досягнення, які не протирічать Біблії, а, навпаки, підтверджують її істину”*<sup>252</sup>.

Зміст книги безумовно цікавий і легко читається, на популярному рівні з протестантської позиції розтлумачуються складні взаємозв'язки між різними способами осягнення світу й себе людиною. Однак, як і будь-який популярний спосіб витлумачення складних проблем, він хибує поспішними узагальненнями, неприпустимими спрощеннями, редукціями, недомовленостями, порівнянням непорівнюваного.

Так, наприклад, щодо предмету осягнення, які очевидно відмінні в теології та науки, на чому наголошують академічні мислителі, автор припускається поспішного узагальнення, адже вважає, що Біблія і наука спрямовані на пізнання одного предмету. *“Оскільки і Біблія і наука мають буття, яке існує в одному екземплярі, тобто один і той же об'єкт, то їх знання про буття повинно співпадати. У них не може і не повинно бути різноголосся. Справді, Бог як Творець вклав в предмет буття знання про нього у вигляді інформації і те ж знання як інформацію про цей предмет видобуває з предмету наука, адже іншого знання немає. Тому біблійна істина завжди підтверджується науковою істиною”*<sup>253</sup>.

Щодо однокземлярності досліджуваного об'єкту – навіть якщо автор Біблії і світу один – Бог, то маємо усе ж два екземпляри його висловлення – світ і Біблію. На пізнання світу з точки зору людини й спрямована наука. Біблія ж, як особливе звернення Бога-Творця до людини, хоч і містить інформацію про світ, але є текстовим повідомленням людині про її місце у світі, яке принагідно витлумачують богослови й теологи. Світ, створений Богом, в якому живе людина, та текстове повідомлення Бога людині - два різні предмети. Тож звичайно, інформація, видобута людиною з дослідження світу, та інформація, отримана людиною з текстового повідомлення Бога, можуть бути несуперечливими. Однак методи, засоби отримання цієї інформації, як і зміст повідомлення очевидно відмінні.

Зауважимо також, що не завдання науки та вчених доводити гармонійність та досконалість витвору й підтверджувати авторство Творця. Вони переймаються дослідженням середовища, у якому знаходить себе людина, в усьому багатоманітті його окремих елементів та усіх взаємозв'язках у систему світу. Тому, звичайно ж, *“наука стала пізнавати природу, не оглядаючись на Бога”*<sup>254</sup>. А наскільки адекватні результати отримав би, скажімо, хімік, який починав би досліджувати хімічний склад певної речовини спираючись не на видобуте попередніми хіміками знання та свої безпосередні експерименти, а на текст Біблії? І чи не було б це порушенням компетенції хіміка як фахівця і спеціаліста в хімічному складі світу, якби він почав авторитетно висловлюватись стосовно Творця всесвіту? І що б він міг сказати щодо Бога – висловити припущення (адже експериментального підтвердження не отримати) щодо Його хімічного складу? Період алхімії передував постанню хімії й супроводжувався, наскільки ми пам'ятаємо, гострим несприйняттям та жорсткою реакцією теологів та богословів. Усе вище висловлене, звичайно, не суперечить можливості гармонійного поєднання на рівні індивідуальної свідомості біблійного розуміння світу та фахової компетенції певного науковця. Але диференціація сфер людського пізнання за предметом й адекватними методами та засобами дала можливість ефективно просувати пізнання світу з опертям на фахову компетентність. Як би поставились богослови до того, аби хіміки вимагали, щоб своє міркування про Бога вони необхідно спирали на хімічну таблицю Менделєєва?

Звідси автор робить поспішні висновки, що *“розум, повністю відірвався від віри і став над вірою. Втративши Бога, розум вченого втратив і Божі стандарти десяти*

<sup>252</sup> Там само. - С. 9.

<sup>253</sup> Там само. - С. 57.

<sup>254</sup> Там само. С. 66.



заповідей і став ціннісно-нейтральним”<sup>255</sup>. Як ми наголошували, на рівні індивідуальної свідомості фахова компетентність науковця і біблійне розуміння світу можуть гармонійно поєднуватись. Чи приймає, чи не приймає особистість морально-релігійні настанови, зокрема десять заповідей, залежить від індивідуального сумління. Чи вірить людина в Бога, чи ні – справа її особистісної волі і віри. Розум – знаряддя людини, за допомогою якого вона формує знання, віра – засіб, завдяки якому приймає фундаментальні для світогляду переконання. Тож чи втратить людина віру в Бога, чи ні, залежить не від пізнаючого розуму, але від особистісної віри і волі людини. Звичайно, ми не можемо виключати і контекстуальний вплив культурно-суспільних факторів.

А ось аналізом культурно-суспільних факторів, які формують ціннісно-світоглядний контекст життя людини, займається гуманітаристика. Саме цю галузь пізнання автор книги не бере до уваги, зосереджуючись очевидно на природничих галузях та філософії. Ну і справді, якщо вилучити культурно-історичний поступ людства в усьому багатоманітті ситуативно сформульованих людських сенсів та значень, лишається лише інформація, позбавлена індивідуального висловлення. Є природа, є ідеї, є розум, є віра, є Бог, як автор інформації... Зникла людина як вільний суб’єкт з її індивідуальним життєвим досвідом й конкретною мовою, якою ця людина здатна зрозуміти та відповісти.

Таке спрощення дає автору книги значні результати: *“Світ як система, як всяка матеріальна реальність має попередній розумний духовний задум особистості Бога, містить в собі нематеріальну інформацію і створений згідно цій інформації. Структура інформації показала, що інформація це єдиний і реальний місточок, що поєднує духовний світ і матеріальний. Інформація дала вченому знання про “невидиме”, знання того, що “невидиме”, т.б. нематеріальна інформація існує. Це той шлях, через який відбувається уречевлення ідеї, коли “невидиме” замисел стає видимим предметом. Інформація відкрила особистість Бога як особистість, що посилає створену за волею Бога інформацію іншій особистості – людині”*<sup>256</sup>.

Не знаємо, як до таких висловлювань автора поставляться в богословському середовищі. Та маємо надію, що автор обізнаний з величезним масивом християнського розуміння Логосу. Ми б з обережності й філософсько-релігієзнавчої обізнаності не зводили все до інформації. Слово Боже, будучи цілісним висловленням Божим, висловлюється індивідуально, має конкретне історичне й персональне втілення – Ісуса Христа. Зазвичай постання біляхристиянських неорелігійних течій починається з довільного прочитання Слова Божого і своєрідного розуміння Ним висловленого. Інформація дещо знеособлене. Світ, Біблія та Ісус Христос – конкретні звернення Бога до людини, які спонукають до особистісної відповіді.

За переконанням автора, *“наука інформатика через структуру духовної інформації неспростовно доводить існування особистості Бога”*, але *“людина не хоче бачити Бога в творінні, а якщо і бачить, то спростовує Його принципово, “подавляє правду неправдою”*. *Таким чином, інформація Бога про Себе як Творця цього буття, послана Богом людині через природу, не прийнята людиною”*<sup>257</sup>. За нашим переконанням, вірити чи не вірити у речі, які знаходяться поза компетентністю осягнення доступного людськими засобами (розум, досвід) – залежить від свободи волі людини, якою, до речі, саме з метою можливості зробити вільний вибір віри й вільно відповісти на заклик Божий, наділив її Господь. Не справа розуму спонукати людину до віри, не завдання науки, особливо природничої чи інформатики – доводити існування Бога. Який сенс у вірі, якщо вона не є вільним актом свободи вибору людини? Також бачимо, що автор поспішно узагальнює усіх людей та стверджує, що *“людина не хоче бачити Бога в творінні, а якщо і бачить, то спростовує Його принципово”*, хоча, якщо припустити, що автор книги усе ж таки дотримується декларованої ним позиції віруючого християнина, то сам уже і є спростуванням свого ж вищенаведеного твердження.

<sup>255</sup> Там само. - С. 66.

<sup>256</sup> Там само. - С. 70.

<sup>257</sup> Там само. - С. 79.

Однак Дорогой М.А. має на меті не розібратись у складних відносинах віри та розуму, а прагне довести, що все, про що він знає, обґрунтовує існування Бога. Очевидно це є теологічне завдання. І для його виконання він використовує усі знайдені засоби, не переймаючись тим, чи це не суперечить їхньому функціональному призначенню. Тому, як міркує Дорогой М.А., так само, як інформатика (людське осмислення інформації та формулювання знання щодо цього предмету), *“ще однією галуззю наук, яка напряду зіштовхується з фактом існування Бога”*, є біологія (людське осмислення та формулювання знання людини щодо живого у світі)<sup>258</sup>. З нашої точки зору біологія, як людське пізнання та сформульоване знання людини про живе, не може *“зіштовхуватись”* із Творцем, який це живе створив. Щонайменше тому, що не на Бога-Творця, а на живі істоти (створіння) зосереджена увага біолога. Але автор книги очевидно ігнорує цю специфіку фахового зосередження біологів. Йому важливо довести, що *“біомолекули клітини говорять про Бога”*<sup>259</sup>, *“процеси в клітині вказують на існування Бога”*<sup>260</sup>, як і *“структура клітини”*<sup>261</sup>, як і *“щільність інформації ДНК”* чи *“закладені інстинкти всього живого”*, *“біологічний годинник в організмі”*<sup>262</sup> тощо. Маємо надію, що Дорогой М.А. є фахівцем в біології. Зрозуміло, що для віруючої людини все, з чим вона стикається, вказує на Бога-Творця, адже це є Його творіння – знаки Його творчості. Точнісінько як для невіруючого усе, що існує, не вказує на якогось позасистемного Творця, а є лише сукупністю існуючого.

Дорогой М.А. в пошуках вказівки на особистість Бога-Творця приходить до висновку, що *“про існування Бога говорить також системність буття, оскільки систему може створити лише інтелект, адже лише особистість встановлює призначення систем. І цей творець систем буття є Бог”*<sup>263</sup>. Людина здатна схилитись до мислення за аналогією, особливо якщо кількість наявної інформації про певний факт, його причини й впливові фактори є обмеженою. Систематизація – дієвий логічний механізм, за допомогою якого людська свідомість впорядковує отриману ззовні інформацію для наступної орієнтації у своїй життєвій ситуації. Тобто про необхідність систематизації для особистісної свідомості ми знаємо, бо самі спираємось на цей механізм для власного виживання й орієнтації у світі. Тому, звичайно, віруюча людина за аналогією може припустити, що й Божа свідомість використовує цей логічний механізм при моделюванні й Творенні світу. Системність буття, простіше кажучи, є наслідком логічного осягнення світу людиною. Бо людина може зрозуміти світ і буття лише як систему (модель світу чи буття, створену людським інтелектом). Коли наукові парадигми, що пояснюють світ чи якийсь його сегмент, змінюють одна одну в процесі наукових революцій, кожна з них лишається системою з логічно впорядкованою сформульованою як знання інформацією. Але це все нам лише доводить те, що системність притаманна людському способу осмислення буття. Про саме ж буття ми маємо можливість міркувати лише спираючись на власну свідомість, через що й накидаємо системність, як властивість свого інтелекту, буттю.

Абсолютно правильно автор вказує на обмеженість філософії в наданні *“повного”* знання про буття: *“В підручниках по філософії історія міркувань людини про оточуючий її світ – це історія питань, а не відповідей, оскільки власні міркування людини нездатні були відкрити істину про природу всього ні раніше, ні тепер. Адже відповідь на все дає лише Одкровення Бога. Тому, коли філософія намагається дати загальну картину буття, її зустрічає об’єктивна складність. Не маючи повних знань про буття, філософія, відкидаючи Біблію, створює різні суб’єктивні розуміння світу. І в результаті філософія, дану людству абсолютну істину у вигляді Одкровення Бога сприймає як чергову ідею, як релігію подібну іншим релігіям”*<sup>264</sup>. Нагадаємо, не справа філософії давати абсолютну істину. Філософ

<sup>258</sup> Там само. - С.82.

<sup>259</sup> Там само. - С.83.

<sup>260</sup> Там само.- С.84.

<sup>261</sup> Там само. - С.85.

<sup>262</sup> Там само. - С. 93.

<sup>263</sup> Там само. - С.97.

<sup>264</sup> Там само.- С.98.

принаймні знає, що своїм недосконалим інтелектом може лише спробувати зазирнути за межі безпосередньо даного людського досвіду. Тому й переважно продукує запитання, а не відповіді. Але ці запитання впродовж тисячоліть розширювали горизонт баченого людством. А щодо філософського розуміння Біблії, нагадаємо, що якщо віруючий філософ і не сумнівається в авторстві цієї книги, то принаймні усвідомлює, що може зрозуміти зміст нею висловленого лише обмеженою людською мовою. Тобто стверджувати, що остаточно розкрив зміст абсолютної істини, висловленої Богом у Біблії, може лише видатний зухвалець, а не філософ, який прискіпуватиметься до кожного висловленого значення й невтомно уточнюватиме його зміст в кожній окремій деталі.

Якщо ж вилучити усі ці сумніви людського філософуючого розуму, усі вищенаведені історично-контекстуальні перипетії розвитку людської думки, мінливість світу з багатоманіття буття та неостаточність людського знання і розмаїття людських точок зору (зокрема й ґрунтованих на біблійній аксіоматиці) про творіння й самого Творця, то можна, звичайно, запропонувати власну концепцію біблійного бачення світу. Але тоді чи варто у назву книги виносити слово “філософія”?

Після прочитання книги Дорогого М.А. у нас не залишилось сумніву, що така книга, як авторське бачення біблійного тлумачення світу, має право на існування. Проте варто було б коректніше поставитись до її назви. І тоді стало б очевидним, що оцінити актуальність та адекватність такої праці мали б сучасні протестантські теологи. Бо розум філософський задаватиме щомиті все більше і більше запитань, адже дуже ревно ставиться до тих варіантів “абсолютної істини”, які впродовж людської історії пропонуються різними авторами.

## **5.2 Даріуш ТУЛОВЕЦЬКИЙ. Рецензія на книгу Януша Мар’яньського «Лексикон соціології моральності (Краків, 2015).**

**Dariusz Tułowiecki, pontifical University of John Paul II, Krakow**

**Review: Janusz Mariański (ed.), *Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy*, Polska, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS 2015, pp. 976.**

Janusz Mariański (ed.), *Lexicon of sociology of morality. Basics - theories - research - perspectives*, Poland, Krakow: Publishing Department NOMOS 2015 pp. 976.

Morality is an indispensable element of social life. Norms and values - socially embedded and determining the foundations of a culture – decide of individual and massive behaviors. Despite the cultural changes and the discourse around the ways of conceiving the ethics and morality, despite relativization of certain values and norms and consolidation of other, culturally new, morality is an integral building block of society<sup>265</sup>. It is considered both as an essential component of political<sup>266</sup>, economic<sup>267</sup> and social life, as well as permanent element of solving social conflicts in public life and in the international field<sup>268</sup>.

In Central and Eastern Europe an important contribution to building and developing social research on morality has been provided by a number of Polish researchers. Polish sociology of morality is known not only in Europe but around the world, primarily thanks to the work of Ossowska Maria and Zygmunt Bauman. It is difficult to talk about contemporary publications on the social studies of morality without the publication of the latter researcher. He is widely cited in almost every publication in the world, and his books are present on the shelves of almost every

---

<sup>265</sup> Rh. M. Shaw (2015), *Ethics, Moral Life and the Body: Sociological Perspectives*, United Kingdom, Hampshire: Palgrave Macmillan. - Pp. 11-36.

<sup>266</sup> N. Neuhaus, H. Langest (2011), *Values of Christian Democracy. Some key concepts*, Germany, Ulm: FE-Medienverlags GmbH. - Pp. 16-17.

<sup>267</sup> A. Barcik (2009), *Ekonomia a ład społeczny*, in: „Symposium. Kościół polski i świat biznesu – wyzwania i zadania społeczne”, No. 1(18) - Pp. 25-35.

<sup>268</sup> D. Tułowiecki (2015), *Dialogue and the „culture of encounter” as the path to the peace in the modern world (in the light of Pope Francis course)*, in: „Українське релігієзнавство”, No. 74/75. - Pp. 90-119.

scientific bookstore. Among the world's scientists there is present a fixed belief that the Polish scientist - Maria Ossowska largely contributed to the sociological study of morality. This is her, who pointed and scientifically established social determinants of morality: demographic, economic and political factors, family influence, the impact of natural and physical environment, also biological factors: for example, gender or race. Maria Ossowska has many followers in Poland. Władysław Piwowski already in the sixties of the twentieth century, wrote about sociology of morality, as the sociological subdiscipline. In Poland, he was pioneering in giving lectures in this field and clearly divided ethics from a sociological perspective on morality. He stressed that ethics and sociology have separate starting points, operate with different methods and under different aspects are concerned with morality. Normative ethics emphasizes what it should be; the social science of morality - what it is. Sociology of morality as belonging to the social sciences, is not an enemy or a suppressor of normative ethics, but - as a completely autonomous discipline - can support it, for example, in terms of knowledge of the material subject of the science cultivated by them - that is morality.

Started by Maria Ossowska and continued by Władysław Piwowski scientific reflection on morality, over the years has evolved, matured, developed its own specificity and academic centers. Today sociology of morality - as empirical science - examines the morality with the view at its specific formation and functioning in society. It also analyzes the social conditions of all those phenomena that make up the field of morality. There was a new empirical and theoretical dynamic in the development of this subdiscipline in the nineties of the XX century. The flow of literature and renaissance of empirical research has spawned a number of new publications, academic interests and research projects. Many publications and researches, were incorporated into a wider range of measurement and analysis of Polish studies as well as comparative ones - in the international arena - of social problems. This caused that Polish socio-moral thought began to spread to other countries and the results were in the fields of scientific interest from other European countries.

Among this multiplicity of publications and research, there was a lack of a comprehensive set of achievements of this matured and constantly evolving discipline, prepared by the most important scientists in Poland. Therefore, in the opinion of Janusz Mariański, there is time for a synthesis of existing research on morality on Polish soil and for the reflection on the current contribution of Polish sociological thought in building a sociology of morality in the international arena. It was concluded that Polish sociology of morality is so mature discipline in theory and research - perhaps the best in Europe - that the "Lexicon of sociology of morality" can be introduced. Therefore, Janusz Mariański - the outstanding Polish scientist being engaged both with sociology of morality and sociology of religion - has created an outstanding team of researchers consisting of 87 Polish scientists - representatives of almost all the academic centers of the country. These are mainly sociologists, psychologists, educators, philosophers, theologians and experts of religions. They represent different theoretical, methodological and empirical approaches. They differ in research workshop, adopted theories, a way of defining the basic concepts, interpretation and explanation of complex moral phenomena. Gathering so outstanding and diverse team of editors it has been possible by the outstanding knowledge of the scientific community and the extraordinary role of Janusz Mariański. Its multiplicity of relations with the scientific community in Poland and in Europe has been helpful to create the "Lexicon", which inspires and still will rise the interest of scientists from other countries than the Central and Eastern Europe. This interest is based and will be based on a wide variety of explaining moral issues.

"Lexicon of the sociology of morality" contains hundreds of terms. Each of them is a kind of key that enables to reach the knowledge of other concepts and theories. A big focus primarily on problems of sociology of morality has been put into these terms. They can be divided into several groups: 1. Defining the primary subject of sociological research: morality, values, norms and moral judgments, personal patterns, moral ties, ethical ideals, moral behavior; 2. key concepts for interpreting the moral phenomena: moral absolutism, human dignity, moral relativism and moral permissiveness, moral deviations, indifference, moral order, moral trust, moral anomie; 3. sociological and methodological assumptions and theories of morality: the biological determinants of morality, functional morality theories, theory of rational choice, personalistic theory of morality,

Marxist theory of morality, the Christian theory of morality, psychology and pedagogy of morality, morality change scenarios, research models of morality; 4. associated with the phenomenon of morality in society: detraditionalization, deinstitutionalization, privatization of morality, spirituality, multiculturalism, tolerance, pro-society, selfishness; 5. The relationship between morality and other sectors of social life such as: the economy, arts, media, education, politics, work, family, social issues, law, religion, public life, social capital; 6. personal terms referring to the most famous sociologists in Europe and the world, with a special separation of sociologists of morality and the most important Polish academics.

"Lexicon of sociology of morality", despite the diverse levels of terms is the original publication in the scientific literature not only in Poland, but also in Europe. Janusz Mariański - the eminent sociologist and retired researcher at the Catholic University of Lublin - edited the outstanding work having no counterpart in the world literature. It joins the creative fantasy of the team of authors and their personal options and approaches, giving the reader extremely original work that allows to discover morality in its internal diversity: methodological, theoretical, conceptual. Multidimensionality of developed terms also gives the reader the ability to understand and interpret the place of changing morality in changing society. The value of the publication is also raised by the quality of the publishing house Nomos, which publishes the most important books in the field of sociology of religion, study of religion and sociology of morality in Poland. After reading the "Lexicon" it should be stated that the authors have created a work that should not be shut up only in Central and Eastern Europe, especially only in Poland. It is worth to be translated into major languages and popularized among most important international academic centers. Then it will be recognized and respected in much broader scientific environments than the Central and Eastern Europe: among sociologists, educators, psychologists, theologians and expert of religion and philosophers.

Рецензія схвалена і рекомендована до видруку Вченою Радою Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім.Г.С.Ск5оворода Національної Академії наук України 6 грудня 2016 року

### **5.3 О. САГАН, А. КОЛОДНИЙ. Експертний висновок щодо «Хартії мусульман України».**

Розглянувши текст «Хартії мусульман України», Відділення релігієзнавства передусім констатує позитивний факт появи принципово нового документу, який окреслює принципи та підходи сучасного бачення життя мусульманських громад України у суспільстві із домінуючим не-мусульманським населенням. Причому, на відміну від відомої «Європейської ісламської Хартії», що була прийнята у 2008 р. (і викликала певну конструктивну дискусію у мусульманському середовищі, яка закінчилася підписанням цього документу понад 400 мусульманськими організаціями), «Хартія мусульман України» є документом більш конкретним і менш декларативним, оскільки означає принципи співжиття мусульман саме із врахуванням української специфіки.

Щодо безпосередньо змісту розділів «Хартії мусульман України», то зазначимо, що значний позитивний вплив на українське суспільство, передусім мусульманської за віросповіданням його частини, матимуть тези Хартії щодо визнання культурного й національного різноманіття представників різних мусульманських об'єднань України (Перший розділ), зацікавлення мусульман у збереженні й зміцненні української державності та підтримці єдиновірців, що зазнають утисків (Другий розділ), готовність мусульман до співжиття у сучасному суспільстві та, що важливо, до захисту своїх прав і свобод, виконання прописаних у Конституції зобов'язань перед Українською державою (Третій розділ). Хартія наголошує на тому, що відносини спільнот мусульманського і християнського віросповідань мають на українських теренах складну історію, яку не слід конфесійно заангажовано відтворювати, а варто шукати в ній те, що б єднало мусульман і українців-християн у складні

часи постання і розбудови Української держави, яка б, як громадянське суспільство, розвивалася на благо всього українського народу.

Відтак Хартія не має характеру вузькоконфесійного документу, а спрямована на досягнення суспільного миру та гармонії, пропагує пошук шляхів вирішення спірних питань як між мусульманськими об'єднаннями України, так і у відносинах мусульманської спільноти з іншими віросповіданнями, у системі державно-церковних відносин.

Відзначимо також актуальність прийняття подібного документу саме зараз, коли тисячі мусульман Криму і Донбасу стали вимушеними переселенцями й опинилися в незвичних для них, та й всього українського соціуму, умовах внутрішньої еміграції, а значна частина мирних жителів ісламського віросповідання – навіть жертвами окупаційних режимів у Криму та на Донбасі.

Тому Відділення релігієзнавства всіляко підтримує ініціативу щодо написання й оприлюднення «Хартії мусульман України», схвалює конструктивізм, спрямованість на діалог та проукраїнську зорієнтованість документу і закликає всі ісламські інституції нашої країни, попри певну, об'єктивно сформовану відокремленість й віддистанційованість їх між собою, долучитися до її доопрацювання, підписання і дотримання.

Відділення не сприймає Хартію як документ лише тієї однієї мусульманської спільноти, яка ініціює її прийняття. Хартія актуалізує важливі питання буття мусульманської умми в українському суспільстві загалом, розглядає проблеми її включення в український соціум і зокрема в контекст релігійного життя України на основі необхідного сприйняття толерантності міжконфесійних відносин, відвернення можливості того екстремізму й деструкції, який виявляється деякими мусульманськими спільнотами у закордонні.

То ж, враховуючи наявність в Україні декількох мусульманських спільнот, варто було б обговорити Хартію і прийняти її як спільну їх думку. Документ має не роз'єднувати мусульман країни, виступати чинником виокремлення якоїсь однієї з них, а поставати як думка кожного українського мусульманина.

Експертний висновок схвалений Вченою Радою Відділення релігієзнавства ІФ НАН України 23 листопада 2016 року.

#### **5.4. Анатолій КОЛОДНИЙ. Міркування щодо природи постаті Ісуса Христа для часопису «Світогляд» з аналізом статті академіка Білецького О.І. «Некоторые замечания по поводу атеистической литературы последних дней (1960 год)».**

Ці «Замечания» відомим академіком були написані десь в 1960 році за дорученням ЦК Компартії України. Чому писав їх саме він (бо ж то не за його фахом як філолога та ще й російською мовою), те мені невідомо. Виходячи з висновку О.Білецького, що авторами поширених в Україні атеїстичних видруків до 1960 року є неукраїнські вчені, цебто в масі своїй маємо тут перекладні атеїстичні праці (навіть брошура Є.Дулумана «Чи був Ісус Христос» спочатку була видрукувана в Москві після відходу його від православ'я), в ЦК партії прийшли до висновку, що в Україні мають бути зреалізовані чомусь в ідеологічній сфері тут зігноровані Постанови ЦК КПРС 1954 і 1960 років про завдання атеїстично-виховної роботи, зокрема і в сфері вивчення й дослідження окремих релігійних феноменів. В Україні лише з 1961-1962 років почалося відкриття в університетах кафедр наукового атеїзму, було налагоджено написання і видрук дещо примітивних за своїм змістом атеїстичних праць. Відтак «Замечания» академіка зпрацювали *до навпаки* від того, на що він (чи ЦК) певне сподівався.

З аналізу автури атеїстичних видруків Росії академіком видно, що вони писалися переважно особами *єврейської* національності (Едельман, Ленцман, Ранович, Шахнович, Едельштейн, Шнайдер, Шейман та ін.). Враховуючи останнє, праці, спрямовані на заперечення божественної сутності Ісуса Христа, не можна сприймати за атеїстичні. Тут могло спрацювати саме іудейське, конфесійне а не якесь атеїстичне бачення питання. Заперечуючи святість Нового Завіту, ці автори можливо відповідно до своїх віроповчальних

переконань чи віросповідної (явної чи прихованої) належності до іудаїзму відкидали християнську версію Ісуса Христа як Сина Божого, а відтак і його воскресіння, взагалі його буття на Землі. В їх працях Ісус Христос часто поставав не як реальна постать, а як збірний образ із міфів різних народів про «вмираючих і воскресаючих спасителів» - Адоніса, Мітру, Озіріса, Гора та ін.

Академік О. Білецький оцінює на наукову достовірність видрукувані в Росії праці Рожицина, Ярославського, Шахновича, інших. Сьогоднішньому читачеві ці автори невідомі, а відтак і аналіз їх праць, тим більше вузько тематично звуженими чомусь О.Білецьким переважно до питання про воскресіння Христа, на предмет науковості буде неактуальним. В Росії вже після 1960 року друкувалися праці більш вагомої аргументації, зокрема книга відомого історика релігії Й. Кривельова «Что знает наука об Иисусе Христе» (М., 1999) і раніше видрукувана книга М.М Клибанова «Иисус Христос – бог, человек, миф» (М., 1964). Цікавим був би критичний аналіз в часописі саме нових закордонних солідних монографій, а не порівняно давніх публікацій. Деякі з яких назву нижче.

Якщо рецензовані О.Білецьким праці були спрямовані на критику богословського бачення Ісуса Христа, взагалі ставили питання достовірності його буття, то опісля актуалізувалася концепція «історичного Ісуса», розгляд його як видатного діяча свого часу, обоженного вже після його смерті його учнями і послідовниками. Дехто пише про цю особу навіть як про організатора збройної боротьби євреїв з римлянами. Бо ж Ісус наголошує: «Не думайте, що я прийшов принести мир на землю. Не мир прийшов я принести на землю, а меч» (Мт 10:34). Ісус закликає до себе прийти «всіх втомлених і обтяжених». Тут слухними виявилися наступні розмірковування А.Барбюса: «Коли доводиться, що Ісус міфічний як Христос, то цим ще не доводиться, що він міфічний як Ісус. Теза неісторичності може бути допущена, за винятком факту особистої реальності Ісуса. Я думаю, що в дійсності хтось пройшов, якийсь маловідомий єврейський пророк, який проповідував і був розп'ятий ... Такі сенсаційні події, як вигнання торговців із храму і процес над Ісусом, не можна вважати чистою вигадкою. Особа Євангелій дійсно людська, і ні в якій мірі не божественна. Коли появився Ісус, то ще не існував Христос, коли ж появився Христос, то уже на світі давно не існувало Ісуса. Ісус Христос ніколи не існував» (слово «Христос» в перекладі означає Спаситель).

Цікавим є те, що навіть воскресіння Ісуса Христа не у всіх Євангеліях подається як якесь чудо і як явний факт. Так, в Євангеліях апостолів Матвія (розд.27-28) та Івана (розділ 20) йде мова про підкуп сторожі, перенесення тіла і поширення вістки про воскресіння Ісуса, бо ж гріб його був пустим. Прочитую тут свідчення з Євангелія від Матвія. До намісника Римської імперії Пілата приходять первосвященики і фарисеї й говорять йому: «Пригадали ми, пане, що обманець той (це б то Ісус Христос – А.К.), як живий ще був, сказав: «По трьох днях я воскресну». Звели ж гроб його стерегти, щоб учні його не прийшли та й не вкрали його і не сказали народові: «Він із мертвих воскрес». І буде останній обман гіршим за перший (що він нібито Цар Іудейський – А.К.)». Відказав їм Пілат: «Сторожу ж маєте, ідіть і забезпечте її». І вони відійшли і, запечатавши каменем, біля гробу сторожу поставили ( Мт 27:63-65). В наступному розділі цього ж Євангелія вже читаємо: «Коли ж вони йшли (Марія Магдалина та інша Марія, які виявили гріб пустим - А.К.), дехто із сторожі до міста прийшли та й первосвященикам розповіли все, що сталося... І, зібравшись зі сторожею, вони врадили раду, і дали сторожі чимало срібняків і сказали розповідати: «Його учні вночі прийшли і вкрали його, коли ми спали». Як почує правитель про це, то його ми переконаємо, і він не буде вас турбувати». І взяли вони гроші й зробили, як було навчено їх. І рознеслася про це чутка поміж юдеями й тримається аж до сьогодні» (Мт 28:11-15). В Євангелії від Івана також є слова: «Взяли Господа з гробу і не знаємо, де поклали його» (Ів. 20: 2, 13). Цю версію «перенесення» не знаходимо в Євангеліях від Луки й Марка, але ж вони не були апостолами, як Матвій та Іван, і описували євангельські події не як свідки їх, а з оповідей про них когось іншого. Про те, що Ісус після його викрадення залишився ще діяльною особою, свідчать зокрема оповіді про його перебування в Індії (Див.: Х.Керстен. Иисус жил в Индии. – М., 2007). Їх поширювали відомі всім історики Реріхі. Японські християни вірять в те, що Ісус

добрався навіть на їхні острови, помер у віці 106 років і похований в селищі Шінгомурі. Тут показують його могилу, розповідають про життя Ісуса на японських теренах.

Нам імпонує більше історична концепція природи образу Ісуса Христа. Ким міг бути Ісус як історична особа? Автор другого століття Цельс в своїй книзі «Правдиве слово» називає Ісуса «вождем бунту». Ісус багато в чому нагадує протестного «вчителя праведності» громади Кумрану, сліди про яку на березі Мертвого моря знайшли лише в 1947 році. Цього «вчителя» величали також «Христос» (спаситель). Академіку А.Білецькому невідомими були рукописи Кумрану. Певне іншим було б тоді у нього бачення Спасителя.

Характерним є те, що народ, щодо якого Ісус прагнув постати як його *Спаситель*, не прийняв його, навіть розп'яв. В Новому Завіті Ісус постає насамперед як діяч пасивної форми протесту євреїв проти Римських колонізаторів. В цьому він чимось нагадує діяльність в Індії Махатми Ганді. Характерним є те, що вчення Ісуса сприйняли лише ті євреї, які перебували в діаспорі. Християнство, як нове віровчення, сформувалося саме серед них. Своєму постанню як світової релігії воно має завдячувати діяльності на позаєврейських теренах апостола Павла, який не належав до тих відомих 12 апостолів і особисто не знався з Ісусом Христом. Характерно, що в Новому Завіті можна знайти багато свідчень того, що Ісус сприймав себе за звичайну людину – «сина людського». В 1-му Посланні до Тимофія читаємо: «Один бо є Бог, і один Посередник між Богом і людьми, людина Ісус Христос» (1Тим. 2:5). Євангелія від Луки словами самого Ісуса Христа засвідчує, що він – не Бог: «Один знатний запитав Ісуса; «Учителю благий, що мені робити, щоб успадкувати життя вічне?». Ісус озвався до нього: «Чому мене зваш благим? Ніхто не благий, хіба один Бог» (Лк 18: 18-19). Відтак Ісус з його ж слів-оцінок – не Бог.

Коли почалося освоєння Космосу, то з'явилася, особливо обстоювана білоруським дослідником В. Зайцевим, космічна концепція Ісуса Христа – Христа як прибульця з Космосу. Аргументи на користь цієї концепції: нерухома Віфлеємська зірка = космічний корабель, Ісус з апостолами = прибульці з інших планет, німби на їх головах = скафандри, поведження Ісуса з Марією не як з матір'ю та ін. Особливо багато аргументів на користь бачення Ісуса як прибульця дає Євангелія від Івана: «Бо ж я прийшов з небес» (Ів.6:38); «І сказав їм Ісус: ще не довго бути мені з вами. Піду до того, хто послав мене... Ви будете шукати мене – і не знайдете, а туди, де я буду, ви прибути не можете. Тоді говорили юдеї між собою: «Куди це він хоче йти, що не знайдемо його» (7:33-35); «Куди я відійду, неспроможні ви прийти... Ви –здолу, я –згори. Ви з цього світу, я – не з цього світу (8: 21-23) та ін. В Євангелії від Марка Ісус повчає, що «Царство небесне не царство тіней» (12:27). На деяких іконах Ісуса Христа вміщують в об'єкт, який своєю формою нагадує ракету. Космічну версію Ісуса Христа обстоює книга Едвіга Ерзуняна «Загадки воскресення Іисуса Христа. Инопланетяне в Библии» (Ростов-на-Дону, 2006).

Вважаю, що питання буття Ісуса Христа, його воскресіння має бути сферою скоріше богословської науки, бо ж будь-яка відповідь на них – богословська, історична, міфологічна, космічна - не змінює сутність і зміст його вчення. Ісуса Христа можна розглядати насамперед як мислителя, основоположника нової концепції моралі, яка вже, як на сьогодні, полонила третину людства. Саме ця морально-етична концепція заслуговує не лише на ґрунтовне вивчення, а й на практичну реалізацію. Однак тут варто наголосити на тому, що, говорячи про християнську мораль, її часто ототожнюють із іудейською, а це - Заповіді Мойсея. Але ж сам Ісус застерігав від такого ототожнення, наголошуючи, що він прийшов не заперечити Закон, а по-новому його прочитати. І ось тут варто було б поміркувати над дев'ятьма принципами саме християнської моралі, які йменують Заповідями Блаженства. Коротко вони подаються в Євангелії від Матвія в 5 розділі. Ці заповіді неоднозначні для їх сприйняття і часто докорінно відмінні від Десяти заповідей Мойсея, які писалися саме для євреїв. Так, єпископ Діонізій Ляхович з УГКЦ дещо абсолютизує заклик з євангельських заповідей «любити ворога свого» (Мт 5:44). А як тоді нам бути з російськими фашистами, та й із самим владикою, який, за логікою його міркувань, любить Путіна? Мені, автору статті, прийшлося просити Патріарха Філарета в одній із своїх проповідей і в його виступах по радіо дати своє бачення змісту заповіді «любити ворога» та й інших Заповідей блаженства,



бо ж деякі з них я, наприклад, сприйняти не можу. Я не приймаю повчання Ісуса, що моїми ворогами є домашні мої, що я недостойний його із-за любові до батька і матері моєї (Мт 10:36-37). Не приймаю також його пораду «любіть ворогів своїх, благословляйте тих, хто вас проклинає, творить добро тим, хто ненавидить вас» (Мт 5:44). Московія – це віковий ворог українців, фашист-колонізатор. Як можна такого ворога любити?

Тепер щодо доцільності чи недоцільності видруку «Замечаний» О.Білецького.

Якщо редакція часопису «Світогляд» переслідує мету просто ознайомити читача з тим, як російські (саме російські) автори-атеїсти (їх фахова діяльність з рукопису невідома) поверхово, «невежественно», компілятивно, тенденційно розглядали питання релігійного життя, то тоді можна видрукувати ці «Замечания» з відповідним своїм коментарем до них, а якщо редація хоче дати інформативно дещо нове з тих питань, до яких звертається академік, то тут він вже - не сьогоднішній день релігієзнавчої і богословської науки. Про Ісуса Христа видрукувано (правда, більше не в Україні, а в Росії - перекладних) низку фундаментальних праць, зокрема і з питання його воскресіння. Це: двохтомник екс-папи Бенедикта XVI про Ісуса Христа, праця кардинала Вальтера Каспера «Ісус Христос» (К., 2002), Б.Пилата «От Иисуса к мессии» (М., 2008) та «Иисус, евреи и раннее христианство» (Спб, 2006), Х.Керстена «Иисус жил в Индии» (М., 2007), Дж.Кеннеди «Что было бы если Иисус не родился?» (Одесса, 2009). Г.Ястребова «Кем был Иисус из Назарета (К., 2008), О.Меня «Сын человеческий» (М., 2002), Дж. Данн. «Новий взгляд на Иисуса. Что упустил поиск исторического Иисуса» (М., 2009), М.Вальторта. Чоловік. Слово про Ісуса Христа.» (Львів, 1999) та багато інших.

Означеними в рецензії О.Білецького темами в Україні нині цікавиться доктор філософських наук Павло Павленко. В Білій Церкві видрукувані його монографії «Ісус Христос – постать історії» (2002) та «Платон і християнство» (2001). Цікавою є книга доцента Могилянки Сергія Головащенко «Дослідження та викладання Біблії» (К., 2015).

## Розділ шостий. І Н Ф О Р М А Т И В К И

### КОРОТКИЙ ЗВІТ ПРО РОБОТУ ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА (2016 рік).

#### **25-річний ювілей.**

Відділення релігієзнавства в 2016 році відзначило 25-річчя свого утворення в 1991 році спеціальною Постановою Президії НАН України. Утворено воно в структурі Інституту філософії на автономних засадах – зі своїм штатом, Вченою Радою, фінансуванням та ін.

У засіданні Вченої Ради Відділення релігієзнавства з нагоди ювілею у вересні м-ці ц.р. взяли участь представники Верховної Ради України, низки міністерств, з якими співпрацює Відділення, зокрема Департаменту у справах релігії і національностей Мінкультури, з Міносвіти й МЗС, Інституту релігійної свободи, із Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, Українського Біблійного товариства, керівники або представники офісів біля 15 конфесій. Вітали Відділення з ювілеєм ректори чи представники університетів, які мають релігієзнавчі спеціалізації, знані українські науковці, богослови. Надійшли вітання від чотирьох міжнародних асоціацій, з якими творчо співпрацює Відділення, від окремих зарубіжних науковців. Мали низку нагород від деяких із названих інституцій. До ювілею А.Колодний і Л.Филипович видрукували тематичний буклет «Відділенню релігієзнавства 25» і брошуру «Академічному релігієзнавству України 25 років».

Зауважимо принагідно, що когось із Президії НАНУ ми при цьому відзначенні не здибали, хоч й інформували заздалегідь про ювілейний захід і запрошували на нього. За останні роки у своїй діяльності ми не отримували з її боку якоїсь підтримки. Туманним онищенківським відсотковим фінансуванням нас скоротили з 36 до 15 (13 –наукових) співробітників, чим поставили релігієзнавство як галузь академічної гуманітаристики на грань зникнення. Цьому певне сприяла перекваліфікація нашого фундатора на культуролога. Вижили лише завдяки нашому релігієзнавчому патріотизму, який виявився в переході нас протягом десь 8 м-ців ц.р. на 0,5-0,7 посадового окладу. Маємо прагнення в такий спосіб не множити із своїх же колег безробітних чи безхатченків (з тих, хто живе в гуртожитках НАНУ), оберігаємо так «від смерті» нашу нині так актуальну сферу знання.

Умовно нарощуємо штат ВР введенням посад Почесних наукових співробітників (таких науковців вже маємо 12 з України - це переважно університетські викладачі і 11 – із зарубіжжя.

Сподіваємося на підтримку нас з боку акад. Смолія В.А. і певне повернення втраченого в роки його перебування на посаді академіка-секретаря ВІФП НАН України. Не просимо, а просто *благаємо*.

Сфера державно-церковних і міжконфесійних відносин нині настільки актуалізована, що без наукового осягнення її проблем – теоретичних і практичних – їх не вирішити. Попри все ми стали інституцією, до якої нині, після ліквідації Держкомрелігії в статусі міністерства практично якимось відійшла сфера толерантизації релігійного життя. Враховуючи ситуацію і якусь *замкнутість* Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій лише на нині наявних її членах, ми в цьому році ініціювали створення при нашій Асоціації релігієзнавців Всеукраїнської Асоціації релігійних меншин. Причетні ми до спроб толерантизувати міжспільнотні відносини між наявними в Україні шістью управліннями/центрами мусульман. Разом із Духовним Управлінням мусульман України УММА причетні до розробки і оприлюднення *Хартії мусульман України*. Готуємо експертний документ «Міжконфесійні відносини в їх нинішньому стані і шляхах толерантизації».

#### **Виконання планових і позапланових завдань.**

В 2016 році у Відділенні була завершена робота над однією із планових тем, а саме: «Релігія в її функціональності і включенні в процеси розвитку українського суспільства». З теми дослідження підготовлено до друку рукопис колективної монографії «Функціональність релігії» за ред. проф. Л.Филипович (28 д.а.). В 2016 році з цієї планової теми вже була видрукувана колективна праця «Релігія в проблемах її структури і функціональності» (12 д.а.).

Окрім названих колективних праць, видруку 23 статей з теми, проф.. О.Саган видрукував тисячним накладом брошуру «Єдина Помісна Православна Церква в Україні: суспільний запит та необхідність конституювання». Як і виконання всіх своїх планових, так і завершення роботи над цією підсумовується нами проведенням у грудні тематичного Круглого столу. Підготовлена

відповідна науково-експертна записка з планової теми направляється нами у січні до державних інституцій й офісів конфесій, до Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій.

Як виконані позапланові наукові проекти, підготовлено науково-експертні матеріали: 1.Методика толерантизації міжконфесійних відносин та 2. Методика проведення експертизи релігійного життя і діяльності його конфесій.

### **Видруки Відділення**

*Загалом в 2016 році Відділенням видруковано одну монографію і дві брошури, 5 наукових збірників, 6 чисел періодики і 66 наукових статей заг. обсягом 361,2 д.а.*

Зокрема в 2016 році нами видруковано:

-індивідуальну монографію зав. відділом Людмили Филипович «Культура релігійного життя» (46,2 д.а.);

-значимі практично брошури проф. Олександра Сагана «Єдина Помісна Православна Церква в Україні: суспільний запит та необхідність конституювання»(2,1 с.) та «Право віруючих на зміну підлеглості» (1,5.);

-наукову збірку «Релігія в проблемах її структури і функціональності» (9,1 д.а. стор.);

-наук. збірку «Українська Греко-Католицька Церква в історії та сучасних процесах розвитку українського суспільства» (32д.а.);

-наук.збірку «Суспільство. Держава. Церква: контекст міждисциплінарних досліджень» (34 д.а.);

-26 число у двох книгах щорічника «Історія релігії в Україні» (47,6 + 39,6 =87,2 д.а.);

-колективну працю за авторства А.Арістової «Філософія глобальних проблем сучасності» ( 14,6 д.а.);

-48 видруку в різних інших збірниках наук. статей обсягом (44,9д.а.).

*В 2016 році побачили світ:*

-щорічник «Релігійна свобода» №19 у двох випусках (25,2 +22,4 д.а./;

-квартальник «Українське релігієзнавство» у своїх 77-80 числах (42 да);

Позитивом нашим є активний вихід співробітниками своїми статтями в Інтернет-простір. Тут маємо 32 таких видруків. За кордоном видруковано в році 5 статей наукових співробітників Відділення, подано до друку б..

*В 2016 році подано до друку одну колективну і чотири індивідуальні монографії, 2 наук. збірники, 12 наукових статей.* Зокрема:

- колективну монографію «Функціональність релігії» (за ред.Л.Филипович, 32 д.а.);

- індивідуальну монографію А. Колодного «Історія релігії і Церков України в її постатях і дослідниках» (46 д.а.);

- монографію А.Колодного і Л.Филипович «Церква Ісуса Христа Святих останніх днів у світі й в Україні» (14 д.а.);

- наукову оповідь А.Колодного «Моя доля і життя Майданом» (12 д.а.);

- індивідуальну монографію В.Шевченка «Православно-католицька полеміка та унійна проблематика в Русі-Україні доберестейського періоду» (40 д.а);

- науковий збірник «Берестейському Собору – 420» (за ред. А.Колодного).

Із проекту «Мислителі української діаспори» А.Колодний підготував до друку вибрані твори канадо-українського релігієзнавця Ю. Мулика-Луцика під назвою «Історіософія релігії» (464 стор).

Йде пошук коштів для видруку названих праць, бо ж Президія фінансово абсолютно не забезпечує наші видавничі плани.

### **Конференційне життя**

2016 рік для Відділення був плідним конференційно.

Ми постали організаторами/співорганізаторами наступних 14 конференцій, наукових читань чи круглих столів, які проводимо переважно на базі наших релігієзнавчих осередків в областях країни, вишуковуючи в такий спосіб там кошти і на проведення заходів, і на видрук їх матеріалів):

1. «Релігія в контексті її функціональних і структурних змін» (всеукраїнська, Київ, квітень);

2. «Історія релігії в Україні» (міжнародна, Львів, травень);

3. «Константинопольський Патріархат в історії України: минуле, сучасне і майбутнє» (всеукраїнська, Київ, червень);
4. «Канонічність Українського Православ'я» (регіональний Круглий стіл, Київ, травень)
5. «Забутий ювілей відносин Руси-України з Афоном» (всеукраїнська, Київ, червень);
6. «Українська Греко-Католицька Церква в історії та сучасних проблемах розвитку українського суспільства» (всеукраїнська, Тернопіль, квітень);
7. «Релігійна свобода на переломі епох, країн, культур» ( міжнародна, Київ, вересень);
8. «Російська пропаганда та релігійний радикалізм як ключові фактори дестабілізації світу» (всеукраїнська, Київ, грудень);
9. «Суспільство, держава і Церква в спектрі міждисциплінарних досліджень» (всеукраїнська, Хмельницький, вересень);
10. «Іван Франко в його світобаченні і практичному світодіянні» (регіональна, Київ, вересень);
11. «Українському академічному релігієзнавству 25 років» (всеукраїнська, Київ, вересень);
12. «Церква Ісуса Христа святих останніх днів у світі й в Україні» (всеукраїнська, Київ, 17 вересня);
13. «Берестейський Собор 1596 року – знакова подія української історії» (всеукраїнська, Київ, жовтень);
14. Восьмі Річинські читання (всеукраїнські, Ізяслав, грудень).

Окрім названих 14 конференційних заходів, організованих/співорганізованих Відділенням, співробітники брали участь в роботі ще 17 різних інших наукових конференцій. Нами було організовано ще 6 тематичних Круглих столів в УНІАН. Проводили тематичні Круглі столи разом із ДУМУ УММА, православними інституціями.

Ми вже втомилися від такої кількості з нашою участю організованих щороку конференційних заходів, але спокою в цьому нам не дають осередки нашої Української Асоціації релігієзнавців, кожний з яких згідно статутних вимог має провести раз в 2-3 роки якийсь із таких заходів із видруком матеріалів.

#### **Вихід в практику життя.**

Наслідки наукової роботи Відділення знайшли свій вихід у сферу державно-конфесійних і міжконфесійних відносин, взагалі у сферу релігійного життя через підготовку нами в році 7 науково-експертних і науково-аналітичних матеріалів, експертизу заявок на реєстрацію 14 нових релігійних організацій. Зокрема в 2016 році ми давали чи мусимо ще дати експертизу на документи реєстрації таких нових конфесій, як Біла Церква, Душевна релігія Ю.Шеляженка, Вінницький Центр Шрі Чінмоя, Церква саєнтології з 6 міст України, Римська і Елладська релігійні спільноти, Вірмено-Католицька Церква, Мудрославна релігія та громади дзен-майстра Сергія Бугаєва.

Співробітники Відділення входять до науково-експертних комісій Департаменту у справах релігій Міністерства культури (чотири з дев'яти її членів є наші), Міністерства освіти і науки (двоє), Міністерства юстиції (один), Міністерства закордонних справ (один, в цьому році з нашої ініціативи воно було утворене), в СБУ (один). Наші недавні співробітники чи пошуківці нині очолюють Департамент у справах релігії МКУ, підрозділ Комітету з духовності ВРУ, є уповноваженими з питань релігії обласних Адміністрацій та ін.

Мали в році зустріч наших експертів із членами Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій з теми визначення шляхів поєднання конфесійного чинника в українському законодавстві. Експертна діяльність – це велика наукова робота. Щоб написати одну науково-експертну записку треба вивчити не лише видруки, а й практичну діяльність конфесії (особливо тяжко, якщо вона нова і не в Києві). Це й відповідальна діяльність, бо ж із-за невдоволень на тебе можуть конфесії навіть до суду подати (мали вже судові позови від саєнтологів, догналівців, схорон-сло'вянців, хабашидів). Держдепрелігії постійно чомусь наголошує на тому, що експертизування - наш обов'язок. Але тут питання: на якій підставі при наявності 0,5-0,7 посадової оплати я маю вимагати від співробітників не лише 100% і вчасного виконання планових завдань, але й цих? Певне якось треба унормувати всі додаткові завдання науковим інституціям, які йдуть –через Президії. НАНУ, а чи ж прямо від різних організацій, а то й від окремих дописувачів, «відкривачів істин» тощо.

**Навчальна діяльність.** Сферою виходу наукових здобутків Відділення у сферу суспільного і духовного життя є викладацька робота 7 співробітників у 8 світських і в 4 духовних навчальних закладах. Відзначимо, що значно зросло останнім часом запрошення наших співробітників до викладацької роботи, а чи ж просто прочитання 1-2 лекцій саме в ДНЗ. То ж ми працювали в році у Київській богословській православній академії, Відкритому Православному університеті, Волинській духовній семінарії і в Греко-Католицькій семінарії під Києвом в Княжичах. Співробітники Л.Филипович і В.Титаренко прилучилися до організації роботи Української Академії лідерства в Києві і Миколаєві. Відділення запропонувало в Києво-Могилянці спецкурс «Релігієзнавство -2» (точніше б його назвати «Конфесіологія релігії»), коли на кожне нове заняття студенти йдуть до офісу певної конфесії, де їм глава її читає за заздалегідь наданим йому планом лекцію про своє віросповідання. Тут перед студентами виступають патріарх УПЦ КП, нунцій Апостольської столиці, муфті мусульман України, головний рабин іудеїв, президент спільноти п'ятидесятників та ін. Цей курс важливий при підготовці молодих релігієзнавців.

2016 рік відзначився надто активним освоєнням співробітниками своїми консультаціями, відповідями на питання, повідомленнями, статтями та ін. засобів масової інформації. Так, проф. О.Саган протягом року мав 45 таких виходів, проф. Л.Филипович – 56, ст. н.сп. О.Недавня – 8, пр.н. сп. П. Павленко – 5 та ін. До двох десятків набирається тільки перерахування форм заходів, до організації і проведення яких було причетне Відділення. Ст. н. сп. О.Горкуша започаткувала в році на телебаченні свою авторську програму «Самовизначення». Ст. н. сп. О.Недавня виходила п'ять разів в рубриці «Добра розмова» радіо «Воскресіння». Ми були неодноразово на сторінках радіо «Марія», передачах П.Мовчана «Логос», сторінках проекту С.Присухіна. Маємо постійні видруки чи консультації в газетах «День», «Експрес», «Україна молода» та ін.

#### **Міжнародні наукові зв'язки**

В червні 2016 року в Гельсінкі (Фінляндія) нас прийнято асоційованим членом Європейської Асоціації дослідників релігії. Відтак тепер Відділення творчо співпрацює з п'яттю різного дослідницького профілю міжнародними релігієзнавчими асоціаціями, Парламентом релігій світу.

На нашій базі з 2008 року діє Координаційна Рада з релігієзнавства країн Центральної і Східної Європи (координатор Ради – проф. Л.Филипович). В звітному році на прохання середньоазіатських науковців, в країнах яких обмежується свобода віросповідань, в Києві у вересні з їх участю було проведено міжнародну науково-практичну конференцію «Релігійна свобода на перехресті епох, країн і культур».

Матеріали конференції ми видрукували в другому випуску нашого щорічника «Релігійна свобода» за 2016 рік.

Разом із латвійськими науковцями підключилися до розробки проекту «Національні моделі інтеграції мусульман-імігрантів в Латвії та Україні». Проф. Л.Филипович в статусі головного дискусата чи модератора взяла участь в роботі ХУІІ Круглого столу з української державності: Україна і релігійна свобода» (Вашингтон-США, жовтень), Конференції «Релігія і виклики сучасного світу - із перспектив соціальних наук» (Краків-Польща, листопад) та «Свої і чужі в контексті сучасної міграційної кризи: досвід і завдання церков» (Вроцлав-Польща, грудень).

В серпні з нашої ініціативи і модераторства на VI Всесвітньому форумі українців працювала секція «Духовність і церковне життя закордонного українства». Нами підготовлено підсумкові документи секції. У квітні наукову поїздку до Канади за запрошенням Української Православної Церкви здійснив проф. О.Саган, де відвідав українські діаспорні організації в містах Вінніпег і Торонто.

Відділення творчо співпрацює із Міжнародною Асоціацією істориків релігії IANHR, Європейською Асоціацією дослідників релігії EASR, інституцією «Права людини без кордонів HRWF (Брюссель, Бельгія), Міжнародною Академією свободи релігії і віровизнань, Інститутом релігієзнавства Ягелонського університету, Російським товариством дослідників релігії (проф. К.Елбакян), Інститутом філософії Білоруської АН, Центром права і релігієзнавства Брігамянського університету (Прово, США). На річному стажуванні з останнього нині у нас професор Говард Біддулф.

Мали зустрічі в 2016 році з відомим італійським дослідником нових релігій Массімо Інтровіні, нунцієм Апостольської столиці Клауді Гуджеротті, лідером ордену Ніпподзян Мьоходзі (Японія) Сенсеєм Тарасавою, послом Данії з прав людини Кеес ван Бааром, родиною Біддулфів із Прово (США) та ін.

Відділені вці не тільки друкуються в часописах закордоння, а й входять до редакційних колегій часописів «Nomos» (Польща), «Идеи» (Болгарія) та «Auspisia» (Чехія).

### **Кадрові питання**

Зазначені вище лиш деякі обсяги нашої діяльності в 2016 році засвідчують те, що наше Відділення (а воно штатно розміру одного повноцінного відділу якогось академічного інституту) у своїй теоретичній і практичній діяльності, урізноманітненні їх форм знаходиться в постійному творчому пошуку, працює на рівні з академічними інститутами. Проте постійне з року в рік недофінансування Відділення, а зрештою спричинене відповідними інструкціями з Президії скорочення з'явлених вакансій (зокрема відсутності права зайняття вакантних посад, що утворилися у нас в році у зв'язку з виходом співробітників на службові пенсії чи ж смертями), призвело до того, що Відділення нині не має можливості мати у своїй структурі два повноцінні відділи. Відбулося скорочення можливості мати для належного наукового функціонування навіть необхідні дисциплінарні наукові сектори. В НАНУ відбувається штучно організоване відмирання релігієзнавства як окремої галузі гуманітарного знання. Якщо врахувати те, що нині із-за наступної працєневлаштованості скорочується релігієзнавча спеціалізація і в університетах, то Відділення з бажання зберегти хоч в якійсь формі єдину в Україні академічну релігієзнавчу одиницю просить Президію НАНУ вирішити наше елементарне кадрове питання шляхом надання коштів на двох молодших наукових співробітників. Це дасть нам право мати у Відділенні сектори філософії релігії, історії релігії і практичного релігієзнавства. Проблему конфесійного вивчення релігії ми вирішимо шляхом утворення загальноукраїнських конфесійних груп науковців, яка, маючи нашого вченого за куратора, об'єднуватимуть тематично й вузівських науковців. То ж матимемо тоді (назвемо умовно) науково-дослідницькі групи православників, католиків, протестантів, мусульман та ново-релігійників.

Окрім штатних і почесних наукових співробітників, Відділення має ще аспіранта і докторанта. Двоє науковців-пенсіонерів працює у Відділенні на умовах безоплатності.

Протягом року у Відділенні проходило стажування троє вузівських викладачів. Маємо офіційно прикріплених до Відділення для написання кандидатських дисертацій 3-х і докторських 4-х науковців. На 4-хмісячному стажуванні знаходиться у Відділенні науковець з Німеччини.

Враховуючи ситуацію, яка склалася із Східноукраїнським університетом (м.Луганськ), ми прийняли до себе звідти пошуківця Ігоря Ковальчука. Відділення прилучилося у можливий спосіб до визволення ув'язненого в ДНР нашого колегу кандидата історичних наук Ігоря Козловського.

Відділення має договори творчої співпраці із Держдепом релігії МКУ, чотирма університетами, Києво-Софійським і Галицьким заповідниками, двома богословськими семінаріями, Бригамянським (США) і Ягелонським (Польща) університетами. Маємо творчі відносини з керівництвом більше 20 різних конфесій, зустрічаємося з ними, інформуємо і консультуємо їх з проблем релігійного життя. Вони регулярно зустрічаються з нами на Інформативному семінарі, заходах, які про водимо в УНІАН чи УКРІНФОРМІ.

В 2016 році в Міжнародній молодіжній школі «Психологія релігії: теорія і практика» (1-7 червня, Київ), а потім в Міжнародній релігієзнавчій школі «Вайшнавська традиція» (17-27 серпня, Дніпро-Магдалинівка) навчався наук. співробітник Дм. Базик.

Керівник Відділення релігієзнавства дфн А.КОЛОДНИЙ

Вчений секретар Відділення кфн Дм. БАЗИК

Грудень 2016 року

## АВТОРИ СТАТЕЙ ЧАСОПИСУ «УКРАЇНСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО» № 79

Ангеліна АНГЕЛОВА (Київ) – кандидат філософських наук, доцент, докторант Національного педагогічного університету ім. Михайла Драгоманова

Олена БОРТНІКОВА (Київ) – кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри релігієзнавства університету ім.Т.Г.Шевченка

Тетяна ГАВРИЛЮК (Київ) – доктор філософських наук

Ольга ГОЛЬД (Одеса) – кандидат філософ. наук, доцент Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова

Річард ГОРБАНЬ (Косів) – кандидат філософських наук, доцент Косівського Інституту прикладного і декоративного мистецтва Львівської національної академії мистецтв

Оксана ГОРКУША (Київ) – кандидат філософських наук, ст. наук. співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України (далі – ВР ІФ НАН України)

Катерина ЕЛБАКЯН (Москва, Росія)– доктор філософ. наук, професор Академії праці та соціальних відносин

Тимофій ЗІНКЕВИЧ (Луцьк) – аспірант Східно-європейського національного університету ім. Лесі Українки

Анатолій КОЛОДНИЙ (Київ) - доктор філософ. наук, професор, керівник ВР ІФ НАНУ

Михайло МУРАШКІН (Дніпро) – доктор філософських наук, професор ПДАБА

Сергій ПРИСУХІН (Київ) – кандидат філософських наук, доцент

Олександр САГАН (Київ) – доктор філософських наук, професор, заст. керівника ВР ІФ НАН України

Віта ТИТАРЕНКО (Київ) – кандидат філософських наук, доцент, ст. наук. співробітник ВР ІФ НАН України

Даріуш ТУЛОВЕЦЬКИЙ (Варшава, Польща) – понтифікал універ-ту Івана Павла II

Георгій ФИЛИПОВИЧ (Київ) – пошуківець ВР ІФ НАНУ

Сергій ШЕВЧЕНКО (Київ) - кандидат філософських наук, наук. співробітник Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України

Петро ЯРОЦЬКИЙ (Київ) – доктор філософських наук, професор, заст. ккерівника ВР ІФ НАН України

## НАУКОВЕ ВИДАННЯ

«Українське релігієзнавство» - науковий бюлетень Української Асоціації релігієзнавців та Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України (число 79). Бюлетень вміщує статті з актуальних проблем релігієзнавства науковців України і зарубіжжя. Виходить число в 25-ту річницю Відділення. Є ваківським виданням з філософії та історії.

Рецензенти числа:

докт. філос. наук Т.Гаврилюк та докт. істор. наук Р.Шеретюк.

Відпов. за випуск д.філос.н. Л.Филипович.

Спонсорська підтримка – А.Арістова, Л.Филипович

Підписано до друку 1 вересня 2016 року.

Дизайн і макет Г.і Л.Филипович

Формат 60x84/16. Папір офсетний.

Ум. друк. арк. 7,44. Наклад -150 прим. Зам. № 1001/17

01001 Київ, вул. Трьохсвятительська, 4

Відділення релігієзнавства ІФ НАН України

Тел. 067-466-97-03 E-mail: cerif2000@gmail.com