

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



Українське релігієзнавство

№ 83

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

*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
В.Бондаренко, доктор філософських наук, професор
А.Васіляускене (Литва), докт. істор. наук, професор
Л.Виговський, доктор філософських наук, професор
К.Елбак'ян (Росія), доктор філос. наук, професор
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.Гаврилук
та докт. філос. наук О.Саган

Рекомендовано до друку
вченою радою
Відділення релігієзнавства
Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України,
Протокол № 12 від 01.09. 2017 року.

Спонсори видання: А.Арістова, Л.Филипович.

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2017
© Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.
Сковороди НАН України, 2017
© Автори статей

З М І С Т

Розділ перший. ЮВІЛЕЙНІ ДАТИ ІВАНА ОГІЄНКА.

- 1.1 Анатолій Колодний та Людмила Филипович (Київ).** 5
Українська Церква в баченні Івана Огієнка (митрополита Іларіона).

Розділ другий. ЗНАЧИМІ ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА.

- 2.1 Тимофій Зінкевич (Луцьк).** Громадянська релігія у світлі порівняльного аналізу. 18
- 2.2 Михайло Мурашкін (Дніпро).** Бог в релігійному житті людини. 26
- 2.3 Віталій Докаш (Чернівці).** Релігія як комунікативний елемент в стратифікаційній системі суспільства. 29
- 2.4 Річард Горбань (Косів).** Свобода як складова структури особи у філософсько-релігійному вченні Чеслава Станіслава Бартніка. 35
- 2.5 Оксана Горкуша (Київ).** Міжконфесійний діалог в сучасній Україні. 45

Розділ третій. ПРОТЕСТАНТИЗМ В ЙОГО ІСТОРІЇ і РІЗНОМАНІТТІ КОНФЕСІЙНИХ ВИЯВІВ (до 500-ліття Реформації).

- 3.1 Пітер Бергер (США).** 500 років протестантизму. 61
- 3.2 Фелікс Понятовський (Київ).** Реставрація та радикальна реформація. 67
- 3.3 Віталій Шевченко (Київ).** Протестантизм: до причин постання та поширення на ранньому етапі його розвитку. 69
- 3.4 Петро Яроцький (Київ).** Різноманітний характер Європейської Реформації та особливості її сприйняття в Україні. 80
- 3.5 Павло Павленко (Київ).** Євразійська ідеологія в протестантизмі України. 94
- 3.6 Гнат Мєренков (Київ).** Реформація в Чернівцях. Асоціативний потенціал протестантського урбаноніма в культурно-релігійному контексті міста. 103
- 3.7 Ольга Підлужна (Луцьк).** П'ятидесятницька хамартіологія та вчення про спасіння людини в теології християн віри євангельської. 109

3.8 Олег Борноволокв (Київ). Установчий з'їзд Церков християн віри євангельської 1929 року: історико – релігієзнавчий аналіз.	116
--	-----

Розділ четвертий. РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК В ІСТОРІЇ УКРАЇНИ.

4.1 Михайло Черенков (Київ). Йосип Сліпий у споминах про нього.	124
4.2 Олександр Завалій (Бровари). Ген аграрно-хліборобської цивілізації території сучасної України як маркер релігійних вірувань.	126
4.3 Надія Волік (Тернопіль). Никита Будка – перший єпископ Рутенської Греко-Католицької Церкви в Канаді: процес обрання.	139

Розділ п'ятий. РЕЛІГІЯ В СУЧАСНОМУ СВІТІ.

5.1 Микола Несправа (Дніпро). Теоретичне підґрунтя радикального салафізму.	148
5.2 Письмо грузинским православным «Украина имеет право на свою Украинскую Поместную Православную Церковь» (А.Колодний).	157

Автори статей бюлетеня УР 83.	164
--------------------------------------	-----

Розділ перший. ЮВІЛЕЙНІ ДАТИ ІВАНА ОГІЄНКА

Багатство думки видатного історіософа релігії і богослова на багато років робить актуальним дослідження його творчого доробку. В 2017 році ми відзначаємо 135-тиріччя від дня народження і 45-тиліття відходу у засвіт видатної постаті української духовності Івана Огієнка (митрополита Іларіона). А цей рік вийшла друком присвячена видатному мислителю і церковному діячу книга професора Миколи Тимошика. Але водночас зауважу на тому, що якісь гучні заходи, присвячені пам'яті цієї знаної постаті української історії не відбулося. Відходять у засвіт ті, хто працював з ним. Пару років тому відійшов у вічність один із вірних його учнів і співпрацівників отець-професор Степан Ярмусь. Як останній, так і митрополит Іларіон за їх прихильність до материкового Православ'я України не залишилися надто шанованими в Православній Церкві Канади. Так, остання не відгукнулася в допомозі мені у видруку підготовленої збірки вибраних творів професора Юрія Мулика-Луцика, до праці над якою мене спонукав покійний Степан Ярмусь.

Творча спадщина Івана Огієнка надто широка за своєю проблемністю. Цю статтю ми із професором Людмилою Филипович присвятили одній із її аспектів. Присвятили саме тій проблемі, яка нині, за умов церковної розпорошеності Українського Православ'я, часто актуалізується в дослідницькій тематиці як релігієзнавців, так і богословів.

Анотації. В статті А.Колодного і Л.Филипович, присвяченій Івану Огієнку (митрополиту Іларіону), подається огієнківське бачення ознак помісності Православних Церков, зокрема специфіка їх вияву в Українському православ'ї. Розкриваються основні ознаки Українського Православ'я. **Ключові слова:** Православна Церква, національна церква, автономність, автокефальність, помісність, Українське Православ'я.

In the article by A. Kolodny and L. Fylypovych, dedicated to Ivan Ogienko (Metropolitan Hilarion), the Ogienko's vision of the features of the Orthodox Churches locality, in particular the specifics of their manifestation in the Ukrainian Orthodox Church, is presented. The main features of Ukrainian Orthodoxy are revealed. **Key words:** Orthodox Church, national church, autonomy, autocephalous, locality, Ukrainian Orthodoxy.

Актуальність дослідження. Енциклопедичність знань в сфері гуманітарних наук дала можливість Івану Огієнку написати вагомі праці з історії Української Церкви. Виходячи з того, що "Православна Церква й український народ – нерозірване ціле, бо Україна – то Православна

Церква”¹, вчений всі свої сили поклав на теоретичне обґрунтування і практичне завершення процесу з незалежнення Православної Церкви України. Перед ним стояло завдання історично й канонічно довести необхідність автокефалії та церковної реформи в українському національному дусі, популяризації цих ідей серед духовенства і мирян, боротьби з індиферентизмом українських політичних і церковних діячів, ідейного протистояння московським церковним впливам, поширення відомостей з історії Українського Православ'я, видання молитовників, богослужбових книг рідною мовою тощо.

Методологічні засади дослідження. При написанні статті ми керувалися науковими принципами об'єктивності, історизму, позаконфесійності. Зрештою вся діяльність Івана Огієнка як професора і митрополита тією чи іншою мірою була зорієнтована на втілення ним же накресленої програми відродження українсько-православної віри і Церкви в Україні та за її межами. “Де б ми не знаходилися, - писав він, - чи то вдома, чи на чужині, ми маємо скрізь свято зберігати все своє рідне, зобов'язані не пуратися нічого свого... Ми мусимо завжди пам'ятати про свого Єрусалима - про свій рідний край та про все своє рідне, про свою Православну Віру та Україну”.

Прагнучи об'єднати всіх українців у єдину державу на засадах християнської релігії і вбачаючи в цьому шлях до спасіння українського народу, митрополит Іларіон виробив і обстоював свою концепцію *національної церкви*, цілісно викладену ним окремо в книзі „Нариси з історії Української Православної Церкви”². Вона є актуальною і в наш час, коли гостро стоїть питання активного включення релігійного чинника в процес українського національного і духовного відродження.

Об'єкт дослідження. Говорячи про Іларіонову концепцію національної церкви, треба врахувати поступовість її формування і специфіку вироблення мислителем основних її концептів на певних етапах його життя, що залежало від конкретних історичних, політичних і навіть географічних обставин. Ще в січні 1918 року на зібраному Всеукраїнською Церковною Радою Соборі православних громад мало вирішуватися питання подальшої долі православної церкви України. З доповіддю “Відродження Української Церкви” на Соборі виступив 35- річний професор Іван Огієнко. Незважаючи на внутрішній і зовнішній супротив прихильників єдності з Російською Церквою, доповідачеві за дві години вдалося із посиланнями на джерела, зокрема на стародруки, із наведенням численних фактів щодо неканонічності обмосковлення Української Церкви, незаперечно довести (не тільки тим, хто вагався, а й відкритим ворогам) канонічне право Української Церкви на незалежність.

¹ Іларіон, митр. Українська Церква за часів Руїни. – Вінніпег, 1956. – С.8.

² Іларіон. Українська Церква. Нариси з історії Української Православної Церкви.- Вінніпег, 1982.

Шкода, але текст цієї доповіді не зберігся. Професор тут вперше голосно заявив, що Україна потребує відродження втраченої (внаслідок протиправного і неканонічного поглинення 1686 року Київської митрополії Московським патріархатом) незалежності своєї православної Церкви. При цьому під відродженням він розумів не лише надання Українській Православній Церкві автокефалії, але й повернення і збереження її власне української суті, відродження кращих українських православних традицій, зокрема Могилянської доби.

В наступному Огієнківська концепція Української Церкви доповнювалася, розвивалася, глибше аргументувалася, але при цьому зберігала незмінними багато первісних ідей. Перш за все Огієнко прагнув на загальнотеоретичному рівні довести право будь-якої церкви бути національною, а відтак, на його думку, й автокефальною.

Але, досліджуючи автокефалізаційні процеси - як на Сході, так і на Заході, вчений дещо ототожнював їх із набуттям церковної помісності, незалежності, національнення, самоуправності, автономності та ін. Довгий час ці поняття християнськими богословами не відрізнялися, а тому й не дивно, що вони і для Огієнка також поставали як тотожні, хоч це не зовсім так. Якщо *помісність* – це територіальний принцип церковної юрисдикції, *автономність* – принцип адміністративно- територіального ділення, то *автокефальність* – це принцип управління в самій церкві або показник залежності чи самостійності церкви у відносинах з іншими церквами. Сутність автокефалії в тому, що автокефальна церква має самостійне джерело влади, визнає незалежність автокефальних церков однієї від іншої³.

Відстоюючи можливість автокефалії й природність автокефалізаційного процесу в християнстві, Іван Огієнко тісно пов'язує події церковного життя з національним розвитком і державним будівництвом тих народів, які прагнули до незалежності своїх церковних структур. Але, усвідомлюючи всю соціальну вкоріненість церкви, професор доводив, що церква розвивається не тільки і не стільки за соціальними, скільки за своїми власними, догматично-канонічними законами. В своєму обґрунтуванні церковної незалежності І.Огієнко виходить із принципу взаємозв'язку вселенськості й автокефальності. Остання не мислилась ним поза вселенськістю.

Вселенськість церкви для вченого поставала не тільки як первісна риса християнської церкви, яка була встановлена Христом для спасіння всіх людей, а й як сукупність усіх конкретних церков, утворених для виконання певних таїнств, обрядів тощо. Богослов шукав вселенськість церкви в апостолах, які були перейняті духом єдності вчення Ісуса. Але

³ Там само. – С.207-208.

разом з тим вони стояли біля витоків автокефалізації християнства, оскільки проповідували серед різних народів, чим сприяли появі окремих церков серед останніх.

Як бачимо, для І. Огієнка *автокефальність церкви насамперед означала її апостольство*. Проте багато істориків та каноністів церкви нашого часу таку залежність вважають помилковою. Вони автокефалію ніяк не пов'язують з апостольством. Особливо така позиція характерна для православних богословів Московського Патріархату, оскільки апостольство їх церкви – сумнівне, запозичене з поглиненої ним Київської церкви.

Автокефалія, на думку І. Огієнка, не встановлюється чи скасовується вселенським єпископатом на Вселенських Соборах в межах всієї церкви або ж єпископатом якоїсь помісної церкви. Автокефалія – це природне право будь-якої апостольської церкви. Уважно читаючи Послання апостолів, дослідник віднайшов там вчення про першопочатки автокефалії у формі доручень, прохань, розпоряджень. В них він побачив спробу апостолів підтримати ініціативу й діяльність перших християн, утвердити їх самостійність у прийнятті рішень щодо життя своєї церкви. З часом такий демократичний апостольський підхід в управлінні церков був втрачений. На зміну йому приходять інша форма церковного управління – патріархальна.

Відтак, розмірковуючи над процесом автокефалізації у Вселенському християнстві, І. Огієнко вважав, що воно від початку було зорієнтоване на автокефальність, яка з часом, на відміну від Східної, у Західній церкві була свідомо втрачена. Розвиваючи автокефалізаційну тему, вчений зупинився на тих об'єктивних перешкодах, які заважали природному усамостійненню церковного життя. Головними серед них він називав два фактори - *папоцезаризм* на Заході і *цезаропанізм* на Сході. І перший (як папський абсолютизм у владі), і другий (як одержавлення церкви) порушували адміністративну самоуправність автокефального устрою у Вселенській Церкві. Ці явища постали такими, що загальмовували, а згодом і взагалі паралізували незалежницькі церковні рухи в Західній та Центральній Європі, оскільки не сприяли ініціативі місцевих церков до автокефалізації церковного життя.

Визнання факту поділу єдиної церкви на Східну та Західну і наявність в них великої кількості церков поставило перед І. Огієнком необхідність визначити, в яких відносинах вони знаходяться, який характер взаємозв'язку сформувався між ними. Вчений бачить і церковну єдність, і окремішність церков, діалектику яких викладає через зрозумілі образи *Вселенської Церкви-Матері* та автокефальних *Церков-дочок*. І. Огієнко, розкриваючи залежність між ними, Вселенську Церкву уявляє

живим деревом, а помісні церкви - галуззям його, частинами цілого, “бо ж всі вони єднаються у вірі”⁴.

Розмірковуючи про непрості, а часом й конфліктні відносини між так званими Матірною і Дочірньою церквами, професор не завжди об’єктивно виявляв справжні причини таких відносин, обмежуючи їх, як правило, непомильністю Матірної церкви і помильністю місцевих церков. Авторитет Вселенської Церкви для І. Огієнка був такий, що, всупереч історичній правді і справедливості, він допускав ймовірність і можливість епізодичного недотримання канонів самою Матірною церквою. Так, наприклад, канонічні порушення Константинополя щодо Української Церкви він пояснював утисками турків. І. Огієнко прагнув обілити Церкву-Матір, спираючись при цьому не на догматично-канонічні правила, а на морально-етичні засади, які хибували своєю однобічністю, бо справедливими визнавалися дії лише Константинопольської Церкви. Побачити несправедливість таких висновків богословові заважало його візантофільство. Так, дворазове канонічне відречення Царгородської патріархії (1686 і 1723 років) від Київської митрополії Огієнко виправдовує “явним неканонічним урядовим насильством”⁵, не говорячи при цьому про звичайну зраду, що, власне, й призвело зрештою до смерті Української Церкви. Водночас довге неотримання автокефалії Київською чи Болгарською церквами І. Огієнко пояснював небажанням останніх “відірватися” від Константинополя для утвердження своєї автокефалії⁶, що, як відомо, суперечить історичним фактам.

Для І. Огієнка “позавселенськість” окремої церкви була більшим злом, ніж відсутність її канонічної самостійності, оскільки сприймалося ним не просто як духовна дисгармонія, а як невиконання основного призначення (спасіння), неповнота у вірі, неблагодатність (“хто не прагне належати до Вселенської Церкви, той неповно вірить”⁷). Автокефальність поза вселенськістю для нього – це анархізація вірних і самознищення (“розбиття”) самої Церкви. І. Огієнко виступав за дисципліну у відносинах між Церквою-Матір’ю і Церквою-Дочкою.

Безумовно, зацікавлення вченого питаннями історії і механізму утвердження автокефалії у Вселенському християнстві мали базове, але підпорядковане значення. На меті у нього завжди стояло завдання довести право Української Церкви на автокефальність і самоуправність на основі чисельних виявів її окремішності⁸. Унезалеження церковного життя в Українській Церкві, тобто автокефалізація її, за Огієнком, не є одноактним явищем. Глибоке вивчення різних його етапів в умов привело

⁴ Іларіон, митрополит. Поділ Єдиної Христової Церкви... - Вінніпег, 1953. - С.328.

⁵ Іларіон, митрополит. Візантія й Україна. – Вінніпег, 1954. - С.5-6.

⁶ Іларіон, митрополит. Поділ Єдиної Христової Церкви... - С.346-353.

⁷ Іларіон, митрополит. Українська мова в Церкві // Віра і Культура. - 1961. - Ч.1. - С.19.

⁸ Див.: Іларіон, митрополит. Українська Церква. – Вінніпег, 1982. – С.91-112.

дослідника до висновку, що становлення автокефалії в Україні у строго канонічних формах взагалі неможливе, оскільки, крім релігійно-церковних закономірностей автокефалізації, в ней процес постійно включаються нерелігійні чинники – етнічні, державні, соціальні. Внаслідок цього виникає диспропорційність і суперечливість між новими динамічними реаліями і консервативними церковними канонами, які не встигають в законному порядку зафіксувати життєві зміни.

Визначаючи те, що є підставою для автокефальності Української Церкви, І. Огієнко на перше місце ставить її апостольство, називаючи Андріївське Передання “найголовнішою основою для незалежності Української Церкви” й розглядаючи апостола Андрія основоположником Церкви Української⁹.

Але Андрієве апостольство в Україні – не самодостатнє для дослідника, якщо він з метою посилення авторитету апостольства на українських землях звертається до паралелей і наголошує на спільності української і візантійської церков. Іларіонове твердження про те, що Українська Церква “ідеологічно була пов’язана з Царгородом єдністю одного Апостольського постання”,¹⁰ виглядає досить суперечливим, оскільки тут більше теорії, бажаності такого зв’язку. Важко погодитися з думкою І. Огієнка про Візантію як творця “місцевих автокефальних церков”¹¹. Будівнича місія Константинополя як Матірної церкви в минулому і нині виглядає частіше деструктивною щодо унезалежнення й саморозвитку дочірніх церков, не кажучи про вже згаданий Константинопольський Собор 1872 року, який неканонічно заперечував саму можливість автокефального устрою на національних засадах.

І. Огієнко “апостольськість” Української Церкви пов’язує із її “первозванністю” з метою збереження пам’яті про свого основоположника - апостола Андрія Первозванного. Вчений використовує цей прийом не для прояснення відносин з Візантією, а з Москвою, яка претендувала на апостольськість Русьської (Української) церкви, не маючи на те ніякого права, оскільки апостольство в Київській церкві не переривалося від часів Христа до новітнього часу. Вчений, правда, звернув увагу й актуалізував ряд ідейних підстав для руського духовно-церковного унезалежнення. Головною серед них став києвоцентризм. “Київ - наш Єрусалим Святий”, „український Сіон”, “до нього звернені очі всіх українці, де б вони не проживали”¹², - пише митрополит Іларіон, поетично порівнюючи Київ з Місяцем ясним, а Україну – із серцем Сходу. В цьому І. Огієнко спирається на загальнохристиянську месіанську

⁹ Там само. – С.24-25.

¹⁰ Іларіон, митрополит. Під один омофор! // Слово Істини. - 1949. - Ч.6. - С.18.

¹¹ Іларіон, митрополит. Католицькі патріярхи // Віра і Культура. - 1963. - Ч.2.- С.9.

¹² Іларіон, митрополит. Книга нашого буття на чужині: Бережімо усе своє рідне! - Вінніпег, 1956. – С.77.

традицію, що бере свої першовитоки ще від особи Христа, який “освятив і наказав любити передовсім своє рідне”¹³. Митрополит близько підійшов до теми українського месіанізму, дещо переосмисливши місію Візантії і покликання України в християнському світі, хоч, правда, так і не встиг розвинути її.

Таким чином, *першою умовою для започаткування автокефалії*, за І. Огієнком, є *апостольство церкви*. “Для визнання Церкви Української Церквою Первозванною, - пише владика, - досить того, що апостол Андрій дійсно був на нашій землі”¹⁴. Однак, розмірковуючи над реальною історією утвердження незалежного буття церкви, митрополит приходив до думки про важливість, а інколи й вирішальність інших чинників. Так, він відзначає необхідність принципу соборноправності або канонічної повноти єпископату і священства, національної патрології і політичних реалій, від яких залежить самостійність церкви¹⁵.

Всі перераховані І. Огієнком ознаки з однаковою підставою можна сприймати найважливішими, враховуючи те, як він їх розглядає. Але апостольству Української Церкви Огієнко віддає загальний пріоритет.

Проте, незважаючи на всю авторитетність Апостольського передання, яке, на думку І.Огієнка, є міцнішим від будь-яких Томосів, які “завжди змінні, як погода”, треба визнати, що він явно недооцінив вагу власне релігійно-церковного чинника, який він прагнув замінити незалежною державою або небажанням до автокефалії, а також недостатньою національною орієнтацією державних лідерів¹⁶. Богослов однозначно вважав, що *завжди незалежність держави створює умови для автокефальності її церкви*. Проте історія дає багато прикладів того, що не завжди державницьке усамостійнення забезпечує реальну повноту автокефалізаційному процесові із різних причин¹⁷.

Вважаючи догматично-канонічну чистоту однією з умов істинності церкви, а самі канони - “святими і непорушними“, І. Огієнко все ж подеколи допускав можливість недотримання і навіть порушення канонів в угоду церковній ідеології та державній політиці. Конфлікт між вселенськістю та автокефальністю виявився не стільки теоретичним, а реальним. Його І. Огієнко прагнув вирішити за рахунок принципу не виключення і протиставлення, а доповнювальності й діалектичного

¹³ Іларіон, митрополит. Хвалімо Бога українською мовою! - Вінніпег, 1962. - С.11.

¹⁴ Іларіон, митрополит. Українська Церква. - С.35.

¹⁵ Див.: Іларіон, митрополит. Ідеологія Української Церкви // Іларіон, митр. Українська культура і наша Церква. Ідеологія Української Православної Церкви. Життепис. – Вінніпег, 1991. - С.53; його ж. Бережімо й шануймо свою націю // Віра й Культура. - 1964. - Ч.1-2. - С.18; його ж. Канонізація святих в Українській Церкві. – Вінніпег, 1965. - С.10; його ж. Церковне право. - Вінніпег, 1965. – С.47; його ж. Поділ Єдиної Христової Церкви і перші спроби поєднання її. – С.43.

¹⁶ Див.: Огієнко І. Світовий рух за утворення живої національної церкви. – Тарнів, 1921.

¹⁷ Див.: Липинський В. Релігія і Церква в історії України.-К., 1993. – С.92-95.

взаємозв'язку. Деякі дослідники основну причину такої світоглядної суперечності вченого вбачають в надмірній політизації ним багатьох чисто церковних понять і процесів, що виявилось не тільки у витлумаченнях ним автокефалізації, а й в розгляді інших проблем, зокрема соборності, вселенськості, апостольства, кафолічності, католичності тощо¹⁸.

Довготривале становлення Помісної Української Православної Церкви Іван Огієнко розглядав в контексті християнізації України. Він вважав, що хрещення Руси-України відбулося саме в православ'я, яке вчений оголосив "вірою батьків" Католицизм, який несли з собою західні народи, безперечно, був знаний українцями. Проте німці й поляки з їхніми католицькими віруваннями не дуже цікавили Володимира Великого, бо на той час ці народи, як пише І.Огієнко, були "кволі й нужденні". Зв'язки з ними нічого не дали б для розвою України. Тому Володимир і прийняв православ'я. Переконаність митрополита Іларіона в прийнятті саме православ'я базувалася на визнанні ним часом розколу Вселенської Христової Церкви 867 рік, а не, як вважалося, 1054.

Глибоко дослідивши характер християнства, яке проникло в Україну ще до князя Володимира, церковну обстановку тут в XI столітті, а також зваживши на той факт, що католицька церква не занесла до лику своїх святих ні княгиню Ольгу, ні князя Володимира і цим, певно, визнала те, що Володимир не охрестив для неї Україну, професор-богослов підтвердив відтак свій висновок про прийняття українцями саме православ'я. На його думку, це було спричинене не божественними, а реальними обставинами - тодішнім соціально-економічним, політичним і міжнародним становищем України.

Але, беручи до уваги те, що Ісус Христос заснував нову, єдину Церкву, митрополит Іларіон зауважує, що він передав її в руки не лише апостолу Петру, а й всім одинадцяти апостолам. Опісля ж вони передали науку Христову і всю Церкву своїм наступникам - архієреям. Саме тому право на успадкування вчення Христа лишилось не лише за католицизмом, а й за всіма християнськими церквами, в тому числі й православними. При цьому митрополит Іларіон вважав християнську церкву від самого початку православною (і за своєю назвою і за своєю суттю). Він доводив, що Ісус Христос заснував саме православною церкву як справді вселенську інституцію. Вселенськість її визначається тим, що у православ'ї зберігається вся повнота Христової науки, яку упорядковано було опісля Вселенськими Соборами.

Водночас, на думку І.Огієнка, ще з часів своєї появи Христова Церква була національною, такою, якою заповідав їй бути сам Христос:

¹⁸ Див.: Власовський І. Нарис з історії Української Православної Церкви. – Т.IV. – Ч.I. – Нью Йорк – Київ – С.Бавнд Брук, 1990.– С.8, 10; Тіменик З. Іван Огієнко (Митрополит Іларіон). – С.109-111.

працювати найперше для свого народу. Для виконання цієї заповіді, зазначає митрополит Іларіон, Ісус Христос створив чудо знання нових мов, навчив людей говорити ними. Отже, *за І.Огієнком, суттю церкви, виходячи з Христової П'ятидесятниці, було її національне обличчя, служіння своєму народові.*

Для митрополита Іларіона церква є національною не лише від природи самого християнства, а й тому, що вона по-своєму розуміє загальні християнські підвалини, має своє передання, своїх святих, свою культову систему. Українська Церква тому і є національною, доводив І.Огієнко, що вона виробила своє розуміння православ'я, яке істотно відрізняється від всіх інших його національних форм.

Причину сприйняття різними народами християнської віри по-своєму вчений-богослов убачав у тому, що кожний із них “мав свою власну віру ще й до християнства і, звичайно, міцно тримався її”.¹⁹ Тому, зауважує він, не зрозуміємо правдиво духовного розвою й історії нашої церкви, коли не знаємо духовного стану народу ще до християнства, бо дослідник на кожному кроці зустрічає таке, чого ніяк не зможе ані належно з'ясувати, ані повно зрозуміти, стоячи на ґрунті самого тільки християнства.

Українську Церкву характеризує наявність своєї національної місцевої традиції, ідеології, свого розуміння другорядних канонів, способів відправлення богослужіння, наявність великого сонму святих, специфічних форм управління, особливих нагород духовенства, його одягу, форм будівель тощо. Національні риси Української Православної Церкви виявляються, за І.Огієнком, і в тому, що вона активно включилася у процес формування свідомої української нації, вчить вірних любити свій народ, його звичаї, віру, берегти рідну мову, пісню. Національна церква, на думку богослова, зрештою має ще й таку заслугу: вона виплекала і виховала “найчистіший національний тип українця”.

Прийняття православ'я Україною-Руссю митрополит Іларіон розглядав як органічний акт саморозвитку українства, адже при цьому не відбувалося якогось зламу “національної духовної вдачі народу”. Приймаючи християнство, Україна робила це не механічно. Вона християнізувалася, а християнська церква з її характером, прийнятим від Візантії, - українізувалася. ***Утворилося історично-духовне культурне явище, яке ми називаємо Українське Православ'я.***

Найважливішими ідеологічними засадами Українського Православ'я, які забезпечують його здатність до самозбереження чи навіть самоконсервації за умов юрисдикційного насильства, І. Огієнко називає апостольство, соборноправність, навчительство, національність.

¹⁹ Там само. - С. 5.

Національну особливість православ'я в Україні митрополит Іларіон вбачав, зокрема, у тому, що його Церква тут є первозванною і апостольською. Святий апостол Андрій визнається І.Огієнком українським апостолом, основоположником Української Церкви. І це, на його думку, доводить те, що “Україна нічим не менша від інших східних народів, бо і в ній проповідував апостол”. **Відтак вчений-богослов пов'язував появу християнства в Україні-Руси не стільки з “охрещенням її князем Володимиром”, скільки з місіонерською діяльністю апостола Андрія.** Виходячи з того, що Андрій, як і брат його Петро, є первозваним, І.Огієнко прагнув певною мірою вирівняти значущість у християнському світі саме Українського Православ'я, ставлячи його на один щабель з римським.

Живою традицією апостольства є, на думку Огієнка, патрологія – “найголовніша підстава для автокефальної церкви”²⁰, створення “власного Хору Святих”²¹. Вшанування святого мученика за віру, за Огієнком, не просто християнина, а мирянина-патріота, надає християнізації та автокефалізації місцевого, національного характеру, розвиває менталітет і душу народу в належному напрямку. Вчений мав підставу твердити і на конкретних прикладах засвідчив, що **українські святі** не відірвані від реального життя, нашої історії, від наших національних надій та потреб. Вони є дійсно найпершими синами рідної Матері-України²².

У своїх наукових розвідках вчений-богослов також виокремлював та аналізував й інші національні риси Української Православної Церкви. Насамперед він називає її Церквою-Матір'ю, з якої вийшли Російська і Білоруська церкви, чим спростовує поширену теорію колисковості Київської Русі щодо трьох братніх народів, єдинонаступництва з боку Московського царства.

Віддавна Українська Церква, як і християнська загалом, відзначалась соборноправністю. Відповідно до цього принципу, управління в церкві, на відміну, скажімо, від Російського Православ'я, де панує цезаропапізм, здійснювалося незалежно від світських властей і за активної участі світських осіб з правом вирішального голосу. **Соборноправність** в Українській Церкві означала, що жодний з її ієрархів не правив самовладно, ніхто з духовенства не приходив до громади непрошеним. Усі церковні посади були виборні. Ця традиція виборності від парафіяльного священика до митрополита зближувала церкву з народом, робила її демократичною інституцією, пов'язаною з життям людей. Певна рівноправність церковних і світських елементів в Українській Церкві створила унікальне явище – церковні братства, які в

²⁰ Див.: Іларіон, митрополит. Українська патрологія. – Вінніпег, 1965. – С.17.

²¹ Іларіон, митрополит. Канонізація святих в Українській Церкві. – С.10.

²² Іларіон митрополит. Українська патрологія. – С. 5.

суспільному житті виконували роль церковно-культурних і освітніх організацій, подеколи навіть державницьких.

Вивчаючи історію Української Церкви, зокрема її священства, І.Огієнко вирізняє ще одну національну ознаку Українського Православ'я. Духовенство, як вище, так і рядове, є в ній **національним**.

За сім століть свого самостійного існування - від 988 до 1686 року - Українське Православ'я набуло чимало рис, які виокремлюють його серед інших форм національного православ'я. Його догматична система, що формувалася переважно в XVI-XVII століттях, викладена в Катехізисах 1595 і 1627 років Стефана та Лаврентія Зизаніїв, а також у катехізисі "Визнання віри" (1645 року) Петра Могили. Її не можна ототожнювати із схемою Російського Православ'я, яке вийшло з Українського, але має ряд своїх рис, які, зокрема, закріплені в "Катехізисі" митрополита Філарета (Дроздова).

Саме тому відродження Українського православ'я - це не просто зміна назви, що зробив Український екзархат Російської Православної Церкви (нині - УПЦ МП), не лише перехід на богослужіння національною мовою. Таке відродження передбачає насамперед, як зазначає митрополит Іларіон, дерусифікацію (деоросіянення) Українського Православ'я, повернення його до ідеології того православ'я, яке сформувалося в Київській митрополії за час її реального автономного існування під юрисдикцією Константинопольського Патріархату.

Праці І.Огієнка дають підставу для висновку, що рисами, які характеризують Українське Православ'я, ще є **демократизм, євангелістськість, побутовість**. Демократизм його виражався насамперед у характерних для нього принципах соборноправності, обиральності всіх церковних посадових осіб з участю в цьому з правом вирішального голосу мирян, у релігійній толерантності, визнанні духу, а не букви новозавітного вчення. Принцип "служити народові - служити Богові" означав не лише залучення до церковного життя світських осіб, а й звернення у богослужбовій і видавничій практиці до народної мови, добродійництво, культурно-освітню діяльність, участь церкви у законотворчості тощо.

Євангелістськість як риса Українського Православ'я витворювалася насамперед у прагненнях його духовників у всьому слідувати новозавітним принципам, берегти чистоту віри, а не обряду. Вона виявилася, зокрема, у спробах домогтися апостольського канонічного устрою церкви, подолати той цезаропапізм, тобто залежність від світських властей, який був закладений у православ'я візантійством і утверджувався опісля Московською Церквою. Митрополит Іларіон наголошує на вірності Українського Православ'я вихідному християнству. Український народ, зауважував він, не схвалив таких грецьких рис християнства, як підхід до Христа і Божої Матері як Царя і Цариці, як уподібнення церковних чинів

до імперських, обласних начальників з надзвичайно пишними титулами і рабським їх вшануванням.

Чистоту християнства Українське Православ'я вбачало в чистоті основних християнських догматів. Тому для нього неістотним було те, чи занурюють дитя у воду під час хрещення, а чи ж обливають нею. Важливим є саме розуміння суті догмату хрещення. Чистота християнства, пише І.Огієнко, не в тому, скільки разів треба відкривати і закривати царські ворота, а як розуміти саму святу Літургію.

Побутовість Українського Православ'я, за І. Огієнком, засвідчує близькість його обрядів до повсякденних умов життя народу, збереження в ньому багатьох обрядово-звичаєвих елементів з народного побуту, зв'язок місяцеслова святих з господарським життям селянина, наявність молитов про всяк випадок тощо. Приділяючи значну увагу проповідницькій діяльності, Українське Православ'я витворило свою систему щоденних проповідей.

Крім названих рис і характеристик національної церкви, митрополит Іларіон виділяє ще й такі, як своя канонічна територія, окремішність народу, наявність віками вироблених специфічних етнічних ознак тощо. **Але найістотнішим для визначення національності, зокрема українськості, церкви, на думку митрополита, є мова релігійного життя.** Вона - найкоротший і найпрактичніший шлях людини до Бога. Особливо багато уваги богослов приділив обстоюванню ідей вживання рідної мови в церковному житті українства. Відправа богослужінь живою мовою свого народу є не лише неодмінним чинником збереження його як окремої, самостійної нації, а й гарантом "тієї духовної користі, що є його метою". "Народ, що не слухає Служби Божі на рідній йому мові, - зазначає І.Огієнко, - подібний до в'язня, що любить світлом Божим через в'язничі ґрати".²³ Утвердження рідної мови віруючих в літургійному житті усуває цю відокремленість. Рідномовне богослужіння - це надійний шлях до душі вірних, гарант орієнтації їх на добро, формування у них відданості батьківській вірі, а відтак і упередження можливої зради останньої.

Виходячи з того, що без церкви не можна створити свідому українську націю, І.Огієнко розробив цілу програму діяльності духовенства в рідномовному житті. Кожний священник повинен не лише добре знати літературну мову й вимову народу, якому служить, а й пильно дбати про кращий стан рідної мови своїх вірних як головної основи їхньої національної культури й міцної твердині для віри. **"Рідна мова - шлях до Бога",** - твердив владика неодноразово.

Митрополит Іларіон підходив завжди зважено й обґрунтовано до розв'язання мовних питань церковного життя. Згадаємо з цієї нагоди

²³ Там само.

ухвалу Холмсько-Підляського єпархіального Собору від 23 жовтня 1941 року, яка чітко диференціювала вживання мови за різних обставин. Зокрема, в ній зазначалося, що богослужбовою мовою Української Церкви є мова староукраїнська, “цебто мова т. зв. церковнослов’янська з сучасною українською фонетичною вимовою її. Якщо того хоче більшість парафіян, то благословляється відправлення богослужби в їх церкві живою українською мовою. **Російська вимова церковнослов’янських текстів, як чужа на нашому етнічному ґрунті і як засіб денаціоналізації, в українських храмах не допускається.** Мовою проповідництва в Українській Церкві є жива українська мова”²⁴. На думку митрополита, відправа богослужінь живою мовою свого народу є не лише неодмінним чинником збереження його як окремої, самостійної нації, а й гарантом “тієї духовної користі, що є його метою”.

Незважаючи на те, що історія автокефалізації християнства, зокрема в Україні, висвітлювалась І. Огієнком часто суперечливо, певною мірою заангажовано, а вплив нації, церкви, держави на долю Українського Православ’я ідеалізувався, все ж внутрішні резерви огієнківської концепції національної церкви ще далеко не вичерпані. Скільки б ми не прагнули до самостійного церковного життя, містичні можливості церкви як молитовно-таїнственої спільноти формують відчуття церковної поєднаності у Христі, бо ж в конкретній помісній церкві все одно повсюдно вселенсько-повно присутній Христос як Глава Земної Церкви.

Разом з тим для професора І.Огієнка пріоритет національної ідеї очевидний. Державність української нації забезпечить, з його погляду, і релігійну єдність, і міжцерковний мир, а це, в свою чергу, матиме вирішальне значення у зміцненні єдності українського народу.

²⁴ Цит. за: Колодний А., Кирюшко М., Филипович Л. Митрополит Іларіон. - Львів, 1993. – С.55-56.

Розділ другий. ЗНАЧИМІ ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА.

2.1 Тимофій ЗІНКЕВИЧ. Громадянська релігія у світлі порівняльного аналізу.

Анотації. У статті Т. Зінкевича громадянська релігія розглядається як 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. Обґрунтовано тезу про незвідність поняття **громадянська релігія** з поняттями **народна релігія, етнічна релігія, народне християнство** та ін. **Ключові слова:** громадянська релігія, народна релігія, народне християнство, релігія, етнічна релігія.

In the **article "Civil religion in the light of a comparative analysis"** by **T. Zinkevych** civil religion is seen as a social and cultural phenomenon in which the light of a kind of religious language and the specific practices of the necessity of origin and the approval of the national state, which has its roots in the community needs to find a sacred transcendental eternity-linear action that is rooted in the history of the area. Substantiated the thesis of the non-identity concept of civil religion concepts of folk religion, ethnic religion, popular Christianity, and others. **Keywords:** civil religion, popular religion, popular Christianity, religion, ethnic religion.

Постановка наукової проблеми та її значення. Сучасні глобалізаційні процеси, що захоплюють Україну у свій коловорот, своєрідність соціокультурних зрушень у нашій країні є спонукою як до постання нових проблем у соціально-духовному, суспільно-політичному житті суспільства, так і до їх наукового, зокрема філософського осмислення. Одним із таких питань, що все частіше починає турбувати суспільність і кола вчених, є пробоема *громадянської релігії*. Цей феномен є надзвичайно складним. Певне тому він дуже неоднозначно сприймається і серед науковців, і серед загалу. Одні розглядають громадянську релігію як відмову від цінностей «традиційної релігії», інші ж як спробу «американізувати» нашу людність. Натомість хтось бачить у ній одну з умов згуртування нації і дотримання громадянського миру. Поміж тим на ідеї громадянської релігії ми натрапляємо і в Конституції України.

Відтак наявною маємо суперечність між, з одного боку, таким суспільним феноменом як громадянська релігія, який щораз сильніше впливає на суспільні умонастрої і поведінку, і його недостатнім

філософсько-соціологічним осмисленням, з другого боку. Прикладом тут можуть слугувати передусім неоднозначність у тлумаченні поняття **громадянська релігія**, а також невизначеність його співвіднесення з тими поняттями, у яких термін релігія є ключовим.

Метою цієї статті є віднайдення точок дотику між громадянською релігією і такими суспільно-світоглядними явищами, як народна релігія, етнічна релігія, народне християнство та ін., і в той же час обґрунтування погляду про їх незвідність.

Виклад основного матеріалу. Громадянська релігія є конвенціональним поняттям, яке виражає сакральний вимір утвердження нацією осібної державності, сприйняття спільнотою своєї дієвості як приділеної, корені якої сягають усвідомлення нею своєї трансцендентної одвічно-лінійної дії на своїй території, і у якому певні соціально-політичні настанови переплітаються з релігійними міфами, легендами, обрядами, практиками. Іншими словами, у громадянській релігії своєрідно співвідносяться мирські і сакральні цінності; цей феномен володіє деякими особливостями традиційних віросповідань, але, швидше виступає як межове поняття між національною культурою, політичною ідеологією і, власне, релігією. У такому розумінні громадянська релігія не тотожна поняттю «традиційної» релігії ані у її науковому, ані у її богословському розуміннях.

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.

Оскільки громадянська релігія є сакральним виміром життя нації, а синонімом до неї часто вживається термін *національна віра*, то виникає питання, чи не тотожне поняття *громадянська релігія* з поняттям *народн/етнічна релігія*. Аби відповісти на це питання, варто зіставити викладене вище розуміння цього феномену з поглядами авторитетних дослідників на своєрідність народної релігії (релігійності).

Почнемо з візії М. Вебера. Цей німецький соціолог розмірковує про народну або повсякденну релігійність при дослідженні проблеми монотеїзму. Він звертає увагу, що в процесі різного просування до монотеїзму, світ духів і демонів ніде не був повністю знищений (включаючи і Реформацію), а лише, принаймні теоретично, підпорядкований владі одного Бога. «На практиці все залежало і залежить від того, – наголошує соціолог, – хто сильніше впливає в повсякденності на інтереси індивіда – «вищий» в теорії бог чи «нижчі» духи і демони. Якщо вплив других сильніший, то повсякденна релігійність переважно

визначається відношенням до них, зовсім незалежно від офіційного поняття бога і раціоналізованої релігії»²⁵.

Як впливає з цього контексту, повсякденна релігійність – це реально функціонуюча релігійність, яка детермінується природним і соціальним оточенням і пов'язана передусім з дотриманням домонотеїстичних вірувань. У генетичному аспекті така народна релігія передує, зазвичай, світовим релігіям. На думку М. Вебера, оргіастичні та мімічні компоненти релігійного культу, насамперед співи, танці, драматичне дійство, а також типові, незмінні формули молитв, засновані якщо не повністю, то головним чином на народній релігійності.

Відтак М. Вебер виділяє офіційну і повсякденну, народну релігію. Остання, на відміну від офіційної релігії, відзначається своєю якісною визначеністю (наприклад, вона не зачіпає екзистенціальних питань), однак дослідник цілком логічно розглядає її як релігію. Коротко таку релігію (якщо наша інтерпретація веберівських положень правильна) можна визначити як домонотеїстичні вірування у духів і демонів. Така народна релігія не має тих точок дотику з громадянською релігією, як це ми бачимо у випадку з традиційною. Тим паче вона не може розглядатися як синонім громадянської релігії.

Подібну позицію до веберівської обстоюють й інші дослідники. Так, аналізуючи релігію античності, Г. Зоннабенд зауважує, що антропоморфне товариство олімпійських богів було занадто раціоналізованим для селянина, який у кожному дереві, стовбурі, струмочку вбачав відповідну божественну форму. А оскільки важко було визначити, чи то справа рук добрих чи злих, тому народна релігія винаходила ритуали і звичаї, щоб утихомирити небезпечні явища природи (ритуали родючості, свята, магія тощо). Звідси і той висновок дослідника, що раціоналізована, дедемонізована релігія й архаїчні народні вірування в античній Греції за всіх часів існували поряд²⁶. Як бачимо, під народною релігією дослідник розуміє таку систему вірувань, яка не тотожна раціоналізованій релігії. Отож саме з такого кута бачення народну релігію не можна змішувати з громадянською релігією, тим більше, що за свідченнями дослідників у стародавній Греції йшов процес становлення громадянської релігії²⁷.

Етимологічно близьким до терміну *народна релігія* є уживаний у літературі термін *народне християнство* або ж близькі до нього поняття (наприклад, *національна релігійна свідомість*). Оскільки різні дослідники вкладають у цей термін різний зміст, то він не має однозначного

²⁵ Вебер М. Социология религии // Вебер М. Избранное. Образ общества. - М., 1994. - С. 92.

²⁶ Зонабенд Г. Релігійність // Історія європейської ментальності / За ред. Петера Дінцельбахера. - Львів, 2004. - С. 147.

²⁷ Легойда В. Религиозность в безрелигиозную эпоху. Статья вторая [Электронный ресурс] / Легойда В. www.Foma.ru/legoyda/

сміслового навантаження, а тому і співвідношення з поняттям громадянська релігія буде неоднаковим. Розглянемо це докладніше.

Так, Т. Бернштам проаналізувала погляди світських вчених і богословів на цю тему і прийшла до висновку, що за рідким винятком наукові й богословські погляди на російську («русскую»)/східнослов'янську релігію (і культуру) ХІХ–ХХ ст. в цілому збігаються у визначенні її сутності як язичницько-християнського сплаву. «Окремі частини цього сплаву та їх витoki розподіляються більшістю вчених у народній вірі і культурі таким чином: переважаюче у них язичництво має древньослов'янське або древньоруське, тобто власне національне коріння; християнський пласт в «русской вере», представлений виключно православ'ям, а в культурі – апокрифом»²⁸.

Бачимо, що дослідниця веде мову не про офіційну релігію, а про реально функціонуючу релігійність, про те, що в релігійній практиці громадськість керується не тільки чи ж не стільки офіційними настановами церкви, а передусім «язичницько-християнським сплавом». Іншими словами, йдеться про своєрідну релігійність, яку аж ніяк не можна ототожнювати з громадянською релігією.

Тут можна поставити таке питання: чи можливе на означеній основі постановня громадянської релігії, якщо ми візьмемо до уваги, що багато російських дослідників якраз і схильні вбачати у православ'ї основу громадянської релігії? Відповідь швидше тут буде негативною, якщо врахувати такі моменти. По-перше, охарактеризоване вище *народне християнство* носить переважно побутовий характер і власне позбавлене чітких соціально-політичних настанов, а по-друге, у цій релігійності розмитою є національна ідентичність чи ж точніше - йдеться про таку ідентичність, яка є неприйнятною з наукового боку.

У цьому зв'язку знову повернемося до ідей Т. Бернштам. Розмірковуючи про християнство народної віри, вона приходять до висновку, що думки багатьох духовних авторитетів дають підстави об'єднати в єдиний православно-церковний народ російських («русских»), українських і білоруських селян різних ступенів віри, враховуючи й тих, хто зазнав панування католицтва/унії, але був хрещений у православ'ї і дотримувався православної віри, а також старовірів-одновірців, які не поривали зв'язків із Російською («Русской») Церквою, деякі групи попівців і напівсвідомо (чи несвідомо) «зстаровірене» неселення в регіонах Північного Заходу, Поволжя, Уралу і Сибіру²⁹.

Впадає в око ідеологічна заангажованість уявлень про цивілізаційну ідентичність трьох народів, первнем якої є Російська Церква, а російський

²⁸ Бернштам Т. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт церкви в народном христианстве. - СПб, 2000. – С. 15.

²⁹ Там само. – С. 335.

етнос, відповідно, виступає рушієм християнсько-православно-цивілізаційних процесів. Не вступаючи у розлогу дискусію, вкажемо на те, що громадянська релігія не може постати (навіть якщо прийняти аргументацію цієї дослідниці) на основі такої етнічної сукупності, оскільки субстратом громадянської релігії є окрема нація. Відтак у такій інтерпретації народне християнство не може виступити основою формування громадянської релігії.

Інше бачення народного християнства відкривається нам у спадщині видатного українського історика М. Грушевського. Дослідники його творчості так означають цей феномен, яким він постає у спадщині вченого: «Українське християнство – це особливе релігійне утворення, що сформувалося протягом XIII–XVII ст. і виражає детерміновану соціальними і культурними обставинами життя українського етносу одність ідей дохристиянського світогляду, християнства і побутуючих в Україні інших релігій»³⁰.

Розглядуваний феномен вчений означував також як *нове, народне християнство* або ж *народну релігію*.

Посилаючись на згаданих дослідників, вкажемо, що така багатойменність феномену виражає його сутнісні вияви. Терміни *нове християнство, нова релігія* означають один із різновидів християнства, поняття ж *народне християнство, народна релігія* вказують на соціальне підґрунтя нового християнського формоутворення, а термін *українське християнство* свідчить про ту принципову обставину, що цей різновид християнства за своїм культурним змістом є українським. Можна сказати й так: *українське християнство* є особливим виявом діалектики загальнолюдських та національних культурно-духовних цінностей в їх конфесійному вияві³¹.

Якщо прийняти концепцію М. Грушевського і народну релігію, народне християнство розглядати як різновид християнської релігії, то, звичайно, вона не може бути ототожненою з громадянською релігією. Проте у такій релігії, знову ж таки, якщо вона реально існувала, наявні були елементи громадянської релігії. Особливо це проглядається в уявленнях М. Грушевського про *народну церкву*, соціальними характеристиками якої у нього були громадянськість, орієнтації на поступові суспільні течії, використання народної мови, незалежнення від чужинецьких урядових кіл та ін.³².

Якщо ж стати на ту точку зору, яка визнає наявність лише «офіційної» православної, католицької, протестантської та ін. релігій, то народне християнство, народну релігію М. Грушевського в історичній

³⁰ Кондратик Л., Кондратик О. «Українське християнство» Михайла Грушевського (філософсько-соціологічний аналіз). - Луцьк, 2006. – С. 116.

³¹ Там само. – С. 93 – 118.

³² Там само. – С. 118.

ретроспективі можна розглядати як можливий шлях до постання української громадянської релігії. Підтвердженням цьому є зусилля М. Грушевського з морального оздоровлення української нації у пореволюційну добу. У цьому контексті він сподівався на участь українських «євангелицьких» громад в Америці, прагнув, аби вони кооперувалися з тими православними силами, які стали на шлях реформування, і висловлював переконання, що чим ширше вони «ставитимуть свої релігійні завдання – трактуватимуть, як *одно* всі зусилля, направлені на моральне піднесення громадянства, а як найменше надаватимуть значіння конфесійним поділам, тим більше вони зроблять»³³.

Щиро радів вчений та громадський діяч із факту піднесення автокефального руху і його виходу на шлях реформ, суть яких – «внутрішнє оновлення церкви, наближення її до народної релігії і до раціоналістичної ревізії канонів і практик церковних ...»³⁴. Тут виразно бачимо, принаймні, такі постулати громадянської релігії, як надконфесійність, згуртованість української нації, толерантність, її орієнтація на піднесення моральності й освіти як на Вищі Цінності.

Відтак висновуємо, якщо під **народним християнством** розуміти особливе релігійне утворення, що виражає одність ідей дохристиянського світогляду, християнства і побутуючих в Україні інших релігій, то його, застосовуючи методи ретроспективного передбачення, можна розглядати як одну з умов постання громадянської релігії.

Як на перший погляд, то близьким за значенням до громадянської релігії є *етнічні релігії*, які утверджуються з появою держави, а тому їх ще називають національними або національно-державними і своїм впливом вони охоплюють всі прошарки населення в межах однієї національної держави. На слушну думку Г. Лозко, «*етнічна релігія – це автохтонна система світогляду, культів та обрядовості певного етносу, яка існувала або й нині існує, незалежно від того, яку світову релігію прийняв даний народ як офіційну*»³⁵. Дослідниця також стверджує, що така релігія може існувати в різних формах: 1) як законсервована в наукових працях, епосі чи інших фольклорних текстах (фактично мертва, вже не функціонуюча) релігія; 2) як жива і творча релігія з власним віровченням, обрядами і священнослужителями та її сповідниками; як синкретична з чужою (панівною, глобальною) релігією, де виступає переважно у формі обрядових дій, яким надано іншої, відмінної від витокової, духовно-ідеологічної семантики³⁶.

³³ Гирич І. Листи Михайла Грушевського до Василя Кузіва // Український історик.- 1995.- № 1-4. - С. 104.

³⁴ Там само.

³⁵ Лозко Г. Пробудження Енея. Європейський етнорелігійний ренесанс. - Х, 2006. – 31.

³⁶ Там само. – С. 30.

Якщо порівняти два визначення релігії – громадянської і етнічної (національної), то вони ж звичайно не перетинаються, а тому їх не можна ототожнювати уже хоча б тому, що етнічні релігії включають в себе і дотейстичні вірування, а громадянська релігія потребує саме ідеї бога чи богів. Однак етнічні релігії у їх теїстичній формі мають стосунок до формування громадянської релігії, а саме, за певних історичних умов, вони можуть виступити підмурком її становлення щонайменше у двох іпостасях.

У першому випадку ми маємо справу з, образно висловлюючись, природним процесом, коли на основі етнічних релігій починає формуватися громадянська релігія певних державних утворень. Так, дослідники звертають увагу, що громадянська релігія як символіко-релігійна система, що є зовнішнім проявом Держави як Вічного Міста, є парадигмою античності, дохристиянською. Уже в ту далеку епоху модель побудови держави передбачала існування надособової сакральної ідеї, яка була покликана надавати вищий авторитет верхній владі. Якщо сім'я була серцем грецької і римської приватної релігії, то поліс перебував у центрі громадянської релігії з її ритуалами і святами на честь великих подій минулого. В античній культурі поліс був не просто формою соціальної організації, а перш за все місцем, яке **перебувало** під покровительством богів або бога³⁷. Зрозуміло, що ці боги були природним породженням грецької або римської культури. Наприклад, в VI ст. до н.е.

«бог світлого неба» Юпітер уже по суті уособлював собою ідеальну сутність держави.

Характерними у розглядуваному контексті є твердження й інших дослідників. «Зв'язок з богами, названий римлянами *pietas*, був подібний до розсудливої угоди на користь обох партнерів договору: люди, – наголошує вчений, – визнавали керівну роль богів, задокументовували це через жертвоприношення та ритуали і зобов'язували богів піклуватися про державу і суспільство. Відтак у римській релігії був відображений римський соціальний лад. ... До того ж релігійна практика римлян мала ще один, політичний аспект: як і в грецькому полісі, державний культ був елементом встановлення ідентичності, а також інструментом дисципліни через декларування зв'язків з богами як передумови *заможності держави*» (Курсив. – Авт.)³⁸.

У другому випадку засновки нової державної організації можуть використовувати у прямому чи знятому вигляді ідеї етнічної релігії, що ми бачимо на прикладі становлення США, у громадянській релігії якої використовуються старозавітний символізм, а також набуток давнього

³⁷ Легойда В. Религиозность в безрелигиозную эпоху. Статья вторая [Электронный ресурс] / Легойда В. www.Foma.ru/legoyda/

³⁸ Зонабенд Г. Релігійність // Історія європейської ментальності / За ред. Петера Дінцельбахера. - Львів, 2004. - С. 155.

Риму. Як відзначають дослідники, Римська «спадщина була настільки значима для батьків-засновників, що колосально вплинула на символіку держави, яка народжувалася. У Вашингтоні був побудований Капітолій, верхня палата отримала назву *сенат*... Характерне звернення саме до римської традиції ... підтверджує тісний зв'язок американської громадянської релігії з її древньоримським прототипом»³⁹.

Відтак етнічні (національно-державні релігії) не тотожні громадянській релігії, національній вірі⁴⁰, але вони можуть виступити у ролі одного із чинників постання її у прямому або знятому вигляді.

Висновки. Як бачимо, близькими до поняття *громадянська релігія, національна віра* є такі поняття як *народна релігія, народне християнство, етнічні релігії*. Беручи до уваги складність релігійного феномену як такого, ми можемо констатувати їх складні зв'язки, але, як показав проведений аналіз, ці поняття не є тотожними у своїй суті. Зміст поняття громадянська релігія не збігається з поняттям народної релігії як означення дотейістичних, домонотеїстичних вірувань, котрі функціонують або паралельно, або з теїстичними релігіями, або як їх складова. Таке соціально-духовне утворення як народне християнство, народна релігія у значенні одності ідей дохристиянського світогляду, християнства і побутуючих в Україні інших релігій, що сформувалося протягом XIII–XVII ст., можна розглядати як вірогідну умову постання громадянської релігії. У цьому контексті припускаємо, що громадянська релігія є можливою здійсненністю народного християнства, народної релігії. Етнічні релігії можуть виступати у ролі одного із чинників постання феномену, що нами розглядається.

Отож наявною є незвідність поняття громадянська релігія з поняттями народна релігія, етнічна релігія, народне християнство та ін. Вище були проведені окремі і лінії розмежування між релігією як такою, і громадянською релігією, а тому на завершення звернемо увагу лише на таке. Ці два феномени, які за своїм визначенням «провіщають» майбутнє, у сучасну добу людства безпосередньо причетні до проблем його виживання, пропонуючи для цього свої «рецепти». У цьому зв'язку варто звернутися до таких розмислів уже згаданого В. Легойди: «Яке людство буде жити і навіщо йому виживати, і що чекає нас у перспективі історії – відповіді на ці питання уже давно є. І жодні ідеали нової громадянської релігійності не спроможні що-небудь змінити в провіденціальній логіці історії. Біблійна есхатологія, на відміну від секуляризованої футурології, говорить про реальні перспективи розвитку людського суспільства. Усвідомлення цих перспектив здатне переорієнтувати людину на пошук

³⁹ Легойда В. Религиозность в безрелигиозную эпоху. Статья вторая [Электронный ресурс] / Легойда В. www.Foma.ru/legoyda/

⁴⁰ Колодний А. Україна в її релігійних виявах. – Львів, 2005. – С. 270.

справжніх цінностей у житті, на пошук Життя Вічного, а не умоглядного виживання»⁴¹.

Такі міркування видаються як змістовними, так і дискусійними, а тому потребують окремого аналізу християнських і академічних соціологів з метою пошуку спільних дій задля виживання людства.

2.2 Михайло МУРАШКІН. Бог в релігійному житті людини.

Анотації. У ставленні до питання буття Бога практично всі релігії зрештою знаходяться на позиціях антропологізації. При цьому через стан Бога віруюча людина здобуває саму себе. Тому будь-яка релігійна система постає не як картина світу, а як картина людини.

The article by M.Murushkin "**God in the religious life of the person**" shows that in relation to the question of the existence of God all religions are ultimately at the positions of anthropologizing. At the same time, through the state of God, a believer acquires himself. Therefore, any religious system appears not as a picture of the world, but as a picture of a person.

Актуальність дослідження. При з'ясуванні постаті Бога всі релігії його антропологізують – подають його людиноподібним. При цьому через стан Бога людина здобуває саму себе. Недостатня дослідженість цього явища релігійного світосприйняття робить актуальним тему нашого вивчення.

Методологія дослідження. В житті ми зустрічаємося не з релігією, а з людиною, або з групою людей, які сповідують певні релігійні принципи. Ці принципи у людини виходять з її попереднього стану, який можна назвати «перетворення», «преображення», «просвітлення» або «освячення», стану, коли людина здобула себе, оволоділа собою, очищившись від ілюзій і упереджень. В філософії «перетворення», «преображення», «просвітлення» або «освячення» значаться як щось «трансцендентне». Трансцендентне - від слова *транс*, яке є коренем іншого слова - «трансцендентний»⁴².

Транс – це певний стан людини, який компенсує її недоліки і дарує стан досконалості. Бог – це доля багатства, від якого ховаються недоліки⁴³. Відтак тут також дарується досконалість, досконалість як у Бога.

Людина переживає стан надлюдського характеру. Цей стан очищує її, оновлює. Вона характеризує цей стан як «Вищий», наголошуючи, що вище цього нічого іншого немає. Це «Вище» і є Бог який відчувається

⁴¹ Легойда В. Религиозность в безрелигиозную эпоху. Статья вторая [Электронный ресурс] / Режим доступа: www.Foma.ru/legoyda/

⁴² Пустоваров В.А. Путь судьбы. Исследование. – Дніпропетровськ, 2005. – С. 28

⁴³ Ригведа. Мандалы I-IV. – М., 1989. – С. 258

людиною в її глибинах. Ці всі відчуття ірраціональні і приходять через інтуїтивне прозріння. Вони компенсують недоліки і дарують досконалість, урівноважують в людині протилежності.

В містико-міфологічній культурі – це протилежності *вогняного* і *водяного*. Це може фіксуватись і на державному рівні, в державних прапорах. Наприклад, синьо-жовтий прапор України – це синя вода і жовтий вогонь Сонця.

Завдяки переживанню певного стану, стану Бога, людина здобуває саму себе. Відтак релігія постає в ролі засобу самоутвердження людини у світі, її самовизначення, здобуття нею самої себе⁴⁴.

В релігії ми маємо справу з внутрішнім світом людини, з її ірраціональністю духа. Ця ірраціональність духа, як наголошує Альфред Адлер, спонтанно компенсує крайнощі акцентуації, тим самим пом'якшуючи негативні наслідки комплексу неповноцінності. Через стан Бога, відчуваючи свою досконалість в процесі «перетворення» («преображення») людина зрештою самоусвідомлює себе, знаходить себе. Це результат переживання вищого стану її свідомості. Такий стан набуває абсолютного значення і значиться як Всевишній.

Переживши перетворення, віруюча людина відчуває в собі буття Бога, буття яке наявне для неї над її тілесністю. Це є результат інтуїтивного прозріння як надсвідомого стану. Це надсвідоме вказує віруючій особі на щось Вище, надлюдське. Надсвідоме підносить людину на собою. Людина дивиться зверху на все. Навіть на свої спонукання, думки, почуття, не йдучи за ними і не задержуючи їх потік. Надсвідоме дарує віруючій людині вищу реальність. Це - духовна реальність. Відтак Бог є Дух. Саме тому Святе Письмо говорить про духовну сферу, а не про тілесно-природну, матеріальну.

Віруюча людина через своє внутрішнє одкровення (або озаріння) доторкується до того, що не можна якось означити. Але воно для цієї людини є Вищим, бо вона нічого вищого ніколи не відчувала. Це - внутрішній світ віруючої людини, який вона означає як «Вищий», «Вишній», «Всевишній».

Тому тут будь-яка релігійна система постає не як картина світу, а як картина людини, в якій є місце для особистого людського стану. Тут є місце стану самовизначеності у світі, здобуття людиною самої себе як чогось надлюдського⁴⁵. Цей стан приходить до людини через процес очищення, очищення від усього застарілого, яке віджило своє, очищення від хибних думок, ілюзій і всіляких упереджень.

⁴⁴ Колодний А. Природа і визначення релігійного феномену // Українське релігієзнавство. № 71-72. – К., 2014. – С. 42-46

⁴⁵ Там само.

Язичницьким релігіям притаманна природність. Тут є ставлення до Природи-Бога. Тут Закон – це Закон самої Природи, Природи-Бога. Цей закон притаманний як явищам так і істотам. Надприродне же виступає як надсвідоме. Все це характерно і неязичницьким релігіям сьогодення, якщо певним чином перекладати Святе Письмо - будь то Веди, Авесту, Трипітаку, Дао де цзін, Тору, Біблію, Коран. Адже на кожне слово Святого Письма є певна кількість синонімів і його (це Святе Письмо) можна перекласти по-різному. Відтак Святе Письмо постає багатозначним.

Прадавні первісні люди вклонялись природним стихіям. Був культ предків, культ плем'яних богів. Але це був шлях до надсвідомого як надприродного. Антропоморфність була завжди і всюди в кожній релігії.

Всеобожнення природи не виключає одкровення. Язичництво не виключає одкровення, сліди якого є в буддизмі, християнстві й ісламі. В одкровенні закреслюється хибне в культурі, те що в культурі віджило своє. Тому всі релігії – це певна «антикультура». Адже культура часто відриває людину від життя. І це відривання є штучним.

Тому потрібна і «антикультура» релігії, щоб повернути людину до її витоків. Обстоюваний аскетизм в буддизмі, християнстві й ісламі відриває людину від штучної віджилої культури. Певний вид аскетизму є і в язичництві. Це коли людина саджає себе за решітку постійної практики засвідчення себе, своїх спонукань, думок, почуттів у кожную хвилину свого життя.

В релігії є заперечення життя тіла і природи. Але це заперечення хибних проявів тіла і природи. Адже для прояву «надприродного», тобто «надсвідомого», потрібна практика і заперечення. При цьому «надприродне» постає не тим, що знаходиться за межами природи. Тут «надприродне» скоріше є «надсвідомим».

Язичники, як визнавці Бога-Природи, визнають Божественне як трансцендентно, так і іманентно. Іманентно вони розуміють Бога як щось розлите у Світі. Тут Всевишній поширений у всьому Всесвіті. Божественне присутнє всюди - в явищах, в істотах, іншому. Людина ж у їх баченнях споріднена з Богом. Люди постають як сини отця, наприклад «отця ДажБога» в РУНВірі. При цьому людина пізнає Бога тому, що Бог присутній в ній самій.

Бог – це божествена людина, божествений чоловік, божествена жінка. Арійське відчуття таке, що ти є другом і сином Бога. І ти є самим Богом, а не його рабом. Хибний переклад і розуміння Тори і Біблії робить людину «рабом божим».

Є стан свідомості як «відчуття святості». Тут людина є Космос, бо ж у її психіці знаходиться закодованим увесь Космос. Потрібно тільки споглядання, щоб цей Космос розвернувся, розгорнувся. Споглядання

себе, засвідчення своїх спонукань потрібно навіть коли ти співаєш молитви. Споглядання своїх спонукань потрібне постійно.

Є Всевишній-Природа, а стан «відчуття святості» єднає віруючу людину з цією Всевишньою-Природою. При цьому вірянин «виходить за межі свого тіла». Для неї це є певний певний стан, стан Бога. Всесвіт стає співвимірним свідомості-надсвідомості, і навпаки. При цьому людина як дитина безпосередньо переживає Бога. Саме тому язичники кажуть, що вони - «Сини Сварога», «Діти Перуна», «ДажБожі внуки».

Стан Бога «повертає душу» віруючій людині, відновлює втрачене, очищує. І все це нібито для того, щоб після смерті повернутися знову до життя. Народитися – відірватися від Сонця, вмерти – повернутися до Сонця⁴⁶. Але можна і не повернутися до Сонця, не повернутися до життя, якщо ти не був потрібний тому життю, якщо ти при житті не робив нічого для життя, не вирощував живе, а вбивав його. Якщо ти не пив живу воду, не продукував живе, а відтак після земного життя не повернешся, бо ж ти не потрібний живому.

Є розуміння того, що історія релігії – це історія не вмирання чи знищення Богів (надприродного), а історія їхнього переселення за межі позначеного на карті світу: з поля – на гору, з гори на небосхил, із небосхилу – на небо, а з неба – в трансцендентне⁴⁷. А з трансцендентного – в транс певного виду, в надсвідоме певного виду, виду над свідомого, яке значиться як стан самодостатності.

Є стан самодостатності людини, але природа ще більше самодостатня. Хоча через трансцендентне ми занурюємось в антропологічне. Певний вид трансу як стан самодостатності є виявом компенсаторної природи. В цьому трансі людина втрачає чітку орієнтацію в часі, переживаючи «Стан Безсмертя». Тут є і посттрансний ефект – амнезії⁴⁸ (А.Забіяко). Саме тому не можна виразити зміст цього трансу в досвіді словами. Все - це характерно для містицизму як сутності релігійного явища.

2.3 Віталій ДОКАШ. Релігія як комунікаційний елемент у стратифікаційній системі суспільства.

Анотації. Досліджуючи релігію як соціальний феномен, соціальну інституцію, соціологія релігії виходить на її комунікаційну функцію,

⁴⁶ Шухевич В. Гуцульщина. – част. 4 // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1904. – Т. 7.

⁴⁷ Недзельська Ю.К. Екуменічний діалог як шлях до єдності християн // Релігійні процеси в перспективі їх виявів. – К.: 2012. – С. 205.

⁴⁸ Забіяко А.П. Транс // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М., 2009. – С.999.

розкриваючи при цьому комунікаційну природу кожного з її елементів. В статті В.Докаша показано, як ці питання вирішували класики соціології релігії, зокрема Е.Дюркгейм, К.Маркс, З. Фрейд, В.Браян, О.Конт, П.Бергер, Ч.Глок та ін. **Ключові слова:** релігія, соціологія релігії, комунікаційна функція релігії, релігійні інституції, релігійне спілкування.

Investigating religion as a social phenomenon (a social institution), sociology of religion goes to its communication function, revealing the communicative nature of each of its elements. The V.Dokash's article shows how these questions were solved by the classics of the sociology of religion, in particular E. Durkheim, K. Marx, S. Freud, V. Bryan, O. Kond, P. Berger, C.Glock and others. **Key words:** religion, sociology of religion, communication function of religion, religious institutions, religious communication.

Актуальність теми дослідження. Релігія і церква відіграють значиму роль у суспільному житті. Вони є тим соціальним інтегратором, який дозволяє підтримувати суспільно-духовну стабільність. Релігія виконує роль соціального інституту, постає інтегратором і суспільним стабілізатором, оскільки пропонує історично сформовані цінності і стандарти поведінки. Вона є основоположним чинником у збереженні загальнолюдських цінностей й пріоритетів, об'єднує людей як соціально, так і організаційно. Тому можна говорити, що релігія як в системі світоглядних орієнтацій, так і в системі етичних імперативів та цінностей є опосередкованим елементом соціальної комунікації і збереження та репродукції цивілізаційного досвіду взаємовідносин в плюральному, полікультурному стратифікованому соціумі.

Дослідженість теми. Саме на цю важливу соціальну багатофункціональну сутність релігії вказували класики соціології релігії, зазначаючи, що тільки їй протягом тисячоліть, незалежно від конфесійних уподобань, вдалося зберегти цивілізаційний ціннісний досвід. Характеризуючи релігію як соціального комунікатора, А. Колодний веде мову про таку її важливу функцію як надання нею людині стану самовизначення у світі, позалогічного освоєння причетності до соціально-творчих процесів⁴⁹.

Завдання дослідження. В контексті цього ми в нашій статті будемо розглядати релігію як соціальний комунікатор у двох ракурсах або в діалектиці взаємовідносин: релігія – соціум. Предметом розгляду стане, з одного боку, вплив суспільства на релігію та надання їй соціальності і відповідно засвоєння релігією соціальних характеристик та її постання у

⁴⁹ Колодний А. М. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції. –К., 1999. – 52с.

формі соціального інституту й виконання для цього комунікаційної та інтеграційної функції.

Комунікаційна функція релігії (як міжцивілізаційне спілкування, так і в історичних соціумах) полягає і в тому, що вона в своїх доктринах, етиці, ритуалі розкриває перед людьми широкий горизонт понять, пояснює їм сенс життя, гарантує вищі цінності і норми, робить людину членом духовного співтовариства, наділяє її духовною родиною, надає обґрунтування для протесту і спротиву всьому неправедному. Релігія (поряд з іншими духовними утвореннями) допомагає реалізації процесів утвердження особистості, формуванню особистісної свідомості; ритуалізації і, відповідно, облагороджуванню репертуарів поведінки людей; звільненню свідомості індивідів від передсудів необмеженої влади рокових випадковостей; соціальній інтеграції; космізації людського буття, виходу його за межі вузько-земного існування; реалізує профетичну місію (передбачення бажаних і небажаних сценаріїв майбутнього розвитку)⁵⁰.

Зазначимо, що між специфікою релігійних систем та їх соціальною приналежністю існує міцний зв'язок. Багатопланова соціальна обумовленість релігії потребує детального розкриття та вивчення з боку соціо-гуманітарних наук. В цьому напрямі значних успіхів якраз досягнув М. Вебер, адже на відміну від таких класиків, як К. Маркс та Е. Дюркгейм, котрі розглядали релігію як продукт економічних відносин або соціальних зв'язків, він побачив в релігії середовище інформаційного обміну, яке виникає та формується відповідно до існуючого історичного соціокультурного контексту.

Характерно, що релігійні символи та інститути визначаються специфічним культурним контекстом для кожного типу соціуму, соціального середовища та соціальної верстви. Так, християнство відносно соціального контексту може бути по-різному представлене в специфічних символах, віруваннях, обрядах, особливостях та соціальному змісті. Дані характеристики можуть варіюватися залежно від соціальної реальності, особливостей та інтересів групи, якій вони притаманні. Але спільним, комунікативним фактором є те, що релігійні напрямки у власному розумінні позиціонуються як «релігії порятунку», етичні релігії. Вони роблять людське життя осмисленим, забезпечують його етичною системою координат. Даний феномен і постає основним шляхом комунікації всередині релігії (зокрема, між різними напрямками християнства) та між інститутом релігії й іншими соціальними інститутами (наприклад, між релігією та політикою, економікою або інститутом сім'ї). В такому випадку релігійний плюралізм означає наявність в одному і тому ж суспільстві декількох способів осмислення життя, його кінцевих цілей і безумовних цінностей – способів, які можуть

⁵⁰ Религия: Энциклопедия / Сост. и общ. ред. А.Гришанов и др. –Мн., 2007. – С. 722.

бути представлені як в різних релігіях, так і в одній і тій же релігійній системі.

Релігія залишається ідеальним типом поки не наповнюється конкретним змістом, поки не розглядається як феномен не визначений у часі і просторі. Саме співставлення із соціальним й культурним середовищем дає можливість зрозуміти, з яким типом релігії ми маємо справу.

У зв'язку з цим стає зрозуміло, що соціологічне та релігієзнавче вивчення релігії є одним із аспектів дослідження соціальної стратифікації, релігійної комунікації та соціальної мобільності. Водночас релігія є одним із вимірів соціального статусу групи або індивіда: вона виражається в існуванні специфічних соціальних ролей і взаємодій.

Зауважимо, що соціологія релігії власне й виникла, щоб вивчати релігію не як специфічний феномен, а як сферу культури і, в першу чергу, як соціальний феномен, соціальний інститут, соціальний комунікатор.

До прикладу, З.Фрейд аналізує релігію як комунікаційний елемент бачив її необхідність в тому, що вона – універсальний феномен (організовує комунікацію у вертикальному і горизонтальному просторах), пов'язаний з «виконанням найстаріших, найсильніших і життєво необхідних бажань людства»⁵¹.

В цьому контексті сучасний американський соціолог релігії В.Браян вважав, що завданням соціолога є окреслення місця релігії в її широкому соціально-комунікаційному аспекті. Структура цього завдання, за В.Браяном, обмежена параметрами, тобто соціальними фактами (зокрема, інформативною функцією) про виникнення набору релігійних ідей і практик та соціального складу віруючих (це її стратифікаційний аспект). Мова йде про діалектику відносин: *релігія – суспільство*, походження й поширення релігійної етики; міра, на яку релігійна традиція може передаватися з покоління в покоління (зокрема діалог цивілізацій), формуючи той чи інший ідентифікаційний механізм суспільства⁵².

В.Браян поціновує соціально-комунікаційний характер релігії ще й як мобілізаційний фактор. Він вважав, що релігія виконує свої функції в суспільстві шляхом мобілізації соціологічних і афективних нахилів через відповідних мотиваторів, охоплюючи надто широке коло людського інформаційного досвіду. Зазвичай релігії, на його думку, підтримували соціальну рівновагу, диктували як саме людина має поцінувати різноманітні ділянки власного досвіду⁵³.

Комунікативна функція релігії передбачає нібито двовекторне спілкування: «богослужіння» як вищу форму спілкування з Богом та

⁵¹ Докаш В. Проблема соціального у контексті соціології релігії // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці, 2015. – С.37.

⁵² Браян В. Соціологія релігії. – К., 2002. – 37.

⁵³ Там само. – С. 36.

спілкування з ближнім, яке хоч і є другорядним, але важливим. Відповідно комунікативна функція релігії реалізується як через культову, так і через позакультову діяльність. У процесі комунікації віруючих виробляються певні норми та правила поведінки, які виконують роль соціального регулятора⁵⁴.

При цьому варто зауважити на тому, що, на думку соціологів релігії, релігія не просто комплекс вірувань і практичних дій, що є формою спілкування з надприродним (вертикальна комунікація – авт.). Вона є також фактором об'єднання людей (через систему цінностей та регламентативів – авт.) в одну спільноту, виконуючи інтегруючу, консолідуючу та комунікуючу роль. Через посередництво Церкви релігія (як соціальний комунікатор) взаємодіє з державою, різними інститутами та громадськими організаціями, формуючи таку діалектику відносин, яка є двобічним рухом.

Релігія, виступаючи від імені віруючих, задовольняє їх потреби на суспільному рівні; суспільство ж створює всі можливості для реалізації церквою її як релігійних, так і суспільних форм діяльності⁵⁵.

Ведучи мову про релігію як комунікативний механізм, слід нагадати, що класик соціології О.Конт бачив релігію як основу соціального порядку і детермінанту суспільної структури на певному історичному етапі. У свою чергу, Е.Дюркгейм вважав, що солідаризація групи, суспільства, (через комунікацію – авт.) якраз і є основною функцією релігії. Релігія, наголошував він, це ідеологічний механізм, який забезпечував солідаризацію людей і цілісність суспільства через сакралізацію базових суспільних зв'язків. Е.Дюркгейм обґрунтував необхідність релігії в суспільстві саме як комунікаційної сили, що забезпечує деяку соціальну рівновагу, сили, що інтегрує суспільство. Досліджуючи зміст і функції релігії в суспільстві, класик соціології релігії визначає її як фактор соціальної інтеграції. Можна вважати, що О.Конт і Е.Дюркгейм заклали традицію, згідно якій релігія розуміється як спосіб вираження і функція соціальних відносин і сил⁵⁶.

Вдало визначив релігію як комунікаційний елемент згаданий раніше М.Вебер. Дослідник, вважав він, повинен мати справу не з сутністю релігії, а з умовами і наслідками певного роду дій громади, розуміння яких лежить у сфері переконань і сенсів індивіда. Надавши дослідженню релігії функціоналістське спрямування, науковець звернувся до проблеми мотивації вчинку релігійними переконаннями людини. Він вважав, що релігія здатна працювати як один із факторів соціальної динаміки. Її основна функція, наголошував він, – смислопокладання та раціоналізація

⁵⁴ Докаш В.І. Соціологія релігії: навчальний посібник . – Чернівці, 2010 – С. 65.

⁵⁵ Там само. – С. 53 – 54.

⁵⁶ Докаш В. Проблема соціального у контексті соціології релігії // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці, 2015. – С.38.

життєдіяльності⁵⁷. Аналізуючи релігію у своїй фундаментальній праці «Протестантська етика та дух капіталізму», М.Вебер знаходить дуже важливий діалектичний аспект у комунікації *релігія – держава*: вплив релігії на державу (релігія формує мотив соціальної дії) та вплив суспільства на релігію (суспільство формує певні соціальні групи носіїв конкретної релігії)⁵⁸.

Важливий вклад в дослідження комунікативної ролі релігії вніс, як соціолог, К.Маркс. По-перше, він розглядав релігію як соціальний феномен: вона включається ним у систему суспільної комунікації. По-друге, для нього важливу роль відіграє компенсаційна функція релігії (двовекторна комунікація – авт.), яка надає сенс людському існуванню⁵⁹.

Специфічно визначає комунікативну роль релігії в суспільстві американський соціолог П.Бергер у спільній праці з Т.Лукманом «Соціальне конструювання реальності». Він вважає, що релігія не просто володіє соціально-комунікативною сутністю: вона займає центральне місце в процесі конструювання змістів, знання, когнітивного комплексу, який укорінюється і орієнтує людину в житті. Для надання цьому знанню усталення, деякої універсальності необхідно, вважає він, наділити його характеристиками священного космосу, світу сакрального. Священне, яким оперує релігія, протистоїть, на думку П.Бергера, двом явищам - світському (профанному в житті людини) і хаосу (когнітивній пустоті, беззмістовності, яку релігія долає за допомогою священного). Звідси головна соціально-комунікативна функція релігії, за американським соціологом, – легітимізація (космізація) як наявного суспільного порядку, так і самого індивіда. Релігія надає людині систему норм і цінностей, захищає її від хаосу, надає сенс тому, що відбувається і, зрештою, надає відчуття реальності, об'єктивності сконструйованого людиною світу, підіймає профанність самої людини до сакральності⁶⁰.

Розвиваючи думку про важливу соціально-комунікаційну роль релігії в суспільстві, англійський соціолог Чарльз Глок в рамках своєї концепції «відносної обділеності» вважав релігію відповіддю- компенсацією обділених людей. Згідно з тезою Глока, ті люди, котрі переживають найсильніші почуття обділеності (щодо наявних у них гараздів і здібностей, якими володіють інші, або щодо їхніх власних сподівань на перспективу), найдужче схильні обирати релігію (або обирати її більш рівно), причому релігію такого гатунку, яка відшкодовує

⁵⁷ Там само. С. – 38.

⁵⁸ Религия: Энциклопедия / Сост. и общ. ред. А.Гришанов и др. –Мн., 2007. – С. 771; Энциклопедия: социология / Сост. А.Гришанов и др. – Мн., 2003. – С.1063.

⁵⁹ Докаш В. Проблема соціального у контексті соціології релігії // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці, 2015. – С.39.

⁶⁰ Религия: Энциклопедия / Сост. и общ. ред. А.Гришанов и др. –Мн., 2007. – С. 771.

їм саме те, від нестачі чого вони так потерпали (або вважали, що страждають)⁶¹.

Узагальнююче все вище наведене, можемо зробити такі висновки:

1) Релігія через взаємодію з іншими соціальними інституціями та враховуючи свою поліфункціональність є важливим комунікатором, інтегратором та стабілізатором суспільства.

2) На кожному історичному зрізі для виконання цієї функції релігія використовує релігійні символи та інститути, які визначаються специфічним культурним контекстом для кожного типу соціуму, соціального середовища та соціальної верстви.

3) Спільним комунікативним фактором для всіх релігійних систем є система символів «порятунку», релігійні цінності та імперативи.

4) В ролі комунікативного елементу релігія використовує двовекторну систему зв'язку: вертикальну (богоспілкування) та горизонтальну (між вірянами).

2.4 Річард ГОРБАНЬ. Свобода як складова структури особи у філософсько-релігійному вченні Чеслава Станіслава Бартніка.

Анотації. У статті представлено аспект філософсько-релігійного вчення польського персоналіста Ч. С. Бартніка, пов'язаний із розумінням філософом свободи як складової структури особи, яка надає можливість людині реалізувати себе внутрішньо і зовнішньо, як в індивідуальній, так і суспільній площинах у всіх вимірах людського існування: душі, тіла, розуму, волі, дій, сприйняття і творення буття. Принциповими для католицького мислителя виявляються питання взаємного зв'язку та взаємної залежності між свободою і відповідальністю особи, а також між свободою особи та її волею. В інтерпретації Бартніка відповідальність виступає мірою свободи, оскільки їх взаємопов'язаність, на думку філософа, є прямо пропорційною: чим більше свободи має особа, тим більшу відповідальність несе за її втілення і використання. Співвідношення свободи і волі виявляють діалектичний характер структури особи, адже свобода людини знаходить свій вираз в самообмеженні, яке полягає у здатності волі робити вільний вибір, у процесі чого воля сама детермінує себе завдяки оцінці практичного розуму. В особовому бутті свобода стосується цілої особи, а не лише самої волі чи самої дії, тому Бартнік вважає за краще говорити про особове буття свободи та вільне буття особи. Здійснення вибору виявляє свободу людини, але, обираючи той чи інший варіант дії, особа обирає

⁶¹ Браян В. Соціологія релігії. – К., 2002. – С. 33 – 34.

себе, створює свій духовний образ. Буття складається з можливостей вибору та їх безпосередніх актів і являє собою сутність і структуру особи, особу в динаміці процесу самореалізації. **Ключові слова:** персоналізм, особа, свобода, воля, структура особи, відповідальність.

Richard Gorban. Freedom as a Structural Component of Personality in Philosophical and Religious Doctrine of Czeslaw Stanislaw Bartnik. In this article, the author represents the aspect of philosophical and religious doctrine of Czeslaw Stanislaw Bartnik, a Polish personalist, which deals with the way the philosopher understands freedom as a structural component of a personality that enables a man to realize his inner and outer potential in both individual and social planes, in all dimensions of human existence: soul, body, intellect, will, actions, perception and creation of existence. Interrelation and interdependence between freedom and responsibility of a personality, as well as between freedom and will of a person, are the issues of principle for a Catholic thinker. As interpreted by Bartnik, responsibility is a measure of freedom, because of direct relationship between them: the more freedom a person possesses, the greater responsibility it takes to implement and use it. The relationship between freedom and will explains the dialectic character of structure of a personality. Freedom of a man is manifested through auto-determination, which means the ability of will to make free choices, and ultimately the will determines itself, being evaluated by practical mind. Freedom in personal existence concerns personality as a whole, but not the will or actions taken separately. That is why, Bartnik believes, it is better to speak about personal freedom and free existence of a personality. Choice-making proves freedom of a man, but when choosing an option, a person chooses himself, thus creating his own spiritual image. Existence consists of possibilities to choose from and means the core and backbone structure of a personality in the dynamic process of self-realization. **Key words:** personalism, personality, freedom, will, structure of a personality, responsibility.

Актуальність дослідження. Питання співвідношення свободи і особи пов'язане з найважливішими потребами сучасної епохи «постантропології», адже шляхи його вирішення формують обриси новітнього суспільства і культури як у масштабах окремих країн, так і у світовому масштабі. Взаємний зв'язок і взаємна залежність цих феноменів обумовлюють духовні орієнтири, систему цінностей, розвиток усіх сфер суспільства й усіх видів взаємодії між його членами. Для України питання співвідношення свободи і особи завжди було і залишається ключовим як таке, що генетично пов'язане з домінантами національного світогляду та формує «свободолюбивий індивідуалізм» українця (Я. Ярема), який впливає з духу української співчутливої соціальності і проявляє себе передусім в українській релігійності й у національній толерантності.

Найбільш адекватне сучасній ситуації і найбільш продуктивне розуміння співвідношення свободи і особи пропонує персоналізм. Зокрема, наш сучасник польський філософ і католицький теолог професор Чеслав Станіслав Бартнік у філософсько-релігійному вченні, яке розбудовує протягом кількох десятиліть, розглядає свободу як визначальну складову структури особи.

Дослідженість теми. Незважаючи на те, що вчення польського філософа-персоналіста не лише відповідає найважливішим потребам сучасності, а й становить особливий інтерес щодо філософських і релігійних засад, які дають можливість з'ясувати суттєві чинники українського національного менталітету, ім'я Ч. С. Бартніка в українському науковому дискурсі з'являється лише епізодично, а філософсько-релігійний доробок польського мислителя ще й досі лишається поза увагою вітчизняних релігієзнавців.

Завдання праці. Оскільки філософсько-релігійне тлумачення феномену особи Ч. С. Бартніком не досліджувалось українськими релігієзнавцями, перед нами стоїть завдання висвітлити інтерпретацію польським філософом-персоналістом співвідношення свободи і особи.

Подання теми статті. Розглядаючи концепції різних філософських напрямків, течій і шкіл, В. В. Ільїн і В. Г. Кремень виділяють у персоналізмі взаємообумовлений зв'язок волі і свободи. Українські вчені зазначають, що в основі вчення персоналізму про особистість лежить теза про свободу волі, позаяк людина як особа може утвердити себе лише «шляхом вільного волевиявлення, через волю, яка долає і конечність життя, і соціальні перепони немовби зсередини (з душі) людини»⁶².

Питання співвідношення свободи і волі людини постає за часів греко-римської античності. Відомий релігієзнавець С. С. Аверинцев говорить про принциповий антиперсоналізм поняття долі у греків, наголошуючи на тому, що воно виражало ідею детермінації як несвободи. На думку вченого, античне суспільство передбачає тотожність свободи і несвободи: доля для людини цієї епохи тотожна іншим типам детермінації, не відрізняючись від природної казуальності та волі богів⁶³. Католицький теолог І. Бреді, розглядаючи історію давньої філософії, щодо питання співвіднесення долі і свободи у греко-римській античності зауважує, що попри загальний детермінізм свобода дії і вибору, в тому числі в індивідуальному аспекті, цілком не виключалась. Це означало, що людина була здатна діяти з власної ініціативи, на підставі своїх внутрішніх рішень і переконань, борючись з поневолюючим

⁶² Філософія: мислителі, ідеї, концепції. Підручник. За ред. В. Г. Кременя та В. В. Ільїна. – К., 2005. – С. 306.

⁶³ Аверинцев С. С. Словник. – К.: Дух і Літера, 2004. – С. 85–87.

призначенням долі, вона мала внутрішню свободу, завдяки якій зберігала людську гідність і цілісність⁶⁴.

У статті «Природа, особа і свобода» (1993) Ч. С. Бартнік звертає увагу на те, що в античності йшлося тільки про загальну площину індивідуального виміру свободи, однак етика дій людини обмежувалася та повністю підпорядковувалася законам, встановленим богами, законам природи та законам суспільства. Звідси свобода була закорінена не в індивідуумі, а в суспільстві і Космосі. Лише первинна школа софістики протистояла цим поглядам і вказувала, що людина є справді вільною тільки в тому випадку, якщо за основу свободи визнається вона сама, її єство, тобто суб'єкт. На думку польського персоналіста, це віддалено нагадує нинішнє розуміння поняття «особи». Софісти приймали й утверджували абсолютний характер індивіда як такого, який сам по собі вважався основою нарівні з природою, розвиваючи тезу самодостатності і незалежності людини від об'єктивної дійсності. Тому нівелювались будь-які зовнішні обмеження чи джерела свободи і законів. Свобода вибору вважалась в античній філософії особливим проявом діючої волі⁶⁵.

У публікації «Свобода – головна тема сучасності» (1995) Ч. С. Бартнік зазначає, що християнство впровадило думку про своєрідний вибух свободи, визволення, передусім ідею звільнення від зла. Уособленням свободи стає Христос, який вириває людину з колеса безнадії, що рухає історією світу та людства. Свобода стає правдою, моральним добром, рівноправністю, відродженням, відновленням усього, найперше людської особи, її «шансом реалізувати себе й досягнути найвищий ступінь буття особою, новою людиною»⁶⁶. Свобода тут оснований на істині, добрі й досконалості, і водночас вона сама дає можливість дотримуватись цих цінностей. Христос, будучи втіленою свободою, яка поєднує в собі божественний і людський аспекти свобод, надає поштовх і доповнення природному (людському) виміру свободи, спрямовуючи її до вищого ступеня свободи – свободи Божої. Христос у своїй Особі персоналізував і підпорядкував усі детермінізми, які поневолювали людину.

У християнському вченні свобода означала можливість особливої інтерпретації природи, в тому числі людської, як засади будівництва і розвитку особи. Християнство будувало свої тези на свободі, яка, однак, не вважалась повністю ізольованою від законів природи й онтологічних закономірностей. Свободу тісно пов'язували з тезою про ласку Бога, особливу Божу дію і дар. Людина реалізує свою свободу і саму себе за допомогою Божої ласки, яка допомагає віднайти правильний шлях і ним

⁶⁴ Brady I. A History of Ancient Philosophy. – Milwaukee: Bruce Pub. Co., 1959. – P. 92.

⁶⁵ Bartnik Cz. St. Natura, osoba i wolność // Bobolanum. – 1993. – № 4. – S. 18.

⁶⁶ Bartnik Cz. St. Wolność – współczesny temat główny // Walka o Kościół w Polsce. – Lublin: Polihymnia, 1995. – S. 262.

іти. Важливою тут є співпраця Бога і людини, а тому і взаємодія їх волі і свободи.

За часів середньовіччя у свободі акцентувалась її спроможність до створювання інтерперсональних зв'язків. Також свобода забезпечувала людині можливість бути собою. У Томи Аквінського на перший план висувалася здатність вільного вибору як вибору реалізації людини на шляху спілкування з Богом. Свобода закорінена в Бозі і лише в ньому може бути здійснена та реалізована, тому завдяки свободі людська особа може реалізувати себе й досягнути повноти свого виміру та стану.

На думку відомого польського історика філософії В. Татаркевича, особливий внесок в утвердження цих християнських ідей свободи наприкінці середньовіччя зробили Дунс Скот і Вільям Оккам. На переконання Дунса Скота свобідна воля є найбільш довершеною із сил розуму, саме вона, виступаючи сутністю душі «уподібнює і наближує людину до Бога»⁶⁷. Польський учений вважає, що вся дійсність відзначається структурою свободи, яка творить істоту всякого буття, а на волі базується будь-яке моральне та суспільне право і закон природи. Людина може робити, що бажає, і жити, як бажає, але важливими залишаються ідеї, наміри, спрямування, які визначають дію свободи, напрям її руху.

Розглядаючи проблему свободи в особі, згідно з Томою Аквінським, Ч. С. Бартнік говорить про те, що «людська воля наділена властивістю вільного вибору, хоча має здатність розрізняти добро і зло й не має формальних обмежень стосовно їх вибору, однак за своєю природою людина спрямована на добро, і воно стає її покликанням і прагненням»⁶⁸. Свобода людини знаходить свій вияв у самообмеженні, яке полягає у здатності волі робити вільний вибір, у процесі чого воля сама детермінує себе завдяки оцінці практичного інтелекту. Тут воля тісно пов'язана з владою та впливом розуму і прагнення. Польський філософ підкреслює, що свободу не можна сприймати як категорію чи здатність саму для себе, а тільки стосовно особи, істини і добра.

Особа не може існувати без певного, хоча б мінімального ступеня свободи, оскільки свобода в ній закорінена. Особа виростає зі свободи, становить простір свободи, розвиває її як одну з основних персональних духовних сил і прямує до стану уособлення свободи. У певному аспекті буття особи перетинається зі свободою, тобто ці площини накладаються одна на одну. Як зазначає Ч. С. Бартнік, «ens et liberum conventuntur»⁶⁹. Це - «бути взаємозамінними і вільними» виражає сутність особи та її

⁶⁷ Татаркевич В. История философии: Античная и средневековая философия;. – Пермь, 2000. – С. 435.

⁶⁸ Bartnik Cz. St. Wolność w osobie według św. Tomasza // Bartnik Cz. St. Misterium człowieka. – Lublin: Standruk, 2004. – S. 287.

⁶⁹ Bartnik Cz. St. Szkic o osobie // Roczniki Teologiczno-kanoniczne. – 1990. – № 37. – S. 83.

відповідність істині, добру і красі. В основі особи закладено свободу стати собою, можливість самореалізації та надію на можливість позбутися детермінізму, який все нівечить. Тому, на переконання мислителя, свобода становить основу структури особи, передусім у внутрішній площині. Неособове буття представляє своєрідний стан, що передує свободі, тому для особи навіть конечність може розглядатись як діалектичний матеріал свободи. Відтак особа стає собою й інтерпретує себе по-різному, насамперед незалежно, творчо і по-своєму, згідно своїм задаткам і можливостям.

Здійснення вибору виявляє свободу людини. Але, обираючи той чи інший варіант дії, особа обирає себе, будує себе та створює свій духовний образ. Буття складається з багатьох можливостей вибору та їх безпосередніх актів і являє собою життя особи, її сутність і структуру, а точніше, саму особу в її динаміці процесу поставання собою. В такий спосіб разом зі свободою виникає відповідальність як така, зокрема відповідальність за себе. При цьому свобода притаманна кожному буттю, але кожне з них має власний вимір свободи.

У статті «Сенс буття» (1981) Ч. С. Бартнік зауважує, чим глибше і повніше людина пізнає істину, добро і закони об'єктивної дійсності, тим більш усвідомленою і вільною стає, зокрема у своїх проявах і діях. У такому контексті свобода полягає не в незалежності від об'єктивної істини і добра, а в умінні приймати рішення із врахуванням пізнаної істини і добра. Стосовно особи, яка живе та діє посеред усієї дійсності, свобода постає як право робити все, що видається об'єктивно обґрунтованим на підставі пізнаної істини і добра. Філософ виділяє різні площини виявлення свободи: особисту, політичну, економічну, суспільну, духовну тощо. Він стверджує, що «свобода не має абсолютного характеру, а скоріш зумовлена об'єктивними принципами, тому її можна назвати відносною»⁷⁰. Відносність ця полягає у відповідальності особи перед іншими особами. Якщо свобода означає можливість вибору або не вибору певної форми дії в конкретній ситуації на об'єктивній основі, яку пізнала особа, то відповідальність постає як здатність приймати адекватне до ситуації рішення та чинити дію, передбачаючи наслідки і відповідальність за них перед іншою особою чи особами. До того ж, взаємопов'язаність і залежність між свободою і відповідальністю особи прямо пропорційна: чим більше свободи має, тим більша відповідальність за втілення, здійснення, використання свободи. Ч. С. Бартнік переконаний, що відповідальність виступає тут мірою свободи, хоча сама по собі свобода вкорінена в людині абстрактно, тобто не має обмежень, а виникають вони на підставі встановлених особою меж, згідно з об'єктивно пізнаною істиною, добром і буттям, з огляду на центральне місце особи у площині

⁷⁰ Bartnik Cz. St. Sens bytu // Roczniki Teologiczno-kanoniczne. – 1981. – № 28. – Z. 2. – S. 106.

дійсності. Відтак свобода постає як осмислена необхідність вільного вибору і дій, із врахуванням цієї необхідності, а відповідальність – як реляція до системи пізнаних цінностей на основі категорій істини, добра та буття.

У трактаті «Персоналізм» (1995) Ч. С. Бартнік звертає увагу на те, що в концепціях мислителів все частіше йдеться про онтологічний вимір свободи, який вказує на аспект вільності, необмеженості буття та розглядається як конечний атрибут в контексті розмірковувань над дійсністю. В особливий спосіб цей вимір стосується розумного буття. Такий онтологічний вимір виступає структурою буття в його можливості здійснюватися, діяти. Буття, особливо особове, не могло б без цієї свободи ні діяти, ні розвиватись, ні реалізувати себе. Польський філософ переконаний, що «без свободи, яку важко повністю окреслити і дати їй визначення, не може взагалі бути ані буття, ані самого поняття буття»⁷¹. В особовому бутті свобода стосується цілої особи, а не лише самої волі чи самої дії, виразу, тому слід говорити про особове буття свободи та вільне буття особи.

У питанні співвіднесення свободи особового Бога і свободи особової людини польський персоналіст спирається на теорію особи відомого німецько-британського психолога Г. Ю. Айзенка. Розбираючи структуру особи британський учений стверджував, що на підставі онтологічного принципу в людині закладено реальний прояв свободи, тобто людина є вільним буттям, має свободу дії. Коли говоримо про вільну людину і вільного Бога, то опиняємось перед фактом двох безмірів: безмежної величини і безмежної обмеженості. Але не слід розглядати твердження про нескінчену обмеженість людини та її нескінчену свободу як суперечність, адже Бог не виступає тут в ролі обмежувача: він, навпаки, є передумовою свободи людини, тим, хто дає її та дає можливість її реалізувати⁷². На думку Ч. С. Бартніка, це твердження виникає на підставі концепції особового Бога, спостереження, розуміння та прийняття його особової сутності. Польський філософ зауважує: «Без свободи особового Бога взагалі не було б мови про свободу особової людини»⁷³. Такий підхід виникає на основі звільнення від ілюзії «божественної» величі людини як надлюдини та повернення реальної правди про неї, а саме, що вона є обмеженим буттям.

Згідно з концепцією Ч. С. Бартніка свобода поділяється на три види: 1) свободу дії; 2) моральну свободу; 3) свободу вибору різновиду добра. Перший вид стосується аспекту прагнення та вчинків як його наслідків, коли воля обирає між двома протилежностями, які суперечать одна одній,

⁷¹ Bartnik Cz. St. Personalizm . – Wyd. 2 popr. i poszerz. – Warszawa, 2000. – S. 295.

⁷² Eysenck H. J. The structure of human personality. – London: Methuen, 1970. – P. 91.

⁷³ Bartnik Cz. St. Sens bytu. – S. 106.

наприклад: робити чи не робити, любити чи не любити. Другий вид стосується моральної сфери, де людина обирає між двома протилежностями, які виключають одна одну в аксіологічному плані, наприклад: добро або зло, любити або ненавидіти. Хоча тут, на думку польського мислителя, свобода діє виключно в площині вибору добра, оскільки вибір зла стає надуживанням свободою, що суперечить особовому буттю людини. Третій вид стосується свободи вибору засобів з огляду на гатунок вибраної речі, тобто людина вибирає акти дій, які різняться між собою формами прояву добра, наприклад: йти пішки чи їхати, говорити чи мовчати, обрати цю професію чи іншу⁷⁴.

Розглядаючи богословський доробок Ч. С. Бартніка, польська дослідниця Н. Драган зазначає, що нові напрями філософської думки вказують на екзистенціальний вимір свободи, тобто всього, що стосується проявів життя, існування, буття і самореалізації людини. Життя, історія, простір, час, ситуація постають як «матеріал», який зумовлює питання свободи та ставить перед особою завдання розв'язати його в той чи інший спосіб. Філософська думка розглядає свободу «від» чогось (зла, негативізму, помилки, антицінностей) і свободу «до» чогось (добра, самоутвердження, істини). Існує свобода історії, дійсності, природи, тривання, сенсу та свобода виходу з речей, що суперечать їм⁷⁵. Натомість на вищому рівні, на думку Ч. С. Бартніка, слід говорити про свободу в аспекті особи. Під цим кутом зору розглядається можливість внутрішнього і зовнішнього здійснення людини як особи в усіх її вимірах: душі, тіла, розуму, волі, дій, сприйняття і творення буття. Такий вимір свободи також має свої аспекти - індивідуальний і суспільний.

Свобода завжди поставала зокрема як одна з тем сучасності, причому в масштабі цілого світу: її розглядали у всіляких аспектах і з різних точок зору, важливим, однак, залишається розуміння її природи та способи реалізації.

Реалістичний персоналізм стверджує, що особа має структуру дійсності – об'єктивну, розумну і вільну. Це твердження відрізняє вчення польського філософа від інших персоналістичних систем. За словами Ч. С. Бартніка, в особі відбувається «позитивна корелятивність між буттям і єством, природою і суб'єктом, правом і свободою»⁷⁶. Дослідник пропонує розрізняти у свободі матерію і форму, аспект об'єкта і форму буття суб'єктом, персональну істоту і існування, буття і його прояв, об'єктивний і суб'єктивний обов'язок. Свобода не означає тут довільності дії, випадковості чи абсолютної невизначеності. Свобода і детермінізм особи становлять дуалістичну цілість, у якій вони взаємно зумовлюються,

⁷⁴ Bartnik Cz. St. Personalizm. – S. 294.

⁷⁵ Dragan N. Koncepcja wolności w publikacjach ks. Czesława Stanisława Bartnika. – Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1998. – S. 43.

⁷⁶ Bartnik Cz. St. Natura, osoba i wolność. – S. 27.

доповнюються та ідентифікуються. Особове вираження свободи має суб'єктний і водночас об'єктний характер. До того ж, свобода стосовно всієї дійсності особи має екстенсивний характер, поширюючись на всі аспекти буття особи, виявляючись у всій своїй повноті в кожному акті чи дії особи. Уся особа, як цілість, є суб'єктом, наділеним свободою, і предметом свободи як у прояві афірмації, так і негації. Уся субзистенція особи має структуру свободи, вільної дії.

Матеріальний світ отримує свою наповненість і сенс завдяки трансформаційним можливостям людської особи, коли вона формує і творить себе, стає собою, а це є можливим саме завдяки свободі. Особа наділена елементами свободи онтологічного характеру і ця онтологічна свобода особи, за словами польського дослідника персоналізму К. Гузовського, полягає у здатності «перерости себе»⁷⁷, вийти за межі власної природи та подолати обмеженість часу і простору.

У площині теології людина черпає джерело своєї свободи з Бога, у його актах творення, закладення основ усього світу, наділення структурою та властивостями. Бог є тим, хто творить свободу людини в особливий, персоналістичний спосіб. Він певним чином обмежив власну свободу з огляду на утвердження людської. Тому людина відкриває себе, творить і розвиває настільки, наскільки відкривається Богу онтологічно, екзистенційно та праксеологічно. Суверенна свобода Бога стає місцем, де людина може найбільш повно виразити та реалізувати власну свободу. Видимою постаттю свободи Бога став Ісус Христос, якого можна назвати свободою Бога у свободі людини, оскільки в ньому Бог і людина поєдналися і виявилися. У своїй особі Христос об'єднав обидві природи - Божу і людську, з їх антиноміями та протилежностями. Відтоді Бог завжди присутній у процесі самореалізації людини, а людина – у дійсності Осіб Божих як здійснення Божої Любові. Бог потрібен людині як мета повної самореалізації у свободі. У цьому сенсі, за словами Ч. С. Бартніка, «видима природа, в тому числі і людини, становить код цієї свободи, базу для її втілення»⁷⁸. Тому природа і свобода людини не перекреслюються Богом, а навпаки, підносяться на новий, вищий рівень, стають більш дієздатними, самовираженими, наділеними новими якостями для більш повного вияву свободи, щоб надавати і забезпечувати належну свободу людської особи.

На переконання Ч. С. Бартніка, завдяки свободі особа прямує до реалізації, але не за допомогою втечі від дійсності, а за допомогою опанування глибини всієї дійсності. Тоді свобода не тільки є, але й стає дійсною, втілюється в історичний процес, творячи історію. У цей спосіб особа стає чинником, який надає реальності видимого прояву свободи.

⁷⁷ Guzowski K. Historia personalistyczna // Zamojski Kwartalnik Kulturalny. – 2001. – № 3–4. – S. 4.

⁷⁸ Bartnik Cz. St. Natura, osoba i wolność. – S. 28.

Звідси свобода теж постає як складова структури особи, те, що належить їй від природи, закладене в ній Богом, а не якоюсь абстрактною силою чи здатністю самою для себе. Детермінантом свободи виступає, однак, особа у своїй істоті й існуванні, тобто у своїй реальності буття⁷⁹.

Тим, хто приймає рішення, на погляд Ч. С. Бартніка, є «особове “я” людини за посередництвом волі»⁸⁰. Воля виступає складовою структури особи, тому рішення приймає особа, а не воля сама по собі. Особа проходить процес формування, розвитку та самоствердження і веде людину до повноти здійснення, реалізації її здібностей і можливостей, актуалізуючи всі складові власної структури, що беруть участь у діях особи. Тому свобода в усьому підпорядкована особі. У свою чергу, завдяки своїй природі особа підлягає об'єктивності дій, у кожній особі свобода отримує власний прояв, рамки і спосіб реалізації. У вимірі особи свобода постає як можливість позитивної реалізації себе в індивідуальному і суспільному аспектах. Натомість в аспекті космології свобода ототожнюється з процесом творення, у теології – з процесом спасіння.

Висновки. Очевидно, що у філософсько-релігійному вченні Ч. С. Бартніка свобода виступає складовою структури особи, що надає можливість людині реалізувати себе внутрішньо і зовнішньо як в індивідуальній, так і суспільній площинах у всіх вимірах людського існування: душі, тіла, розуму, волі, дій, сприйняття і творення буття. Католицький філософ розглядає феномен свободи виключно у стосунку до особи, істини і добра. Чим глибше і повніше людина пізнає істину, добро і закони об'єктивної дійсності, тим більш свідомою і вільною стає у своїх проявах і діях. У такому контексті свобода полягає не в незалежності від об'єктивної істини і добра, а в умінні приймати рішення з урахуванням пізнаної істини і добра. У концепції польського персоналіста свобода поділяється на три види: 1) свободу дії; 2) моральну свободу; 3) свободу вибору різновиду добра. Здійснення вибору виявляє свободу людини, але, обираючи той чи інший варіант дії, особа обирає себе, створює свій духовний образ. Буття складається з можливостей вибору та їх безпосередніх актів і являє собою сутність і структуру особи, особу в динаміці процесу самореалізації. На переконання Ч. С. Бартніка, в основі особи закладено свободу стати собою, тому, свобода становить основу структури особи.

⁷⁹ Там само. – S. 29.

⁸⁰ Bartnik Cz. St. Wolność w osobie według św. Tomasza. – S. 288.

2.5 Оксана ГОРКУША. Міжконфесійний діалог в сучасній Україні: спонуки, умови, мета, суб'єкти, рівні порозуміння.

Анотації. У статті аналізуються спонуки, умови, мета, суб'єкти та рівні порозуміння міжконфесійного діалогу в сучасній Україні. Міжконфесійний діалог не може бути самоціллю. Різні конфесії досягають порозуміння лише в процесі такого діалогу, який здійснюється взаємоповажними суб'єктами, які мають спільну мету, перебувають в одному культурно-історичному контексті, визначену проблему, для вирішення якої використовують адекватні діалогові майданчики, методи та знаряддя. **Ключові слова:** міжконфесійний діалог, діалоговий майданчик, мова порозуміння, рівні розуміння, релігійна, конфесійна, церковна ідентичність.

The article by **Oksana Horkusha** “**Interconfessional dialogue in modern Ukraine: impulses, conditions, purpose, subjects, levels of understanding**” analyzes the motives, conditions, goals, subjects and levels of understanding of the interconfessional dialogue in contemporary Ukraine. Interconfessional dialogue cannot have a purpose in itself. Different confessions reach agreement only in the process of such dialogue, which are carried out by mutually viable actors who have a common goal, are in the same cultural-historical context, a definite problem, for the solution of which is used by adequate dialogue platforms, methods and instruments. **Key words:** interconfessional dialogue, dialogue platform, language of understanding, level of understanding, religious, confessional, church identity.

Актуальність дослідження теми. Українське академічне релігієзнавство систематично приділяло велику увагу міжконфесійному діалогу в Україні. Так, аналізуючи міжконфесійний діалог в 2010-2011 роках, ми дійшли висновків, що можливість й доцільність міжконфесійного порозуміння загалом спонукається нагальною необхідністю співіснувати в одній суспільно-історичній дійсності різних конфесій.

Методологія дослідження. Релігієзнавчий аналіз тематики, методів, форм та наслідків налагодження міжконфесійного порозуміння в Україні, продемонстрував наступне:

1) Представники різних конфесій є виразниками власної релігійної парадигми. Вони не повинні і не прагнуть поступатися точкою зору, сформованою певною конфесійною традицією, в ім'я утвердження якоїсь злагоди. Адже ж, з одного боку, їхнім завданням є висловити Бога, світ та людину спираючись на ту, здавалося їм, єдино-істинну доктринальну основу, що є фундаментом віровчення певної конфесії. З іншого ж – звичайно, представники різних конфесій перебувають у конкретному суспільно-історичному контексті, вихідні параметри якого вони змушені

враховувати при проголошенні остаточної істини свого віровчення, та ось уявлення про останню у різних богословських системах не тотожні. Тому доцільно для ведення конструктивного ефективного міжконфесійного діалогу дотримуватись тематичних і методологічних меж, у рамках яких інтерес кожної конфесії застережено чи узгоджено. Велике значення для цього мають адекватні діалогові майданчики та фаховість суб'єктів.

2) Щодо адекватних діалогових майданчиків, то позаконфесійні академічні інституції, скажімо Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ, сприяють налагодженню конструктивного міжконфесійного діалогу, адже задають чіткі параметри (предметні, методологічні) та забезпечують належні умови його здійснення. Однак відсутність необхідного фінансування для здійснення інформаційно-публічної та конференційно-експедиційної діяльності цієї наукової інституції заважають утвердженню її у ролі активного наукового, конфесійнонезаангажованого, ефективного посередника ведення конструктивного міжконфесійного діалогу в сучасній Україні.

3) Зрозуміло, що міжконфесійний діалог має провадитись задля встановлення зрештою суспільної злагоди. Злагода є таким способом взаємопорозуміння, в основі якого лежить спільна мета, для досягнення якої необхідна послідовна діяльність взаємовизнаних суб'єктів за узгодженими методами. Тобто, для утвердження злагоди, зокрема міжконфесійної, повинна бути спільна основа: доктринальна, методологічна і, перш за все, буттєва (соціальна, історична, культурна, подійна). Та, що найважливіше, для утвердження злагоди потрібний спільний інтерес (об'єктивний фактор) і бажання порозумітися (суб'єктивний фактор). Порозуміння між прихильниками різних доктрин досягається шляхом тривалого діалогу. Для повноцінного міжконфесійного діалогу необхідно не лише визначити гідних суб'єктів, актуалізувати проблему, сформулювати тему, усвідомити мету, а й підготувати відповідний контекст та сприятливі умови для його проведення.

Найперше звернемо увагу на спільну основу (доктринальну, методологічну та буттєву - подійну) для утвердження злагоди. Очевидно - щонайбільшого порозуміння представники різних конфесій могли б досягнути стосовно питань, які стосуються не релігійної традиції (бо ж її трансформація є внутрішньою справою самої конфесії), а, швидше, Божого Слова - Біблії (для християн усіх конфесій) й людського буття (для усіх конфесій, що перебувають в одній суспільній дійсності). Та для адекватного обговорення цих питань потрібні певні умови: для першого, щонайменше, - порозуміння на методологічному ґрунті (це досягається тривалим співіснуванням у одному культурному середовищі та ідентичними/подібними освітніми програмами), а для другого – спільність

життєвих обставин (емпіричної даності), конфесійних очікувань (гіпотетичної даності) та мети (верифікаційних параметрів).

4) Нам уже тоді було помітно, що історіографічний дискурс, який не бере до уваги подійної буттєвості, не сприяє налагодженню порозуміння між суб'єктами міжконфесійного діалогу, щонайбільше у разі, якщо такий історіографічний дискурс провокує суб'єктів до спростування контекстуальних вкоріненостей та ідентичностей народу, щодо якого провадиться місійна діяльність конфесії. Тому саме спільність життєвих обставин та провокованих цими життєвими обставинами конкретних проблем, щодо вирішення яких доречно вести міжконфесійний діалог, є основою будь-якого конструктивного, а не фіктивного діалогу.

У глобальному світі (міжнародний масштаб) ситуативно віднаходимо видимі ознаки прагнення до утвердження міжрелігійної злагоди з метою спасіння людства загалом (Всесвітня Рада церков, Всесвітня Рада Мудрості, Парламент релігій, II Ватиканський собор і післясоборова політика Католицької Церкви та ін.)⁸¹. Тут завдяки абстрагованості глобальним масштабом від конкретних емпіричних нюансів уможлиблюється конструктивний богословський діалог стосовно суспільно-цивілізаційних проблем, а біблеїстичні студії часто виявляються взаємодоповнювальними та взаємокорисними. Але, звертаючись до конкретних контекстуальних обставин, для прикладу – тодішньої України, ми лише могли говорити про створення зовнішнім чином сприятливих передумов для ведення богословського діалогу та поступового налагодження міжконфесійної злагоди в цих двох напрямках (щодо Слова Божого та людського буття), а саме: наявність Українського Біблійного Товариства та Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій. Але нестабільний суспільно-політичний контекст й відсутність позитивної традиції ведення міжконфесійного діалогу та інституційні амбіції, а відтак пріоритетність інституційної мети (користь для конкретної інституції) над загальною (користь людини, людства, народу, конкретного віруючого), щонайбільше заважали богословському порозумінню й не сприяли утвердженню міжконфесійної злагоди. Тому ми й робили висновок, що богословський діалог та наступна згода у цих двох площинах могли б сформуватися тут на україноцентричному ґрунті.

5) Ми зазначали, що лише спільний інтерес та наукова методологія разом із щирим бажанням порозумітися можуть зробити богословський діалог актуальним, продуктивним та адекватним. Бо спільна буттєва основа (контекст) продукує спільну проблему (висловлення Слова Божого

⁸¹ Про складну історію тенденцій до утвердження міжрелігійної злагоди в глобальному масштабі добре розповідається в глибокій аналітичній статті д.філос.н. проф. Л.Филипович [Филипович Л. Свобода релігії: виклики нового часу і пошук відповідей // Релігійна свобода: свобода релігії і міжрелігійний діалог - глобальні виміри й локальні вияви. Науковий щорічник №16.- К., 2011.- С.22-28.]

конкретною мовою) та спонукає до застосування подібних методів (загально визнаних та спільно узгоджених) за умови доктринальної несуперечності (розуміння Слова Божого).

Але спільний інтерес повинен виходити за межі конфесійно-церковної зацікавленості і стосуватись проблем контекстуальних – людства (на глобальному рівні), людини у її конкретних життєвих обставинах тощо. Варто наголосити, що тенденція до застереження інтересів саме своєї конфесії (конфесійно-місійна мета) в процесі здійснення загальнохристиянської мети (глобально-місійна мета) є загальною. Тому ми вказували на можливість міжконфесійної співпраці як спроби налагодження швидше ситуативно-принагідної злагоди, або ж формування механізмів, за допомогою яких у ситуації спільної скрути декілька суб'єктів (конфесійних конкурентів) спроможні узгодити свої зусилля задля справи застереження інтересу кожного зокрема, якщо такі не є суперечними (партнерська взаємодія). Так, скажімо, спільний буттєвий контекст, а відтак – спільні проблеми й конкуренти (світський світогляд високотехнологізованого інформаційно насиченого секуляризованого суспільства), який протягом тривалого історичного періоду поділяли католики й протестанти, спричинив до необхідності для католицьких і протестантських біблеїстів порозумітися. І це стало можливим внаслідок тривалого обговорення ними в секулярному середовищі та наукових колах проблем співвідношення Слова Божого та конкретних його конфесійних інтерпретацій.

б) На глобальному рівні причиною бажання порозумітися різноконфесійних християнських богословів виявилось знецінення християнських переконань у секуляризованому та високоосвіченому християно-європейському світі. Тобто, до пошуків міжконфесійної злагоди спонукає зовнішня спільна загроза, бо ж богословський діалог (на будь-які теми) легше здійснювати (і знаходити порозуміння) у ситуації спільного протистояння сторонньому суб'єкту. Усвідомлення кардинальної відмінності, скажімо, між християнами та мусульманами на глобальному рівні провакувало конструктивні богословські діалоги та пошуки злагоди між християнами. Та й на прикладі України донещодавна ми прослідковували, що схильними були порозумітися різноконфесійні богослови зокрема в питаннях обґрунтування необхідності та вищості релігійної етики та моралі з метою чинення спротиву “світській бездушності”, яку вони вважали “рудиментом атеїстичної доби”. Сьогодні ж уже актуалізується боротьба не так проти світськості (оскільки чіткіше проявилися суспільно-політичні пріоритети), як проти загальної тенденції секуляризації самих релігійних організацій. Хоча, звичайно, утопічною виглядає надія на міжконфесійну злагоду у пошуках живих й водночас духовних форм релігійного служіння суспільству, які б чинили спротив

загальній тенденції секуляризації природи, духу й функціонування релігійних організацій.

7) Водночас нагадаємо, що богослів'я не може бути позаконфесійним. Різноконфесійні богослови лише до певної межі можуть шукати взаємопорозуміння та прагнути взаємокорисної злагоди.

Але загальний висновок на 2011 рік був наступним: в Україні лише формується придатний для налагодження порозуміння контекст та виховуються здатні до його ведення суб'єкти, означається проблематика й чіткіше усвідомлюється мета для налагодження міжконфесійної злагоди. Зацікавлені у пошуці міжконфесійного порозуміння богослови тільки починають розуміти необхідність не лише систематичних зустрічей, але й вироблення якоїсь прийнятної методики для його реалізації. На той час ми могли говорити, що міжконфесійний діалог в Україні перебуває на етапі формування його передумов, а до богословського обґрунтування утвердження міжконфесійної злагоди ще далеко.

1) Але звернемося до пошуків мети, для досягнення якої представники різних конфесій повинні б прагнути злагоди. За нашим глибоким переконанням такою метою має стати людина, адже саме її інтересами опікуються усі релігійні парадигми, саме для її вдосконалення чи спасіння існують усі наявні людські висловлювання про божественні істини. І не просто абстрактна чи узагальнено-знеособлена людина, а конкретна, жива людина, на самовизначення якої впливають релігії, а на самопочування - зовнішні буттєві обставини, контекст її життя та особливості суспільного світоглядного середовища.

Ми наголошували, що за умови усвідомлення спільної мети в гідному майбутньому народу, міжконфесійний діалог оптимізується і різні конфесії будуть схильні до вироблення злагодженої діяльності для її досягнення, адже в такому разі різні церкви та конфесії будуть змушені знаходити порозуміння в головному – у своїй соціально-активній діяльності, спрямованій на вмотивування конкретного народу до збільшення рівня людяності, освіченості, розширенні здібностей, культивуванні тих його індивідуально-універсальних гідностей та якостей менталітету, характеру, культури, без яких світова спільнота втратить свою багатогранну цілісність. Змагаючись в галузі милосердя, любові до ближнього (і дальнього), до цілого стада і загубленої вівці, а не у взаємній ворожнечі й ненависті до “інославних”, конфесії здатні солідарно протистояти процесу змертвіння духовної культури і сучасного українського народу зокрема. Не взаємопоборюванням чи показною декларативністю своєї понадчасової значимості, а систематичною демонстрацією своєї щоденної праці на ниві духовного натхнення та практичного утвердження гідності людини (з її конкретними національно-соціальними ідентичностями) можуть здобувати собі авторитет справді дієвої культурно-значимої сили загальноцивілізаційного поступу людства

присутні в Україні конфесії. Не забуваймо: їхня доля залежить від долі конкретного народу, їхня гідність визначається гідністю кожного окремого громадянина, їхнє самозбереження та благополуччя будується на здоровій духовній самоідентичності та вмотивованості на суспільно-плідну працю вірян.

2) А визначення спільної мети для діяльності кожної окремої релігійної інституції підведе конфесії до необхідності вироблення єдиної стратегії та програми дій. У процесі формулювання останніх формуватиметься і “мова порозуміння” для окремої, в даному випадку - “загальноукраїнської культурно-духовної традиції”, що сприятиме і консолідації народу. Однак для цього слід переступити через вузькоінституційні амбіції, усвідомити, що в мінливому сучасному (інформаційно відкритому, просторово сплющеному) світі форма вираження вічних істин має визначатися залежно від контексту та притаманних, традиційно-сформованих характеристик вірян, а не на перекір та всупереч таким. Адже в іншому випадку через суцільне непорозуміння істина забудеться.

Аналізуючи міжрелігійний діалог у глобальному масштабі професор Л.Филипович наголошувала, що його завданням стає “будувати людяніший світ”. Це і є, з точки зору релігійних суб’єктів, “діалогом спасіння”⁸², адже іншими (недіалогічними) методами зарадити вибуховій конфліктогенності сучасності неможливо. Тож головною, на її думку, стає соціальна значимість міжрелігійного діалогу, бо ж сьогодні релігія виходить за вузькі межі своєї функціональності, вона переростає в дієвий чинник налагодження порозуміння між людьми в ім’я спасіння людства. І хоча міжрелігійний діалог, а тим більше – міжконфесійна злагода, сьогодні не видається вкрай необхідним консервативним чи націленим на замкнутість культурного простору певного народу групам (релігійним, конфесійним, політичним), його потреба є невідворотною у глобальному масштабі, оскільки, наголошує професор-релігієзнавець, “світ, як би комусь не подобався цей процес і не хотілося його призупинити, внаслідок глобалізації останнього, рухається до полі-, навіть мультизації, до багатоманіття, різнобарв’я, гетерогенності. Єдина можливість бути почутим – це вислухати іншого, що можливо лише через діалог”⁸³. На противагу консервативним чи песимістичним або ж романтично налаштованим богословам та дослідникам, сучасний український релігієзнавець зазначає, що “основне в діалозі – вміння слухати і здатність почути, щоб зрозуміти, але не обов’язково прийняти, позицію іншого”⁸⁴. Тож, за переконанням професора Людмили Филипович, “подолати

⁸² Филипович Л. О. Міжнародний досвід міжрелігійного діалогу // Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу // Українське релігієзнавство. №56. – К., 2010. – С.158-159.

⁸³ Там само.- С.161.

⁸⁴ Там само. - С.163.

проблеми міжрелігійного діалогу можна лише під час діалогу”, а міжрелігійний діалог має своє майбутнє, що вгрунтоване в “багатоманітні релігій, в зміні світоглядних установок стосовно істинності інших релігій, в тій мірі усвідомлення своєї індивідуальної свободи і права на своє віросповідання, яке закладається громадянським суспільством”⁸⁵. Як бачимо, в ім’я належного життя людини та збереження людства різноконфесійним богословам доведеться будувати мости взаємопорозуміння між різними релігійними парадигмами, зокрема в соціальних програмах⁸⁶ та антропологічних уявленнях, у їхній компетенції обґрунтовувати необхідність злагодженої діяльності в поліконфесійній дійсності заради Спасіння й у вічній перспективі.

З іншого ж боку, сучасний діалог (міжрелігійний, а зрештою, й міжконфесійний) на тему буття людини (конкретного, локального і глобального) та суспільства (в усіх його сферах) й світу загалом сьогодні започатковується знизу (завдяки особливостям інформаційної доби). А церкви і богослови, прагнуть вони чи не прагнуть утверджувати міжконфесійну злагоду, уже втягнуті (завдяки інтерпретативній природі релігійних парадигм) буттєвими обставинами на поле боротьби найрізноманітніших приватних інтересів. У їхніх силах лише вибрати, яку ж позицію у цих суцільних баталіях різних інтересів вони займуть (сепаратистську, екстремістську, глобалістичну, імперіалістичну тощо), їм визначати, до чого вони закликатимуть (до злагоди чи взаємопоборювання) вірян, яку позицію обґрунтовуватимуть спираючись на трансцендентний вимір релігійного знання. Тож частина богословів силою обставин і власних переконань природно підходить до пошуку обґрунтування можливості утвердження й міжконфесійної, міжрелігійної (ширше – суспільної) злагоди. А це, як ми вже говорили, значно привабливіше робити за наявності спільної основи (доктринальної, методологічної та буттєвої) та спільного інтересу. Однак найчастіше конфесійні суб’єкти швидше зважають на інституційний інтерес. Останній безпосередньо залежить від буттєвого контексту церковної інституції та її конкретних очікувань.

Тобто для утвердження міжрелігійної злагоди потрібно: 1) спільність життєвих обставин; 2) гідних і придатних до порозуміння суб’єктів; 3) спільну проблему, бажання вирішити яку й спричинить до

⁸⁵ Там само. - С. 164.

⁸⁶ Цікавим й доречним тут є висловлювання молодого євангельського теолога А.Дубровського: “Справедливою буде та думка, що формування соціальної доктрини будь-якої конфесії повинне відбуватися в контексті екуменічного діалогу, нехай навіть і заочного: нам необхідно враховувати напрацювання в цій галузі всіх християнських спільнот і об’єднань” [Дубровский А. Принципы формирования структуры социальной доктрины евангельской церкви // Алесь Дубровский. Религия, преодолевающая себя.- Ирпень: Ассоциация «Духовное возрождение», 2011.- С.34.]

необхідності останніх шукати у цій справі злагоду; 4) їхню готовність узгодити приватні інтереси загальнокорисною метою; 5) міжконфесійний богословський діалог, в процесі якого поступово виробляється термінологічне та методологічне порозуміння й формулюється мета для злагодження діяльності; 6) бажання діяти злагоджено. Богословам тут випадає багато роботи. Саме завдяки їхній інтелектуальній праці можуть вироблятися засоби та знаряддя для утвердження міжрелігійної злагоди, як, зрештою, й засоби та знаряддя для міжрелігійної (та й міжконфесійної) ворожнечі.

Однак для виникнення бажання порозумітися й здатності до наступної злагодженої взаємодії із конфесійно-богословської (щобільше - інституційної) точки зору важливою проблемою є й визнання гідних суб'єктів, адже ж мова іде, в усякому випадку, про прихильників іншого віровизнання. То ж чию точку зору схильні враховувати головні (які себе такими вважають) суб'єкти міжконфесійного діалогу? Тут відповідь залежатиме знову ж від контекстуального виміру богословського міжрелігійного (міжконфесійного) діалогу та рівня локалізації формулювання мети для злагоди: глобального, локалізовано-універсального, локального; планетарного, загальнолюдського, західно-східного, християно-ісламського, вселенського (католицького), православно-католицького, православного, чи ж, скажімо, сучасного українського, або й сучасного українського в глобальній загальнолюдській перспективі. Контекстуальна (земна) ідентичність суб'єктів діалогу відіграє надвагому роль, бо ж саме вона породжує проблему й вказує на мету для пошуків злагоди. Та й темпорально ця мета для формування (або ж руйнування) злагоди може спрямовуватися за різними векторами: зберегти, відновити, утвердити, сформувати, започаткувати. І хоча ніхто не хоче залишитися у здійсненні глобальномасштабного діалогу між людством та його майбутнім лише розмінною монетою, та більшість і не вважає за потрібне шукати міжконфесійної-міжрелігійної злагоди, бо ж не знаходить "гідних" на співпрацю суб'єктів.

Але світські аналітики жодним чином не сумніваються у нагальній необхідності конфесійно-богословських пошуків можливості обґрунтування міжрелігійної злагоди, адже від останнього залежить суспільний спокій та співпраця щодо збільшення комфорту життя різноконфесійних мешканців одного локального суспільного контексту. Це безпосередньо стосується й сучасної України, складна історія народу якої спричинила до конфесійного розділення титульної нації. Тут нестабільна політична ситуація щомиті посилює розкол не лише на рівні майновому, ідеологічному, цивілізаціє-центричному, культурному, а й духовному та конфесійному, адже невірними заручниками у цих умовах

стали не тільки громадяни нашої країни, але й ті релігійні організації, які опікуються духовним здоров'ям останніх.

Вочевидь, що оскільки в даному випадку мета (духовно-моральне здоров'я народу) міжконфесійної злагоди нами вбачається в контексті україно-локалізованому, то й суб'єктами, спроможними на утвердження такої, нами припускаються україноцентричні конфесії, саме ті, які вбачають свою місію в духовному оздоровленні й спасінні українського народу, не намагаються вихолостити його ментальну сутність, виправити історичну пам'ять в угоду “найважливішим” суб'єктам міжрелігійного та міжконфесійного діалогу на глобальному рівні. Тими, що почувуються українськими за покликом душі пастви, за потребою розділити історично-духовну долю народу, за усвідомленням відповідальності за його спасіння перед обличчям вічності⁸⁷.

Бачимо, що взаємовизнаними суб'єктами для порозуміння та наступної злагоди можуть бути лише ті конфесії, які усвідомлюють своє перебування у “спільному світі” конкретного суспільстводно-історичного континууму й відповідальність за його долю.

Внаслідок конкретних подій в сучасній Україні буттєвий контекст ведення міжконфесійного діалогу різко змінився. Можна сказати, що він неочікувано загострився. На перше місце серед нагальних проблем постала проблема виживання. Щонайперше – виживання конкретного українського громадянина в усіх його ідентичностях та у буттєвих обставинах війни. Однак ці буттєві обставини відмінно сприймаються різними релігійними суб'єктами, вони відмінно тлумачаться залежно від історіографічної парадигми чи виміру сприйняття дійсності, який застосовує той чи інший релігійний суб'єкт, від того інтересу, який цей суб'єкт вважає пріоритетним. Зокрема – конфесійного інтересу.

А для ефективного й конструктивного міжконфесійного діалогу слід, щоб суб'єкти, які його провадять щонайменше:

- 1) Перебували у спільних буттєвих обставинах.
- 2) Використовували адекватний історіографічний дискурс.

⁸⁷ Див. наприклад: Горкуша О. Міжконфесійний богословський діалог в сучасній Україні// Міжконфесійні відносини поліконфесійної України // Українське релігієзнавство. – К., 2011. – Спецвипуск 2011-1.- С.25-54.; Горкуша О. Проблеми налагодження міжконфесійного богословського діалогу в сучасній Україні // Релігійна свобода: свобода релігії і міжрелігійний діалог - глобальні виміри й локальні вияви. Науковий щорічник №16. – К., 2011.- 309с.- С. 158-169.; Горкуша О. Конфесійно-богословські можливості утвердження міжконфесійної злагоди // Практичне релігієзнавство. Колективна монографія. За ред. проф. А.Колодного і Л.Филипович. – К., 2012. – С.256-281.

- 3) Знаходились в одній системі координат сприйняття дійсності, або, принаймні, верифікували власне бачення емпіричним рівнем, а не штучною міфологічно-ідеологічною оптикою.
- 4) Зосереджувались на конкретних проблемах громадян, щодо яких провадять свою місійну діяльність.
- 5) Мали узгодженою мету ведення діалогу.
- 6) Прагли порозумітись.
- 7) Застосовували спеціальні академічні діалогові майданчики, спирались у його проведенні на раціонально верифіковані методи, регламентували власні висловлювання та сам діалог конвенційно визначеними параметрами.
- 8) Орієнтувались на застереження інтересу двох головних суб'єктів – Бога та ввіреного їм духовній опіці сучасного громадянина України (земна Батьківщина), а не церковної інституції чи якогось іншого утворення.

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 висловлюється і 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. Така риторика суперечить можливості цій церкві бути залученою до конструктивного міжконфесійного діалогу в сучасній Україні, адже вона демонструє, що суб'єкт, який нею користується, нехтує як загальним узгодженим інтересом, так і дійсними обставинами, має власну, суперечну іншим конфесійним суб'єктам мету.

Християнство володіє величезним потенціалом для світоглядної консолідації громадян України. Історичний етап та подійний контекст є сприятливими для інтенсифікації світоглядної ролі християнства в Україні. Однак та чи інша християнська церква по-різному використовує цю можливість стати духовним наставником мешканців нашої держави у справі побудови майбутнього. Вирішальну роль у цьому відіграють суб'єктні та подійні чинники.

Щоб визначитись із суб'єктами, слід знайти відповідь на запитання: чиї інтереси своєю риторикою та діяльністю застерігає та чи інша церковна інституція? Безумовно, головним суб'єктом, інтерес якого функціонально покликана застерігати релігійна інституція, є Бог. Та цей інтерес формулюється в конкретному суспільно-історичному контексті й мовою, зрозумілою народу, щодо якого функціонує релігійна інституція. Простіше кажучи, релігійний дискурс, що досягає своїм горизонтом богословсько-теологічних висот, відкриваючи таким чином людям доступ до Бога, розширюючи їхній світогляд цим додатковим параметром світорозуміння, має бути прочитуваним в певному контексті так, щоб не виривати людину з дійсності, а стати опертям у її життєдіяльності, ефективним знаряддям її свідомості для сприйняття подій і розуміння свого місця та ролі у конкретних обставинах.

Із точки зору сучасного суспільно-історичного локусу України, церква при застереженні інтересів головного суб'єкта – Бога, мала б самовизначатись в межах сучасної української дійсності та функціонувати щодо власне українського громадянина - народу. Тобто, власний інституційний інтерес церква як суспільна організація повинна знаходити й застерігати в координатах українського світу співвідносно й дотично до інтересів українського народу, в його історіографічних та змістовних властивостях, в його дійсних обставинах життя, давати доречні відповіді для виживання в конкретних умовах. Якщо ж центр прийняття рішення винесений за межі українського суспільно-історичного локусу, то цю вимогу важко застерегти. Тоді церква може потрапляти в ситуацію, коли її інституційний інтерес суперечить інтересу українського народу, конкретної людини, що живе в Україні й відчуває дійсність саме цієї держави.

Це трапляється тоді, коли така церковна інституція є невід'ємною частиною церковної інституції іншого виміру (глобального, цивілізаційного) й не може діяти чи самовизначатись окремо, незалежно від провідного курсу історіографічно-міфологічного дискурсу, продукованого головним суб'єктом інтересів у центрі прийняття рішень про тактичні дії щодо стратегічної мети. Її дії та риторика залежать від (або безпосередньо впливають із) головної стратегії, затвердженої центром прийняття керівних рішень. Для УПЦ МП – це очевидно Російська ПЦ, частиною якої вона є, та Москва.

Тож самостійність церкви чи збалансованість церковного інтересу інтересами народу, щодо якого релігійна організація провадить релігійну діяльність та має своє функціональне призначення, залежить від буттєвого виміру - координат, у яких церковна інституція самовизначається. Ця проблема стає очевидною щонайбільше в епіцентрі дійсності, де мова йде про виживання певного народу, держави, культури, конкретної людини в

конкретних обставинах з її земними ідентичностями, як то тепер є в Україні.

І коли мова йде про міжконфесійний діалог як засіб налагодження взаємопорозуміння та утвердження миру в сучасній Україні, академічні релігієзнавці логічно задають питання: діалог між ким (поважні суб'єкти) та з якою метою (рівень фокусування мети порозуміння та миру – глобальний, русскоміровський, український - є вирішальним) мається на увазі. Адже діалог з будь-ким, очевидно не буде успішним, бо ж суб'єкти, включені у дієвий діалог, повинні розуміти один одного, спиратись на спільні знаменники у його веденні (цінності, предмет), та, що чи не найбільш важливо – бути відповідальними за порозуміння та наслідки такого діалогу, а для цього вони принаймні повинні мати якусь спільну мету й перебувати у спільній дійсності, прагнучи таку змінити у бажаному для усіх напрямку.

“Глобальний” рівень у його зорієнтованості на сучасний діалог з метою формування мирного майбутнього людства загалом, виявляється байдужим до історичного досвіду окремих спільнот віруючих, їх специфічних інтересів та ідентичності. Ба, більше, він нехтує багатьма конкретними обставинами, дистанціюючись від контексту безпосередньої дійсності з метою розвинути діалогічний дискурс з обраними для цього поважними суб'єктами. Щодо поважних суб'єктів на “глобальному” рівні то, наприклад, як це не дивно з наших позицій, Папа Римський вважає таким, зокрема й у вирішенні проблем в сучасній Україні, патріарха РПЦ Кіріла. “Глобальний рівень” орієнтується на впливовості суб'єктів саме на глобальну політичну, економічну, суспільну системи, адже метою є таки досягнення “миру”, чи, іншою термінологією – стабілізації світового порядку – у планетарному, а не локальному (конкретна сучасна країна з її гострими проблемами та загрозами), вимірі.

Але розуміння “гармонії”, сформульоване в координатах “глобального” чи “русскоміровського” виміру згідно з провідними парадигмами світорозуміння, їм притаманними, має на увазі зовсім різні предмети. І кожен з цих позначуваних таким гарним словом “гармонія” у вимірі безпосередньої української дійсності не набуватиме змісту “гармонії” в координатах “українського світу”. Адже для глобального рівня “гармонія” – це безкінечний діалог з поважним суб'єктом задля майбутнього порозуміння (формально-процесуальний підхід). Для “русскоміровського” – підпорядкування й впокорення (“принужденіє к міру”) бунтівної “окраїни”, що є частиною “каноніческой території” “священной православной русской імперії” (системо-усталюючий підхід). В перенесенні на українську дійсність це означатиме: 1) безкінечні балачки зі стороною-агресором та гра у піддавки агентам її впливу і неупинні поступки незалежністю й інтересами “українського світу” на вимоги “поважних” суб'єктів під дружні оплески глобальної спільноти з

приводу поступового налагодження “гармонії” світового устрою в процесі діалогу; 2) безумовна капітуляція агресору та втрата будь-яких перспектив на власне гідне життя, зрада очікувань і сподівань цілої української спільноти заради майбутнього укріплення й наступної світової експансії антигуманної тоталітарної російської імперії. Як бачимо, перший варіант “гармонії”, до якої нас закликають, застерігає інтерес гравців глобального рівня в перспективі можливості досягнути ідеалістичної мети у далекому майбутньому. Другий – інтерес Російської імперії з її ретроспективно-міфічним уявленням про мету як відновлення “Єдиного православно-руського отечества”. Жоден варіант не застерігає інтересів “українського світу” й не враховує нашу безпосередню дійсність. І “глобальний” і “русскоміровський” вимір жертвують втіленим життям – сучасною Україною задля досягнення власних цілей.

Звичайно, кожен рівень має власну логіку ведення діалогу, власну дискурсивну доцільність, власних поважних суб’єктів, точка зору яких враховується для прийняття рішення щодо висловлювань та дії. Але, як ми те демонстрували вище, Папа Франциск й Патріарх Кіріл є суб’єктами, що мислять і діють у різних вимірах. Україна очевидно і для першого і для другого є лише територією для здійснення власного місійного призначення. Та з позицій нашої української дійсності виглядає нелогічним, що суб’єктом, точку зору якого щонайперше враховують, є церковна інституція, що репрезентує агресора й послідовно застерігає його інтерес, а не той суб’єкт, що потерпає від агресії й намагається врятувати власне життя та “український світ” у його дійсних координатах. Нам видається, що ревні захисники життя, навіть ще ненародженого (в утробі матері), мали б турбуватись і збереженням дійсного втіленого життя, що вже розвинулось, утвердилось, зросло і дало гідні плоди. Стати на захист не агресора, що намагається знищити Україну та українців, а підтримати того, хто захищає своє життя та свій світ, прикриваючи і глобальний вимір від експансивних зазіхань імперського диктатора та його ревних, зокрема і церковно-виражених, прислужників.

Отже, якщо з точки зору “русскоміровського” рівня координати “українського світу” є хибними, бо Україна – лише територія для духовної опіки, частина “священної православної російської імперії”, що противиться підпорядкуванню Єдиному центру – Москві, а тому дійсність її потребує виправлення (“примирення” як “прінуження к міру заблудшого брата”), то з точки зору “глобального” рівня координати “українського світу” незначимі, а особливості нашого безпосереднього буттєвого досвіду й відповідні потреби та інтереси – лише окремих випадок загальної глобальної проблеми, до якого треба застосовувати загально-універсальні механізми врегулювання без врахування конктерної специфіки. Якщо в першому випадку світоглядні координати

“українського світу” треба знищити, виправити, підпорядкувати, то в другому – ними можна знехтувати заради глобальних інтересів, скажімо – налагодження екуменічного порозуміння із іншим поважним з точки зору Ватикану геополітично-церковним суб’єктом – РПЦ.

Однак, що робити у разі, якщо для нас координати “українського світу” є космосом, у якому ми визначаємось в своїх сутнісних характеристиках, а епіцентр дійсності, у якому перебуваємо, безпосередньо засвідчує життєву необхідність зберегти наш світ як запоруку власного виживання? Що, якщо у нас є власний дійсний вимір та досвід, у якому маємо власний життєвий інтерес? Як поводити себе церковним інституціям, які поділяють українську дійсність та мають своє місійне призначення саме щодо українського народу і не втікають від відповідальності за сучасних українців у понад- і поза- дійснє замєжжя теоретично-богословських міркувань? Не нехтують втілєним життєм у його конкретній дійсності, а надихають таке на розвиток?

І тут маємо взірці справжньої, правдивої і щирої поведінки духівників українського народу. Власні церковні інтереси вони узгоджують і з інтересами Бога (захист життя, Богом створеного), і з інтересами українського народу, переживаючи з останнім як правдиві пастирі, усі страждання й негаразди, проводячи свою паству крізь долину мороку на світлий шлях до життя. Безумовно, до таких церковних інституцій щонайперше зарахуємо УПЦ КП. А те, що вище наведені статистичні дані демонструють поступовий та неухильний зріст вірних цієї церкви впродовж усіх 25 років незалежності України, лише засвідчує, що саме цій церковній інституції українці довіряють найбільше. Довіряють, як духовному побратимові, що не зрадив і не залишив на поталу земним владам та зовнішнім агресорам, не кинув в епіцентрі бою, не продав за особистий церковний, політичний чи економічний інтерес, а з готовністю і на Майдані і в окопах на фронті під обстрілами продовжує діяти, взявши на себе відповідальність за сучасне й майбутнє України.

Так само проаналізувавши присутність релігійних організацій у сучасній українській дійсності та їхню визначеність в координатах “українського світу”, можемо назвати й інших, хто підпорядковує свій церковний інтерес інтересам Бога та українського народу. До цих інституцій справедливо буде застосувати позначник “українська” й вважати відповідальним релігійним суб’єктом, що долучається до міжконфесійного діалогу з метою налагодження суспільного порозуміння в сучасній Україні.

Висновки:

1. Для встановлення міжконфесійної злагоди необхідний постійний і систематичний діалог між взаємоповажними релігійними суб’єктами.
2. Однак сам міжконфесійний діалог, як і сама міжконфесійна злагода, не мають самостійного суспільного (як і релігійного) значення, а

набувають такого залежно від мети, контекстуально визначеної проблеми, задіяних суб'єктів із врахуванням їхніх інтересів, бажання порозумітись та доброї волі до взаємодії.

3. Конфесійні суб'єкти, включені в міжконфесійний діалог в сучасній Україні, висловлюються спираючись не лише на власну конфесійну ідентичність, але також і на сформульовану й визнану конфесією історіографічну та цивілізаційну ідентичність, залежно від яких формулюється їхнє бачення земної Батьківщини та ролі конфесії у сучасних українських реаліях.

4. Якщо історіографічна ідентичність, яку поділяє конфесійний суб'єкт, спростовує очевидні базові параметри української дійсності – такий суб'єкт не налаштований на міжконфесійне порозуміння з іншими.

5. Цивілізаційна ідентичність конфесійного суб'єкта також впливає на його бачення власної ролі в процесі міжконфесійного діалогу, його способу порозуміння з іншими, мети ведення діалогу.

6. Точка зору на дійсність суб'єкта інтересів з встановленням мети, доцільності діяльності, значення висловів тощо залежить щонайперше від виміру, в якому він визначається, та безпосередньої дійсності, досвід якої отримує. Ми знайшли серед релігійних суб'єктів, залучених до міжконфесійного діалогу в сучасній Україні, представників щонайменше трьох вимірів розуміння ситуації в Україні:

а. “глобального” – для якого кордони державно-географічні чи дійсно-історичні не мають жодного значення, бо весь світ цілком є територією для здійснення місійного релігійного покликання; цей вимір максимально дистанційований від життєвих обставин та сутнісних запитів й ідентичностей конкретних віруючих; формально-логічна доцільність тут долає гостроту дійсності з її нагальними потребами зокрема й щодо виживання втіленого життя.

б. “русскоміровського” – для якого державні, культурно-цивілізаційні, духовно-світоглядні та історичні кордони України заважають підпорядкувати імперському центру територію, на яку вони зазіхають, бо вважають “окраїною православної руської імперії”. Експансивна мета визначає не лише діяльність, але й риторику суб'єктів з цього виміру – ті, хто чинить спротив загарбникам та має власний інтерес, що суперечить інтересу Москви, оголошуються “ворогами”, “карателями”, “екстремістами” тощо і проти них ведеться “священна війна” (гібридна – із застосуванням найрізноманітніших методів та знарядь, включно з церковними), метою якої є “принуждення к міру” згідно з імперськими інтересами.

в. “український світ” – для якого безпосередня дійсність з гостротою перебування в епіцентрі бою за Україну та життя українських громадян є критерієм оцінки ефективності будь-якої світоглядної пропозиції. Це стосується й оцінки наслідків духовно-світоглядної опіки українських

громадян присутніми в Україні церквами. Цей вимір безпосередньо корегується дійсністю, не є від неї дистанційованим чи абстрагованим.

7. Від того, у якому вимірі (“глобальний”, “русскоміровський”, “українська дійсність”) знаходиться керівний центр церковної інституції, значно залежить її офіційна риторика та діяльність. Якщо релігійна інституція знаходиться в українській дійсності, але її керівний центр дистанційований від конкретики українського контексту й має на меті власні стратегічні цілі, може бути знехтуваним не лише “втілене життя” сучасної української дійсності та інтереси “українського світу”, але й інтереси цієї церковної інституції.

8. Релігійний дискурс, що досягає своїм горизонтом богословсько-теологічних висот, відкриваючи таким чином людям доступ до Бога, розширюючи їхній світогляд цим додатковим параметром світорозуміння, має бути прочитуваним в певному контексті так, щоб не виривати людину з дійсності, а стати опертям у її життєдіяльності, ефективним знаряддям її свідомості для сприйняття подій і розуміння свого місця та ролі у конкретних обставинах.

Саме принагідна риторика та конкретна діяльність засвідчують, чиї інтереси застерігають та чиїми агентами впливу на дійснісну ситуацію в Україні є ті чи інші персони й інституції. Бог, якщо він існує, створив дійсний світ, а не фальсифікований. Тому, з нашої точки зору, нехтувати дійсністю в угоду ідеалістичним чи міфологічно-ретроспективним ілюзіям те саме, що жертвувати втіленим життям, натхненним Богом, заради штучно створених на потребу земних влад симулякрів. Виконуючи свою духовно-світоглядну функцію в сучасній Україні церкви змушені балансувати на хисткій лівні самовизначення між різними рівнями світорозуміння та під натиском різних суб’єктів інтересів. Міжконфесійний діалог буде ефективним лише у разі, якщо він відбувається у спільних координатах та з метою вирішення конкретних проблем сучасного громадянина України. Буттєвий вимір з його подійною нагальністю є визначальним для встановлення спільної мети та порозуміння. Нехтування буттєвим виміром та координатами дійсності, у якій перебувають віряни – сучасні українські громадяни – шкодить міжконфесійному порозумінню. І навпаки, якщо українські конфесії поділяють українську дійсність і відчують свою відповідальність за долю українських громадян – вони налаштовані на конструктивний міжконфесійний діалог, що і є стратегічною умовою для міжконфесійного (а в наступному – суспільного) порозуміння.

Розділ третій. ПРОТЕСТАНТИЗМ В ЙОГО ІСТОРІЇ І КОНФЕСІЙНИХ ВИЯВАХ

3.1 Пітер БЕРГЕР. 500 років протестантизму.

*Пітер Людвіг Бергер (1929-2017) – відомий американський соціолог австрійського походження, почесний професор Бостонського університету. В українському академічному середовищі його знають насамперед як співавтора знаменитого трактату по соціології знання «Соціальне конструювання реальності». У Сполучених Штатах він також вважався одним із живих класиків у царині соціології релігії. Очолював Інститут культури, релігії та міжнародних справ (CURA) у Бостоні. Переклад з англійської **Артемія Дейнеки** за оригінальним текстом, опублікованим 15.07.2015 у авторській колонці «Religion & Other Curiosities» на аналітичному інтернет-порталі «The American Interest» (<http://www.the-american-interest.com/2015/07/15/500-years-of-protestantism/>). Стаття публікується в пам'ять цього відатного вченого.*

У 2017 році передбачене різноманіття заходів з нагоди 500-ї річниці події, що зазвичай розглядається як початок протестантської Реформації. Планування і проведення їх вже розпочалося. Я щойно отримав запрошення взяти участь в Асамблеї Протестантської церкви Німеччини у 2017 році. Це велике бієнале Kirchentag, що відбудеться в Берліні. У німецькій періодиці вже з'явилося багато реклами на 2017 рік, присвяченої автобусним та залізничним турам по Lutherland, землях Саксонії та Тюрінгії, де розпочалась Реформація. У випуску The Christian Century від 8 липня 2015 року опубліковано дві статті відомих протестантських теологів, які закликають відзначити річницю у дусі розкаяння, а не у звичному дусі народного свята. Там припускається, що велика схизма всередині західного християнства створила гріховну прірву, за яку протестанти і католики несуть спільну відповідальність. Були деякі дискусії щодо того, аби зробити Kirchentag 2017 спільною протестантсько-католицькою сповіддю; на момент написання цієї статті рішення з цього приводу прийнято не було (управління туризму Саксонії, звісно, буде в захваті). Початок уже було покладено у 2010 році, коли Всесвітня лютеранська федерація вибачилася перед Світовою конференцією менонітів за криваве переслідування анабаптистів (з яких вийшли меноніти), якому сам Лютер аплодував. Дещо раніше Папа Франциск вибачився перед вальденсами (невеликою протестантською групою, що зберіглася здебільшого у Північній Італії) за люте переслідування їхніх пращурів, що потерпали з дванадцятого по п'ятнадцяте століття від рук Римської католицької церкви. Не маю ніякого сумніву, що Папа Франциск із радістю поширив би свої вибачення на

більш широкі протестантські групи в Північних Альпах. Між тим, всього кілька днів тому він вибачився перед тубільними народами двох Америк за пригнічення з боку конкістадорів католицької Іспанії.

Ми живемо в епоху офіційних вибачень за історичні злочини. На завершення своєї каденції президент Обама вибачився перед мусульманами за звірства, звершені хрестоносцями, та перед чорношкірими за работоргівлю. З останніми вибаченнями він відвідав острів Горе у Сенегалі, з якого сповнені рабами кораблі відправлялися у Західну півкулю. Горе також був місцем, де арабські работорговці продавали своїх полонених африканців португальцям та іншим християнським морським капітанам. Але при цьому було не зовсім зрозуміло, від чийого імені і перед ким вибачався Обама.

Я не хочу далі продовжувати розмову про цю захоплюючу серію вибухів «*mea culpa*» (з лат. «моя провина»). Деякі з них є чудовими та глибоко зворушливими, інші ж здаються дещо абсурдними. За що мені хотілося б узятися, то це за змалювання широкими мазками двох питань: що насправді відбулося у 1517 році у цій дещо віддаленій частині східної Німеччини? І якими були довгострокові наслідки цього?

Про тогочасні події знає будь-який випускник лютеранської недільної школи. 30 жовтня 1517 року Мартин Лютер, монах-августиніанець та молодий професор теології, в якості відчайдушного жесту прикріпив свої «95 тез» на вхідних дверях Замкової церкви у Віттенберзі. Фактично це і так, і не так. Він справді прикріпив свої «Тези» в зазначеному місці. Але цей вчинок навряд чи був відчайдушним. Там висіла університетська дошка для об'яв, на якій професори анонсували теми, що збиралися публічно обговорити. Так само і зміст його документу не був надто вибуховим. Він справді виступив із різкою критикою практики торгівлі індульгенціями (роками у чистилищі, що прощалися за внесення специфічної плати) серед відомих проповідників, таких, як, наприклад, домініканець Йоган Тетцель (1465-1519). Теоретично, якби Церква підтримала лютерівську критику та припинила цю практику, то історія могла б узяти дещо інший курс.

Але Лютер, крім того, ставив під питання саме право Папи видавати індульгенції (за гроші чи безкоштовно) і звертав увагу на економічну зацікавленість Папи у цій практиці (значна частина доходу йшла на оновлення Базиліки Св. Петра у Римі). Цей спочатку відносно стриманий заклик до реформи, яким його, скоріше за все, задумав тоді Лютер, дуже швидко перетворився на фундаментальний виклик основним положенням Римської церкви. На щастя (або на жаль), «95 тез» Лютера з'явилися невдовзі після винайдення друкарського пресу. «Тези» та інші твори Лютера перетворилися на трактати, що швидко поширилися по німецькомовній Європі та за її межами. Відбувся один із найбільш повчальних випадків взаємодії між індивідуальною одержимістю ідеями

та значно ширшими і куди більш приземленими інтересами. Історія розпочалась із самотньої боротьби однієї людини проти свого глибокого відчуття негідності і за прихильність одвічного Бога. А результатом цієї боротьби було нове відкриття віри апостола Павла у силу незаслуженої благодаті, що призвело до оскарження Лютером усієї машинерії спасіння Римської церкви. І що, в свою чергу, призвело до розколу всередині Західного християнства. Звісно, що інші інтереси впліталися в поступ, від чернецької келії Лютера до спустошливих війн за віру – особливо роздратованість німецьких князів тим, що світську владу затверджували із Риму, і їхнє величезне бажання привласнити справді неосяжні наділи монастирської власності (а Реформація зручно скасовувала чернецтво).

Твори Лютера перетворилися на трактати, що швидко поширилися по німецькомовній Європі та за її межами. Відбувся один із найбільш повчальних випадків взаємодії між індивідуальною одержимістю ідеями та значно ширшими і куди більш приземленими інтересами. Ймовірно, Лютер сподівався, що Папа буде вражений красномовством «95 тез». Натомість Лев X, котрий правильно збагнув, що небезпека від цього нахабного провінційного монаха значно перевершує справу Тетцеля із його непривабливим підприємництвом, відповів із нещадною силою. У 1520 році, після того, як Лютер не зголосився на заклик зректися своїх помилок, папська енцикліка *Exsurge Domine* засудила його як еретика. Імператор Карл V, найбільш могутній властитель, що правив землями по всьому світу, пішов слідом, наклавши «імперську заборону» на Лютера, якого віднині міг безкарно убити будь-хто. Драматична кульмінація цієї нерівної битви настане у 1521 році, коли імператор скличе сейм (*Reichstag*) у місті Вормс, де головуватиме особисто. Лютеру було наказано з'явитися, але він боявся прийти, і мав на це поважну причину (не так давно, у 1415 році, чеський реформатор Ян Гус, що також відмовився зректись приписуваних йому ересей, був спалений на стовпі під час сейму в Констанці). Лютер пізніше розповів, що говорив собі тоді:

«маленький монаше, маленький монаше, хто ти є, аби кидати виклик Папі та Імператору».

Тим не менш, він кинув виклик. Він знову не зголосився на зречення. Згідно з лютеранською традицією, він сказав: «На цьому стою і не можу інакше». Ймовірно, він ніколи не промовляв саме цих слів. Пояснивши, що він не вірить ні папам, ні сеймам і зречеться лише тоді, коли його переконає у цьому Святе Письмо або здоровий глузд, він підсумував (досить драматично) словами: «Моя совість у полоні Слова Божого... Це небезпечно і неправильно – йти проти совісті. Можливо, Бог допоможе мені. Амінь».

Лютер уникнув арешту, залишивши Вормс і отримавши прихисток у Варбурзі (фортеця, що належала одному з його княжих покровителів). Він

залишався там майже рік, протягом якого розпочав свій німецько-мовний переклад Біблії.

Згодом він повернувся у Віттенберг, котрий після цього став штаб-квартирою могутнього союзу німецьких князівств, готових до боротьби проти папства та Священної Римської імперії (що тоді і ще протягом деякого часу перебувала під контролем Габсбургів). Таким чином, те, що американський письменник Пол Гудман описав як «змову молодих факультетів із провінційних університетів», стало ключовим елементом у гігантській боротьбі за владу, що перебувала в центрі міжнародної політики протягом кількох століть.

Те, що американський письменник Пол Гудман описав як «змову молодих факультетів із провінційних університетів», стало ключовим елементом у гігантській боротьбі за владу, що перебувала в центрі міжнародної політики протягом кількох століть.

Як же нам оцінити емпіричні наслідки Реформації, що розпочалась у 1517 році? Уточнення: питання емпіричної оцінки стосується тих наслідків для соціального та культурного поступу в Європі та за її межами, багато, якщо не більшість з яких Лютер та прибічники не ставили собі за мету. Моя оцінка буде витримана виключно у руслі секулярного дискурсу, що передбачено антисептичною об'єктивністю соціальних наук. Цей підхід вочевидь повинен відрізнитися від теологічної оцінки: чи посприям Лютер більш глибокому розумінню християнської віри? Або ж він спотворив її? Простіше кажучи: чи був Лев X правий, відлучаючи автора «95 тез» від Церкви?

Як соціолог, я не можу навіть ставити подібні теологічні питання, не те, що відповідати на них. Так сталося, що сам я лютеранин (втім, не схожий на тих, чиє лютеранство виражається у вузько догматичній формі – якимсь я описав їх як «південних баптистів» із кращою музикою). Я ніколи не розумів, чому так складно мати сильну прихильність до віри і водночас виносити її за дужки, коли займаєшся об'єктивною соціальною наукою (значно складніше грати сьогодні Моцарта, а завтра західне кантрі). У будь-якому випадку, я хотів сказати, що емпіричний відгук лютеранської Реформації та її надзвичайно різноманітних протестантських нащадків (кальвіністів, анабаптистів, англіканців) не змінився б, якби я був буддистом чи атеїстом.

Роль протестантизму у формуванні сучасного світу дискутувалася протягом дуже довгого часу. Будь-які висловлювання на цю тему неминуче матимуть гіпотетичний характер. Я обмежуся тільки чотирма, що знаходять доволі широку підтримку серед науковців. Не будучи істориком, я піддався впливу з боку робіт Карла Гола, Ернста Трьольча, Вернера Елерта та Макса Вебера (всі вони померли раніше, ніж я міг би промовити «виправдалися вірою, а не справами»), а також з боку багатьох

розмов із Георгом Форелом, чудовим американським лютеранським вченим.

1) Індивідуальна совість як центральна моральна та політична цінність.

Лютер не мав наміру пропагувати цю ключову цінність, що належить до числа сучасних демократичних переконань. Зверніть увагу, що у своєму виступі на Вормському сеймі він сказав, що не діятиме супроти совісті, але лише остільки, оскільки совість перебуває «у полоні Слова Божого». Таким чином, розуміння совісті (безвідносно, релігійно вмотивованої чи ні) як фундаментального права людини – це секуляризований наслідок Реформації. Але все ж таки наслідок. І Лютер, що іменем совісті кидає виклик «Папі й Імператору», є цілком прийнятною демократичною іконою. Розуміння совісті (безвідносно, релігійно вмотивованої чи ні) як фундаментального права людини – це секуляризований наслідок Реформації.

2) На відміну як від католицизму, так і від кальвінізму, лютеранство наполягає на чіткому розмежуванні Закону і Євангелія.

Першопричиною цього розрізнення було намагання впевнитися, що християнство не є новим виданням Закону. Це, однак, дало водночас дорогу секуляризації індивідуальної свідомості та соціального порядку. Як наслідок, науки про природу звільнилися від теологічної опіки. А відтак, окрім християнської церкви, немає ніяких інших інституцій, що навчали б вірі. Грубо кажучи, християнських держав не буває (словами Лютера: «Краще би мною правив правовірний турок, ніж неправовірний християнин»).

3) Мораль ґрунтується не на пошуках святості, а на відповідальній турботі про ближнього.

Строго кажучи, не буває протестантських «святих». Кожен християнин є «водночас і праведним і грішним» (“simul iustus et peccator”), виправданим Божою милістю, а не святими вчинками. Священство чи аскеза – це не просто християнське «покликання»; будь-яке правовірне заняття, що виконується добросовісно, може стати «покликанням» у цілком релігійному сенсі слова. Я вважаю, що Вебер був правий, вбачаючи у цьому лютеранському понятті «покликання» перший крок у напрямку «протестантської етики», що була важливим фактором у генезі модерного капіталізму. Подальший розвиток цієї ідеї у кальвінізмі ми наразі залишимо осторонь.

Генеза сучасної концепції суверенітету національних держав. Цей наслідок неможливо простежити у самого Лютера, але він став неочікуваним результатом лютеранської Реформації. Тридцятирічна війна між протестантами та католиками, що спустошила Європу та спричинила жахаюче кровопролиття, завершилася у 1648 році Вестфальським перемир'ям. Воно складалося із переліку міжнародних домовленостей,

підписаних як протестантськими, так і католицькими силами у Мюнстері та Оснабрюці, що в Північній Німеччині. Формула миру була прийнята неохоче та без практичної необхідності для підписантів. Вона була простою і сповненою історичних наслідків: “Eius regio eius religio”/«чия влада, того і віра». Іншими словами, правитель визначає релігію у своєму царстві; кому це не до вподоби, має залишити царство.

Для наших сучасників це звучить жахливо і нагадує релігійну або етнічну «чистку», але тоді це мало бути привабливою альтернативою різанині або примусовій зміні конфесії. Та я вважаю, що, попри відсутність бажання у підписантів, це заклало правову основу для того, що науковці іменують «Вестфальською міжнародною системою»: кожна держава є суверенною у своїх власних межах, в питаннях релігії або будь-чого іще. За два століття після 1648 року це почало означати, що держави стрімко ставали національними державами. Цей розвиток мав протестантське коріння: лютерівський переклад Біблії не лише систематизував німецьку мову, але й зміцнив німецьке національне почуття (подібно до того, як Біблія короля Якова стандартизувала англійську мову та заклала лінгвістичний фундамент для англійського націоналізму). Я знов утримаюся від оціночних суджень стосовно того, чи були ці зміни здебільшого хорошими чи поганими.

Вебер був правий, вбачаючи у лютеранському понятті «покликання» перший крок у напрямку «протестантської етики», що була важливим фактором у генезі модернового капіталізму.

Без сумніву, роль Лютера як провідника історичних змін (свідомого чи ні) виняткова. Але говорити так необов'язково означає віддавати йому шану. Він справді мав деякі привабливі риси: особисту мужність, гарне почуття гумору, сильну відданість дружині й дітям. Я, зі свого боку, вважаю його почуття власної негідності дуже тривожним: чи справді він відчував потребу у визвольній вірі Павла в милість Божої спокути, щоб звільнитися від жаху божественного гніву? До того ж, останні роки його життя вкриті двома темними плямами: схвальне ставлення до кривавого придушення селянського повстання та, що найгірше, його злісно антисемітський трактат «Про євреїв та їхню брехню». Обидві аберації були спричинені образливим розчаруванням, спрямовані проти євреїв за неучасть у його русі (після усіх складнощів, з котрими він стикнувся, вивчаючи іврит!), і проти повстанців за неправильне розуміння Євангелія як заклику до революції.

Лютерівський переклад Біблії не лише систематизував німецьку мову, але й зміцнив німецьке національне почуття.

Одна постійна читачка нещодавно сповістила мене, що очікує продовження моїх анекдотів і хотіла б бачити щонайменше один у кожній публікації. Не впевнений, що можу це пообіцяти. Але я радий іти назустріч своїм читачам, то ж додам лютеранський жарт: Два

лютеранських пастори померли в один день і разом потрапили в приймальню пекла. Після того, як демон-реєстратор заповнив впускну форму, він каже: «Гаразд, зараз я відправляю вас до лютеранської частини пекла». «Що? . – запитує один із пасторів. – Тут що є лютеранська частина пекла?». «Так, звісно є, - каже демон-реєстратор. – За кілька хвилин ви зустрінете самого доктора Мартіна Лютера». Один із пасторів поветається до іншого й каже: «Дідько! То Лютер таки був правий».

3. 2 Фелікс ПОНЯТОВСЬКИЙ. Реставрація чи радикальна Реформація?

Рецензія на книгу: Говард Біддулф. Відновлення стародавньої християнської церкви: чотири американські концепції. – Київ: Інтерсервіс, 2017. – 54 с.

Реформація, яка поширилася в Європі 500 років тому, мала неабиякий вплив на всі сфери життя суспільства. Розвиток науки, освіти, соціальних інституцій та сучасний прогрес загалом – усе це можна вважати результатом і плодом перебігу Реформації. Реформатори XVI століття навіть не могли уявити, який потужний незворотний процес був запущений ними завдяки декільком теологічним гаслам. Усю історію сучасної цивілізації можна поділити на два періоди: до та після Реформації.

Із самого початку цих масштабних трансформацій в мисленні людства виникло одне з найболочіших питань, а саме: наскільки радикальною має бути Реформація?. Починаючи із суперечок між Ульріхом Цвінглі та першими анабаптистами в Цюриху ми бачимо, як цей рух розділяється на дві паралельні течії, які, походзячи з одного джерела і маючи одну природу, тим не менш відрізняються одна від одної, сперечаються і змагаються одна з іншою. В історичній науці ці дві течії отримали назву магістерське та радикальне крило Реформації.

Дух радикалізму був завжди живий серед представників цього руху. Завжди знаходилися невдоволені наявним станом справ, які закликали до корінних змін. У той час, як магістерське крило Реформації, виконавши свою місію, почивало на здобутих лаврах, представники радикальної течії продовжували боротьбу за право сповідувати свої ідеї. Дуже часто, будучи переслідуваними, вони шукали для себе спокійного місця, де б мали змогу спокійно жити. Багато представників радикального крила Реформації знайшли собі притулок у Сполучених Штатах Америки. Тому не дивно, що ця країна стала батьківщиною багатьох радикальних релігійних течій.

Свою книгу «Відновлення стародавньої християнської церкви: Чотири американські концепції» Говард Біддулф присвятив аналізу

чотирьох неопротестантських рухів (Церква Христа, Церква Святих останніх днів (мормони), адвентисти сьомого дня та рух п'ятидесятників), які зародилися у США в XIX та на початку XX століть. Кожний з цих рухів ставив на меті відновити первісне християнство, але обрав свій шлях до цієї мети.

Така диверсифікація підходів пояснюється тим, що модель первісної церкви, як вона описана в книзі Дій апостолів, мала бути переосмислена та адаптована до нових культурних і соціальних реалій XIX або XX століття. Зрозуміло, що неможливо перенести через 2000 років структуру, уклад і спосіб життя тогочасних людей без присутніх змін. Також важливо відзначити, що на розуміння «правильної» моделі церкви великий вплив мала теологія кожного з рухів. Хоча всі чотири проаналізовані професором Г.Біддулфом в книзі конфесії стоять на основних засадах Реформації (можливо, тут треба відокремити Церкву святих останніх днів, члени якої сповідують відкритий канон Писання, таким чином не приймаючи одне з основних гасел Реформації — *Sola Scriptura*), вони відрізняються в багатьох питаннях: таких, як розуміння апостольського покликання, того, яким чином має бути керована церква, кінцева мета існування церкви, як принцип священства всіх віруючих може бути відтворений в сучасному суспільстві. Тому не дивно, що кожна з цих конфесій шукає власний спосіб втілення принципів християнства.

Автор аналізує та порівнює те, як ці чотири названі християнські рухи намагалися відтворити первісну модель християнства в американських умовах позаминулого та минулого століття, а потім цей досвід розповсюдити на весь світ. Треба віддати належне автору в тому, що він коректно, без упереджень намагається описати шлях кожної з чотирьох конфесій. Утримуючись від будь-яких оцінок, Говард Біддульф усе ж таки підкреслює досягнення кожного з рухів на їхньому шляху від невеличкої групи однодумців до всесвітньо визнаної деномінації.

Дослідник пропонує по-новому подивитися на сутність підходів цих чотирьох конфесій, пропонує об'єднати їхній досвід під загальним терміном «реставраціоністи» у тому сенсі, що вони не просто намагалися реформувати існуючу церкву, але повністю відновити первісне християнство. На мою думку, такий термін цілковито відображає зміст духовних пошуків кожної з аналізованих християнських груп, але не слід протиставляти їхній досвід традиції європейської Реформації.

Реформація з'явилася на хвилі Відродження, гаслом якого було *ad fontes*, цебто «назад до витоків». У принципі, п'ять гасел Реформації (*Sola Scriptura*, *Sola Fide*, *Sola Gratia*, *Solus Christus*, *Soli Deo Gloria*) можна вважати теологічним вираженням гасла *ad fontes*. Таким чином, Реформація по своїй суті є рухом реставрації або повернення до першовитоків. Але те, що об'єднує чотири аналізовані конфесії, – це радикальні погляди та бажання глибших реформ. Тому всі ці християнські

групи краще класифікувати як представників сучасної радикальної Реформації, які пішли значно далі, ніж їхні попередники з XVI століття.

Монографія Говарда Біддулфа «Відновлення стародавньої християнської церкви: чотири американські концепції» є досить цінною для розуміння історичного та теологічного розвитку цих конфесій. Автор намагається проаналізувати ті труднощі, які постають перед новими релігійними групами в їхніх пошуках самоідентифікації на шляху до визнання серед старіших деномінацій.

3.3 Віталій ШЕВЧЕНКО. Протестантизм: до причин постання та поширення на ранньому етапі його розвитку

Анотації. В статті В.Шевченка йдеться про появу та деякі обставини поширення протестантизму в Німеччині, його виняткові місце, роль та значення в історії християнського поступу упродовж останнього п'ятисотліття. Особлива увага приділяється з'ясуванню різних рецепцій, що ними супроводжувався перебіг подій, пов'язаних з розвитком протестантизму на його ранньому етапі. **Ключові слова:** протестантизм, передумови виникнення протестантизму, предтечі та ідеологи Реформації, ренесансно-гуманістичні іновації.

The article "**Protestantism: to the causes of growth and spread at an early stage of its development**" by V.Shevchenko deals with the epoch-making phenomenon of Protestantism, its exceptional place, role and significance in the history of Christian progress during past five hundred years. Special attention is dedicated to disclosure of number of some reasons, which caused the appearance of Protestantism. **Key words:** Protestantism, historical preconditions, theological backgrounds, precursors and ideologists of the Reformation, Renaissance-humanistic innovations.

Актуальність дослідження теми. Почуваючись співпричетними до відзначення 500-річчя виникнення протестантизму, нам, передусім, хотілося б досвідчити, що йдеться про епохальне явище, яке може розглядатися в різних проблемно-тематичних проекціях та хронологічних вимірах, з футуристичними візіями включно. Але чітка прив'язаність святочної події до 31 жовтня 1517 року спонукає концентруватися на витоках цього феноменального явища, яке за будь-яких дослідницьких підходів не може розглядатися як історичний казус. Радше йдеться про об'єктивну неунікність, появу якої історично знаменував учин Мартина Лютера, а точніше його 95 тез, що їх було почеплено на брамі віттенберзької церкви і які провістили виникнення третьої гілки в християнстві з тими далекосяжними наслідками, що зумовлять специфіку цивілізаційного поступу християнської ойкумени на всі наступні сторіччя.

Об'єкт дослідження. Воднораз, зосереджуючись на початковій стадії розвитку протестантизму, маємо чітко усвідомлювати: йдеться про складне й неоднозначно інтерпретоване явище, яке латентно приховує в собі те, чого зовні не побачити й чого на дотик не відчутти і що, зрештою, за будь-якого дослідницького підходу не може ігнорувати того, що в суєтному перебізі далекого від нас початку XVI століття все, про що нам наразі випадатиме вістувати, виглядало й усвідомлювалося зовсім не так, як це, скажімо, бачимо й сприймаємо ми нині, з поважної відстані століть, на значному історичному віддалені. Адже, на відміну від учасників та сучасників тих буремних подій, що стояли біля витоків протестантської Реформації та назагал були пройняті й перейняті антиримським наставленням, ми нерідко забуваємо, що йшлося про нове, ново народжуване, про те, що викликало спротив і протидію. Тоді як нині, озброєні знаннями, що їх маємо можливість почерпувати з напрацювань вітчизняних⁸⁸ та зарубіжних⁸⁹ дослідників, ми вільні й відважні розважати про протестантську Реформацію як явище цілком самодостатнє, знакове, поворотне, епохальне. До того ж, користаючи з переваг, яких були позбавлені «винуватці» (=призвідці) нашого ювілею, ті, кому не так вже й

⁸⁸ Маються на увазі, насамперед, праці: Докаш В. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації. Монографія. – Київ-Чернівці, 2007. – 544 с.; Черенков М. М. Європейська реформація та український євангельський протестантизм: генетико-типологічна спорідненість і національно-ідентифікаційні виміри сучасності. – Одеса, 2008. – 566 с.; Протестантизм / За ред. П. Яроцького. – К., 2002. – 424 с.; Пізній протестантизм в Україні. – К.- Дрогобич, 2008. – 632 с.; Рубан О. М. Євангельське вчення про моральність і сучасність // Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації. – К., 2007. – С. 157 – 160; Русин П. Під вітрилами Реформації // Іваськів Й. Український народ і християнство. – Харків, 2005. – С. 63-108.

⁸⁹ Bainton Roland H. The reformation of the Sixteen century. – Boston : Beacon Press, 1985. – 278 pp.; Barnett S. J. Where was your church before Luther? // Church history (studies in Christianity and culture). – Mar. 1999. – Pp. 68 – 92; Brady T. New studies on the protestant Reformation // The Journal of modern history. – 1999. – Vol. 71. – Pp. 28 – 36; Ferguson E. Church History: V. 1. – Grand Rapids : Zondervan, 2005. – 512 pp.; Harris A. Fundamentalism and Evangelicals. – Oxford : Clarendon Press, 1998. – 380 pp.; Heiko A. The Impact of Reformation. – G.R. : Eerdmans, 1994. – 263 pp.; Holloway R. Evangelical church. – N.Y., 1992. – 354 p.; Kelly G.A. Faith, freedom and disenchantment: Politics of the American religious consciousness // Daedalus. – 1982. – Vol.111. – N 1. – Pp. 123 – 145; Lindberg C. The European Reformations. – Oxford : Blackwell Publisher, 2000. – 446 pp.; Muray L.A. Liberal Protestantism and Science. Greenwood Guides to Science and Religion. – Westport, Connecticut, London : Greenwood Press, 2008. – 184 pp.; Reformation and Scholasticism. – Grand Rapids : A Division of Baker Book House, 2001. – 311 pp.; Rogers D. The Anthropology of Religion after Socialim // Religion. State and Society. – 2005. – №1. – Pp. 5 – 18; Union with Christ. The new Finnish Interpretation of Luther. – Cambridge : Eerdmans Publ., 1998. – 182 pp.; Марпат А. Богословская мысль Реформации.– Одесса: Богомыслие, 1994. – 316 с.

рідко доводилося сплачувати за утвердження протестантських позицій ціною власного життя, ми не можемо не розуміти, що потенційно сценарії подальшого розвитку християнської ойкумени потенційно могли бути іншими, особливо під оглядом тодішніх унійних ініціатив вселенського закροю, а також з уваги на континентальну масштабність та національну специфіку з природи неоднорідних, однак часово нерідко співдіючих феноменів Ренесансу та Реформації. І, зрештою, маємо неодмінно враховувати, що йдеться про чужоземні явища, ідейні візії яких на властиво українських землях збігалися й накладалися, а іноді й не розрізнялися з огляду на особливості свого засвоєння, що фактично збіглося в часі. Кажучи інакше, виходячи з хронологічної рядопокладеності та духовно-історичної умотивованості епохи Відродження та протестантської Реформації, ці феномени можуть розглядатися як прямо чи ж опосередковано залежні, проте не тотожні.

Але для того, щоб не бути голослівними та надати сказаному більшої підставовості, спробуємо подумки перенестися в далекі XIII – XIV століття і згадати провісників Ренесансу, а конче - духовно- ідеологічну насагу митців Італії, де поволі, починаючи з Ніколо Пізано (поч. XIII ст. – бл. 1280), Джотто ді Бондоне (1276 – 1336), Андреа Орканьї (1308 – 1368), антропоцентричний оптимізм речників гуманізму оволодівав серцями недавніх прибічників панівної готики. Принаймні під кінець 20-их років XV ст. цей новий елітарний напрям уже набуде ознак культурного стилю, щоб через якихось 80 років сягнути свого апогею і перетворитися в ренесансну школу неперевершеного естетичного смаку, витонченої фантазії та орнаментальної вишуканості або ж реалізуватися в царині пластичних мистецтв, що, зокрема, знайшли своє втілення в монументальній величі художньо оздоблених палаців, культових споруд та ландшафтних композицій Венеції, Флоренції й Рима. Чого лише варті шедеври зодчества Мікельанджело Буонарроті, з-поміж яких усипальниця Медічі в церкві Сан-Лоренцо, купол собору св. Петра та мистецька довершеність забудов Капітолійського пагорба, що справедливо віднесені до золотого фонду культури людства?!

Проте означені досягнення Ренесансу – це ще далеко не все з того, що стане своєрідним підмурівком Реформації. У кожному разі, формуючись на духовній спадщині неоплатоніків, філософських системах епікурейців і стоїків або, якщо конкретніше, на притаманному античності універсалізмі мислення, нею утверджуваній ідеї високої гідності людини та необхідності її всебічного розвитку, культ античних мистецтв, наук та філантропії не міг не позначитися на концептуальних засадах гуманістів, їхніх загальноідеологічних, естетичних, філософських, педагогічних та соціально-політичних поглядах. А вони зводилися не тільки до критичного ставлення ідеологів гуманізму до середньовічних обмежень, а й відзначалися піднесеною вірою в особистість та обстоюванням

станового демократизму, тобто включали те, без чого важко, а то й неможливо зрозуміти, чому розумова рефлексія та чуттєвий неозор титанів Відродження береться за основу континентального поділу на старо- та новочасний і під ідеологічним впливом чого нова епоха набувала виразного присмаку індивідуалізму, гедоністичного епатажу та конфесійної поблажливості.

І що особливо прикметно, могутній цивілізаційний імпульс Ренесансу, секуляризаційну складову якого неабияк живила жага тогочасного пізнання та відкриття «екзотичних країн»⁹⁰, відчули на собі й по-своєму пережили мало не всі країни континенту, а конче Іспанія й Німеччина, Англія й Франція, Швеція й Нідерланди, Швейцарія та Річ Посполита. Особливість цього впливу хіба що полягала в тому, що проникнення Ренесансу в ці та інші країни Старого світу збіглося з розвитком реформаційного руху – духовним явищем всеєвропейського масштабу, передумови виникнення якого визріли ще в XIV ст. і який, залежно від національних обставин, дуже своєрідно переплітався з релігійним індіферентизмом та космополітичністю гуманізму.

Відтак, вказуючи на вражаючий індивідуалізм та критичний пафос Ренесансу й Реформації, мусимо, дещо повторюючись, ще раз наголосити: всеєвропейський легіт гуманізму не просто сформував ренесансну модель світосприйняття з його універсальними осягами та духовною довільністю, а й спричинив кардинальні ревізування, що в дилемі «Бог і людина», а передусім у ставленні обмеженої розумом і можливостями людини як вседіючої культуротворчої сили до всемілостивого, усюдисущого, незбагненого Господа зарясніли рецидивами нігілізму, а то й боговойовничості. І не дарма поміж тогочасних книг-рекомендацій із проведення інквізиційних тортур («Директорії інквізиторів») та боротьби з відьмами («Молот відьом») знаменням Нового часу стануть мистецькі шедеври Данте Аліг'єрі, Джовані Бокаччо, Франческо Петрарки, Торквато Тассо, Санті Рафаеля, Леонардо да Вінчі, Мікельанджело Буонарроті, Вечеліо Тіціана, Антоніо Кореджіо... Вже не кажемо про творчо-наукові здобутки Джордано Бруно та Галілео Галілея, Миколи Коперника й Андреаса Везалія, Еразма Роттердамського й Миколи Кузанського, тобто про тих, кому історія пропише заслуги «Колумба неба», творця геліоцентричної системи, родоначальника анатомічної ери, «магістра магістрів» цілої Європи.

До цієї когорти славнозвісних діячів правомірно було б ще віднести й Лева Математика, Максима Плануда, Миколи Кавасили, Михайла Псела, Томаса Мора, Томазо Кампанели. Адже йдеться не просто про довільно

⁹⁰ Наливайко Д. Україна в рецепції західних гуманістів XV – XVI ст. // Європейське Відродження та українська література XIV – XVIII ст. – К. : Наукова думка, 1993. – С. 9.

пойменованій гурт титанів Відродження, які, крім іншого, прислужилися відродженню та активному творчому засвоєнню видатних досягнень класичної давнини («Начал» Евкліда, «Поетики» Арістотеля, праць геніального Ібн Сіні), а про напрацювання, які стануть підґрунтям того духовного олімпу, де жила надія, що за підірваного середньовічного та ще не усталеного ренесансного світопорядку настане девальвація полемічних «цінностей», а з тим впадуть, немов єрихонські стіни, важкоздоланні бар'єри на шляху до вселенського примирення християн.

Звичайно, що, побіжно окреслюючи провідні тенденції ренесансного та реформаційного феноменів як тих знакових явищ, що уприкметнили життя мало не кожної з європейських країн, ми, насамперед, мали б зосередитися на перебізі подій в Німеччині, де, не зважаючи на консерватизм бюргерства⁹¹, ідеї гуманістів усе-таки прижилися як ніде. Їх конкретному проникненню сприяли Констанцький (1414 – 1418) та Базельський (1431 – 1449) Собори, навчання німецької молоді в італійських університетах, а також відвідання Німеччини гуманістами з Апенін. Що ж стосується специфіки засвоєння та вмілого пристосування здобутків Ренесансу до «місцевих» потреб, то вона визначалася тим, що ідеали Відродження були адаптовані до потреби єднання розділених німецьких земель, правителем яких уявлявся володар на зразок середньовічного імператора. Іншою особливістю німецького руху була побожність гуманістів, виходячи з якої вони покладалися лише на Біблію, а в справах віри – на розум як її кращого супутника. Хоча ця світоглядна позиція німецьких гуманістів не стала їм на заваді до активної роботи з перекладу творів класичної давнини, що й зумовило неабиякий розвиток книгодрукування, торгівлі та освіти в Аугсбурзі, Страсбурзі, Нюрнберзі, а також інших німецьких містах.

Ще одним переконливим свідченням розвою гуманізму в Німеччині стало заснування мережі нових університетів, сім з яких з'явилися впродовж 1456 – 1527 рр. Але найпотужнішим фактором ренесансного впливу на німецьку молодь італійського вишколу справедливо вважається сузір'я гуманістів, з-поміж яких такі імена раннього німецького відродження як Грегор фон Геймбург, Петер Лудер, Самуель Карох та продовжувачі їхньої справи – видатні представники гуманістичного кола дещо пізнішої генерації: Фелікс Гемерлін, Ніклас фон Віле, Якоб Вімпфелінг та Конрад Цельтіс. Зрештою, значний внесок у розвиток ренесансних ідей на німецьких землях здійснили також Рудольф Агрикола, Герман Буш, Себастьян Брант, Альбрехт Дюрер, Генріх Бебель і Гелій Еобан Гесс, тобто та когорта безкомпромісних викривачів німецьких порядків початку XVI ст., яких правомірно було б вважати своєрідними предтечами Дезидерія Еразма Роттердамського та його

⁹¹ Лозинский С. Г. История папства. – М. : Политиздат, 1986. – С. 226.

молодшого сучасника, фраксонського лицаря Ульріха фон Гуттена, який обрав своїм життєвим кредо Цезарево: «Ich hab's gewagt»⁹². Власне, вони підготують появу на небосхилі німецької Реформації Мартіна Лютера (1483 – 1546) – ідеолога, який силою й вабливістю своїх переконань скликав під знамена релігійної й соціально-політичної свободи німецьку людність, зокрема озброїв її переконанням, що «*Римський папа – антихрист, а папський престол – сідалище сатани*»⁹³. Під цим оглядом оприлюднені М. Лютером 95 тез було б доречно розглядати як головні засади реформаційної програми, яка, попри всі наступні трансформації, що, зокрема, знайшли подальше відображення в Аугсбурзькому сповіданні 1530 р. та Шмальканденських артикулах 1537 р., не зрадила основному – антиримському наставленню. Щоправда, в ширшому плані вістря нищівної Лютерової критики було спрямоване не тільки проти першості Римського папи в християнській Церкві, а й включало різку критику віронавчальних положень: починаючи з розвінчання індульгенцій, целібату, інституту чернецтва, аскетизму як такого та деяких аспектів звершення меси і закінчуючи обмеженням числа семи християнських таїнств лише Хрещенням та Євхаристією.

Трьома стовпами, на яких трималися всі віросповідні конструкції німецького реформатора, були:

– положення про Священне Писання як єдине джерело віровчення (*Sola scriptura*);

– теза про виправдання лише однією вірою (*Sola fide*);

– право тлумачення Біблії кожним християнином (*Sola gratia*), щоправда, за єдиної обов'язкової умови – молитовного звернення до Святого Духа з благанням напоумити, врозумити й просвітити, тобто дарувати благодать пізнання істини.

Як наслідок, з проголошенням трьох «*великих sola лютеранської Реформації*», – як на те, зокрема, вказується в передмові до сучасного видання тексту «Аугсбурзького віросповідання», – *пошук свободи від Рима і єдності нації став настільки всепроникним, що втручання вже вважалося небезпечним через страх того, що могли розпочатися повстання і що Реформація цілком могла б спричинити революцію*»⁹⁴. З того бачимо, що, ввіряючи всім без винятку християнам священничу місію, а світській владі – право на церковне управління, М. Лютер давав привід для серйозних звинувачень і Апостольської столиці, і католицьким сферам Німеччини. І стосувалися вони доволі широкого спектра питань, позаяк радикалізм Лютерового вчення у його практичному висліді зводився до ліквідації церковної ієрархії, а з опротестуванням потреби в

⁹² Український відповідник: «Я відважився».

⁹³ Пурішев Б. Очерки немецкой литературы XV – XVII вв. – М. : Гослитиздат, 1955. – С. 135.

⁹⁴ Аугсбурзьке віросповідання / переклад укр. мовою Вячеслава Горпинчука. – Sterling Heights / USA «Горлиця», 1995. – С. 4.

посередництві між Богом та людиною – і до заперечення культу святих, іконошанування, молитов за померлих, тобто до істотного підриву самих основ християнського віровчення. Зрештою, їхнє практичне втілення мало об'єктивно сприяти демократизації церковного життя та незалеженню Німецької Церкви від Римського папи та ним очолюваної курії.

Нічого дивного, що деякі з засад Лютерової науки викличуть занепокоєння серед різних станів та верств німецького суспільства, у тому числі і в середовищі гуманістів. Зокрема, серед тих, хто чинив спротив не завжди послідовним і не в усьому вивіреному богословським резонам М. Лютера, бачимо Й. Рейхліна та В. Піркхеймера, тобто його високоповажних сучасників. Рішуче засудив Лютерову відповідь на виклик італійського гуманізму й палкий захисник духовної незалежності людини, протестант за скепсисом у ставленні до християнської обрядовості та в питанні авторства окремих книг Священного Писання Еразм Роттердамський⁹⁵. *«Де панує лютеранство, – заявляв він, – гинуть науки»*⁹⁶.

Втім, у середовищі німецького суспільства було чимало й таких, кого не лякала зміна первісних уявлень німецьких реформаторів, кому аргументи М. Лютера з приводу вищості монарха в церковних справах чи обов'язку держави сприяти єднанню розрізненої волі її підданих здавалися правильними, необхідними й своєчасними. Це завдяки їхній підтримці чи ж волевиявленню було на часі ухвалено постанову, якою затверджувалося *«право кожного князя обирати релігію для себе і своїх підданих»*⁹⁷. Вистачило голосів з числа прибічників М. Лютера і для її перезатвердження вже після того, як на Шпейерському рейхстазі 1529 р. католицька партія домоглася скасування попередніх рішень. Хоча не бракувало й тих, хто в дилемі вибору між двома крайнощами щиро вагався або, навпаки, співаючи осанну новому, промовисто-людинолюбно, як то, між іншим, чинив Ульріх фон Гуттен, зрікали: *«Яка радість жити! Науки квітнуть, уми пробуджуються, ти ж, варварство, візьми мотузку та приготуйся до вигнання»*⁹⁸.

Проте, яким би хвилево не був фурор лютеранства⁹⁹, конкуренцію якому в найближчому часі складуть речники нових протестантських візій,

⁹⁵ До речі, цей приклад категоричного неприйняття Лютерового вчення показовий ще й тим, що засвідчив світоглядну кризу гуманістичної ідеології оцінкою людини, яка бачила Реформацію не лише в зачарованій Німеччині, але і в сонячній Авсонії та в туманному Альбїоні.

⁹⁶ Пурышев Б. Очерки немецкой литературы XV – XVII вв. – М. : Гослитиздат, 1955. – С. 99.

⁹⁷ Цит. за: Любашенко В. Історія протестантизму в Україні : курс лекцій. – Л. : Просвіта, 1995. – С. 28.

⁹⁸ Пурышев Б. Очерки немецкой литературы XV – XVII вв. – М. : Гослитиздат, 1955. – С. 75.

⁹⁹ Опосередкованим підтвердженням успіхів лютеранства вважаємо подиву гідну поширеність Лютерової Біблії, що за неповні 40 років (до 1558 р.) ви тримала 38 видань понад сотисячним тиражем і з якою її перекладачеві, кажучи словами Ганса Сакса,

не варто забувати зринаючу віронетерпимість, про ті братовбивчі конфлікти, які нерідко породжували апокаліптичні настрої, а з ними і впевненість, що неминучий кінець світу розпочнеться ось-ось і неодмінно з Німеччини. А іскра тих війн не забариться перекинутися й на інші країни та континенти, де знайдуться свої апологети та нові інтерпретатори Христової віронауки, число яких невпинно зростатиме та кривитиме серця благонравних ревнителів міжхристиянської єдності зухвалістю нових викликів. І чи не через те невід'ємною ознакою протестантизму, попри його важкозліченну розгалуженість, стануть есхатологічні провіщення, настрашення, що до них тяжіють і теперішні послідовники протестантських уподобань, які не тільки доволі комфортно почувують себе в суспільствах «ліберальних позицій та секулярних тенденцій»¹⁰⁰, але й прекрасно розуміють, що п'ять сторіч розвитку протестантизму позначені неабиякими еволюційними трансформаціями, богословські реєстри яких простягаються від «соціального євангелізму» та «богослов'я кризи» до «політичного богослов'я» і «богослов'я надії»¹⁰¹ і мають величезний інтерпретаційний діапазон свого прочитання.

А це означає, що, абстрагуючись від сучасних реалій та асоціацій ювілейного штибу, можемо стисло підсумувати:

- часова наближеність ренесансної й протестантської реформацій, першу з яких особливо вабили антропоцентризм та гуманістичний пафос, а другу займали релігійні центри ревізійністського кшталту, дозволяє говорити про їхній прямий чи ж опосередкований зв'язок, а також про органічну взаємопов'язаність проблемного поля питань, що викликали появу протестантизму, а з ним і чимало непорозумінь найрізноманітнішого кшталту;

- проявляючись у спільності або ж спорідненості засновкових положень, гуманістична спрямованість яких не омине своїми впливами й релігійні імперативи християнства¹⁰², Ренесанс в органічний спосіб підготував сприйняття реформаційних ідей та ідеалів, з яких апологія волі та творчого начала мали б заслуговувати на першорядну увагу;

- принципова відкритість протестантських віровчень на персональну можливість інтерпретації Священного Писання детермінувала перевідкриття принципу «Sola Scriptura», до якого мірою власної заангажованості відтоді і дотепер потенційно могли чи ж можуть долучитися всі бажаючі;

дісталась слава «віттенберзького соловейка».

¹⁰⁰ Черенков М. М. Європейська реформація та український євангельський протестантизм: генетико-типологічна спорідненість і національно-ідентифікаційні виміри сучасності. – Одеса : Християнська просвіта, 2008. – С. 308.

¹⁰¹ Там само. – С. 308.

¹⁰² Там само. – С. 124.

- стосуючись найбезпосереднішим чином віронавчальних аспектів, реформаційні інновації знайдуть відображення як у сакраментолого-сотеріологічній царині богословського відання, так і в еклезіологічній практиці, виходячи з якої М. Лютер, – кажучи словами М. Черенкова, – «схилявся до централізованої структури церкви і підпорядкування її світській владі, підкреслював авторитет священнослужителів і буквальний сенс таїнств, ... Цвінґлі обстоював республіканську модель церковної організації, виборність священників та підзвітність пастві, символічну інтерпретацію таїнств; тоді як Кальвін розробив власний авторитарний підхід до розуміння церкви і доктрин»¹⁰³.

В ширшому горизонті свого сприйняття протестантська Реформація:

- стала виявом апофеозу людського «я» з тільки їй властивими запитами та потребами, а заодно символізувала добу оновлення, знаменом якої виступало обстоювання Божої правди;

- наклала незгладний відбиток на всі сфери життєдіяльності, в підходах до богословського узasadнення яких уже на перших порах спостерігатиметься принципова порізненість;

- крила в собі неабиякий конфліктний потенціал, що, крім іншого, спричинить цілу низку релігійних війн, які точитимуться як на міжденомінаційному, так і міжконфесійному рівнях, і на перах, у духовно-інтелектуальний спосіб, і на фронтах мілітарних поборювань;

- зростала і на богословській привабливості, і на фінансово-економічному рівні, що в подальшому вело до збагачення, а з ним і до, як на тому, зокрема, зауважує О. Мельничук, і до гордині, пристрасті, любові до плотських і мирських втіх та зарозумілості¹⁰⁴.

Але все то станеться дещо згодом і в залежності від конфесійно-деномінаційної оптики прочитання сприйматиметься й оцінюватиметься по-різному, однак з неодмінним застереженням того, що поява європейської Реформації готувалася віками, а нині викликає цілий спектр неоднозначних рецепцій бодай тому, що, являючи приклади істинного благочестя, чистоти духовних порухів та жертвовного служіння, протестантизм також втратив історичну невинність, ту «незайманість», яка тоді, на початках, давала йому немало підстав для нещадної критики, об'єктом якої, насамперед, виступала Римо-Католицька Церква, і яку він тепер, в силу небезвадності власного історичного досвіду, уже по достатком втратив. І це тим прикріше констатувати, що, перебуваючи в родових залежностях ексклюзивістського кшталту, сучасний протестантизм й дотепер не спекався зваби нарікати з чийогось недбальства та неправовірності, а от до зухвалих переступів «власних пап» прибічники різних протестантських деномінацій мають звичку

¹⁰³ Там само. – С. 119.

¹⁰⁴ Мельничук О. Будуючи царство Боже в Україні // Вісник Відродження. – К., 2006. – С. 59.

ставитися надміру поблажливо, чим не тільки шкодять власній репутації, але й ризикують почути у відповідь від тих же католиків чи ж православних небезпідставну євангельську пораду: «Якщо вас, любителі докорів та постріків, і дотепер так займають наші минулі переступи чи ж гнітять надужиття ваших конфесійних співбратів та посестр, то нині, видається, й вам було б не зайве спершу витягти колоду із власного ока, перш ніж добачити скалку в оці ближнього свого».

Між тим, тоді, на самісіньких початках, коли знамена протестантизму осяватимуть гасла ревнителів ранньохристиянського ідеалу святості та спасіння, тобто те, що з плином часу зазнає неунікної духовної гіпертрофії (коли не занедбаня!), нам випадає говорити про благодійність реформаційних намірів, в контексті яких зовсім незабаром протестантські церкви стануть своєрідною фабрикою духовних смислів, а заодно й територією суспільних біфуркацій, де на перетинах свободи й відповідальності, толерантності й палко обстоюваних конфесійно-деномінаційних демаркацій поволі огранюватиметься демократичне прийдешне західноєвропейської цивілізації, те, що нині вважається загальнолюдським надбанням, тією цінністю, до творення якої виразники протестантських переконань долучилися як ніхто інший. Але й при цій нагоді не можемо забувати, що антикатолицька спрямованість та неабиякі ревізійні запити протестантизму, викличуть, крім іншого, ідеологічний шал, який не знати чи ще коли й переживала Земля і, зокрема, дадуть підстави говорити про цю добу і як *«кривавий в історії народів Європи вік конфесійної ворожнечі та нелюдської різни»*¹⁰⁵, і як про те, що тернуватиме душі мільйонів своїми ідеалами та спонукатиме вченого до створення доволі яскравого художнього образу цілої епохи.

*«Здавалося, – зауважує О. Сушко, – усе відмолоділо. Перед наївними, жадними вражінь очима побожної середньовіччя несподівано, мов та чарівна Афродита Анадіомене, з'явилась зачарована країна поганського світа [...]. Щастя [...], де християнин, в екстазі перед нагою красою класичного світу, зумів утриматися в рівновазі [...]. Але там, де гордий та всемогутній дух людства, очарований новими вражіннями, пірвав давні пута, – там пробурхалось все те, чого годі [...] вгамувати»*¹⁰⁶. Результатом або ж, як то мовиться в автора *«овочем нової течії був побіч ненасиченої жажди світла – науки занепад життя релігійного та середньовічної побожності [...]. І нині, – додає оповідач, – уже кождий добре бачить, як чимало причинився гуманізм до розвою Реформації – до виступлення цілої плеяди реформаторів XVI в., почавши від Лютра, а*

¹⁰⁵ Сушко О. Предтеча унії // Записки наук. товариства ім. Т. Шевченка. – 1903. – Т. LIII. – Кн. III. – С. 1.

¹⁰⁶ Там само. – С. 5.

скінчивши на Генриху VIII, бачить добре, як гуманізм причинився й до того, що Католицька Церква в Польщі захиталась в основах»¹⁰⁷.

А цей висновок є додатковим підтвердженням того, що всебічне та об'єктивне вивчення протестантизму може стати в подальшому вельми продуктивним шляхом нашого самопізнання, самовіднайдення та самовизначення, які сумарно з неодмінністю передбачатимуть усвідомлення того:

- що протестантська Реформація мала високе покликання і з самого початку керувалася ним як ідеальним взоренням;

- що бінарна опозиція виправдання вірою та виправдання ділами виглядає нині на трихотомію богословських незіставностей, які дедалі чіткіше усвідомлюються речниками протестантської, католицької та православної традицій;

- що, не тяжіючи до «догматичної кодифікації та структурної формалізації»¹⁰⁸ та маючи доволі потужну солідаризаційну базу, протестанти України, тим не менше, не можуть бути вільні від критичного застереження М. Грушевського, який, зміщуючи сказане в площину національних реалій, крім іншого, зауважував: «Значення українського штундизму могло б бути значно більшим, якби не сектантська винятковість і відчуження», а також «зневажливе трактування [ним] будь-якого іншого культу»¹⁰⁹, тобто вказував на ту схильність, яка іноді як історичний рудимент дається взнаки нині.

Втім, уникаючи спокуси перебільшити роль і значення реформаційного оновлення, яке, немов з повеління володаря чарівної палочки, дісталось, здавалось, найглухіших закутків Землі, як і схематизації підходів до його з'ясування, базовими поняттями якого мали б виступати ідея виправдання вірою та передвизначення¹¹⁰, не варто нехтувати тим, що другу половину років одна тисяча п'ятсотих в отчих кресах поважано за одну *«із найкращих хвиль в історичному розвої давньої литовсько-русько-польської Речі Посполитої»¹¹¹.*

¹⁰⁷ Там само. – С. 5.

¹⁰⁸ Решетников Ю. Е. Проблемы межденоминационных отношений в евангельском движении // Богословие и богословское образование в современном обществе. Актуальные вопросы теории и практики : материалы конф. Богословского общества Евразии . Отв. ред. М. Черенков. – Одесса, 2002 . – С. 80.

¹⁰⁹ Грушевський М. Духовна Україна. – К. : Либідь, 1994. – С. 123 – 124.

¹¹⁰ Див. детальніше: Докаш В. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації. Монографія. – Київ – Чернівці, 2007. – С. 189 – 199.

¹¹¹ Сушко О. Предтеча. – С. 1.

3.4. Петро ЯРОЦЬКИЙ. Різномаспектний характер Європейської Реформації та особливості її сприйняття в Україні.

Анотації. 500-річчя Реформації (1517-2017 рр.), яке в Україні відзначається на державному рівні, дає можливість оцінити цю подію у різних вимірах її започаткування, розвитку і трансформації в контексті переходу Європи від Середньовіччя до Нового часу, від феодальних відносин та їх оплоту Католицької церкви до становлення протестантизму як інноваційного символу віри й ідеології нової суспільної формації. У статті досліджується процес поширення протестантизму в Україні і його сприйняття українською ментальністю та сучасна функціональність протестантських конфесій в Україні. **Ключові слова:** Реформація, Католицька церква, Православна церква, ранній протестантизм, пізній протестантизм, протестантський символ віри, українська релігійна ідентичність.

P.Yarotsky. The multiplier nature of the European Reformation and the peculiarities of its perception in Ukraine. The 500th anniversary of the Reformation (1517 - 2017), which is celebrated in Ukraine at the state level, gives an opportunity to evaluate this event in various dimensions of its foundation, development and transformation in the context of the European transition from feudal relations and their citadel - the Catholic Church to the establishment of protestantism as an innovation faith and ideology of a new social formation. The process of the spread of early protestantism in Ukraine and its perception by the Ukrainian mentality and modern functionality in independent Ukraine are researched. **Key words:** Reformation, Catholic Church, Orthodox Church, early Protestantism, late Protestantism, Protestant symbol of faith, Ukrainian religious identity.

Дослідженість протестантизму в Україні. Вивчення протестантизму здійснене у таких виданнях Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України: 1. Історія релігії в Україні. За ред. А.Колодного та П.Яроцького (розділ «Ранній і пізній протестантизм»). 2. Десятитомник «Історія релігії в Україні». В ньому дослідженню протестантизму присвячені 5-й і 6-й томи. П'ятий том «Протестантизм в Україні (за редакцією П.Л.Яроцького) містить матеріал про ранній протестантизм і першу течію пізнього протестантизму в Україні – баптизм¹¹². Шостий том «Пізній протестантизм в Україні» (за редакцією П.Л.Яроцького) присвячений дослідженню таких течій як адвентизм, п'ятидесятництво, свідки Єгови¹¹³.

¹¹² Історія релігії в Україні у 10-ти т. // Том 5. Ранній протестантизм. За редакцією П.Яроцького. – К., 2002. – 424 с.

¹¹³ Історія релігії в Україні у 10-ти т. // Том 6. Пізній протестантизм (п'ятидесятники, адвентисти, свідки Єгови). За редакцією П.Яроцького. – К., 2007. – 632 с.

Релігійний аспект Реформації. Як широкий суспільно-релігійний рух, Реформація продемонструвала на духовному і культурному рівнях кризу феодальних відносин в Європі та початок становлення нових буржуазних відносин. Якщо в Середньовіччі домінуючим був стереотип, згідно з яким католицька церква вважалася своєрідною сотеріологічною корпорацією, завдяки якій можна досягти небесного блаженства, а священники виконували роль посередників між Богом і людьми, то молоді буржуа, які перш за все цінували індивідуальні якості – ініціативність, енергійність, здатність діяти неординарно, такий погляд вже не сприймали. Відтак відбулася переоцінка цінностей, зокрема і релігійних.

Таке світосприйняття було ґрунтом для поширення реформаційних ідей, засновником яких став Мартин Лютер - католицький чернець, професор Віттенбергського університету, який 31 жовтня 1517 р. обнародував свої знамениті 95 тез, в яких відкидалося ексклюзивне сотеріологічне значення католицької «скарбниці добрих справ» як інструментарію індульгенцій і єдиного засобу для досягнення спасіння. Замість середньовічної Католицької церкви, яка вчила, що лише в її лоні, як в Ноєвім ковчезі, можна досягти спасіння – «*Extra Ecclesiam Romanam nulla salus*» («Поza Римською Церквою спасіння немає»), вказувався простий і дешевий шлях спасіння – *особистою вірою без будь-яких посередників*. Три домінантні принципи: *Sola Scriptura* (тільки Писання – Біблія), *Sola fide* (тільки особиста віра), *Sola gratia* (тільки божественна Благодать) по суті стали протестантським символом віри.

Жан Кальвін пішов далі в реформуванні церкви, проголосивши принцип «світського покликання», «мирського аскетизму», щоденної заощадливості як способу накопичення багатства. Пом'якшуючи фаталізм догмату про наперед визначену Богом долю людини (чи до спасіння в раю або до вічного покарання в пеклі), кальвінізм дав можливість кожному, правда, опосередковано здогадуватися про своє призначення. Ознакою обраності до спасіння стали активна підприємницька діяльність, висока продуктивність праці, вища якість послуг, чесне та порядне партнерство, в цілому – успіхи в бізнесовій, торгівельній та банківській справах.

Саме тому такий дискурс протестантської етики, як ощадливість, накопичення й підприємливість, стали, як доводив Макс Вебер, істотним чинником становлення і розвитку капіталізму, спочатку в країнах Західної Європи, а потім і в США¹¹⁴.

Реформація пришвидшила формування національних культур. Важливу роль у їх становленні відіграла «націоналізація» релігійного життя. Якщо середньовічна Католицька церква вимагала від віруючих лише у храмі з уст священника слухати читання Біблії і лише латинською мовою, то Лютер здійснив переклад Біблії німецькою мовою і зробив її

¹¹⁴ Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. - М., 2006.– 615 с.

настільною книгою кожної німецької сім'ї. По суті, лютерівський переклад Біблії став взірцем тогочасної літературної німецької мови. Він сприяв культурному й суспільному об'єднанню німців в єдину німецьку націю й утворенню єдиної німецької держави.

Через лютеранство і кальвінізм Реформація сприяла розвитку в Європі національних держав, які звільнялися з-під влади середньовічної «Римської Священної імперії». Протестантизм дав могутній імпульс цивілізаційному розвитку європейських держав, зокрема скандинавських. Зрештою, можна сказати, що Сполучені Штати Америки створили європейські дисиденти – протестанти, які втікали в Новий світ від релігійних переслідувань в Європі.

Результати Реформації: цивілізаційний і конфесійний контекст. Реформація в Європі похитнула основи феодалізму, сприяла перемозі буржуазії, дала розвиток національним культурам, трансформувала «Священну Римську імперію» в незалежні держави.

Узагальнюючи цивілізаційну й світоглядну сутність Європейської Реформації, приходимо до висновку в означенні таких її історичних, цивілізаційних та релігійних перехідних дискурсів: від Середньовіччя до Нового часу; від «Священної Римської імперії германської нації» до національних держав; від ексклюзивності Католицької церкви – *Extra Ecclesiam Romanam nulla salus* – «Поза Римською Церквою спасіння немає» – до нового протестантського символу віри у такому її контенті: *Sola Scriptura* (тільки Писання – Біблія), *Sola fide* (тільки особиста віра), *Sola gratia* (тільки благодать Божа).

Започаткувавши появу різних течій раннього протестантизму, Реформація сприяла кількісному їхньому зростанню в сучасному світі: лютеран – 75 млн, кальвіністів – 43 млн, англікан – 70 млн, методистів – 30 млн.

До країн з переважною кількістю протестантів відносяться: США (половина населення), Великобританія (більшість населення), Німеччина (половина населення). У скандинавських країнах (Данія, Норвегія, Швеція, Фінляндія) переважна більшість населення (90-95%) належить до Євангелічно-Лютеранської церкви, яка має статус державної.

Розвиток течій пізнього протестантизму набув такої сучасної конфесійної ідентифікації: баптистів – 75 млн, п'ятидесятників — 60 млн, адвентистів — 15 млн, свідків Єгови – 10 млн. Водночас динамічно поширюється харизматичний рух (понад 100 млн).

Але ж ці показники потрібно уточнювати, щоб верифікувати результати конфесійно-інституалізаційних змін останніх десятиліть на межі ХХ і ХХІ ст. у світових конфесійних мегарегіонах, зокрема американського, африканського та азіатського. Ці зміни чітко охарактеризував папа Бенедикт ХVІ в 2010 році, який прийшов до висновку, що «останні двадцять п'ять років – це час великих змін

релігійної географії»¹¹⁵. Він з сумом констатував, що у тих регіонах, де налічувалося раніше 90% і більше католиків, ця цифра зменшилася до 60%. Таке зменшення кількості католиків в країнах, де вони посідали домінуюче конфесійне становище (передовсім на американському континенті – в Бразилії, Мексиці та інших латиноамериканських країнах), Бенедикт XVI пояснив головним чином «діяльністю протестантських євангельських сект», «прогресом секуляризації» і «кризою культури»¹¹⁶.

Феномен «вибухового поширення п'ятидесятництва». Цей процес відбувається в умовах трансформації католицизму й глобалізації транснаціональної релігійної інституалізації. Досліджуючи цю проблему, відомий вчений соціолог релігії Хосе Казанова прийшов до висновку, що «сучасне п'ятидесятництво може бути прикладом сприятливих можливостей, які глобалізація відкриває для дуже децентралізованої релігії без історичного зв'язку з традицією й без територіально вкоріненої ідентичності, яка відтак може почуватися вдома будь-де на Землі, куди веде їх Святий Дух»¹¹⁷. Як парадигмальний зразок, Хосе Казанова назвав Бразилію, в якій очевидний транснаціональний характер бразильського п'ятидесятництва. У цьому дискурсі п'ятидесятництво у 200-мільйонній країні закорінюється і веде до «детеріалізації католицизму» в Бразилії. Це найважливіший наслідок «вибухового поширення п'ятидесятництва по всій Латинській Америці». Ця територія «припинила бути виключно католицькою», вважає Хосе Казанова. За приблизними оцінками близько двох третин латиноамериканських протестантів є харизматами-п'ятидесятниками. За дуже короткий час (десь протягом останніх 30-40 років) Латинська Америка, зокрема Бразилія, стала світовим центром п'ятидесятницького християнства¹¹⁸. Не менш вибуховим було зростання п'ятидесятницького християнства в Африці (Гана, Нігерія, Зімбабве, Південна Африка). Африканське п'ятидесятництво є також локальним, тубільним і автономним, як і латиноамериканське. Теж саме можна сказати про п'ятидесятництво в Південній Кореї чи Китаї.

Відтак, експансія п'ятидесятництва виглядає як паралельний процес його поширення одразу в багатьох центрах різних частин світу. П'ятидесятництво не має конкретного територіального центру, як, скажімо, мормони чи свідки Єгови в США, де функціонують їх світові центри. П'ятидесятництво, на відміну від католицизму, є транснаціональним релігійним феноменом всесвітнього масштабу. Отже,

¹¹⁵ Католицький вісник. – К., 2010. - №11 – С. 4.

¹¹⁶ Там само.

¹¹⁷ Хосе Казанова. По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби. – К., – 2017. – С. 109.

¹¹⁸ Католицький вісник. – К., 2010. - №11 – С. 110.

п'ятидесятництво – це глобальна релігія і парадигмальний приклад детеріалізованої і децентралізованої глобальної культури¹¹⁹.

Чисельність п'ятидесятників у світі – питання досить проблематичне, оскільки існує безліч церков, церковних союзів і віросповідань, які не називають себе п'ятидесятниками, але фактично сповідують п'ятидесятницьке богослов'я й впроваджують практику п'ятидесятницьких богослужінь. Крім того, є багато віруючих, які сприймають п'ятидесятницьке вчення і привносять його у свої церкви. З 70-х років ХХ ст. йде бурхливий процес проникнення п'ятидесятництва в Католицьку церкву після II Ватиканського собору (1962-1965 рр.). Цей процес називають «харизматичним рухом», який, до речі, була спроба поширити і в УГКЦ (згадаємо так звану «харизматичну онову», привнесена в УГКЦ угрупованням догналівців).

За даними журналу «Світова п'ятидесятниця» (1998, №59), у світі налічується 215 млн. п'ятидесятників. Таке авторитетне видання як «Британська енциклопедія» константує, що в п'ятидесятницькому і харизматичному русі сукупно налічується 410 мільйонів віруючих: Південна Америка – 23 %, Північна Америка – 23%, Азія – 28%, Африка – 15% , Європа – 10%, Океанія – 1%.

Соціально-політичний аспект Реформації. Сутнісний характер Реформації асоціюється в основному з німецькою Реформацією, яка була *магістерською Реформацією*, тобто реформою релігійно-церковного комплексу, яка, по суті, проводилася міським магістратом через світську князівську владу і спільно з нею завершилася створенням національної церкви, що звільнилася з-під влади Римських Пап.

Відтак, релігійне і соціально-політичне реформування німецького суспільства відбувалося з активною участю значної частини німецьких князів, які були зацікавлені у секуляризації величезної кількості земель і маєтностей, що були власністю Католицької церкви (майже 50% земельного фонду в Німеччині належали церкві і монастирям). Вони провели у своїх володіннях «євангелічні реформи», відібравши землі й маєтності від церков і монастирів. 1526 р. у Шпейерському рейстазі з ініціативи цих пролютеранських князів було прийнято закон «*Cuius regio - ejus religio*» – «Чия земля (влада) - того релігія», що дало їм право всіх своїх підданих, які були католиками, вважати лютеранами. Відміна в 1529 р. Шпейерським рейхстагом цього закону викликала їхній протест – «Протестацію». Саме від цієї події походить термін «протестантизм», який почали вживати для означення сукупності християнських віросповідань, генетично пов'язаних з Реформацією.

¹¹⁹Хосе Казанова. По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби. – К., – 2017. – С. 111.

Виразно радикальною була Реформація, яку проводив Жан Кальвін у Швейцарії, що, по суті, також була магістерською. Кальвінізм протиставив ієрархічному устроєві церковного життя «республіканський», залучивши до цього Женевський магістрат (світську владу) і консисторію (церковну владу). Кальвіністські громади очолювали пресвітери-старійшини, яких обирала громада зі своїх світських членів, і проповідники-пастирі. Разом вони становили консисторію. Фактично це був судовий трибунал, що здійснював нагляд за життям віруючих. Консисторія мала право накладати покарання на винних за порушення церковної дисципліни, а в надзвичайних випадках - віддавати порушників прокляттю й навіть знищенню. За життя Кальвіна консисторія фактично підкорила собі світську владу в Женеві і встановила жорстокий поліцейський контроль за життям городян. За цей авторитаризм Жан Кальвін отримав прізвисько «Женевський папа».

Цілком протилежною була народна Реформація з участю селян і міського плебсу Німеччини, очолюваних священником Томасом Мюнцером, яка супроводжувалася кровопролитною Селянською війною (1524-1525 рр.). Томас Мюнцер виступив з найрадикальнішим вченням про характер і завдання Реформації, спираючись у своїй революційній діяльності на міську бідноту і селянство. Реформацію розглядав не лише як радикальні зміни в духовному розвитку і державному устрої, а й як соціальний переворот, що призведе до встановлення народної влади. Ці ідеї Томаса Мюнцера кореспондувалися з його уявленням про «Царство Боже на Землі», де не існуватиме класових суперечностей, приватної власності та ворожої народу державної влади.

Найбільш сумну пам'ять про цю радикальну Реформацію залишила мюнстерська трагедія. Її головними учасниками були анабаптисти (яких не слід ототожнювати з сучасними баптистами). Анабаптисти-хіліасти, тобто група містично налаштованих перехрещенців намагалася силою зброї «встановити Царство Боже на Землі», не очікуючи другого пришествя Христа. Вони захопили Мюнстер та змусили усіх мешканців прийняти друге хрещення. Встановлення ними такого бузувірського царства закінчилося здобуттям міста ландскнехтами. Цей анабаптистський рух містиків-хіліастів, очолюваних Томасом Мюнцером, який спочатку мав багато прихильників і користувався повагою серед простого народу, було зганьблено мюнстерською трагедією. Відтоді почалося переслідування анабаптистів і католиками та протестантами.

Королівська Реформація відбулася в Англії, яка перетворила Англійську церкву в державну, відтоді й до сьогодні очолювану королівською владою.

Аугсбургський релігійний мир (1555р.) закріпив завоювання Реформації, які мали важливе значення для Німеччини і в цілому для Європи. Він встановив автономію князів у віросповідній сфері, надаючи

їм право визначати релігію підданих. Відтоді Аугсбурське сповідання (лютеранство) отримало офіційне визнання і набуло права державної релігії. Проте Європу потрясла тридцятилітня війна (1618-1648 рр.) між католиками і протестантами, яка завершилася Вестфальським миром (1648 р.) і констатацією релігійного розколу в Європі.

Ранній протестантизм на українських землях і його сприйняття українською ментальністю. Український історик Михайло Грушевський, оцінюючи реформатське християнство (надавши йому узагальнену назву «євангелицтво») на українських землях, які на той час були під владою Польщі, вважав, що воно справило глибокий і корисний вплив на розвиток саме польської культури, політичної думки і громадського життя, оскільки цей рух «покликав до життя польську літературу, змусив письменників перейти на польську мову, вигладив і вигартував її протягом недовгих, але гарячих десятиліть релігійної боротьби»¹²⁰.

Разом з тим М. Грушевський вважав, що євангельський рух мав важливе значення для українського життя: він «чимало причинився до розбурхання сього світу своєю активністю й енергією, давши йому певні взірці, використані православними церквами і національними діячами»¹²¹. Уже в першій половині XVI ст. на українських землях поширювалися такі «німецькі віри» (саме так їх називало місцеве населення) як лютеранство і анабаптизм. Здебільшого вони приймалися німецькими колоністами, що проживали в Україні. Прихильність до лютеранства виявили шляхтичі. Нова віра для шляхтичів була своєрідною модою, яку легко приймали і від якої легко відмовлялися. Польська і литовська шляхта, як писав М. Грушевський, «горнулася до нової німецької віри», вона сприяла її поширенню, «маючи надію через євангелицтво позбутися утяжливих оплат на католицькі церкви та пожитися церковними маєтками»¹²².

Осередком нової протестантської віри ставав панський двір. «Поміщик, перейшовши на котрусь євангелицьку конфесію, відбирав церкву від католицького ксьондза, спроваджував «міністра» своєї конфесії; між його дворянами знаходилося якесь число охочих йти слідами патрона. Так з'являлася євангелицька громада, при ній і школа, гурток справжніх євангелистів, а іноді й друкарня з громадою «вчених»¹²³.

В Галичині «євангелицькі громади», як зазначає Михайло Грушевський, засновувалися такими магнатами і шляхтичами, як Синявський, Стадницький, Потоцький. До середини XVII ст. ці громади

¹²⁰ Грушевський Михайло. З історії релігійної думки на Україні. – Львів, 1925. – С. 68.

¹²¹ Історія релігії в Україні у 10-ти т. // Том 6. Пізній протестантизм (п'ятидесятники, адвентисти, свідки Єгови) За редакцією П.Яроцького. – К., 2007. – С. 122.

¹²² Там само. – С. 64.

¹²³ Там само. – С. 67.

існували в Бережанах, Бучачі, Дублянах, Жовкві, Зборові, Помор'ях, Тереховлі.

Загалом лютеранство не закоренилося на українському ґрунті. Воно лише прижилося на Закарпатті серед українського населення, зокрема знайшло підтримку з боку угорських землевласників і користувалося більшим впливом, ніж в самій Угорщині. Лютеранство дало потужний імпульс для реформаторського руху на українських землях, який все ж розвивався не в русі лютеранства, а у формі інших протестантських віровчень, зокрема кальвінізму¹²⁴.

Кальвінізм поширювався на українській території, яка виявилася чи не найбільше «кальвінізованою» серед інших земель Речі Посполитої. Частина шляхтичів на Холмщині, Саноцькій і Перемишльській землях, які прийняли кальвіністське віровчення, сягала 25-30%. Кальвінізм також був поширений на Поділлі, Волині, Київщині. Покровителями кальвінізму стали окремі представники тогочасних аристократичних родин. Наприкінці XVI ст. кальвінізм став найвпливовішою протестантською течією на Закарпатті. На українських землях Речі Посполитої кальвінізм, інтенсивно поширюючись у 50-60-х роках XVI ст., отримав змогу перетворитися на одну з найвпливовіших чи навіть домінуючих конфесій. Наприкінці XVI ст. кальвінізм опинився в стані стагнації, яка в першій половині XVII ст. переросла в деградацію. Ця течія фактично стала маргінальною. Національно-визвольна війна під проводом Богдана Хмельницького та інші політичні події середини XVII ст. поставила хрест на подальших можливостях розвитку цієї конфесії.

Київщина і Волинь, стали головними осередками унітаризму в XVII столітті. Так, наприклад, на території, яка сьогодні охоплюється Рівненською областю, унітарські громади були засновані в маєтностях Пронських, Гойських, Шпановських, Сенютів, Острозьких — в Бабині, Берестечку, Гощі, Корці, Острозі, Рафалівці, Шпанові та інших населених пунктах, де були магнатсько-шляхетські маєтності¹²⁵. Після того, як офіційною ідеологією унітаризму стало соцініанство, представники цієї течії завоювали чимало прихильників серед українських шляхтичів, які часто складали домінуючу партію на місцевих сеймиках. В українських громадах діяло чимало відомих теоретиків соцініанства. Серед них передовсім можна назвати провідних ідеологів цієї конфесії всередині XVII ст. — Самійла Припковського (1592-1670) та Андрія Вишиваного (1608-1678). У творах цих українських теоретиків соцініанства — богословських трактатах, політичних статтях — обґрунтовувалися положення про віротерпимість, відокремлення церкви від держави, про

¹²⁴ Історія релігії в Україні у 10-ти т. // Том 6. Пізній протестантизм (п'ятидесятники, адвентисти, свідки Єгови) За редакцією П.Яроцького. — К., 2007. — С. 30.

¹²⁵ Там само. — С. 66 — 67.

примат державних справ над інтересами церкви, відстоювався принцип пріоритетності розуму над релігійною вірою і раціональний підхід у ставленні до Святого Письма¹²⁶.

Ці течії протестантизму сприяли застосуванню якісно нового рівня богословських дискусій. Про це свідчить залучення протестантів до «острозького гуртка» князя Острозького, який доручив «євангелікам» відповідати на католицькі атаки на Православну церкву. З цією метою був укладений православно-протестантський союз проти клерикальної політики польського уряду й католицької ієрархії¹²⁷. Князь Костянтин Острозький намагався перетворити цей православно-протестантський блок в «релігійне порозуміння і поєднання православних з євангеліками». У 1599 р. був скликаний у Вільно з ініціативи князя з'їзд лютеран, кальвіністів і православних богословів, який завершився проте лише утворенням конфедерації для мобілізації обох таборів до спільної акції по захисту прав і свобод православних і протестантів¹²⁸.

Можна констатувати, що в XVI – першій половині XVII ст. постало питання необхідності змін у Православній церкві України. Вони частково інспірувалися реформаційними впливами, що йшли переважно із Заходу: гуситів та їхніх наступників – «чеських братів», лютеран, анабаптистів, кальвіністів та різних течій унітаріїв, зокрема социніан.

Не без впливу протестантів на українських землях набуває поширення практика вільної інтерпретації біблійних текстів, зокрема світськими людьми. Відповідно з'являються біблійні переклади розмовною мовою. Світські люди починають втручатися у церковні справи. Набуває поширення ідея світського патронату над церквою. У ряді моментів вона реалізовується в Україні у такій інституалізаційній формі як церковні братства, які виникли в XVI ст. Ідеологи братського руху критикували тих православних ієрархів, які претендували на необмежену владу в церкві. Є багато спільного, що зближало діячів братського руху й ідеологів західноєвропейської Реформації. Це - критика пануючої церкви і кліру, допуск до проповідницької діяльності, а інколи й до здійснення пастирських функцій світських людей, прагнення звільнитися від опіки церковних ієрархів. Як і західноєвропейські реформатори, діячі братств перекладали Біблію, вільно витлумачуючи біблійні тексти. Вони також мріяли про відродження церкви апостольських часів. Але ці реформаторські ідеї не отримали на той час в Україні «відкритих» інституалізаційних форм реформування церкви. Православна церква, яка в 16 ст. переживала глибоку кризу, була реформована, але в руслі католицької Контрреформації, в дусі посттридентського католицизму. В

¹²⁶ Історія релігії в Україні у 10-ти т. // Том 5. Ранній протестантизм. За редакцією П.Яроцького. – К., 2002. – С. 154 – 155.

¹²⁷ Грушевський Михайло. З історії релігійної думки на Україні. – Львів, 1925. – С. 74.

¹²⁸ Там само. – С. 77 – 78.

той час, коли в Європі панівним був клич «геть від Риму і папства», більшість єпархій Київської православної митрополичої церкви (5 із 7), крім Львівської і Перемишльської єпархій, прийняли Берестейську унію і опинилися під владою Риму.

Відтак, рух Реформації в Україні не вилився у «відкриті» українські ментально-духовні форми церковної інституалізації. Протестантські громади на українських землях (переважно кальвіністські та унітарські) засновувалися здебільшого польськими магнатами і шляхтичами, які переслідували егоїстичну мету – збагачення за рахунок костельних маєтностей, а тому українцями вони сприймалися як щось «чуже».

Відзначимо інфільтрацію деяких реформаційних ідей у православний світогляд (брати Стефан та Лаврентій Зизанії, Кирило Транквіліон та інші), а також толерантне ставлення до протестантизму таких українських дослідників як Захарія Копистенський, І. Гізель, І. Огієнко. Безпосередню участь у реформаційному русі брали й інші українці. Деякі з них стали доволі знаними фігурами цього руху (в тому числі й за межами України). Передусім це стосується С.Оріховського та Ю.Немирича.

Зерна, посіяні протестантами, дали наслідки і сприяли внутрішній Реформації православ'я в Україні. Внутрішня реформаційність, хоча її й постійно приглушували, давала про себе знати протягом тривалого часу – аж до середини ХІХ ст. Так чи інакше вона знаходила вияв у діяльності й творчості представників релігійно-філософської думки ХVІІІ ст., зокрема Ф.Прокоповича, Г.Сковороди, М.Драгоманова, інших українських мислителів.

Протестантизм в Україні першої третини ХХ століття переживає несподіваний поворот. Йдеться про повернення на західноукраїнські терени, які опинилися під владою Польщі, ранніх класичних течій протестантизму – лютеранства, кальвінізму, сліди яких загубилися тут ще на початку ХVІІІ ст.

Лютеранство відродилося серед українського населення у 20-х роках ХХ ст. в Галичині й Волині. Під егідою Української церковної ради, створеної у 1925 р. і згодом перейменованої в Українську євангельську–аугсбурзьку місію з центром в Станіславові (нині Івано-Франківськ), засновувалися українські лютеранські громади в Галичині й Волині. Лідери цього об'єднання особливу увагу звертали на формування українського національного обличчя лютеранського руху. Ідея українізації лютеранства пропагандувалася у багатьох релігійних часописах, серед яких особливо патріотичну діяльність здійснював часопис «Стяг». У 1939 р. український лютеранський рух припинив своє існування. Його лідери були арештовані органами НКВС¹²⁹.

¹²⁹ Історія релігії в Україні у 10-ти т. // Том 5. Ранній протестантизм. За редакцією П.Яроцького. – К., 2002. – С. 239.

Кальвіністський рух у середині 30-х років ХХ ст. в Західній Україні також поступово набував виразно національних рис. Союз українських євангельсько-реформованих громад складався з трьох пресвітерій: Галицької (з центром у Львові), Покутською (в Коломиї), Волинської (у Рівному). Союз у 1936 р. налічував 37 зареєстрованих у місцевих органах польської влади громад. У цих осередках налічувалося 2760 дорослих віруючих¹³⁰. Ідейна програма цих громад поєднувалася євангельсько-реформованою (кальвіністською) наукою з духом українського релігійно-культурного відродження. Саме це стало чи не найголовнішою причиною їх переслідування польською владою, постійних арештів і ув'язнень у страхітливому концентраційному таборі Береза Картузька.

Зміст і спрямованість ідейної програми українського кальвіністського руху засвідчує його національний характер. Це була спроба формування єдиної української протестантської церкви, в яку влилася б частина українських лютеран. Цей процес не отримав остаточного завершення. Після приєднання Західної України в 1939 р. до радянської України цей протестантський рух був розгромлений, а значну частину його керівників і послідовників репресовано.

В Україні збереглися до сьогодні різні церкви лютеранського і кальвіністського відгалужень. Деякі з них в незалежній Україні щорічно зростають. На 1 січня 2017 р. за даними Державного департаменту у справах релігій існувало 85 лютеранських громад, а саме: Українська Євангелічно-Лютеранська церква (33 громади), Німецька Євангелічно-Лютеранська церква (31 громада), Шведська лютеранська церква (1 громада) та деякі інші лютеранські церкви (20 громад).

Понад 130 громад належить до кальвіністського (реформаторського) відгалуження: крім уже згаданих Української Євангельсько-Реформаторської Церкви (4 громади), стабільною є Закарпатська Реформаторська Церква (118 громад). Потужно розвивається пресвітеріани (заснована в Англії і Шотландії в період Реформації кальвіністська течія): якщо у 1996 р. пресвітеріанських громад в Україні було 14, то в 2016 р. уже функціонувало 70 пресвітеріанських громад з двома духовними навчальними закладами і 24 недільними школами.

Ранній протестантизм в Україні презентують також менноніти своїми 8 організаціями (5 з них – в Запорізькій обл. Це залишки депортованих в 1940 р. з цієї області сталінським режимом в основному німців-меннонітів на заслання до Сибіру, більшість яких залишилася в Росії, а деякі поступово поверталися в Україну до місць свого попереднього розселення. У віровченні й догматиці менноніти зберегли анабаптистську ідентичність і при звичаєність до України, в якій з'явилися

¹³⁰ Історія релігії в Україні у 10-ти т. // Том 5. Ранній протестантизм. За редакцією П.Яроцького. – К., 2002. – С. 229.

наприкінці XVIII ст. Методистська Церква (8 громад), Англiканська церква (2 громади) доповнюють реформатський сектор раннього протестантизму в Україні.

Тенденції розвитку течій пізнього протестантизму в незалежній Україні: від заборонених «сект» до правової легалізації і оцерковлення.

Течії пізнього протестантизму – баптисти, адвентисти, п'ятидесятники, а також свідки Єгови – існують, кожна з них в Україні від ста до ста п'ятидесяти років. За радянської влади ці конфесії характеризувалися як «секти» і перебували в стані постійного адміністративного тиску, були об'єктом партійно-ідеологічної критики, атеїстичної пропаганди. П'ятидесятники фактично були заборонені і не підлягали реєстрації, оскільки після ініційованої державними органами так званої «серпневої угоди» 1945 р в Москві були насильно приєднані до євангельських християн-баптистів. Свідки Єгови від самого початку встановлення радянської влади в Західній Україні (1939 р.) були оголошені «антирадянською американською сектою», а тому були заборонені. У березні 1951 р. щодо свідків Єгови здійснено акт геноциду. За «Доповідною запискою Міністерства державної безпеки СРСР», схваленою особистим підписом Й. Сталіна, усіх свідків Єгови разом з сім'ями (7650 осіб) було вислано з Західної України на «вічне поселення» до Сибіру без права повернення в Україну, а їхні домівки і майно конфіскувала держава.

Складні процеси відбувалися в середовищі баптистів і адвентистів. Силіві радянські органи щодо цих конфесій здійснювали жорсткий контроль, застосовували репресії, провокували розколи й утворення опозиційних або паралельних, залежних від режиму угруповань, знищували традиційні організаційні структури цих релігійних організацій. Усі течії пізнього протестантизму за роки незалежності України пройшли шлях – за догматичними, культово-обрядовими, інституційно-організаційними вимірами, мірою їхньої відкритості до суспільства і ставлення суспільства й держави до них – від секти до церкви. Нині вони мають ґрунтовно опрацьований корпус богослов'я, чітку ієрархічну побудову організаційної структури, по-сучасному вибудовані й функціонуючі релігійні центри і культові приміщення для молитовно-проповідницьких зібрань, ґрунтовну систему підготовки кадрів від духовних семінарій і коледжів до інститутів й університетів, кваліфікований викладацько-професорський склад з богословськими і науковими ступенями, власну високотехнологічну видавничо-друкарську базу, ведуть десятки теле- і радіопередач, мають розгалужені місійні центри, налагоджені зв'язки, відпрацьовану координацію співпраці зі своїми зарубіжними центрами. Крім того, пізньопротестантські церкви і релігійні організації реалізують в Україні свій соціогуманітарний потенціал. Застосовуючи досить динамічні й ефективні форми і методи

впливу – освітнього, виховного, реабілітаційного, підприємницького – пізньопротестантські конфесії налаштовані на діяльність в умовах ринкової економіки, правової держави, громадянського суспільства. Відтак такий різновид конфесійного улаштування і життєдіяльності не може бути сектою. Наголошуємо на цьому тому, що подеколи зараз, як і за радянської тоталітарної системи, ці пізньопротестантські конфесії подекуди в замовних публікаціях і телепередачах періодично піддаються характеристиці як «секти»¹³¹.

Поліконфесійність – істотна особливість України та її релігійності. Жодна європейська країна у цьому відношенні не подібна до України, в якій, поряд з багатомільйонним православ'ям, поширений католицизм двох обрядів – західного латинського і східного візантійського, тобто римокатолицизм і греко-католицизм. Динамічно розвиваються і поширюються протестантські течії – баптизм, адвентизм, п'ятидесятництво, свідки Єгови. По суті такий ландшафт пізнього протестантизму - як за регіональною географією її поширення в Україні, так і за кількісними показниками розвитку - відрізняється від інших європейських країн.

У 2016 році, як це засвідчує Департамент в справах релігій Міністерства культури України, Всеукраїнський союз церков євангельських християн-баптистів (ВСЦЄХБ) мав у своєму складі 2639 своїх організацій, Всеукраїнський Союз церков християн віри євангельської (п'ятидесятників) – 1702, Церква адвентистів сьомого дня – 1034 громади, Релігійний центр організації свідків Єгови – 920 громад.

Водночас поза ВСЦЄХБ зареєстровані інші баптистські організації і громади – загальною кількістю 327. Така ж ситуація в п'ятидесятництві: поза ВСЦЄХБ діють інші п'ятидесятницькі церкви загальною кількістю понад 700 громад. І поза Українською уніонною конференцією Церкви адвентистів сьомого дня знаходяться адвентисти-реформісти (41 громада), незалежні громади адвентистів (6 громад), організація християн суботнього дня (6 громад).

У свідків Єгови немає такого розшарування. Ця течія пізнього протестантизму динамічно розвивається в Україні. Якщо на початку 1991 р. після офіційної реєстрації і правового визнання релігійної організації свідків Єгови в Україні нараховувалося 25448 членів цієї конфесії, то за 25 років (у 2015 р.) їх кількість зросла до 158 тисяч активних проповідників-«голосителів» і «піонерів», зосереджених в 1724 громадах. Загальна кількість учасників їхніх молитовних зібрань сягнула 236 тисяч. У Криму після його російської анексії і в непідконтрольній українській владі території Донбасу залишилося 410 громад свідків Єгови, література і

¹³¹ Яроцький П.Л. Протестантизм в Україні // П.Л. Яроцький Релігієзнавство. Сучасні релігійні процеси у світі й Україні. – К., 2013. – С. 117 – 181.

проповідницька діяльність яких вважається «екстремістською» і забороненою, а їхні молитовні будинки – «Зали царств» конфісковані. Саме такі репресивні заходи щодо свідків Єгови застосовується в Російській Федерації.

Духовний і суспільний потенціал протестантських конфесій. Усі протестантські церкви України мають необхідні управлінські структури, 89 навчальних закладів, налагоджену видавничу діяльність, видрукують 117 газет і журналів, опанували ефір українського радіо, виходять на телебачення і створюють свої телепрограми і радіопрограми. При громадах діє 4188 недільних шкіл, наявні 216 протестантських місій (дані за 2013 р.).

Відразу після проголошення незалежності України протестантські конфесії ініціювали створення Українського біблійного товариства з метою перекладу Біблії українською мовою і безкоштовного поширення її в Україні, залучаючи до цієї шляхетної справи інші церкви, зокрема Православну й Греко-Католицьку. За 20 років діяльності Українського біблійного товариства праця з видання і поширення української Біблії набула таких масштабів, що, по суті, кожна українська сім'я отримала можливість мати Біблію українською мовою. Це є надзвичайно важливим для подолання русифікації українства, яке, на жаль, століттями, почавши від царської Росії і Радянського Союзу, здійснювала російськомовна Біблія. Усі протестантські конфесії, як і Православна церква, були зросійщені, оскільки Слово Боже читалося російською мовою, проповіді виголошувалися російською мовою, пісенники були російські. Особливо ця тенденція мала масштабні вияви на Сході і Півдні та й в Центрі України. Нині завдяки українській Біблії протестантські конфесії повертаються до національних витоків.

Протестантські конфесії брали активну участь у Помаранчевій революції 2004-2005 рр., та Революції гідності 2013-2014 рр., відкрито й активно демонструючи громадянську, патріотичну позицію. Зрештою, протестантські лідери гідно представляють Україну на міжнародній арені як патріоти України. Хоч відзначимо тут факт належності баптистів і адвентистів України (на відміну від наших п'ятидесятників) разом із такими ж російськими спільнотами до якихось євроазійських об'єднань, які за своїми установками мало чим відрізняються від обстоюваного Московським православ'ям «руського мира», толерантно ставиться до агресії Росії щодо України.

Незважаючи на незначну (порівняно з парафіянами православних і католицьких церков в Україні) кількість своїх послідовників (приблизно 1,75 млн), протестантські конфесії застосовують динамічні й ефективні засоби, методи і форми евангелізаційної, місіонерсько-проповідницької, інформаційної, освітньо-виховної, благодійницької, реабілітаційної, підприємницької діяльності, завдяки яким їм вдається успішно

розвиватися і досягати поставлених цілей. Протестантські церкви деяких конфесійних виявів все більше позиціонують себе як українські, патріотичні, екуменічно налаштовані спільноти. Вони сприяють утвердженню конфесійної рівноваги, толерантності й стабільності в українському суспільстві.

3.5 Павло ПАВЛЕНКО. Євразійська ідеологія в протестантизмі України.

Анотації. Якщо західні протестанти і неопротестанти, проповідуючи “вселенське християнське братство”, в такий спосіб є носіями постмодерної глобальної культури, виступають пропагандистами вестернізації світу, то місіонери з країн так званого “близького зарубіжжя”, об’єднуючись в різного роду євразійські інституції, семінарії, союзи, місії, служіння, конференції, об’єднання, зорієнтовані на підтримку або продовження зв’язків на рівні колишнього СРСР, а відтак на розбудову імперськості Росії — Росії як Євразії, “Росії-Євразії”. **Ключові слова:** протестантизм, євразійство, Росія, Євразія, СРСР, Україна.

Pavlenko P. Eurasian ideology in Ukrainian Protestantism. If Western Protestants and Neoprottestants preaching about “universal Christian brotherhood”, thus are carriers of postmodern global culture, come forward as propagandists of Westernization of the world, missionaries from countries, so-called “near abroad” uniting at different sorts Eurasian institutes, seminaries, unions, missions, services, conferences, associations orientated on supporting links at the former Soviet Union and consequently on development of Russian empire — Russia as Eurasia, “Russia-Eurasia”. **Keywords:** Protestantism, Eurasian, Russia, Eurasia, USSR, Ukraine.

Актуальність теми дослідження. Сучасний протестантизм — один із лідерів руху з глобалізації світу. І якщо глобалізаційні тенденції на рівні світового протестантизму проявлені у скасовуванні національних кордонів церков, в об’єднанні у трансконтинентальні союзи та транснаціональні місії, то в межах пострадянського простору це виражене у створенні міжнаціональних євразійських міжцерковних проєктів — різного роду євразійських союзів чи слов’янських місій.

Методика дослідження. При написанні статті використані матеріали друкованої продукції протестантських спільнот, а також сайти їх інтернетної продукції. **Новизна дослідження.** Офіційна інформація діючих в країні конфесій часто розглядається як якась закрита зона для критичного аналізу. Наявна думка, що за умов свободи віросповідань вони мають незаперечне право діяти без оглядки на безпеку суверенності

України. В статті власне вперше євразійство розглядається як ворожа незалежності України течія, як різновид фашистської концепції «русского мира» Путіна-Кирила.

Глобалізаційні процеси сприймаються нині протестантами як підмога в їх остаточному виході за національні й етнокультурні рамки, як реалізація новозавітного прагнення християнства до вселенськості. Згідно з матеріалами Лозаннського руху, “жива демонстрація Євангелії в Церкві завжди буде протикультурною (контркультурною — П.П.). Вона включає в себе відмову від етнічного поділу як етнічної переваги”¹³². Але якщо західні протестанти і неопротестанти, проповідуючи ідею “вселенського християнського братства”, в такий спосіб є носіями постмодерної глобальної культури, виступають пропагандистами вестернізації світу, то місіонери з країн так званого “близького зарубіжжя”, об’єднуючись в якісь євразійські інституції, семінарії, союзи, місії, служіння, конференції, об’єднання, зорієнтовані на підтримку зв’язків на рівні колишнього СРСР, а відтак на розбудову імперськості Росії — Росії як Євразії, “Росії- Євразії”.

Лідером міжнародного євразійського руху серед протестантів Росії є голова “Російського Об’єднаного Союзу християн Віри Євангельської” Сергей Ряховскій. Останній, активно підтримуючи позицію президента РФ В.Путіна щодо реанімації СРСР і будучи його радником, наголошує, що з часом “протестантська російська церква стане дуже важливою складовою частиною російського громадського, соціального, і врешті- решт, політичного життя”¹³³. Єпископ С.Ряховскій по-праву може вважатись основоположником російського політичного протестантизму. У своїх інтерв’ю та виступах, особливо протягом останніх декількох років, він підкреслює, що протестанти взагалі, і очолювані ним п’ятидесятники зокрема, підтримують президента В.Путіна у справі розбудови ним сильного громадянського суспільства і великої Росії як Євразії¹³⁴. Не випадково цей служитель симпатизує ідеологу сучасного російського фашизму і водночас теоретику пропутінської неоевразійської доктрини Александрю Дугіну, називаючи останнього “людиною високого польоту”, за те, що той “зміг створити деяку сучасну ідеологію євразійського простору, євразійського світогляду”¹³⁵. “Коли ми реєстрували нашу дуже

¹³² The Whole Church taking the Whole Gospel to the Whole World: Part One - The Whole Gospel, В, 4: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.lausanne.org/documents/twg-three-wholes.html>

¹³³ Сергей Ряховский: “Для нас это принципиально, чтобы люди слушали проповедь и видели российский флаг” // Международное Евразийское Движение. - 30.09.2004: [Електрон. ресурс]. — Режим доступу: <http://med.org.ru/article/1975>

¹³⁴ Лункин Р. Церковь и государство: Российские протестанты и стратегия политического действия // Евангелие. Христианский портал: [Електрон. ресурс]. — Режим доступу: <http://www.evangelie.ru/forum/t20189.html>

¹³⁵ Сергей Ряховский: “Для нас это принципиально, чтобы люди слушали проповедь и видели

велику духовну богословську семінарію в 1998 році, - зауважує С.Ряховській, - ми, незалежно від Александра Дугіна, назвали її “Євразійська богословська семінарія християн віри Євангельської”. Це одна з кращих семінарій нашої церкви. Тому я за те, щоб працювати разом, разом внести вклад в устрій нової Росії, разом проходити труднощі”¹³⁶. Це “разом” означає не просто всебічну підтримку російським протестантизмом, зокрема п’ятидесятництвом, неоевразійської геополітичної доктрини, а те, що, обстоюючи пропутінський курс розвитку Росії, він поступово став дієвою складовою політичного життя країни, за словами релігієзнавця Р.Лункіна, “увійшов до вищих ешелонів влади у путінський час”¹³⁷.

Що стосується протестантів в Україні, то вони, ще з радянського часу, маючи керівні центри своїх конфесій в Росії або входячи вже у пострадянський час до якихось наднаціональних релігійних структур з центрами в Росії, перебувають під потужним російським впливом, а відтак інерційно становлять частку російського політичного протестантизму і, як наслідок, постають співучасниками пропутінських політичних сил, як у самій Росії, так і за її межами. Правда, це не можна сказати про українських п’ятидесятників.

У 1999 р. українськими адвентистами був організований в Україні приватний вищий навчальний заклад освіти “Український гуманітарний інститут”. Проте вже через декілька років він переорієнтовується на Євразію, стає євразійським за суттю. Подібна метаморфоза відбулась і з “Українським адвентистським теологічним інститутом”. Окреме слово про адвентистський телеканал “Надія”, в ефірі якого простежується євразійський ідеологічний посыл. Незважаючи на те, що “Надія” віщає в українському медійному просторі, є загальнонаціональним телеканалом, переважна більшість його передач є російськомовними, орієнтованими на російський медійний простір. Російськомовність, євроазійськість, нехтування українською і, як наслідок, байдужість до України серед українських адвентистів викликана здебільшого організаційним фактором, оскільки їхня конфесія в Україні входить у так званій “Євро- Азіатський дивізіон” Церкви християн адвентистів сьомого дня (в якості одного з його “уніонів” як регіонального представництва) з центром у Москві, а останній, підкреслимо, стоїть на засадах пропутінського політичного протестантизму С.Ряховського¹³⁸.

российский флаг” // Международное Евразийское Движение. - 30.09.2004: [Електрон. ресурс]. — Режим доступу: <http://med.org.ru/article/1975>

¹³⁶ Там само.

¹³⁷ Лункин Р. Церковь и государство: Российские протестанты и стратегия политического действия // Евангелие. Христианский портал: [Електрон. ресурс]. — Режим доступу: <http://www.evangelie.ru/forum/t20189.html>

¹³⁸ Лункин Р. Церковь и государство: Российские протестанты и стратегия политического действия

У рамках Лозаннського руху в грудні 2011 р. у Москві відбулась перша “Євразійська консультація”, названа ще “Москва-Євразія 2011”, на якій близько 150 учасників — представники різних деномінацій і церков із 17 країн СНД і Балтії — обговорили і випрацювали стратегію “благовістя на пострадянському просторі” і який (простір), у свою чергу, був визначений “Євразією”, “Євразійським простором”, під якими відтепер слід розуміти територію “колишнього Радянського Союзу”. Більше того, у межах цього “Євразійського простору” передбачається створити якщо не єдину на пострадянських теренах протестантську міжцерковну інституцію, то, принаймні, загальнопротестантську спільноту, завдання якої полягатиме у впливі на громадськість, просуванні ідей євразійського єднання в “єдиний організм”, цебто ходить про творення у межах пострадянського протестантизму свого “Радянського Союзу”. Зазначимо тут принагідно, що серед російських протестантів вже стало традицією у назвах своїх релігійних структур замість прикметника “російський” проставляти “євразійський” чи “євро-азіатський”, що саме по собі вказує на те, що російські протестантські організації перебирають на себе керівні функції у межах конфесій, рухів чи служінь. Приміром, російські методисти вже давно перейменували себе на “Методистську Церкву Євразії”.

За утворенням на пострадянському просторі протестантських євразійських інституцій стоїть не просто збереження існуючих ще з радянських часів зв'язків, а відродження СРСР бодай на рівні пострадянського протестантизму. Власне, це й є, євразійський “собор народів” по-протестантському. В реалізації протестантського євразійського проекту російський політичний протестантизм здійснює ставку на російськомовних вірян за межами Росії. Проблему допоможе вирішити і програма русифікації віруючих у країнах “близького зарубіжжя”, нав'язування російськомовності як в церковному, так і позацерковному середовищах. Наприклад, у нашій країні переважна більшість перекладів Біблії, Нового Завіту, біблійних коментарів, богослужбової літератури друкується і поширюється серед протестантів переважно російською мовою, богослужбові заходи здійснюються, як правило, російською, проповіді здебільшого виголошуються російською, тому більшість протестантів в Україні є, а новонавернені україномовні з часом стають, російськомовними, а відтак антиукраїнськими спільнотами. Російська мова, домінуючи на релігійних заходах, у подальшому стає нормою і в буденному житті. Україномовність, чітка проукраїнська громадянська позиція серед українських протестантів є радше винятком,

ніж правилом. Тому більшості протестантів дуже легко прищепити євразійське мислення.

Серед низки сайтів євангельських християн-баптистів в Україні якщо й є україномовні, то опубліковані там матеріали не характеризують позицію цієї конфесії як проукраїнську. У кращому випадку її можна означити, як “ніяку”, а в оцінках сучасних суспільно-політичних процесів у державі вона є подібною до тієї, яку обстоюють в УПЦ МП. І хоча український баптизм, подібно до московсько-православних, не визначає Україну (принаймні офіційно) історичною територією Росії, то все ж розуміє її компонентом проросійської “Євразії”.

Достатньо бодай поверхово переглянути офіційний сайт Всеукраїнського Союзу Церков Євангельських християн-баптистів (ВСЦ ЄХБ), щоб виявити, що Україна там присутня суто географічно. ВСЦ ЄХБ подібну ситуацію пояснює тим, що більшість їхніх віруючих є “вихідцями” із Радянського Союзу, а тому їм, бач, важко бути насправду українськими патріотами. Цитата: “...Віруючим, вихідцям із СРСР, важко бути патріотами, майже неможливо! Бо держава як апарат насильства була дуже жорстокою до віруючих і витіснила з них усе, що могло б бути пов’язано з патріотизмом. Тоді віруючим було природно і властиво вважати себе громадянами неба і протиставляти себе державі”¹³⁹.

А тепер, у незалежній Україні? Що зумовлює баптистів й понині сповідувати цю, притаманну для радянської дійсності, позицію? — Тільки те, що й в Україні вони продовжують бачити той само “апарат насильства”, який заважає їм ставати “громадянами неба”. Це пояснює те, чому Україна розглядається баптистами суто територіально, як частина якоїсь там “Євразії”. Наведений висновок про неможливість баптистів бути патріотами України, лише засвідчує це і на думку баптистського керівництва мусить “виправдовувати” російськомовність, проросійські настрої серед віруючих, а відтак і надалі залишати все без змін.

“Євразія” протестантів чітко окреслюється межами колишнього Радянського Союзу¹⁴⁰, що вже саме по собі означає, що ця територія відповідним чином буде підпорядкована “єдності політичній” і “єдності внутрішній”, згідно з чим усе її (території) населення утворить свій особливий “національний світ” як “союз націй”¹⁴¹. Дослідницький центр “Місія Євразія”, міжнародним директором якого в Україні є Михайло

¹³⁹ На гребені протистояння // Євангельська нива. - № 3/2014: [Електрон. ресурс]. — Режим доступу: http://ecbua.info/images/stories/en/EN3_14_ukr.pdf - С. 15

¹⁴⁰ Знайомтесь з Денисом: Свідчення про Ісуса в Євразії // Innovista. - 12 Aug 2015: [Електрон. ресурс]. — Режим доступу: <http://www.innovista.org/ua/news/знайомтесь-з-денисом-свідчення-про-ісуса-в-євразії>

¹⁴¹ Савицкий П.Н. Евразийство как исторический замысел // Международное Евразийское Движение: [Електрон. ресурс]. — Режим доступу: <http://med.org.ru/article/802>

Черенков, уже кілька років просуває на пострадянському просторі, зокрема й у нашій країні, ідею дрейфу євангельських церков від західних місіонерських моделей до “національних ініціатив”¹⁴². Під цим розуміється інтеграція євангельських християн на пострадянському просторі в транснаціональну євразійську організацію¹⁴³.

Подібне суголосьне позиції В.Путіна, який, поділяючи євразійські ідеї, прагне створити “Євразійський союз”, який би став не тільки політично-економічним блоком, на зразок Євросоюзу, але водночас втіленням Російської імперії територіально і Радянського Союзу ідейно- політично, цебто уособив нову “Велику Росію” як “Євразію” — “Росію- Євразію”. Слід наголосити, що за уявленнями євразійців, національних держав у межах “Росії-Євразії” існувати не буде — допустимі лише окремі “національні ознаки” територій і до певної міри власна “державна політика” регіонального рівня, оскільки “Євразія” — “це не ґрунт, а майбутній поліконфесійний і поліетнічний, континентальний союз народів і країн, супердержавна, суперімперія, рівної якій історія не знала. Ядром цієї імперії повинен стати ... російський народ, ... ядром імперії може стати тільки загальна ідеологія”¹⁴⁴.

Євразійські тенденції з недавнього часу стали притаманними і для неопротестантів України. Традиційно консервативне, закрите від зовнішніх релігійних впливів середовище, нині воно активно розвивається у полі євразійського геополітичного дискурсу. Так, окремі Церкви Христа в Україні (приміром, “Київська Церква Христа”) вже стали частиною “Конференції Поклоніння Церков Христа Євразії”, увійшли до спільноти “Євразійських Церков Христа”. Це означає, що Кремль у своїх геополітичних іграх здійснює ставку на всі релігійні організації, яким, у той чи інший спосіб, можна нав’язати євразійську ідеологію і в такий спосіб перетворити на власних політичних агентів в Україні. Здійснити подібне легко, оскільки практично всі протестантські і неопротестантські громади в Україні суцільно російськомовні, як, зрештою, зрусифікованою є більшість українських протестантів.

¹⁴² Трансформации миссионерского движения в Украине // Христианская экспертно-исследовательская инициатива. - Февраль 23, 2017: [Електрон. ресурс]. — Режим доступу: <http://revision.pro/2017/02/2877>; У Львові дискутували про майбутнє протестантської богословської освіти у Східній Європі // РІСУ - Релігійно-інформаційна служба України. - 29 вересня 2016: [Електрон. ресурс]. — Режим доступу: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/culture/theology/64619

¹⁴³ Мелешко А., Тетерятников К., Черенков М. Миссия в Евразии: опыт и новые инициативы евангельских церквей (Часть 1: Обзор). – К., 2017.

¹⁴⁴ Самохин А.В. Исторический путь евразийства как идейно-политического течения (ч. 2) // Альманах “Восток”. - № 3(15). - март, 2004: [Електрон. ресурс]. — Режим доступу: http://www.situation.ru/app/j_art_317.htm

Ось, що зауважує про мовну ситуацію в баптистських громадах пастор М.Романюк. “Не секрет, що серед українських баптистів переважає російська мова у богослужбовому вжитку. ... Сьогодні реальність така, що у Києві немає жодної україномовної церкви ЄХБ: ні, вони не ворожі до неї (української мови — П.П.), подекуди звучить українська пісня і, навіть, проповідь якогось заїжджого або переселеного із Західної України проповідника. ... Існує інерція, бо “під руками” лежить готовий (російський — П.П.) продукт, а український потрібно творити”¹⁴⁵.

Водночас можна тільки вітати заклик, хоча й далеко запізнілий, голови ВСЦ ЄХБ Валерія Антонюка, який у дискусії служителів щодо мови зазначив: “Брати, хотів би всіх служителів церков закликати до того, аби після 25 років свободи і двох воєн ми, все ж таки, почали нарешті володіти українською і проповідувати українською. Пробачте, але якщо нема мови — не буде країни. Дивно, що багато хто вивчив і англійську, й інші мови, але так і не спромігся у своїй країні вивчити українську. Вважаю, що це все ще відлуння минулої потужної пропаганди СРСР. Пора вибиратися з цього. Розмовляйте і проповідуйте якою хочете — після того, як можете це робити державною”¹⁴⁶. На жаль, ці слова залишаються допоки непочутими — російська й надалі продовжує домінувати у баптистських громадах, а значить справа русифікації України триває.

Подібну баптистам позицію щодо євразійства займають в Україні і Адвентисти сьомого дня. Євразійську спільноту АСД пострадянського простору очолює нині недавній керівник українських адвентистів Володимир Крупський. Діючий в Бучі на базі на початках утвореного церквою АСД Українського гуманітарного інституту навчальний заклад нині постає також як спільнота євразійської орієнтації.

А ось впровадження української в громадах українських п’ятидесятників стало вже нормою. Українські п’ятидесятники відкрито доводять свою проукраїнську громадянську позицію, культивують українськість своїх громад, на ділі позиціонують себе патріотами України. Причина проста — вони не є членами будь-яких під орудою Москви євразійських союзів, асоціацій чи місій: вільні від московсько-євразійських ідеологічних впливів, українські п’ятидесятники дедалі повніше стають українськими по духу. Чимала заслуга в цьому належить чинному президенту Всеукраїнського Союзу Церков християн віри

¹⁴⁵ Романюк М. Українські баптисти і мовне питання // Scripta - блог Миколи Романюка. - Листопад 9, 2016: [Електрон. ресурс]. — Режим доступу: <http://www.rmikola.com/pohlyad/ukrayinski-baptysty-i-movne-pytannya.html>

¹⁴⁶ Цит. за: Романюк М. Українські баптисти і мовне питання // Scripta - блог Миколи Романюка. - Листопад 9, 2016: [Електрон. ресурс]. — Режим доступу: <http://www.rmikola.com/pohlyad/ukrayinski-baptysty-i-movne-pytannya.html>

євангельської-п'ятидесятників Михайлу Паночку. В його київському офісі можна прочитати десь віднайдену ним слушну повчальну думку К.Маркса: «Якщо людина не знає мови народу, на землі якого проживає, то вона є або гостем, або найманцем, або ж окупантом». Завдяки пастору ця засторога присутня в багатьох публікаціях.

Добре слово слід сказати і про Українську Лютеранську церкву (УЛЦ). Ця протестантська конфесія робить все можливе для того, щоб бути українською не лише за назвою. Примітно, що українські лютерани є на сьогодні єдиними, хто з усіх існуючих традиційних протестантських конфесій в Україні виношує ще з початку 90-х років м.ст. ідею стати національною церквою українського народу. Українськість УЛЦ виявляється насамперед в її чіткій проукраїнській позиції. Оцінки українських лютеран різко дисонують з позицією не лише інших протестантів в Україні, а й передовсім лютеран німецької і шведської традиції, бо ті зазвичай тримаються нейтралітету стосовно політики й української національної ідеї¹⁴⁷. Прикметно, що українські лютерани користаються в богослужінні Українським Східним обрядом.

Згідно з уявленнями сучасного протестантизму, глобалізація, розбудова “світу без кордонів”, а відтак і руйнація національних, культурних, релігійних відмінностей, розглядаються ними, до певної міри, як позитив, оскільки у такий спосіб відбувається нібито наближення есхатологічних часів¹⁴⁸. Ставка ж на національне нібито тільки гальмує це наближення, а відтак суперечить духу Євангелії. Українські баптисти повчають: “Церква закликає людей до спорідненості у Христі ... Добрій Новині чужий егоцентричний (етнокультурний — П.П.) погляд людини на світ”, а тому вкрай неприпустимо “оцінювати явища навколишнього світу крізь призму традицій і норм своєї етнічної групи”. І далі: “Необхідно провести чітку грань між проповіддю Євангелія і проголошенням цінностей своєї культури”¹⁴⁹.

Не випадково ідея зразка “русского мира” вже на початку 90-х років м.ст. складала осереддя низки конфесій пострадянського протестантизму — в його теології, в системі цінностей, у способі життя, в соціальній позиції. Але оскільки першоосною Кирило-Путінського “русского мира” оголошувалося Російське православ'я, то він був для протестантів неприйнятним — чужим, навіть ворожим¹⁵⁰. Саме тому альтернативу останньому деякі протестантські спільноти України віднайшли в

¹⁴⁷ Любашенко В. Феномен українського лютеранства // Людина і світ. - 2001. - № 7. – С. 39.

¹⁴⁸ Антонюк В. Як ставитися до біометричних паспортів? // Євангельська нива. - № 4/2012.: [Електрон. ресурс]. — Режим доступу: http://ecbua.info/images/stories/en/EN4_12.PDF - С. 29.

¹⁴⁹ Там само.

¹⁵⁰ “Русский мир” глазами протестантов // Слово для тебя: [Електрон. ресурс]. — Режим доступу: <http://www.word4you.ru/publications/10779/>

євразійстві. Відтак маємо ту ж кирило-путінівську ідею, але висловлену іншими словами.

Незважаючи на те, що євангельський протестантизм у СРСР зазнавав серйозних утисків, його розвал, як це не видається парадоксальним, більшість протестантів сприйняли, як трагедію. Тому після розпаду Радянського Союзу саме протестанти виявились першими, хто подався створювати свої наднаціональні структури з тим, щоб хоч у такий спосіб продовжити для себе існування відносин у “радянському форматі”¹⁵¹. Так, паралельно з утворенням на пострадянських теренах незалежних країн “зі своїми кордонами, митницями, законами, валютами, для того щоб підтримувати духовне спілкування євангельських християн-баптистів”, у 1991 р. створюється “Євро-Азіатська федерація союзів євангельських християн-баптистів”, яку один з її лідерів — В.Нестерук, президент ЄАФ з 2008 р. — навіть порівняв із “Радянським Союзом”, що існує на рівні пострадянського баптистського братства¹⁵².

Євразійську ідеологію Кремль підкинув українським протестантам із далекоглядною метою. Російськомовність, радянська ментальність, широка розгалуженість організаційних зв’язків, чітка ієрархічна структура і, як наслідок, вплив керівних органів на підпорядковані інституції, рядові громади, віруючих — все це перетворює протестантів в Україні на потенційних популяризаторів євразійства, а в такий спосіб і пропагандистів ідей розбудови нового “совка”, який наново б “сплотіла Велика Русь”.

Подібні тенденції вкрай небезпечні особливо сьогодні, коли, як зауважує В.Горбулін, “після провалу плану силового встановлення “Новоросії”, Росія буде працювати над “самоліквідацією України як держави”¹⁵³. І якщо протестанти нашої країни найближчим часом не зміняться — не стануть в Україні діяти на її користь, не стануть поважати її державну незалежність, не стануть на захист української мови, не стануть утверджувати українськість своїх громад, зрештою, не стануть патріотами України, вони й надалі будуть допомагати Кремлю нищити Україну.

¹⁵¹ “Форум 20” подвёл итоги двадцатилетия активной евангельской миссии после распада СССР // Ассоциация “Духовное Возрождение”: [Електрон. ресурс]. — Режим доступу: http://asr-rm.org/?page_id=1277&paged=14

¹⁵² “Русский мир” глазами протестантов // Слово для тебя: [Електрон. ресурс]. — Режим доступу: <http://www.word4you.ru/publications/10779/>

¹⁵³ Після провалу проекту “Новоросія” Кремль визначив нову мету, - Горбулін // Експрес — онлайн. - 11.03.2017: [Електрон. ресурс]. — Режим доступу: <http://expres.ua/news/2017/03/11/232219-provalu-proektu-novorosiya-kreml-vyznachyv-novu-metu-gorbulin>

3.6 Гнат МЕРЕНКОВ. Реформація в Чернівцях. Асоціативний потенціал протестантського урбаноніма в культурно-релігійному контексті міста.

Анотації. В статті Г.Меренкова розглядаються спроби перейменування в Чернівцях Жовтневого парку на парк Реформації. Автор показує абсурдну безпідставність заходу.

In the article "**Reformation in Chernivtsi**" by G.Mierienkov there are the attempts to rename the October Park to the park of Reformation in Chernivtsi. The author shows the absurd groundlessness of the event.

Актуальність теми. Спостерігаючи за процесом відзначення 500-річчя європейської Реформації в Україні (R500), можна помітити багато наукових, просвітницьких та соціальних проєктів різного масштабу, які втілюються як окремими протестантськими церквами, так і в співпраці церков між собою. Це - і наукові конференції, і круглі столи, і лекції про значення Реформації, і велика кількість соціальних акцій, про що можна довідатися, переглядаючи стрічку новин на міжконфесійному сайті R500.ua, а також спостерігаючи за публікаціями в інших ЗМІ. Про значення Реформації для України говорили у своїх статтях у тому числі й науковці, підкреслюючи, що справа тут не тільки у протестантизмі, але й у загальному культурному і духовному впливі Реформаційного руху, який свого часу відчула на собі й Україна в цілому¹⁵⁴.

Цього року серед потоку подій та обговорень, пов'язаних з R500, нашу увагу особливо привернула ситуація в Чернівцях, де на хвилі декомунізації рішенням міськради 24 січня парк Жовтневий було перейменовано в парк Реформації¹⁵⁵. Отже, ідея Реформації могла би закріпитися в урбанонімі — міському топонімі — на радість не тільки чернівецьким, але й іншим українським протестантам. Але вже після громадських слухань, що відбулися 2 березня, 17 березня Шевченківський районний суд м. Чернівці повернув парку стару назву, враховуючи протестні настрої багатьох мешканців міста¹⁵⁶. За словами журналістів, у

¹⁵⁴ Кралюк П. Що дала Реформація Європі і Україні? [Електронний ресурс]. – Режим доступу <https://dt.ua/HISTORY/scho-dala-reformaciya-yevropi-i-ukrayini-.html>

¹⁵⁵ У Чернівцях з'явився парк Реформації (ВІДЕО) [Електронний ресурс]. – Режим доступу <http://r500.ua/u-chernivtsyah-z-yavivsyah-park-reformatsiyi-video/>.

¹⁵⁶ Новоспечений парк Реформації у Чернівцях пропонують знов перейменувати [Електронний ресурс]. – Режим доступу http://molbuk.ua/chernovtsy_news/121032-novospечenyu-park-reformaciyi-u-chernivcyakh-proponuyut-znov-pereymenuvaty.html; Фещук Н. У Чернівцях парк Жовтневий перейменували на парк Реформації. Лунають протести» [Електронний ресурс]. – Режим доступу https://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/church_state_relations/65916/; У Чернівцях суд повернув парку Реформації стару назву «Жовтневий» [Електронний ресурс]. – Режим доступу http://zik.ua/news/2017/03/20/u_chernivtsyah_sud_povernuv_parku_reformatsii_staru_nazvu_zhovtnevyu_1063775.

фейсбуку свої думки щодо перейменування висловлював чи не кожен другий користувач соцмережі¹⁵⁷. Що ж до громадських активістів, які, з одного боку, виступили за, а з іншого — проти перейменування, то між ними виникла якщо не війна петицій, то, принаймні, справжня дуель, адже саме завдяки петиціям на сайті <https://e-dem.in.ua> питання назви парку виносилося на розгляд міськради.

Втім, у цій ситуації нас цікавить не стільки те, як перейменування парку і повернення йому старої назви відбувалося технічно, скільки те, як події, пов'язані з цим, висвітлили, з одного боку, громадський активізм протестантів, а з іншого — сприйняття «реформаційного» урбаноніму містянами. Питання в тому, чи могла б ця назва, цей урбанонім органічно вписатися в культурно-релігійний контекст міста, враховуючі саме ті асоціації, які були озвучені іншими громадськими активістами — противниками парку Реформації. Нас цікавить, в чому саме полягає розбіжність між асоціативним рядом, який дана назва викликає у протестантів і в непротестантів, наскільки великим є цей асоціативний розрив і чи може він бути подоланий.

Згадаємо спочатку, чим керувалися прибічники перейменування парку Жовтневого на парк Реформації. Автор петиції, якою керувалась міськрада, Микола Гунько, зазначав, що це перейменування повинно «сприяти авторитету біблійних принципів, вкрай важливих для підвищення рівня духовності і моралі, особливо серед дітей та молоді». На його переконання, треба, з одного боку, «очиститись від комуністичного минулого», з іншого — нагадати про «відновлення, повернення до належного стану... до порядку, до взаємоповаги... до загальнолюдських моральних цінностей», а також надихнути чернівчан покращувати своє суспільство¹⁵⁸.

Серед тих цінностей, які перераховує Микола Гунько на захист парку Реформації (в одній із петицій таку назву він пропонує також і для Центральної площі міста) — цінність людського життя, свобода слова, верховенство права, чесність, працелюбність¹⁵⁹, які багато в чому є здобутками Реформації або були піднесені нею як ті цінності, що лежать в основі гармонійного суспільства. На думку активіста, так само, як після темних віків Середньовіччя і католицької інквізиції європейське суспільство було реформоване, так і в наш час в Україні воно повинно

¹⁵⁷ Майдан | Микола Гунько та Анна Дутчак [Електронний ресурс]. – Режим доступу <https://www.youtube.com/watch?v=QTVdYebMSWI&app=desktop>

¹⁵⁸ Гунько М. Декомунізація: Жовтневий парк перейменувати в парк Реформації [Електронний ресурс]. – Режим доступу <https://e-dem.in.ua/chernivtsi/Petition/View/272>; Майдан | Микола Гунько та Анна Дутчак [Електронний ресурс]. – Режим доступу <https://www.youtube.com/watch?v=QTVdYebMSWI&app=desktop>

¹⁵⁹ Гунько М. Центральну площу перейменувати на площу Реформації [Електронний ресурс]. – Режим доступу <https://e-dem.in.ua/chernivtsi/Petition/View/587>

реформуватися після темних років комуністичного минулого. Людей треба привчити до правильної, високоморальної поведінки, саме на що й надихає Реформація. Тут ми бачимо дуже розгорнутий асоціативний ряд, який створює розуміння Реформації як глобальної необхідності та перспективи, що виходить далеко за межі тієї чи іншої конфесії, вузького історичного періоду чи території.

Для створення такого асоціативного ряду треба мислити категоріями історичної та ціннісної (аксіологічної) перспективи.

Як ми бачимо, в Чернівцях людей, які мислили б подібними категоріями і при цьому проявляли активну позицію щодо урбанонімів, виявилось менше, ніж людей, у тому числі й активістів, які збудували зовсім інший асоціативний ряд.

Розглянемо найтипівіші аргументи чернівчан проти парку Реформації, які можна знайти в чисельних публікаціях на цю тему в ЗМІ.

1. Багатьом мешканцям міста дуже подобається стара назва парку «Жовтневий», а тому вони не хочуть її змінювати. При цьому хоча усі начебто розуміють, що в Радянському Союзі будь-які урбаноніми «Жовтневий» означали лише одне — Велику Жовтневу соціалістичну революцію, мешканці Чернівців уперто заперечують подібну «комуністичну» асоціацію¹⁶⁰. Одним з прикладів є вислови глядачів програми «Майдан» на телеканалі «Чернівецький промінь» у прямому ефірі від 31 січня 2017 року. Для них назва «Жовтневий» асоціюється з осінньою красою, а не з революцією¹⁶¹. Стара назва є звичною, а звички міняти мало хто хоче.

2. Інші противники «реформаційного» урбаноніму наголошують на тому, що Реформація — суто протестантський феномен, «далекий» рух, обмежений історичним періодом, який аж ніяк не асоціюється з місцевою релігійною чи культурною ситуацією. Так, історик, професор Михайло Чучко — завідувач кафедрою історії стародавнього світу, середніх віків та музеєзнавства ЧНУ ім. Ю. Федьковича на запитання, яке відношення має таке явище як Реформація до Буковини та Чернівців, коротко відповідає: «Загалом — ніякого»¹⁶². Автор однієї з петицій щодо

¹⁶⁰ Рустич М. Мораторій на перейменування парку Жовтневий [Електронний ресурс]. – Режим доступу <https://e-dem.in.ua/chernivtsi/Petition/View/425>; Фещук Н. У Чернівцях парк Жовтневий перейменували на парк Реформації. Лунають протести» [Електронний ресурс]. – Режим доступу https://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/church_state_relations/65916/

¹⁶¹ Майдан | Микола Гунько та Анна Дутчак [Електронний ресурс]. – Режим доступу <https://www.youtube.com/watch?v=QTVdYebMSWI&app=desktop>

¹⁶² Фещук Н. У Чернівцях парк Жовтневий перейменували на парк Реформації. Лунають протести» [Електронний ресурс]. – Режим доступу https://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/church_state_relations/65916/

назви парку Надія Проскурова вважає, що «Реформація, яка відбулась 500 років назад, не має жодного відношення до України»¹⁶³.

3. Ще дехто сприймає слово «Реформація» як занадто офіційне і нейтральне, абстрактно-вихолощене і тому змістовно майже порожнє. Так, Василь Забродський, журналіст, ведучий програми «Майдан» на телеканалі «Чернівецький промінь», вважає, що слово Реформація асоціюється в першу чергу не з протестантським чи будь-яким іншим релігійним рухом, а взагалі з реформами, такими як, наприклад, Перебудова¹⁶⁴. Тобто, Реформація — це просто реформа, а яка саме реформа, що треба реформувати і навіщо — не кожен здогадається.

4. Є й такі противники назви парку Реформації, яким не подобається саме релігійний підтекст назви. У вищезгаданій петиції Надії Проскурової висловлюється думка, що Парк Реформації — це несправедливе надання переваги представникам однієї релігійної течії (не найчисельнішої) над іншими¹⁶⁵. Якщо ж казати про релігійність у найбільш широкому розумінні слова, автор однієї з петицій, Олег Тудан вважає, що петиція активіста Миколи Гунька про парк Реформації «провокує як представників інших конфесій або невіруючих взагалі, так і зневажає їхню віру (а то й атеїзм)». «Тому вважаємо, що будь-яка назва парку, що може трактуватись через призму релігії, є недопустимою у обласному центрі демократичної держави XXI століття», — аргументує О. Тудан¹⁶⁶. Тут ми бачимо секулярність, що протистоїть релігійності. Релігійний підтекст назви обурює автора петиції і вважається неполіткоректністю, порушенням його прав і свобод.

5. Серед розповсюджених аргументів також наявне апелювання до емоційності і навіть дитячої свідомості. Адже в парку гуляють мами з дітьми. Як парк Реформації однією своєю назвою може до себе притягнути відпочивальника? Як пояснити назву «Реформація» дитині¹⁶⁷? І справді, чи продумали прибічники Реформації цей делікатний момент? Аргумент суто емоційний, але, здається, тут не береться до уваги те, що десятиліттями батьки з дітьми ходили по вулицях і гуляли в парках, назви яких важко пояснити і тим більш відчуті їх привабливу емоційність. Наприклад, напевно, не в одному місті були сквери на честь ВЛКСМ (як

¹⁶³ Проскурова Н. Перейменування парку Жовтневого у парк Гармонії [Електронний ресурс]. – Режим доступу <https://e-dem.in.ua/chernivtsi/Petition/View/335>

¹⁶⁴ Майдан | Микола Гунько та Анна Дутчак [Електронний ресурс]. – Режим доступу <https://www.youtube.com/watch?v=QTVdYebMSWI&app=desktop>

¹⁶⁵ Проскурова Н. Перейменування парку Жовтневого у парк Гармонії [Електронний ресурс]. – Режим доступу <https://e-dem.in.ua/chernivtsi/Petition/View/335>

¹⁶⁶ Тудан. О. Перейменувати парк Реформації (колишній Жовтневий) на парк ім. Грубера [Електронний ресурс]. – Режим доступу <https://e-dem.in.ua/chernivtsi/Petition/View/422>

¹⁶⁷ Фещук Н. У Чернівцях парк Жовтневий перейменували на парк Реформації. Лунають протести» [Електронний ресурс]. – Режим доступу https://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/church_state_relations/65916/

це пояснити дитині), такі вулиці як ХХІІ Партз'їзду, або вулиця Хотинських комсомольців у тих же Чернівцях. Не знаючі історії, з самої тільки назви це не поясниш, але чомусь масового народного обурення подібні назви протягом багатьох років не викликали, що свідчить про силу звички. До будь-якої назви можна з часом звикнути. А щодо дітей — то тут «реформаторам» можна запропонувати провести творчий конкурс на краще пояснення.

6. Частина противників парку Реформації запропонувала в петиціях свої варіанти нової назви парку. Наприклад, парк Озерний, парк Гармонії, парк Веселка, також на честь поета і перекладача Іона Грубера, або біохіміка Ервіна Чаргафа, народженого у Чернівцях¹⁶⁸. Свої варіанти, звичайно, їх авторам здаються кращими, пропозиції також поєднуються з несприйняттям назви парку на честь Реформації.

Підсумовуючи наведені позиції і асоціації, можна побачити, що в культурно-релігійному контексті Чернівців намагання закріпити значення феномену Реформації в урбанонімі викликає активний супротив достатньо великої частини суспільства. Асоціації, які урбанонім, пов'язаний з Реформацією, викликає у протестантів — носіїв реформаційних цінностей — зовсім інші, ніж ті, які виникають у громадян, що до протестантизму не належать.

На даному етапі урбанонім, який так і не закріпився, викликає протести громадськості з різних причин, які можна узагальнити як звичка до старого, нерозуміння змісту поняття, нерозуміння, як це пов'язати з місцевою історією, деякий холод і абстрактність назви, яка, здається, має інтелектуальні виміри, але не має чуттєвих; відсутність у назві чогось простого, теплого, звичного, рідного, «свого», яке б можна було легко зрозуміти, виходячи із самого слова. Окремо додається секуляризм, який сприймає асоціацію з чимось релігійним як зазіхання на свої права (хоча ця позиція на фоні інших нетипова).

Зазначимо, що жоден з противників парку Реформації не вибудовував асоціативний ряд, який би йшов від частини до цілого, від вузького до широкого, від феномену, який відбувся в конкретний період історії в Європі — до загальнолюдських прав, свобод і цінностей, які є

¹⁶⁸ Барковець Д. Перейменувати парк Жовтневий в парк Веселка [Електронний ресурс]. – Режим доступу <https://e-dem.in.ua/chernivtsi/Petition/View/341>; Проскурова Н. Перейменування парку Жовтневого у парк Гармонії [Електронний ресурс]. – Режим доступу <https://e-dem.in.ua/chernivtsi/Petition/View/335>; Тудан. О. Перейменувати парк Реформації (колишній Жовтневий) на парк ім. Грубера [Електронний ресурс]. – Режим доступу <https://e-dem.in.ua/chernivtsi/Petition/View/422>; Федак І. Перейменування парку Реформації (Жовтневий) на парк Ервіна Чаргафа [Електронний ресурс]. – Режим доступу <https://e-dem.in.ua/chernivtsi/Petition/View/432>; Черчел О. Перейменування парку Реформації в парк «Озерний» [Електронний ресурс]. – Режим доступу <https://e-dem.in.ua/chernivtsi/Petition/View/427>

актуальними для українців зараз, які пов'язані з перспективним осмисленням нашого майбутнього. Противники урбаноніму прагнули навпаки, до звуження змісту назви, його зведення до такого, яке можна було б в двох словах пояснити дитині. На даному етапі видно ту величезну дистанцію, яка утворюється між сприйняттям Реформації протестантами і непротестантською частиною населення міста, дистанцію між мисленням інтелектуальними узагальненнями і ціннісними перспективами, і мисленням, яке тяжіє до чуттєвості, до вузького і конкретного.

Враховуючі в цілому невисокий рівень обізнаності українців про Реформацію і її наслідки, можна припустити, що ситуація з асоціативним сприйняттям протестантського урбаноніму, побідна до чернівецької, могла би виникнути і в інших містах України.

Парк Жовтневий в Чернівцях на даному етапі так і не став остаточно парком Реформації. Здається, що єдиний вихід, як можна подолати цю дистанцію і розкрити як для чернівчан, так і взагалі для українців змістовний і ціннісний потенціал феномену Реформації, розкрити її актуальність для побудови сучасного гармонійного суспільства — це просвітництво. Маємо на увазі таку просвітницьку діяльність, яку можна протиставити так званій інструменталізації, тобто використанню R500 в прагматичних цілях тих чи інших осіб чи церков. Адже в тій ситуації, коли громадськість, почувши про парк Реформації, починає запитувати, а що це таке, того визначення, яке пропонує Вікіпедія (а саме там почали шукати значення цього слова чернівчани), навряд чи достатньо. Просвітництво ж, на відміну від офіційних рішень про зміни урбанонімів, на відміну від емоційної війни петицій, зазвичай не викликає обурення громадськості, тому що ні до чого її не зобов'язує, ніщо в неї не відбирає, а просто пропонує відкрити для себе щось нове. Зрозуміло, що просвітництво може бути тільки поступовим, тобто не можна очікувати на швидкий результат. Асоціативний потенціал, пов'язаний з Реформацією, перебуває у згорнутому вигляді, він є занадто імпліцитним і його розгортання для української громадськості потребує інтелектуальних зусиль, невизначеного часу і неабиякого християнського терпіння.

Втішно те, що просвітництво щодо Реформації в рамках проекту R500 проводиться в різних містах. Однією з його перспективних форм є прес-тури, які протестантські церкви організують для ЗМІ. Саме під час таких прес-турів журналісти більше дізнаються про значення Реформації, її вплив на сучасність, актуальність її принципів. А через журналістів розуміння цього явища може поступово, потрошку розгортатися, експліцитуватися й на громадськість. Такі прес-тури вже відбулися, зокрема, в Харкові, на Волині, у Львові, плануються і в інших регіонах.

Головне, як це зазначає доктор філософських наук Роман Соловій у своїй статті «Юбилей Реформации: профанация или рецепция?», не

піддатися тенденції інструменталізації або примітивізації Реформації, а, навпаки, використовуючи її інтелектуальні й духовні здобутки, створювати умови для формування мислячої людини, умови для внутрішнього пошуку відповідей на запитання, які постають перед нами у цьому світі¹⁶⁹.

3.7 Ольга ПІДЛУЖНА. П'ятидесятницька хамартіологія та вчення про спасіння людини в теології християн віри євангельської.

Анотації. У статті зазначено, що п'ятидесятники не мають єдиного для усіх громад віровчительного корпусу документів своєї віри. Це породжує певні труднощі у власному репрезентуванні та порозумінні між ними, а також у наукових спробах інтерпретацій п'ятидесятницьких практик. Автор доводить, що вчення про спасіння людини у п'ятидесятників найбільш багатогранне та досконале: у ньому практично неможливо знайти розбіжності для існування інших інтепретацій, бо в іншому випадку це буде суперечити Святому Письму. Наявне акцентування з вивчення основних складових біблійного вчення щодо спасіння людини в рамках теології Асамблей церков Божих на відміну від наукового узагальненого спільного досвіду класичних п'ятидесятників та харизматів. **Ключові слова:** класичне п'ятидесятництво, теологія п'ятидесятників, антропологічні виміри гріха, теологія спасіння, п'ятидесятницька хамартіологія, п'ятидесятницька антропологія, п'ятидесятницьке вчення про спасіння, теологія Асамблей Церков Божих.

In the article by **O.Pidluzhna "Pentecostal hamartiologiya and the doctrine of the salvation of man in the theology of Christians of the Evangelical Faith"** it is pointed out that Pentecostals do not have the doctrinal corpus of documents of their faith unified for all communities. This gives rise to certain difficulties in their own self-presentation and agreement with each other, as well as in scientific attempts to interpret Pentecostal practices. The author proves that the doctrine of saving man in Pentecostal is the most multifaceted and perfect, it is almost impossible to find differences for the existence of other interpretations, otherwise it will contradict the Holy Scripture. An attempt has been made to emphasize the study of the main components of the biblical doctrine of human salvation within the theology of the Assemblies of the Churches of God, in contrast to the scientific generalized joint experience of the classical Pentecostals and charismatics. **Keywords:** classical Pentecostalism, Pentecostal theology, anthropological dimensions of

¹⁶⁹ Соловий Р. Юбилей Реформации: профанация или рецепция? [Електронний ресурс]. – Режим доступу https://risu.org.ua/ru/index/expert_thought/authors_columns/rsoloviy_column/64881/

sin, salvation theology, Pentecostal hamartiology, Pentecostal anthropology, Pentecostal doctrine salvation, theology of the Assemblies of the Churches of God.

Актуальність дослідження. Будучи наймолодшими представниками пізнього протестантизму, на сьогодні п'ятидесятники не мають єдиного для всіх громад віровчительного корпусу документів своєї віри. Це породжує певні труднощі у власному репрезентуванні та порозумінні одне з одним, а також у наукових спробах інтерпретацій п'ятидесятницьких практик. Окреслену проблему можна пояснити передусім міжнаціональним виникненням та хаотичним світовим поширенням п'ятидесятницького руху, що й визначило та сформувало його неоднорідну природу, зумовлену поєднанням різноманітних релігійних, культурних, етнічних ознак та характеристик. Відтак, у вітчизняних євангельських церквах досить малий процент автентичності європейському протестантизму¹⁷⁰. В українських п'ятидесятників переважають сформовані зовні стереотипи субкультурності, несвідоме запозичення православних та неохаризматичних традицій та їхній опосередкований вплив на побутову свідомість протестантів. Тому ретельне вивчення основних складових біблійного вчення щодо спасіння людини сприятиме якісному науковому розумінню феномену активного п'ятидесятницького розвою в Україні.

Стан розробленості теми в науці. Досліджуючи віровчення сучасних п'ятидесятників, необхідно ствердити, що постулати їхньої віри не суперечать Символу віри. Для п'ятидесятників, як протестантів, канонічні книги Старого та Нового Завітів Біблії є єдиним джерелом для пізнання Бога та набуття спасіння (1 Сол. 2:13; Ів.5:39; 1 Кор. 15:1-2: Об.22:18-19; Гал.1:8; 5М. 13:1). Як і всі християни, вони вірять в Бога у трьох Особах: Отця, Сина і Святого Духа (Мт. 6:9). **Перша Особа - Бог-Отець.** Він – творець неба і землі, всього видимого і невидимого; живе на небесах в неприступному світлі; Він є Духом; наділений якостями Всюдиприсутнього, Всезнаючого, Всемогутнього, Незмінного, Правдивого, Живого, Вічного, Святого, Праведного та Справедливого Бога, Який є досконалою любов'ю. **Друга Особа - Бог-Син Ісус Христос.** Він є Бог, Єдиний з Отцем, має всі Його якості; народжений перш всякого творива, Ним все створено; прийнявши тіло від Духа Святого та від Діви Марії, Бог став людиною. Був розп'ятий, помер, воскрес і вознісся на небо, де сидить праворуч Отця. Є Єдиним Спасителем, Першосвящеником Нового Завіту, Заступником людей та Єдиним Посередником перед Богом, Суддя живих і мертвих. Також Він Той, Хто

¹⁷⁰ Черенков М. Перспективи розвитку євангельського протестантизму в Україні // Релігія в Україні: міркуймо разом. – <http://www.religion.in.ua/main/analitica/7940-perspektivi-rosvitky-evangel'skogo-protestantizmu-v-ukrayni.html>

хрестить Святим Духом. **Третя Особа Трійці - Дух Святий.** Це - Бог, наділений всіма божественними якостями. Місія Духу Святого на землі - збудування Церкви Христової, бере участь у спасінні людини, відроджує людину, живе у віруючій людині, навчає, заступається, утішає, наділяє дарами, освячує.

Об'єкт дослідження – антропологічні виміри гріха та біблійні шляхи спасіння; **предмет дослідження** – теологія Асамблей церков Божих як засадничі принципи класичних п'ятидесятників.

Мета дослідження – розглянути зміст розуміння концептів «гріх» та «спасіння» в системі духовного вчення та практики в рамках теології Асамблей Божих; довести, що п'ятидесятницька хамартіологія парадигмально відповідає принципам М. Лютера (лише Писання, лише Христос, лише віра, лише благодать).

Намагаючись буквально трактувати Біблію, п'ятидесятники максимально наближують вчення Біблії в своїх віросповідних канонах. Навіть власну назву «Церква християн віри євангельської (п'ятидесятники)» утворили, скомпонувавши в єдине ціле кілька текстів із Святого Письма: «А як зійдеться **Церква** вся разом...» (1 Кор.14:23; Дії 9:31; 12:5; Єф.5:24; Кол.1:24); «... в Антіохії найперш **християнами** названо учнів» (Дії 11:26); «Тільки живіть згідно з Христовою Євангелією, щоб – чи прийду я й побачу вас, чи й не бувши – почув я про вас, що ви стоїте в однім дусі, борючись однодушно за **віру євангельську...**» (Фил.1:27); «Коли ж почався день **П'ятидесятниці**, всі вони однодушно знаходилися вкупі» (Дії 2:1).

Одвічні людські питання: «Як виник гріх?», «Чому благий Бог допустив гріх, зло, нещастя?» та ін. піднімаються і в п'ятидесятницькій хамартіології, вченні про гріх. Під **гріхом** п'ятидесятники розуміють особливий вид зла. Тут мова не йде про фізичні катаклізми (повені, наводнення, холод, засуха), бо вони не є моральним злом. Усі фізичні катаклізми Бог посилає людям як недолю, (у російському тексті читаємо «производит бедствия», саме так перекладається єврейське слово «ра» в тексті Іс. 45:7, воно ніколи не перекладається як гріх, але передається як «недоля, нещастя, катастрофа»). Господь є Творцем Всесвіту, але це жодним чином не означає, що Він є творцем гріха. Святе Письмо виключає таку можливість: «Він Скеля, а діло Його досконале, всі-бо дороги Його справедливі, - Бог вірний, і кривди немає в Ньому, справедливий і праведний він» (Повт. Зак. 32:4); «тож вислухайте, ви розумні, мене: Бог далекий від несправедливості, і Всемогутній від кривди! ... Тож по-правді, не чинить Бог несправедливого, і Всемогутній не скривлює права» (Йова 34:10, 12); «... щирий Господь, ..., і в Ньому неправди нема!» (Пс.91:16); «Свят, свят, свят Господь Саваот, уся земля повна слави Його!» (Іс.6:3). Тому, стверджують п'ятидесятники, не Бог є причиною зла, але лише сама людина, бо грішник – це не та людина, яка

не дотрималася Божого закону, але це активна сила, яка несе із собою зло¹⁷¹.

У Біблії лише одне слово позначає «повну плату за гріх» - це **слово «смерть»**. Фізична смерть не означає припинення існування особистості. Для християнина смерть не є карою за гріх, оскільки Христос поніс на собі покарання. Смерть стає своєрідними дверима, через які душа набуває усі благословення, задумані для неї Богом. У п'ятидесятницькій хамартіології під духовною смертю розуміється відчуження душі від Бога. Як логічне завершення духовної смерті виступає вічна смерть, вічне відчуження душі від Бога.

Людина в світлі п'ятидесятницької антропології розглядається трояко: як Боже твориво; як грішник, відчужений від Бога свідомим непослухом; як об'єкт, на якого спрямована викупна Божа благодать. Уявляючи людину як тріаду (тіло, дух, душа), п'ятидесятники вчать, що не духовне передує матеріальному, а спочатку матеріальне, і лише потім - духовне¹⁷². Як Боже твориво, людина має свободу вибору: «... життя та смерть дав Я перед вами, благословення та прокляття. І ти вибери життя» (Лев. 30:19). У той же момент людина, образ та подоба Бога, є грішною через усвідомлений непослух. Наслідки гріхопадіння: 1) покарання жінки: болісний та важкий процес дітонароджуваності, необхідність коритися чоловіку; 2) покарання чоловіка: його ремесло перетворилося у важку працю; 3) покарання землі: була позбавлена плодючості, і стала заростати зіллям та остюками¹⁷³; 4) зародження почуття сорому, яке й зумовило в людині постійне почуття страху та відчуженості; 5) смерть. Біблія описує три види смерті – фізичну, духовну та вічну.

Під **духовною смертю** п'ятидесятники розуміють відчуженість від Бога (той, хто невідроджений згори, - відокремлений від Бога гріхом, але може перейти від смерті до життя, якщо набуде спасаючої віри в Христа). Зауважмо: в Біблії надзвичайно багато уваги надано питанням земного життя, смерті, але надто мало сказано про потойбічне життя¹⁷⁴. Тому й **розуміння вічної смерті** багатогранне. Це й стан мертвих людей, які вмерли без віри в Христа; у той самий час це й покарання для тих, хто до самого факту тілесної смерті наполягав на своєму невірстві та непослуху Богу. Засудження на вічну смерть (п'ятидесятники ще називають другою

¹⁷¹ Даффилд Г. П., Клив В. Основы пятидесятнического богословия. – Нижний Новгород, 2007. – С. 176.

¹⁷² Там само. - С. 147.

¹⁷³ Терен в Біблії став символом зла та асоціюються із сатаною (2Кор.12:7). На чоло Христа - страдника був покладений вінець із терену. Пророк Ісаїя пророкував, що під час тисячолітнього царювання Христа це прокляття зніметься, і терену та іншого зілля вже не буде (Іс.55:12-13).

¹⁷⁴ Хортон С. Наше будущее : Библийское учение о последнем времени. – Спрингфилд : Life, 1998. – С. 35.

смертю) відбудеться в кінці тисячолітнього царювання Христа. Цей суд призначений тільки для грішників, бо суд над земними справами віруючих відбудеться під час їхнього підхоплення на небеса¹⁷⁵.

Однак, будучи проклятою через першородний гріх, людина не залишається покинутою своїм Творцем. Для вічної благодаті необхідна лише віра у Христа, бо віруюча людина є новою людиною в Христі (2 Пет.1:4); отримує нове життя в Христі; переживає постійне оновлення; володіє надією набути вічного життя на небесах; отримує перемогу над старозаповітною природою. Вона не тільки звільнена від влади гріха та смерті, - їй дане право служити в ім'я Ісуса в силі Святого Духу (Мт. 16:19; 18:18; Лк. 9:1-2).

Відтак, вчення про спасіння людини у п'ятидесятників найбільш багатогранне та досконале, у ньому практично неможливо знайти розбіжності, чи навіть шпарини для різних думок в християнських деномінаціях. Це вчення настільки досконало викладене в Святому Письмі, що при усіх критичних намаганнях не можна знайти недостатку.

Головною ідеєю сотеріології є наявність посередника, який може стати між ображеним Богом та безпомічною грішною людиною. Цей обов'язок був покладений на Ісуса Христа, Який став замісною жертвою за гріхи (1 Тим. 2:5). Щоб постати перед очі Господа, посередник мусив бути Богом, а щоб представляти людство, Йому необхідно було стати людиною. Аби знову набути спілкування з Творцем, необхідно було виконати Закон, який вимагав покарання за гріх – смерть. Але оскільки Бог вмерти не може, Йому необхідне було фізичне тіло. Тому Слово стало плоттю (Ів. 1:14).

П'ятидесятницьке богослов'я розглядає вчення про спасіння у двох напрямках: 1)Що зробив Бог заради спасіння людей (смерть, поховання, воскресіння, вознесіння, прославлення Ісуса Христа). 2) Відгук людини на роботу Бога (покаяння, віра, оправдання, переродження, усиновлення, освячення, впевненість у спасінні). Перший напрямок витриманий в суворих рамках біблійного вчення, якого дотримуються протестанти. Другий напрямок, а мова передусім йде про термінологію, має яскраво виражене п'ятидесятницьке забарвлення.

Наприклад, поняття «віра» у п'ятидесятників завжди прочитується як «євангельська віра». Якщо біблійне визначення терміну «віра» вміщено у тексті Святого Письма («А віра – то підстава сподіваного, доказ небаченого»), то термін «євангельська віра» у п'ятидесятницькому богослов'ї трактується так: «Євангельська віра навчає людину бути повністю залежною від Ісуса Христа; налаштовує людину приймати абсолютно все, що приходить від Бога; ніколи не сперечається з Богом і

¹⁷⁵ Даффилд Г. П., Клив В. Основы пятидесятнического богословия. – Нижний Новгород : Агапе, 2007. – С. 160 – 161.

повністю виправдовує Його, навіть тоді, коли в Його діях багато незрозумілого»¹⁷⁶. П'ятидесятники перераховують такі функції євангельської віри: нею спасаються (Бут.15:6); приймають Христа вірою (Ів. 1:12); виправдовуються вірою (Рим. 5:1); стають дітьми Божими через віру (Гал. 3:26); освячуються вірою (Дії 26:18); зберігаються вірою (1 Петр. 1:5); віра дає спокій (Євр.4:3); дає можливість продовжити список людей, згаданих в Листі до євреїв в 11 розділі¹⁷⁷.

Оправдання та народження згори п'ятидесятники пов'язують разом¹⁷⁸. В той самий момент навернення (акт переходу від гріха до Христа) й народження (становлення нової людини силою Духа) – нероздільні¹⁷⁹. Зрештою, виникає доцільність навести тлумачення основних п'ятидесятницьких догматів, аби уникнути плутанини. Слово «оправдати» в теології жодним чином не означає зробити когось праведним. Бог оголошує людину праведною, відтак оправдання – це юридичний термін у царині богослов'я. У Божому оправданні присутні три елементи: прощення (Дії 13:37-39); нествавлення в провину гріха (Рим. 5:13; Пс. 31:2); спілкування з Богом, оскільки Бог відкритий для спілкування лише Своїм дітям (Єф. 4:6). Оправдання не можна заслужити добрими ділами чи на досконалому збереженні Закону, воно засноване Богом на Його благодаті, на спасінні Кров'ю Христа, Його воскресінні, на спасінні вірою. Народження згори – єдина та найголовніша подія в житті християнина, стверджують вчителі п'ятидесятництва, посилаючись на текст Ів. 3:3: «Коли хто не народиться згори, то не може побачити Божого Царства»¹⁸⁰.

Народження згори передбачає дві обов'язкові дії: віру й покаяння. Віра приходить до людини завдяки слуханню Слова Божого. При роботі Духа Святого людина приходить до покаяння, тобто не до емоційного стану (відчуття сорому чи провини, жалю за зробленим), а мається на увазі, що відбувається зміна світогляду людини, її почуттів, смаків, перегляд життєвих засад та цілей. Але, передусім, це адекватне розуміння гріха та відношення до нього. Покаяння людини не мусить бути викликаним почуттєвим, емоційним впливом, чи знаходитися під враженнями баченого чуда тощо.

Відродження – це подія, а не процес, якої потребують усі. Свідченням відродженого життя християнина свідкує його праведне

¹⁷⁶ Засади віровчення Церкви Християн Віри Євангельської України: навч. посібник / Відділ освіти Церкви Християн Віри Євангельської України. Уклад. В. М. Варениця та ін. – К., 2011. – С. 64.

¹⁷⁷ Там само. – С. 65-66.

¹⁷⁸ Даффилд Г. П., Клив В. Основы пятидесятнического богословия. – Нижний Новгород, 2007. – С. 228.

¹⁷⁹ Засади віровчення Церкви Християн Віри Євангельської України: навч. посібник. – С. 67.

¹⁸⁰ Там само.

життя (Ів. 2:29); відроджена людина не чинить гріха, і не може грішити (1 Ів. 3:9); виконує заповідь любові (Лк. 10:27; 1 Ів. 4:7); живе переможним життям (1 Ів. 5:4). Д. Джі наводить, на його думку, одне із найкращих теологічних визначень відродження: «Кожне щире відродження є нове відшукування живого Христа»¹⁸¹. Таким чином, віруюча людина, набуваючи статус усиновлення, позбавляється від страху закону, оправдовуючись лише вірою, а також стає спадкоємцем Божим та співспадкоємцем Христу (Рим. 8:17).

Усиновлення - грецький термін, який має зовсім інше семантичне навантаження, аніж слов'янський. Мова не йде про процес взяття дитини з однієї сім'ї до іншої. Грецьке слово трактує його як «надати статус (становище) сина». Таким чином, віруюча людина, набуваючи статус усиновлення, позбавляється від страху закону, оправдовуючись лише вірою, а також стає спадкоємцем Божим та співспадкоємцем Христу (Рим. 8:17).

Вчення про освячення у п'ятидесятників набуває практичного значення. Святе Писання вчить про два види освячення: 1) Головне значення: відокремлення для особливого, сакрального використання; 2) Другорядне значення: освячення від скверни. П'ятидесятники свою доктрину будують на трепетному збереженні другого виду освячення, трактуючи його як тривалий процес, що розпочався з моменту прийняття спасіння до самої смерті. Для освячення від людини вимагається віра, послух Слову Божому та Святому Духу, а також особиста посвяченість. Пояснюючи мотивацію прагнення до постійного освячення, п'ятидесятники наводять кілька чинників, серед яких: бажання догодити Богові і висловити Свою любов до Нього як мотив покори (Ів. 14:15; Ів. 14:21); бажання мати чисте сумління перед Богом (Рим. 13:5; 1 Тим. 1:5; 19:2; 2 Тим. 1:3; 1 Петр. 3:16); бажання стати посудиною «на честь» і бути ефективним у праці Царства (2 Тим. 2:20-21); бажання своїм життям привертати невіруючих до Христа (1 Петр. 3:1-2. 15-16); бажання отримувати благословення від Бога в житті і в служінні (1 Петр. 3:9-12); бажання не викликати Божого невдоволення і не дати Йому приводу дисциплінувати нас (інколи в п'ятидесятників це пояснюють простіше – «страхом Божим» (Дії 5:11; 9:31; 2 Кор. 5:11, 7:11; Єф. 4:30); бажання заслужити велику нагороду на небесах (Мт. 6:19-21; Лк. 19:17-19; 1 Кор. 3:12-15; 2 Кор. 5:9-10); бажання поводитися так, щоб ангели славили Бога за нашу покору (1 Тим. 5:21; 1 Петр. 1:12); бажання прагнути до миру (Фил. 4:9) і радості (Євр. 12:1-2) у житті; бажання робити те, що каже Бог, бо Його повеління справедливі (Фил. 4:8; Пс. 39:8)¹⁸². Засобами освячення

¹⁸¹ Джі Д. Відносно духовних дарів: [Серія біблійних лекцій]. – Торонто, Канада: Evangel Bibel Translators&Ministries, 1986. – С.137.

¹⁸² Засади віровчення Церкви Християн Віри Євангельської України. Посібник. – С. 93-94.

у п'ятидесятників виступають Кров Христа (1 Ів. 1:8-9; Євр. 10:29); Слово Боже та молитва. Щоб жити «життям освячення», необхідно навчитися розрізняти погане і добре (3 М. 10:10; Євр. 5:14) за допомогою Слова Божого; залишити все погане, нечисте, бо освячення починається там, де діти Божі рішуче залишають гріх і виконують настанову апостола Павла: «Ненаввидьте зло» (Рим. 12:9); посвятити своє життя на служіння Богу, тобто «якомога активніше бути задіяним у служінні»¹⁸³. Зрештою, освячення приносить користь не тільки самому віруючому, але й сім'ї, суспільству.

Впевненість у спасінні – одна із яскравих характеристик, якими пишаються п'ятидесятники. Таку впевненість їм впроваджують в агресивність, в духовну егоїстичну перевагу над іншими тощо. Проте впевненість у спасінні – це одна із складових понять віри п'ятидесятників. Набуттю цієї впевненості вони зобов'язані свідочтву Святого Духу в самому собі (1 Ів. 5:10; Рим. 8:16; 1 Ів. 3:24; Гал. 4:6); свідочтву Божого Слова (Ів.3:36; Рим. 10: 9-10; Ів. 5:24; 1 Ів.3:11-14); бажанню виконувати Божі заповіді (1 Ів. 2:3-5); переміною життя та бажань (2 Кор. 5:17).

3.8 Олег БОРНОВОЛОКОВ. Установчий з'їзд Церков християн віри євангельської 1929 року: історико –релігієзнавчий аналіз

Анотації. В сучасній Україні на початку ХХІ століття присутня велика різноманітність протестантських конфесій, вагома частка яких – п'ятидесятницькі течії. За кількістю громад і віруючих п'ятидесятницький рух займає другу (після баптизму) позицію в протестантизмі. У статті розглядаються історичні моменти розвитку п'ятидесятницького руху Церков християн віри євангельської України. На основі архівних матеріалів, монографій і спогадів реконструйований Установчий з'їзд Церков християн віри євангельської 1929 року. Аналізується статут і віровчення Союзу християн віри євангельської України 1929 року і підводяться підсумки важливих моментів. **Ключові слова:** п'ятидесятники, євангельський протестантизм, євангельські християни святої П'ятидесятниці, християни віри євангельської, євангельські християни баптисти, п'ятидесятницька російська місія.

O.Bornovolokov. Constituent Assembly of the Churches of the Christians of the Evangelical Faith in 1929: Historical and Religious Analysis. Many different protestant movements are present in the modern Ukraine of the beginning of the XXI century. Pentecostal churches make up a

¹⁸³ Засади віровчення Церкви Християн Віри Євангельської України: навч. посібник / Відділ освіти Церкви Християн Віри Євангельської України. Уклад. В. М. Варениця та ін.. – К., 2011. – С. 95.

large part of those movements. Pentecostal movement is the second largest one (after Baptist) in protestant world. This article reviews historical issues of the development of the Pentecostal churches of the Christian of Evangelical Faith. Inaugural Congress of Christians of Evangelical Faith' Churches of Ukraine which took place in 1929 is reconstructed on the basis of archive materials, monographs and memoirs. The first part of the article introduces the subject, revealing its general historical aspects. The By-Laws and main beliefs of the Union of Christian of Evangelical Faith of Ukraine as of 1929 are analyzed; the article is making a summary of their most important component parts. **Key words:** Pentecostals, Evangelical Protestantism, Evangelical Christians of Holy Pentecost, Pentecostal (Evangelical Faith) Christians, Evangelical Baptist Christians, Russian Pentecostal Mission.

Актуальність проблеми. В сучасній Україні на початку ХХІ століття присутня велика різноманітність протестантських конфесій, вагома частка яких – п'ятидесятницькі течії. Відмінністю п'ятидесятницьких церков від інших конфесій протестантського спрямування є вчення про хрещення Святим Духом.

Кількість прихильників п'ятидесятницького руху у світі складає 80 – 100 млн. осіб, неоп'ятидесятників – від 150 до 250 млн. осіб. У загальносвітовому масштабі – це доволі потужні та сильні релігійні громади. Згідно з прогнозами, до 2040 року чисельність п'ятидесятників складатиме 1 млрд. осіб. В протестантизмі України за кількістю громад і віруючих п'ятидесятницький рух займає другу (після баптизму) позицію. Розвиток і формування п'ятидесятницьких церков відбувалися на Сході і на Заході України. Кожна п'ятидесятницька конфесія має свою історію і свої інституалізації своїх об'єднань. У цих процесах були задіяні ключові особи та історичні обставини.

Об'єкт дослідження. Одним із історичних моментів, який заклав основу і фундамент Союзу церков християн віри євангельської України, був установчий з'їзд, що відбувся в кінці травня 1929 року. Там було визначено назву об'єднання церков, затверджено статут і віровчення, були підготовлені документи для реєстрації у відповідних державних органах Польської України.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. До проблем розвитку п'ятидесятництва звертались як українські, так і зарубіжні релігієзнавці, серед яких В. Франчук, М. Мокієнко, Р. Лункін, В. Любащенко, Д. Мартін, Девід Бенд, Вільям Кай та інші дослідники. З огляду на недостатній рівень вивчення історичних та релігієзнавчих проблем, пов'язаних із формуванням інституціоналізаційних процесів у контексті п'ятидесятницького руху, мета статті – описати і охарактеризувати перший з'їзд церков, який заклав початок Церкви Християн Віри Євангельської як Союзу церков і громад в Україні.

Основний зміст статті. У 1929 році під впливом місіонерської діяльності Східно-Європейської місії, яка ставила глобальні цілі для християнських церков на Західній Україні та у Східній Польщі, було запропоновано створити об'єднання, яке змогло б об'єднати різні церкви із різних регіонів з метою досягнення більш значущих результатів у місіонерській програмі.¹⁸⁴

У травні 1929 року був запланований установчий з'їзд церков у селі Стара Човниця.¹⁸⁵ Після отримання дозволу від місцевої влади на проведення з'їзду було вирішено провести його 22 і 23 травня 1929 року на базі помісної церкви цього поліського села, пресвітером якої був Іван Зуб-Золотарьов.¹⁸⁶

З'їзд об'єднав російські, українські, польські та німецькі громади із всієї Польщі. Загальна кількість делегатів п'ятидесятницьких церков і деяких церков євангельських християн складала 83 особи.¹⁸⁷

У перший день, 22 травня, було обрано голову з'їзду - ним став пресвітер місцевої громади. З'їзд було відкрито вітальним словом голови на місце Писання – Псалом 45, і співом духовного гімну "Про те зрадійте друзі Христові" (Гуслі 302). Надалі було спілкування, привітальні слова від помісних громад та проповіді.¹⁸⁸

Другий день, 23 травня, був присвячений організаційним питанням. Насамперед стояло питання про найменування Союзу. На спільній нараді була запропонована назва – Християни віри Євангельської (ХВЕ), на що було два основні мотиви. По-перше, назва Союзу формується на основі Святого Письма: Дії 11:26, Флп 1:27.¹⁸⁹ По-друге, мати відміну у найменуванні від спорідненого братства у Радянській Росії - Християни Євангельської Віри. Тим самим зберігши сутність назви руху, але при цьому мати якусь відмінність. Ось як згодом згадує про це Іван Зуб-Золотарьов на сторінках журналу «Християнський Вісник»: «... Наші брати в Польщі тільки з 1929 року прийняли цю назву (Християни Віри Євангельської) і не “Християни Євангельської Віри”, яку прийняв у Росії брат Воронаєв. Але в Польщі, на з'їзді у Старій Човниці, де головою з'їзду був Іван Зуб-Золотарьов, редактор журналу «Християнський Вісник»,

¹⁸⁴ Мокієнко М. Місійна еклезіологія в Західноукраїнському п'ятидесятництві//П'ятидесятництво в Західній Україні: історія і сучасність. – Львів : Львівська Богословська Семінарія, 2015. -С.56.

¹⁸⁵ Історія релігії в Україні: У 10 томах//Пізній протестантизм в Україні. - Т.6. - За ред. професора Петра Яроцького. – К., 2002. – С.75.

¹⁸⁶ Archiwum Aktow Nowych. -Варшава, Республіка Польща. Ministerstwo Wyznan Religijnych I Oswieszenia Publicznego. Sygnatura 1452. - L.186.

¹⁸⁷ Зуб-Золотарьов І. Першій з'їзд Союзу християн віри євангельської у Польщі//Примиритель. 1929, №1. – С.3.

¹⁸⁸ Франчук В.І. Просила Росія дощу у Господа. – К., 2002. – 646 с.

¹⁸⁹ Одинцов М.І. Ви приймете силу, коли зійде на вас Дух Святий. – Санкт-Петербург: Російське об'єднання дослідників релігії, 2012. – С.221.

брати змінили цю назву і назвалися “Християни Віри Євангельської”. Це зробили з тією метою, щоб не мати таку ж саму назву, як брати в Росії». Бажання якось відрізнитися від загальноприйнятої назви було пов'язано із певними непорозуміннями щодо рішень, прийнятих І.Ю. Воронаєвим, у питаннях відносин із державою у контексті військової служби, що створювало конфлікт між ним та Американською Асамблеєю Божою і Східно-Європейською місією.¹⁹⁰

Другим питанням на порядку денному було обрання комітету Союзу. До складу Союзу увійшло 11 осіб. Посади були розподілені наступним чином: голова - Артур Берхгольц; помічник голови - Йосиф Черський; секретар - Іван Зуб-Золотарьов; касир - Данило Комса. Членами Керівного комітету були обрані ще: Мойсей Маслянчук, Адольф Фрідріх, Юхим Стрілка, Михайло Вербицький, Станіслав Недвецький, Григорій Красковський, Порфирій Ільчук. Члени комітету були одночасно керівниками регіональних центрів. Також на з'їзді були обрані "роз'їзді" благовісники - Онуфрій Мазала і Анастасія Лемяшук.¹⁹¹

Третім важливим питанням, яке було представлено головою Союзу Артуром Берхгольцом на розгляд з'їзду, став Статут. Статут складався із восьми розділів, які охоплювали практично усі сфери церковного життя. Перший розділ стосувався мети Союзу – це проповідь Євангелія; моральна, духовна і фізична допомога церквам об'єднання, яка полягала у відкритті благодійних і громадських центрів та навчальних закладів; допомога у будівництві або купівлі молитовних будинків та інших приміщень для релігійних потреб або соціальних службінь людям.

З'їздом був ще визначений макет емблеми союзу для друку, який складався із найменування «Християни Віри Євангельської» та зображення Слова Божого. Управління Союзу знаходилося у місті Лодзь (Данциг). Діяльність об'єднання поширювалася на всю Республіку Польща відповідно до місцевих законів і приписів про релігійні спілки. Союз був юридичною особою і міг купувати чи продавати нерухомість, укладати договори і захищати свої права перед місцевою владою.¹⁹²

Другий, третій, четвертий і п'ятий розділи Статуту акцентували увагу на питаннях управління Союзом. Органом правління спілки Християн Віри Євангельської був З'їзд, який діяв у формі чергових і надзвичайних скликань. Черговий з'їзд повинен був скликатися щорічно, зазвичай у травні місяці, для щорічних звітів і обрання комітету Союзу. Однак, як виявилось на практиці, з'їзди вдавалося збирати не частіше

¹⁹⁰Bornovolokov O. The Development of Pentecostalism in Russia and the Ukraine // European Pentecostalism. – Boston, 2011. – С.267.

¹⁹¹Русецкі У. Пастар Станісаў Нядзьвецкі і евангельская прабуджанне на паўночным захадзе Беларусі. – Мінск: "Пазітыў-цэнтр", 2017. – С.67.

¹⁹²Archiwum Aktow Nowych. - Варшава, Республіка Польща. Ministerstwo Wyznan Religijnych i Oswiecenia Publicznego. - Sygnatura 1452. - L.186.

одного разу на два роки. *Надзвичайний з'їзд* повинен був скликатися за рішенням комітету, а також за бажанням десяти церков, які повідомляли про свої наміри комітету Союзу за місяць до наміченої дати початку з'їзду. Протягом історії об'єднання Християн Віри Євангельської з 1929 року по 1939 рік другий вид з'їзду не практикувався.¹⁹³

Обрання делегатів від помісних церков на з'їзд відбувалося у пропорційній залежності від загального числа членів помісної церкви, яка входила до Союзу: на 25 осіб обирався один делегат. Рішення з'їзду приймалися простою більшістю голосів і ухвалювалися двома третинами від числа присутніх делегатів.

До компетенції З'їзду належало: обрання членів Ради Союзу і ревізійної комісії у складі трьох осіб; розгляд і затвердження рішень Ревізійної комісії; прийняття бюджету Союзу на наступний рік; прийняття і відлучення церков Християн Віри Євангельської; рішення про придбання чи продаж (або надання під заставу) нерухомості Союзу; зміна статуту.¹⁹⁴

У період між засіданнями з'їздів управлінські функції Союзу лягали на комітет Союзу. До комітету Союзу входили голова, віце-голова, секретар, скарбник і 7 членів. Разом - 11 осіб. Після 1935 року за вказівкою Польської влади було додатково запроваджено обрання другого віце-голови. Відтак комітет Союзу зріс до 12 осіб. Але, до 1937 року знову був повернений статут, який передбачав обрання лише одного віце-голови.

Повноваження Ради Союзу поширювалися на наступні сфери діяльності: управління Союзом у період між з'їздами; керування фондами Союзу; розгляд питань щодо прийняття до Союзу церков зі подібними принципами віри; ведення переписки і документації; управління майном Союзу; видання інструкцій відповідно до Статуту; складання різних звітів і бюджету для подання на з'їздах; організація з'їздів; виконання доручень делегатів з'їздів і ведення поточних справ Союзу. Рада, відповідно до статуту, збирається у необхідних випадках, проте не рідше, ніж один раз на квартал. На свої наради Рада має право запрошувати осіб, присутність яких при вирішенні деяких питань має домінуюче значення.¹⁹⁵

Окрім цього, контролюючу функцію у Союзі виконувала Ревізійна комісія, яка складалася із трьох осіб та обиралася черговим з'їздом із середовища делегатів, які не були членами Ради. До їхніх обов'язків входив контроль і перевірка діяльності комітету Союзу протягом року через вільний доступ до фінансових книг і документації канцелярії Ради.

¹⁹³ Там само – L.190.

¹⁹⁴ Archiwum Aktow Nowych. - Варшава, Республіка Польща. Ministerstwo Wyznan Religijnych I Oswiecenia Publicznego. - Sygnatura 1452. - L.191.

¹⁹⁵ Там само.

Висновок Ревізійної комісії мав письмову форму і подавався до комітету не пізніше, ніж за місяць до З'їзду Церков ХВС.

Шостий розділ стосувався фондів Союзу. Одним із джерел доходу Союзу (як і окремих церков) були заявлені обов'язкові "внески" членів церков. У різних частинах країни суми варіювалися (в залежності від економічного становища району). Фонди Союзу складали: внески членів; добровільні пожертвування; надходження від організацій і підприємств, що були засновані Союзом; доходи від лекцій і видавництва; випадкові і нецілеспрямовані внески; одноразові надходження із невідомих інших джерел, які були дозволені законодавством.¹⁹⁶

У сьомому параграфі йшлося про режим зміни Статуту. У разі потреби зміни або доповнення статуту Рада розробляла проект і, зі схваленням З'їзду, відправляла статут для затвердження до відповідних державних органів влади. Протягом історії при спробах реєстрації Союзу у Польській республіці статут кілька разів перероблявся.

Останній, восьмий, розділ статуту розкривав питання процесу ліквідації Союзу. У разі ліквідації Союзу Церков Християн Віри Євангельської все його майно повинно було бути передано на цілі, затвержені рішенням З'їзду представників церков.¹⁹⁷

Загалом Статут Союзу Християн Віри Євангельської регламентував порядок діяльності як помісних громад, так і роботу Союзу в цілому. Система колегіального затвердження документації Союзу, згідно Статуту, фіксувалася підписами трьох членів Ради, що практично виключало зловживання з боку керівних осіб Союзу, в такий спосіб зводячи нанівець різні можливі махінації і неправомірні дії, якщо такі були.

Після ознайомлення зі Статутом з'їзд провів голосування з приводу прийняття Статуту в тій редакції, в якій він був представлений. Статут одностайно був схвалений делегатами з'їзду і прийнятий. У зв'язку з цим було доручено обраному комітету Союзу підняти питання реєстрації Союзу перед Міністерством релігійних віросповідань і громадської просвіти, а також перед Міністерством внутрішніх справ Польщі.¹⁹⁸

Засновниками Союзу перед органами влади виступили діючі пресвітери у складі 12 осіб: Артур Берхгольц – пастор з міста Данцигу, Йосип Черський – пресвітер церкви з міста Кременець, Іван Зуб-Золотарьов – пресвітер церкви із села Стара Човниця, Данило Комса, Мойсей Маслянчук, Михайло Вербицький, Адольф Фрідріх, Григорій Красковський, Порфирій Ільчук, Станіслав Недвецький, Віталій Білевич, Юхим Стрілка.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Там само.

¹⁹⁷ Там само.

¹⁹⁸ Русецкі У. Пастар Станісаў Нядзьвецкі і евангельская прабуджанне на паўночным захадзе Беларусі / Уладзімір Русецкі. – Мінск: "Пазітыў-цэнтр", 2017. – С. 67.

¹⁹⁹ Archiwum Aktow Nowych. - Варшава, Республіка Польща. Ministerstwo Wyznan Religijnych I

На установчому з'їзді були визначені основні напрямки практичної роботи в церквах. Прийнято рішення створити недільні школи, у яких могли б проходити навчання як діти, так і дорослі. Передбачалося проводити недільну школу один раз на тиждень по неділях, а взимку, коли часу і можливості у людей більше – двічі на тиждень. Метою недільних шкіл була допомога людині у вивченні Біблії на початковому рівні. Також було прийняте рішення організувати гуртки молоді з метою створення резерву основних членів церкви. Вирішили водночас і питання формування регентських курсів з метою допомоги помісним громадам поліпшувати навички славослів'я Бога у церквах. Була внесена рекомендація щодо придбання або будівництва молитовних будинків для регулярного і постійного проведення богослужінь. Також не залишилося поза увагою делегатів питання щодо важливості друкованого органу, який би ніс інформацію про життя церков, повчання і настанови. Із цим важливим проханням збори звернулася до суперінтенданта Східно-Європейської місії Густава Шмідта як до людини, яка має розуміння у цій справі.

Ще одним важливим питанням, яке турбувало представників церкви, була необхідність духовної освіти для служителів. Ця потреба була актуальною практично для всіх церков Союзу. На той час уже назріла гостра необхідність правильного навчання людей у зв'язку з тим, що в цьому регіоні виявлялися різні спотворення Євангелія у вигляді різноманітних еретичних рухів. Перші короткострокові біблійні курси були призначені на серпень 1929 року в селі Стара Човниця.²⁰⁰ Найімовірніше, на установчому З'їзді також було представлено Віровчення Християн Віри Євангельської. Тому що знайдено його екземпляр у пакеті документів, який був поданий на реєстрацію 7 жовтня 1929 року.²⁰¹

Віровчення ХВС було представлено дев'ятнадцятьма статтями, у яких позначалися основні принципи сповідання віри. Основа віросповідання церков Християн Віри Євангельської була сформована на принципах віровчення, яке було прийняте на четвертій Генеральній Раді Асамблей Божих Америки у Сент-Луїсі в Міссурі 2-7 жовтня 1916 року.²⁰²

На ньому було прийнято 16 фундаментальних доктрин, які виражали основи віровчення церкви: 1. Віра в богодухновенність і самодостатність Біблії. 2. Віра в триєдиного Бога. 3. Віра в божественну і людську природу Ісуса Христа. 4. Гріхопадіння людини і первородний гріх. 5. Спасіння

Oswiescienia Publicznego. - Sygnatura 1452. - L.191.

²⁰⁰Франчук В.І. Просила Росія дощу у Господа. – К., 2002. – Т.1. – 646 с.

²⁰¹Archiwum Aktow Nowych. - Варшава, Республіка Польща.- Ministerstwo Wyznan Riligijnych I Oswiescienia Publicznego. - Sygnatura 1452. - L.191.

²⁰²Русецкі У. Пастар Станісаў Нядзьвецкі і евангельская прабуджэнне на паўночным захадзе Беларусі . – Мінск: "Пазітыў-цэнтр", 2017. – С.67.

приймається через покаяння і віру у Христа. 6. Таїнства Церкви – причастя і водне хрещення. 7. Хрещення Святим Духом. 8. Фізичне знамення хрещення Святим Духом – говоріння іншими мовами. 9. Освячення – акт відділення від зла і посвячення Богу. 10. Церква є Тіло Христове, і складається зі святих віруючих. Місія церкви на землі – поклоніння Богові, порятунок грішників і служіння один одному. 11. Служіння кожного віруючого. 12. Віра в можливість божественного зцілення, передбаченого спокутою. 13. Віра у воскресіння мертвих. 14. Тисячолітнє Царство. 15. Страшний Суд. 16. Нове Небо і Нова Земля.

Ці доктрини стали основними серед церков, які так чи інакше були близькі до Асамблеї Божої по всьому світові, у тому числі і серед церков України.

Висновки. Установчий з'їзд п'ятидесятницьких церков Західної України у 1929 році заклав нову, більш потужну і ефективну релігійну організацію для поширення Євангелія в Польській Україні. Цей з'їзд фактично став початком формування інституалізаційних процесів для п'ятидесятницьких церков в Україні.

Статут, віровчення, структурована система керівництва, періодичні видання трьома мовами (польською, російською та українською), біблійні курси та школа, здібні й освічені керівники, фінансове забезпечення – всі ці важливі моменти заклали фундамент розвитку церков Християн віри Євангельської. Наступні з'їзди продовжили справу, розпочату на з'їзді у 1929 році, стверджуючи і розвиваючи об'єднання Християн віри Євангельської, створюючи інститут п'ятидесятницьких церков на теренах Західної України.²⁰³

²⁰³Франчук В.І. Просила Росія дощу у Господа. – К., 2002. – Т.1. – 646 с.

Розділ четвертий. РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК В ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

4.1 Михайло ЧЕРЕНКОВ. Йосиф Сліпий у його споминах.

Йосиф Сліпий. Спомини / Ред. Іван Дацько та Марія Горяча. Львів-Рим: Видавництво УКУ, 2014. – 608 с.

"Спомини" митрополита Йосифа Сліпого - важливий документ конфесійної історії Української Греко-Католицької Церкви. Він також є цінним джерелом для всіх, хто цікавиться історією релігії, духовною культурою України, перебігом православно-католицьких і церковно-державних відносин у радянську добу. Сам автор називає себе "німим свідком Церкви, що мовчить"(с. 427). У цьому зізнанні відчувається невимовний трагізм особистої долі митрополита, як і долі його Церкви. Коли хотілося кричати на весь світ про злочини радянського режиму проти Церкви, доводилося мовчати, залишалося лише молитися. Переслідувана Церква не могла розповісти світу про те, що відбувається, її голос не пробивався за "залізну завісу". Але вона виживала й жила - в катакомбах та в'язницях, в серцях простих вірних і сповіданні мучеників.

Йосиф Сліпий записав свої мемуари практично відразу ж після прибуття в Рим, але довгий час зберігав їх у секреті. Обережне мовчання про переслідування християн в СРСР було частиною домовленостей про його звільнення, а також проявом пасторської турботи про тих, кому ці одкровення могли зашкодити. То ж лише сьогодні ми можемо почути його голос. На жаль, не як відверту розповідь, але саме як показовий документ епохи, в якому більше мовчання і пропусків. І ці пропуски кажуть більше, ніж заповнені сторінки. Це той випадок, коли потрібно читати між рядків. Митрополит не міг не написати спогадів, адже і в його Церкві, і в усьому вільному світі їх чекали і вимагали. Але те, як він їх написав, говорить про складне становище його як предстоятеля Церкви. Митрополит давно зрозумів, що радянська влада - надовго, що з нею доведеться домовлятися. Тому він просив УПА припинити збройну боротьбу з червоною армією, «яка перемогла самого Гітлера, а тому з часом візьме гору й над силами УПА» (с. 479). Тому він підкреслював свою громадянську лояльність радянській державі. Тому ж він не написав нічого такого, що могло б остаточно зруйнувати його стосунки з владою і тим самим позбавити УКГЦ шансу на визнання в СРСР, а ув'язнених священників - на звільнення.

Очевидно, що основні переживання митрополита в описуваний період були пов'язані з наслідками «собору» 1946 року, коли УГКЦ була фактично ліквідована. Але про це він майже не говорить, лише сварить Костельника і православ'я. Він багато пише про труднощі побуту, але досить одноманітно. Так само одноманітно він характеризує людей.

Майже в кожному він бачив інформатора або злодія, підлого або слабкого.

Примітно, що в тексті практично немає біблійних цитат.

В цілому, «Спогади» справляють враження тексту дещо скороспілого, неорганічного, штучного. Схоже, що Норман Казенс мав рацію, коли казав, що Йосифу Сліпому навіть в Римі було важко усвідомити реальність своєї свободи (с. 559). Митрополит писав так, ніби був ще в СРСР, де за кожне вільне слово потрібно платити власною кров'ю і стражданнями Церкви.

Відомо, що ведучи переговори про звільнення митрополита, Хрущов найбільше боявся, що в газетах з'являться статті про те як «єпископ викриває більшовицькі тортури» (с.с. 537, 554). І сам митрополит боявся цього не менше. Природа цього страху не персональна, а релігійно-політична. Очевидно, він боявся не так терактів або нових арештів, навіть не посилення антирелігійної кампанії в СРСР. Він переживав, що буде упущений унікальний шанс «відлиги» для легалізації УГКЦ під тиском антисталінських викриттів і сприятливої міжнародної обстановки. Мабуть, що він поділяв надії багатьох на успіх «тріумвірату» (США, СРСР і Ватикану) в боротьбі за мир, і розраховував, що Церква зможе отримати свою нагороду за дипломатичне посередництво.

Крім власне "Споминів", під обкладинкою книги зібрані супутні документи. У них ми бачимо Йосифа Сліпого різним - дипломатом, істориком, полемістом, пастирем. У документах про переговори з радянською владою митрополит говорить мовою компромісів, пропонуючи свою допомогу в налагодженні відносин між СРСР, США і Ватиканом (с. 401); доводячи, що УГКЦ цілком сумісна з комуністичним курсом (с. 397). В "меморіалах", адресованих папському престолу, політики вже немає, як і нічого особистого; немає нічого, крім турботи про Церкву і тих подвижників, які її представляють, "героїв віри" і "добрих священників" (с. 486-487).

В цілому добірка текстів допомагає скласти образ Йосифа Сліпого саме як патріарха катакомбної Церкви. Вісімнадцять років принижень описуються автором лише як фон, на якому він невпинно говорить саме про Церкву. Його особиста історія повністю підпорядкована головній темі - історії УГКЦ. Правда, при читанні деяких фрагментів складається враження, що надмірна зосередженість на турботі про свою Церкву заважала митрополиту побачити інші конфесії як частини єдиної Церкви. Описуючи «лягпункт віруючих» (с. 220), куди зібрали католиків, православних, протестантів і різних «сектантів», він не проявляє ніякого інтересу до можливостей «лягерного екуменізму»; про православних відгукується виключно погано; на всі запрошення інаковірних до спілкування та спільного служіння звучить лише відмова. Відтак через страх перед "стукачами" і провокаторами віруючі в'язні часто позбавляли

себе християнського спілкування і братньої підтримки. Тексти добре передають атмосферу державного терору щодо віруючих, загальної підозрілості, приреченості, самоцензури, “політкоректності” по-радянськи.

Окрім цінності самих документів, варто відзначити заслугу редакторів видання. Отець доктор Іван Дацько виконав величезну організаційну роботу, щоб зібрати різні тексти й узгодити їх. Очевидно, що для нього, який служив раніше митрополиту в статусі особистого секретаря, підготовка книги стала не тільки професійним викликом, а й своєрідним духовним боргом. Не менший внесок зробила також і доктор Марія Горяча, звіряючи, коментуючи і редагуючи тексти.

Книга залишає сильне враження: редактори-упорядники присвятили свою монументальну й кропітку працю не так митрополиту-мученику, як тій Церкві, за яку він страждав. Саме тому текст, що публікується, слід розглядати не стільки як пам'ятник історії, скільки дар, урок і заповіт для прийдешніх поколінь вселенської Церкви Христа.

4.2. Олександр ЗАВАЛІЙ. Ген аграрно-хліборобської цивілізації території сучасної України як маркер релігійних вірувань.

Анотації. В статті О.Завалія на основі аналізу досліджень провідних іноземних та вітчизняних науковців, розглянуто питання витоків землеробської культури території сучасної України, яка послугувала джерелом виникнення релігійних вірувань заснованих на Природному світобаченні що було зумовлено географічними умовами проживання.

Ключові слова: гени, ДНК, індоєвропейці, індоєвропейська мова, землеробство, релігія природи, культи природи, дохристиянська культура.

The article «The gene of agricultural grain-growing civilization of the modern Ukrainian territory as a marker of religious beliefs» by O. Zavalii.

The issue of the origins of the agricultural culture of the territory of modern Ukraine is considered in the article, based on the analysis of the leading foreign and domestic scientists' research. The culture served as the source of religious beliefs based on the Natural worldview which was predetermined by the geographical living conditions. **Keywords:** genes, DNA, Indo-Europeans, Indo-European language, agriculture, nature religion, the cults of nature, Pre-Christian culture.

Актуальність і досліджуваність теми. Відкриття подвійної спіралі ДНК у 1953 р., за яке в 1962 р. Крік і Уотсон одержали Нобелівську премію, і наступна розшифровка генетичного коду, пов'язаного з ДНК, належать до тих відкриттів в історії науки, які істотно розширили наші уявлення про себе, про те, звідки ми та куди йдемо. Сучасна генетична

наука за краплиною крові, волосиною чи фрагментом вцілілого біологічного матеріалу спроможна розповісти про загальну картину минулого, відтворити історію цілого роду, його міграції, вірування. Кожна людина в собі несе свій, наданий Природою «біологічний документ». Співставивши та узагальнивши біологічну, археологічну, лінгвістичну інформацію вже можливо дослідити розвиток людства в цілому не тільки з позиції історико-релігійних пам'яток, які створювала людина, а й з позиції фактологічних наукових даних. Дослідження генетиків стають провідними у вивченні минулого і прогнозуванні майбутнього. Сучасна генетична наука розкриває культуру українського народу, яка йде з глибини віків, і може вивести вічних хліборобів-пахарів на нові позиції до Бога, як по крові, так і по духу.

Основний зміст статті. Британський генетик Д-р С. Оппенгеймер засвідчує, що 22–19 тисяч років тому територія між Середземним і Чорним морями виявилася кліматично найбільш придатною для життя людини. На північ від цієї зони лежали безкраї зелені степи, де можна було випасати коней та інших свійських тварин. Це - період останнього льодовикового максимуму. Територія нинішньої України була найважливішою стоянкою людини льодовикового періоду в Східній Європі, зазначає вчений у своїй книжці "Походження британців"²⁰⁴.

Спенсер Веллс, директор «National Geographic», називає регіон сучасної України - «українським притулком». Це є те місце, де древні люди змогли вижити під час останнього льодовикового максимуму. Звідси кочові індоевропейці здійснили широку експансію, яка відбулася понад 3000 років до н. е., і дістались Індії. Разом з цим С. Веллс зазначає що ДНК галогрупа пов'язана з праіндоевропейцями (R1a). Вона розповсюджувалася з території сучасної України: «R1a виникла в Європі від 10 000 до 15 000 років тому на території України»²⁰⁵.

На думку таких всесвітньовідомих вчених, як А. Кифішин, Ю.Шилов, Г. Вірта, А. Генон на краю льодовика у північно-західній частині Європи почав духовно визрівати генофонд майбутньої цивілізації, аріїв (оріїв-орачів), які поступово просунулись до родючих земель Припонтоди (понтійські степи праукраїнських земель). Тут на родючих ґрунтах Припонтоди були закладені підвалини аграрно-хліборобської цивілізації, землеробства, степового рільництва, скотарства.

Чорноземні ґрунти вперше в історії людства вирішили проблему забезпечення харчуванням, започаткувавши епоху новітньої рослинності Землі – культурної рослинності. Замість того, щоб шукати харчування, людина його виробляла самостійно, подолавши тим самим одвічний страх перед голодом. Те, що археолог Гордон Чайлд назвав "неолітичною

²⁰⁴ Stephen Oppenheimer. The Origins of the British. — Constable. 2006.

²⁰⁵ Спенсер Уэллс. Генетическая одиссея человека. -Альпина нон-фикшн, 2013.-С.105-107.

революцією", відбулося. Саме тоді ми взяли під контроль нашу власну долю, давши поштовх досягненням, що характеризує сучасну цивілізацію. Продовольча безпека надала право вибору, підготувавши ґрунт для подальших змін та еволюції. Повноцінне харчування дало змогу розвитку розумової та фізичної діяльності людей.

Наступним досягненням було значне збільшення щільності населення землеробів і, як наслідок, вирощування продуктів харчування і проживання на одному місці. Якщо ви хочете мати більше дітей, то можете просто посадити більше рослин і зібрати більший врожай. Хоч це і спрощена картина, але це факт, що осілі аграрні громади більш густонаселені, ніж племена мисливців-збирачів. Це могло призвести до досить швидкого збільшення чисельності населення і поширення хліборобів по всьому регіону. За оцінками палеодемографії, що вивчає розміри древніх популяцій за допомогою археологічних і антропологічних методів, все населення земної кулі під час виникнення сільського господарства становило близько 10 млн чоловік, а на зорі індустріальної епохи, а це приблизно в 1750 році, населення Землі перевищило 500 млн. Якщо палеолітичним мисливцям-збирачам потрібно було понад 50 тисяч років, щоб збільшитися з декількох тисяч людей до кількох мільйонів, то хлібороби останні десять тисячоліть надолужили час.

Після танення останнього льодовика, 16 тис. років тому, чисельність населення почало зростати. Вихідці з українського ареалу заселили східну частину європейського материка. Через 3 тис. років у печерах і гротах найдавнішого, найбільшого і найвпливовішого на той час на території Євразії святилища "Кам'яна Могила" поблизу Мелітополя, жерці почали видряпувати на скелях та кам'яних плитах піктографічні позначки – ритуальні фрази, які згодом переросли в першу в світі протошумерську писемність. В цей час з'явилися перші назви сільськогосподарських рослин та знарядь²⁰⁶.

Культура землеробських народів визначалась не тільки достатком їжі, вона включала в себе соціальні традиції, методи виготовлення посуду, знарядь, одягу, транспортних засобів, іншого, але найголовнішим аспектом їх життя були релігійні знання і мова, які сформувалися в природній лабораторії достатку та блаженства домашнього затишку. Землеробські культури мали б виступати джерелом виникнення релігійної системи, яка засновувалась на духовних цінностях Природного осередку, який забезпечив зростання. За нашими висновками, в релігійному житті цих людей не було місця надприродному і не було необхідності в ньому, оскільки надприродна культура формується в умовах, де етноси

²⁰⁶ Мойсеєнко В.С. Першопочатки скотарства та землеробства на території України VII-III тисячоліть до нашої ери в світі розшифрувань піктограм святилища "Кам'яна Могила" // Історія. освіти, науки та техніки. в Україні. — К., 2002. — С. 98–102.

недостатньо отримують енергії від Природного світу (пустелі, місце природних катаклізмів, відсутність опадів і т.п.). Те, що духовна культура визначалась категорією місцеперебування в Природному осередку, засвідчено сучасними фундаментальними науковими дослідженнями співробітників Веллінгтонського університету Нової Зеландії. Було досліджено 600 релігійних традиційних суспільств в усьому світі. І саме там, де природні умови були несприятливі або існував ризик стихійних лих, існувала віра в сурових Богів²⁰⁷.

Людина помірного клімату відчувала себе цілковитою подібністю Всесвіту, разом з ним, рослинно-тваринним світом йшла в еволюційному взаємозв'язку, мозок і душа не підносили за межі Природи суворого «Небесного наглядача».

Наступним кроком людини Природи у власному розвитку стало одомашнення коня. Тут знову пощастило Україні, сучасна територія якої займає 40 % степу, природного осередку існування Тарпанів – диких степових коней. На території нашої батьківщини знайшли одні з перших кінських кістяків. «Коні вперше були присвоєні в степах України понад 4350 років перед Різдом Христом». Таке наукове відкриття здійснили на основі найновіших археологічних даних доктор Райнер Бергер і Райнер Проч (Каліфорнійський університет, Лос Анжелес). На мапі згадані часописи подали села України: Усатово, Деревка, Євмінка. Археологічні експедиції в розкопках біля цих сіл знайшли кістки коней, упряж, колеса²⁰⁸.

У книзі “Зародження та еволюція колісного транспорту та шляхів сполучення” історик Ігор Мельник зазначає, що в селі Маяки Біляївського району Одеської області в 60-х роках ХХ століття археологи знайшли поховання знатного вельможі, а біля нього віз та колесо. За результатами радіовуглецевого аналізу колеса його вік становит понад 4500 років²⁰⁹.

Союз людини з кіньми виявився корисним для всіх: коні отримали повний нічний захист від зграй вовків в обмін на денну польову і господарську працю, а, що найголовніше, людина пристосувала їх до перевезень. Ці тварини залишалися основним транспортом і тяговою силою до початку ХІХ ст. Приручення коня стало вирішальним чинником для створення такого, без перебільшень, еволюційного механізму, як «Колесо». Про знахідки моделей коліс у розкопках трипільських поселень

²⁰⁷ Рейчел Нувер. Чи зникне колись релігія? [Електронний ресурс]/ Чи зникне колись релігія? // Режим доступу: http://www.bbc.com/ukrainian/vert_fut/2016/07/160726_vert_fut_will_religion_ever_disappear_vp.

²⁰⁸ Лев Силенко. Мара Віра. — США. 1979. — С.80.

²⁰⁹ Сергій Гальченко. На Одещині знайшли колесо віком 4500 років. [Електронний ресурс]/ На Одещині знайшли колесо віком 4500 років// — Режим доступу: https://gazeta.ua/articles/ukraine-newspaper/_na-odeschini-znajshli-koleso-vikom-4500-rokiv/159815.

останньої чверті 5 тис. до н. е. повідомляв ще у 1981 р. у наукових публікаціях румунський археолог Діну. Нові технології у житті пращура разом зі збільшенням оброблюваних угідь, продовольчою безпекою, збільшенням населення, дали поштовх для міграції людини. Природа земель нинішньої України надала своїм людям надлишок енергії, що стало поштовхом до активних дій в напрямку розширення зон свого життєвого простору. Тільки після того як культура і землеробство повністю було сформоване, праїндоевропейці змогли відправитися до незвіданих земель. Впевненість у здатності вижити в будь-якому місці, могла надавати глибока віра і впевненість у своїх навичках. Мисливці-збирачі ніколи б не змогли зробити цей еволюційний стрибок.

Сільське господарство не тільки зіграло важливу роль в розвитку сучасного суспільства, але мало і генетичні наслідки. У той час як для мисливців-збирачів епохи верхнього палеоліту було характерним підтримувати стабільний розмір своєї популяції, за винятком випадків заселення нових територій, аграрні громади могли сильно розростатися, не залишаючи при цьому рідних місць.

У міру зростання розмірів землеробських громад їх жителі поступово просуvalися далі в пошуках орних земель. При цьому вони несли з собою і свої генетичні маркери. Одним з наслідків цього стало поширення певних генетичних ліній, що дає нам уявлення про походження і поширення сільського господарства²¹⁰.

Завдяки розвитку землеробства і викликаною цим ланцюговій реакції, ми отримали право нести в світ гени, а разом з генами й культурні моделі, які притаманні орачам. Цілком зрозуміло, що разом з собою люди поширювали свою культуру і предківську мову. Зрештою, ми дійсно «успадковуємо» мову і культуру від наших батьків, так що ці складові повинні бути гарними уповноваженими генів, відображаючи зв'язок між популяціями. З цього стає зрозумілим, що, втрачаючи предківську мову, ми втрачаємо частину власної історії та культури.

В 1786 р. в листі до Королівського азіатського товариства британський філолог, індолог Вільям Джонс, працюючи тоді над вивченням Індійської культури, повідомив, що санскрит (релігійна мова індусів) більш досконаліший за грецьку мову, більш багатший за латинську мову. Водночас він має настільки близьку подібність з цими двома мовами, як в коренях дієслів, так і в граматичних формах, що це навряд чи може бути випадковістю. Вільям Джонс прийшов до висновку: «Він мав виникнути із спільного джерела»²¹¹.

Гіпотеза, яка була висунута британцем Джонсом, засвідчує те, що в глибокому минулому мав бути загальний предок, який розмовляв

²¹⁰ Спенсер Уеллс. Генетическая одиссея человека. — Альпина нон-фикшн. 2013. — С.97.

²¹¹ Український переклад цитується за: Кочергина В. А. Учебник санскрита. — М.: 2001.

предківською мовою, з якої опісля сформувалася мовна різноманітність. На сьогодні ця широко визнана лінгвістична теорія отримала загальне визнання і назву «Праїндоевропейська мова» – прамова індоєвропейської сім'ї. Це одна з небагатьох мовних сімей, яка отримала загальне визнання. Але, кажучи про те, що в минулому існувала спільна група людей, які розмовляли на «предківській формі» індоєвропейської мови, разом зі своєю мовою і культурою ці люди повинні були нести також генетичні маркери. Паралелі еволюції мови з еволюцією ДНК здаються очевидними. Таким чином, «біологічний документ» людини, який не може бути втрачений, та передається з покоління в покоління – ДНК є маркером мовно-культурного поширення.

Пошук перших індоєвропейців і їх географічної локалізації був одним з основних напрямків археологічних і лінгвістичних досліджень останніх 200 років.

Новітні дослідження і відкриття розкривають перед нами величезні досягнення українського роду в розвитку людської цивілізації та сотні засвідчують надзвичайно великий інтелектуальний потенціал української нації.

Англо-австралійський археолог і філолог, дослідник давньої історії Європи академік Единбургського університету, директор Інституту археології Лондонського університету Гордон Чайлд ще в 1920-х роках зробив висновки, що батьківщиною індоєвропейської мови можна вважати культуру, яка виникла на Північ від Чорного моря і відрізнялася «шнуровою» керамікою²¹². В 1956 році академік відвідав СРСР, що справило на нього велике розчарування в радянських реаліях та стані науки союзу. Після повернення в Лондон він пише лист провідним академікам СРСР про безнадійну відсталість і політичну заангажованість радянської науки. На фоні глибоких розчарувань Г.Чайлд добровільно складає повноваження директора Інституту археології. В 1957 році вчений покінчив життя самогубством, скинувшись з 70-метрової скелі²¹³.

Теорія академіка Гордона Чайлда була відроджена археологом та етнографом, доктором історичних наук Марією Гімбутас в серії статей, видрукуваних нею в 1970-х роках у США. Поєднавши дані археологічних та лінгвістичних досліджень, Гімбутас стверджувала, що культура причорноморських та приволзьких степів, датована приблизно 6000 років назад, позначена першими ознаками культури як праїндоевропейська й охоплює народ культури «шнурової» кераміки, яку описав Чайлд. Надалі теорія запропонована Марією Гімбутас отримала назву «Курганна гіпотеза». В основі «курганної гіпотези» також лежать погляди, висловлені ще наприкінці ХІХ століття німецькими вченими Віктором

²¹² Vere Gordon Childe. *The Aryans: A Study of Indo-European Origins*. — Dorset Press. 1926.

²¹³ Перша господарська революція // Український тиждень. — 2013. - № 20. — С. 42.

Геном і Отто Шрадером²¹⁴. Не дивно, чому відразу ж з окупацією України у 1941 році в степах Причорномор'я закипіла робота з дослідження курганів організацією «Аненербе». Далі були Роберт Макрам, Уільям Крен і Роберт Макніл, які доводили, що англійська мова і всі індоєвропейські мови зародилися з мовного середовища Середньої Наддніпрянщини²¹⁵. Російській мовознавець-славіст, академік Олег Трубачов у виданні «Indoarica в Северном Причерноморье» опублікував словник мовних реліктів Indoarica та присвятив цілу низку статей темі індоєвропейської прамови й індоєвропейського/індоарійського населення у Північному Причорномор'ї²¹⁶.

Доказами того, що люди Причорномор'я та Наддніпрянщини говорили на протоіндоєвропейській мові, ґрунтуються на аналізі (порівнянні) слів, спільних для всіх індоєвропейських мов, пізніше до них приєдналась генетична генеалогія. Зусиллями англійського лінгвіста А. Ведделла та його українських послідовників було складено шумеро-санскрито-український словник. Мабуть при цьому найцікавішим є те, що після порівняння слів виявилась величезна кількість спорідненої термінології, яка відноситься до землеробства та основних соціальних понять. Нижче наводимо частину словника:

Шумер.	Санскрит	Українська
Аг	агні	вогонь
абба	тата	батько
ама, нана	ма, мата	мати
	анганя	ганок, подвір'я
	акрьсівала	той що не працює хліборобом або той, що не засіває землі
	анума	завершувати, підводити висновки. Із укр. пісні:” Гей, НУМО Ж, браття, до зброї!”. Або: “НУТЕ хлопці до роботи, бо вже порвані чоботи!”
бабі	бгу	бути
бад	бад	біда
бал	вал	вал
бар	бгратра	брат
бара	віра	віра
бі	біс	битися

²¹⁴ Mallory, J.P. and Adams, D.Q. Encyclopedia of Indo-European Culture. Fitzroy Dearborn division of Taylor & Francis — London. 1997.

²¹⁵ Robert McCrum, William Cran, Robert MacNeil. The Store of English. — New York. 1986.

²¹⁶ Трубачов Олег . Indoarica в Северном Причерноморье. — Москва. 1999.

бід	від, вєд	вид(іти)
бул	бгал	біль
	відіта	відомий
	гарі, арія	орати
	гаті	гатити
	грива	грива
дара	дару	дорогий
	дарава	дерево
дас	даса, даван	даси, давати
дім	дам	дім
дімма	тама	темно, димно
дур	дур	дур(не)(ень)
	дану	річка (Дніпро, Дунай, Донець)
	дэви	діва
	жур	журитися
іхі	іті	йти
	кахати	казати
	кула	коло, куля
	куккут	когут, півень
ліл	лєл, лубх	любов, любити
	міна	міняти
	мрьтака	мертвий
	мур	стіна
	наштати	нижчити
	свар-га	небесний, рухаючий небо, верхне небо
	свасти	счастья
	са	це
	сми	сміх
	сшів	зшивати, з'єднувати
	тама	темно
	траби	треба

Як же так сталося, що протоіндоевропейська мова, яку вчені відносять до зародження на сучасних українських землях, завітала в Центральну Азію, а згодом і до Індії. Гордон Чайлд та Марія Гімбутас роблять висновок: древні праіндоевропейці, винахідники колісниць принесли свою мову в Центральну Азію й Індію, куди вони вторглися близько 1500 року до нашої ери. В Рігведі, збірці древніх індійських релігійних текстів, написано про завоювання Індії кінними воїнами з Півночі. Це отримало підтвердження в 1920-х роках, коли британський археолог Джон Маршал і його колеги в долині Індії розкопали Мохенджо-

Даро і Харашпу. Ці великі міста датуються приблизно 3500 роком до нашої ери. Потім, близько 1500 року до нашої ери, почався їхній занепад, і до 1000 року нашої ери харашпская культура зникла, а її міста спорожніли.

Чим був викликаний раптовий колапс цієї культури? Археологи вважають, що це було пов'язано із вторгненням степових арійців. Археологія підкріплює аргументи Чайлда і Гімбутас й підтверджує написане в Рігведі. Але всі ці теорії мали б підтвердитись з позиції ДНК науки. Так, загально визнано, що галагрупа R1a пов'язана з імміграцією індоєвропейців. Ключ до вирішення нашої мовно-культурної головоломки розкривається в тому, що висока частота зазначеної ДНК галагрупи виявляється в Індії саме в групах, які розмовляють на індоєвропейських мовах. Так, цей маркер мають близько 35% чоловіків - жителів Делі, які розмовляють на гінді. Групи з Півдня, які розмовляють індоєвропейською мовою, показують таку ж високу частоту. Водночас у їх сусідів, які розмовляють дравидійськими мовами, його частота набагато менше – 10% і нижче²¹⁷. Найзнаковішим тут є те, що найвища каста священнослужбовців-брахманів Індії, які майже не змішуються з іншими кастами, мають найвищий показник галагрупи R1a – 72 %. У мешканців українських, російських, польських регіонів він хитається в межах 50-65%²¹⁸. Міграція людей разом з мовою, ДНК несла свої культурні маркери.

Якщо індоєвропейцям, завдячуючи своїм природним здібностям і знанням, вдалося на усталені цивілізації накласти мовні й біологічні лекала, то релігійні вірування передавались разом з ними. Той, хто навчився розмовляти мовою землеробської культури, відкривав для себе найбільшу інформаційну систему спілкування із Всевишнім. Звичайно, що вірування арійів-орачів зазнавали культурних дифузій, як і їх мова. Все більше за історію народів відбувалося віддалення від Бога, зрештою – поселивши надприродного Бога десь на Небо, але уламки священних знань зібрані по індоєвропейським спільнотам дають унікальні можливості, а що найголовніше – саме для українського етносу.

Нинішнє релігієзнавство оперує об'єктивними (нейтральними щодо певних релігійних традицій) критеріями для визначення релігії, а не базується на тих чи інших схемах, напрацьованих на основі аналізу якоїсь однієї, зокрема авраамістичної релігійної традиції, як це було до середини ХІХ ст. Бачення релігії як віри в те, що існує Бог-творець (надприродна сутність), якому поклоняються віруючі за допомогою певних обрядів та молитов і який визначає подальшу долю кожного, перестало бути

²¹⁷ Спенсер Уэллс. Генетическая одиссея человека. — Альпина нон-фикшн. 2013. — С.107.

²¹⁸ Гаплогрупа R1a (Y-ДНК). [Електронний ресурс]/ Гаплогрупа R1a (Y-ДНК)// – Режим доступу: [https://uk.wikipedia.org/wiki/Гаплогрупа_R1a_\(Y-ДНК\).htm](https://uk.wikipedia.org/wiki/Гаплогрупа_R1a_(Y-ДНК).htm).

всеоб'ємним... Тому сучасне релігієзнавство відходить від «звуженого підходу до витлумачення суті релігії лише як віри в надприродне»²¹⁹.

Релігія все більше претендує бути формою буття не надприродного, а людини, «не відходу її від світу, а навпаки – підтвердженням її входження в нього, самоусвідомлення себе як його невід'ємної часточки. Саме тому вона не забирає, а утверджує в людині людське»²²⁰.

Існує достатній ряд особливостей індоєвропейських вірувань, які відзначаються Природною основою й були сформовані з відношень людини до природооточення. Співставивши Природні Релігії чи Релігії Природи різних етносів можна вийти на Першооснову Бога і першу релігію людини розумної.

Кажучи взагалі про вихідні данні аналізу, необхідно врахувати загальний взаємовплив Природного середовища на формування структури свідомості етносу, стимулюючи духовні та розумові цілі: 1. Релігії Природи визначаються глибоким і широким змістом, який зумовлюється саме географічним положенням; 2. Релігії Природи – це форма взаємозв'язку етносу до того природного і морального простору, в межах якого вона виникає і розвивається; 3. Релігії Природи, які формувалися в умовах несприятливих для проживання людського виду, створювали духовні основи, де Бог вбиваючий, караючий і т.д. постає як результат свідомості людини з Природооточення. За нашими висновками ці вірування розвинулись в уявлення надприродних образів, не маючи змогу побачити в Природі мораль і Бога; 4. Свідомість етносу, сформована в гармонійному Природному осередку (помірний кліматичний пояс), спрямована на досягнення найвищого духовного пізнання. Свідомість етносу, який сформувався в дисбалансному Природному середовищі (напівпустелі, пустелі тощо) спрямована на завоювання земель для більш комфортного проживання й умов збереження свого виду. Відповідно, релігійні вчення будуть відповідати своїм цілям; 5. Релігійні вчення, зароджені в стабільних і нестабільних Природних географічних умовах – протистоять. Домінування одного з них у світі ведуть до цілей, які були закладені Природою у свій Рід. До ірраціонального в людині підштовхує сама природа. Мороз і палюча спека штовхають людей на крайнощі (Астольф де Кюстін).

В нашу задачу не входить розгляд всіх природних вірувань на континентах Землі. Хочемо лиш розкрити частину знань, на якій базувались праіндоєвропейці, віра яких розвинулась й утвердилась в Помірному поясі Землі на найбільш придатних до землеробства землях та збалансованих Природних ритмах.

²¹⁹ Колодний А.М. Релігія // Релігієзнавчий словник. – К., 1996. – С. 279.

²²⁰ Там само.

Живий Вогонь. Це універсальна основа. З Живого Вогню розвинулась віра наших генетичних прабатьків. Прабатьки, освоївши вогонь, стали володарювати. Вогняний жезл в руці давньої людини дозволив заселити сухі печери, відтиснути звідти небезпечних звірів, давав безпеку в нічний час, тепло, відкрив світ приготованої їжі й гарячих трав'яних напоїв. Вже навколо плем'яного вогнища почали формуватися громади, виокремлюватися перші функції суспільства – збереження та контроль за багаттям. Огнищанин – то і є той найповажніший титул, який пройшов через тисячоліття до Київської Русі. Вогонь дав людині Природи віру в себе, а з віри в себе починається пізнання Всевишнього.

Від відкриттів Кам'яної Могили до розкопок Київської Русі може безумовно об'єднувати один елемент – Живий Вогонь. При розкопках поселень з мамутових кісток пізньопалеолітичної стоянки на місці теперішнього села Межиріч Черкаської області. При вході в одне з жител поселення академік І. Підоплічко засвідчив унікальну знахідку – череп мамонта, на якому червоною вохрою було нанесено «зображення Вогню»²²¹. Серед численних зображень на кістках і бивнях мамонта виявлено ще одне досить своєрідне явище – план-схему всього поселення Межиріччя. Серед різноманітних прямих і кривих ліній, смуг і драбинок тут подано чотири підковоподібні фігури з плямою «вогнищ» в центрі, зі схематичним позначенням нерівностей рельєфу і ландшафту навкруги²²².

Особливу роль в ідеології трипільської культури відігравав вогонь. У трипільців зберігся унікальний звичай спалювати застаріле (із третього на четверте покоління) проте впорядковане перед цим поселення. Всі ознаки цього дійства вказують на архаїчний міфоруал.

Усім відомі в Трипіллі модельки жител. Особливо цікавою є колекція архітектурних деталей цих жител – фрагменти вівтарів, вогнищ, підлоги та інші деталі, призначення яких інколи не зовсім зрозуміле навіть дослідникам із багаторічним стажем.

Звичаї спалення небіжчиків, притаманні трипільській культурі, проіснували на Русі до її хрещення. До наших часів дійшли звичаї стрибків через багаття та спалення старих речей на Купала і Масницю.

Всеочищаюча першооснова – Живий Вогонь була відкрита археологією в кромлехах, капищах – Природних храмах предків. Вогонь об'єднує релігійну космогонію індоєвропейської культури. Жодне культове місце не обходилося без нього.

У Ведах популярність вогню засвідчується великою кількістю гімнів, присвячених його Божеству – Агні. Поступово Агні втратив своє

²²¹ Підоплічко І.Г. Позднепалеолитические жилища из черепов мамонта на Украине. – К., 1969. – С.133-134.

²²² Акімова І.І. Черкащина археологічна. Краєзнавча розвідка. – Черкаси., 2012. – С 4-5.

первинне значення, яке він мав у ведичний період, але обряди з Живим Вогнем залишилися до наших часів.

Основний принцип Вогню – поєднання і трансформація речовин. Він об'єднує всі стихії. Складові для Вогню є завжди одні – простір, повітря, вода, земля. Кожен погодиться, що в процесі горіння в будь-яке паливо входять елементи землі й води (як і в тваринному й рослинному світі). Паливо не може горіти без повітря, а сам процес відбувається в просторі. Всі процеси та пізнання починаються зі світового Простору. Без нього не можливо усвідомити процеси об'єктивної реальності, взаємодії всіх природних тіл у Всесвіті, передачі енергії на відстані та інші процеси. Якщо Вогонь об'єднує всі стихії, то він може розглядатися як складова всіх частин, основою з якої виділяються інші елементи. В такий спосіб підтверджується, що Вогняна природа духовно є спільною для елементів світобудови, які він поєднує. Вогонь – це щось, з чого будується духовний і матеріальний світ. Веди вчать що «Вогонь, воістину заключає в собі всі божества»²²³.

Вогняне джерело незбагненне. За межами людського матеріалізму Вогонь за своєю природою початок руху, тепла, світла і життя. Науковий і духовний аналіз вірувань праіндоевропейців приводить до висновку, що Вогонь є однією із спільних інформаційних форм Бога і Першопочатком, з якого відкриваються сходи пізнання всіх його зав'язків. Ці зв'язки й Першопочаток є законом, який підтримує світовий порядок. За багатогранністю необхідно припускати єдину підоснову, з лона якого тільки й можуть відбуватися всі перетворення й виникнення. Вогонь – це єдина стихія, яка не може забруднитися. Чистота вогню забезпечує зв'язок людей всіх поколінь і є Першоосновою.

Лев Силенко залишив своє мудре передбачення: «Ми з мук викрешемо вогонь такий сильний, що майстри ексекують будуть осліплені, спопеляться ідоли насильства, з крові мук наших виростуть квіти людства - діти наші духом горделиві...»²²⁴.

Мати Земля та Батько Небо. Приблизно в VI і на початку V тисячоліття до н. е. протоіндоевропейці нанесли в святилищі-обсерваторії “Кам’яна Могила” на кам’яній плиті з пісковика напис світоглядних основ: «Творець Бог Ен-ліля, який розділив Всесвіт (Киан) на Землю (Ки) та Небо (Ан)»²²⁵.

Трипільці в своїх селищах залишили мовчазні залишки сакральних виробів і знаків. Ці знаки відображають глобальний міфологічний погляд на відношення Неба до Землі. Саме ці космогонічні основи спричиняють всезагальну світову родючість. Можна виділити окремо спіралеподібні

²²³ Анугита. Х. 9; «Айтарея Брахмана» – Гауг. С.1.

²²⁴ Силенко Лев. Мага Віра. — США. 1979. — С.975-976.

²²⁵ Кифишин А. Г. Древнее святилище Каменная Могила. Опыт дешифровки протошумерского архива XII–III тысячелетий до н. э. – К., 2001.

символи, коловрати, що є символами Простору, Неба та фігурки Жінок, Богинь. Спиральні знаки наносились на живіт фігурок, туди ж в глину вдавлювалися хлібні зерна. Поєднання цих символів є ключем до розуміння взаємодії Матері-Землі з Батьком- Небом.

Тексти «Велесової Книги» (Дощечок Ізенбека), які в науковому світі породили палкі суперечки, виводять пращурів індоєвропейців від шлюбу Богів - Батька-Небі й Матері-Землі. Давньо-ведичні Дьяус-Пітар (Бог Неба і Світла) мав шлюб з Прітхві (Матір-Земля): відтак вони склали Всесвіт у ведичній космології.

Хліборобська цивілізація індоєвропейців стала прародителькою унікальної цивілізаційної події – Природо-Божого розуміння власного походження, де люди з Богами склали одну Бог-людську сім'ю – Род, де старший родич Всевишній (ВсеБог, Першопочаток тощо), нижче нього космогонічні Небо, Земля, Сонце, які породжували наступних Богів в циклах природи, які вступають в силу один за одним, переходячи одне в одного. Ця багатогранність сприймається деякими дослідниками як примітивність багатобожжя. Однак це не так, бо ж то є плід недостатнього сприйняття Природної віри.

Цілком очевидно, що перш ніж стати хліборобом чи мисливцем, єпископом чи брахманом, людина природно має народитися. І це, як образ матері, займає і в душі людини, і в культурі народу набагато важливіше місце, ніж надприродне. Саме народження, а не щось інше, дійсно-таки родичає індоєвропейські культури. Коли б і де не жила людина, ким би вона не була – нанайцем чи бушменом, інженером чи комуністом, пророком чи атеїстом, вони завжди однаково зачинаються й народжуються від Батька з Матір'ю. Підсвідомість людини зберігає «спогади» розвитку в матері, грандіозне відчуття народження. Злиття чоловічої з жіночою клітиною, шлях до нового життя, - ось це основа генетичних засад і вершина Природо-Божого відчуття. Земля, яка народжує все живе, і її можливості, які залежать від запліднюючого дощами, атмосферними умовами та енергії – Неба, ті ж Мати й Батько, керуються тими ж законами божественного Всесвіту. Вільні діти Природи з берегів Борисфену, крокуючи просторами зуміли осягнути Всесвіт і Бога не багатознавством, а душею.

Історію переписати можна, але не гени. Духовність може й повинна гуртуватися на генах. Як вже було вище зазначено, це незнищенна частка людини, яка керує діяльністю мозку, всіма біологічними процесами, а відтак і свідомістю. Ген землероба несе відповідальність перед людством, бо має підсвідомість збереження Природи як Бога. Поруч з цим подвійну відповідальність мають українці, які досі не усвідомлюють глибоке значення себе як носіїв праіндоєвропейського кореня з Природною духовністю.

4.3 Надія ВОЛІК. Никита Будка – перший єпископ Рутенської Греко-Католицької Церкви Канади: процес обрання.

Анотації. У статті з'ясовано обставини та процес призначення єпископа для греко-католицьких громад у Канаді. Доведено, що обрання і затвердження єпископа були необхідними для збереження ідентичності русинів, їх культури та мови, а також сприяло інституційному становленню Греко-Католицької Церкви у Канаді і подальшому її розвитку. **Ключові слова:** Никита Будка, Рутенська Греко-Католицька Церква, українські іммігранти, Конгрегація Поширення Віри, Римо-Католицька Церква, Канада.

Nadiia Volik. «Nykyta Budka the first bishop of the Ruthenian Greek Catholic Church in Canada: the election process». The circumstances and process of appointment a bishop for Greek Catholic communities in Canada are outline. Proved that the election and approval of the bishop were necessary to preserve the identity of the Rusyns, their culture and language, and also contributed of Greek Catholic Church formation in Canada and its further development. **Key words:** Nykyta Budka, Ruthenian Greek Catholic Church, Ukrainian immigrants, Congregation for the Doctrine of the Faith, Roman Catholic Church, Canada.

Актуальність теми дослідження. Призначення єпископа і створення окремої греко-католицької єпархії у Канаді були необхідними для інституційного розвитку Рутенської Греко-Католицької Церкви (далі – РГКЦ). Потреба вирішення цих проблем аргументована ще з кінця ХІХ ст. Численні звернення іммігрантів до єпископів із Західної України протягом двадцяти років не мали наслідків. Не знайшли підтримки Конгрегації Поширення Віри (далі – КПВ) й прохання єпископів Яна Валого із Пряшева, Юліана Фірцака з Мукачева, Сильвестра Сембратовича із Галичини. Впродовж 1891–1893 рр. вони вели листування із кардиналом Мечиславом Ледуховським у справі призначення русинам єпископа східного обряду із титулом апостольського вікарія. Всі спроби були відхилені КПВ на підставі рішень Четвертого Латеранського Собору про неможливість співдіяти двом єпископам на одній території²²⁶. Вирішенню даної проблеми перешкоджало і те, що будь-які розпорядження єпископів Греко-Католицької Церкви (далі – ГКЦ) за межами Галичини, Буковини і Закарпаття не мали чинності²²⁷. Іммігрантами ж опікувалося духовенство

²²⁶ Martin F. I Rutheni negli Stati Uniti. Santa Sede e mobilita tra ottocento e novecento. – Milano: Giuffre Editore, 2009. – 633 p. – С. 178.

²²⁷ Обмеження прав було встановлено Австрійсько-Ватиканським конкордатом 1855 р. та посланням «Orientalium dignitas» (1894 р.) папи Лева ХІІІ. Волік Н. Греко-Католицька Церква в Канаді і римо-католицьке духовенство: проблема взаємовідносин (кінець ХІХ – початок ХХ ст.): матеріали. Е. Бистрицька (гол. ред.) та ін.. – Тернопіль-Київ, 2016. – 204–210 с.

Римо-Католицької Церкви (далі – РКЦ), яке не користувалося довірою серед новоприбулих. Відтак, іммігранти залишалися без сталої духовної опіки і єдиного координаційного центру в особі єпископа.

Відомо, що в 1911 р. кількість українських іммігрантів в Канаді досягла 100 тис. осіб і за своєю чисельністю зрівнялася із числом французьких католиків – найбільшої католицької групи цієї країни²²⁸. Прагнення зберегти свою власну ідентичність, культуру і мову спонукали русинів до організації власного церковного життя. Проте частина переселенців, в силу різних обставин, були змушені перейти до інших деномінацій, які мали місце у Канаді.

Перехід греко-католиків до інших церков, а це, як правило, були православні та протестантські спільноти, обмежив місіонерську діяльність римо-католицького духовенства серед новоприбулих. Вважаємо, що втрата греко-католицьких віруючих була однією з причин створення окремої греко-католицької церковної провінції, очолюваної єпископом.

Джерельна база дослідження. Наукові розвідки з даної проблематики не набули цілісного аналізу. Вітчизняній науці відомі праці про життя і діяльність Никити Будки як священника, першого єпископа Канади і священномученика. До таких можемо віднести дослідження Ю. Макара²²⁹, С. Федуняка²³⁰ та І. Патарака²³¹. Зарубіжна та діаспорна історіографія набули більшої концептуальної спрямованості. Слід відзначити праці Ю. Мулика-Луцика²³², П. Юзика²³³, О. Мартиновича²³⁴, Л. Луцюка²³⁵, Д. Мотюка²³⁶ та А. Макквея²³⁷. Праця останнього дослідника

²²⁸ Martynovych O. Ukrainians in Canada: the formative period, 1891-1924.– Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies, University of Alberta press, 1991. – С. 163.

²²⁹ Макар Ю.І., Федуняк С.Г. Вплив національного відродження в західноукраїнських землях на громадську самоорганізацію українців Канади (кін. ХІХ - поч. ХХ ст.) // Питання історії нового і новітнього часу. Зб. наук. статей. Вип. 3. - Чернівці, 1994. - С. 51-58.

²³⁰ Федуняк С.Г. Українська етнічна група в громадсько-політичному житті Канади (спроба системного аналізу) // Питання історії нового і новітнього часу. Зб. наук. статей. Вип. 3. - Чернівці, 1994. – С. 59-70.

²³¹ Патарак І. Суспільно-церковні відносини в українській громаді Канади. – Чернівці, 2010 – 200 с.

²³² Мулик-Луцик Ю. Історія Української Греко-Православної церкви в Канаді. Українська Греко-Православна Церква в Канаді в юрисдикції митр. Германоса: у 4-х т. – Вінніпег: Вид. спілка «Екклесія», 1987. – Т. 3. – 728 с.

²³³ Yuzyk P. Religious Life // A Heritage in Transition: Essays in the History of Ukrainians in Canada: Essay in the History of Ukrainians in Canada. Toronto: McClelland and Stewart, 1982 – 166 p. Yuzyk P. The history of the Ukrainian Greek Catholic (Uniate) Church in Canada. - Saskatoon, 1948. – 244 p.

²³⁴ Martynowych O. Вказана праця.

²³⁵ Luciuk L. In Fear of the Barbed Wire Fence: Canada's First National Internment Operations and the Ukrainian Canadians, 1914–1920. Kingston: Kashtan Press, 2000. – 170 p.

²³⁶ Motiuk D. Eastern Christians in the new world: an historical and canonical study of the Ukrainian Catholic Church in Canada.-Faculty of Canon Law, Saint Paul University.-Edmonton,2005.–426 p.

вважається найбільш повною і достовірною, оскільки базується на архівних документах Ватикану.

Мета дослідження полягає у з'ясуванні обставин та процесу призначення греко-католицького єпископа у Канаду. Аналіз вивчення проблеми показав, що для досягнення поставленої мети необхідно розв'язати наступні **завдання**: розкрити особливості релігійного життя іммігрантів у Канаді протягом 1891–1912 рр.; проаналізувати зміст конфлікту між греко-католиками і римо-католицьким духовенством в Канаді; з'ясувати позиції КПВ та РКЦ у Канаді у питанні призначення греко-католицького єпископа та його повноважень.

Основний зміст дослідження. В листопаді 1911 р. Палегріно Франческо Стагні – апостольський делегат РКЦ у Канаді надіслав до КПВ лист, у якому зазначив, що існують серйозні підстави призначити русинам єпископа, а саме: а) потреба захисту русинів від ересей і розколів; б) потреба присутності греко-католицького духовенства; в) потреба запису церковного майна на відповідну церковну владу²³⁸. Канадські єпископи РКЦ підтримали пропозицію Ф. Стагні, проте критично поставилися до неї, оскільки залишалися невирішеними питання: 1) юрисдикції новопризначеного єпископа; 2) присутності одруженого духовенства; 3) подальшої долі русинів, якими вже опікувалося римо-католицьке духовенство; 4) збереження місії тих римо-католицьких священників, які прийняли Східний обряд²³⁹

9 грудня 1911 р. на засіданні КПВ, після тривалих дискусій, її учасники визнали за необхідність призначити єпископа для греко-католиків у Канаді. Оскільки, Ф. Стагні не володів інформацією про гідних кандидатів на єпископа з числа священників-греко-католиків у Канаді, Апостольський Престол змушений був сам звернутися до русинських єпископів за рекомендаціями. Не було відомо і те, який відділ КПВ має право призначати єпископа. Від 1908 р. папа Пій Х видав указ за яким дане питання було в компетенції Консисторії КПВ для римо-католицького духовенства, а для країн, де проживали греко-католики – Комісії в справах Східних обрядів, чого кардинали не взяли до уваги²⁴⁰.

Відтак, монсеньйор Сціпіоне Теччі звернувся до Консисторії КПВ, зокрема до кардинала Гаetano де Лайя, просячи його про допомогу в справі призначити єпископа русинам у Канаді²⁴¹. Водночас Люїс Бегін –

²³⁷ McVay A. God's martyr, history witness: Blessed Nykyta Budka, the first Ukrainian Catholic Bishop of Canada. – Edmonton: Ukrainian Catholic Eparchy of Edmonton, 2014. – 613 p.

²³⁸ McVay A. God's martyr. – С. 30-31.

²³⁹ Marunchak M. The Ukrainian Canadians: A History. Ukrainian Free Academy of Sciences, Winnipeg: Ukrainian edition, 1991. – С. 109.

²⁴⁰ Del Re N. La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici. – Libreria Editrice Vaticana: Citta del Vaticano, 1998. – P. 138.

²⁴¹ Hierarchia Catholica Medii et Recientoris Aevi. Summorum Pontificum, S. R. E. Cardinalium,

єпископ РКЦ в Квебеці також писав до кардинала де Лайя у цій справі від імені духовенства Канади²⁴². З огляду на це кардинал звернувся до митрополита Андрея Шептицького з проханням написати Меморандум про необхідність призначення єпископа для греко-католиків у Канаді²⁴³. Також Сціпіоне Теччі інформував секретаря КПВ кардинала Джіроламо Готті, що справа передана на розгляд до Консистоїї КПВ²⁴⁴. У відповідь кардинал проінформував монсеньйора, що вона знаходиться в компетенції Комісії в справах Східних обрядів, яка діяла у рамках КПВ. Для роз'яснення цієї справи та передачі її до відповідних органів кардинал Готті відрядив о. Енріко Бенедетті, який завідував справами русинів в імміграції²⁴⁵. Лише в квітні 1912 р. КПВ зібрала всі необхідні документи і дозволила єпископу Ф. Стагні розпочати процес відбору кандидатів.

Тривалість в роках даного процесу, на наш погляд, була обумовлена низкою причин: 1) відсутність узгодженої кандидатури на посаду єпископа; 2) справа розглядалася через кардинала Гаetano де Лайя, який був найвпливовішою людиною в курії, проте з обережністю ставився до появи нових релігійних згромаджень. Слід взяти до уваги й кардинала Готті, який хоч і підтримував інтереси греко-католиків, однак не був достатньо рішучим у розв'язанні конфліктів між римо-католицьким духовенством і греко-католиками.

На початку 1912 р. КПВ надіслала листи трьом греко-католицьким єпископам – Андрею Шептицькому, Григорію Хомишину і Костянтину Чеховичу, в яких запитувала про гідних кандидатів на номінацію. Митрополит А. Шептицький рекомендував оо. Н. Будку, П. Філяса та С. Дидика, єпископ Г. Хомишин – о. П. Філяса, а єпископ К. Чехович – оо. Н. Будку, А. Калиша та Й. Жука²⁴⁶.

Кандидатуру Платоніда Філяса активно підтримували римо-католицькі архієпископи А. Лянжевін, А. Легаль і А. Паскаль. Так, А. Лянжевін писав, що здобутий досвід перебування о. Платоніда в Канаді допоможе йому в подальшій єпископській діяльності, «ми радо приймемо його в нашу дієцезію»²⁴⁷. Також, священник-редемпторист Ахіль Деляре презентував КПВ Меморандум про важливу діяльність о. Філяса серед русинів у Канаді, наголосивши, що завдяки його праці русини

Ecclesiarum Antistitum series, e documentis tabularii praesertim. Vaticani collecta, digesta, edita. Vol. IX. – С. 10, 26.

²⁴² Ibidem. – Vol VIII. – С. 201

²⁴³ Del Re N. Вказана праця. – С. 67.

²⁴⁴ Fiorentino C. Dizionario Biografico degli Italiani, Vol. 58. – P. 155.

²⁴⁵ McVay A. Monsignor Enrico Benedetti (1874-1914): Among History's Vanished, 8 June 2010 <http://annalesecclesiaeucrainae.blogspot.com/2010/06/among-historys-vanished-monsignor.html>

²⁴⁶ McVay A. God's martyr... – С. 550.

²⁴⁷ Sanfilippo M. I rutheni nelle Americhe: emigrazione e viaggio. Da est ad ovest, da ovest ad est: Viaggiatori per le strade del mondo. Ed. Platania G. Sette Citta, Viterbo, 2006. – С. 420.

залишилися греко-католиками та відзначив його внесок в організацію перебування Андрея Шептицького у 1910 р. в Канаді²⁴⁸. Проте кандидатура о.Філяса була відхилена членами КПВ у зв'язку із отриманням двох листів від бр. Іларіона Дороша з монастиря оо. Василян (далі – ЧСВВ), який звинувачував о. Філяса в деспотизмі та надмірній дисципліні. На той час о.Платонід обіймав посаду протоігумена ЧСВВ в Галичині, тому митрополит Андрей, з огляду на потребу його перебування там, зняв кандидатуру з розгляду²⁴⁹.

Іншим кандидатом на єпископа був Созонт Дидик, один із перших місіонерів у Канаді. Він користувався повагою серед римо-католицького духовенства, зокрема архієпископа РКЦ А. Лянжевїна. Будучи священником, він брав участь у щорічній нараді в Квебеці (1909 р.), на якій були присутні єпископи РКЦ. Отець Созонт був ревним місіонером, проте свого часу не отримав хорошої освіти, і, як відзначив митрополит Андрей, «...йому не вистачає інтелекту і якостей інтелігентної людини, а це, на мою думку, може заподіяти йому багато труднощів»²⁵⁰.

Наступним кандидатом із списку, який запропонував єпископ Чехович, був Атанасій Калиш. Він свого часу навчався в Інсбруці і викладав у монастирях ЧСВВ. У різний час був ігуменом монастирів у Кристинополі, Жовкві та Лаврові. Однак, після смерті єпископа Чеховича у 1915 р., митрополит Андрей виключив його кандидатуру. У подальшому о. Калиш служив в Альберті (Мондер), а у 1926 р. був обраний ігуменом монастиря ЧСВВ²⁵¹.

Ім'я Йосифа Жука було запропоноване лише один раз у списку єпископа К. Чеховича. Отець Йосиф був освіченим, адже отримав ступінь доктора теології та володів декількома мовами²⁵². Однак, митрополит Андрей вважав за краще не рекомендувати його на посаду єпископа²⁵³.

Ще одним кандидатом був Никита Будка – префект Духовної семінарії у Львові, радник подружнього трибуналу та референт в імміграційних справах²⁵⁴. Отець Никита мав досвід у міграційних справах і знав про проблеми, які існували в їхньому середовищі, однак жодного

²⁴⁸ McVay A. God's martyr... – С. 40–43.

²⁴⁹ Дрaбчук І.Отець Ієронім Бариш – щирий народний діяч. URL: http://www.galslovo.if.ua/index_old.php?st=4862 06.03.2015

²⁵⁰ McVay A. God's martyr... – С. 44.

²⁵¹ McVay A. Putting Down Roots: The Founding of the Basilian Novitiate in Canada. Beacon, Winter 2003, P. 12-19.

²⁵² Blazejovskiy D. Ukrainian Catholic Clergy in Diaspora (1751-1988): Annotated List of Priests who served outside of Ukraine. Editiones Universitatis Catholicae Ucrainorum S. Clementis Papae, Vol. 69, Rome 1988. – С. 265.

²⁵³ Archives Ordo Santi Basilii Magmi (Basilians). Platonid F. Diary, 27 May 1916.

²⁵⁴ Українська католицька енциклопедія. URL: <http://catholicencyclopedia.in.ua/nikita-budka-bl> Суб, 09/28/2013.

разу не був у Канаді. На відміну від попередніх кандидатів, його кандидатуру підтримали всі три греко-католицькі єпископи.

Пленарне засідання КПВ на якому затверджували греко-католицького єпископа у Канаді, відбулося 8 липня 1912 р. На ньому були присутні кардинали Франческо ді Пауло Кассетта²⁵⁵, Джіроламо Готті, Вінченцо Ваннутеллі²⁵⁶, Казіміро Дженнарі²⁵⁷, Бенедетто Лорензеллі²⁵⁸, Діомеде Фальконіо²⁵⁹, Джосеп Вівес у Тутто²⁶⁰, Луї Біллот, Віллем ван Россум²⁶¹ та інші, які мали вирішальний голос²⁶².

Керівником зустрічі обрали кардинала Ф. Кассетта, який свого часу висвятив на священника Еудженіо Пачеллі – майбутнього папу Пія XII. Кардинал був спеціалістом в області теології, церковного і канонічного права й відзначався своєю поміркованістю. Він цікавився місіонерськими справами, обіймав посаду експерта в різних відділах Римської курії, а з 1903 р. був членом Конгрегації у справах Східних обрядів²⁶³.

Наступним кардиналом, який мав вплив на вирішення долі русинів, був В. Ваннутеллі. Він мав багаторічний досвід роботи в статусі папського дипломата. Будучи апостольським делегатом в Константинополі, налагодив контакти із Східними Церквами²⁶⁴. Як

²⁵⁵ Франческо ді Пауло Кассетта (1841–1919 рр.) – 1911 р. – префект Священної Конгрегації у справах освіти; 1913–1919 рр. – віце-декан Священної Конгрегації кардиналів. All Catholic Bishops. URL: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bcassetta.html>.

²⁵⁶ Вінченцо Ваннутеллі (1836–1930 рр.) – 1902–1908 рр. – префект Священної Конгрегації; 1908–1914 рр. – префект Верхнього Трибуналу Апостольської Сигнатури. All Catholic Bishops. URL: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bvannv.html>].

²⁵⁷ Казіміро Дженнарі (1839–1914 рр.) – 1895–1901 рр. – асесор Верховної Священної Конгрегації; 1905 р. – префект Конгрегації Поширення Віри у справах Східних Обрядів. All Catholic Bishops. URL: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bgennari.html>.

²⁵⁸ Бенедетто Лорензеллі (1853–1915 рр.) – 1896–1907 рр. – титулярний архієпископ Сарда; 1893–1904 рр. – апостольський інтэрнунцій в Бельгії, Нідерландах, Люксембургу, Баварії, Франції; 1914–1915 рр. – префект Священної Конгрегації у справах Освіти. All Catholic Bishops. URL: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/blor.html>.

²⁵⁹ Діомеде Фальконіо (1842–1917 рр.) – 1899–1902 рр. – апостольський делегат в Канаді; 1902–1911 рр. – апостольський делегат в США; 1916–1917 рр. – префект Священної Конгрегації у справах монашества. All Catholic Bishops. URL: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bfalconio.html>

²⁶⁰ Джосеп Тутто (1854–1913 рр.) – 1908–1913 рр. – префект Священної Конгрегації у справах монашества. All Catholic Bishops. URL: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bvives.html>.

²⁶¹ Віллем ван Россум (1854–1932 рр.) – 1914–1932 рр. – голова Папської Біблійської Комісії; 1915–1918 рр. – Великий Пенітенціарій; 1918–1932 рр. – префект Священної Конгрегації Поширення Віри; 1922 р. – камерланго Священної Колегії Кардиналів. All Catholic Bishops. URL: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bvros.html>.

²⁶² McVay A. God's martyr... – С. 59.

²⁶³ Dizionario Biografico degli Italiani BI Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani roma. - Vol., 21. – P. 457-458.

²⁶⁴ Бистрицька Е. Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого Престолу з Росією та СРСР (1878 – 1964 рр.). Монографія. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2009. – С. 44

апостольський делегат в Північній та Південній Америці, кардинал Ваннутеллі брав участь в ухваленні рішень у справі призначення єпископа русинам у США. У 1910 р. в статусі папського легата був учасником Євхаристійного конгресу, який проходив у Монреалі. Саме там він зустрівся із митрополитом Андреєм і обговорив релігійне становище іммігрантів у Канаді²⁶⁵. Ця розмова спонукала кардинала здійснити візитаційну поїздку до Канади і познайомитися там із русинами. Так, він відвідав церкву св. Миколая, що у Вінніпезі, де виступив з проповіддю до греко-католиків²⁶⁶.

Варто згадати і про кардинала Дж. Готті – радника з теологічних питань на Першому Ватиканському Соборі. З 1899 р. він очолював окремі відомства у складі Римської курії, останньою з яких була КПВ. Кардинал Готті мав репутацію схоластика в богослов'ї, але ліберала в політиці. Його позитивне ставлення до ГКЦ допомогло змінити політику КПВ щодо східно-католицьких місій в Північній Америці. За його підтримки було призначено двох єпископів для греко-католиків у США і Канаді. Після цього, кардинал Готті здобув репутацію великого покровителя русинів²⁶⁷

Кардинали Казіміро Дженнарі, Бенедетто Лорензеллі²⁶⁸, Діомеде Фальконіо, Віллем ван Россум та Джосеп Туто були добре проінформовані про проблеми в релігійному середовищі перших русинів- іммігрантів. Так, Д. Фальконіо протягом трьох років перебував на посаді Апостольського делегата у Канаді і дев'ять років – у США²⁶⁹; Дж. Туто з 1900 р. був членом Комісії у справах єдності з Православними Церквами; В. Россум належав до монахів-редемптористів, які на той час були найвпливовішим згромадженням із місіонерською діяльністю. Після номінації Никити Будки, кардинал Віллем ван Россум, виконував роль «сторожа» над новопризначеним єпископом²⁷⁰. Окремі з них розуміли важливість розвитку Східних Церков у структурі Католицької Церкви, проте мало хто з них знав про складність релігійного становища новоприбулих.

²⁶⁵ Archiwes of the Eparchy of Edmonton T36-A-03. The Ladyka's diaries. - Monreal, 18 September 1910.

²⁶⁶ Dictionnaire biographique des cardinaux du XIXe siècle. Contribution à l'histoire du Sacré Collège sous les pontificats de Pie VII, Léon XII, Pie VIII, Grégoire XVI, Pie IX et Léon XIII, 1800-1903. Montréal, Wilson & Lafleur Ltée, 2007. – С.942-944.

²⁶⁷ Fiorentiono С. Вказана праця. – С.155.

²⁶⁸ Dizionario Biografico degli Italiani BI Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani roma.- Vol., 53. – P. 116.

²⁶⁹ Dizionario Biografico degli Italiani BI Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani roma - Vol. 44. – P. 329–325.

²⁷⁰ Life with a Mission: Cardinal Willem Marinus van Rossum C.Ss.R. (1854–1932) ed. by Vefie Poels, Theo Salemink, and Hans de Valk. URL: <https://www.questia.com/library/journal/1P3-2992605181/life-with-a-mission-cardinal-willem-marinus-van-rossum>.

На пленарному засіданні римо-католицькі кардинали зосередили свою увагу на двох питаннях: 1) чи доцільно надавати русинам в Канаді єпископа свого власного обряду, і якщо так, то 2) які юрисдикційні права він повинен отримати. На перше питання кардинали відповіли ствердно, вони віддали свій голос на користь о. Никити Будки з умовою, що в майбутньому він не допускати одружених священиків і організує семінарію²⁷¹. Друге питання потребувало обговорення. Одразу учасники засідання вирішили, що майбутній єпископ матиме більшу юрисдикцію, ніж та, яка була затверджена буллою «EaSemper» для єпископа ГКЦ в США Сотера (Стефана) Ортинського. Було запропоновано поділити так територію, щоб юрисдикції обох церков не пересікалися. Схвалення набула пропозиція митрополита Андрея про створення окремого ординаріату для греко-католиків з центром у Вінніпезі.

Відтак, 12 липня 1912 р. папа Пій Х призначив Никиту Будку єпископом і заснував Апостольський екзархат для українців греко-католиків у Канаді. Звернімо увагу, що першому греко-католицькому єпископу Канади надали статус титулярного єпископа²⁷². Згідно з канонічним правом УГКЦ титулярний єпископ – це особа, яка *de jure* і *de facto* не має права управляти єпархією. Він має лише титул єпископа та визначені правом або церковною владою повноваження. Такий єпископ отримує певні завдання або служіння в церковних структурах і, таким чином, бере участь в управлінні Церквою чи у її справах²⁷³. На жаль обмеження повноважень єпископа у Канаді згодом спричинило низку конфліктів між греко-католиками.

22 листопада 1912 р. новопризначений єпископ виїхав зі Львова та прибув до Галіфакса, провінції Нової Шотландії у Канаді. 22 грудня на свято Непорочного Зачаття у церкві Св. Миколая у Вінніпезі він відправив архиєрейську Службу Божу та був введений у владичий уряд, що знаменувало початок його діяльності²⁷⁴.

Висновки. Таким чином, впродовж двох десятиліть вирішувалося питання призначення єпископа для греко-католиків у Канаді та створення Апостольського екзархату. Це стало причиною конфліктів між римо-католицьким духовенством та іммігрантами, відтоку віруючих у протестантські та православні церкви й викликало протести та недовіру до ватиканського керівництва з боку греко-католиків. Зростання опозиційних настроїв у середовищі греко-католиків спонукали КПВ до пошуку компромісу з іммігрантами.

²⁷¹ McVay A. God's martyr... – С. 61–62.

²⁷² Motiuk D. Вказана праця – С. 24.

²⁷³ Хортик О. Тлумачний словник термінів канонічного права. – Тернопіль, 2013. – С. 159.

²⁷⁴ Лопата П. Єпископ Никита Будка – перший у Канаді Грудень 06, 2012. URL: <http://meest-online.com/history/figure/epyskop-nykyta-budka-pershyj-u-kanadi/>

Процес обрання і затвердження єпископа для греко-католиків у Канаді тривав вісім місяців, а від початку процедури і до часу прибуття Н.Будки в Канаду пройшов рік.

Вважаємо, що позитивному вирішенню даного питання сприяли зростаюча чисельність іммігрантів, які прагнули зберегти свою ідентичність; самоорганізація парафій та будівництво церков греко-католицькими громадами, опіка іммігрантами з боку Галицької митрополії і особисто митрополита Андрея. Внаслідок непримиренної позиції римо-католицького духовенства щодо греко-католиків було обмежено юридичні права русинського єпископа. Попри те, призначення єпископа навіть з обмеженими правами сприяло інституційному становленню РГКЦ у Канаді і подальшому її розвитку.

Розділ п'ятий. РЕЛІГІЯ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

5.1 Микола НЕСПРАВА. Теоретичне підґрунтя радикального салафізму.

Анотації. В статті показана наявність концептуального ядра у вченні радикального салафізму та проаналізовані етапи його формування. Також виокремлено роль, яку в цьому концептуальному ядрі відіграють ідеї таких авторів, як Ахмад ібн Ханбаль, Мухаммад ібн Сулейман ат-Тамімі, Абу аль-Ала Маудуді та Саїд Кутб. Продемонстрована специфіка тлумачення радикальними салафітами таких понять, як таухід, такфір та джихад.
Ключові слова: салафізм, джихад, такфір, таухід, іслам.

In M.Nesprava's article "Theoretical Foundations of Radical Salafism", the presence of a conceptual core in the radical Salafism doctrine is shown and the main formation stages of this core are analyzed. Also, the role of the ideas by such authors as Ahmad ibn Hanbal, Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab, Syed Abul A'la Maududi and Sayyid Qutb in the formation of the conceptual core is argued. The characteristic aspects of the interpretation by radical Salafists of such concepts as tawhid, takfir and jihad are demonstrated.
Keywords: salafism, Jihad, Takfir, Tawheed, Islam.

Актуальність дослідження. Салафізм нині є помітним явищем не тільки в релігійно-політичному житті мусульманських країн, але і в тих державах, які далекі від ісламу – через екстремістську діяльність низки радикальних організацій салафітського спрямування. Нагальним є питання прояснення специфіки світобачення салафітів, що повинно допомогти зрозуміти сутність їх прагнень, а також сприяти розробці ефективних практик з попередження деструктивних дій представників радикального салафізму. Важливим аспектом цього питання є виокремлення та систематизація концептуального ядра переконань радикального салафізму.

Дослідженість проблеми. Чимало авторів займаються дослідженням салафізму. Серед сучасних дослідників відзначимо наступних: Генрі Лаузире²⁷⁵, який спробував розібратися з передумовами виникнення сучасного салафізму; Р. Мейджер як редактора фундаментальної праці «Глобальний салафізм: новий релігійний рух ісламу»²⁷⁶; Ігоря Добаєва, котрий займається дослідженням сутності радикального ісламізму²⁷⁷, Даніїла Сисоєва, який вивчав іслам з точки

²⁷⁵ Lauzière H. The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century. – Columbia University Press, 2015 г. – 336 p.

²⁷⁶ Global Salafism: Islam's New Religious Movement / ed. R. Meijer. – Oxford University Press, 2014. – 463 p.

²⁷⁷ Добаев И. П. Исламский радикализм : сущность, идеология, политическая практика. –

зору православного полеміста²⁷⁸; Аль Хатіба Ібрагіма Ясіна, котрий провів цікаве дослідження щодо трансформації ідейних доктрин в сунітському ісламі²⁷⁹; вітчизняного науковця Амара Канаха, який досліджує джихадійський салафізм як явище міжнародної політики²⁸⁰; Олексія Постнова, який розглядає нетрадиційні течії в ісламі²⁸¹; Сергія Бережного, який аналізує ісламський фундаменталізм²⁸²; К.А.Кадирову²⁸³ та Д.Рязанова²⁸⁴, котрі досліджують учення сучасних ідеологів салафізму тощо. В рамках досліджень вищеназваних авторів піднімалися важливі та різноманітні питання, пов'язані зі вченням та практикою салафітів, утім, не знайшла достатнього розгляду проблема дослідження саме теоретичного підґрунтя салафіського руху.

Об'єктом нашого дослідження є салафізм, предметом – концептуальне ядро переконань радикальних салафітів. Метою нашого дослідження є виявлення та систематизація конструктів, які складають теоретичну основу салафізму. Для наближення до цієї мети ми вважаємо за потрібне вирішити дві наступні дослідницькі задачі. По-перше, проаналізувавши праці ісламських мислителів, вчення яких спричинило значний вплив на становлення салафізму, виявити специфіку запропонованих даними мислителями ідей. По-друге, виокремити концептуальне ядро, яке відрізняє салафізм від інших течій в ісламі.

Перш ніж перейти до викладу основного матеріалу нашого дослідження, зазначимо, що воно проведено з **застосуванням методів феноменології релігії, компаративного методу, а також герменевтики.** Відомо, що термін «салафізм» походить від арабського слова «предки» («салафія»). Аль Хатіб Ібрагім Ясін зазначає, що салафізм – це вчення тих мусульманських діячів, які закликають орієнтуватися на спосіб життя та віру, які сповідували ранні мусульмани. Вони виступають різко проти

Ростов-на-Дону, 2003. – 30 с.

²⁷⁸ Сысоев Д.А. Ислам. Православный взгляд. – СПб.: Духовное наследие, 2011. – 300 с.

²⁷⁹ Аль Хатиб Ибрагим Ясин. Салафитский радикализм и трансформация идейных доктрин в суннитском исламе. – Махачкала, 2003. – 18 с.

²⁸⁰ Канах А. Джихадійський салафізм як нове явище у міжнародній політиці // Українське релігієзнавство. – 2013. – №68. – С. 109–113.

²⁸¹ Постнов А. В. Нетрадиционные течения в мусульманском сообществе (умме) Российской Федерации в 1990-е – начале 2000-х гг. – Саранск, 2011. – 18 с.

²⁸² Бережной С. Е. Исламский фундаментализм на Юге России : политологический анализ. – Ростов-на-Дону, 2004. – 19 с.

²⁸³ Кадырова К. А. Джихад в трудах Абу Аля аль-Маудуди // Вестник РУДН. Серия: всеобщая история. – 2015. – № 1. – С. 48 – 65.

²⁸⁴ Рязанов Д. С. «Исламское государство» в творчестве Маудуди и Кутба: сходства и различия // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2011. – № 7 (13): в 3-х ч. Ч. III. – С. 176–180.

нововведень у сферах віровчення та буденного життя.²⁸⁵ Вже в епоху середньовіччя на мусульманському Сході з'явилися перші автори, які пов'язували ті чи інші невдачі мусульман з їх відходом від первинного тлумачення основ ісламу та закликали відродити призабуті первинні традиції.²⁸⁶

Салафіти наполягають на літеральній інтерпретації Корану і норм шаріату. Амар Канах зазначає, що важливою ідеєю салафізму є «Думка, що протягом століть іслам спотворювався, в нього весь час привносились нові елементи, які суперечать споконвічному ісламському вченню. А відтак, щоб "очистити" наявну нині мусульманську релігію, необхідно повернути її до того стану, в якому вона перебувала в епоху пророка Мухаммада і чотирьох праведних халіфів».²⁸⁷

Для розуміння того, чим є сучасний радикальний салафізм, необхідно прослідкувати те, як складалося вчення салафітів із самих його початків. Для салафітів дуже важливу роль відіграють релігійні ідеї минулого. Генрі Лаузире не випадково тлумачить салафізм як «новітню концепцію ісламу, яку зпроециували назад у минуле»²⁸⁸. Так само і автори книги «Глобальний салафізм: новий релігійний рух ісламу» наголошують, що сучасний салафізм підкреслює своє відношення до «старої і більш чистої автентичності».²⁸⁹

Салафізм сягає своїм корінням у вчення засновників ханбалітського мазхабу – однієї з чотирьох канонічних правових шкіл ортодоксального сунітського ісламу. Особливістю позиції ханбалітів є відкидання будь-яких нововведень у сфері мусульманського віровчення та права. Крім того, ханбалітам притаманна особлива строгість у тлумаченні релігійних норм.

Особливості тлумачення ісламського віровчення ханбалітами можна побачити, читаючи праці засновника ханбалізму імама Ахмада ібн Ханбала (VIII – IX ст.). В «Усуль ас-суна» («Основи суні»), яку Ахмад ібн Ханбаль надиктував своїм учням, є, наприклад, такі слова: "Той, хто залишив молитву, став невірним" і "Немає зі справ такої, залишення якої було б невір'ям, окрім молитви". Той, хто залишив її, є невірним... І Аллах зробив дозволеним його вбивство».²⁹⁰ У виданні, яке ми

²⁸⁵ Аль Хатиб Ибрагим Ясин. Салафитский радикализм и трансформация идейных доктрин в суннитском исламе. – Махачкала, 2003. – С. 11.

²⁸⁶ Бережной С. Е. Исламский фундаментализм на Юге России : политологический анализ. – Ростов-на-Дону, 2004. – С. 5.

²⁸⁷ Канах А. Джихадийський салафізм як нове явище у міжнародній політиці // Українське релігієзнавство. – 2013. – №68. – С. 109.

²⁸⁸ Lauzière H. The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century. – Columbia University Press, 2015 г. – P. 2.

²⁸⁹ Global Salafism: Islam's New Religious Movement / ed. R. Meijer. – Oxford University Press, 2014. – P. 1.

²⁹⁰ Основы сунны Имама ахлю ас-суна Ахмада ибн Ханбала [Електронний документ]/ ред.

використовували, є примітка, в якій коментатор слів Ахмада ібн Ханбала уточнює, що в даному випадку мова йде про те, що дозволено вбивство такої людини, яка відмовляється здійснювати молитву навіть під загрозою смерті. Як ми бачимо, погроза смертю за небажання молитися Аллаху та вбивство за категоричне небажання молитися Аллаху – це те, що засновник ханбалізму вважав правильним.

Ці та подібні ідеї були розвинуті подальшими мусульманськими авторами-ханбалітами, зокрема такими, як Мухаммад ібн Абд аль-Ваххаб ібн Сулейман ат-Тамімі (XVIII ст.). Він, як і Ахмад ібн Ханбаль раніше, закликає неухильно та без змін слідувати настановам, які були проголошені Пророком Мухаммадом і пропонує своє розуміння того, як необхідно сприймати ці настанови.

Особливу увагу Мухаммада ат-Тамімі привертає таухід, який він тлумачить як ствердження того, що тільки Аллах і ніхто крім нього панує, володіє відповідними іменами й атрибутами та є тим, кому необхідно поклонятися. Ширк, тобто спробу долучити до Аллаха рівних, Мухаммад ат-Тамімі називає найстрашнішим гріхом. Він веде мову не тільки про необхідність уникати багатобожжя, але й про те, що джерелом сили є тільки Аллах і ніхто інший, про те, що лише до Аллаха можна звертатися з молитвою, лише щодо нього можна відчувати релігійний страх, лише від нього можна чекати допомоги тощо.

Ат-Тамімі тлумачить ширк дуже широко. В його найвідомішій книзі «Кітаб ат-Таухід» («Книга єдинобожжя») є 67 глав. Кожна з них вказує на той чи інший різновид ширку. Наприклад, там йдеться про те, що не можна спрямовувати славослов'я або прохання про допомогу до джинів, мерців, святих людей, дерев, талісманів, планет тощо, адже єдиний, кого можна славити та просити його про допомогу – це Аллах. Усі, хто порушує це правило, на думку ат-Тамімі, не тільки нічого не отримують доброго (адже всі перелічені вище створіння за віровченням ісламу не здатні нічим допомогти), але й повинні отримати покарання, адже вони є мушріками, тобто багатобожниками, і «їхнє місце – Вогонь» (зауважимо, що деякі мусульманські коментатори уточнюють, що мушріком можна назвати людину, яка здійснила ширк після того, як їй пояснили, що дані дії є ширком²⁹¹). В трактуванні, яке наводить ат-Тамімі щодо принципу єдинобожжя, ми можемо побачити багато спільного зі вченнями апологетів інших монотеїстичних релігій, однак, все ж таки, в ньому є декілька важливих особливостей, на які необхідно звернути увагу.

Перша особливість пов'язана з мусульманським вченням про пророків. Нагадаємо, що іслам засновано на переконанні, що всі послані

Абу Мухаммад Казахстани. – Каир, 2006. – С. 34-36. – Режим доступу:
https://s2.musulmanin.com/biblioteka/osnoivi_sunni_ahmad_ibn_hanbal_aqida.pdf

²⁹¹ Там само. - С. 35-36.

Аллахом пророки надали різним народам одне вчення щодо таухіду. Тому ісламському розумінню таухіду, на думку Мухаммада ат-Тамімі, зобов'язані слідувати не тільки мусульмани, але й ті, хто поділяє вчення Муси (Мойсея), Іси (Ісуса Христа) тощо. Так, наприклад, усі християни, з точки зору салафізму, є мушріками, адже вони не сповідують таухід так, як вчив Мухаммад: «християни надто звеличили свою любов до святого пророку Іси ібн Марйам, стали поклонятися йому однаково, як і Аллаху»²⁹².

Друга особливість пов'язана з тим, що ат-Тамімі підкреслює, що серед мусульман є дуже велика кількість людей, які також не слідують таухіду. Нерідко салафіти використовують термін «джахілія» щодо сучасного стану в мусульманських країнах. Нагадаю, цим терміном (буквально він означає «незнання») в мусульманстві зазвичай називають епоху, яка передувала появі Мухаммада та його проповіді ісламу. Салафіти вважають, що народи мусульманських країн настільки забули про настанови та цінності ісламу, що життя в їхніх суспільствах ніби повернулося в доісламський період²⁹³.

Третя особливість полягає в наступному: Мухаммад ат-Тамімі зазначає, що людина може і не вважати свої дії релігійним поклонінням іншим богам, але вони все одно будуть ширком, якщо вона порушує певні правила. Тобто, представники салафізму оголошують ширком дії, виконуючи які люди взагалі не думають про релігійні чуття. Наприклад, салафіти можуть оголосити ширком дії тих людей, котрі носять якісь прикраси, які можуть здатися ісламістам натяком на порушення таухіду. Або інший приклад: у «Кітаб ат-Таухід» повідомляється, що гріхом є дії людей, які кажуть щось незадоволене про час, адже «час – це Аллах». Також, у цій книзі повідомляється, що заборонено казати щось незадоволене про вітер, адже вітер, як і взагалі все інше, є явище, яке Аллах визначив наперед. Тому, на переконання ат-Тамімі, сварити вітер – це означає сварити того, хто його влаштував, тобто самого Аллаха.²⁹⁴

Ще однією неочікуваною проблемою для людини є її дії із зображення чогось. Мухаммад ат-Тамімі пише: «Кожний, хто створює зображення, буде в Огні»²⁹⁵, пояснюючи це тим, що художники та

²⁹² Мухаммад ибн Сулейман ат-Тамими. Книга единобожия. С комментариями Абдуррахмана ас-Саади [Електронний документ]. – РТМ, 2009. – С. 3. – Режим доступу: <https://books.google.com.ua/books?id=AkZrBgAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false>

²⁹³ Канах А. Джихадійський салафізм як нове явище у міжнародній політиці // Українське релігієзнавство. – 2013. – №68. – С. 111.

²⁹⁴ Мухаммад ибн Сулейман ат-Тамими. Книга единобожия. С комментариями Абдуррахмана ас-Саади [Електронний документ]. – РТМ, 2009. – С. 132. – Режим доступу: <https://books.google.com.ua/books?id=AkZrBgAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false>

²⁹⁵ Там само. - С. 136.

скульптури нібито намагаються уподібнювати себе Аллаху, який є творцем суцього: «вони намагаються наслідувати Аллаха в його творенні».

Неважко помітити, що наслідком такого роду тлумачення ідеї таухіду є те, що дуже невелика кількість людей може вважатися справжніми муваххідами, тобто тими, хто є прибічниками таухіду, дотримуючись усіх його численних норм та заборон. Радикальні салафіти завжди можуть знайти привід, як звинуватити у найстрашнішому для мусульман гріху (ширк) будь-кого – і немусульман, і мусульман, які щось не так сказали, не туди подивилися чи просто намалювали щось.

Відзначимо, що ідеї ат-Тамімі не тільки знайшли чимало послідовників, але й зіграли роль об'єднавчої ідеології у процесі згуртування арабських племен під керівництвом родового клану ал-Сауд. Вони перетворили чимало мусульман «на фанатичних прибічників цієї релігії у її первинному вигляді».²⁹⁶

Варто відзначити, що серед дослідників немає однієї думки щодо термінологічного питання, пов'язаного з назвою «ваххабізм». Є автори, які вважають, що вчення Мухаммада ібн Абда аль-Ваххаба ібн Сулеймана ат-Тамімі породило особливу течію в ісламі – ваххабізм, що сформувався в Аравії у XVIII столітті на основі ханбалітського мазхаба²⁹⁷. Однак інші дослідники розглядають вчення ат-Тамімі та його послідовників у рамках більш широкої традиції – салафізму, не використовуючи назву «ваххабізм», бо ж цей термін вважають неприйнятним самі прихильники ат-Тамімі, стосовно яких цей термін іноді застосовують.

У XX столітті розвиток ідей салафізму пов'язують з такими ідеологами, як Абу аль-Ала Маудуді, Саїд Кутб тощо. Розглянемо їх ідеї. У своїх творах аль-Маудуді, використовуючи філософські роздуми в галузі етики, підкреслював, що для всіх людей існує лише один закон – закон Аллаха, а всі інші чинні на планеті закони – це вигадки, яких дотримуватися непотрібно. «Будь-яке створіння, яке вважає себе незалежним, яке є настільки самонадійним, що дозволяє собі засновувати для інших основоположний закон або претендує на право підкорювати собі інших людей, - зазначає аль-Маудуді, - відразу ставить себе в незручне становище, оскільки тільки Аллах є Паном усього, і благо усіх полягає у беззастережному підпорядкуванні Йому».²⁹⁸ Проте Маудуді не зупиняється на цій тезі і йде далі. Цей ідеолог не тільки каже про вищість влади Аллаху, а, як показує К. Кадирова, аль-Маудуді переконує свої читачів у тому, що іслам покликаний «змінити пануючі в усьому світі

²⁹⁶ Хайбулаев З. Х. Ваххабизм в исламе : истоки и современность. – Махачкала, 2001. – С. 11.

²⁹⁷ Постнов А. В. Нетрадиционные течения в мусульманском сообществе (умме) Российской Федерации в 1990-е – начале 2000-х гг.. – Саранск, 2011. – С. 8.

²⁹⁸ Абу-аль-Аля Маудуді. Этические воззрения ислама (фрагменты из книги) [Електронний документ]. – Режим доступу: http://portal21.ru/news/we_recommend.php??ELEMENT_ID=1068

соціальні порядки і встановити те, що буде відповідати ісламським принципам та ідеалам»²⁹⁹. У ролі засобу цього встановлення пропонується джихад.

На думку аль-Маудуді, джихад є таким самим обов'язком мусульманина, як і щоденні молитви та піст, а той мусульманин, «хто ухиляється від джихаду – грішник і фактично не є істинним мусульманином»³⁰⁰. За словами Кадирової, для аль-Маудуді п'ять традиційних «стовпів ісламу» (шахада, молитва, піст в Рамадан, паломництво і милостиня) є лише підготовкою до джихаду – «боротьби проти створінь Аллаха, які узурпували його суверенітет»³⁰¹.

Наголосимо, що серед представників сучасного радикального салафізму Абу аль-Ала Маудуді вважається поміркованим мислителем³⁰². Більш радикальним є інший ідеолог салафізму ХХ століття – Саїд Кутб. З його творів стає чітко та ясно зрозумілим чого саме прагнуть радикальні салафіти - вони хочуть керувати світом.

Кутб розпочинає свій найбільш відомий твір «Віхи на шляху Аллаха» такими словами: «Людство потребує нового керівництва!»³⁰³. За його словами, людством керують люди Заходу, але цьому скоро буде покладено край, адже у «західній цивілізації немає запасу духовних цінностей, який дозволяв би їй керувати світом»³⁰⁴. Звісно, на думку Саїда Кутба, «іслам, і тільки він, має такі цінності». Для підкріплення своїх думок Кутб використовує соціальну критику та філософські міркування.

Саїд Кутб критикує більш поміркованих мусульман за слова про мир і необхідність вести війну тільки в ролі засобу оборони. Звинувачуючи поміркованих мусульман у малодушності, Кутб пише, що «праведний шлях полягає у знищенні всіх тиранів на всій землі, залученні людей до поклоніння тільки одному Аллаху...»³⁰⁵. Нагадаємо, що книгу «Віхи на шляху Аллаха» Саїд Кутб писав у в'язниці, очікуючи смертний вирок за звинуваченням у підготовці замаху на президента Єгипту. Підготовка замахів на життя політичних діячів, вчинки яких не відповідають уявленням радикальних салафітів про те, як годиться діяти, – це, виходячи з уявлень Кутба, є необхідністю. За словами Кутба, «Хто прогресивно розуміє природу ісламської релігії, розуміє невідворотність динамічного

²⁹⁹ Кадырова К. А. Джихад в трудах Абу Аля аль-Маудуди // Вестник РУДН. Серия: Всеобщая история. – 2015. – № 1. – С. 48.

³⁰⁰ Там само. - С. 50.

³⁰¹ Там само. - С. 58.

³⁰² Рязанов Д. С. «Исламское государство» в творчестве Маудуди и Кутба: сходства и различия // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2011. – № 7 (13): в 3-х ч. Ч. III. – С. 177.

³⁰³ Кутб С. Вехи на пути Аллаха (фрагменты из книги) [Электронный документ]. – Режим доступа: http://portal21.ru/news/we_recommend.php??ELEMENT_ID=736

³⁰⁴ Там само.

³⁰⁵ Там само.

руху до ісламу у вигляді джихаду з використанням меча, поруч з джихадом з використанням роз'яснень»³⁰⁶. Ці та подібні ідеї використовують для обґрунтування власної позиції такі радикальні організації, як «Брати-мусульмани», «Воїни Аллаха», «Хезболла», «ХАМАС», «Талібан» тощо³⁰⁷.

Важливо зауважити, що в рамках мусульманства є чимало течій, і більшість з них не є настільки радикальними, як салафізм. Більше того, в самому салафізмі є різні напрямки: не всі з них закликають застосовувати насилля. Амар Канах пропонує класифікувати салафізм за такими трьома напрямками: класичний, реформістський, джихадійський. В першому звучить заклик до утвердження ісламської релігії і виховання молодого покоління в дусі настанов ісламу. В реформістському салафізмі ми можемо побачити спробу протистояння західним цінностям в рамках легальної політичної боротьби. Насилля пропагує та застосовує третій напрямок – джихадійський салафізм. Термін «джихадизм» застосовують для позначення «таких войовничих ісламських угруповань, які оголошують священну війну загрозам ісламу і мусульман з боку невірних»³⁰⁸. Перший прояв діяльності саме джихадійського салафізму Амар Канах відносить до середини ХХ ст., коли в Єгипті почали діяти екстремісти, які відкололися від «Ісламських братів»³⁰⁹.

Дослідники підкреслюють, що радикальний салафізм небезпечний, адже саме він є ідеологічною основою більшості випадків сучасного ісламістського екстремізму. Його прихильники прагнуть знищити секуляризовані суспільства, насадити іслам по всьому світу, переслідуючи тих, хто не дотримується настанов його радикальних напрямків. Як цілком справедливо зазначає Генрі Лаузире, зараз салафіти претендують на монополію на релігійну істину³¹⁰. Данііл Сисоєв, православний дослідник, якого вбили в 2009 році мусульманські фанатики, так реконструював ідеї мусульманських радикалів: «З точки зору ісламу вся Земля поділена на дві частини: земля миру і земля війни. Земля миру – це земля, де діють закони шаріату ... Земля війни – це земля, де не діють закони шаріату, і називають її землею війни тому, що ця територія повинна бути повернута в іслам. Для цього передбачається практика Священної війни – джихаду, яка має декілька форм»³¹¹.

³⁰⁶ Там само.

³⁰⁷ Аль Хатиб Ибрагим Ясин. Салафитский радикализм и трансформация идейных доктрин в суннитском исламе. – Махачкала, 2003. – С. 12.

³⁰⁸ Канах А. Джихадійський салафізм як нове явище у міжнародній політиці. – С. 109.

³⁰⁹ Там само. - С. 110.

³¹⁰ Lauzière H. The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century. – Columbia University Press, 2015 г. – Р. 3.

³¹¹ Сысоев Д.А. Ислам. Православный взгляд. – СПб.: Духовное наследие, 2011. – С. 6.

Серед понять, що є найбільш важливими для теоретичного ядра салафізму, ми виділили як центральні такі концепти, як таухід, такфір та джихад.

Таухід – це концепт єдинобожжя. Втім салафіти тлумачать його, поперше, надзвичайно ригористично, а по-друге, проєцируючи релігійні уявлення на політико-правову сферу. Перше проявляється в тому, що салафіти категорично забороняють будь-які прояви позитивного релігійного почуття по відношенню до всіх інших можливих об'єктів поклоніння, окрім Аллаха, зокрема щодо святих тощо. Відповідно, дії всіх, хто не відповідають цьому критерію, проголошуються ширком. Друге полягає в тому, що салафіти не провадять розподіл на «світське» та «духовне» – релігійна ідея таухіду напряму стосується питання влади. Салафіти переконані, що оскільки вся влада належить тільки Аллаху, то ті форми правління, які не є втіленням настанов Корану, є невір'ям.

Такфір – це звинувачення у невір'ї (куфрі). Як цілком справедливо пише Аль Хатіб Ібрагім Ясін, радикальні салафіти теоретично обґрунтовують свої екстремістські дії саме концептом такфіру³¹². Особливість салафітського розуміння такфіру полягає в тому, що тут значно розширено коло людей, які потенційно можуть бути звинувачені у куфрі, включаючи не тільки всіх немусульман, але й більшість мусульман. На думку радикалів, мусульмани мають доводити свою віру діями, щоб уникнути звинувачення в куфрі³¹³.

Джихад радикальними салафітами трактується «як непримиренна боротьба не тільки проти язичників, але й проти мусульман, які не поділяють їх погляди»³¹⁴. Як відомо, слово «джихад» буквально означає «зусилля». В ісламі є певна градація щодо необхідного ступеня застосування джихаду. Джихад може відбуватися і в формі внутрішньої боротьби віруючого за власну відповідність нормам ісламу, і в формі проповіді настанов ісламу невір'ючим, і в формі озброєної боротьби (причому в останньому випадку джихад може бути тільки захисним, а може бути й наступальним). У радикальному салафізмі набагато частіше, ніж в інших напрямках ісламу, говорять про «джихад у формі меча», обґрунтовують його необхідність та безпосередньо практикують щодо тих, кого вважають «невірними».

На підставі вищенаведеного ми **дійшли наступних висновків**. Як один з потужних напрямків в ісламі, салафізм має не тільки самобутній набір релігійних уявлень та практик, але й власну теоретико-релігійну

³¹² Аль Хатіб Ібрагім Ясін. Салафитский радикализм и трансформация идейных доктрин в суннитском исламе. – Махачкала, 2003. – 18 с.

³¹³ Канах А. Джихадийський салафізм як нове явище у міжнародній політиці. – С. 111.

³¹⁴ Аль Хатіб Ібрагім Ясін. Салафитский радикализм и трансформация идейных доктрин в суннитском исламе. – Махачкала, 2003. – С. 11.

основу у вигляді специфічної релігійно-правової та релігійно-філософської традиції витлумачення мусульманського вчення.

У складуванні теоретичної бази салафізму ми виділили два наступних етапи: релігійно-правовий, який представлений, зокрема, ідеями таких мислителів, як Ахмад ібн Ханбаль та Мухаммад ібн Абд аль-Ваххаб ібн Сулейман ат-Тамімі; а також релігійно-філософський етап, який представлений, зокрема, такими авторами, як Абу аль-Ала Маудуді та Саїд Кутб.

Специфічність тлумачення салафітами понять «таухід», «такфір», «джихад» складають ядро самобутності теоретичної бази радикального салафізму.

Ідею таухіду салафіти тлумачать, по-перше, надзвичайно ригористично, а, по-друге, проєцируючи релігійні уявлення на політико-правову сферу. Практику такфіру салафіти тлумачать дуже широко, вважаючи, що звинувачення у куфрі може бути спрямовано не тільки на представників усіх релігій, окрім ісламу, але водночас і на мусульман, які не хочуть власними діями доводити те, що вони не є мушріками. Серед тлумачень джихаду радикальні салафіти вважають можливим пропагувати та практикувати «джихад у формі меча» не тільки в ролі засобу захисту, але і як наступальний засіб.

5.2 Письмо грузинским православным «Украина имеет право на свою Украинскую Поместную Православную Церковь» (А.Колодный)

Ныне в мире практически не существует политических империй: они распались. На руинах бывшей коммунистической империи Советского Союза стала независимой ещё в 1991 году и наша Украина. Кто бы мог подумать, что украинский народ, которому столетиями талдычили о его нерушимом братском союзе будто бы из единокровным русским народом, вдруг решит быть подальше от этого «брата». Пришёл конец нашему 350-летнему колониальному бытию.

Но стремлению народов к свободе противостоят ещё деятели и синоды православно-церковных империй, центры которых находятся в Москве и Белграде, а также колаборационалисты в Украине, Белоруссии, Молдове, Македонии и Черногории. Против их помыслов и действий восстали возникшие в этих странах на волне борьбы их народов за свою независимость национально-православные институции. В Украине – это Украинская Православная Церковь Киевского Патриархата и Украинская Автокефальная Православная Церковь. Они объединяют православные организации Украины (соответственно 5274 и 1271), вышедшие по различным мотивам в 1989-1992 годах из состава Московско-Православной Церкви. Нам в Украине непонятно, как в такой ситуации

межцерковного противостояния и выхода из московской колониальной империи может получать поддержку Грузинской Православной Церкви Церковь Московского Патриархата.

В зарубежном общественном мнении с подачи Москвы украинское автокефальное православное движение, в частности иерархи и верующие его православно-национальных церквей, зачастую подаются в отрицательном виде. Из-за того, что они возникли вопреки интересам Московско-Церковной империи, их называют «раскольниками», «неблагодатными», «сектантами», «униатами». С ними пытаются не общаться и не встречаться. Но эти эпитеты несостоятельны, поскольку ни одно положение христианского Символа веры, ни один канон Вселенских Соборов в новообразованных Церквях Украинская Автокефалия не отрицает и не нарушала.

Сложную ситуацию в нашей православной жизни (и не впервые так) сфабриковала Московская Церковь с чётко заданной целью: не допустить отделения от себя Православия Украины. Для неё это будет большой потерей, ведь украинские приходы составляют почти половину её структуры. Именно эта Церковь является тем фактором, который загнал в глухой угол решение проблемы православной автокефалии (даже автономии) в Украине.

Причины этого понятны. С дарованием Украинской Церкви независимости Московский Патриархат прежде всего теряет те финансовые поступления, которые идут ему от продажи в Украине изготовленной им различной церковной утвари и изданной православной литературы.

Но есть ещё большее, что он теряет. Это историософию всячески пропагандируемого Московским Православием своего возникновения и бытия в православном мире. В случае полного отделения Украинского Православия к Московскому Патриархату никакого отношения не будут иметь прибытие Андрея Первозванного на Киевские горы (тогда Московская Церковь не будет являться апостольской), просветительская деятельность на наших территориях Кирилла и Мефодия, Владимирово крещение и др.

Изменяется место этой Церкви в диптихе Православных Церквей: она перестаёт быть в нём пятой. К тому же, тогда она будет не наибольшей по количеству приходов. Самой большой Православной Церковью в мире после такого отделения скорее будет Украинская. Ведь она после этого выхода из РПЦ присоединит себе еще и православные приходы украинской диаспоры, а это где-то около полутысячи таких.

Москва боится еще и того, что пример Киева пробудит и другие православные народы (в частности белоруссов и молдаван) к идее создания своих независимых Церквей. А такая, кстати, уже есть в Белоруси. Только белорусский президент Лукашенко возглавившего это движение епископа

уже «упрятал» в тюрьму, преградив в такой способ развитие Белорусского Православия.

При своём «аргументировании» невозможности придания Украинской Церкви автокефалии Московский Патриархат зачастую пользуется политической аргументацией. То, смотри, народа такого как украинский вообще нет, поскольку он является с московско-православной подачи будто бы составной частью «единой русской национальности с тремя ветвями – великорусской, малорусской и белорусской», то, смотри, государства такого нет, поскольку Украина – это «окраина единой русской земли».

Ссылаются также и на то, что Патриархия – это не национальная институция, поскольку христианство является сверхнациональным. Но такая шовинистическая позиция Московского Патриархата полностью несостоятельна. Украинский народ ментально отличается от российского. Он не экстраверт, а интроверт. Украинцы никогда не претендовали подобно москвитам на чужие земли, не паразитировали на труде других. Им чужд принцип: все, что мною пройдено, все вокруг мое. Да и государственность его Киевская Русь возникла и существовала вообще раньше появления на карте мира Москвы.

Согласно православной традиции Киевская Церковь должна получить независимость от своей Церкви-матери. Такой для неё является Константинопольский, а не Московский Патриархат. Московская митрополия, самовольно провозгласившая в 1448 году вопреки воле Константинополя свою независимость и просуществовавшая непризнанной на протяжении 140 лет, является дочерью Киевской Церкви.

Неканонично также получать независимость Киеву от Москвы еще и потому, что последняя подчинила его себе в 1686 году незаконно: небыло на то решения соответственно созванного тогдашним митрополитом Гедеоном Собора Киевской митрополии, согласования вопроса присоединения к Московии из Константинопольской Патриархией и решения её Собора, а также соборного решения о таком включении и самой Московской Церкви. Мы в Украине говорим, что Московский Патриархат в 1686 году вопреки всем канонам Православия **проглотил Киевскую Митрополию.**

Украинской Церкви нельзя находиться в составе Московского Патриархата ещё и потому, что последний является сугубо российским религиозным феноменом. Его Устав зарегистрирован Минюстом России, глава Российской Православной Церкви патриарх Кирилл является гражданином этой же страны, в своей деятельности РПЦ руководствуется российским законодательством, укладывая при этом большое разнообразие договоров о сотрудничестве с российскими министерствами, в том числе и из силовыми структурами России. Собственно именно

российская имперская власть сформировала Московский Патриархат как церковную империю. В изменении этой Церкви своего названия из «российской» на «русскую» также просматривается её четкая имперская природа. Тогда можно претендовать на свою власть над бывшими территориями Киевской Руси.

Известно, что Московский Патриархат путём дарования денег и соболей пребывающему в России Константинопольскому Патриарху добился признания им законным присоединения к нему в 1686 году Киевской митрополии. Но это дорого стоило владыке: после возвращения домой он был смещён с патриаршей должности, а его согласие было аннулировано. Но русские владыки не такие, чтобы отдавать незаконно награбленное и захваченное. Для них это решение Константинопольской Церкви не существует: Москва его игнорирует.

В последние годы Константинопольская Церковь, как Церковь-мать Киевской Церкви, пытается исправить ошибку своего патриарха. К нам приезжала официальная делегация Константинополя в составе архиепископа Всеволода и епископа Иллариона. Патриарх Варфоломей принимал у себя не только преставителей Церквей Украинской Автокефалии, но и государственных деятелей с Украины, в том числе в свое время и Президента Украины В. Ющенко. В ходе переговоров с ними Константинополь чётко признал юрисдикцию Московского Патриархата на православные приходы лишь в *его* границах до 1686 года. Этим самым он признает незаконными притязания Московского Патриархата на Киевское Православие. Мы в Украине ожидаем следующего шага Константинополя – придания автокефалии последнему. И это не будет каким-то вмешательством Вселенского Патриарха в нашу религиозную жизнь, а выражением доброй воли Церкви-матери Константинопольского Патриархата по отношению к Украине. От Москвы-колонизаторки чего-то доброго мы не ожидаем.

Право каждого народа на принятие на своём языке его учения, а следовательно и право на свою христианскую духовность, утвердил ещё Иисус Христос своей Пятидесятницей. Приняв Православие в 988 году крещением князя Владимира, наш народ, как и другие, в том числе и грузинский, прочитал его по-своему в соответствии со своей ментальностью и своей традицией. На протяжении семи столетий существования (988 -1686 г.г.) на правах автономии в составе Константинопольского Патриархата наше Православие обрело такие характеризующие его черты как соборноправность, демократизм, софийность, евангелистскость, открытость, народность и бытовость. Почти все они были уничтожены с поглощением Москвой Украинской Церкви. Запрещен был украинский выголос церковнословянского языка в Богослужении, утверждён русский, который фактически есть архаизированным русским языком. Если бы его услышали просветители

Кирилл и Мефодий, то они принесенный им Московией церковно-славянский не узнали бы и ничего не поняли.

Московский Патриархат служил для царской власти Российской империи главным средством ороссиянивания украинцев. Своей духовной деятельностью среди украинских верующих он привёл наш народ к такому состоянию (а оно на востоке и юге нашей страны сохранилось и ныне на 25 году нашей независимости), когда украинцы забыли свою национальную принадлежность. Когда их спрашивали об этом, то был лишь один ответ: *мы – православные.*

Именно такой характер носит ещё и сейчас деятельность оставленных на Украине Москвой в своём филиале так называемой Украинской Православной Церкви владык. Я написал «так называемой» поскольку чего-то украинского в этой Церкви вообще нет. Язык Богослужений у неё русский, отчизна для неё Россия, а столица – Москва, учёба в семинариях, издание литературы и газет – на русском, церковный календарь – русский со всеми российскими вознесёнными в ранг святых царями и военачальниками. В храмах этой Церкви всячески пропагандируется идея возвращения Украины в какой-то восточнославянский Союз, в перспективе объединивший Украину, Россию и Белоруссию. Российский Президент В. Путин, осознавая неукраинскость этого церковного сообщества, называет его без какой-то утайки «Российская Православная Церковь в Украине». Он даже помогает за счёт русского бюджета строить храмы этой Церкви в ряде городов Украины.

Во время нашей Помаранчевой революции Церковь, возглавляемая митрополитом Владимиром (Сабоданом) открыто поддерживала уходящий режим. То же имели и в дни Революции Достоинства – Евромайдана в 2013-2014 году. Глава УПЦ МП Орест Владимирович Березовский (т.е. митрополит Онуфрий) в то время, когда Россия оккупировала часть Донбасса и аннексировала Крым, провозглашает абстрактные проповеди о мире, не называя агрессора агрессором. Происходящее для него – это наказание украинцев за их грехи.

Во время крестных ходов, организуемых Промосковской Церковью, рядом с портретами-иконами последнего русского императора Николая, иногда – знаменами России и георгиевскими ленточками, видны были агитки «Самодержавие – Православие – Народность» и «Наша Родина – Святая Русь».

Правда, молитвы этой промосковской церковной институции Бог не принял. Украина в конечном счете обрела независимость, несмотря на всяческие противодействия этому со стороны северного «дружественного» соседа и его Православной Церкви. В этом нашем национальном возрождении большую и значимую роль играет возникшая вопреки Москве Православная Церковь Киевского Патриархата. Она

возрождает традиции Владимирского крещения, те черты собственно Украинского Православия, благодаря которым формировался украинский этнос.

Поэтому мы с благодарностью принимаем руку доброй церковной воли, протянутую нам и Константинополем, и братской Грузией. Распалась империя Горбачёва – распадётся (и мы убеждены в этом) вскоре и церковная империя патриарха Кирилла. Украина, вопреки противодействию Москвы, будет иметь свою Единую Поместную Православную Церковь. Это не только воля народа, но и желание украинского государства, которое в этом усматривает одну из задач нашего национального возрождения, освобождения от бывшей колониальной зависимости. Фашист Путин сожалеет, что в эпоху распада СССР исчезли все институты, представляющие на протяжении 70 лет Советскую империю. Сохранилась лишь одна – Русская Православная Церковь. Поэтому в надежде на возрождение Союза мы должны всячески работать на ее развитие и деятельность на всех бывших советских территориях.

Москве выгоден существующий ныне раскол в Православии Украины. С помощью этого раскола она питает сепаратистское настроение на Востоке и Юге нашей страны. Владыки российской национальности, в частности Одесский Агафангел и Тульчинский Иоанафан, заявляют, что если в Украине будет провозглашена православная автокефалия, то они своими епархиями войдут в состав Московского Патриархата. Московско-Православная Церковь Украины, организуя крестные ходы своих последователей в различных городах страны и по Украине, протестует против вхождения Украины в Евросоюз и НАТО, всячески агитирует за создание Украиной, Россией и Белоруссией какого-то нового союзного государства. Москве выгодно постоянно иметь в Украине внутривославное противостояние. Этим самым она формирует о нашей стране общественное мнение как о стране скандалистов. К тому же, в такой способ она препятствует презентации Украины в зарубежье её национальными Церквями. При этом нас, украинцев, там пытаются представлять Московский Патриархат, нахабно объявляя Украину своей канонической территорией, а себя – её единственным репрезентом.

Стандарты получения автокефалии, навязываемые РПЦ Вселенскому Православию (и, к сожалению, воспринимаемые и Грузинской Церковью), являются сугубо российскими. Они явно преследуют цель сохранения православно-российской, а со временем - возрождения умершего монстра российско-царской империи. Ведь не зря они канонизировали своего последнего царя Николая II и всё его семейство.

Говоря о создании в нашей стране своей Единой Украинской Православной Церкви, мы считаем, что это не чисто организационный процесс объединения существующих у нас церквей. Эта Церковь должна формироваться на основе возрождения Киевских Православных традиций, на основе учёта тех особенностей, которые характеризовали наше Православие до присоединения его в 1686 году к Московскому Патриархату и которые формировались на протяжении семи столетий его автономного существования в структуре Константинопольского Патриархата. Понятно, что они родные для нас, украинцев. Но они не для тех россиян, которые живут в Украине, а их где-то 20% населения страны. Для них желательно образовать в Украине экзархат Московского Патриархата. Это будет справедливо и демократично.

Мы ожидаем здравомыслия от Грузинской Православной Церкви, поддержки Украины в ее стремлении иметь свою национальную Церковь и не быть духовной колонией Москвы. Мы – народы братья, а вот только прислуживание Вашей Грузинской ПЦ московскому империалисту разделяет нас.

За украинских религиоведов, представляемых их Всеукраинской Ассоциацией, ее Президент профессор Анатолий КОЛОДНЫЙ.
Адрес: 01001 Киев, ул. Трёхсвятительская, 4 Институт философии.
Телефон/факс (044) 279.04.18

АВТОРИ СТАТЕЙ І МАТЕРІАЛІВ УР 83

БАЗИК Дмитро - кандидат філос. наук, вчений секретар Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (далі - ВР ІФ НАНУ)

БЕРГЕР Пітер – американський соціолог, професор Бостонського університету.

ВОЛІК Надія – аспірантка Тернопільського національного педагогічного університету ім. В.Гнатюка.

ГОРБАНЬ Річард – кандидат філософських наук, доцент Косівського інституту прикладного і декоративного мистецтва Львівської національної академії мистецтвознавства.

ГОРКУША Оксана – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник ВР ІФ НАН України

ДОКАШ Віталій – доктор філософських наук, професор, зав. кафедрою соціології Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича

ЗАВАЛІЙ Александр – незалежний дослідник, інженер.

ЗІНКЕВИЧ Тимофій – пошуківець Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки.

КОЛОДНИЙ Анатолій – доктор філос. наук, професор, керівник ВР ІФ НАН України, президент Української Асоціації релігієзнавців.

НЕСПРАВА Микола – кандидат філософських наук, доцент ДДУВС

МЄРЄНКОВ Гнат – аспірант Національного університету імені Михайла Драгоманова.

МУРАШКІН Михайло – доктор філософських наук, професор Придніпровської державної академії будівництва та архітектури

ПАВЛЕНКО Павло – доктор філос. наук, ст. наук. співробітник ВР ІФ НАН України

ПІДЛУЖНА Ольга – пошукач ВР ІФ НАН України.

ПОНЯТОВСЬКИЙ Фелікс – доктор богослов'я,

ФИЛИПОВИЧ Людмила – доктор філософських наук, професор, зав. відділом філософії та історії релігії ВР ІФ НАН України

ЧЕРЕНКОВ Михайло – доктор філософських наук, професор Українського Католицького Університету.

ШЕВЧЕНКО Віталій – доктор філософських наук, професор, провід. наук. співробітник ВР ІФ НАН України.

ЯРОЦЬКИЙ Петро – доктор філософських наук, професор, заст. керівника 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 83).

Бюлетень вміщує статті українських науковців з актуальних проблем релігієзнавства. Є ваківським виданням із філософії та історії.

Рецензенти числа: доктори філософ. наук Т. Гаврилюк та О.Саган

Спонсорська підтримка А.Арістової та Л.Филипович

01001 Київ-1, вул. Трьохсвятительська 4. Відділення релігієзнавства ІФ НАН України. Тел. 067-466-97-03 E-mail: cerif2000@gmail.com
Дизайн і макет Т.Гаврилюк

Підписано до друку 05.08.2017 р. Формат 60x84/16. Друк офсетний.
Гарнітура TimesNewRoman. Умов. друк. арк 9.6. Наклад прим. 300.
Замовлення № 2610/17

Видавець: ТОВ НВП «Інтерсервіс». Київ, вул. Бориспільська, 9 Свідоцтво:
серія ДК № 3534 від 24.07. 2009 р.

Виготовлювач: СПД СПД Андрієвська Л.В. Місто Київ, вул. Боритспільська
9.Свідоцтво : серія ВОЗ № 919546 від 19.09. 2004 Р.