

# Українське релігієзнавство

Редакційна колегія:

А.Колодний, доктор філософських наук  
(головний редактор)

Л.Виговський, доктор філософських наук  
М.Закович, доктор філософських наук  
О.Нельга, доктор соціологічних наук  
П.Панченко, доктор історичних наук  
М.Пірен, доктор соціологічних наук  
О.Саган, доктор філософських наук  
Р.Сітарчук, доктор історичних наук  
Н.Стоколос, доктор історичних наук  
О.Уткін, доктор історичних наук  
Л.Филипович, доктор філософських наук  
М.Чурилов, доктор соціологічних наук  
В.Шевченко, доктор філософських наук  
П.Яроцький, доктор філософських наук

П.Павленко, доктор філософських наук  
(відповідальний секретар)

Рецензенти випуску:

Виговський Л.А., доктор філософських наук;  
Колодний А.М., доктор філософських наук;  
Павленко П.Ю., доктор філософських наук;  
Панченко П.П., доктор історичних наук.

*Рекомендовано до друку  
вченою радою*

*Відділення релігієзнавства*

*Інституту філософії*

*імені Г.С. Сковороди НАН України,*

*Протокол № 14 від 18 вересня 2012 р.*

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2012

© Відділення релігієзнавства Інституту філософії  
імені Г.С. Сковороди НАНУ, 2012

© Автори статей

## ЗМІСТ

▪ Вітання ювілярам М. Бабію і П. Яроцькому. ....	5
<b>1. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ</b>	
▪ <i>О.Білокобильський (Донецьк)</i> . Проблема раціонального розуміння ірраціонального в науці про релігію: історичні детермінанти та можливі перспективи. ....	8
▪ <i>В.Малик (Чернівці)</i> . Наукові підходи до визначення сутністних характеристик есхатології. ....	17
<b>2. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ І БОГОСЛОВСЬКОЇ ДУМКИ</b>	
▪ <i>В.Климов (Київ)</i> . Філософсько-скептичний метод М.Монтеня як інструмент нового бачення проблем релігієзнавчого кола. ....	28
▪ <i>Ю.Шинкарюк (Київ)</i> . Метакосмологія Августина. Осучаснене тлумачення «Сповіді». ....	43
▪ <i>О.Мартиненко (Чернівці)</i> . «Ідеологія майбутнього» в релігійних поглядах Ф.Ніцше. ....	50
▪ <i>Ю.Чорноморець, О.Шеремета (Київ)</i> . Традиції українського неотомізму в діаспорі. ....	59
▪ <i>О.Козерод (Київ)</i> . Проблеми історії і сучасності єврейської думки: найновіша англомовна історіографія (2011-2012 рр.).	78
<b>3. КОНФЕСІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ</b>	
▪ <i>Т.Гаврилюк (Київ)</i> . Особливості антропології ісихазму. ....	88
▪ <i>В.Кузєв (Маріуполь)</i> . Вчення про посмертну долю душі в зороастризмі. ....	96
▪ <i>Д.Марціновська (Івано-Франківськ)</i> . Другий Ватиканський собор і феномен релігійної віри. ....	107
▪ <i>Д.Щербацький (Чернівці)</i> . Відмінність православного і католицького обґрунтування Боговипрадання: філософський контекст. ....	116
▪ <i>І.Козловський (Донецьк)</i> . Суспільно-релігійні передумови і джерела Реставраційного руху в США. ....	124
▪ <i>Л.Маєвська (Київ)</i> . Погляди Ібн Таймії – фундамент процесу формування вагабітської ідеології. ....	133
▪ <i>О.Маскевич (Вінниця)</i> . Конфесійні особливості бачення сучасної християнської сім'ї: між традиційністю і модерном. ....	143

#### 4. БУТТЯ РЕЛІГІЇ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

- *П.Павленко (Київ)*. Кінець Європи чи західне християнство як інструмент тотальної глобалізації людства. .... 157
- *П.Яроцький (Київ)*. Церква і світ до і після «Великого ювілею» християнства. .... 171
- *Д.Шестопалец (Київ)*. Сучасні концептуалізації співвідношення релігії та націоналізму в західній історіографії. .... 184

#### 5. РЕЛІГІЯ І ЦЕРКВА В ІСТОРІЇ І СЬОГОДЕННІ УКРАЇНИ

- *Н.Стратонова (Рівне)*. Релікти дохристиянських вірувань у наративних творах Київської Русі XI-XIII століть. .... 194
- *В.Бутинський (Київ)*. Антиукраїнські виклики та юрисдикційна криза Українського Православ'я. .... 203
- *Г.Филипович (Київ)*. 120-річчя від дня народження Йосифа Сліпого: актуальність ювілею. .... 213
- *Алі Мухамад Таха (Сімферополь)*. Формирование этнической и религиозной толерантности в условиях поликультурного Крыма. .... 218
- *А.Слубська (Чернівці)*. Ісламський фактор у формуванні державно-конфесійних відносин в Україні. .... 230
- *О.Боруцька (Львів)*. Особливості особистої релігійності сільських респондентів Тернопільщини. .... 237
- Отець Іван Музичка про природу і стан української діаспори. .... 244

#### 6. РЕЛІГІЙНІ СПІЛЬНОТИ В УМОВАХ СВОБОДИ СОВІСТІ

- Стан і тенденції розвитку релігійної мережі України в 2011 році. Інформаційний звіт Міністерства культури. .... 249
- *М.Бабій (Київ)*. Свобода совісті в контексті гуманізації українського суспільства: нові виклики і перспективи. .... 255
- *Н.Куліш (Хмельницький)*. Сучасний віруючий як суб'єкт формування міжконфесійних відносин в Україні. .... 262

#### ПОШАНУВАННЯ ІВАНА ШЕВЦІВА

- *А.Колодний (Київ)*. Іван Шевців – науковець, українець-патріот. .... 272
- *І.Музичка (Рим)*. Вічна пам'ять Івану Шевціву. .... 278

#### SUMMARY ..... 281

#### ДО ВІДОМА АВТОРІВ

- Правила оформлення статей. .... 283
- Вимоги редакційної колегії щодо підготовки наукових статей до друку. .... 286

## ВІТАННЯ ЮВІЛЯРАМ 2012 РОКУ

2012 рік для трьох ветеранів Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України виявився ювілейним: мали 70-, 75- і 80-річчя. Я, автор вітання, своїми роками опинився в середині цієї Трійці. Але про себе тут писати щось не стану. Мало що змінилося в моєму житті за останні п'ять років: до свого семидесятиріччя я написав і видрукував у 2007 році біобібліографію «Життя. Праця. Думки».

А ось про своїх побратимів-ювілярів – *Петра Лаврентійовича Яроцького*, який вже стрибнув у дев'ятий десяток і задалегідь готується відзначати своє століття, та *Михайла Юхимовича Бабія*, який ввійшов у когорту семидесятників, мені хочеться сказати багато (і скажу це їм за келихом вина), але часопис своїми можливостями обмежує моє слово. То ж коротко, але вмістимо. Гадаю, що до мене в оцінках ювілярів і побажаннях здоров'я, добра і вдач приєднається весь релігієзнавчий загаль України, а також української діаспори, наші зарубіжні друзі-релігієзнавці.

*Петро Яроцький* дожив до того, що скоро (зрозуміло, не без його дієвого зацікавлення в тому) стане дипломованою релігієзнавкою його внучка Оля. А скільки наукових дітей він має у різних регіонах України, то лік тому й сам Лаврентійович втратив. Тут лише десятками рахуються доктори наук. Похвально, що вони не забувають свого наукового батька, приходять до нього, завжди шлють йому вдячні вітання. Ще більшій кількості пошуківців Петро Лаврентійович допоміг своїми науковими консультаціями у визначенні концепцій і структури їх дисертаційних робіт, у їх написанні і захисті.



Наукові видруки Яроцького рахуються сотнями. Серед них, зокрема, остання монографія-підручник «Релігієзнавство. Сучасні релігійні процеси в світі і в Україні». Вагомий слід Петро Лаврентійович залишив у написанні десятитомної «Історії релігії в Україні», його статті/розділи є в сотнях монографій, наукових збірників та часописів, а статті-довідки вміщено в різних енциклопедичних виданнях. В науковому колі релігієзнавців Яроцький відомий своїми дослідженнями римо- і греко-католицизму, православ'я та протестантизму. Ним кваліфіковано підготовлено велике різноманіття науково-експертних матеріалів для владних органів, освітянських інституцій

та релігійних установ. Петро Яроцький – прекрасний вузівський викладач. У нього можна повчитися чіткості і водночас глибокій науковості викладання навчального матеріалу. Популярним є раніше видрукований підручник Петра Лаврентійовича «Релігієзнавство». Вагоме слово Яроцького звучало на багатьох різного формату – міжнародних, всеукраїнських і регіональних - наукових конференціях, симпозіумах, круглих столах. У нього треба вчитися вмінню спілкуватися із представниками конфесій, толеризувати їх відносини. Зрозуміло, що роки беруть своє, але Петро Лаврентійович, ефективно використовуючи таких лікарів, як дача і сімейна злагода, налаштований готувати релігієзнавчу зміну ще й із своїх правнуків. Він має високий творчий настрій на дослідження нових наукових проблем, написання наукових праць.

Юніший мій побратим **Михайло Бабій** зустрів своє семидесятиріччя також великим життєвим доробком. Правда, свою внучку Сашу він ще тільки готує до релігієзнавчої стезі. Хочу відзначити тут вагомий внесок Михайла Юхимовича в дослідження складного феномену свободи совісті (і насамперед в її особистністному зрізі). Досліднику вдалося так обгрунтовано розкрити структуру цієї свободи, механізм взаємодії її складових, що, видрукуй науковий доробок Бабія з проблеми англійською мовою, він би став бетселером. Михайло Юхимович фахівець високого гатунку і в пізнанні різноманіття формованих на основі релігії суспільних відносин, зокрема міжконфесійних і державно-церковних. В науковій роботі відзначається високою вимогливістю до себе, прагненням проникнути в глибини досліджуваних процесів, визначити їх місце в складній взаємодії явищ соціуму. Своїми пізнаннями у сфері функціонуючої релігії Михайло Бабій завжди ділиться з молодими науковцями, «продаючи» їм у такий спосіб часто те, що є, власне, його науковим здобутком. Хочеться, щоб Юхимович у своєму житті зрештою ефективно користувався контівським принципом церебральної гігієни: не читай те, що пишуть інші, пиши сам, а відтак мав мужність поставити крапку у написанні своєї вже білятисячесторінкової монографії і, видрукувавши її до кінця року, у дні свого ще 70-річчя вийшов на захист докторської дисертації. Вона є – слово, дорогий, за Вами. Знаємо, що підводить здоров'я, але ж залишилось до успішного фінішу майже нічого. Публікацій у Вас декілька сот. Наголошу ще й на тому, що Михайло Юхимович автор десятків науково-аналітичних матеріалів, які готуються Відділенням релігієзнавства для владних структур. В їх підготовці плідно йому слугує багаторічний життєвий досвід практичного релігієзнавця. Ще одне. Не пам'ятаю жодної нашої наукової конференції, де б не виступав з доповідями Михайло Юхимович, а то й організовував-модерував їх роботу. За його активної участі в редакторстві ми видрукували вже 16 чисел щорічника «Релігійна свобода». З упорядкування Михайла Бабія виходили збірки міжнародних та українських документів з



правових основ свободи совісті, релігії та релігійних організацій. Як віцепрезидент Української Асоціації Релігієзнавців, Михайло Юхимович відповідає за її організаційну роботу, зв'язки з обласними осередками УАР, з різними релігієзнавчими інституціями країни.

Відтак молодим релігієзнавцям є в кого вчитися досвіду проведення наукових досліджень, написання наукових праць, досвіду готувати науково-експертні матеріали з аналізом складних процесів релігійного життя, вмінню спілкуватися з представниками різних конфесій, зрештою – релігієзнавчому патріотизму і практичному релігієзнавству. Признаюсь, у нас, ветеранів релігієзнавчої ниви, виникає подеколи бажання відкрити повністю дорогу молодшим. Але признаюсь також і в тому, що в цьому маємо і велику засторогу. Молодь ще якось не відчула релігієзнавство у всьому великому різноманітті його проблем, не сприймає релігійний феномен у всій його багатоконфесійності і поліфункціональності, не відчуває сфери запрошеності релігієзнавчих здобутків, не вчиться безпосередньо, а не через інтернет і з чужого голосу пізнавати явища і процеси релігійного життя. Ми – не вічні, а відтак нас турбує питання релігієзнавчої зміни, навіть у нашому Відділенні релігієзнавства ІФ НАНУ. То ж вдячною формою вшануванням нас, ветеранів-релігієзнавців, може служити готовність молодших взяти на свої плечі і продовжити те, що ми, старші, зробили для збереження і утвердження релігієзнавства України на такому високому рівні, що це визнають наші зарубіжні колеги і навіть дещо заздять нам.

*Анатолій КОЛОДНИЙ*



О. Білокобильський\* (м. Донецьк)

УДК 111

**ПРОБЛЕМА РАЦІОНАЛЬНОГО РОЗУМІННЯ  
ІРРАЦІОНАЛЬНОГО В НАУЦІ ПРО РЕЛІГІЮ:  
ІСТОРИЧНІ ДЕТЕРМІНАНТИ ТА МОЖЛИВІ ПЕРСПЕКТИВИ**

*Категоріальний дискурс і методологія релігієзнавства.* Зміст понять, у тому числі й фундаментальних (категорій) запозичується з реальності того культурного універсуму, «мешканцем» якого є інтерпретатор. Ця реальність спирається на інтуїтивно очевидні уявлення про те, що існує, його природу, просторово-часову конфігурацію, долю людини та суспільства, стратегії соціальних легітимацій тощо. Варто підкреслити, що культурне середовище як смисловий обрій переконань ученого-інтерпретатора є родом онтологічної реальності, сформованої соціокультурним інструментарієм доби, а зовсім не асуб'єктивною сукупністю «речей у собі». Найбільш абстрактні категорії, що отримуються завдяки вихолощенню змісту повсякденних понять, залишаються органічно пов'язаними з полем вихідних культурних значень: суще для сучасного європейця не включає в себе трансцендентного, а, наприклад, місце в універсумі, яке відводиться для померлих, принципово відрізняється від того, яке належить їм у культурних універсумах, що спираються на міфологію. Понад те можна припустити, що сама поява філософського осмислення реальності за допомоги категоріального мислення була пов'язана зі специфічними змінами культурної реальності й не є обов'язковим атрибутом культури як такої: когнітивні схеми, в рамках яких свідомість конститує перцептивну реальність, тією ж мірою передують осмисленій дії, в якій генетично пов'язані з легітимними стратегіями соціальної поведінки, що склалися в тій чи іншій культурі. Відповідно, людина сприймає те, що співвимірно можливому практичному освоєнню та, у випадку відсутності сталої традиції осягнення реальності на високоабстрактному рівні (філософському та метафізичному), категоріальне мислення принципово не можливе.

\* Білокобильський О.В. – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Донецького національного технічного університету.

*Віра в загальну значимість метафізичного дискурсу, яка характерна для європейської філософії, визначала обличчя релігієзнавства, яке зароджувалося на початку XIX ст. Але на хвилі загальнометодологічної моди кінця XIX століття вона змінилася активізацією досліджень у галузі порівняльного релігієзнавства. Знайомство дослідників із несвропейськими релігійними традиціями (в першу чергу із міфологічними уявленнями «примітивних» культур і східними релігіями) показало нерелевантність поняття «Бог» у якості релігійної універсалії. Релігієзнавство межі XIX-XX століть все активніше зверталося до менш навантаженого християнськими конотаціями поняття «священне» («сакральне»). В працях Е. Дюркгайма, М. Мосса, Р. Отто, Г. Ван Дер Леува, М. Еліаде та інших були зроблені спроби експлікації універсального змісту цього поняття в соціологічному, трансценденталістському, феноменологічному та онтологічному вимірах.*

*Парадокс цього методологічного кроку полягає в тому, що свідоме подолання теологічної ангажованості релігієзнавчих досліджень супроводжувалося абсолютизацією ангажованості культурної: науковий метод як такий був нерозривно пов'язаний із християнськими уявленнями про суще, що на початку XX століття мало ким усвідомлювалося. Застосовуючи поняттєвий апарат, який був сформований всередині теологічного дискурсу до християнства, дослідники релігії поступали цілком коректно: «релігією» в строгому смислі слова (тобто з точки зору культурних інтуїцій) було саме християнство. Однак спроба перетворення отриманого методологічного інструментарію в універсальний спосіб дослідження релігій супроводжувалася неочікуваними складнощами.*

***Раціональна рефлексія релігійного в історії європейської думки.***  
 Розуміння сутності релігії, що імпліцитно транслюється в філософсько-релігійному та релігієзнавчому дискурсі, йде від християнського розуміння релігій як більш-менш успішних наближень до повноти християнської євангельської звістки. Характерне вираження цієї теоретичної позиції можна знайти ще у Фоми Аквінського, який у «Сумі теології» підкреслює необхідність віри в Христа для всіх часів і народів: «...та чи інша віра в тайну втілення Христа була необхідна всім і завжди, проте ця віра різнилася відповідно до різноманіття часу та людей».<sup>1</sup>

В раціоналізованій і значно секуляризованій думці Нового часу християнський універсалізм було заміщено універсалізмом раціональним (просвітницького толку). Так, Д. Юм наголошує на тому, що віра в Творця є відмінною ознакою людини як розумної істоти, яка покликана до досягнення розумного ж Начала світобудови: «Якщо загальна схильність вірити в невидиму розумну силу і не є першопочатковим інстинктом, то все ж як загальна якість людської природи вона може розглядатися на кшталт мітки чи печатки, яка накладена божественним Творцем на його творіння, та, звісно,

<sup>1</sup> Фома Аквінський. Сумма теологии. – Часть II-II. – Вопросы 1 – 46. – К., 2011. – С. 43-44



ніщо не в змозі так возвеличити людство, як той факт, що воно є обраним серед усіх інших творінь, і що на ньому запечатаний образ та відтиск Творця всесвіту». Все, що «не вміщується» до вимог розуму, проголошується паплюженням божественного образу. Неоцінимою перевагою людини є її здібність *пізнавати* Верховну істоту та «заключати на основі видимих витворів природи про таке вище начало, яким є її верховний Творець!». <sup>2</sup> Напроти, все ірраціональне в релігіях світу є «маячня хворих людей» та «грайлива фантазія мавп». <sup>3</sup> Врешті-решт, Д. Юм прямо вказує на необхідність «порівняння марновірств» для розумного пізнання божественних таїн. <sup>4</sup>

Після Юма І. Кант бачить у християнській релігії довершену релігію вже саме через її раціональну переконливість («Тут (у євангельській розповіді) перед нами довершена релігія, що для всіх людей може бути зроблена зрозумілою та переконливою за допомогою їхнього власного розуму...») <sup>5</sup>, а у Г. В. Ф. Гегеля навіть найбільш довершена з релігій – християнство – стає одним з «моментів» історичного саморозгортання духу. Цікаво, що всі етапи розвитку релігії, які передували християнству, принципово повинні вважатися «проміжними» ступенями, тому компаративістика тут по суті неможлива: «Про всі релігії можна сказати, що вони є релігіями й відповідають поняттю; проте разом із тим вони, через те, що досі є обмеженими, не відповідають поняттю. Тим не менш вони повинні його містити, в протилежному випадку вони не були б релігіями, але поняття присутнє в них різним чином, спочатку вони містять його лише як поняття в собі. Ці певні релігії є лише особливими моментами поняття...». <sup>6</sup> Лише там, «релігійна свідомість не відрізняється від поняття, там є ідея, повністю реалізоване поняття». <sup>7</sup> Втім, в цій «точці» релігія з необхідністю наближається до філософії, яка є «пізнанням істини, пізнанням бога, адже він є абсолютною істиною, і ніщо інше не гідне в такій мірі зусиль, як пізнання бога, його пояснення». <sup>8</sup> Філософія «ставить себе тільки вище релігійної форми, маючи однаковий із релігією зміст». <sup>9</sup>

**Дві методологічні парадигми в науці про релігію.** В світлі гегелівської концепції, яка експлікувала парадигмальну для європейського філософського дискурсу схему раціональних побудов, протягом найближчих десятиліть залишалися можливими два варіанти її конкретизації в релігієзнавчій площині: 1) якщо мета релігії співпадає з метою філософії (науки) в смислі граничності

<sup>2</sup> Юм Д. Естественная история религии // Юм Д. Сочинения в 2-х томах. – Т.2. – С. 377

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Там само.

<sup>5</sup> Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. – М., 1980. – С. 234.

<sup>6</sup> Гегель. Философия религии. В 2-х томах. – Т. 1. – М., 1976. – С. 411.

<sup>7</sup> Там само.

<sup>8</sup> Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. – М., 1980. – С. 331.

<sup>9</sup> Там само.

їх предметів, й при цьому метод науки є більш адекватним щодо пізнаваного предмету, то релігія має уступити їй першість; 2) якщо ж релігія дорівнює філософії *в цілому*, тобто філософія втілює релігійні форми, що змінюють одна одну, то філософія є «сумою» релігійних форм. В першому випадку отримуємо позитивістське розуміння релігії, в другому – абстрактно-метафізичне.

Позитивістська інтерпретація релігії, що перетворює її на попередній відносно науки ступінь пізнавальної діяльності людського суспільства, передбачала приховану (як мінімум, але нерідко цілком усвідомлювану!) абсолютизацію еволюціоністського розуміння історії. Найяскравіший приклад еволюціоністсько-позитивістського розуміння релігії дає гносеологічна концепція Огюста Конта: згідно сформульованому французьким філософом «закону трьох стадій», релігія – це нижчий ступінь осягнення навколишнього світу. Наступний рух людського розуму ступенями пізнання приводить його до метафізичного, а потім – до позитивного знання. Таким чином, крім еволюціонізму, позитивізм потребував функціонального підходу до об'єкту історичного розвитку: релігія перетворювалася їм на спосіб тимчасового (проміжного) примирення розуму зі світом на шляху до науки.

Досліджуючи релігійні традиції на засадах позитивістської «дослідницької програми», релігієзнавці отримували еволюціоністські й функціоналістські схеми розвитку релігії, від примітивного фетишистського (анімістського тощо) мінімуму до розвинених монотеїстичних її форм. Нівелюючи особливості задіяних методологій дослідження, до цього напрямку, який походить від праць Ж. Лафіто і Ш. де Бросса, можна віднести представників міфологічної (М. Мюллер), антропологічної (Е. Тайлор, Л. Фойербах), історичної (Е. Ренан), психологічної (З. Фройд, К. Г. Юнг) та почасти соціологічної (крім самого О. Конта, наприклад, К. Маркс та Ф. Енгельс) традицій інтерпретації релігійного. Проте на цьому шляху релігія (в перспективі) перетворювалася на щось, схоже чи то на затьмарення розуму, чи то на прояв незрілості людського розуму, при цьому раціональна адекватність самих дослідників релігії підкреслювала тимчасовість цього девіантного стану. Теоретичний схематизм, який лежить в основі позитивістської інтерпретації, обумовив можливі релігієзнавчі висновки еволюціоністської та антропологічної шкіл: релігія вважалася одним з етапів становлення сучасного світосприйняття, а її предмет – таким, що не має (в логічному сенсі) наукового змісту.

Другий із можливих шляхів дослідження релігії передбачав порівняльне вивчення релігійних традицій із метою глибшого розуміння як їх розмаїття, так і (можливо, в першу чергу) виокремлення певного смислового центру тих переконань і практик, які власне й були об'єднані під поняттям «релігія». До цього напрямку в науці про релігію, який був прокреслений ще в XVIII ст. можна віднести (знову ж, в широкому сенсі) Р. Отто, Р. Генона, М. Еліаде<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Визначальним тут варто вважати не використання методу порівняння релігійних традицій, який входив до інструментарію практично всіх вчених, які віднесені до

Однак, замість наближення до розуміння сутності релігійного, логіка розвитку раціонального знання про релігію – релігієлогії в широкому сенсі – привела дослідників (нерідко попри їх волю) до теоретичної позиції, що абсолютизувала розум науки та його істини. Порівняльне дослідження релігійних традицій стало можливим лише завдяки тому, що всі вони були перетворені на локальні прояви істини, яка повністю відкривається лише раціональному погляду. Замість схоластичної абсолютизації християнства як еталона релігії (завідомо неприйнятної для релігієзнавчої компаративістики), релігієзнавство прийшло до абсолютизації наукового розуму, за якої еталонним статусом наділялися раціональні схеми, рівно чужі щодо всіх релігійних традицій. Науковий атеїзм як різновид негативного дослідження релігії став лише новим кроком на цьому шляху.

Ідеться, фактично, про нове розуміння привілейованого місця християнства, в ряду нехристиянських культів як «недорелігій». Першість християнства, переосмислена в новочасному мисленні, отримала раціоналістичне підґрунтя: новозаповітна релігія завершувала «природній» розвиток людського розуму на шляху до Абсолюта. Неважко помітити, що вже в цих спекулятивних побудовах релігія маргіналізувалася в якості супутнього щодо філософії шляху осягнення Істини, який був необхідний радше історично, ніж по суті. Відповідно виводилася абстрактна «формула» релігії, не тотожна жодній з відомих традицій (хоча християнство «вписувалося» в неї найбільш повно), яка імпліцитно передувала релігієзнавчим «польовим» дослідженням і компаративістиці в методологічному сенсі. Найближчим часом (тобто приблизно на межі XIX – XX ст.) намітиться теоретичний напрямок, представники якого спробують наповнити абстрактну формулу «емпіричним» матеріалом і зробити крок назустріч «істинній» (для розуму, який її створив) релігії. В європейській філософії, починаючи з XIX століття, неодноразово здійснювалися спроби деміфологізації релігії. В концепціях О. Конта, Д. Штрауса, Л. Фойербаха тощо пропонувалися проекти «релігії розуму», жоден із яких не зміг скласти конкуренції історично посталим «опонентам». В даному випадку в згаданих філософських «проектах» можна побачити послідовні (завжди невдалі) експлікації можливих засад раціоналізованої релігії, смутний образ якої потай спрямовував пошуки релігієзнавців на початку XX століття. Незадовільність завершення послідовної раціоналізації релігії підкреслює фантомність абстрактних «формул релігії» та пояснює специфічний «дрейф» порівняльного релігієзнавства в бік абсолютизації «надконфесійного містицизму» як релігії поза традицій («релігії релігієзнавців»).

***Проблема раціонального розуміння релігійного.*** Варто зазначити, що перетворення релігії на предмет теоретизування, яке здійснюється засобами раціонального дискурсу, з необхідністю спотворює її вигляд. Понятійний апарат, що задіяний у будь-якій науковій тематизації (тобто в будь-якому

---

«позитивістського» напрямку, а саме пошук того загального, що могло маніфестувати сутність релігійного.

дискурсі) є систематизованою сукупністю абстрактних схем діяльності: в людини не викликає сумнівів те, що є надбанням спільних практик (йдеться про соціальні ієрархія та дії, локальні та стратегічні імперативи, естетичні орієнтири тощо). Напроти, все ірраціональне (в частині над-, а не дораціонального) потребує особистої відповідальності Сакральним. Сюди можна віднести і здійснення магічних ритуалів, і камлання шаманів, і містичні одкровення. Навіть дії, подібні загальним молитвам чи колективній участі в ритуалі, мають ірраціональну складову, яка пов'язана з відсутністю інституалізованих чи хоча б інтерсуб'єктивних алгоритмів сходження до вищої реальності. Загалом, раціональне атрибутивно пов'язано з тим, що перебуває в спільному користуванні, з відчуженим та інтерсуб'єктивним і, через те, протистоїть унікальному й невідконтрольному інтимно-персональному. Можливо тому розум, який був вірним помічником в десакралізованій сфері культурного досвіду, перетворювався в поміху на шляху наближення до сакрального. Підтвердження цьому можна бачити в чисельності практик, які спрямовані на «мінімізацію» розумності в релігійних діях жерців, шаманів и знахарів, містиків тощо.

Крім того, якщо в повсякденних практиках людина задовольняється частковим осмисленням елементів навколишнього світу, вписуючи їх у релевантні обставини практики-дискурси (теоретичні конструкції, подібні до фізичного «принципу додатковості» були залучені з повсякденного життя), то у випадку з релігійним виміром реальності повинно йтися не про взаємодоповнюючі їх описи, але про принципово інший статус предмету, який тематизується. Дійсно, в традиційних суспільствах мислення людини ніколи повністю не відволікається від сакрального підґрунтя суцього. В кожному предметі, істоті, дії ніби присутній його міфічний архетип, який так чи інакше пов'язаний із уявленнями про створення світу і який своєю наявністю *свідчить* про священне: будь-яка дискурсивна практика міфологічного суспільства є частиною релігійного життя. Якщо представник такої спільноти намагається абстрагуватися від нерелігійного змісту застосованого поняттєвого апарату, то в якості залишку отримає *міф про походження* світобудови. Причому дана (уявна!) логічна операція буде саме аналітичною експлікацією того дискурсивного підґрунтя, що ініціювало дискурс! Релігійне, в даному випадку, не виводиться внаслідок логічних дій, але віднаходиться в якості підґрунтя будь-яких дій взагалі. Якщо ми хочемо адекватно говорити про сутнісний бік тієї реальності, яка відкривається міфологічному мисленню, то маємо перейти на релігійну мову міфу, а нова інформація тут може бути отримана лише шляхом безпосереднього звернення до міфічної реальності.

У випадку з міфологією структура будь-якого дискурсивного міркування апелює до сутнісно онтологічних положень, які прямо входять до дискурсу<sup>11</sup> і, завдяки цьому, продовжує міфічну космогонію. Конкретні

<sup>11</sup> Цікаво розглянути приклад, який наводить Б. Малиновський: «Проблема соціального шаблону, яка відіграє значну роль у соціології тробрианців, вирішалася тими, хто вийшов на світло з особливої діри, яка називалася Обукула; вона

наукові дискурси (в межах спеціальних наукових картин світу) лише за видимістю не проявляють своєї залежності від онтологічних передумов науки, проте насправді кожне ствердження в їх межах має структуру, яка актуалізує метафізичні засади наукового пізнання. Ця структура може бути приблизно експлікована в наступному вигляді: «Якщо вірно ствердження про наявність закономірного устрою природи, його доступності для пізнання та важливості пізнавальної діяльності для людського життя, то певні події можуть розглядатися як факти, які свідчать про щось». Беручи до уваги залежність аподиктичних засад наукового знання від християнської онтології<sup>12</sup>, можна стверджувати, що між міфічним й науковим світосприйняттям наявна генетична залежність. І в першому, і в другому випадках онтологічні апріорі можуть бути знайдені в якості аксіом, але не виведені дискурсивно.

В певному (найважливішому!) сенсі ми завжди перформативно говоримо про релігію, а спеціальна тематизація релігії в дискурсі є описовою конструкцією, яка стосується чогось, що віднайдене в соціокультурному полі. Питання про те, що таке релігія, завело б до глухого кута представників традиційних суспільств саме тому, що релігією в цій соціокультурній реальності є *все*. Наука як така, через те, що вона є продовженням і (в певному сенсі) периферією християнства, *знає* лише одну релігію. Створюючи концептуальний апарат для аналізу сукупності явищ, які відносяться до церковних практик, релігійних обрядів тощо вона виокремлює в культурному полі ту його частину, яка має подібні соціологічні (психологічні) атрибути й тим самим формує уявлення про *релігії*. Вірячи в адекватність цих пізнавальних засобів, ми 1) підкреслюємо вторинність «релігійних» практик щодо власної методології, 2) конституюємо дискурс, для якого виокремленні риси «релігійних» дій мають значення (тобто формуємо поле порівнянь, результати яких в тому чи іншому смислі культурно затребувані). В першому

---

знаходиться поблизу селища Лаба-і. Ця подія відрізнялася тим, що всупереч звичайному ходу речей (звичайно одна "діра" є місцем виходу прародичів одного лініджу), з цієї діри поблизу Лаба-і послідовно вийшли прародичі чотирьох основних кланів. Більше того, їх поява супроводжувалася подією на перший погляд тривіальною, проте для міфічної реальності надзвичайно важливою. Спочатку вийшла Кайлавасі (ігуана), тварина клану Лукулабута; вона з'явилася з-під землі, як усі ігуани вилазять зі своїх нір; потім вона вилізла на дерево й залишалася там як спостерігач, не беручи участі в наступних подіях. Незабаром з'явився Собака, тотем клану Лукуба; цей клан спочатку мав найвищий ранг. Третьою вийшла Свиня, яка репрезентує клан Маласі, що нині займає найвище положення. Останнім вийшов тотем Луквасисига, за деякими версіями це Крокодил, за іншими – Змія, за третіми – Опосум. В деяких же версіях тотемний аналог просто не згадується. Собака та Свиня бігали навколо, й Собака, побачивши плід ноку, обнюхав його та з'їв. І тоді свиня сказала: «Ти їси ноку, ти їси бруд, ти грубий и не отесаний, головою тут, гуйау, буду я». И відтоді, Табалу, вищий субклан клану Маласі, є субкланом вождів» /З. 49/.

<sup>12</sup> Див. Білокобильський О. В. Від науки до міфу. Онтологічні дослідження. – Донецьк, 2004; Белокобыльский А. В. Основания и стратегии рациональности Модерна. – К., 2008.

випадку бажане видається за дійсне (пригадавши структуру наукового запиту, зрозуміємо, що маємо справу з логічним колом), а в другому – йдеться лише про ініціацію нової культурної гри: якщо когось цікавлять результати подібних порівнянь, то чому б їх не проводити. Проте до розуміння релігії це не має жодного відношення.

Парадоксально, але факт: європейська наука була послідовніше в раціональному сенсі тоді, коли ототожнювала релігію з християнством. «Піднявшись» над середньовічною ангажованістю, наукове знання втратило адекватність розуміння власної традиції й не наблизилося до розуміння інокультурних релігійних традицій. Європейській науці відкритий лише один культурно-релігійний універсум, якому релевантні її поняттєвий апарат і її методи. Вивчення інших універсумів значною мірою є «перекладом» мовою, що спирається на власні метафізичні, онтологічні, методологічні, телеологічні, аксіологічні, етичні, естетичні і т.д. аксіоми – на власний релігійний фундамент. Тому дослідник має бути готовим до відповідних спотворень, розуміти практичну обмеженість (хоча в цих межах і достатньо легітимного) отриманого знання.

*Можливі шляхи розвитку науки про релігію.* Запит про сутність релігійного, імпліцитно присутній в будь-якій ідентифікації релігійного як такого, не може здійснюватися шляхом підведення предмету дослідження під раціональну схему, конфігурація якої передзадана науковим дискурсом. Справа не тільки (і не стільки) в тому, що схематизація сакрального перетворює його на розуморозмірного мешканця дискурсивного простору (знищуючи нуміозну природу, тобто власне релігійне). Ще раз підкреслимо необхідність врахування релігійної природи самої науки, яка, хоча і приречена на абсолютну нечутливість щодо будь-якої релігійної традиції, що потрапила до поля її уваги, тим не менш зберігає інтуїтивне «знання» про глибинні смисли традиції власної. Дораціональне переконання в наявності певного надсуб'єктивного світоустрою, спільна «закинутість» людства та його готовність до колективного відстоювання власного права на володіння істиною – достатні прояви майже містичного відчуття релігійного, яке транслюється в науці протягом століть. За «зовнішнім» релігієзнавчим дискурсом, що досліджує релігійні традиції в якості специфічних проявів соціального життя (характерним для всієї історії релігієзнавства) необхідно побачити можливість «внутрішньої» інтуїції реальності, яка аподиктично закріплена в нашому колективному досвіді. Більше того, варто підкреслити, що проблема теоретичної тематизації релігійного принципова саме через генетичний зв'язок науки та християнства.

Ще раз звернемося до схеми наукового розсуду, яка наводилася вище: «Якщо вірно ствердження про наявність закономірного порядку природи, про можливість пізнання цього порядку й важливість пізнавальної діяльності для людини, то певні події можуть розглядатися як факти, що свідчать про щось». Розширюючи й конкретизуючи онтологічну компоненту структури наукового вислову, а також доповнюючи аксіоматичні положення, виходячи з їх генези,

отримаємо: «Якщо існує закономірний порядок світобудови, в якому діє лише один тип причинності (в метафізичному сенсі), знання про який виникли у зв'язку з уявленнями про творчу діяльність християнського Бога, і цей порядок придатний до пізнання (що від початку слідує з подібності людини до Бога, яка конституїрована Біблією), а крім того, саме пізнання закономірностей світобудови важливе для людини й людства (через те, що знання Причини й Істини не можуть бути неважливими для сотвореної людини), то...». Виходячи зі сказаного (як це не парадоксально прозвучить), будь-який науковий вислів про релігійне перетворюється на перформативне протиріччя приблизно наступної структури: «Оскільки Триєдиний Бог створив світ і людину (міфічна за своєю природою аксіоматика, яка фундує науку), то...» (на місці «...» в даному випадку може знаходитися будь-який логічно обумовлений науковий вислів (який лише через дієвість онтологічної аксіоматики і є науковим), наприклад: «уявлення про Триєдиного Бога виникло внаслідок синтезу іудейських і давньогрецьких релігійних парадигм»). Який би вислів не входив до висновку (опосередкований онтологічними аксіомами, логікою, теоретичними припущеннями тощо) воно або повинно враховувати релігійний зміст онтологічних аксіом, або не може торкатися релігійної проблематики.

Таким чином, недоліки феноменологічного і компаративного методів у релігієзнавстві пов'язані не з точністю (послідовністю) їх застосування, але обумовлені фундаментальними причинами, а саме релігійною природою онтологічного базису науки. Існуюче релігієзнавство, як один із регіонів європейської науки, знає один варіант реалізації релігійного – християнську традицію. Можливо, що цього й достатньо, щоб науковими методами (в інтерсуб'єктивних і повторюваних практиках) зафіксувати це знання, не звертаючись до наукових експлікацій: 1) шляхом інтуїтивного споглядання засад нашого культурного розуму, 2) через констатацію колективного «досвіду» зіткнення з релігійним, що зафіксований у мові, загальних інтенціях і практиках. Тобто не шляхом експлікації трансцендентальних умов досвіду, а через емпіричний пошук проявів присутності трансцендентного.

### А н о т а ц і ї

**Проблема раціонального розуміння ірраціонального в науці про релігію: історичні детермінанти та можливі перспективи.** У фокусі теоретичного погляду знаходиться можливість раціональної тематизації сакрального як символу ірраціональної серцевини релігійного. Обґрунтовується положення про залежність провідних методів науки про релігію від пануючих в європейській філософії раціональних стратегій та їх впливу на бачення релігійного. Надаються рекомендації щодо більш адекватного раціонального розуміння релігійного.

**Ключові слова:** релігійне, сакральне, раціоналізація, наука про релігію, онтологія науки.

**Проблема рационального понимания иррационального в науке о религии: исторические детерминации и возможные перспективы.** В фокусе теоретического рассмотрения находится возможность рациональной тематизации сакрального как символа иррациональной сердцевины религиозного. Обосновывается положение о зависимости основных методов науки о религии от господствующих в европейской философии рациональных стратегий и их влиянии на видения религиозного. Намечаются пути неискажающего рационального понимания религиозного.

**Ключевые слова:** религиозное, сакральное, рационализация, наука о религии, онтология науки.

**The problem of rational understanding of irrational in the religious studies: historical determinations and possible perspectives.** The possibility of rational definition of the sacral as a symbol of irrational core of the religious is in the focus of the theoretical examination. The statement about dependence main methods of the religious studies on predominant rational strategies of the European philosophy and their influence on distortion of understanding of the religious is grounded. Strategies of adequate rational understanding of the religious are outlined.

**Keywords:** Religious, sacral, rationalization, religious studies, ontology of science.

*В. Малик*<sup>\*</sup> (м. Чернівці)

## **НАУКОВІ ПІДХОДИ ДО ВИЗНАЧЕННЯ СУТНІСНИХ ХАРАКТЕРИСТИК ЕСХАТОЛОГІЇ**

*Актуальність цієї проблеми зумовлена, насамперед, посиленням соціальної напруги у суспільстві, зростанням з кожним роком кількості невинуватених передбачень кінця світу і проголошенням скорого Другого приходу Ісуса Христа. Це також пов'язано із світовим науковим інтересом до есхатологічних пророкувань. Ідея кращого життя для всіх поступово оволодіває думками і настроями населення, яке втомилося від економічних негараздів і політичної нестабільності. Для науковців є важливими знання шляхів та засобів формування есхатологічних настроїв у населення в ситуації цивілізаційних криз, як і переходу апокаліптичних уявлень у смисложиттєві цінності. Це, у свою чергу, сприятиме нейтралізації настроїв соціальної апатії та песимізму у певній частині населення, а водночас дозволить суспільству мінімізувати ті функції релігії, які використовуються окремими конфесійними спільнотами для нагнітання апокаліптичного алармізму. Відтак, цей напрямок досліджень є актуальною науковою проблемою і потребує належної уваги до нього релігієзнавців.*

---

<sup>\*</sup> Малик Василь – доктор богословських наук, здобувач кафедри релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету імені Ю.Федьковича.



*Новизна досліджуваної проблематики зумовлена осмисленням існуючих підходів до визначення есхатології. Розглядаючи есхатологію не лише як теоретичну сукупність поглядів, а й як чинник, що детермінує відповідну поведінку населення, стає зрозумілим, що вона регламентована часом, соціальними, політичними та економічними факторами.*

*Стан розробленості теми у науці. Проблематика есхато-хіліазму завжди приваблювала зарубіжних та вітчизняних науковців в галузі релігієзнавства і богослов'я. Авторитетними тут постають думки Л. Беркофа, Дж.М. Бойса, С. Гортон, П.Еннса, І.Лангхаммера, В.Мензіса, Б.Грема, А.Колодного, П.Яроцького, В.Любащенко, В.Докаша, С.Санникова, В.Боєчка, Р.Соловія, які висвітлювали у своїх працях проблематику есхатології. Досліджувалися проблеми християнської есхатології з наукової та конфесійної точки зору, однак не було дослідження, присвяченого конфесійній поліваріантності есхатологічної проблеми.*

*Метою цього дослідження є узагальнення існуючих підходів до визначення есхатології. Завдання дослідження полягає: по-перше, в ілюстрації підходів до розгляду витоків есхатології, її суті; по-друге, в структурно-функціональному аналізі складових есхатології.*

**Основний зміст статті.** Есхатологія, тобто система поглядів та уявлень про "кінець світу", спасіння та загробне життя, притаманна багатьом релігіям і міфологіям. Найбільш виражена вона у християнстві та германо-скандинавській міфології. Стосовно запровадження у науковий обіг терміну "есхатологія" є різні погляди. За одними джерелами автором терміну вважають Ф.Шлейєрмахера [Див.: Докаш Віталій. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації. Монографія. – Київ-Чернівці, 2007. – С.75], за іншими – вважається, що термін був введений у XVII ст. протестантськими богословами [Див.: наприклад: Словарь Нового Завета. Т.2: Мир Нового Завета. – М., 2010. – С. 910]. Проте, як ми вважаємо, остаточне утвердження терміну відбулося з XIX століття [Мень Александр. Библиологический словарь. В 3-х т. – Т.3. – М., 2002. – С.471].

Аналіз історії християнства засвідчує, що есхатологія, порівняно з іншими проблемами (таїнства, вчення про особистість і служіння Христа) мало вивчена, що, на нашу думку, є закономірним явищем. Адже більшість теологічних вчень мають на меті турботу про земне життя християнина, будучи більш важливими для християнського віровчення і досвіду, вони раніше піддалися детальній розробці. Есхатологія ж розглядає проблему підготовки до "кращого життя" через очищення душі. Вона є межевою у питаннях сьогоденного і майбутнього життя віруючого. Тому цілком виправданою є відсутність у її визначенні протиріч і розбіжностей.

Розглянемо відомі у XX столітті підходи до тлумачення поняття "есхатологія". Основою наукових досліджень є поява у теології дискусійної думки Джеймса Орра про есхатологію як центральну тему релігієзнавства XIX – XX століття [James Orr. The Progress of Dogma //Grand Rapids. –

Eerdmans, 1952. – P. 20-30]. Сучасні наукові розвідки то повністю погоджуються з цією думкою, то абсолютно розвінчують її, аргументуючи це тим, що у зазначений період увага приділялася також ученням про відкриття і про діла Святого Духа.

У зазначений час есхатологію найчастіше розглядали в єдності з іншими християнськими вченнями. Тому суть терміну розкривається у зв'язку з ними. Спільні елементи стали основою для формування шести напрямів есхатологічних вчень. Підвалини першого напрямку заклав Жан Кальвін, а його теорію обгрунтував Ярослав Москалик [Москалик Я. Нарис христологічної доктрини. – Львів, 1998. – 88 с.] і прихильники їх концепцій. Вони пояснювали есхатологію як додаток одного з біблійних вчень, як би завершення якоїсь іншої богословської теми. Наприклад, іноді есхатологія розглядалася просто як частина Сотеріології, Христології, Еклезіології та ін. Науковці другого напрямку - Е.Ренан, А.Швейцер, Р.Отто, Ч.Додд, І.Еримиас – тлумачать есхатологію як вчення про останні етапи встановлення Христом Свого правління у світі [Теологический энциклопедический словарь. Под ред. Уолтера Элвелла – М., 2003. – С. 1436-1437]. Таким чином, есхатологія є вершиною вчення про служіння Христа. Яскравим представником третього напрямку є Августин Блаженний і сучасні сповідники його теорії. У працях богослова есхатологія розглядається в контексті вчення про Церкву. Згадаємо, наприклад, обговорення Августином питання про Царство і Церкву [Блаженний Августин. О граде Божиим. – Мн.-М., 2000. – 126 с.] Четвертий напрям розглядає есхатологію як незалежне вчення, що стоїть в одному ряду з іншими доктринами і рівне їм за значенням.

Хоча слово "есхатологія" не вживалося ранньою Церквою, але сама тема подій останнього часу була досить актуальною (сотеріологічна тематика проповідей Ісуса Христа і Його учнів завжди розглядалася у контексті есхатологічних ідей). Такий підхід зустрічаємо у праці Аугустуса Стронга, Ріка Уоррена – пастора і засновника однієї з найбільших церков "Седдлбек" у США [Augustus H. Strong, Systematic Theology. – N.J., 1907. – P. 981-1056]. Останній стверджує, що найнебезпечніша риса сучасного життя – це короткочасність. Щоб зробити життя більш цікавим, потрібно постійно тримати перед очима вічність і берегти її цінність у себе в серці. Сьогоднішній день – верхівка айсберга, яку видно на поверхні води, а вічність – це все те, що під водою [Уорен Р. Целеустремленная жизнь. – Н.Новгород, 2008. – С.47].

Представником п'ятого напрямку є Джозеф Пол [Pohle Joseph. Eshatology: The Catholic Doktrine of the Last Things. – P. 1]. Він вважає есхатологію вищим богословським ученням, бо вона підводить підсумок усім іншим теоріям.

Найбільш повне визначення есхатології у XXI столітті знаходимо у теологічному енциклопедичному словнику Уолтера Елвелла. Його автор розглядає есхатологію як учення про "останні події" (гр. *eschata*), тобто про кінечну долю людини (включаючи смерть, Воскресіння, суд і посмертне

існування) і світу. Есхатологія іноді обмежується абсолютним кінцем світу, за винятком того, що зазвичай не входить у це поняття. Таке обмеження не обумовлене біблійним слововживанням – єврейський вислів "be' aharit haayamim" (у LXX: en tais eschatais hemerais – "в останні дні") може означати кінець існуючого порядку речей і навіть загробне життя [Теологический энциклопедический словарь. Под ред. Уолтера Элвелла – М., 2003 – С.1434-1435].

Отже, визначення і підхід біблеїста свідчить, що біблійна концепція часу не циклічна (інакше есхатологія відносилась би тільки до завершеного циклу) і не лінійна (інакше вона відносилась би до останньої точки на лінії), а є "повторюваним зразком", де суд Божий переплітається з відкупленням, поки цей зразок не проявиться повною мірою. Це підкреслює особистісну значущість есхатологічного вчення і світову масштабність проблеми, а також усуває проблему невиправданих передбачень "кінця світу". Есхатологія, за словником Уолтера Елвелла, може вказувати на виконання Божого замислу незалежно від того, чи співпадає вона з кінцем світу (чи історії), і від того, чи остаточне це виконання, чи воно відзначає етап у розвитку цього замислу. Таким чином, есхатологічне знання стає духовною основою для побудови гармонійних людських стосунків, взаємин, що у результаті забезпечить покращення духовного і матеріального здоров'я суспільства.

Економічна криза, екологічні катастрофи початку ХХІ століття у Європі актуалізували есхатологічні теорії і, як наслідок, пожвавили релігійне життя. Станом на 2011 рік в Україні діють вітчизняні і міжнародні християнські об'єднання різного релігійного спрямування. Але майже всі вони не оминають есхатологічних проблем. Їх розглядають у руслі аналізу світогляду особистості, у контексті тлумачення Святих Таїнств, у питаннях людської смерті.

У Росії на початку ХХІ століття було видруковано "Новий біблійний словник". Наведене у ньому визначення есхатології практично дублює проаналізоване вище. Автор словника Н. Ороховатська вказує на моральний, соціальний і духовний бік есхатологічного вчення, підкреслює його значення для окремої людини, світової історії і Божого плану спасіння [Ороховатская Р.З. Новый библейский словарь. Ч.2: Библейские реалии.– СПб.: Мирт, 2001. – С. 963].

Не менш вагомим, на нашу думку, визначенням терміну є тлумачення Еріксона Мілларда, що есхатологія традиційно означає вчення про "останні дні і речі" [Эриксон Миллард. Христианское богословие. «Библия для всех», СПб., – 1999. – С.969]. Вчення роз'яснює питання, що стосуються "кінця часу" і завершення Божої діяльності у світі. Саме тому есхатологія логічно завершує богословські дослідження і є важливою частиною підручників, посібників з теології. Цим визначенням автор частково повторив думку Джеймса Орра про абсолютність есхатологічних теорій у богослов'ї.

Серед дослідників проблеми нашого часу доцільно згадати прізвище польського богослова Антона Цігенауса. Учений виходить з розуміння есхатології не просто як однієї з тематичних ділянок богослов'я, але як з учення про "абсолютне майбутнє". Людина, як духовна істота, постійно перебуває у стані духовного пошуку, тому не може оминати проблеми свого духовного існування. А. Цігенаус наполягає на остаточній оцінці питання сенсу життя і спасительних діл Бога. Саме вони, за визначенням науковця, мають на меті всеосяжне спасіння людини, підкреслюють центральне місце есхатології у всьому богослов'ї [Цігенаус Антон. Есхатологія: майбутнє сотвореного в Бозі. – Львів, 2006. – С.7].

Сьогодні зустрічаємо й інший підхід, відмінний від зазначених вище за смисловою орієнтацією. У науковій літературі він отримав назву "есхатоманія". Цей підхід розглядає есхатологію як все богослов'я в цілому. Біблійне віровчення вважається при такому підході, по суті своїй, настільки есхатологічним, що віруючі його вбачають практично у кожній християнській ідеї чи концепції. Особливо багато ознак кінця світу називається у Новому Заповіті. Лейтмотивом есхатології для багатьох стала ідея, що нова епоха вже настала. Вона знаходить яскраве втілення у посиленні протиріччя між новими і старими ідеями. Серед сучасних досліджень цього напрямку помітно виділяються праці Френка Стага. У своїй книзі "Богословие Нового Завета" богослов розкриває поняття есхатології у ракурсі "ціль історії" [Френк Стагг. Богословие Нового Завета. – К., 1999. – С. 317-321]. Автор праці наголошує, що факт наявності есхатології у Новому Заповіті не підлягає обговоренню. Весь Новий Заповіт має есхатологічний характер, тому, що він розглядає історію як таку, що її Бог рухає до певної цілі. З негативного боку, цю ціль слід розуміти як Суд; з позитивного боку, ціллю є звільнення від гріха. Тільки послання до Филімона і 3-є послання Івана, які складаються з двадцяти п'яти і п'ятнадцяти віршів відповідно, не містять згадувань про надію і сподівання, що стосуються майбутнього й останніх подій. Френк Стаг неодноразово повторює, що есхатологія – це предмет, присвячений останнім подіям (есхатон означає "останній") і "кінцю (телос) світу", але це робить його таким, бо стосується вічних наслідків теперішнього. Той факт, що історія рухається у напрямі своєї цілі – того часу, коли Суд і Вибавлення досягнуть свого апогею, – підкреслює важливість рішень, що приймаються сьогодні [Там само]. Прихильником теорії, згідно якої все богослов'я є есхатологією, став Карл Барт.

Серед богословів і практикуючих священників, пасторів є люди, які однозначно вірять у Другий прихід Христа на Землю, але не поділяють думки про визначення дати приходу Месії. Більше того, вони вбачають у пророцтві дати велику шкоду для майбутнього суспільства і Церкви. Наприклад, магістр богослов'я Алан Кент Скоулз дотримується думки, що активна пропаганда есхатологічних знань серед населення, із призначенням дати скорого приходу Ісуса на Землю, відіграє атеїстичну роль. Свої

аргументи на користь цієї теорії автор пояснює так: віруюча людина, знайома з теорією наближення кінця світу, вбачає у ньому власне Спасіння, очікує призначеної дати. Але коли пророцтво не збігається у даті, то розчаровується у вірі, Церкві і втрачає інтерес до релігійного життя [Скоулз Алан Кент. Радість Богопізнання. – М., 2001. – С. 226-242]. Тому на перше місце теолог ставить пропаганду Святих Таїнств і Божих заповідей, усвідомлення Людиною слів Авраама Лінкольна: "Бог не міг створити таку істоту як людина за один день! Людина була створена для безсмертя".

Якщо згадати з історії лише деякі реальні очікування "кінця світу", починаючи від Колумба, то вражає кількість нездійснених пророцтв. У різних джерелах зустрічаємо очікування кінця світу, що не відбулось. Наведемо лише неповний їх перелік: 1656 р. – очікувався Х. Колумбом; 1666 р. – включав т.зв. число диявола; 1900 р. – пророкувався сектою "Браття и сестры красной смерти"; близько 1915 р. – Свідками Єгови; 1988 р. – пророкував аерокосмічний спеціаліст Едгар Уїзенант; 11 серпня 2002 р. – визначив румунський ієромонах Арсеніє; липень 1999 р. – приписується Нострадамусу; нездійснений Армагеддон 27 грудня 2004 року (рос.); 6 червня 2006 р. – дата 06.06.06 – включала т.зв. число диявола; 21 червня 2008 р. – очікувався внаслідок зіткнення з астероїдом HZ51.

Більше того, на сьогодні відомі також дати астрономічних Армагедонів: через 150 років (рос.) – астрономічне очікування; 2012 рік (поль.) – геологічні, кліматичні або соціальні причини; 2012 рік (польс.) – згідно календарю Майя (див.: календар Майя); 2014 року (рос.) – астрономічне очікування; 2014 року, 1 червня (рос.) – астрономічне очікування; 2019 року, 1 лютого – астрономічне очікування; 2060 року – пророцтво І.Ньютона.

Такі ересі і наукові прогнози відштовхнули чималу кількість віруючих від віри у Христа як Спасителя і привели до інших крайностей: безпринципної віри у силу науки і людського розуму чи до таємної віри. Тобто людина стала закритою до обговорення питань релігії в силу необізнаності або страху прилюдного висміювання.

Таким чином, проаналізовані нами джерела, переконують, що у науці усі визначення есхатології зводяться до думки: есхатологія – це вчення про "кінець світу". Але розуміння "кінця світу" у кожній християнській конфесії різне. Тому, на нашу думку, найбільш повне визначення характерне для робіт Еріксона Мілларда. Щодо статусу науки, то тут є аналіз різних поглядів: есхатологія – це доповнення до інших вчень; це одна з найважливіших доктрин; це все богослов'я в цілому і теорія, що породжує ересь. На підставі цього можна вважати, що есхатологія – це самостійна галузь богослов'я.

Есхатологія відрізняється наявністю великої кількості різних поглядів серед дослідників стосовно її призначення. Найбільш повно вони систематизовані у праці Ч. Райрі. Він підкреслює головні призначення цього вчення: а) дає радість у скорботах (2 Кор. 4:17); б) спонукає до очищення і

святого життя (1 Ів. 3:3); в) "корисне до навчання, до докору, до направи, до виховання у праведності" (2 Тим. 3:16); г) повідомляє нам факти про життя після смерті (2 Кор. 5:8); д) відкриває нам істину про кінець історії; е) засвідчує виконання пророцтв, чим засвідчує Писання; ж) спонукає нас славити Бога і отримати від нього благословення [Райри Чарльз. Основы богословия. – М., 1997. – С. 521].

Гадаємо, що вартим уваги є вивчення призначення есхатології у перехідні періоди. Дослідники виокремлюють декілька суттєвих моментів з приводу необхідності есхатологічних вчень: 1) подолання історицизму як джерела відчаю та страху (М.Еліаде); 2) вирішення екзистенційних проблем особистості; 3) подолання почуття самотності, відокремленості, відчуження (Е.Фромм).

Як ми вже зазначали, есхатологія – це розуміння історії, яка розглядається з її логічного біблійного завершення. Для есхатології це завершення і є предметом дослідження.

Перше і Друге Воскресіння Христа є серцем, центром і стрижнем християнського вчення про людину та її спасіння. "Коли ж бо Христос не воскрес, тоді віра ваша даремна, ви в своїх ще гріхах ..." (1 Кор. 15:17). Христове Воскресіння є остаточною перемогою над смертю, яка є наслідком гріха. Перемога Ісуса над смертю показує, що християнське спасіння полягає в житті, оскільки він Бог не мертвих, але живих [Мт. 22: 32]. М.Бердяєв також зазначає: "Есхатологічне християнство є християнство воскресаюче." [Бердяєв Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Н.А. Бердяев. Царство Духа и царство кесаря. – М., 1995. – С. 21]. Христос, згідно християнського вчення, перемігши смерть, став дороговказом для вічного життя людей. Саме тому, у ранніх патристичних творах надія на воскресіння тіла розуміється як невід'ємна частина віри в Ісуса Христа як Воскреслого Господа. У цьому ракурсі православний дослідник есхатології Андрій Кураєв розділяє два види воскресіння: перше – внутрішнє, особистісне відродження в душі та у вірі ще за життя; друге – на межі історії, загальнолюдське воскресіння, яке стосується і тіла [Кураєв А. Раннее христианство и переселение душ. – Режим доступа: <http://www.nefedor.com/cgi-bin/nphmgw.cgi?MGWDB=NEFEDOR&MGWAPP=Search&REQ=WriteBook&Book=8>- С.19].

Дослідники виділяють різні джерела есхатологічних очікувань. Наприклад, для М.Бердяєва – це страждання, яке і породжує загальнолюдське месіанське очікування; для Патріка де Лоб'є – це трагедія самого життя, прагнення людиною позбутись свободи. Б.Мазницький у цьому контексті виділяє метафізичну тривогу, котра породжена свідомістю можливої катастрофи як джерело есхатологічного світоставлення.

Виходячи з цього, ми обґрунтуємо призначення есхатології так: метою усіх есхатологічних знань є окреслити перед особистістю карту її кращого життя і цим забезпечити критерій для сьогодення. Отже, проголошені есхатологічні істини є вічними наслідками теперішнього.

Людина знаходить безліч ознак, описаних у Біблії, і переконується, що історія рухається у напрямі до своєї цілі – до апогею Суда і Спасіння. Така ідея наштовхує на думку про важливість рішень, які кожен приймає сьогодні. Саме тому більшість вітчизняних і зарубіжних дослідників, серед яких найбільше виділяються Л. Беркоф, Дж.М. Бойс, С. Гортон, П. Еннс, І. Лангхаммер, В. Мензіс, Б. Грейм, С. Санников, В. Боєчко і Р. Соловій приходять до думки, що головною темою есхатології є тема людського гріха, бо саме вона проходить через Старий і Новий Завіти. Тому призначення есхатології – допомогти людині позбутися гріха, жити без нього, а відтак таким шляхом досягти кращого життя.

Гріх розглядається двояко: з точки зору матеріального і духовного світу. При цьому душа безсмертна, а тіло – смертне. Воно страждає через гріхи. Саме тому Христос, будучи безгрішним, помер на хресті, щоб кожен, хто у нього вірує, не помер, але мав вічне життя, тобто став морально і фізично досконалою людиною. Біблійна історія наголошує, що навіть якщо людина мала великі гріхи і розкалася у них, то вона отримає зцілення і райське життя. Головна умова спасіння - власне особисте розкаяння. У християнстві з цього приводу є чимало притч, легенд, переказів. Їх суть виражає ідею: аморальні вчинки ведуть до гріха, духовної і фізичної смерті. Часто жива людина уже не в змозі вийти з гріхів самостійно. Саме у такі моменти з'являються інші люди, які допомагають покаятися, знайти свій шлях.

Якщо проаналізуємо розповіді віруючих про своє спасіння на релігійних семінарах, то визначимо його тенденцію: такий життєвий сценарій повторюється у майже кожній людині, яка прийняла Христа, і стає замкненим колом для тих, хто не хоче усвідомити свою гріховність. Порочне коло в історичному розвитку людства замикає Страшний Суд. Прагнення осмислити цей процес найкраще виражено у відомого християнського апологета Оригена "Душа назначена і безкінечному віку, і їм (грішникам) корисно не швидко отримувати допомогу у справі спасіння, але бути доведеними до нього повільно, після спокуси перед великою кількістю спокус"[Ориген. О началах. – Самара, 1993. – С. 183].

Іноді самовідречення є коренем етичності. Це – єдина умова сходження на небо, досягнення надблага. Досягнувши вищого ступеню духовного життя, людина починає сприймати істину прямо і просто. Отже, гріх є тією ж втратою безпосереднього спілкування з Богом. Ориген зауважує, що душа безсмертна, а тіло штовхає людину до гріха. Душа не відсторонюється від спасіння, яке тільки відкладається до більш зручного часу. Якщо розвивати далі думку про гріх, то доцільно згадати теорію про причини гріха, розроблену Августином. Він виділяє дві головні причини гріха. Перша – незнання того, що потрібно робити. Друга – коли ми не робимо того, про яке знаємо, що потрібно робити. Першим є зло незнання, а другим – зло слабкості. Таким чином, люди зі слабкою волею меланхолічні

чи флегматичні і більш схильні до скоєння гріха. У людини є свобода вибору, якою вона скористалась.

Бажання людини жити праведно християнська есхатологія розглядає як єдність двох складових – милосердя Божого і власного бажання людини. Саме тому для християнина важливо визнати Ісуса як наставника. Тіло людини не в'язниця її душі: воно ним стало лише тоді, коли було скоєно первородний гріх. Головна мета людини – це звільнення від гріха. Первородний гріх виступає як заколот душі проти тіла, із якого пішла неосвіченість. Таким чином, призначення есхатології – стимулювати людину до духовної освіченості.

Есхатологічні знання популярні у всьому світі. Вони ввійшли у життя кожного християнина і тісно вплелися у розвиток нових наук. Зокрема, швидкий розвиток технологій сприяв утвердженню нової науки вивчення майбутнього, яка називається футурологією. Бажання заглянути у майбутнє стимулює науковців до нових гіпотез і есхатологічних досліджень.

Зростання уваги до есхатології зумовлене ростом впливу Третього світу. Народи Третього світу сприймають майбутнє як велику надію і великі можливості. Тому їх устремління у майбутнє стимулює активне вивчення Біблії і більший інтерес до есхатології, ніж до історії. Про це свідчить велика кількість безкоштовно видрукованих книг, які мають на меті розтлумачити зміст релігійного вчення. Наприклад, брошура "Чого насправді навчає Біблія" розпочинається ілюстрованими есхатологічними малюнками про Божу любов і зцілення, які відбудуться при Другому приході Ісуса Христа на Землю. Усміхнені обличчя, яскрава природа, дивовижне багатство плодів ілюструє блаженство і мир на Землі, стимулює прихід віри [Чему на самом деле учит Библия – Б\г, 2005. – С. 4-5].

Важливим фактором, який змусив зосередити увагу науковців на есхатології, є посилення три валий час впливу комунізму чи діалектичного матеріалізму. Ідеї комунізму ще у пам'яті сучасників. Еріксон розглядав комунізм як філософію історії. Згідно цієї філософії, історія рухається вперед, до певної кінцевої мети. У міру виконання своїх діалектичних завдань історія переходить з одного етапу в наступний. Ернст Блох, у свою чергу, розглядав марксизм як надію світу на краще майбутнє. Його теорія мала великий вплив на альтернативні наукові теорії для "надії".

Ідею надії почали детально досліджувати в галузі психології. Яскравим прикладом можна вважати йоготерапію Віктора Франкла, відому як концепція екзистенціалізму і психоаналізу. Під час Другої світової війни, будучи в концентраційному таборі, Віктор Франкл зробив висновок про необхідність для людей наявності цілі у житті. Вона, за його розумінням, була основою для життя у нелюдських умовах. Бажання заглянути у майбутнє зумовлене і панікою через загрозу знищення, через ядерні катастрофи, нестабільну екологічну ситуацію.

Аналізуючи відношення до призначення есхатології науковців і практиків, ми спостерігаємо в цьому явні протиріччя. З одного боку,



проявляється дуже велика стурбованість есхатологічними питаннями. Велику цікавість до цієї теми демонструють богослови-консерватори. Особливо підкреслюють її у своїй проповіді і у вченні диспенсціоналісти (Джон Нельсон Дарбі, Скоуфілд). Вони ілюструють виклад есхатологічного вчення детальними таблицями, в яких розписані останні дні. Характерним для сьогодення є штучне прив'язування політичних і суспільних подій, особливо пов'язаних з народом Ізраїля, як виконання пророцтв Писання. Такий підхід викривив розуміння есхатології і спричинив невпевненість у завтрашньому дні. Примітним прикладом есхатоманії такого типу є різнопланові публікації у пресі, чисельні брошури і книги з теми.

Дослідження призначення есхатології неможливе без вивчення негативних моментів, пов'язаних з пропагандою есхатологічних знань. Саме вони дещо знижують цінність есхатологічного призначення і мають негативний вплив на особистість. Так, активне проповідування есхатологічного вчення зумовило появу нової тенденції – есхатофобії. За визначенням Еріксона Мілларда есхатофобія – це страх людини перед есхатологією, антипатія до неї чи, у крайньому випадку, схильність уникати обговорення есхатологічних питань [Еріксон Міллард. Християнское богословие. – СПб., 1999. – С. 969].

У науковій літературі зустрічаємо, що есхатофобія – це реакція людини на погляди тих, у кого є абсолютно певне тлумачення будь-якого пророчого тексту у Біблії і хто будь-яку значну подію в історії ототожнює з виконанням якого-небудь біблійного передбачення. Щоб уникнути зв'язку теології з сенсаційністю, окремі теологи і викладачі взагалі ухиляються від обговорення цієї теми. Тому серед консервативних християн у диспенсціоналізмі фактично не обговорюється проблема есхатології. Багато віруючих, які малообізнані з суттю Біблії, починають вважати диспенсціоналізм єдиним обґрунтованим підходом до питань есхатології. Мало звертаються до обговорення проблем есхатології молоді пастори, священники скоріше із-за своєї необізнаності з проблемою. Уникають обговорення цієї проблеми і в ситуаціях, коли вивчення есхатологічних проблем може привести до розколів. У цьому відношенні підхід до есхатології не дуже відрізняється від підходу до глосолалії.

Есхатологія важка для розуміння. Тому вона мало обговорюється на лекціях і майже не фігурує у навчальних планах. Щодо визначення нашої позиції в аналізі есхатологічного вчення, то ми обираємо середину між захопленням есхатологією і ухилянням від неї. Це дозволить бути об'єктивними у розкритті дійсних проблем есхатологічного вчення.

Таким чином, есхатологія розв'язує проблеми одвічного людського прагнення до безкінечності, подолання проблеми смерті. Необхідність самого есхатологічного світоставлення, як захисного механізму, що упорядковує світ, місце людини в ньому надає смислу та захисту. В перехідні епохи есхатологічні очікування мають тенденцію до зростання.

**Висновки.** За результатами дослідження можна зробити такі висновки. Есхатологія, як галузь богословського знання, має свої категорії, підходи до їх тлумачення. Перейняте ідеєю кращого життя, людство намагалося досягнути реальність за межею земного життя, описану апостолом Павлом в його Посланнях й Іваном Богословом у книзі «Откровення». На різних етапах людського розвитку есхатологічна проблематика відіграла роль консолідуючого соціального чинника, який то спонукав до реформи існуючих порядків задля кращого життя, то навпаки - сіяв страх і невпевненість у майбутньому. Есхатологія сприяла формуванню нових теорій і викликала до життя нові галузі науки. Наприклад, останнім часом футурологію.

**Перспективи дослідження.** Перспективами нашого дослідження є з'ясування структури і призначення есхатології, а також вивчення конфесійних есхатологічних доктрин.

### А н о т а ц і я

У статті В.Малика "Наукові підходи до визначення сутнісних характеристик есхатології" висвітлені основні богословські підходи до тлумачення есхатології. Розглянуто її сутнісні характеристики та призначення – врятувати людину від гріха, привести її до духовного і морального вдосконалення. Вказано на негативні сторони есхатологічного вчення – есхатоманію і есхатофобію.

**Ключові слова:** есхатологія, "кінець світу", смерть, воскресіння, есхатоманія, есхатофобія, гріх, апокаліптичний алармізм.

В статье В.Малыка "Научные подходы к определению и сущностных характеристик эсхатологии" освещены основные богословские подходы к определению эсхатологии. Рассмотрено её сущностные характеристики эсхатологии и предназначение – спасти человека от греха, привести его к духовному и нравственному совершенствованию. Указано на отрицательные стороны эсхатологического учения – эсхатоманию и эсхатофобию.

**Ключевые слова:** эсхатология, "конец света", смерть, воскресение, эсхатомания, эсхатофобия, грех, апокалептический алармизм.

Article V.Malyk "Scientific approaches to defining the essential characteristics of eschatology" highlights key theological approaches to the interpretation of eschatology. We consider its essential characteristics and purpose - to save people from sin, to bring it to the spiritual and moral improvement. Specified on the negative aspects of eschatological doctrine – eshatomaniyu and eshatofobiyu.

**Keywords:** eschatology, "doomsday", death, resurrection, eshatomaniya, eshatofobiya, sin, apocalyptic alarmizm.

В. Климов\* (м. Київ)

### ФІЛОСОФСЬКО-СКЕПТИЧНИЙ МЕТОД М. МОНТЕНЯ ЯК ІНСТРУМЕНТ НОВОГО БАЧЕННЯ ПРОБЛЕМ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО КОЛА

В релігійному блоці проблематики філософської спадщини М.Монтеня істотне місце відведено розмірковуванням про віру, причини її виникнення й тривалого існування, видам, співвідношенню віри і розуму, різниці між теологічним тлумаченням і практичним буттям віри тощо.

Назагал віра як така в інтерпретації французького мислителя постає як феномен, що не є людським витвором, результатом людських інтелектуальних зусиль, розвитку особи чи суспільства, а має суто надприродний характер, результат «надприродного надиху» («Наша віра не наш набуток, то дар чужої щедрості»<sup>13</sup>). У своєму ідеальному бутті вона має виконувати роль посередника між людиною і Богом, функцію каналу, через який тільки й можливе їхнє спілкування. «Тільки самій нашій вірі, – переповідав Монтень, – дано пізнати, глибоко і щиро, високі таємниці нашої релігії»<sup>14</sup>. І віра, і релігія, в переказі Монтеєм теологічних тлумачень, постають як Божа «чудодійна поміч» людині у її непростому житті. Віра, на його думку, керує серцем і душею людини, примушує наші властивості та здібності служити на користь вірі.

Як і в розмірковуваннях про релігію, його осмислення феномену віри розрізняє два аспекти: один, де віра постає в офіційно-догматичному, теологічному витлумаченні, іншими словами – якою вона *має бути* для християнина (для її означення Монтень вживає термін «жива віра», тобто справжня, не спрощена людською інтерпретацією); другий, у якому віра подається в практичному контексті: якою вона *є насправді* в контексті життєвих реалій, суспільних відносин та особистісного розуміння, як вона формується, під дією яких чинників зміцнюється чи розхитується, занепадає, як впливає на позицію, релігійно вмотивовану поведінку пересічного віруючого тощо.

\* Климов В.В. – доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

<sup>13</sup> Монтень Мішель. Пробі. Книга II. – К., 2006. – С. 183.

<sup>14</sup> Там само. – С. 121.

Від самого початку своїх розмірковувань про віру французький мислитель по суті ставить під сумнів можливість людини з допомогою розуму осягнути справжню віру, декларує неможливість для людини богонатхненної «глибокої віри», яка тільки й відкривала б людині шлях до Бога; констатує неможливість і нездатність людини пізнати Бога через нього самого. Зв'язок людської душі з Творцем базується, за Монтенем, не на розумі, не на судженнях і доказах, а на надприродних засадах, на Божій благодаті, на авторитеті Бога для віруючої людини. Оскільки, за логікою французького мислителя, наша віра відкривається нам не ідеальним шляхом надприродного натхнення, а вимушено – через залучення людських засобів засвоєння, включаючи розумові, надбанням людини стає не «чиста віра», що тільки й могла б забезпечити сприйняття, пізнання Бога, а віра нижчого гатунку, позначена родимими плямами людських можливостей осмислення віри. Таке пояснення не лише припускає по суті дві модифікації віри, а й дозволяє Монтеню пояснювати досить складне й суперечливе буття віри у людському суспільстві.

Величезний контраст між ідеєю віри та її реальним побутуванням на прикладі французького суспільства не може не породити у Монтеня скептичного ставлення до обох сфер існування віри – теоретичного (теологічного) і практичного, латентне прагнення критично переглянути як теологічні постулати щодо віри, так і вади її практичного функціонування на різних рівнях – особистісному, груповому, суспільному. Принагідно підкреслимо, що в багатьох випадках Монтень, розмірковуючи на ці теми у властивому йому філософсько-есеїстичному стилі, коментуючи відповідні судження, положення, висновки інтелектуальних попередників – філософів, істориків, письменників, поетів, зазвичай не подає власного ставлення до проблеми, своїх оцінок чи висновків. У дусі античних філософів-скептиків він пропонує самим читачам виробляти власне ставлення до предмету обговорення, базуючись на представленому ним різноджерельному розмаїтті суджень попередників. Однак проникливий читач його творів, навіть за відсутності авторських оцінок, узагальнень чи висновків, розуміє чи вгадує позицію і ставлення самого автора до проблеми – за змістом авторських коментаріїв чи їх відсутністю, за рясним цитуванням одних мислителів і відсутності чи поодинокими посиланнями на інших; за скептично-критичною тональністю подачі суджень, не суголосних Монтенівській позиції і приховано-схвальним переказом поглядів, які йому імпонували. Поза увагою і відповідним ставленням не залишався і факт *лише поодиноких* звернень Монтеня до найавторитетнішого для християн писемного джерела – Святого Письма, що особливо впадало в вічі на тлі рясного цитування античних («язичницьких») авторів.

У гносеологічному аспекті віра, за Монтенем, з'являється там, де розум виявляється безсилим, де стає очевидною «неміч нашого розуміння» у пізнанні

«надприродного і небесного знання»<sup>15</sup> (проте не у пізнанні загалом). Людське безсилля у пізнанні «Божої істини», зіткнення з незрозумілим, неймовірним – поштовх до віри, до чуда («Якби воно (тобто неймовірне. – В.К.) вкладалося в голову, то не було б чуда...»<sup>16</sup>). Тому будь-яке зіткнення людини із незрозумілим, непізнаним, неможливим для особистісного усвідомлення, з таким, що не вкладається у розум, стає кроком до віри, до *довірительної*, без доведення впевненості в існування невидимого. «Те, що нам відоме найменше, – стверджував Монтень, – найлегше підлягає обожнюванню»<sup>17</sup>. Чим більше побачене суперечить розуму, тим більш вірогідною стає віра в чудо. Цілком солідарно з біблійним тлумаченням Монтень говорить про віру як пізнання «Божої істини», «надприродного і небесного знання», оскільки людський розум не здатний їх пізнати.

Підпорою віри в реальному житті, на думку французького мислителя, виступають традиція («пошана до давності»), авторитет засновників релігії, спокуса обіцянок благодаті, спасіння у потойбічному світі, страх покарання за невір'я («лякаємося погроз, які релігія накладає на голови недовірків»)<sup>18</sup> та інші чинники. У численних працях Монтень більш чи менш детально зупиняється на дослідженні цих «підпор», аргументовано обстоюючи думку про їхню непереконливість і суперечливість як у теологічному контексті, так і з позицій здорового глузду.

Зокрема, торкаючись досить поширеної в християнській ідеології та практиці апеляції до людського *страху* як мотиву звернення до релігії, віри, Монтень піддає нещадному скепсису цей мотив і в досить гострій формі критикує навіть не власне апеляцію до почуття страху для утвердження віри, а саму віру, яка для свого утвердження потребує таких негідних аргументів. «Що то за віра, коли нам її прищеплюють і обґрунтовують боягузство і легкодухість? Що й казати, утішна віра, яка вірить у те, у що *вірить, лише тому, що не має відваги невірства!* Чи може такий шпетний порок, як хибність і страх, сплотити у нашій душі щось непохитне?»<sup>19</sup> – слушно запитує мислитель (курсив наш. – В.К.).

Хоча культивування у людини страху перед смертю, на яких базуються ідеї безгріховного життя, воздаяння, спасіння є одним з ключових у християнській догматиці, для французького мислителя-скептика воно абсолютно не прийнятне.

Із скепсисом спостерігаючи у практичному житті на десятках і сотнях прикладів вияви релігійної віри у своїх співвітчизників, розуміючи, що такі практичні прояви безмірно далекі від ідеалу віри як надприродного натхнення, надиху, Монтень із своїх світоглядних позицій намагався пояснити таку очевидну розбіжність. Суть пояснення не нова, але, будучи застосована до

<sup>15</sup> Монтень Мішель. Проби. Книга II. – С. 184.

<sup>16</sup> Там само. – С. 182.

<sup>17</sup> Там само. – С. 201.

<sup>18</sup> Монтень Мішель. Проби. Книга II. – С. 126.

<sup>19</sup> Там само.

сучасних Монтеню контекстів, сприймалася по-новому: в ідеально омріяну схему богосприйняття, богопізнання, богоспілкування, на думку мислителя, втручається людський чинник. Ймовірно, що внаслідок обмеженості людини, віра «входить» в людину не надприродним шляхом, а «відкривається нам через розум, або ще гірше, з допомогою інших людських засобів». За Монтенем, такий шлях засвоєння віри, з одного боку, слід схвалювати, акцентуючи увагу на його божественному походженні («це найпочесніший з усіх можливих ужиток нашого розуму»<sup>20</sup>). З другого боку, що б ми не робили для «примноження» нашої віри, вона, по-перше, «залежить не від нас», не приведе нас до «надприродних знань»; по-друге, віра, засвоєна через розум та інші «людські засоби», не є «живою вірою», яка тільки й відкриває шлях до зв'язку з Богом. В ідеалі віра має «триматися не на людських поглядах, стимулах та пристрастях, а на божественному і надприродному підложжі. ...Коли серце і душа під владою і командою віри, то, природно, вона ставить собі на службу й решту наших здібностей...»<sup>21</sup>.

«Нежива віра», уцербна через земні, людські засоби пізнання та засвоєння віри, надалі залишається ніби «міченою» ними, обтяжена людськими пристрастями, гріхами, стає вразливою і нестійкою, зумовлює людську поведінку не кращого ґатунку. Справжню, «живу віру» не могли б, за Монтенем, розхитати ні гарматні постріли, ні насильство володарів, ні замилювання людини новаціями, ні зміни у поглядах; ніщо не могло б змусити людину справжньої віри змінити віру, внести розкол чи розбити віру. «Ми б не дали, – писав французький мислитель, маючи на увазі лютеранство, – закратися схизмі під впливом якогось нового доводу»<sup>22</sup>.

Приведені роздуми – цілком у дусі Монтеня: з них відразу навіть важко встановити, чого ж у них більше – щирих переживань католика за свою віру чи констатації її незавидного стану, саркастичного показу принципової невідповідності ортодоксальної віри реаліям життя, де панує доволі суб'єктивне, буденно-вжиткове прочитання християнських ідеалів і норм, ледь приховане використання релігійної риторики й патетики у суто корисливих цілях. «Одні переконують світ, ніби вірять у те, в що не вірять; інші, і таких більшість, переконують у цьому самих себе, уявлення не маючи, що означає вірити»<sup>23</sup>. Оцінка *неатеїстом* Монтенем стану віросповідних переконань сучасників подекуди не може не вражати: «Аби ми мали бодай краплю віри, – стверджував він, – то й гори зрушили б, як глаголить Святе Письмо»<sup>24</sup>. Монтень як живий і безпосередній свідок кількох хвиль релігійних війн у країнах Європи, знавець настроїв серед представників обох конфліктуючих таборів, дослідник мотивів, якими керувалися учасники збройних протистоянь під релігійними гаслами, стверджував: «...Якби відібрати навіть зі

<sup>20</sup> Монтень Мішель. Пробі. Книга II. – С. 121-122.

<sup>21</sup> Там само. – С. 127.

<sup>22</sup> Там само. – С. 122.

<sup>23</sup> Там само. – С. 123.

<sup>24</sup> Там само.

справедливого війська тих, кого пориває лише релігійний запал, або тих, хто лише прагне оборонити закони свого краю чи послужити монархові, то з них не сформували б і однієї повної хоругви»<sup>25</sup>.

Таким чином, віра, яка в ідеалі мала б бути результатом надприродного натхнення, свідченням побожності особи, рушієм у зливі добрих справ, у реальному житті часто постає знаряддям, прикриттям тривіальних людських пристрастей, шкурних інтересів, виявів сваволі, зухвалості, лютості і т. п. («Люди ведуть свої справи, а релігія править їм за знаряддя»<sup>26</sup>).

Ідеальним об'єктом релігійного впливу, формування людини з християнськими параметрами побутування є, в скептичному викладі Монтеня, людина «незнаюча», нерозмірковуюча», для якої «перший обов'язок» – бездумний послух. Не важко помітити, що корені таких характеристик йдуть від біблійного ідеалу «убогої духом» людини. Саме така особа – неосвічена, пасивно-сприйнятлива, нерозмірковуюча, слухняна, яка «визнає небесного зверхника і доброчинця» для будь-якої релігійної чи світської влади є найбільш прийнятним матеріалом, з якого можна ліпити людину за релігійно означеними взірцями. Описуючи дію регулюючого механізму перетворення релігійних установок у практичну поведінку «розумної душі» віруючого, Монтень писав: «Перша Божа заповідь людині – цілковитий послух. Голий і простий наказ: людині не треба ані знати нічого, ані міркувати» для того, щоб стати відкритою до християнських чеснот і відповідною їм. Будь-які спроби мудрування ведуть до гріха. Тільки убогство духу веде до віри і смирення<sup>27</sup>. Розкриваючи своє розуміння природи релігійного, сакрального, Монтень слушно згадує судження Платона: куди легше переконувати, говорячи про природу богів, – невігластво тих, хто слухає, відкриває якнайширший простір і дає необмежену свободу для витлумачення «таємничих матерій»<sup>28</sup>.

Найпоширеніший засіб спілкування віруючої людини з Богом – молитовне спілкування. Незважаючи на те, що молитві у віросповідній практиці, в інституті церкви відведено надзвичайно важливу роль (у християнстві вона вважається «умістилищем усього духовного життя», «прославлянням зі смиренням у серці»<sup>29</sup> та ін.), цей спосіб сакрального спілкування піддається Монтенем досить прискіпливому розгляду і у практичному аспекті оцінюється ним доволі скептично, хоча це обставлено (цілком у дусі французького скептика) запевненнями у власній вірності «установам і приписам» Католицької Церкви, а пропонує ним «розправа» щодо молитви нічого не стверджує, здійснюється не для того, щоб «знайти істину», а лише «щоб її шукати» і т. п.

<sup>25</sup> Там само. – С. 124.

<sup>26</sup> Там само. – С. 123-124.

<sup>27</sup> Там само. – С. 171.

<sup>28</sup> Монтень Мішель. Проби. Книга I. – К., 2005. – С. 234.

<sup>29</sup> Василій Великий. Морально-аскетичні твори. Джерела християнського Сходу. – Львів, 2006. – С. 256.

Ці запевнення однак не заважають йому в есе «Про молитви» поставити під сумнів фактично весь існуючий механізм сповідання, розкаяння, спокути прогріху, якими супроводжується чи мала б супроводжуватися молитва.

У своїх практичних виявах, тотальних за своєю масштабністю, молитва, на думку Монтеня, перетворилася у зручний засіб звернення грішної людини до Бога з розкаянням, щоб одразу знову грішити<sup>30</sup>. При цьому, всупереч християнським нормам, молитовне звернення пересічного віруючого зазвичай не супроводжується приведенням душі у стан «чистоти і благоговіння», готовністю людини віддати Богові душу, очищену від ворожості і прагнення помсти, не включає справжнього розкаяння, прагнення примиритися з Богом, щоб спокутувати прогріх. Як про щось недосяжне, Монтень пише про потребу мати бодай у момент молитви душу, чисту і вільну від нечестивих пристрастей. Проте і цього не відбувається: в дійсності є лише душа, сповнена зловорожості і ненависті, є тільки «личина благочестя»; решта часу дня такі лицемірні віруючі, душі яких «не зворушені ні жалем, ні жодною скрухою», за переконанням скептика, вправляються у ненависті, жадібності і несправедливості. Глибокі душевні переживання, усвідомлення своєї гріховності чи вини на практиці підмінилися формальним проговорюванням слів молитви якоюсь «умовною мовою», яка, до того ж, сприймається скоріше як певне язичницьке чаклування, наділене магічними смислами. Молитовне звернення до Бога насправді перетворилося у тривіальну і бездумну звичку молитися, що дозволяє, як стверджує Монтень, цілком співіснувати під одним дахом показному благочестю і скверні («своя година гріхам, своя – Богу»<sup>31</sup>). Закономірне дивування мислителя тому, якою жахливою постає при цьому людська совість такого віруючого, що залишається незворушною, спостерігаючи, як гріховні і благочестиві справи люди «роблять одну за одною і з таким незмінним завзяттям, що при цьому не помітно жодної перерви...»<sup>32</sup>. Логічно, що Монтень цілком поділяє Ксенофонтівську оцінку подібних молитовних практик як марних і навіть гріховних.

Не менший скепсис, критику викликає у мислителя і поширена практика молитовних звернень до Бога з проханнями посприяти гріховним помислах, коли людина молить його здійснити несправедливі, неправедні діяння, «вчинити кривду». Розмірковуючи над цим фактом, у якому в черговий раз проявився антропоморфізм людського розуміння Божого провидіння, Монтень змушений був певною мірою розкрити своє справжнє, глибоко скептичне ставлення до питання втручання Бога у людські справи, до дієвості молитви: звідки взагалі взялося у нас, резонно запитує мислитель, помилкове прагнення апелювати до Бога у всіх наших намірах, звати його у всіх наших справах. «Милість свою він являє ...не за нашими моліннями»<sup>33</sup>. В есе «Як душа переносить свої пристрасті» Монтень, осмислюючи молитовні прагнення

<sup>30</sup> Монтень Мішель. Проби. Книга I. – С. 341.

<sup>31</sup> Монтень Мішель. Проби. Книга I. – С. 340–341.

<sup>32</sup> Там само. – С. 341.

<sup>33</sup> Там само. – С. 340.



людей, писав, що «найбільше безумство» охоплює тих, хто звертається безпосередньо до Бога або до долі (фортуни), ніби вони можуть почути наше словесне бомбардування<sup>34</sup>.

Нещирість і лицемірство віруючого в молитві за його обізнаності з характеристикою Бога як «всевидячого» не може не породжувати цілком логічних сумнівів у достовірності релігійних переконань таких людей. Не випадково Монтень наводить приклад свого знайомого, який зізнався, що все своє життя заради високої посади сповідував віру, здійснював релігійні обряди, хоча насправді «кляв їх у душі»<sup>35</sup>. З тексту есе видно, що, за Монтенем, йдеться не про поодинокий випадок: міркування вигоди, бажання високих посад переважають релігійне сумління багатьох людей – аж до готовності змінити віру; совість віруючого зневажається, упосліджується також і заради численних «ремесел і посад, своєю суттю злочинних». Релігійне лицемірство, дворушництво, приховане неприйняття догм панівної релігії, на думку Монтеня, особливо наочно і масово виявилось в період релігійних війн, появи «реформованої» релігії, масованого переходу населення багатьох країн Європи у лютеранство, кальвінізм, цвінгліанство та інші протестантські релігії. В аспекті, що нами розглядається, все це свідчило, що ортодоксальне призначення молитви на практиці далеко не завжди несло сподіваний потенціал очищення, духовного піднесення віруючого, а перетлумачувалося й легко обходилося віруючими, більше того – відкривало шлях для нових виявів ними дворушництва, нещирості, розпусти, жадібності, несправедливості, ненависті й т. п. виявів гріховності.

За цих обставин проблему аж ніяк не вирішувала частота молитовних звернень, недовіра чи й заперечення якої Монтенем вже зовсім суперечило християнським установкам молитися, за Василем Великим, «завжди, за будь-якого випадку», «безперервно». Монтень висловлює сумнів, що за поширеності молитовних звернень до Бога за звичкою (тобто формальних, без змін у помислах і діях), за побутування молитов, у яких немає усвідомлення своєї вини, жалю, розкаяння, які нещирі, здійснюються з меркантильних чи інших міркувань, далеких від благочестя, часті моління можуть забезпечити піднесення душі й «примирення з Богом»<sup>36</sup>.

Отож, не заперечуючи потребу християнської молитви як такої, Монтень констатує «марність, некорисність і навіть гріховність» тих молитовних практик, які поширені у реальному житті. У боротьбі із «закоріненими пороками», за його логікою, не спрацьовує не лише молитва, а й інші релігійні регулятори поведінки віруючих, пов'язані з перспективою розплати людини за гріховне життя, – «страх Божий», майбутнє «Боже правосуддя» тощо.

Як і в інтелектуальних попередників, у творчості Монтеня особливе місце зайняли питання співвідношення віри й розуму, віри і науки. Його есе,

<sup>34</sup> Там само. – С. 29.

<sup>35</sup> Там само. – С. 341.

<sup>36</sup> Там само. – С. 340.

що так чи інакше торкаються цієї проблеми, дають чималий матеріал, який, на перший погляд, може однаковою мірою ілюструвати симпатії автора як щодо віри, так і розуму, інтелектуальної діяльності, науки. Ймовірно, в такій позірній рівнопредставленості криється причина того, що впродовж кількох століть після смерті Монтеня його позиція в релігійній сфері, у ставленні до віри й розуму різними дослідниками з однаковим успіхом витлумачуються одними вченими як агностицизм, антиінтелектуалізм, апологетика віри, релігії, церкви, скепсис щодо суперечливих, обмежених можливостей раціонально-чуттєвого пізнання, а іншими - як погляди, що відображають його оптимістичну переконаність у перспективі неухильного поступу людських знань, базованих на раціональному пізнанні дійсності, яким би нелінійним і суперечливим воно не було.

Певною мірою побутуванню таких полярно протилежних оцінок сприяло наскрізне для праць Монтеня специфічно скептичне бачення й тлумачення багатьох ключових проблем, що традиційно подавалося у формі піддання сумніву тверджень і заперечень, недовіри до істинності як позитивних, так і негативних суджень, ухилення від остаточних, чітких, позбавлених суперечностей положень; широкого використання припущень, вірогідних, правдоподібних суджень і т.п. Власне, із скептичного неприйняття поширених стереотипів щодо сучасної мислителю науки та її завищених оцінок починається «Апологія Раймунда Сабундського»\*. Розбіжності в оцінках зумовлювалися ще й тим, що проголошені Монтенем тези нерідко не знаходили подальшого обґрунтування чи розвитку; більше того – в подальшому переконливої аргументації могли набувати антитези, виявляючи, що автор насправді поділяє саме їх.

У цьому контексті людський розум і сам характер взаємовідносин його з вірою постають у працях Монтеня-скептика доволі неоднозначно, суперечливо, коли поряд з позитивно-конструктивною характеристикою функціональності розуму наводиться характеристика, що фактично її заперечує чи обмежує, і навпаки: положення про недоліки чуттєвого та розумового пізнання за наслідками Монтенівського аналізу результуються у висновки про істотний потенціал людського розуму у пізнавальному процесі. У такому переплетенні позитивно-негативних характеристик функцій розуму подекуди важко розібратися, доки не припустити, що говорячи про розум, інтелектуальну діяльність, Монтень у різних контекстах вкладає у це поняття доволі різні смисли, так що насправді йдеться про «різні» розуми. Подібно до того, як мислитель наділяє наявні прошарки суспільства різними правами й компетенціями (для людей «простих»), за його логікою, достатньо бути слухняними виконавцями, яким краще, не розмірковуючи, йти колією, второваною іншими; для еліти він допускає можливість «надання цілковитої

---

\* Залишаючись послідовним скептиком, Монтень писав, що він не вірить у надмірну вагу науки, в те, що вона матір усіх чеснот і що всякий гріх – від невігластва; що вона здатна зробити нас мудрими і щасливими. «Треба, – пропонував він, – ретельно з'ясувати, чи це правда» / Монтень Мішель. Проби. Книга II. – С. 119.

волі» вчиняти дії на власний розсуд, не рахуючись із загальноприйнятою думкою<sup>37</sup>), людський розум у Монтеня по суті також диференціюється. В одному смислі розум фактично ототожнюється із здоровим глуздом, тим знаряддям повсякденної розумової орієнтації людини, яка, не претендуючи на викінченість, безпомилковість, достатня однак для повсякденної діяльності. Саме такий розум наділяється мислителем поміркованими характеристиками типу: «розум завжди йде нерівною дорогою, дигаючи і накульгуючи. Брехня у нього змішана з правдою... Розумом я називаю ту подобу логіки, до якої призначається кожен із нас; такий розум, для якого може існувати тисяча суперечливих думок про той самий предмет, власне інструмент з оливи й воску, здатний розтягуватися, гнутися й пристосовуватися до всіх розмірів: треба лише вміти ним орудувати»<sup>38</sup> (курсив наш. – В.К.). Зважаючи на надзвичайну суперечливість саме для такого «накульгуючого» розуму, розуму, що видає велику кількість приблизних чи й помилкових результатів, мислитель і пропонує варіант виходу: довіритися тим, хто йде попереду, проторює колію, дає вже готові закони, релігійні норми, культивує звичаї, традиції тощо. Ось тут, на його думку, і потрібні віра, Церква, що мінімізували й компенсували б слабкості людського розуму, його «недостатність й сліпоту».

Розум, у який Монтенем вкладається інший смисл, – розум науки, дослідження, розум наукового пошуку істини. Результати його функціонування, як і розуму буденного, також не відзначаються однозначністю, усталеністю, міцністю, викінченістю, відображають різнополярність бачення вченими одних і тих же питань, так що інколи найбільш переконливими виявляються протилежні інтерпретації одного й того ж явища чи процесу. І тут також звичним є зміна думки, позицій під дією нових аргументів, нових відкриттів і вже нова думка здається найбільш достовірною, переконливою і безпомилковою. І цей розум безсилий, на думку Монтеня, коли йдеться про предмет, що набагато «переважає людський розум» – про розуміння і сприйняття «релігійної істини», де не можна обійтися без «помочі Господа»<sup>39</sup>.

Проте сумніви, пошук істинних рішень у науці – це процес більш високого рівня – освітнього, інтелектуального, інформаційного, дослідницького. Він пов'язаний з активною аналітичною роботою розуму – розуму «меткого», «небезпечного і зухвалоного» в дослідженні будь-яких сфер дійсності, у тому числі релігійної. Монтень ніби й солідаризується з думкою, що все-таки треба створювати розуму в його евристичних пошуках «найтіснішої межі», проте тут же ставить це під сумнів, заперечує очікувану результативність подібних обмежувальних чи гальмівних зусиль. Розум, констатував він, «зв'язують і стримують релігією, законом, звичаєм, знаннями, приписами, покараннями та нагородами... Проте він завдяки своїй жвавості й

<sup>37</sup> Монтень Мішель. Проби. Книга II. – С. 248.

<sup>38</sup> Там само. – С. 255.

<sup>39</sup> Там само. – С. 121.

розпущеності уникає усіх пут. Він - матерія слизька, її не злапаєш, не втримаєш, вона така текуча і мінлива, що її годі схопити...»<sup>40</sup>. Саме з такими характеристиками негнатовного розуму-пошукача, розуму-дослідника пов'язані нові відкриття людини.

Коли Монтень ставить під сумнів, критикує розум (аж до цитування біблійного твердження «цьогосвітня бо мудрість – у Бога глупота» (1 Кор. 3:19)), то йдеться не про недовіру до потенцій розуму як таких, а про скептичне неприйняття тих надмірностей у судженнях і оцінках щодо можливостей розуму і діяльності самих людей, які їм приписуються і які насправді їм не притаманні, у всякому разі – на даному етапі розвитку. Причина такого безпідставного оптимізму криється, на нашу думку, в інерції тенденції Відродження, у все ще побутуючих настроях звеличення й утвердження людської особистості, її можливостей, цілком виправданих для пізньосередньовічного часу. Але ці настрої потребували корегування і перегляду у період Післявідродження, коли зі всією очевидністю постала потреба більш реалістичного погляду на пізнавальний і творчий потенціал людини, а в освоєнні людиною багатьох сфер життєдіяльності вочевидь проявилися безсилля, обмеженість знань, необґрунтованість її оптимізму в пізнанні природи, суспільних процесів і самої людини, безпідставність хизування людиною своїми знаннями, присвоєння собі статусу «володаря Всесвіту» тощо. У цьому аспекті можна погодитися з О.Ф. Лосєвим, який писав, що праці Монтеня – це «безумовна критика Ренесансу і повна сторонність титанізму Відродження, артистизму Відродження, самоутвердженню людської особистості Відродження в її принциповому і непорушному антропоцентризмі»<sup>41</sup>.

Відаючи належне розуму, Монтень водночас – і реаліст, і скептик, якого цілком справедливо дратують непомірні претензії людей на оволодіння рецептами мудрості і щастя, приписування надмірної ваги науці (типу наука – «найвище добро»), переоцінювання можливостей раціонального пізнання і потенціалу людини, односторонній раціоналізм тощо. Як скептик, мислитель не може прийняти будь-які викінчені, остаточні оціночні судження щодо людського розуму, науки, як би вони не аргументувалися. Як реаліст, він достатньо тверезо оцінював тогочасні можливості раціонального пізнання, стан науки і, констатуючи її «корисність і важливість», навіть її здобутки розцінював діалектично: це і крок вперед, але це і заперечення істинності знань, які ще вчора вважалися такими. Таке заперечення з невідворотністю вказує на тимчасовість, відносність, приреченість істин нинішніх. Ці думки, відомі ще з античності, у переддень Нового часу у Монтеня зазвучали доволі актуально. Для нас важливо, що яким би дошкульним при цьому не був скепсис мислителя щодо розуму, науки, як би він не апелював до віри як компенсатора слабостей чи недоліків раціонального, як би він не акцентував на залежності здобутків людського розуму від «сакральної благодаті», на

<sup>40</sup> Там само. – С. 248.

<sup>41</sup> Лосєв А.Ф. Эстетика Возрождения. – М., 1978. – С. 598.

обов'язку «уживати наш розум» для «вдосконалення, розширення, примноження правди нашої віри»<sup>42</sup>, подальший поступ людства він пов'язує з неухильним нарощуванням кожним поколінням нових знань, що спираються на здобутки попередників. Своїй тезі про людський розум, що прагне до всього дошукатися і все ретельно перевірити, але зрештою змушений здатися, Монтень більш ґрунтовно і переконливо протиставляє своє ж оптимістичне твердження: «Людина так само здатна пізнати все, як і окремі речі». Тимчасові невдачі пізнання, зокрема у з'ясуванні першооснов, засад об'єктів пізнання, не є підставою для розчарування. Посилаючись на власний досвід, мислитель зазначав: те, чого не вдалося досягти одному, вдається іншому, а те, що було незнане в одному сторіччі, з'ясовується в наступному [...] Хоча моя сила уже не подужає чогось одкрити... я створюю тому, хто прийде по мені, якусь полегкість... Ось чому труднощі [пізнання та діяльності] не повинні доводити мене до розпуки, так само, як і моя німець, бо вона тільки моя»<sup>43</sup>.

Істина, за логікою Монтеня, не досягається відразу, одномоментно; її досягнення – це тривалий шлях. Так само й науки, і мистецтва творяться не відразу, не відливаються в якісь готові форми, а набувають усталеності, викінченості поступово, в результаті багатоваріантних і багатовекторних пошуків, проб, нащупування вірного шляху, багаторазової обробки й шліфовки<sup>44</sup>.

Філософсько-скептичний метод при дослідженні таких змінюваних, рухливих, складних для розуміння об'єктів та процесів у сфері пізнання, творчості, інших видів діяльності для Монтеня – найбільш адекватний. Він, зважаючи на цілком усвідомлювану обмеженість наших можливостей пізнання, розуму на кожному конкретному відтинку розвитку, вчить не поспішати з висновками про істинність чи помилковість, усвідомлювати, що людське мірило всього, базоване на наших природних задатках, здібностях чи нашій обізнаності на даний момент, доволі умовне, відносне, далеке від ідеального. Тим більш безпідставно «щось не досить переконливе для нас ... відкидати як неможливе». Новизна, незбагненність, які здатна являти надзвичайно розмаїта природа, за Монтенем, мають спонукати нас до пошуків причин цих новітніх явищ, а не до зарозумілої кваліфікації їх як неможливих<sup>45</sup>. Шаленством називає мислитель і поспішні намагання висновувати, де істинне, а де хибне, оскільки людина, самовпевнено беручись за такі оцінки, при цьому діє, ніби їй відомі межі Божої волі і могутності матері Природи<sup>46</sup>.

Показово, що за всього свого інакшесудумання, потягу до реалізації права на вільну думку, скептично-критичне ставлення до існуючих усталених догм і положень, навіть якщо вони стосувалися релігійної сфери, Монтень залишається в багатьох випадках представником свого часу, свого класу, своєї

<sup>42</sup> Монтень Мішель. Проби. Книга II. – С. 121.

<sup>43</sup> Там само. – С. 250.

<sup>44</sup> Там само.

<sup>45</sup> Монтень Мішель. Проби. Книга I. – С. 198.

<sup>46</sup> Там само.

касти владних службовців (нагадаємо, що свого часу Монтень виконував обов'язки мера міста Бордо, був депутатом Генеральних Штатів). Це проявляється й у пропонованих ним шляхах подолання багатьох вад сучасного йому суспільства, недоліків у конкретних сферах життя, суспільній і особистісній моралі, функціонуванні інституту церкви та реалізації релігійних установок.

У зв'язку з цим має науковий, зокрема релігієзнавчий, інтерес питання ставлення М.Монтеня – вченого, чиновника і правовірного католика до інших релігій, питання можливості встановлення толерантних відносин між представниками різних віросповідань, тим паче, що він був ще й живим свідком чи не найжорстокіших релігійних воєн у Європі і, зокрема, у Франції, бачив, чим закінчується безкомпромісність, непоступливість, нетерпимість у релігійній сфері. Саме за його життя французька мова запозичила з латини термін «толерантність» (*toleranz*) у значенні терпимості до представників інших (некатолицьких) конфесій, до інакшесдумаючих, інакше віруючих. Саме тоді, на думку сучасних дослідників, *релігійна толерантність стала, по суті, першопрохідцем для людських прав загалом і це поняття поступово ставало правовим* поняттям у цілій низці європейських країн<sup>47</sup>. Сегментація релігійного простору Європи, початок якій дала Реформація, актуалізувала, таким чином, і способи врегулювання відносин між ними. Якими б потужними не були прагнення того ж католицизму у Західній Європі (як і православ'я на східноєвропейському просторі, ісламу – на Близькому Сході та півночі Африки) зберегти релігійний монополізм, ставало дедалі очевиднішим: шлях нетерпимості до інших релігій є згубним. Поступово приходить усвідомлення, що лише міжрелігійна толерантність є запобіжником для перспективи плюралістичного суспільства бути розірваним як політичній спільноті внаслідок світоглядних конфліктів<sup>48</sup>. Для доказів правильності цього вибору мислителя, у тому числі Монтень, окрім інших аргументів, нерідко апелювали до міфічного «природного» устрою суспільства в минулому, коли омріяний стан всезагальної рівності ще не був, на їхню думку, пошкоджений сепаруванням за становими, майновими та іншими ознаками і людство безжурно і безконфліктно жило «без короля і без будь-якої релігії»<sup>49</sup>. Остання, таким чином, була віднесена Монтенем до одного з важливих мотивів фрагментації, поділу колись єдиного суспільства за віросповідною ознакою, що згодом призвело до множинних і масштабних конфліктів релігійних інтересів.

З монтенівських екскурсів у античну історію в есе «Про свободу сумління» видно переконаність мислителя в тому, що, по-перше, за зовні міжрелігійними протистояннями криються більш суттєві політичні цілі й прагнення великих суспільних груп («партій»); по-друге, що політичне

<sup>47</sup> Хабермас Юрген. Между натурализмом и религией. Философские статьи. – М., 2011. – С. 235.

<sup>48</sup> Там само. – С.241.

<sup>49</sup> Монтень Мішель. Проби. Книга II. – С. 174.

протиборство з давніх часів носило форму боротьби «своїх» проти «чужих» під релігійними гаслами, що дозволяла втягнути у неї великі маси релігійно орієнтованих людей; по-третє, що найбільш трагічним наслідком релігійних війн і конфліктів було знищення і людей, і культур. Особливо нищівній критиці у творах Монтеня піддається «наша релігія», тобто християнство\*.

Запопадливість у підтримці християнства, писав Монтень, «озброїла багатьох проти язичницьких (читай – античних) книг», «через що світове письменство зазнало великих втрат»; ймовірно, що *«ці безчинства завдали наукам куди більшої шкоди, ніж усі кострища варварів»* (курсив наш. – В.К.). Через «п'ять чи шість нікчемних зауважень, ворожих нашій вірі», зазначав французький мислитель-гуманіст, були знищені (у будь-якому разі не збереглося жодного повного примірника) Тацитові «Аннали». Оглядаючи історію людства, автор змушений констатувати, що жорстокість християн щодо язичників і загалом іновірців у багатьох випадках підтверджувала справедливість виразу: «немає звіра на світі страшнішого для людини, ніж сама людина»<sup>50</sup>.

Цілком закономірним для філософсько-скептичної позиції Монтеня щодо бачення шляхів нормалізації міжрелігійних відносин є його рецепт релігійної терпимості, поміркованості, подолання ворожості до іновірних, дотримання принципу свободи совісті. І в цих випадках він залишається вірним собі: на словах всіляко запевнюючи у своїй вірності католицизму, він, з посиланням на найбільш авторитетних істориків, знаходить приклади терпимого ставлення до інших релігій серед відомих політичних діячів-нехристиян минулого. Один з них – Юліан Відступник, якого Монтень характеризує як людину з «терпінням істинного філософа», називає його справедливим суддею навіть щодо іновірних громадян, державним мужем, який, будучи ворогом християнського вчення, ніколи не проливав крові християн. У своєму позитивному баченні цього діяча автор есе ставить під сумнів навіть традиційне йменування Юліана *Відступником*, оскільки той, з погляду Монтеня, правдоподібно був язичником і християнства «ніколи не мав у серці». Щоб подолати в Константинополі релігійну ворожнечу, Юліан запросив представників ворогуючих таборів до свого палацу і оприлюднив свій план припинення міжрелігійних чвар: нехай «кожна сторона *вільно і без страху сповідує свою віру»*<sup>51</sup> (курсив наш. – В.К.). Монтень, поза сумнівом, солідаризується з ідеєю свободи релігій, хоча й бачить неоднозначність її реалізації на практиці. З одного боку, надання свободи переконань означає ширення і сіяння розколу, оскільки перестають діяти закони, що досі гальмували такі розколи, а з іншого – свобода і супутне їй безперешкодне

\* Цензура апостольського престолу зажадала від М.Монтеня внести істотні зміни в есе «Про свободу сумління», однак автор і в наступному виданні «Проб» цього не зробив, що згодом, ймовірно, стало ще однією причиною включення Ватиканом видання до «Індексу заборонених книг».

<sup>50</sup> Монтень Мішель. Проби. Книга II. – С. 369, 372.

<sup>51</sup> Там само. – С. 372.

досягнення цілей зменшує запеклість борні, «притупляє вістря волі» її учасників; боротьба без опору, без заборон з боку влади швидко слабне<sup>52</sup>, знижуючи соціальну напругу в суспільстві.

Проте було б спрощенням припускати, що усвідомлення М.Монтенем, європейською інтелектуальною елітою загалом потреби терпимості до іновірних як запоруки стабільності держав і міждержавних відносин могло в лічені роки бути сприйнятим і прийнятим усіма суспільствами, витіснити стереотипи поділу на «своїх» і «чужих», настороженого чи й ворожого ставлення до інших релігій, які прищеплювалися віками. Історія релігійних протистоянь у Європі постмонтенівського періоду – тому підтвердження.

Узагальнюючи розглянуті питання, є підстави наголосити, що розвиваючи європейську традицію скептичного ставлення до традиційних інтерпретацій проблем релігійно-теологічного кола, М.Монтень і «нові піроністи» здійснили, у порівнянні з античними скептиками, якісний крок вперед. Якщо абстрактно-філософський скептицизм останніх, зазвичай, закінчувався настановами займати позицію суспільного індиферентизму і дотримуватися існуючих законів, то в інтерпретації «піроністів нового часу» скептицизм і філософсько-скептичний метод набувають значення інструменту, що дозволяє ставити під сумнів сучасну їм систему догматів і правил, цінностей і традицій, методів і результатів пізнання. Скептичне філософствування Монтеня і «нових піроніків» звернені на аналіз процесів, що реально відбуваються у природі і суспільстві, орієнтовані на Матір-Природу, на природні закони, на мораль відносин їхніх сучасників. Результатами досліджень «нових піроністів» є, на відміну від античного скептицизму, рекомендації активно піддавати сумнівам найусталеніші правила, догми, оцінки, традиції, звички, виробляти своє критичне бачення світу і людини в ньому. Не випадково, чимало сучасних філософів оцінюють спадщину Монтеня як *практичне* філософствування, компендіум правил осмисленого, цілеспрямованого і морального життя, у якому релігійно-церковні цінності й орієнтири поступово відходять на другий план. В інтерпретації Монтеня, людські звички, наприклад, постають як спосіб засвоєння всієї попередньої культури, вірувань, життєвих правил, розрізнення добра і зла, справедливого і несправедливого і т. п. «Звичні уявлення, – констатував мислитель, – які шановано довкола, загніжджені в нашій душі насінням батьків, видаються нам уселюдськими і природними»<sup>53</sup>. Як такі, вони й до сьогодні – потужний канал відтворення моралі, релігії, релігійних уявлень у нових поколіннях. Водночас Монтень-скептик не може минути питання про прийдешність звичних уявлень, про «тиранію», в'їдливість звичок, про нікчемність частини з них при більш детальному заглибленні в історію питання: що «ще вчора здавалося нам непохитними догматами, нині вважається вигадками»<sup>54</sup>. Звідси – прямий заклик звільнитися від прийнятого на віру, самим шукати істину,

<sup>52</sup> Там само. – С. 372–373.

<sup>53</sup> Монтень Мішель. Проби. Книга I. – С. 130.

<sup>54</sup> Там само. – С. 201.



переосмислювати все своїм розумом. «Хто хоче виборсатися з лабетів усесильних звичаєвих забобонів, – писав мислитель, – наткнеться на багато речей, узятих на віру... І щойно тільки ми здеремо цю машкару, повертаючи речі до істини та розумових засад, як людина відчує... що стала на землю обома ногами»<sup>55</sup>.

Пройняті скептичними підходами твори Монтеня щодо релігійної проблематики засвідчують істотний крок у розвитку самого скептицизму: на зміну скептичній філософії, яка в багатьох випадках декларувала свою ціль захистити християнське віровчення від критики, прийшов скептицизм, що актуалізував іншу традицію інакшесудання, де релігія, церква, теологія ставали також об'єктами скептично-критичних досліджень. Вістря скепсису, сумнівів, критики особливо часто спрямовується на практичний аспект релігійної віри, діяльності церковних структур та кліру, на прагнення теологічно-церковного інституту примусити особу бездумно, некритично й покірливо приймати релігійно регламентований спосіб життя і мислення.

### А н о т а ц і я

На основі аналізу релігієзнавчих питань багатотомного есейного збірника М. Монтеня «Проби» в статті висновується, що філософсько-скептичний метод, використаний французьким філософом-католиком, дозволив по-новому рефлексувати цілу низку традиційних проблем релігійно-теологічної сфери, сприяв виробленню недогматичного, критичного сприйняття світу і людини в ньому, становленню науки Нового часу.

**Ключові слова:** скептицизм, релігія, віра, молитва, віра і розум, толерантність, свобода сумління, філософсько-скептичний метод.

Основываясь на результатах анализа религиоведческих вопросов многотомного сборника эссе М. Монтеня «Опыты», в статье делаются выводы, что философско-скептический метод, использованный французским философом-скептиком, позволил по-новому рассмотреть целый ряд традиционных проблем религиозно-теологической сферы, содействовал выработке недогматического, критического восприятия мира и человека в нем, становлению науки Нового времени.

**Ключевые слова:** скептицизм, религия, вера, молитва, вера и разум, толерантность, свобода совести, философско-скептический метод.

---

<sup>55</sup> Там само. – С. 131.

## МЕТАКОСМОЛОГІЯ АВГУСТИНА. ОСУЧАСНЕ ТЛУМАЧЕННЯ «СПОВІДІ»

*Багатоплановість світогляду класиків богослов'я подекуди розкривається лише окремими гранями при аналізі їх творів з позицій тих чи інших конкретних наук. Застосування концепцій, які до певного часу не використовувались при такому аналізі, дає нові історико-релігієзнавчі результати та збагачує науковий арсенал практичними методологічними принципами.*

*Творче надбання Блаженного / Святого Августина детально вивчено в численних теологічних та релігієзнавчих дослідженнях, але до пошуків, здійснюваних автором публікації, з позицій програмування не розглядалося.*

*Завданням даного дослідження є виявлення в «Сповіді» Августина системних положень щодо створення Світу, ізоморфних концепціям побудови комп'ютерних моделей.*

**Вступ.** Християнське віровчення за формою являє собою ересь іудаїзму, а за змістом (в євангельській частині) – варіант неоплатонізму<sup>2</sup>, спрощений до рівня доступності широким масам. Істотний крок в напрямку ліквідації цієї спрощеності зробив Августин (354-430 рр. н.е.). «Усвідомлюючи ту прірву, яка існує між інтелектуальним рівнем античної філософії й примітивністю суджень християнського віровчення, широкий рух за філософську рефлексію про Бога розпочав саме Августин Блаженний, який за допомогою метафізики неоплатонізму прагнув гармонізувати віру й інтелект, «божественні істини» й набуті знання»<sup>1</sup>. Заслуга Августина в тому, що саме він розробив теологію церкви.

Августин справедливо вважають видатним теологом, але поза увагою залишають **космологічну складову** його вчення. І справді: космології у вузькому розумінні цього терміну в творах Августина немає. Та цілеспрямовано прочитавши його «Сповідь»<sup>4</sup>, в ній можна виявити наявність **метакоsmології**.

(Щодо терміну «метакоsmологія», запропонованого тут для виявленої у «Сповіді» системи, слушно зробити насамперед таке зауваження. В філософії широко відома «Метафізика» Аристотеля. В математиці з середини ХХ

\* Шинкарюк Ю.М. – кандидат технічних наук, заступник директора з науки НВО «Сільверхорст».

<sup>1</sup> Колодний А.М. Релігієзнавство і теологія // Дисциплінарне релігієзнавство. – К., 2009. – С. 26.

<sup>4</sup> Августин. Сповідь. – К., 1999.

століття прижився термін «метаматематика»<sup>6</sup>. Префікс «мета» отримав права громадянства також і в релігієзнавстві: він зустрічається, зокрема, мало не в кожному випуску «Українського релігієзнавства».)

Сучасна космологія описує Світ лише від моменту, який називається Великим Вибухом. А що було до того? Наука не знає. І Святе Письмо теж не знає. В Біблії фіксується лише факт: спочатку Бог створив небо і землю (Бут. 1:1). А що було раніше? А що могло бути раніше, якщо раніше нічого не було?! Та втім, Августин описує події, які передували створенню Богом Світу – події, які можна розцінювати як такі, що передували подіям, описуваним сучасною космологією! Цей видатний мислитель дав у творі «Сповідь»<sup>4</sup> нетривіальні відповіді на три кардинальних питання: (1) Де Бог створив Світ?; (2) Коли Бог створив Світ?; (3) Як Бог створив Світ? (Всупереч твердженням про непізнаванність Бога, Августин відповіддю на питання (3) розкриває метод, який використав Бог для створення Світу.)

**Дослідимо ці відповіді, забарвлюючи їх сучасною комп'ютерною і психологічною інтерпретацією, що також ще не робилося в релігієзнавстві.**

**1. Де Бог створив Світ?** Августин розглядає всі можливі варіанти просторового співвідношення між Богом і Світом і всі їх відкидає; (1; 2) Бог не є частиною Світу і не тотожний зі Світом<sup>1</sup>; (3) Світ не є частиною Бога<sup>2</sup>; (4; 5) Бог і Світ не є такими, що перетинаються часткового, адже «Ти всюди»<sup>3</sup>, «все в Тобі»<sup>4</sup>, пише Августин, нібито суперечачи сам собі щодо пункту (3).

Але, щоб розвіяти підозру в нібито наявній у Августина суперечності, звернемося до психології. Якщо людина уявляє собі, наприклад, гору, то чи містить цю гору «в собі», у своїй голові? Нібито так, а нібито й ні. Містить зовсім не гору, а модель гори. Але й модель не таку, яку зліплено, скажімо, із пап'є-маше. А, може, уявляючи собі гору, ми ліпимо її з речовини нашого мозку? Звичайно ж, ні. Гора в голові не є ні частиною нашого тіла, ні чимось, розташованим поза тілом. Модель гори у мозкові ніякого місця, яке нагадувало б гору, не посідає. Той простір, який ми уявляємо собі, коли в нашій свідомості існує образ гори, не має жодного відношення до того простору, в якому знаходиться наш мозок, наше тіло. Ми не перебуваємо в жодному просторовому стосунку з уявлюваним нами простором – той, уявлюваний, простір, є модельним. Образи – це всього лише функціональні моделі, створені «з нічого».

<sup>6</sup> Клини С.К. Введение в метаматематику. – М., 1958.

<sup>1</sup> Августин. Сповідь. – К., 1999. – С. 175-176.

<sup>2</sup> Там само. – С. 105, 108.

<sup>3</sup> Там само. – С. 67.

<sup>4</sup> Там само. – С. 8.

Що пише Августин? Те ж саме. «Ти створив небо й землю, не беручи їх із Своєї субстанції <...>. Створив Ти з нічого небо і землю»<sup>5</sup>. Отже, **Бог створив Світ «з нічого»**, подібного до того, як ми створюємо образи – образи гір, річок, морів, людей тощо – також «з нічого».

«Між нами й Тобою немає простору. Ми віддаляємося й наближаємося один до одного, а простору немає ніде»<sup>6</sup>, всі речі завдячують своїм буттям Богові й знаходять у Ньому свій кінець, «але по-іншому, як у просторі, тільки тому, що Ти, немов у руці, тримаєш усе у Своїй правді»<sup>7</sup>.

Бог уявив його Собі Світ («небо і землю»), створив силою Свого Розуму у Своїй власній Свідомості. «Ти створив їх Словом Твоїм»<sup>8</sup>. Термін «Слово» Августин використовує як синонім терміну «Розум»: «Розум – це Твоє Слово»<sup>1</sup>. Іншими синонімами в тексті «Сповіді» є терміни «Мудрість», «Правда» і «Початок»: «Ти все створив у Мудрості Своїй (Пс. 104:24)». Це ж вона «Початок», і в цьому початку Ти створив небо і землю»<sup>2</sup>.

То де ж перебуває Світ? Відповідь може бути сформульована так: **Світ є образ у Свідомості Бога; функціональна модель, створена Богом у Своїй Уяві.**

Матеріалісти твердять, що Світ матеріальний, а Бога – нема; ідеалісти твердять, що світ матеріальний, а Бог – нематеріальний. В разі ж справедливості вище сформульованої тези Бог є найреальнішим з усього, що нам відомо або припускається. Світ – менш реальний, ніж Бог. «І я придивився до всього, що нижче за Тебе, і переконався, що вони ні безумовно існують, ні безумовно не існують»<sup>3</sup>. **Наш світ, модельований Богом у Своїй свідомості, нижче рівня реальності Самого Бога.** Образ у свідомості людини або модель в комп'ютері ще менш реальні. Утворення зірок з елементарних частинок уже моделюють<sup>4</sup>. А якщо ми при дальшому прогресі техніки змоделюємо в суперкомп'ютері світ з розумними істотами,

<sup>5</sup> Там само. – С. 240.

<sup>6</sup> Там само. – С. 192.

<sup>7</sup> Там само. – С. 120.

<sup>8</sup> Там само. – С. 216.

<sup>1</sup> Там само. – С. 218.

<sup>2</sup> Там само. – С. 219.

<sup>3</sup> Там само. – С. 117.

<sup>4</sup> Бурдюжа В.В., Верешков Г.М., Лалакулич О.Д., Пономарев Ю.Н. Сценарий начальной эволюции Вселенной, обеспечивающий наблюдаемое число частиц // *Астрономический журнал*. – 1998. – Т.75, №6. – С.805-817; Cowen R. Cosmos in a Computer. Simulations suggest monster clusters may lurk in the distant Universe // *Science News* – 1999. – V.155, №22. – P.338-353; Yoshikawa Kohji, Jing Y. P., Suto Yasushi. Cosmological smoothed particle hydrodynamic simulation with four million particles: Statistical properties of X-ray clusters in a low-density universe // *Astrophys. J.* – 2000. – V.535, №2, Pt.1. – P.593-601; Lia Cesario, Carraro Giovanni. A parallel TreeSPH code for galaxy formation // *Mon. Notic. Roy. Astron. Soc.* – 2000. – V.314, №1. – P.145-161; Martel Hugo, Matzner Richard. A database of COBE-normalised cold dark matter simulation // *Astrophys. J.* – 2000. – V.530, №2, Pt.1. – P.525-546.

то що можна буде сказати про тих істот і про оточуючі їх предмети? – «Що вони ні безумовно існують, ні безумовно не існують». Один для одного вони реально існують і напевно вважатимуть себе матеріальними; для нас же вони – лише моделі.

Чи сприймає нас Бог як щось дійсно існуюче? А ми сприймаємо як дійсно існуючих тих чоловічків, які бігають по екрану в комп'ютерних іграх?

**2. Коли Бог створив Світ?** Пошук відповіді на це питання Августин починає з відповіді на інше питання: «Ось моя відповідь тому, хто питається: що робив Бог перед створенням Ним неба й землі? <...> Оскільки Ти Творець усіх часів, і якщо був якийсь час перед тим, як Ти створив небо й землю, то чому ж кажуть, що Ти був бездіяльним? Бо ж той самий час, що створив Ти, ані будь-який інший не міг проминати раніше, ніж Ти його створив. Коли ж, навпаки, до створення неба й землі зовсім не було часу, то чому ж питати про те, що Ти «тоді» робив? Там, де не було часу, не було ще й «тоді»<sup>1</sup>. Тут Августин впритул підходить до ідеї про два види часу: про час нашого Світу,  $t$ , і про Час Бога,  $T$ .

Якщо Бог моделює Світ у Своїй Свідомості, то це моделювання, звичайно ж, як і стверджує Августин, відбувається не у часі нашого Світу,  $t$ . Воно відбувається у Часі Бога,  $T$ . І співвідношення між Божественним Часом і часом нашого світу  $t = f(T)$  не обов'язково є функцією з неперервним аргументом. Бог може призупиняти моделювання, а потім знову його продовжувати. В комп'ютерній аналогії це можна представити так: поточний стан Світу записується в постійну пам'ять і моделювання тимчасово припиняється. Світ існує, але стоїть на місці і, крім того, не у своєму звичному, а у заархівованому стані. Настає проміжний «Кінець Світу». Повертаючись до моделювання, Бог розархівовує Світ і знову приводить його у дію. В цей момент Божественного Часу (він іде неперервно й без повторення моментів) наш Світ повторно опиняється в тому моменті, коли був заархівований, і продовжує розвиватись до наступного моменту переривання Богом моделювання.

Питання «що робив Бог до створення Ним неба й землі?» не таке вже й безглузде, якщо «до» стосується не часу  $t$  нашого Світу, а Божественного Часу  $T$ . У автора цієї статті є відповідь – у самому загальному вигляді – на питання, що робив Бог до створення Світу. У Свідомості Бога можуть існувати різні образи, а не лише образ нашого Світу. Можливо, який-небудь з них – теж світ, а можливо, що інших моделей світу немає, а всі інші – щось зовсім відмінне, таке, що ми й уявити собі не можемо. І який би момент з часу  $T$  не вибрати, завжди в Свідомості Бога образи є. Образ нашого Світу – лише один з них, і він мав початок і матиме кінець. А низка образів, моделей не має ні початку, ні кінця (якщо визнати безкінечність Бога у Його Часі,  $T$ ).

<sup>1</sup> Августин. Сповідь. – С. 220-221.

Божественний Час,  $T$ , – істинний; часи  $t, t', t'', t''', \dots$  (якщо в деяких з моделей є час) – уявні, оскільки вони існують лише у Божественній Уяві. Але для нас – частин уявленого Богом Світу – час  $t$  реальний, так само як ми самі й усе, що нас оточує. Якщо ж людина уявить або змодельює в комп'ютері якийсь модельний світ, то час в тій моделі (позначимо його  $\tau$ ) буде стосовно нашого Світу часом першого рівня нереальності, стосовно Часу Бога – вже часом другого рівня нереальності (бо для Бога наш Світ уже є світом першого рівня нереальності).

**3. Як Бог створив Світ?** «Спочатку Бог створив небо і землю» (Бут.1:1). Це – в нашому часі момент  $t = 0$ , а в Божественному Часі – момент, який символічно позначимо  $T = \infty + 0$ .

Які підготовчі роботи для створення Світу виконував Бог у Своему Часі до моменту  $T = \infty + 0$ ? Здавалося б, відповіді знайти неможливо. Але Августин їх знаходить. Основою для пошуку служить позірна суперечність у книзі Буття: у вірші 1 (Бут.1:1) сказано «Спочатку Бог створив небо і землю», після чого йде опис «землі» й повідомлення про створення світла, а потім (Бут. 1:6-10) Бог знову створює «небо і землю».

Створення програми. Августин припускає, що у вірші 1 книги Буття йдеться не про ті «небо» і «землю», про які говориться далі, у наступних віршах книги Буття. Він постулює, що перший раз говориться про «небо неба», «небо Господа», а словом «земля» в першому вірші книги Буття позначено весь Світ, про розділення якого на небо й на землю в звичайному розумінні цих слів говориться у віршах 6-10 (Бут. 1:6-10). «В порівнянні з «небесами небес» навіть це небо нашої землі – тільки земля. І ці два величезні тіла цілком слушно можна назвати «землею» в порівнянні з тим тайним небом, що належить до Господа, а не до синів людських»<sup>1</sup>.

Августин, хоча й називає «небеса Господа» «тайним небом», проте детально характеризує його. «Навчаючи, що «на початку» Ти створив небо й землю, Дух, Учитель раба Твого, не згадує про часи, мовчить про дні. Це ж насправді Ти створив на початку небо неба. Це до деякої міри розумне створіння, хоч воно й не співвічне з Тобою <...>. Це Творіння <...> цілком згладжує свою мінливість. Від часу створення його воно було піднесене над швидкоплинним чергуванням часів»<sup>2</sup>.

«Небо неба», таким чином, має п'ять якостей: (1) воно не співвічне з Богом; (2) воно створене до створення Світу; (3) воно «до деякої міри розумне»; (4) в ньому не відбувається плин часу; (5) воно може змінюватись в принципі, але не змінюється («цілком згладжує свою мінливість»). Порівняємо «небо неба» з програмою, за якою в комп'ютері будується модель. (1) Програма не співвічна з програмістом: програміст народжується раніше, ніж він створить програму. (2) Програма створюється до розрахунку моделі за цією програмою. (3) Програма «до деякої міри розумна». (4) В

<sup>1</sup> Там само. – С. 237.

<sup>2</sup> Там само. – С. 241.

програмі не відбуваються переходи від такту до такту (вони відбуваються у моделі, яка будується за цією програмою, але програма модельному часу не належить). (5) Програму можна змінювати, але в процесі функціонування моделі програма залишається незмінною (за деякими виключеннями: в наш час існують програми, які самі себе вдосконалюють).

**Бог спочатку створив програму (яка хоча й може бути змінена, але Бог її не змінює), за якою побудував Світ.**

Цю програму Августин називає істиною, мудрістю й подібними термінами (з малої літери). «Очевидно, що тут не йдеться про ту Мудрість, Батьком якої є Ти, Боже наш, і яка безумовно рівна і співвічна з Тобою <...>. Тут йдеться про ту мудрість, що була створена, про ту розумну природу, що через споглядання Твого світла сама є світлом <...>. Але така сама різниця, що відділяє світло, яке освічує, від того, що є тільки відблиском, існує між Мудрістю, що створює, й тією, яка створена <...>»<sup>1</sup>. Створена мудрість «випереджає створення часу», «перед нею не знаходимо жодного часу, і навіть в ній»; вона в усьому різниться від Бога – є «зовсім інша суть»<sup>2</sup>.

Тут знову все сходиться один в один: програміст своєю «Мудрістю» створює «мудрість» програми, яка не подібна програмісту, а є «зовсім інша суть», і в ній не протікає модельний час (вона «випереджає створення часу», час йтиме у моделі, яка виникне в момент, коли програма почне працювати).

Створення Світу за Програмою. «Я знаходжу у Твоєму творенні два елементи, яких Ти не упідлеглив часові, хоч ні перший, ні другий не співвічні з Тобою. Один з них такий досконалий, що ніколи не перестає споглядати Тебе і який ніколи не змінюється»<sup>3</sup>. Нам уже зрозуміло, що перший «елемент» – це Програма. Незрозумілим поки що залишається, чому Програма «не перестає споглядати Тебе». Незрозуміло це через те, що ми скористалися аналогією між створенням Програми Богом і створенням програми програмістом, не вказавши на різницю: програміст вкладає програму в комп'ютер, який перебуває поза програмістом, а Бог створює Програму у Власній Свідомості. Ось тому-то Програма й «не перестає споглядати» Бога. Тепер з першим «елементом» все ясно.

А що ж то за другий «елемент», який теж, як і перший, не упідлеглений часу? «Другий, такий безформний, що навіть нема в ньому нічого, що давало б йому змогу переходити з однієї форми в іншу, чи то в русі, чи то в спочинку, не мав часу, що підлягав би йому. Але ж Ти не залишив його в цій безформності, тому що перед усіма днями «на початку» Ти створив небо й землю <...>. «Земля була невидима, невпорядкована, і темрява ширяла над безоднею». Цими словами святе Письмо впроваджує поняття безформності для того, щоб поступово переконати тих, хто не може зрозуміти, що абсолютне позбавлення форми не веде обов'язково до небуття. Це ж із цієї

<sup>1</sup> Там само. – С. 246.

<sup>2</sup> Там само. – С. 247.

<sup>3</sup> Там само. – С. 244.

безформності мало зродитися друге небо, видима й упорядкована земля, краса води і, нарешті, те, що за письмовими переказами було створене у визначені дні, під час створення цього світу. Усі ці твори такі, що через послідовність правильного розвитку їх рухів і форм вони підкорені часові»<sup>1</sup>. «А щодо безформності цієї невидимої й невпорядкованої землі, то рахунок Ти провадив їй не днями. Бо там, де немає ні форми, ні ладу, нічого не приходить, нічого не проминає. І там, де цілком відсутня послідовність, немає ні протяжності, ні днів, ні чергування часів»<sup>2</sup>.

З точки зору математики це можна було б вважати системою координат, в якій ще ніякі точки не вказані, а з точки зору комп'ютерного програмування – тривимірним списком record'ів (як у мовах програмування Delphi чи Pascal), в яких поля ще не мають записів.

«Ти, Господи, створив світ із безформної матерії; Ти взяв її з нічого, щоб зробити з неї майже ніщо»<sup>2</sup>.

З огляду на все вищевикладене етапи створення світу можна уявити собі як таку послідовність: (1) відведення Богом у Своїй Свідомості зони з комірок пам'яті для створення Світу; (2) формування тривимірної системи record'ів у відведеній зоні пам'яті; (3) заповнення полів record'ів вмістом; (4) приведення системи в рух (тобто включенням програми) – з точки зору сучасної науки це мало б сприйматися нами зсередини моделі як початок активності фізичного вакууму.

Августин пише: «Хто ж скаже мені, що коли б зменшити й усунути всяку форму, щоб залишилася тільки сама матерія без форми, через яку переходили б речі, щоб змінитися й перемінитися з одної форми в іншу, саме цієї безформності повністю вистачить для виявлення чергових змін часів? Це ж, безумовно, неможливо, бо без різномірності рухів зовсім немає часу; а там, де немає ніякої форми, немає й ніякої різномірності»<sup>2</sup>.

Отже, відлік часу  $t$  у Всесвіті почався з етапу 4. Подальший сценарій розвитку Всесвіту відомий<sup>3</sup>.

**Заключні зауваження.** В релігієзнавчій літературі творчість Августина з позицій космології не досліджувалася. При аналізі світобудовчої концепції Святого / Блаженного Августина, викладеної у «Сповіді», автором публікації використано метод комп'ютерної та психологічної аналогій та показано внутрішню несуперечливість цієї концепції, можливість її моделювання й сумісність її з даними сучасної космології. Показано, що в творі Августина «Сповідь» наявна цілісна метакоsmологічна система. Метод може бути поширений на аналіз інших філософських та релігійних систем.

<sup>1</sup> Там само. – С. 244.

<sup>2</sup> Там само. – С. 241.

<sup>3</sup> Вайнберг С. Первые три минуты. – М., 1981. – 210 с.; Климишин І.А. Релятивістська астрономія. – Івано-Франківськ, 2007. – 208 с.; Новиков І. Д. Как взорвалась Вселенная. – М., 1988. – 168 с.; Сажин М. Современная космология в элементарном изложении. – М., 2002. – 254 С.; Хокинг С. От Большого взрыва до черных дыр. Краткая история времени. – М., 1990. – 168 с.



## Анотації

У статті Шинкарюка Юрія Миколайовича «**Метакосмологія Августина. Осучаснене тлумачення 'Сповіді'**» показано, що Августин дав нетривіальні відповіді на три кардинальні питання: (1) де Бог створив Світ?; (2) коли Бог створив Світ?; (3) як Бог створив Світ? Ці відповіді можуть бути витлумачені з позицій психології й кібернетики і розглядатися як метакосмологія у порівнянні з сучасною космологією.

*Ключові слова:* Бог, Світ, простір, час, програма, модель, космологія.

В статтє Шинкарюка Юрія Николаевича «**Метакосмология Августина. Осовремененное толкование 'Исповеди'**» показано, что Августин дал нетривиальные ответы на три кардинальных вопроса: (1) где Бог создал Мир?; (2) когда Бог создал Мир?; (3) как Бог создал Мир? Эти ответы могут быть истолкованы с позиций психологии и кибернетики и рассматриваться как метакосмология в сравнении с современной космологией.

*Ключевые слова:* Бог, Мир, пространство, время, программа, модель, космология.

In the article of Shinkariuk, Yuri Nikolayevich “**Metacosmology of Augustine. Modernized interpretation of 'The Confessions'**” it is shown, that Augustine had given nontrivial answers on three cardinal questions: (1) where the God created the World?; (2) when the God created the World?; (3) how the God created the World? These answers can be interpreted from the positions of psychology and cybernetics and can be regarded as metacosmology in comparison with modern cosmology.

*Key words:* the God, the World, space, time, programme, model, cosmology.

*О. Мартиненко\** (м. Чернівці)

### «ІДЕОЛОГІЯ МАЙБУТНЬОГО» В РЕЛІГІЙНИХ ПОГЛЯДАХ Ф. НІЦШЕ

*Постановка проблеми в загальному вигляді. Поняття «ідеологія» має свою палітру значень, яка змінюється відповідно до того контексту, в якому його потрібно використати. Вперше це поняття застосував А. Дестют де Трасі [Хорина Г.П. Идеология как элемент системы культуры. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://tourism.mosgu.ru/o\\_fakultete/kafedra/cultural/Nauka/Horina.htm#\\_ftnref2](http://tourism.mosgu.ru/o_fakultete/kafedra/cultural/Nauka/Horina.htm#_ftnref2). – Назва з екрану], який намагався (правда, безуспішно) сформуванати науку про формування ідей. У філософії марксистського спрямування воно означає вираження ідей того чи іншого суспільного класу і є одним із регулятивів виробничих відносин у соціумі. В інших філософських школах – це слово набуває додаткових, а подекуди й*

\* Мартиненко Олександр – кандидат філософських наук, старший викладач Буковинського державного фінансово-економічного університету (м. Чернівці).

відмінних смислових відтінків і особливостей. Саме ними були вироблені поняття національної, корпоративної, імперської та інших ідеологій.

У сучасній Європі панують дві світоглядні парадигми – когнітивна (Наука) та релігійна (Церква). На сьогоднішній день домінуючою вважається когнітивна, але якщо говорити про майбутнє, то ми не можемо напевне сказати, що такий стан справ залишиться непорушним. Ідеологія не наука, але як правило вона включає в себе елементи наукового знання. У нашому випадку питання стоїть навпаки – ідеологія майбутнього є описом ймовірної релігійної доктрини (релігійної ідеології), яка ще ще не є релігією (курсив мій. – О.М.). Тому, власне, автором і був обраний термін «ідеологія», щоб підкреслити умовність об'єкта дослідження.

Вивчення ідеології майбутнього актуальне з погляду прогностичного потенціалу філософії, адже в такий спосіб можна передбачити можливі плюси і мінуси, які нам може принести прогрес науки і розвиток релігії.

З нашої точки зору, найбільшу участь на сучасному етапі розвитку європейської цивілізації у створенні прототипу «ідеології майбутнього» брали філософи постмодерністського напрямку – Жиль Дельоз, Фелікс Гваттари, Жак Дерріда, Жорж Батай та інші. Кожний з них володіє своєю оригінальною системою поглядів, яку варто розглядати окремо. Що їх єднає, то це опора на таких предтеч постмодернізму як Карл Ясперс, Мартін Гайдеггер, Моріс Мерло-Понті і, звісно, Фрідріх Ніцше. Останній взагалі є своєрідною «іконою» постмодернізму, людиною, яка справила надзвичайний вплив на розвиток європейської культури у ХХ столітті. Саме тому в цьому дослідженні ми вирішили обрати об'єктом аналізу саме його погляди щодо релігії.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Тематика, пов'язана з іменем Ф. Ніцше, надзвичайно популярна в гуманітарних колах науковців і представлена вельми багато. Ми назвемо імена декількох вчених, які працюють в цьому напрямі: В. Бакусев [Бакусев В.М. «Вечное возвращение» и античность // Вопросы философии. – М., 2007. – № 12. – С. 135-157], М. Красильнікова [Красильнікова М. Кризис ницшеанства в трилогии Д.С. Мережковского «Христос и Антихрист» // Глобальный кризис: метакультурные исследования. – Шуя, 2006. – Т. 2. – С. 76-82], А. Саліков [Саліков А.Н. Эволюция философии Ницше сквозь призму его восприятия учения Канта // Аргументация и интерпретации. – Калининград, 2006. – С. 150-165], А. Фатенков [Фатенков А.Н. Единожды – все равно что никогда? (Вслушиваясь в кундеровскую аранжировку темы вечного возвращения...) // Вестник Нижегород. ун-та. Сер.: Соц. Науки. – Н. Новгород, 2006. – Вып. 1. – С. 568-573], С. Хоружий [Хоружий С. Проблема человека у Ницше и антропологическая ситуация современности // Точки = Puncta – М., 2002. – № 3-4. – С. 104-128] та ін. З числа вчених, які цікавляться проблематикою «ідеології майбутнього», можна назвати С. Рязанову [Рязанова С.В. Новые религии и политические модели: выбор идеального будущего // Вестн. Перм. ун-та. Сер.: Политология. История. – Пермь, 2009. – Вып. 4. – С. 34-39] та А.

*Субетто [Субетто А.И. Ноосферизм как идеология и форма спасения человечества от возможной экономической гибели в XXI веке // Регион: политика, экономика, социология.– СПб., 2011. – № 1.–С. 31-46].*

**Мета дослідження** - знайти елементи «ідеології майбутнього» у філософських поглядах Ф. Ніцше на релігію.

**Завданнями** дослідження є: а) здійснення ретроспекції філософії Ф. Ніцше; б) вивчення її на предмет наявності елементів «ідеології майбутнього».

**Основний зміст статті.** Коли заходить мова про Ф. Ніцше, то звинувачення його в атеїзмі і аморалізмі звучать досить часто. Його непримирима позиція стосовно Християнства настільки дискусійна, що ми вирішили висловитися щодо критики, яка звучить в його бік.

Базельському філософу час від часу дають певні епітети, яких він не заслуговує. Зокрема його ще називали фашистом та антисемітом – філософ не був ні тим ні іншим. Це знає кожен, хто знайомий з його творами, тим паче тими, які не пройшли редакцію Елізабет Ніцше, рідної сестри філософа, яку якраз таки можна було би з стовідсотковою вірогідністю зачислити до стану націонал-соціалістів, антисемітів та шанувальників Адольфа Гітлера. Певно саме завдяки її зусиллям (у 1934 році вона домоглася того, що Гітлер тричі відвідав створений нею музей-архів Ф. Ніцше, сфотографувався поруч із бюстом Ф. Ніцше і оголосив музей-архів центром націонал-соціалістичної ідеології) і склалася думка про Ф. Ніцше як фашиста, хоча повторимо: останній мав нульове відношення до політичної діяльності нацистської партії. Окрім звинувачень Ф. Ніцше у фашизмі можна також наштовхнутися на твердження про те, що він амораліст, нігіліст та атеїст, що лише частково відповідає істині. Знову ж таки, аби бути категоричним потрібно бути добре ознайомленим з його творами. Комусь достатньо було прочитати назву його твору «Антихрист. Прокляття християнству», щоб сказати те, що Ф. Ніцше атеїст. Взагалі, що стосується моєї особистої думки, то в мене, після вивчення вищевказаного твору, склалося враження про те, що Ф. Ніцше був надзвичайно релігійною людиною і зовсім ніяким не атеїстом, на користь чого пізніше буде приведена відповідна аргументація.

Що стосується нігілізму Ф. Ніцше, то він має не абсолютне, а перехідне значення. Філософ пропонує скористатися моментом (за його думкою світ європейської цивілізації погруз в нігілізмі «декадансу») і застосувати нігілізм для того, щоб нівелювати те, на чому виріс сам «декаданс» – християнські цінності. Звідси і звинувачення в його «аморальності», але філософ зазіхнув виключно на християнську мораль і тільки. Справді, невже доречно зводити все до моралі якоїсь однієї, хоча і вельми авторитетної релігії, чи взагалі до «Релігії»? Невже важко уявити, що мораль може формуватися поза цим інститутом? Наприклад так зробив І. Кант створивши безпрецедентно оригінальну систему моралі поза релігійними інститутами. Але мораль

І. Канта теж не задовольнила Ф. Ніцше в тому плані, що вона йде зовні, а не із *середини* (курсив мій. – *О.М.*) людини.

Мораль філософа черпає свою силу з інших джерел з «недовіри християнському Богу», його «смерті»: «Найбільша із сучасних подій – «Смерть Бога» і те, що віра в християнського Бога стала чимось таким, що не заслуговує довіри – починає кидати на Європу свої перші тіні...» [Ницше Ф. Веселая наука. Соч. в 2-х т. – Т1. – СПб., 1998. – С. 765]. Словосполучення «Смерть Бога» (інакше «Бог помер») свого часу «висадила у повітря» інтелектуальну європейську спільноту, такого святотатства собі не дозволяв ніхто, навіть атеїсти. Але якраз щодо останніх усе зрозуміло – для них Бог взагалі фікція, те чого ніколи не існувало і існувати не могло. Для Ф. Ніцше все інакше – Бог помер, отже він існував. Інша справа чому він помер, філософ дає відповідь на це питання у характерній для нього емоційній манері: «Бог помер! Бог не воскресне! Ми його вбили! Як втішитись нам, убивцям із убивць! Найсвятіша і наймогутніша Істота, яка тільки була у світі, стекла кров'ю під нашими ножами – хто змиє з нас цю кров?» [Там само. – С.701]. З приведених цитат стає зрозуміло, що така подія як «Смерть Бога» надзвичайно хвилює філософа, він апелює до читача, використовуючи всю виразність мовних засобів, аби викликати в нього максимальну емоційну реакцію. Збиває з пантелику інше – цинічність Ф. Ніцше стосовно цієї же події в інших частинах «Веселої науки», наприклад: «Бог мертвий: але така природа людства, ще тисячоліттями, можливо, будуть існувати печери, в яких показують його тінь. І ми – ми повинні перемогти ще і його тінь!» [Там само. – С. 691]. У цьому вислові Бог зображується зовсім інакше, як те, що так чи інакше повинно безслідно минутися, і навіть тінь Бога має бути подолана (певно натяк на печеру Платона. – *О.М.*). З цього моменту доречно згадується критика Ф. Ніцше у суперечливості його ідей, висловів і в тому, що його філософія так і не стала системою. Критика критикою, але філософія Ф. Ніцше справді виходить за межі формалізму і звичної логіки, отже і пояснювати її потрібно у неординарний спосіб, як це робили зокрема такі філософи як Мартін Гайдеггер, Карл Ясперс, Ж. Батай та Жиль Делез. Ми, зокрема спробували використати в цьому випадку індуктивний метод, сформувавши припущення про те, що Ф. Ніцше був людиною надзвичайної релігійності. На користь цього припущення свідчить багато фактів, наприклад такі: Ф. Ніцше виріс у глибоко-релігійній сім'ї, батьком його був лютеранський пастор і християнська тематика викликала в нього неймовірне натхнення. Деякі спогади його сестри Елізабет свідчать про те, що розпал релігійного виховання в їхньому сімействі досягав досить високого рівня, який інакше як фанатизмом не назвеш.

Ф. Ніцше, як і його сестра, були пристрасними людьми. Якщо перший бачив себе очима свого літературного персонажу «пророка Заратустри», то інша – проповідницею ідей націонал-соціалізму. В будь-якому разі обидва вони були вельми потужними особистостями, здатними захоплювати і вести за собою людей. Такий проповідницький талент мусів мати під собою якусь

основу, мав бути якийсь герой на зразок до людини-павука у сучасної малечі. Ним цілком міг бути засновник лютеранства Мартін Лютер, якого, певно, батько не раз приводив своїм дітям у приклад щодо всіх мислимих і немислимих ситуацій. «Подвиг» М. Лютера, нагадаємо, полягав у тому, що він здійснив замах на католицьку релігію (яка в той час уособлювала мало не все християнство); його 95 тез стали причиною реформаційного руху і зрештою призвели до розколу.

Якщо так, якщо М. Лютер справді був «героєм» (Ніцше критикував великого реформатора у своїх творах [Див.: Ніцше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. Соч. в 2-х т. – Т.2.– СПб., 1998.. – С. 637-699], вважаючи що той невірно оцінив феномен ренесансної культури) дитинства і юності Ф. Ніцше, що нам забороняє припустити те, що «реформаційна діяльність» для філософа була не тільки нормальним, але й священно-необхідним дійством? Отже, «незадоволення» Ф. Ніцше християнством (в останньому він бачив в першу чергу протестантство: «...вони [німці. – *О.М.*] мають також на совісті самий неохайний рід християнства, який тільки є, найбільш невиліковний, найбільш неспростовний – протестантизм» [Там само.]) викликано необхідністю визрілих заходів щодо його видозміни. Якщо так, то потрібно розглянути те, що на думку філософа потрібно було змінити.

Нами було обрано декілька принципових моментів у цьому напрямі, на які, на нашу думку, Ф. Ніцше акцентує особливо багато уваги: а) роль науки і природознавства; б) проблема «жерців»; в) невірна інтерпретація початкової ідеї християнства.

«Сама людина стала найбільшим промахом Бога, він створив у ній собі суперника: наука робить рівним Богу, – приходять кінець жерцям і богам, коли людина починає пізнавати науку!» [Там само. – С. 677]. Ф. Ніцше неоднозначно відносився до науки. Складається враження, що те, що він називає наукою, не є інститутом взагалі. Наука для філософа є синонімом поняття «природа» (природознавством), інструментом, що здатний руйнувати фікції, до числа яких він вносить цілу низку понять абстрактного гатунку, створених у межах християнської метафізики. «Цей світ чистих фікцій сильно відрізняється не на свою користь від світу марень саме тим, що останній відображає дійсність, тоді як перший перевернує її, знецінює, заперечує, - пише філософ. – Тільки після того, як поняття «природа» було протиставлене поняттю «Бог», слово «природний» повинне було стати синонімом словосполучення «позбавлений гідності» – корінь всього цього світу фікцій лежить у ненависті до природного (дійсність); цей світ є вираз глибокої огиди до дійсного...» [Там само. – С. 646]. Наука в цьому розумінні є чистим пізнанням, спрямованим на природу, боротьба із фікціями – це вторинне завдання, викликане необхідністю протистояти жерцям.

Існує й інша наука, яка, згідно Ніцше, є об'єктом інституціональної соціальної природи. Вона не може виконати зазначене вище завдання, оскільки володіє вельми суттєвим недоліком – цей соціальний інститут, як і всі інші галузі діяльності людини, «отруєний» християнською мораллю.

«Таким чином, питання, – навіщо наука, – зводиться до моральної проблеми: до чого взагалі мораль, якщо життя, природа, історія «неморальні»? – запитує Ніцше. – Ми, безбожники і антиметафізики, беремо наш вогонь все ще з того вогню, який розпалила тисячолітня християнська віра...» [Ницше Ф. Веселая наука. Соч. в 2-х т. – Т1. – СПб., 1998. – С. 765].

До цієї цитати можна додати коментар щодо того, що Ф. Ніцше не бачив можливості нормального функціонування науки за умови інтеграції останньої з мораллю. Для філософа головним у науці є її потенційна можливість у подоланні релігійної (християнської) метафізики і моралі.

Тепер щодо проблеми жрецтва у Ніцше. У великій радянській енциклопедії походження слова *жрець* пояснюється давньослов'янським словом «жрѣте» – приносити у жертву [БСЭ [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://bse.sci-lib.com>], але в такому разі, від якого слова походить малопристойне «жертви»? Десять біля ось цього «жертви» й крутиться «відраза» базельця до служителів культу, яких найчастіше із всіх інших щодо них епітетів він іменує словом «паразити». Подібну емоційність можна занести на рахунок екзальтованості філософа, якщо відсікти її, то в сухому залишку можна зрозуміти те, проти чого виступає Ф. Ніцше.

Ф. Ніцше дивиться у минуле, і інтерпретує його настільки вільно, що його нарис інакше як альтернативною історією не назвеш. Ідея його зрозуміла – спочатку, нібито, існував «правильний» Бог. «Спочатку, в часи Царів Ізраїль стояв до всіх речей у правильному, тобто природному, відношенні, наголошує філософ. – Його Єгова був виразом свідомості влади, радості, надії на себе: в ньому була перемога і порятунок, з ним була природа, остання давала те, чого потребував народ, і насамперед дощ. Єгова – Бог Ізраїлю, а відтак - Бог справедливості: така логіка будь-якого народу, який володіє силою і з чистою совістю користується нею» [Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. Соч. в 2-х т. – Т.2.– СПб., 1998.. – С. 654] – потрібно зрозуміти, що Ф. Ніцше приймає спадкову традицію від іудаїзму християнству. Отже, спочатку був Бог «правильний», або «природній», як його називає Ф. Ніцше. Що ж сталося потім? На це питання філософ дає таку відповідь: «Це положення довго залишалося ідеалом уже й після того, як йому був покладений сумний кінець, анархією всередині, асирійцями зовні... Старий Бог нічого більше не міг з того, що вдавалося йому раніше. Від нього мали б відмовитися. Який знайшли вихід? Поняття про Бога було змінено: його позбавили природності; цією ціною його і утримали... Поняття про нього стало знаряддям у руках жерців-агітаторів, які тепер тлумачили будь-яке щастя як нагороду, будь-яке нещастя – як покарання за непослух проти Бога, як «гріх»: збочена манера уявного «морального світоустрою», за допомогою якого раз і назавжди перекидаються природні поняття «причина» і «наслідок» [Там само. – С. 655].

Згідно Ф. Ніцше, жерців такий порядок влаштував набагато більше, ніж попередній «Бог справедливості», «Бог природності». Тепер

«несправедливість» (так філософ, зокрема, називає «неприродну» мораль і деякі елементи культу) мала бути в усьому (держава, судочинство, піклування про хворих та немічних тощо), аби жерці мали що їсти. Моральний світоустрій в історичній спадковості від іудаїзму християнству і до І. Канта філософ оцінює негативно і називає французьким словом «decadence». Чому І. Кант потрапляє в стан жерців, пояснює така його фраза: «...у всіх народів філософ є тільки подальший розвиток жрецького типу». Десь саме у цьому ключі Ф. Ніцше бачить всіх інших філософів-ідеалістів, виділяючи, правда, з їх числа вже згаданого І. Канта та Платона. Останнього він навіть називає «предтечею християнства» [Ницше Ф. Сумерки ідолів, или как философствуют молотом. – СПб., 1998. – С. 559-637], що в контексті його поглядів означає вельми невтішне позначення.

Жерці, ким би вони не були, спочатку перекурили, на думку Ф. Ніцше, справжню природу Бога, а потім змінили початкову концепцію християнської ідеї. Розплутуючи їх підступні помисли, філософ демонструє симпатію до фігури Ісуса Христа, якого називає першим і останнім «справжнім християнином», релігійні ідеї якого залишилися незрозумілими його послідовникам, сприйняття яких було обмежене все тією ж всюдисущою мораллю жрецтва [Див: Ницше Ф. Веселая наука. Соч. в 2-х т. – Т1. – СПб., 1998. – С. 599-823].

Аналіз «справжнього» християнства, тобто релігії Ісуса, Ф. Ніцше робить з опорою на природність, яка була для базельця критерієм дійсності, онтології реальності. Максимальним виразом природності є саме життя у всьому своєму багатстві – без покривала Майї (санскритом: **मयि**), без магії моралі і моральності, без усього того, що люди придумали, аби приховати своє природне походження. Ісус вчив як жити і що таке саме життя: «Цей «благовісник» помер, як і жив, як і вчив, – не для «порятунку людей», а ддля того, щоб показати, як потрібно жити. Те, що залишив він у спадщину людству, є практика, його поведінка перед судьями, переслідувачами, звинувачувачами і різного роду наклепом і насмішкою – його поведінка на хресті. Він не чинить опір, не захищає свого права, він не робить ані кроку, щоб відвернути від себе саму найкрайнішу небезпеку, більше того – він викликає її ... І він благає, він страждає, він любить з тими, в тих, хто робить йому зло» [Там само. – С. 664]. Читаючи цю цитату, починаєш розуміти, що «Антихрист» Ф. Ніцше – це не той, хто повстав проти Ісуса Христа, а той, хто бореться проти Церкви, створеної спекуляцією його іменем. Така постанова питання свідчить про те, що філософ не був атеїстом. Його інтерпретація християнської релігії більше схожа на еретизм реформатора, ніж атеїзм амораліста.

Вище нами було розглянуто три важливих моменти у філософії базельського вченого, з яких можна зробити такий висновок: причиною всіх бід (нігілізму та декадансу) сучасної для Ф. Ніцше епохи є християнство. Єдиним інститутом, здатним вирішити цю ситуацію, на думку філософа, є наука, але остання не є повноцінною, так як її дії зумовлюють зовнішні

чинники, найнебезпечнішим з яких є християнська мораль. Життєздатність християнства у його гіршій версії (філософ дає інше трактування початкової ідеї Ісуса) підтримують «жерці», служителі культу, філософи, теологи, всі, хто так чи інакше «живиться» завдяки пануючому релігійному стану справ. Проти них Ф. Ніцше і веде основну боротьбу, вважаючи підрив ідеології жрецтва основою нормального розвитку науки, а відтак і нормального, здорового й *природного* суспільства.

У нашому дослідженні настав час перейти до аналізу тих ідей, в яких Ф. Ніцше вбачав гарантією здійснення зазначеного вище сценарію розвитку людства. Це є «Переоцінка цінностей», «Вічне повернення» та «Надлюдина».

Переоцінка цінностей – процес спрямований у першу чергу проти цінностей іудео-християнської культури, меншою мірою він стосується ідеалістичних філософських концепцій. Ф. Ніцше пропонує усунути поняття добра і зла як основу будь-якої «нездорової» моралі, позбавитись також і від будь-якого визначення духовності людини як такої, що походить із-зовні, від вищих сил, зокрема таких як «Дух», «Бог». «Ми більше не виводимо людину з «духу» з «божества», - наголошує він, - ми відсунули її в стан тварин. Ми вважаємо її найсильнішою твариною, тому що вона хитріша за всіх, – наслідком цього є її духовність» [Там само. – С. 645]. У цих словах можна простежити те, що філософ називає *людину твариною*. Це є частина його антропологічної концепції, що також має відношення до проблеми переоцінки цінностей.

Людина істота в усіх випадках примітна, але Ф. Ніцше прямо вказує на те, що людина для нього не «істота». Цим він дистанціюється від біологізаторських концепцій розвитку людини, першочергово – дарвінізму. Людина для нього – це стан, один з трьох, який до того ж легко втратити. Інші два стани – це тварина і надлюдина, якщо зобразити їх ієрархічно, то спочатку буде йти тварина, потім людина і власне – надлюдина. Тваринний стан для Ф. Ніцше не є чимось поганим. Набагато гіршим для нього є факт «звеличення тварини» християнством як «людини». На його думку християнське жрецтво з самого початку обрало «слабких і немічних (тварин)», бо їх легше привчити, аніж здорових та сильних (людей). Але, щоб закріпити свій успіх, воно назвало перших людьми, що на думку філософа було банальним обманом.

Правда, на думку філософа залишилася в тому, що переважна кількість людей, особливо породжених християнською культурою залишилися в стані тварини, не зробивши якого-небудь помітного прогресу в рості своєї духовності. Таке бачення сучасної йому ситуації не означало того, що «людей» немає: вони є, але їх дуже мало. І знову ж таки, якщо розуміти людину як стан, то він не вічний, тобто впевненості в тому, що він не мине, немає (про це свідчить переляк Заратустри, який несподівано для себе спіймав себе на думці, що він вже не той ким він є [Див.: Ніцше Ф. Так говорив Заратустра. Книга для всіх и не для кого. Соч. в 2-х т. – Т.2. – СПб.,



1998. – С. 175]). Людина може стати надлюдиною. Проте, на жаль, - про це говорить Ф. Ніцше, - людина воліє бути твариною частіше, ніж самою собою.

Що стосується стану надлюдини, то серед історичних особистостей Ф. Ніцше зафіксував декількох, хто був впритул від того, щоб утримати його в якийсь прийнятний для філософа час. Це – Олександр Македонський, Юлій Цезар, Чезаре Борджіа та Наполеон. У той же час жодна людина в історії людства так і не досягла повноцінного прояву того, що Ф. Ніцше зве «надлюдиною»: «Ніколи ще не було надлюдини! Оголеними бачив я найвеличнішу і найубогішу людину. Ще дуже подібні вони один на одного. Воістину, навіть найбільш велику з них знаходив я – занадто людиною!» [Там само. – С. 65]. Кожен зі станів людини грає певну роль. Але якщо стосовно перших двох більш-менш все зрозуміло, то на рахунок останнього дещо важче щось сказати..

Надлюдина – це стан людини, який необхідний для того, щоб здійснити глобальну і максимально масштабну переоцінку свого морально-ціннісного існування. Надлюдина, як особистість, за думкою Ф. Ніцше – це месія, завдання якого переглянути християнські цінності на предмет вивільнення вітальних інстинктів людини (Антихрист). Тварина позбавлена християнських цінностей усвідомить, що вона тварина і буде вести себе відповідним чином – слабкі будуть знищені сильними, «білявою бестією». Коли сильні стануть більшістю, тоді прийде культ сильних. Це буде релігія, яка припинить декаданс християнства, моральний нігілізм, феномен жрецтва у його неприйнятному для Ф. Ніцше виді.

Зрештою погляд Ф. Ніцше на майбутнє не є таким по визначенню, те що можна зрозуміти як прогноз, насправді є частиною так званого «Вічного повернення»: те, що було, знову буде, а це нинішнє є всього лише момент одужання після довгої хвороби. Певно, що назва «ідеології майбутнього» немає для Ф. Ніцше принципового значення. Можливо, що це може бути те ж саме християнство, але після масштабної його реформи (у десятки, якщо не сотні разів масштабніші за ті, які колись провів М. Лютер).

Отже, з викладеного вище робимо такі **висновки**: а) нам вдалося зробити ретроспекцію філософії Ф. Ніцше і виділити в ній його релігійні погляди, зокрема нами було розглянута проблема взаємовідносин релігії та науки (наука запорука існування сильного людства, але у своєму соціальному бутті вона обмежена моральними приписами), жрецтва (дещо «розмитий» соціальний стан суспільства, який знайшов свій хліб у створенні «фікцій»), християнство як релігія «сильних» (завдяки зусиллям жерців початкове християнство із релігії «сильних» стала релігією «слабких»); б) були знайдені деякі концептуальні моменти, які можна вважати елементами так і не створеної Ф. Ніцше «ідеології майбутнього», мається на увазі його ідея «повернення» релігії сильних.

Стосовно питання про подальші пошуки, перспективи дослідження означених по тексту проблем можемо висловитися за продовження аналізу послідовників Ф. Ніцше на предмет розвитку ідеї «ідеології майбутнього».

## Анотації

Стаття присвячена аналізу ідеології майбутнього (певної ймовірної релігійної доктрини, яка можливо буде мати місце в майбутньому) в контексті релігійних поглядів Фрідріха Ніцше.

**Ключові слова:** *Ідеологія майбутнього, нігілізм, жрецтво, ніцшеанство, релігія, наука, вічне повернення, надлюдина, смерть Бога, аморалізм, декаданс.*

Статья посвящена анализу идеологии будущего (некой вероятной религиозной доктрины, которая возможно будет иметь место в будущем) в контексте религиозных взглядов Фридриха Ницше.

**Ключевые слова:** *Идеология будущего, нигилизм, жречество, ницшеанство, религия, наука, вечное возвращение, сверхчеловек, смерть Бога, аморализм, декаданс.*

This article describes the analysis of the ideology of the future (some probable religious doctrine which will probably occur in the future) in the context of the religious views of Friedrich Nietzsche.

**Keywords:** *The ideology of the future, nihilism, (hieratic) priesthood, nietzscheanism, religion, science, eternal return, superman, God's death, amorality, decadence.*

**Ю. Чорноморець** \* (м. Київ)

**О. Шеремета** \* (м. Київ)

## ТРАДИЦІЯ УКРАЇНСЬКОГО НЕОТОМІЗМУ В ДІАСПОРІ

*Український неотомізм – оригінальне і малодосліджене явище в історії вітчизняної теології та релігійної філософії. Об'єктивне вивчення невідомої широкому загалу традиції української думки лише розпочинається. І якщо початки розвитку неотомізму в Україні вже систематично дослідженні у зв'язку із вивченням творчості митрополита Андрія Шептицького, то подальша доля українського неотомізму ще потребує релігієзнавчого та історико-філософського аналізу. На особливу увагу заслуговує український неотомізм діаспори, оскільки серед його представників – професійні філософи та теологи Оригінальний вклад у розвиток українського неотомізму внесли три мислителі української діаспори: Володимир Олексюк, о. Іван Музичка (нині – отець-емерит в Римі), єп. Діонісій Ляхович (нині – єпископ УГКЦ для греко-католиків Італії та Іспанії). На творчість цих мислителів та необхідність системного її аналізу звернув увагу український релігієзнавець Анатолій*

\* Чорноморець Юрій – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри культурології Національного Педагогічного Університету імені М.П. Драгоманова.

\* Шеремета Оксана – кандидат філософських наук, провідний інженер відділу історії філософії України Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

*Колодний [Колодний А. Філософ з українською душою // Філософська та соціологічна думка. – 1992. – № 10].*

*Для оцінки спадщини цих українських неотомістів діаспори важливими факторами є: ставлення до традиції українського неотомізму, яка розвивалася до 1946 року в Західній Україні (в основному зусиллями митрополита Андрея Шептицького та єпископа Йосифа Сліпого, майбутнього кардинала); місце ідей неотомістів української діаспори у загальному контексті католицького неотомізму; пропозиції щодо застосування неотомізму, особливо його соціальних ідей, до української дійсності; ставлення до метафізики (апологетичне у В. Олексюка, стримане у отця І. Музички, критичне у єпископа Д. Ляховича); доля ідей українського неотомізму діаспори сьогодні.*

**Ставлення неотомізму української діаспори до традиції «львівського неотомізму».** Засновником українського неотомізму був львівський митрополит Андрей Шептицький, який активно застосовував методологію та ідеї неотомізму у власній етичній теорії. Встановлено, що етика Шептицького виникла в межах філософії раннього неотомізму (XIX і першої половини XX століття), яка відрізнялася об'єктивно-ідеалістичною і метафізичною позицією взагалі та в етиці зокрема. Належність митрополита Андрея до числа неотомістів була зумовлена перш за все тим, що він був послідовником папи Лева XIII в філософії, теології та соціальному вченні. Другою причиною стало те, що Шептицький отримав вищу філософську і теологічну освіту в добу, коли в католицьких університетах панувало викладання неотомізму. В межах неотомізму львівський митрополит займав позицію об'єктивного ідеалізму і метафізики. Це зумовлене тим, що ранній неотомізм, що був відродженням метафізики св. Томи з метою апології католицизму, мав характер об'єктивно-ідеалістичного і метафізичного вчення в філософії. Неотомістичний об'єктивний ідеалізм Папи часів діяльності Шептицького (Лев XIII, Бенедикт XV, Пій X, Пій XI, Пій XII) намагалися утвердити як офіційне вчення Церкви. І це було третьою причиною для того, щоб львівський митрополит був неотомістом.

Філософія неотомізму, починаючи з 1930-х років, зазнає суттєвого впливу екзистенціалізму (Ж. Марітен, Е. Жільсон), кантіанства (К. Ранер, Люблінська школа), феноменології (Люблінська школа, Кароль Войтила), внаслідок чого переходить на позиції синтезу ідеалізму об'єктивного і суб'єктивного. Такого роду позиція зрілого неотомізму не поділялася Шептицьким, який завжди залишався вірним ранньому неотомізму, підтримуючи і розвиваючи як філософське, так і соціально-етичне вчення пап-неотомістів. Етична система Шептицького складається із двох частин: етики законів (приписів) та етики чеснот. Обидві частини за своєю методологією та ідеями є застосуванням вчення неотомізму до тих суспільних обставин, які склалися у Західній Україні в 1900-1944 роках.

Учень митрополита Андрея Шептицького Йосиф Сліпий намагався обґрунтувати необхідність розвитку неотомізму в Україні за допомогою

історико-філософських та історичних аргументів. В своїй праці «Св. Тома із Аквіну і схоластика» [Сліпий Йосиф. Св. Тома з Аквіну і схоластика // Богословіє. – Львів, 1925], написаній у зв'язку із 700-річчям з дня народження Аквіната, Йосиф Сліпий підкреслює перш за все досягнення неотомізму. На жаль, Сліпий не дає детального аналізу цих досягнень, не накреслює перспектив розвитку неотомізму. Для нього філософія Аквіната є найбільшим досягненням в історії філософської та теологічної думки. А тому повернення до цієї філософії вже саме по собі гарантує вивищення сучасної католицької думки над іншими течіями. Звичайно, такого роду погляд зумовлений тією обставиною, що Сліпий був дослідником середньовічної теології, переважно – триадології константинопольського патріарха Фотія [Сліпий Йосиф. Вчення про Святу Трійцю Візантійського Патріарха Фотія // Богословіє. – Львів, 1997-1998. – № 61-62]. Знаходячи в творах Аквіната (дві «Суми» та «Проти помилок греків») розв'язання всіх складних апорій, яких багато у творах Фотія (особливо у критиці «філіокве»), Сліпий зник бачити в Томі вищий богословський і філософський авторитет. Крім того, Аквінат здавався взірцем для сучасної теології в її ставленні до науки і філософії. Як Тома зміг використати ворожу до церковної істини грецьку мудрість (особливо аристотелізм), так і сучасні філософи можуть використати досягнення модерної науки та філософії, здійснивши необхідні для цього трансформації. Сліпий намагався довести органічну належність томізму до української філософії та теології. Із посиланням на праці істориків, Сліпий твердить, що Петро Могила «спирав навчання» у заснованому ним колегіумі на св. Тому, а Могилянська Академія занепала, коли вплив томізму було витіснено впливом московського православ'я і протестантизму.

Такі роздуми, звісно ж, спричинені вкрай приблизним уявленням про зміст навчання в Могилянському колегіумі та Академії. В дійсності ж схоластичні курси в Могилянці були під впливом другої схоластики в тій її формі, яка була створена Суаресом. Про принципові розбіжності Томи та Суареса почали писати лише Жільсон в неотомізмі взагалі та Олексюк в українському неотомізмі (див. його працю «До проблем доби обману мудрости» [Олексюк В. До проблем доби обману мудрости: Збірка філософічних студій / Вступ Г. Лужницького. – Чикаго, 1975]). Сліпий також намагається довести, що християнський аристотелізм Томи може бути цілком засвоєний православною Церквою. Аргументом на користь такого судження для Сліпого є аристотелізм Івана Дамаскіна.

Звичайно, ця аналогія нічого не доводить, а лише показує, як в світогляді українських неотомістів поєднувалися установки на вірність східному богослов'ю та західній схоластиці. Головне для Сліпого – довести, що схоластика корисна і зараз, у часи Модерну; і якби Тома був зараз, то все, що є корисним у Модерні, використовував би. Вважаємо, що ніякого особливого власного підходу до томізму у Йосифа Сліпого немає. Інтерпретація вчення Томи в його творах залишається на рівні Грабмана та Ойкена. Важливо, що після приїзду із заслання в Рим, Сліпий розпочав поворот УГКЦ до спадщини

православного Сходу, ініціював відмову від оцінки богослов'я схоластики як взірцевого. Сам Сліпий у діаспорі, а це 1960-1980-ті роки, не написав жодної праці в дусі неотомізму.

Неотомісти діаспори постійно посилювалися на неотомізм Андрія Шептицького та Йосифа Сліпого як на приклад для себе. При цьому досягнення митрополита Андрія недооцінювалися, а кардинала Йосифа – переоцінювалися. Так, В. Олексюк в соціальній етиці Шептицького вбачав не більше, ніж актуалізацію того «синтетичного вчення» про політичний устрій, яке було у Томи Аквіната, а Йосифа Сліпого вважав видатним знавцем томізму як цілого. Між тим, в соціальній етиці чеснот та законів митрополит Андрей слідує не за самим Томою, а за неотомізмом Папи Льва XIII [Шеремета О. Етичні ідеї митрополита Андрія Шептицького у релігійно-філософському контексті кінця XIX – першої половини XX ст. Дисертація. – К., 2010]. Вчення цього Папи вже є не простою актуалізацію соціального вчення Томи. Тим більше не можна так спрощено оцінювати ту соціальну етику та теорію політики, яку митрополит Андрей розвинув на основі неотомізму Папи Лева XIII. З іншого ж боку, Йосиф Сліпий, гадаємо, не написав жодної оригінальної праці в межах неотомізму, не зробив оригінального внеску в історико-філософське (історико-теологічне) вивчення спадщини Томи.

В. Олексюк оцінював власну творчість як продовження праці Андрія Шептицького та Йосифа Сліпого. Але загалом в часи творчості В. Олексюка УГКЦ переживала період повернення до богослов'я Східної Церкви. Тому В. Олексюку доводилося виправдовувати власний неотомізм посиленням на те, що він продовжує творчість Андрія Шептицького та раннього Йосифа Сліпого. До такого роду самооцінки слід ставитися обережно, оскільки В. Олексюк сам залежав від Жільсона та Марітена, в усьому слідував за їх екзистенціальним неотомізмом. Звичайно, ані Андрей Шептицький, ані Йосиф Сліпий не мали жодного відношення до екзистенціального неотомізму і не відчували на собі впливу ані Жільсона, ані Марітена. І якщо порівняти популяризаторські роздуми про томізм та неотомізм Йосифа Сліпого із професійними працями В. Олексюка, то маємо очевидні розбіжності. В творчості В. Олексюка знаходимо вперше повноцінну неотомістичну систему, яка є перш за все філософською, а вже потім - етичною чи богословською. Можна сказати, що у творчості В. Олексюка український неотомізм отримав свій другий початок (першим же слід вважати етичну думку митрополита Андрія Шептицького).

Отець Іван Музичка визнавав, що його неотомістична соціальна теологія та екуменічна теорія є новим кроком в розвитку українського неотомізму. Цілком правильно о. Іван Музичка оцінював творчість Андрія Шептицького і писав, що львівський митрополит був попередником того вчення, яке було сформоване на Другому Ватиканському соборі. Але сам Андрей Шептицький не міг ще бути настільки сміливим та ліберальним, як отці Собору. Тому о. Іван Музичка правильно критикує спроби ототожнити повністю вчення митрополита Андрія із екуменізмом Другого Ватикану чи оновленою теологією. І як Шептицький шукав корисного для України та українських

Церков у вченні сучасних йому пап-неотомістів, так і о. І. Музичка знаходить багато важливого для українців у вченні неотомістів Павла VI та Івана Павла II. Таким чином, Музичка не стільки продовжує традицію Шептицького і Сліпого, скільки слідує за сучасними йому папами. Але при цьому він посилається на приклад своїх львівських попередників. Особливо Музичка підкреслює: якби Шептицький жив у часи Другого Ватиканського собору чи понтифікату Івана Павла II, то повністю підтримав би сучасне католицьке ставлення до світу, до православних, до віруючих інших релігій. Відкритість самого Шептицького до всіх дійсно суголосна із вченням постсоборового католицизму і тут спостереження Музички є вірним по суті.

Діонісій Ляхович не вважає за необхідне встановлювати зв'язок своєї метафізики із традицією українського неотомізму. Його турбує виключно питання: як може бути корисною для українців неотомістична і постнеотомістична католицька філософія? Таким чином, Ляхович розмірковує лише у контексті кінця XX і початку XXI століть.

Відтак українські неотомісти в основному усвідомлювали себе продовжувачами справи львівських неотомістів Андрея Шептицького і Йосифа Сліпого. Але реально їх філософія залежить від Жільсона та Марітена, а відтак належить до наступної парадигми неотомізму – екзистенційного, і відмінна від раннього неотомізму. Не дивно, що наслідування Шептицькому та Сліпому фактично обмежується усвідомленням аналогічності своєї праці до того, що свого часу у Львові робили ці два мислителі-архіпастирі.

**Неотомізм Володимира Олексюка.** Володимир Олексюк – найбільш плідний автор серед українських неотомістів діаспори. Навчався він в університетах Німеччини та США. У 1967 році захистив докторську дисертацію «Метафізична дійсність різниці між суттю та існуванням буття» [Олексюк В. Метафізична різниця між суттю та існуванням буття. – Філософська та соціологічна думка. – 1992. – № 10], в якій ним створювалася поміркована версія екзистенціального неотомізму. В. Олексюк вважав, що неотомізм є ідеальною філософією, яка має оптимальне вирішення усіх світоглядних проблем сучасного людства. Якщо західні неотомісти усвідомлювали кризу неотомізму, пов'язану із поворотом католицької теології до біблійних джерел, вичерпаністю віри у всесилля метафізики, то В. Олексюк з оптимізмом дивився на розвиток неотомістичної філософії. На його думку неотомізм динамічно розвивається від часів Льва XIII, і його вплив лише зростатиме. Звісно, такого роду судження видавали бажане за дійсне, і надії В. Олексюка не справдилися.

В. Олексюк прекрасно орієнтується у динамічній зміні парадигм всередині неотомізму. В основному він приєднується до екзистенціального неотомізму Жільсона і Марітена, але зберігає прихильність до схоластичного стилю раннього неотомізму.

В. Олексюк намагається довести, що все індивідуальне та загальне існує виключно в універсальному Існуванні. Це універсальне Існування є творчим та визначальним принципом по відношенню до всього існуючого. Перш за все, це Існування визначає саме себе: Існування є його сутністю. По-друге, Існування

визначає сутності всіх існуючих речей, тобто творить їх. По-третє, Існування дарує всім створеним їхнє існування, яке є включеним у Існування взагалі. Таким чином, В. Олексюк приєднується до тієї інтерпретації томізму, яку вважав єдиновірною Е. Жільсон. Звертає на себе увагу той факт, що екзистенційною ця неотомістична теорія названа досить умовно. Адже лише Бог є екзистенцією, а всі створені реальності є перш за все індивідами певного виду, тобто є істотами чи речами із суттєвою визначеністю. Людина, наприклад, характеризується цілком есенціалістично, а не як екзистенція. Людина не є екзистенцією, а отримує власну екзистенцію від Існування взагалі, від Бога. Людина має екзистенцію як першу властивість, визначальну для її існування. Але як індивід, за своїми характеристиками людина визначається саме сутністю. І до цих суттєвих рис, як найперша універсальна характеристика, належить буття створеним, існування у причетності.

В. Олексюк різко критикує есенціалістичне розуміння Бога. Бог не є сутність, а саме Існування. Розуміти Бога як сутність означає обмежувати Бога, робити його існування можливим, а не необхідним. Априорних доказів існування Бога не може бути, оскільки Богу не належить існування як необхідний атрибут, а тому що Бог і є Існуванням. Намагатися довести необхідність існування для Існування було б тавтологією.

Вся історія західної філософії часів Модерну є історією забуття того, що Бог – це Існування. Взагалі Існування для філософії Модерну є зайвою категорією. Адже щось існує завдяки тому що воно є чимось, а не завдяки існуванню у причетності до Існування. Існування стає елементом сутнісного порядку. Особливо гостро В. Олексюк критикує вчення марксистів про матерію, якій належить існування як властивість. Для В. Олексюка матерія є тим, що не може існувати саме по собі і для власного існування потребує форми, а також Існування. Звісно ж, для марксизму поняття матерії є більш змістовним, ніж поняття матерії в неотомізмі. Але В. Олексюк не помічає цього і критикує марксизм за те, що томістичній матерії приписуються властивості абсолюту. Прийняти таку критику за конструктивну неможливо, бо ця критика позбувається адекватного контексту і є маніпулюванням поняттями у контексті виключно неотомістичному.

В. Олексюк солідаризується із критикою М. Гайдеггером західної метафізики як історії забуття Буття та торжества есенціалізму. Для В. Олексюка, що слідує за Жільсоном, принципово важливими в історії модерної метафізики є творчість номіналістів, Декарта, Суареса. У сучасній філософії В. Олексюк бачить вираз ідей Просвітництва. З одного боку, ці ідеї виражені у творчості ліберальних філософів, які виправдовують релятивізм. З іншого боку, ідеї Просвітництва успадковані тоталітарним мисленням марксизму. Таке розуміння розвитку філософії дозволяє В. Олексюку різко критикувати позитивізм, аналітичну філософію, екзистенціалізм за намагання утвердити суб'єктивізм та релятивізм. Аналогічно критикується ним і марксизм – за тоталітарне утвердження однієї суб'єктивної теорії як предмету для сліпого віровчительного сповідання.

В 1970 році В. Олексюк друкує підручник «Томізм» [Олексюк В. Томізм. Християнська філософія св. Томи з Аквіну. – Чикаго, 1970]. Томізм розуміється Олексюком як певна школа філософії, яка є на його думку, найкращою. В статусі філософської школи у ХХ столітті томізм протистоїть позитивізму, екзистенціалізму, марксизму-ленінізму. Томізм «конкурентоспроможний» порівняно із іншими сучасними течіями філософської думки завдяки силі аргументації та глибині мислення св. Томи, а не завдяки запозиченням із сучасної філософії. Неотомізм в інтерпретації Жільсона і Марітена оцінюється В.Олексюком як метафізика майбутнього. На думку українського автора, інтенсивний розвиток неотомізму спостерігається з 1920 років, особливо останні 20 років (тобто з 1950-го року). Неотомізм покликаний прийти на зміну філософії просвітництва в широкому сенсі слова, що охоплює епоху від Декарта до ленінізму. Томізм являє Божу правду, яку просвітництво намагалося заступити людською правдою.

Внесок Жільсона в історію філософії неможливо переоцінити, оскільки саме він показав, що для християнської філософії ХІІІ століття мало таке ж значення, як для філософії взагалі епоха Платона і Аристотеля (Олексюк це беззастережно приймає). Тома дає синтез – синтез Аристотеля і Платона, а тому легітимізує позитивне, що є у кожній течії сучасної думки, яка наслідує Платона і Аристотеля.

В сучасній філософії є чотири основні напрямки: логічний позитивізм, марксизм-ленінізм, екзистенціалізм, неотомізм. Логічний позитивізм, який претендував на першість в 1930-ті роки, не визнає ніяких принципів та виродився в техніку аналізу мови.

Марксизм-ленінізм не філософія, а сполучення діалектики із ірраціональним міфом про соціальну справедливість. За цим міфом, людина є роботом, що не має душі; людина має лише потребу в економічному та соціальному забезпеченні. Марксизм-ленінізм нав'язує людині свої принципи, які суперечать людській природі, а тому людина не приймає їх вільно. Панування марксистів як суперечливе природним нахилам людини викликає суспільну кризу. На думку В. Олексюка, в СРСР через 50 років експерименту запанувала криза і влада, гадав прозорливо у роки свого життя український філософ, впаде рано чи пізно.

Екзистенціалізм Кіркегора заперечує абстрактну свідомість раціоналістів, замінюючи її на душевну індивідуальну свідомість суб'єктивізму. На думку В. Олексюка, екзистенціалізм є ірраціональним суб'єктивізмом, який так само далекий від істини, як і раціональний суб'єктивізм Декарта, просвітників, позитивістів. Кіркегор показує шлях індивіда до трансцендентного, але релігія є центром не лише індивідуального суб'єктивного життя, але й життя об'єктивного – життя суспільства. Звичайно, визнання існування трансцендентного вже є позитивним кроком у порівнянні із тими філософами, які відкидають саме поняття трансцендентного. Але всі позитивні елементи екзистенціалізму нівелюються через суб'єктивізм, особливо через суб'єктивізм в етиці. За В.Олексюком, етика повинна спиратися на об'єктивні закони і на



зовнішньо дані суб'єкту авторитети. Остання думка В. Олексюка дозволяє характеризувати його власну позицію як консервативне витлумачення неотомізму Жільсона і Маритена.

В. Олексюк аналізує екзистенціалізм Ясперса, Сартра і Гайдеггера – бо для екзистенціального неотомізму найважливішим завданням є розмежування із сучасним екзистенціалізмом, критика його основних положень. Найбільш близькою до екзистенціального неотомізму є філософія Ясперса. Суттєвим недоліком останньої є суб'єктивізм. Ясперс визнає категоричний імператив Канта, людина має діяти відповідно до совісті, яка є голос Бога в душі. Для В. Олексюка це є суб'єктивізм, не менший ніж суб'єктивізм Кіркегора. Релігійна філософія ХХ століття, як правило, із прихильністю ставилася до пріоритету етики по відношенню до гносеології та метафізики. Особливо прихильно були зустрінуті відповідні тези Е. Левінаса. Але В. Олексюк дуже критично відгукується про вчення Ясперса щодо пріоритету етичного. Український неотоміст все вчення Ясперса про пріоритет етики і трансценденцію характеризує як психологічне, недоведене, поетичне. Критичне ставлення до філософії Ясперса викликане виключно вірністю В. Олексюка метафізичному способу мислення.

Що стосується філософії Гайдеггера і Сартра, то В. Олексюк висловлює на їх адресу цілий ряд критичних зауважень. Гайдеггер вважає, що екзистенція передує сутності епістемологічно, а Сартр – що онтологічно. Твердження Сартра не має змісту, бо так не буває: екзистенція – це завжди породження сутності. Аналогічно і положення Гайдеггера є помилковим, оскільки предметом епістемології може бути виключно суттєве, екзистенція пізнається особливим метафізичним відчуттям. Данні цього відчуття осмислюються метафізикою та теологією, а не епістемологією. Звичайно ж, спростування вчень Гайдеггера чи Сартра Олексюк не дає, оскільки працює у зовсім іншій філософській парадигмі.

Маємо ряд суджень українського неотоміста з точки зору його власної філософії, але не існує жодної спроби внутрішньої для екзистенціалізму критики вчення Гайдеггера чи Сартра. Така критика була б можливою лише, якщо б Олексюк зрозумів специфіку феноменології як початкової для екзистенціалізму методології. Але Олексюк зовсім не розуміє феноменології, а тому і не може дати критики екзистенціалізму.

Особливо уважно Олексюк ставиться до вчення Гайдеггера і Сартра про Бога. За інтерпретацією українського неотоміста, Гайдеггер вважає, що його Буття вище Бога. А Сартр говорить, що Бог помер – для людей, втратив для них значення. За Олексюком, якщо Бог помер, то є повна свобода робити що завгодно. Атеїстичний екзистенціалізм є апофеозом суб'єктивізму модерну, а тому є головним опонентом неотомізму в західному світі, так само як марксизм тривалий час був головним опонентом по інший бік «залізної завіси». В. Олексюк вільно інтерпретує деякі висловлювання радянських марксистів, щоб довести свою думку, що ці останні визнавали неотомізм головним ідейним суперником. Звичайно ж, дуже суб'єктивною є думка Олексюка про те, що

головними філософськими дискусіями ХХ століття є протистояння неотомізму та екзистенціалізму, з одного боку, та неотомізму і марксизму, з іншого. Так чи інакше, Олексюк підкреслює – як висновок із аналізу екзистенціалізму, що неотомізм не може погодитися із філософією екзистенціалістів, серед яких він називає Гайдеггера, Сартра, Камю, Кіркегора, Габрієля Марселя, Бердяєва, Шардена. На думку українського неотоміста всі ці філософи правильно говорять, що є ірраціональне в житті людини, але не враховують, що це ірраціональне – часткове, і не бачать раціонального цілого. А саме раціональність цілого показує істинний екзистенціалізм – екзистенціалізм Томи Аквіната та неотомістів. Значення Томи як того, хто показує шлях до цілісного світогляду, в якому гармонійно поєднуються раціоналізм та ірраціоналізм, реалізм та ідеалізм, підкреслив і Другий Ватиканський собор. Завданням власної книги «Томізм» В. Олексюк і вважає доведення того, що томізм є такою «золотою серединою» для всієї філософської традиції взагалі та сучасної філософії зокрема. Методологію доведення Олексюком гармонійності та істинності томізму не можна вважати занадто вдалою. Український неотоміст фактично створює свою книгу «Томізм» як підручник, причому основним матеріалом для кожного розділу стають уривки із творів св. Томи, вперше перекладені українською. В. Олексюк власні ідеї висловлює лише у коротких (на одну або кілька сторінок) передмовах до уривків із Аквіната.

Першою очевидністю для мислення Олексюк вважає існування речі. Другою очевидністю – те, що матерія існує завдяки формі. Сучасна філософія та наука нехтує метафізичними розрізненнями між формою та матерією, між сутністю та існуванням. Згідно із Олексюком, існування має пріоритет щодо сутності, але лише в універсальному вимірі – тобто Бог, як Існування, має пріоритет відносно сутності. Звичайно, ці метафізичні розрізнення є неочевидними, і навіть серед неотомістів існують дискусії щодо природи цих розрізень. Наприклад, дискутують чи є реальна різниця між сутністю та існуванням, а чи лише концептуальна. Рішення цієї дискусії залежить від того, що розуміється під «реальним розрізненням»: якщо це розрізнення двох речей – то нема такої різниці; якщо двох метафізичних принципів у реальності – то така різниця є. Саме в останньому значенні Тома розумів це розрізнення. Отже, Бог є однією реальністю, в якій лише як метафізичні принципи розрізняються Бог як Існування (власне Бог) і сутність Бога (що є Бог за своїми властивостями). Усьому Бог як Існування дає існування. Без цього все має лише потенційне існування. Потенційність – це і є суттєве, яке для створеного, для конкретного – є первинним. А існування є вторинним, таким що надається конкретному і створеному від Єдиного і Універсального Існування – яким є Бог. Тома вчив, що Бог необхідно існує, бо його сутність є існуванням. Все інше існує в причетності до Існування-Бога. Звісно, існування Бога мало б бути метафізичною очевидністю. Але цьому суперечить теза Томи про відсутність у теології аксіом, у тому числі тих, що відомі із метафізичних очевидностей.

За Томою всі науки мають аксіоми, самоочевидні принципи. Але теологія не має таких принципів, а спирає свої аксіоми на віру. Парадоксально, але

фактично розрізнення існування як окремого від сутності метафізичного принципу вводиться як предмет віри, а не доведення. Існування Бога теж визнається якраз вірою, виходячи із структурності суттєвого порядку створеного.

Про Бога в метафізиці та теології говориться за аналогією. Поняття використовуються, але сенс їх не тотожний нашому земному, але не є і метафорою. Власне ім'я Бога – «Я є той Хто є» (Вих. 3:14). Це ім'я вказує на Існування, є найбільш універсальним, підкреслює що Бог є вічне зараз – без минулого і майбутнього. Поняття про Бога як Існування найближче до того, що ми пізнаємо як існування в нашій земній реальності. Пізнання ж Бога за властивостями Його сутності-існування є менш очевидним, оскільки аналогічні властивості мають більшу інакшість, ніж різниця між Існуванням Божим та існуванням створеного. Адже існування – це певна актуальність та дія, які однорідні – на відміну від потенційності суттєвого, в якій величезна різнорідність.

Вся метафізика томізму важлива не лише як істинна теоретична філософія, але як практична ідеологія для суспільного життя. Політичний ідеал томізму ґрунтується на реалістичному розумінні природи людини. Тома вважав, що людина має одну природну ціль – і вона надприродна. І тому етика є не чисто філософською, але теологічною – як у фундаменті, так і у звершенні. Так само – із політикою. Аристотель вважав, що Держава може задовольнити ідеальні потреби людини. Тома доводив, що це може зробити лише церква. А тому крім соціальності природної повинна бути соціальність надприродна, тобто церква. Так само і етика має бути як природна, так і надприродна – про релігійні обов'язки людини. Держава заснована на природі людини, є природною, але людина природної цілі досягає розумно, а не інстинктивно. Загалом слід визнати факт біологічної несамодостатності людини. Людина може себе забезпечити лише колективно, вживаючи розум. І може вживати розум для самозабезпечення лише колективно. Люди можуть висловити власні поняття в словах – і це також вказує на природність для людини суспільного життя. Якщо природне суспільство, то природна і держава: і де є багато людей із спільним наміром добра, там має бути спільна управляюча влада. Навіть якби у державі усі були невинні, ідеальні – все одно була б потреба влади, яка б провадила до спільного добра. Влада має божественний авторитет, бо людська природа створена Богом. Держава є волею Божою, а не наслідком гріха (як вважали Августин і Соловйов) чи плодом егоїстичного прагнення до користі (Гоббс та позитивісти). Держава є природною і досконалим суспільством. А церква надприродним. Тому Церква вища за державу. Але держава автономна. Загалом із повного застосування християнського аристотелізму Томи витікає відділення церкви від держави, але в часи Томи ще це не могло бути проведене повністю. Оскільки авторитет держави походить від Бога, то влада не має повноважень суперечити природному і божественному закону. З усіх цих положень неотомізму, Олексюк робить загальний висновок: Тома був прихильник конституційно-парламентської монархії. Ідеальна держава має

поєднувати владу всіх, владу найкращих та владу одного. При цьому монарх Томи може виявитися у сучасній реальності Президентом. Найбільш відповідає ідеалам томізму те поєднання влади всіх, влади кращих і влади одного, яке існує у Сполучених штатах Америки.

Загальний висновок Олексюка із праці «Томізм» є таким: раціоналізм збанкрутував, і йому правильно винесли присуд Шопенгауер, Ніцше, Кіркегор; наступила епоха релятивізму; залишилося три альтернативи – марксизм, екзистенціалізм, томізм; останній є системою теоретичної та практичної філософії, кращою за альтернативні; томізм також є органічною частиною української традиції - томізм розвивав Шептицький, розвиває Сліпий. Томізм співзвучний Сковороді та Шевченку.

Ці висновки стали початком для наступної праці Олексюка – збірника статей 1975 року «До проблем доби обману мудрости» [Олексюк В. До проблем доби обману мудрости: Збірка філософічних студій / Вступ Г. Лужницького. – Чикаго, 1975]. У цій праці Олексюк намагається на конкретних прикладах продемонструвати необхідність прийняття томізму як головної філософії та ідеології для українства.

Без томізму неможливо адекватно інтерпретувати спадщину єдиного видатного філософа України – Григорія Сковороди. Його філософія, за Олексюком, ґрунтувалася на визнанні, що основою всього є Бог, який є Існуванням. Олексюк критикує намагання представити Сковороду як пантеїста.

Олексюк в різкій манері критикує ідеї шістдесятників щодо «соціалізму із людським обличчям». Український неотоміст вважає соціалізм неприродним для людського суспільства. Неприродний устрій, який не враховує універсальних нахилів людини, може існувати виключно завдяки диктатурі та терору. Олексюк є зятим антикомуністом, вважає неможливим будь-який компроміс із соціалістами. Особливо різко Олексюк критикує екуменізм та вчення Тейяра де Шардена за соціалістичні уявлення про майбутнє людства і Церкви. На думку українського неотоміста, Другий Ватиканський Собор звільнив місце для модернізованої версії томістичної ідеології християнської демократії. Але це вільне місце зайняло утопічне вчення Шардена, в якому ідеал Царства Божого тлумачиться як природна земна реальність подібна в усьому до комуністичного устрою. Найбільш кричущим у вченні Шардена Олексюк вважає положення по те, що кінцевий стан людства визначається як такий, що зумовлений історичною необхідністю, а не Богом. Для українського неотоміста це вчення суперечить факту свободи людини, можливості різного розвитку історичних подій. Католицький соціалізм Шардена, який нібито став впливовим у Ватикані, Олексюк вважає причиною невизнання Римом патріаршого достоїнства УГКЦ: «соціалісти» із Ватикану хочуть порозумітися із комуністами із Москви і РПЦ ціною зради УГКЦ. Звичайно, всі ці схеми є упередженими судженнями Олексюка як католицького консерватора.

В 1981 році В. Олексюк видає ґрунтовну теоретичну працю «Основи реалістичної (Аристотелівсько-томістичної) філософії» [Олексюк В. Основи реалістичної (Аристотелівсько-томістичної) філософії. – Чикаго, 1981]. За своїм

змістом ця праця є консервативною інтерпретацією екзистенціалістичного неотомізму Марітена і Жільсона. За формою ця книга є підручником, у якому ідеї такого реформованого неотомізму як екзистенціалістичний, пристосовуються до традиційних форм викладу, характерних для раннього неотомізму часів Г. Лагранжа.

Книга розпочинається із вступних методологічних та історико-філософських роздумів, в яких В. Олексюк доводить, що сучасна філософія розділяється на два табори. До першого належить реалістична філософія неотомізму, який визнає дуалізм Актуального Існування (Бога) і сутнісного порядку потенції, що поступово актуалізується завдяки причетності до Існування. До другого табору належать всі противники томізму. На думку Олексюка, неотомізму протистоять різновиди утопічного монізму, які можна розділити на три види: матеріалізм, який зводить все до матерії та її проявів; суб'єктивний монізм, який всю дійсність тлумачить як породження суб'єктивної свідомості; сцієнтизм, який бачить реальність як світ феноменів, що впорядковуються без будь-якого втручання Існування. Звичайно, тут повторюються претензії Жільсона та Марітена на те, що неотомізм є єдиною реалістичною філософією і повторюється критика їхня всіх інших філософських концепцій як фантастичних проєктів, у яких абсолютизується один із очевидно неабсолютних елементів дійсності (матерія, свідомість, світ феноменів). У викладі Олексюка не знаходимо якихось особливих аргументів, які б зробили претензії неотомізму обґрунтованими, а критику інших течій філософії обґрунтованою. Український неотоміст впевнений, що головним аргументом, що доводив би істинність неотомізму та хибність інших філософій, може бути систематичний виклад неотомістичної філософії.

Олексюк вважає, що філософія має розпочинати із досвіду чуттєвого пізнання, оскільки Тома, як і Кант, вважав, що розум є сліпим без такого досвіду. Витлумачення чуттєвого досвіду має важливе значення, оскільки уможливує весь подальший хід філософських роздумів. До аналізу чуттєвого досвіду Олексюк підходить феноменологічно, а саме - для українського неотоміста певна апіорна структура матеріального світу пізнається як очевидна. Пізнається розумом, але під час чуттєвого споглядання дійсності. Ця апіорна структура є оприявленням об'єктивної «матеріальної логіки», яка складається із двох елементів. По-перше, категоріальних понять, що охоплюють апіорність від очевидних універсальних «перших принципів» до конкретного матеріального апіорі. По-друге, із певної граматики «матеріальної логіки», яка, однак, нічим не відрізняється від логічної теорії судження, крім того, що судження мають слідувати за очевидною структурою матеріального апіорі.

«Матеріальна логіка» чуттєвого досвіду дозволяє сформулювати, як результат власного застосування, «філософію природи». І тут виявляється, що конкретними категоріями для матеріального світу виступили такі поняття антично-середньовічної доби, як матерія, форма, природа, рух, місце, час, а граматику матеріальної логіки у її застосуванні до осмислення чуттєвої дійсності стає середньовічна картина світу: Бог - як перший нерухомий діяч та

світ, що рухається від потенційності до актуальності. Звичайно, виклад Олексюка скоріше доводить дивну філософську неспроможність неотомізму Жільсона та Марітена мислити в межах сучасного філософського світогляду. Виклад українським неотомістом тієї матеріальної логіки та філософії природи, що її запропонував екзистенційний неотомізм, дозволяє зрозуміти, наскільки важливим був наступний етап розвитку неотомізму – феноменологічний неотомізм. Без повного переходу до феноменологічної парадигми мислення неотомістичні виклади є непереконливими. Достатньо порівняти тексти Олексюка, який лише намагається перейти до феноменологічного тлумачення матеріальної логіки та філософії природи (слідуючи за Жільсоном і Маритеном) із текстати Кароля Войтили, який повністю перейшов до феноменологічної філософії, щоб зрозуміти: Олексюк рухався у напрямку, що був заданий історичною логікою розвитку неотомізму, але не зробив найважливішого кроку до постметафізичної парадигми в неотомізмі, залишився у межах метафізичного мислення. Маємо часткове використання українським неотомістом феноменології не лише у межах метафізики, але і заради утвердження метафізики. Звичайно ж, що такого роду проект не може бути переконливим. Адаже навіть при повному переході до феноменологічної методології неотомізм значною мірою залишається типом мислення штучним, таким, що постійно залишає дескриптивність заради утвердження певних елементів картини світу, що мали б доводити існування Бога.

Таким чином, Олексюк застосовував для витлумачення матеріальної логіки та філософії природи неотомізму елементи феноменологічної методології, але не зробив такого закономірного для неотомізму кроку, як повний перехід від метафізики до феноменології.

Наступним кроком у структурі пізнання, яка повторює природні ступені сутнісного порядку (описані та проаналізовані Маритеном, але по-своєму інтерпретовані Олексюком), є психологія, тобто вчення про суб'єктивну логіку, про основні інтенції суб'єктивного розуму – раціональність та волю. Аналіз природних прагнень розуму та волі дозволяє відкрити прагнення до повноти знання і щастя, яке задовольняється спочатку через досягнення природної цілі розуму і волі, а потім – надприродної. Природне функціонування граничних прагнень розуму та волі дозволяє створити метафізику та епістемологію, наприкладне – теологію. Знання природної та надприродної мети розуму та волі, що його дають епістемологія, метафізика і теологія, створює основу життєвого світу людства та боголюдства. Це дозволяє утворити етику (природно-правову і християнсько-церковну), філософію культури (яка складається із ряду філософій: мови, мистецтва, історії, релігії, освіти, цінності). Природна і надприродна цілі людського розуму та волі, тобто найбільш можливе знання і щастя в цьому житті та блаженство у вічності – зумовлюють закони та цінності, які й задають зміст тієї практичної філософії, яка і є етикою та філософією культури.

Таким чином, Олексюк створює теоретичну та практичну філософію як цілісну структуру, зміст та форма якої визначають антропологічно: людські

очевидності, природний порядок розвитку пізнання, природні прагнення розуму та волі. Але навіть якщо дійсно існують описані українським неотомістом природні прагнення розуму та волі, то залишається недоведеним факт, що ці прагнення обов'язково мають задовольнятися. Також наявність цих прагнень у структурі людського способу буття була доведена лише Каролем Войтилою у межах феноменологічного неотомізму. У метафізиці всіх інших шкіл неотомізму наявність відповідних прагнень скоріше постулювалася, а не доводилася.

Таким чином, філософія Олексюка є консервативною інтерпретацією екзистенціального неотомізму Марітена і Жільсона. Із цієї філософії Олексюк робив ряд практичних висновків. На його думку, неотомізм міг би стати теоретичною основою для українського суспільства. Ідеологія християнської демократії видається українському неотомістові такою, що є єдиною філософськи і теологічно обґрунтованою, здатною дати програму дій після банкрутства ідей соціалізму, націоналізму, лібералізму, консерватизму. Есхатологічне мислення Олексюка перебільшує масштаби кризи всіх ідеологій, а також здатність ідей християнської демократії бути ефективним інструментом для об'єднання і розвитку українства.

Творчість Олексюка була цілим етапом у розвитку українського неотомізму. По-перше, це був історично значимий крок від раннього неотомізму Шептицького і Сліпого до неотомізму зрілого, даного у тій його формі, якої неотомізм набув у 1930-ті роки завдяки творчості Марітена і Жільсона. По-друге, філософія Олексюка стала першою системою українського неотомізму, яка включала в себе не лише етику та соціальну теологію, але і метафізику, епістемологію, психологію. Таким чином, крім практичної філософії та теології, у полі проблематики українського неотомізму з'явилася теоретична філософія та теологія. По-третє, філософія Олексюка засвідчила здатність українського неотомізму до усвідомленої реакції на ту нову теологію та церковну дійсність, які постали після Другого Ватиканського собору. Олексюк, з одного боку, приймав екзистенціальний неотомізм Марітена, який був одним із творчих джерел теології Другого Ватиканського собору; з іншого боку – інтерпретував цей неотомізм у консервативному руслі, а тому зберігав метафізичні установки в теоретичній філософії та використовував ідеї християнської демократії для нищівної критики сучасних ідеологій у практичній філософії.

Подальший розвиток українського неотомізму пов'язаний із прийняттям ідей феноменологічної школи неотомістичної філософії, розвитком відповідної теоретичної та практичної філософії у працях о. Івана Музички та о. Діонісія Ляховича.

**Неотомізм отця Івана Музички.** Філософський і теологічний талент Музички в повноті розкрився лише із появою соціального вчення Івана Павла II в тому його вигляді, який воно набуло в енцикліці «Сотий рік» [Музичка І. Християнство в житті особи і народу. Вибрані твори. – К., 1999]. Музичка належить до числа неотомістів, які гаряче вітали Другий Ватиканський собор,

сприйнявши його рішення як відхід від безплідного консерватизму та метафізики, як можливість відкритості та діалогу для неотомістичного мислення. На думку Музички, соціальне вчення християнської демократії, виражене на II Ватиканському соборі, отримало власну філософську основу в антропології Кароля Войтили (Папи Івана Павла II). Саме антропологія, а не загальна метафізика може бути основою для соціального вчення Церкви. Природа людини, розглянута феноменологічно, має стати критерієм для визначення суспільного ідеалу. Антропологію Кароля Войтили (Папи Івана Павла II) Музичка розглядає як закономірне продовження антропоцентричного богослов'я Карла Ранера. На думку українського неотоміста, антропологічне вчення може бути як феноменологічним (Кароль Войтила), так і трансцендентальним (Карл Ранер). Попередні парадигми неотомізму після Другого Ватиканського собору відпадають самі собою, оскільки не належать до парадигми антропоцентричної теології та філософії.

Музичка приєднується до бачення Іваном Павлом II християнського соціального вчення як альтернативи щодо ідеологій соціалістичних, так і капіталістичних. Як соціалізм, так і капіталізм мають суттєві недоліки, і при цих способах соціального життя людина не може в повноті реалізувати власні природні прагнення. І соціалізм, і капіталізм перетворюють людину на суспільну функцію. І якщо при соціалізмі людина є «гвинтиком» тоталітарного механізму, то при капіталізмі – товаром на глобальному ринку. Лише соціальне вчення Церкви враховує всю повноту достоїнства людини, враховує всі її прагнення, захищає всі її природні права.

Соціальне вчення Кароля Войтили (Папи Івана Павла II) про гідність людської особи та християнську демократію Музичка вважає прийнятним для українського суспільства не лише через його універсальний гуманізм. Це вчення органічно продовжує в сучасних умовах ту етику і соціальну теологію, яку розвивав митрополит Андрей Шептицький. На думку Музички, Шептицький протистояв панівним тенденціям міжвоєнного періоду витлумачувати християнське соціальне вчення із його корпоративізмом і солідаризмом в антидемократичному руслі. Вчення Шептицького про громадянське суспільство і державу було християнсько-демократичним тлумаченням неотомістичної соціальної теології.

Універсалізм людиноцентричного соціального вчення Кароля Войтили (Папи Івана Павла II) включає у себе екуменічну відкритість до християн-некатоликів, особливо православних. Ця екуменічна спрямованість соціального вчення прийнятна для України не лише через власні очевидні достоїнства, але і тому що продовжує відповідні зусилля митрополита Андрея, який до засудження в папських документах зустрічей із православними та протестантами (1928 рік) приймав найактивнішу участь у цьому діалозі, особливо в рамках євхаристійних конгресів.

Музичка звертає увагу на антропологічну трудність реалізації християнської демократії. На думку українського неотоміста, легко встановити тоталітарний режим – достатньо лише забезпечити поліцейський контроль над



всім суспільним життям. Демократія ж вимагає вихованих на цінностях громадян. В цій справі виховання найбільшу роль можуть відігравати Церква, культура, мистецтво, освіта, сім'я. Без культури демократія обов'язково зникає, а без демократії знищується людяність, яка є основою для суспільної культури. Таким чином, Музичка теоретично доводить, що демократія в українському суспільстві неможлива без відповідної культури. Демократія та культура є двоєдиним життєвим світом для людської особи з її абсолютною гідністю та правами.

Теологія та філософія мають бути систематичним вченням про такий життєвий світ, центром якого є людина у її відкритості до Бога, а головними складовими – демократія та культура. Національний життєвий світ має бути частиною загальнолюдського життєвого світу. Християнство, яке є основою і національного, і універсального життєвого світів для сучасної людини, дозволяє органічно поєднати особисте і суспільне, національне і загальнолюдське, конкретно-часове та вічно-ціннісне.

Універсальний вимір соціального вчення та його екуменічна відкритість вимагають власного філософського обґрунтування, яке у творчості Музички дане лише ескізно, але більш повно розкрито у філософії о. Діонісія Ляховича.

**Неотомізм отця Діонісія Ляховича.** «Лекції з метафізики», які о. Діонісій Ляхович викладав багато років у Боенос-Айросі, в 1995 році були видані у Львові [Ляхович Діонісій. Лекції з метафізики. – Львів, 1995]. Інтерпретація томізму у Ляховича – феноменологічна, як і у отця І. Музички. Але о. Діонісій здійснює цю інтерпретацію із більшим професіоналізмом. Якщо Музичка – це соціальний теолог, для якого важлива філософська основа його вчення, то Ляхович – це неотомістичний філософ, для якого метафізика має самостійну цінність.

Роздуми Ляховича із метафізики мають дві частини. Перша – це авторська інтерпретація метафізики феноменологічного неотомізму. Друга – це спроба Ляховича створити власну метафізику, яка була б постнеотомістичною. Якщо Музичка знаходився під впливом персоналізму Кароля Войтили (Папи Івана Павла II), то Ляхович йде далі і використовує досягнення філософії діалогу. На думку Ляховича, відкритість до іншого та метафізика інтерсуб'єктивності вже передбачаються метафізикою феноменологічного неотомізму, але і заслуговують на спеціальне систематичне осмислення.

Ляхович переконаний: томізм доводить, що основа всього знання – не сутність, а щось більш невимовне – Існування. Український неотоміст у цьому пункті продовжує роздуми Олексюка, оскільки вчення про Існування як Бога є центральним не лише для екзистенційного, але і для феноменологічного неотомізму.

Бог-Існування пізнається через трансценденталії, тобто надкатегоріальні поняття, які є «іменами Божими». Трансценденталії властиві як Богу, так і сутнім. Тому вони є міст над безоднею. Бо у своїх властивостях Бог скоріше неподібний, ніж подібний до сутніх. Різноманіття трансценденталій визначається складністю людського духу, його різними інтенціями по

відношенню до дійсності взагалі та до Бога зокрема. Головними інтенціями є пізнання та бажання. Але найбільш інтегрований акт нашого духу – це відчуття краси, оскільки приймають участь не лише розум і бажання, а й чуттєвість. Різні види релігійності відповідають різним трансценденталіям: Бог-Один підкреслює трансцендентність Бога; Бог-Істина вимагає догматичного віровчення; Бог-Добро – морального законодавства; Бог-Краса – любові та захоплення. У відносинах із Ти – наприклад з мамою, людина відкриває буття та трансценденталії, а також відкриває власне «онтологічне Я» (не емпіричне чи трансцендентальне, саме «онтологічне» Я). Останній факт змушує замислитися над питанням: чи можлива нова метафізика – діалогічна і спільнотна?

На думку Ляховича, аристотелівська система не дає спроможності осмислити історичність буття. Метафізика Аристотеля має велику кількість апорій і логічних стрибків, оскільки відразу має своїм предметом і людину, і речі. Нормальна ж метафізика можлива, на думку Ляховича, якщо розділити метафізику людини та філософію матеріальною дійсності.

Ляхович не вважає, що неотомістичне вчення про Існування дає відповіді на всі питання. Взагалі, український неотоміст критично ставиться до метафізичного розрізнення сутності та існування. На його думку, Тома Аквінат вводить це розрізнення, щоб довести створеність речей. Неотомістична філософія Існування Жільсона і Марітена надихалася гайдеггерівським вченням про Буття і гайдеггерівською інтерпретацією історії філософії. Ляхович вважає, що Гайдеггер дав гарний аналіз кризи західної філософії, але не показав виходу із цієї кризи. Гайдеггер іде до основи, що немає основи – якою у дійсності у нього є Ніщо. Вихід із кризи Ляхович пов'язує із філософією діалогу Мартіна Бубера.

Висхідним положенням філософії діалогу Ляховича є те, що інші передують моему існуванню і уможливають його. Завдяки іншим кожний відкриває своє істинне я, його властивості, його унікальність. Первинною реальністю є спілкування із світом, іншими людьми, культурою. Різноманіття збагачує – як це різноманіття спільноти спілкування. Ляхович намагається довести, що спілкування – це спосіб існування не лише людини і що спілкування існує також у природі, наприклад, коли істоти їдять один одного. І це поїдання Ляхович вважає істинним способом реалізації спілкування, оскільки тут проявляється жертвність як максимальне втілення спілкування. Тільки людина здатна проявити егоїзм і не жертвувати собою. Між тим, людина покликана до виходу із парадигми «Я є» до парадигми «Ми є». Історично мислити можна лише коли «є» відмінюється – коли є повнота філософії буття, а не лише Буття (Воно) є (античність), або лише Я є (Новий час), але і Ми є, І Воно є, і Я є. Існування є власне категорією інтерсуб'єктивною. Існування належить не індивіду, а спільноті, яка складається із людей що спілкуються, а також із Бога, з яким теж спілкуються. Людина не самодостатня, вона з'явилася завдяки такій персоналістичній спільноті як сім'я. Так само і вся дійсність є реальністю подібною до дітей, які з'явилися завдяки діяльності Батька-Бога.

Для Ляховича пріоритет принципу «Ми є» не означає виправдання диктатури колективного начала над особистісним з наступних причин. По-перше, «Ми є» - це принцип персоналістичний. Колектив повинен бути подібним до сім'ї, яка є ідеальною моделлю спільноти спілкування. По-друге, свобода дійсно можлива лише як дарунок, який трапляється у відносинах. Людина має власне Я лише через спілкування. Чим більше спілкування – тим більше існування у людини. По-третє, спілкування є колом життя. І своїм Я треба жертвувати заради життя. Це відкриває можливість вічного життя, оскільки лише жертва собою заради іншого дозволяє спастися.

Ляхович вважає, що ця дивна релігійна філософія спілкування має ряд суттєвих достоїнств. Вона уможлиблює євангелізацію всіх, спасає все вартісне у людській культурі, синтезує різноманітні філософії та теології. Владика Діонісій Ляхович визнає, що його спроба створити власну метафізику, яка була б постнеотомістичною філософією спілкування, є лише ескізом, а не повноцінною теоретичною системою.

**Спадщина неотомізму діаспори в сучасній Україні.** Видання творів українських неотомістів діаспори, здійснене зусиллями релігієзнавців та теологів, не мало значного суспільного резонансу. Пояснити цей факт можна як неготовністю українського суспільства до переходу від марксизму до неотомістичної логіки, так і загальною невідповідністю неотомізму до практики доби постмодерну.

Єдиною сферою, в якій неотомізм діаспори знайшов своє органічне продовження, стало соціальне вчення сучасної УГКЦ. В той час, коли папа Бенедикт XVI намагається віднайти нову основу для соціального вчення в неоавгустинському вченні про любов, кардинал Гузар та архієпископ Святослав залишаються послідовниками неотомізму, запозичуючи конкретні положення у Марітена, Кароля Войтили, В. Олексюка, І. Музички, Д. Ляховича. Цей неотомізм ієрархів УГКЦ сьогодні зустрічається із українським римо-католицьким неотомізмом А. Баумейстера, але розходиться із способом думання більшості греко-католицьких богословів, які надають переваги неопатристиці [Чорноморець Ю. Богослов'я в УГКЦ: невиконані завдання // Патріярхат. – 2011. – № 6].

**Загальні висновки.** Український неотомізм у діаспорі розвивався в руслі загального річища католицького неотомізму. При всьому намаганні продовжувати традиції львівського неотомізму митрополита Андрея Шептицького та кардинала Йосифа Сліпого, неотомісти української діаспори працювали у нових парадигмах, характерних для неотомістичної школи. В. Олексюк створив консервативну інтерпретацію екзистенціалістичного неотомізму Марітена і Жільсона. Отець Іван Музичка відбувся як неотоміст завдяки впливові феноменологічного неотомізму, персоналізму та соціального вчення Кароля Войтили (Папи Івана Павла II). Владика Діонісій Ляхович розвиває персоналізм Кароля Войтили до начерку постнеотомістичної метафізики спілкування.

Для релігієзнавчого та історико-філософського аналізу важливим є вже той факт, що український неотомізм в діаспорі відбувався як світоглядне та філософське явище. Звичайно, досягнення українського неотомізму є досить скромними у контексті розвитку світової філософії. Але серед течій філософії української діаспори неотомізм займав помітне місце і потребує на подальші систематичні студії.

### А н о т а ц і ї

**Юрій Чорноморець, Оксана Шеремета. Традиція українського неотомізму в діаспорі.** Стаття присвячена вивченню проблем української неотомістичної теології та філософії Володимира Олексюка, отця Івана Музички, отця Діонісія Ляховича. Українська неотомістична думка розвивалася в діаспорі під впливом етичної системи митрополита Андрея Шептицького, неотомістичної філософії Жака Марітена і Етьєна Жильсона, неотомістичної теології папи Івана Павла II.

*Ключові слова:* неотомістична думка, феноменологія, екзистенціалізм, метафізика, католицька теологія, онтологія.

**Юрий Черноморец, Оксана Шеремета. Традиция украинского неотомизма в диаспоре.** Статья посвящена изучению проблем украинской неотомистической теологии и философии Владимира Олексюка, отца Ивана Музычки, отца Дионисия Ляховича. Украинская неотомистическая мысль в диаспоре развивалась под воздействием этической системы митрополита Андрея Шептицкого, неотомистической философии Жака Маритена и Этьена Жильсона, неотомистической теологии папы Ивана Павла II.

*Ключевые слова:* неотомистическая мысль, феноменология, экзистенциализм, метафизика, католическая теология, онтология.

**Yuriy Chornomorets, Oksana Scheremeta. Ukrainian neothomistic tradition in Diaspora.** The article is devoted to studying of problems of the Ukrainian neothomistic theology and philosophy of W. Oleksiuk, Father Ivan Muzychka, Father Dionizy Lachowicz. Ukrainian neothomistic thought developed in diaspora under the influence of the Metropolitan Andrei Sheptytsky's ethical system, neothomistic philosophy of Jacques Maritain and Étienne Gilson, neothomistic theology of pope John Paul II.

*Key words:* neothomistic thought, phenomenology, existentialism, metaphysics, Catholic theology, ontology.

**ПРОБЛЕМИ ІСТОРІЇ ТА СУЧАСНОСТІ ЄВРЕЙСЬКОЇ ДУМКИ:  
НАЙНОВІША АНГЛОМОВНА ІСТОРІОГРАФІЯ  
(2011-2012 рр.)**

*Дискусія навколо питань єврейської філософії і культури протягом останнього року стала однією з важливих подій у сучасній галузі гуманітарних наук. Тісний зв'язок єврейської філософської думки та досліджень біблійних текстів впливає на **актуальність багатьох дослідницьких питань**, зокрема пов'язаних із розвитком сучасної системи моральних цінностей, шляхів міжконфесійного діалогу між християнством і іудаїзмом.*

***Завданням цієї статті** є виявлення та аналіз змісту найбільш важливих робіт, присвячених проблемам історії та сучасності єврейської думки, які вийшли англійською мовою протягом 2011-2012 років у провідних наукових видавництвах світу.*

***Об'єктом нашого дослідження** є англomовна найсучасніша історіографія проблем історії та сучасності єврейської думки. Предметом дослідження є найбільш актуальні питання, підняті у працях провідних світових фахівців, які стосуються єврейській релігії, історії та культури.*

**Основний зміст статті.** Однією з важливих праць, присвячених сучасним процесам, які відбуваються у галузі вивчення єврейської релігійної думки стала збірка *«Іудаїзм і криза: криза як каталізатор у єврейській культурній історії»*, яка вийшла у 2011 році під редакцією Арміна Ланге, Дітхарда Ромхельда і Маттіаса Вейгольда. Книга стала першою збіркою, у якій досліджується проблема впливу сучасних світових процесів та викликів, зокрема суспільно-політичних криз, на розвиток єврейських громадських інститутів. Автори відповідають на низку актуальних питань, зокрема: чому єврейська світова громада мала змогу подолати великі випробування, які випадали на її долю у світовій історії, зберегти свою ідентичність на відміну від багатьох інших народів, які виникали та зникали та етнічній мапі світу?

У збірці піднімається питання про те, як політичні, соціальні, культурні та релігійні кризи, які виникали у житті єврейського народу протягом його багатовікової історії, впливали на розвиток єврейської культури, думки та формування релігійних норм іудаїзму. Автори стверджують, що саме дотримання релігійних обрядів та наявність дискусії

---

\* Козерод О.В. – доктор історичних наук, старший науковий співробітник Інституту політичних і етнонаціональних досліджень НАН України.

з питань іудаїзму надавало громаді стійкості та призводило до збереження ідентичності її членів. Автори збірки також досліджують різні кризові моменти у єврейській історії та вивчають, до яких трансформацій у ідентичності вони призвели [Judaism and Crisis: Crisis as a Catalyst in Jewish Cultural History by Armin Lange, Diethard Romheld, Matthias Weigold. – Göttingen, 2011. – 288 p.].

Книга відомого ізраїльського професора *Яіра Лорбербаума* «Безправний король: монархія в класичній єврейській літературі» вийшла у британському видавництві «Контінуум». Монографія присвячена концепції єврейської монархії та їх відображенню у класичній єврейській літературі і філософії. Автор дослідив основні особливості єврейської державності, зокрема, такі її складові, як статус держави, її повноваження, ідеологія, її відображення у талмудичній літературі. Автор проаналізував різні підходи до єврейської монархії у Біблії та політичних поглядах єврейських діячів періоду Римської імперії. Він розглядає біблійну концепцію так званого «безправного короля» у єврейській державі, яка передбачає відмову народу від монарха, як політичного інституту в зв'язку з тим, що єдиним, хто має право керувати обраним народом є Бог.

Професор Лорбербаум у своїй монографії порівнює цю концепцію ще з двома концепціями єврейської монархії. Згідно однієї з них, так званій «королівській теології», яка базується також на підставі біблійних текстів, постать монарха має сакральний характер, згідно іншої – Бог є далеким від політики, а єврейський монарх не має ніякого сакрального виміру, тому що він є звичайною людиною. В цілому, дослідження професора Лорбербаума стало однією із найбільш популярних у науковому світі останніх робіт, присвячених проблеми філософії влади у біблійному вимірі [Disempowered King: Monarchy in Classical Jewish Literature by Yair Lorberbaum. – London, 2011. – 232 p.].

Книга відомої дослідниці єврейської історії *Ніни Рове* під назвою «Євреї, церква і середньовічне місто: синагога та еклезія у 13-му столітті» вийшла у видавництві Кембриджського університету. Дослідниця розглядає цікаву історичну епоху – період 13-го століття, коли скульптурне зображення синагоги і еклезії – персоніфікація поразки іудаїзму і перемоги церкви стало улюбленим мотивом на фасадах соборів у Франції, Німеччині та інших країн Європи. Доктор Ніна Рове досліджує період початку єврейсько-християнського філософського та культурного діалогу у Європі. Вона знаходить витoki мотиву синагога-еклезія у християнських текстах і аналізує прояви цього діалогу у елементах архітектури соборів Реймса, Бамберга і Страсбурга. У підсумку дослідниця доводить, що монархічні і церковні політики стримували розвиток релігійного, соціального і економічного життя євреїв, свідомством чого є візуалізація приниження синагоги у суспільній свідомості на центральних площах великих міст Європи [Jew, the Cathedral and the Medieval City:

Synagoga and Ecclesia in the Thirteenth Century by Nina Rowe. – Cambridge, 2011. – 300 p.].

Тему християнсько-іудейського діалогу продовжує збірка фахівців з проблем історії та сучасності єврейської думки «*Свята незгода: єврейська і християнська містика у Східній Європі*», яка вийшла під редакцією Глена Дінера у 2011 року у видавництві державного університету Вейна. У книзі розглянуті найбільш суттєві прояви єврейської думки протягом останніх століть, зокрема духовна спадщина рабі Дувіда Тверського, рабі Ізраеля Баал Шем Това, представників практичної Кабали тощо.

Автори аналізують відмінності та спільні риси таких понять та їх проявів, як «мудрість» – «хохма» та «думка» – «махшавах», у тому числі у їх кабалістичному розумінні, яке проявляється завдяки використанню нумерологічного підходу. У другому розділі книги під назвою «Християнізація іудаїзму, іудеїзація християнства» розглядаються такі філософські течії єврейської думки, як саббатіанство, франкізм, суботництво та інші у різні періоди історії Російській імперії. Окремий розділ дослідження, написаний доктором Сергієм Жуком, присвячений конвергенції єврейської та українського селянства у пізній Російській імперії [Holy Dissent: Jewish and Christian Mystics in Eastern Europe by Glenn Dynner. – Wayne State University, 2011. – 406 p.].

У монографії викладача Американського університету у Вашингтоні Гершона Грінберга «*Сучасні єврейські мислителі: від Мендельсона до Розенцвейга*» досліджується сучасний стан розвитку єврейської думки. Автор аналізує роботи видатних єврейських філософів, які були перекладені на англійську мову вперше, зокрема праці Реджіо, Крохмаля, Маймона, Семюеля Гірша, Формштехера, Штейнхема, Ашера, Айнхорна, Семюеля Луццатто та Германа Коена. Залучення нових текстів дозволило автору більш повно дослідити особливості зародження ідей діалектики у єврейській філософії наприкінці XVIII століття та проаналізувати з точки зору біблійних підходів та іудейської традиції такі філософські поняття, як одкровення, раціоналізм, мислення, національна ідентифікація, історизм та загальнолюдська мораль [Modern Jewish Thinkers: From Mendelson to Rosenzweig by Gershon Greenberg. – Brighton, 2011. – 496 p.].

Книга Мімі Леві Ліпіс «*Символічний дім в іудаїзмі*» вийшла у видавництві «Ашгейт». Дослідниця розглядає метафору та іконологію понять: «родина», «дім» та їх відображення у єврейських філософських текстах. Автор розглядає дві групи будинків: ритуальні будинки та метафори будинків (порівняння будинків з громадами, єврейським народом, іудаїзмом в цілому). Книга містить аналіз багатьох історичних та сучасних артефактів, які є частиною єврейської спадщини Європи, США та Ізраїлю. У роботі висвітлюється роль жінки у будівництві єврейської родини та дотриманні єврейської духовної традиції. В цілому робота Мімі Ліпіс є вдалою спробою вперше у світовій історіографії розглянути та охарактеризувати основні характерні риси єврейського будинку [Symbolic

Houses in Judaism: How Objects and Metaphors Construct Hybrid by Mimi Levy Lipis. – Farnham, 2011. – 264 p.].

*Нова монографія*, присвячена одному з видатних філологів мови ідиш та громадських діячів, який народився в Україні, *Ноаху Прилуцькому*, вийшла у серпні 2011 року у видавництві університету Торонто. Автор книги – канадський дослідник історії та культури євреїв Східної Європи Калман Вайзер дослідив творчу спадщину Ноаха Прилуцького та його політичну діяльність як лідера угруповання фолькізму, який діяв у Польщі у 1910–1920-ті роки. Ноах Прилуцький був одним з ініціаторів створення ліберально-демократичної єврейської партії Польщі під назвою «Фолькспартай» та був редактором газети «Фольк» (1916-1925 рр.). Завдяки підтримці широких кіл єврейського населення Ноах Прилуцький був обраний у 1922 році до польського Сейму, де брав активну участь у політичному житті країни. У монографії «Єврейські люди, ідишистська нація: Ноах Прилуцький та фолькісти у Польщі» розглядається громадська діяльність Ноаха Прилуцького, спрямована на підтримку єврейської громади України. Так, під час свого візиту до США у 1921-1922 роках Прилуцький проводив зустрічі з представниками українських «ландсманшафтн» – земляцтв, у тому числі у Нью-Йорку, Чикаго, Сент-Луїсі, Канзас Сіті та Сан-Франціско.

Під час перебування у Нью-Йорку Прилуцький допоміг у організації фонду допомоги бездомним українським євреям, який був створений за підтримки Федерації українських євреїв Америки. Прилуцький виступив як адвокат українського єврейства. Під час свого візиту до Держдепартаменту США він закликав розширити можливість для еміграції до цієї країни єврейських біженців з України. Прилуцький також зустрівся з Президентом США Хардінгом та розповів йому про ситуацію у колишньому єврейському штетлі та вказав на важливість організації допомоги єврейським братам і сестрам. Під час 35-хвилинної зустрічі Прилуцький відзначив несправедливість ситуації, коли американські родичі постраждалих українських євреїв не можуть запросити їх до себе. Президент Хардінг висловив симпатію до єврейських біженців та підкреслив, що міграційні правила діють однаково для різних категорій біженців. Слід зазначити, що в період утвердження тоталітарної системи у Радянському Союзі, Прилуцький став одним з небагатьох лобістів інтересів єврейського населення України, постраждалого від погромів та наслідків громадянської війни, у керівних органах США, Канади та європейських країн.

Після розколу у «Фолькспартай» та приходу до влади у Польщі Пілсудського, Прилуцький почав відходити від політичної діяльності. У 1920–1930-ті роки він займається науковою діяльністю, написавши велику кількість книг про єврейський театр, літературу та історію культури. Після окупації Варшави нацистами професор виїхав до Вільнюсу, де працював завідувачим кафедрою мови на літератури на ідиш. Після окупації Литви



професор був заарештований, його колега з Берліна доктор Готтард доручив йому складати список єврейських інкунабул та рукописів, які знаходилися у «Страшун»-бібліотеці. Кожного ранку професора привозили з гестапо до бібліотеки, де він складав каталог книг. Після завершення роботи та від'їзду спеціаліста з німецької іудаїки доктора Готтарда до Берліну, професор Прилуцький був вбитий гестапівцями. Найбільш відомими працями Ноаха Прилуцького стали книги про діалекти та фонетику мови ідиш, які вплинули на сучасну орфоепію цієї мови. Професор Кальман Вейзер на підставі незнаних архівних джерел, мемуарів, матеріалів польської та єврейської преси досліджує ліберально-демократичні ідеї євреїв України, рух ідишизму, який сприяв утвердженню світської ідишистської культури як базису для єврейської колективної ідентичності ХХ століття [Jewish People, Yiddish Nation: Noah Prylucki and the Folkists in Poland by Kalman Weizer. – Toronto, 2011. – 416 p.].

*Книга професора університету Джорджа Вашингтона Роберта Ейзена «Мир та насилля в іудаїзмі: від Біблії до сучасного іудаїзму»* присвячена філософії ненасилля та її відображенню у єврейських джерелах. В ній вперше дається всебічний аналіз єврейського погляду на світ насилля через вивчення класичних іудейських текстів. Автор розбирається у питанні, наскільки релігійне насилля відображено у Біблії, рабинському іудаїзмі, середньовічній єврейській філософії, кабалі і сучасному сіонізмі. Автор розглядає тексти, в яких міститься заклик до насильства по відношенню до представників язичництва та прагнення до миру.

Роберт Ейзен демонструє, як ті чи інші тексти відображають концепцію іудаїзму. Ця робота є актуальною в зв'язку з появою у світових релігіях деяких релігійних концепцій, які передбачають насилля, зокрема по відношенню до представників інших релігій. Так, у деяких з них пропагується нав'язування своєї релігії іновірцям будь-якими шляхами, у тому числі насильством. Автор аналізує основні релігійні тексти іудаїзму та робить висновок про мирний характер усіх його напрямів та відсутність релігійних концепцій, які б підштовхували до терористичних та інших насильницьких дій по відношенню до представників інших релігій та ідеологій [The peace and violence of Judaism: from the Bible to modern Zionism by Robert Eisen. – NY, 2011. – 265 p.].

*Стаття Єліона Шварца «Навколишнє середовище: Єврейське освіта як планета має значення»* стала однією з важливих досліджень, присвячених проблемам ролі єврейської освіти у сучасному світі та її впливу на відповіді на найбільш важливі виклики сучасності. Єліон Шварц переглядає традиційне тлумачення сутності поняття «єврейська освіта». Автор приходить до висновку, що єврейська освіта є більш широким поняттям, ніж просто галузь знань про єврейську культуру, історію та традицію. Автор підкреслює, що єврейська освіта є частиною системи цінностей, духу та культури єврейського народу. Вона є центральною

частиною системи цінностей західного світу, а тому має впливати на усі актуальні проблеми, які мають місце у західному суспільстві. Дослідник підкреслює, що біблійні цінності та мораль мають відіграти ключову роль у теорії і практиці екологічної освіти [Environment: Jewish Education as if the Planet Mattered by Elion Schwartz // International Handbook of Jewish Education. – 2011. – Volume 5, Part 2. – P. 389-406].

*Книга Джонатана Гарба «Шаманський транс у сучасній каббалі»* присвячена різним формам єврейського містичного досвіду, ритуалам і методикам, які містять у собі елементи шаманізму і трансу. На підставі єврейських текстів, які не були введені до наукового обігу у англomовній історіографії, Джонатан Гарб аналізує основні методи, які використовуються основними кабалістичними авторитетами та розглядає образи, які виникали під час трансів та були описані у роботах каббалістів. Автор монографії порівнює досвід єврейських містиків та таких відомих психологів, як Мілтон Еріксон і Карл Юнг. Джоанатан Гарб розглядає діяльність єврейських кабалістів в контексті життя і діяльності єврейської громади, розкриваючи роль кабалістичного шаманізму у відновленні та збереженні єврейської традиції, що є корисним для розвитку самосвідомості членів єврейської громади [Shamanic Trance in Modern Kabbalah by Jonathan Garb. – Chicago, 2011. – 288 p.].

*Стаття «Єврейська ідентичність і світські досягнення американських єврейських чоловіків і жінок»* вийшла у «Часописі наукового вивчення релігії» у 2011 році. Автори статті Харріет та Моше Хартман розглядають три питання, які стосуються співвідношення єврейської ідентичності та світських досягнень членів єврейської спільноти, зокрема: «Чи пов'язані світські досягнення американських євреїв із рівнем їх єврейської ідентичності?», «Які є чинники прагнення до світських досягнень, релігійної або етнічної єврейської ідентичності?», «Чи є обов'язки членів громади, а також приватні, особисті аспекти ідентичності сильніше за прагнення до світських досягнень?». Автори статті обслідували дані «Національного опитування євреїв» за 2000–2001 роки, що містить інформацію щодо розвитку єврейської ідентичності американського єврейства у цей період та містять багато інформації щодо рівня освіти, професіонального досвіду, річного доходу, сімейного стану, зайнятості, престижу роботи.

У результаті регресійного аналізу було з'ясовано, що єврейська ідентичність пов'язана з рівнем освіти як у чоловіків та жінок. Також ідентичність була у меншій мірі пов'язана у жінок із їх меншою участю у виробництві, меншою кількістю робочих годин, більшими досягненнями у сферах бізнесу, управління, більш високим річним доходом та більш престижним професійним статусом.

Єврейська ідентичність у чоловіків була пов'язана з професійними досягненнями, професійним престижем і річним доходом. Для перевірки цього використовувався регресійний аналіз щодо прогнозування освіти,

участі у виробничій діяльності, показник зайнятості жінок, їх професійні досягнення, річний дохід і престиж для чоловіків і жінок. Автори пов'язали наявність єврейської ідентичності зокрема із збереженням у родині таких елементів іудаїзму, як дотримання дієтичних правил кашруту, запалення суботніх свічок, наявність друзів-євреїв, навчання дітей іудаїзму, віднесеність до якоїсь єврейської організації тощо [Jewish Identity and the Secular Achievements of American Jewish Men and Women by Harriet Hartman, Moshe Hartman // Journal for the Scientific Study of Religion. – Volume 50, Issue 1, pages 133-153, March 2011].

*Стаття «Тео-політика Святої Землі: християнський сіонізм та єврейський релігійний сіонізм» Карло Альдрованді* видрукувана на сторінках часопису «релігійний компас» у 2011 році. В ній розглядаються існуючі у Сполучених Штатах Америки «тео-політичні ідеології» – християнський сіонізм та єврейський релігійний сіонізм. Автори досліджують те, як вплив цих ідеологій на політичний істеблішмент країни впливає на прийняття рішень державних органів Сполучених Штатів щодо палестинської проблеми, взаємовідносин з Іраном та іншими державами, які загрожують безпеці держави Ізраїль. Автори простежують, як процеси «сакралізації політики» та «політизації релігії» проявили себе протягом останніх століть політичної історії світу. Вони зазначають, що християнський та єврейський релігійний сіонізм є унікальними явищами у політичній історії світу, чинниками, які будуть ще протягом довгого часу впливати на міждержавні та міжконфесійні відносини у світі [Theo-Politics in the Holy Land: Christian Zionism and Jewish Religious Zionism by Carlo Aldrovandi // Religion Compass. – Volume 5, Issue 4, pages 114–128, April 2011].

*Стаття Шай Черрі «Іудаїзм, дарвінізм і типологія страждання»* видрукувана у часописі «Зігон» у 2011 році. Автор намагається дослідити проблему того, як єврейські мислителі відносилися до дарвінізму та як невід'ємна частина єврейської філософії – «теодіцея» співіснувала з теорією розвитку людини Дарвіна. Автор стверджує, що ідеї радикальної іманентності, стриманості, які були притаманні містичній космогонії Ісака Лурії були реабілітовані та перероблені за допомогою єврейських мислителів у період епохи Дарвіна та знаходили багато спільного [Judaism, Darwinism, and the Typology of Suffering by Shai Cherry // Zygon. Journal of Religion & Science. – Volume 46, Issue 2, pages 317–329, June 2011].

Тему ідентичності американського єврейства продовжує *стаття «Чи почувують себе євреї аутсайдерами в Америці? Вплив антисемітизму, дружні відносини та релігійна географія»*, яка видрукувана у «Часописі наукового вивчення релігії» у грудні 2011 року. Ця наукова стаття також міститься в матеріалах «Національного опитування євреїв» за 2000–2001 роки. Автори статті Бека Альпер і Даніель Ольсон зазначають, що, незважаючи на те, що більшість євреїв США не вважають себе аутсайдерами у суспільстві, на відміну від

колишніх поколінь, ця проблема є важливою для вивчення сучасного становища найбільшої у світі єврейської громади.

Автори досліджують чинники, які відрізняють тих, хто відчуває себе аутсайдерами, та тих, хто цього не робить. Як з'ясувалося у результаті дослідження, почування себе аутсайдерами значною мірою пов'язано з впливом антисемітизму з боку оточуючих. Як з'ясувалося, євреї почувають себе меншими аутсайдерами, коли живуть у місцях компактного поселення євреїв [Do Jews Feel Like Outsiders in America? The Impact of Anti-Semitism, Friendships, and Religious Geography by Becka Alper, Daniel Olson // Journal for the Scientific Study of Religion. Volume 50, Issue 4, pages 822–830, December 2011].

*Книга відомого ізраїльського політолога Єяль Човерс «Політична філософія сіонізму: торгівля єврейських слів для давньоєврейської країни»* вийшла у видавництві Кембриджського університету у січні 2012 року. Монографія стала оглядом історії політичного сіонізму, який виникнув наприкінці дев'ятнадцятого століття у відповідь на зростання антисемітської ідеології у Європі. Книга демонструє, як сіонізм став набагато більшим, ніж національна політична ідеологія і практика. Відродження мови іврит, створення цілої окремої культури зробили сіонізм унікальним явищем в політичній історії світу. Простежуючи витоки сіонізму в контексті європейської історії ідей та розглядаючи праці провідних єврейських письменників і мислителів дев'ятнадцятого і двадцятого століть, книга пропонує абсолютно новий філософський погляд на сіонізм як унікальний рух, який був зформований на інтелектуальній сміливості і вірі в людській діяльності. Автор підкреслює, що давньоєврейська країна, яка була обіцяна Богом, відповідно до Біблії, євреям, повинна розвиватися згідно сіонізму, який є основною ідеологією ізраїльської політики, що розвивається та має вплив на усі галузі життя країни [The Political Philosophy of Zionism: Trading Jewish Words for a Hebraic Land by Eyal Chowers. – Cambridge, 2012. – 267 p.].

*Монографія «Застава єврейської вірності: конверсія, право та політичний процес у ортодоксальних респонсах XIX–XX століть»* Девіда Єленсона, Даніеля Гордіса вийшла у січні 2012 року у видавництві Стенфордського університету. Книга американських дослідників стала результатом унікального дослідження процесу розвитку єврейського релігійного права протягом останніх двох століть. Автори розглядають процес політизації єврейської громади та її емансипацію.

З кінця 1700-х років єврейська громада перестала бути автономною політичною одиницею у Західній Європі і Сполучених Штатах Америки. Окремі євреї стали інтегрованими культурно, соціально та політично в більш широке суспільство, питання, що стосуються статусу та єврейської ідентичності, зайняли чільні і спірні місця в єврейському правовому дискурсі. У цій книзі розглядається широкий спектр юридичних висновків ортодоксальних рабинів Європи та США, які стосувалися переходу в

іудаїзм представників інших релігій, датованих ХІХ-ХХ століттями. Автор монографії пояснює механізм винесення рабинських рішень, їх правових наслідків тощо [Pledges of Jewish Allegiance: Conversion, Law, and Policymaking in Nineteenth- and Twentieth-Century Orthodox Responsa by David Harry Ellenson, Daniel Gordis. – Stanford University Press, 2012. – 216 p.].

*Стаття «Сучасна єврейська думка і єврейська феміністична думка: незвичайна розмова» дослідниці Дейдрі Батлер надрукована у січні 2012 року у часописі «Релігійний компас». Незважаючи на те, що феміністський напрям єврейської філософії ще тільки формується, автор вважає його одним з найбільш перспективних і аналізує праці таких відомих представниць єврейського фемінізму, як Джудіт Пласкова і Рейчел Адлер.*

Дейдрі Батлер зазначає, що при аналізі єврейського фемінізму можна застосовувати такі ж самі методи, як й у сучасній єврейській думці. Крім того, він займається тими ж самими темами, які аналізує й сучасна світова єврейська філософська думка, зокрема теми розвитку єврейської самосвідомості, збереження традиції та єврейського закону, статус та авторитет священних текстів, різноманітність єврейських громад у світі, існування та майбутня доля держави Ізраїль, месіанські ідеї та течії. Але Дейдрі Батлер розглядає деякі теми, які повинні бути вирішені єврейською феміністичною думкою, зокрема – сексуальність в іудаїзмі, місце єврейської жінки у релігійній громаді, проблема трансексуалів та одностатевих шлюбів у релігійному праві тощо [Modern Jewish Thought and Jewish Feminist Thought: An Uncommon Conversation by Deidre Butler // Religion Compass. – Volume 6, Issue 1, pages 51-71, January 2012].

Дослідження єврейської думки є одним з важливих процесів, які складають основу сучасної західної іудаїки. У Великій Британії, США і Канаді протягом 2011-2012 років з'явилася велика кількість робіт, які заклали основу для розвитку цієї галузі наукових знань. Особливу увагу дослідники приділяли зв'язку біблійних цінностей із сучасністю, перспективам розвитку єврейської освіти, культури, мови.

Характерною особливістю останніх праць у галузі вивчення єврейської думки було введення до наукового вжитку великої кількості робіт мовою іврит, використання нових, у тому числі кількісних, методів дослідження, а також порівняльного аналізу. Разом з тим залишається достатньо велика кількість невирішених проблем, зокрема пов'язаних з впливом єврейської думки на формування та збереження єврейської ідентичності членів громад, міжрелігійним та міжконфесійним діалогом, новими філософськими концепціями, які виникають у сучасному науковому середовищі.

## А н о т а ц і ї

**Козерод О.В. Проблеми історії та розвитку єврейської думки: найновіша англomовна історіографія: 2011-2012.** Стаття Козерода Олега Віталійовича є першим комплексним дослідженням історії та розвитку сучасної історіографії єврейської думки, яка містить найбільш важливу інформацію щодо нових видань, присвячених цій проблемі. До статті увійшов аналіз найбільш цікавої англomовної літератури щодо проблем єврейської релігійної та світської думки. У підсумку сформульовані основні висновки щодо перспективних напрямів дослідження єврейської думки в сучасний історичний період.

**Ключові слова:** *єврейська, думка, історіографія, філософія, іудаїзм, література.*

**Козерод О.В. Проблемы истории и развития еврейской мысли: новейшая англоязычная историография: 2011-2012.** Статья Козерода Олега Витальевича является первым комплексным исследованием, посвященным современной историографии истории и развития еврейской мысли, она содержит наиболее важных изданиям, посвященным этой проблеме. В статью вошел анализ наиболее известных работ по проблемам еврейской религиозной и светской мысли. В результате сформулированы основные выводы, касающиеся перспективных направлений исследования еврейской мысли в современный исторический период.

**Ключевые слова:** *еврейская, мысль, историография, философия, иудаизм, литература.*

**Kozerod O. History and Development of Modern Historiography of Jewish Thought: 2011-2012.** Article of Kozerod Oleg Vitalievich is the comprehensive research of the History and Development of Modern Historiography of Jewish Thought, considered the most important facts about new English books about Jewish Thought. It also includes analysis of the most important literature about Jewish Philosophy of English-Speaking World. As a result there are conclusions formulated on the basic problems of Development of Modern Historiography of Jewish Thought.

**Keywords:** *Jewish, Thought, Historiography, Philosophy, Judaism, Literature.*

*Т. Гаврилюк* \* (м. Київ)

### ОСОБЛИВОСТІ АНТРОПОЛОГІЇ ІСИХАЗМУ

**Постановка проблеми.** *Православна антропологія – це одна із спроб релігійного пояснення людини, її походження та мети перебування не лише на планеті Земля, але й у космічному вимірі. Звісно, з наукової точки зору, православні антропологічні уявлення не можуть претендувати на універсальність, але вони зберігають свою актуальність для сьогодення - як для віруючих, так і для науки, як для світу в цілому, так і, особливо, для України, оскільки із Православ'ям нас пов'язує тисячолітня історія, воно суттєво вплинуло на світоглядні уявлення українців. Особливість сучасних соціокультурних викликів полягає в тому, що ризики, які вони несуть в собі, справляють вплив не лише на суспільство та суспільні інститути, але і на особистість людини. Динамізм сучасного світу відрізняється досить складними процесами, які кардинально змінюють реальність і, безумовно, ці зміни торкаються людини, її внутрішнього світу, впливають на розуміння цінностей та можливості реалізації себе в цілому. Не викликає сумнівів твердження, що саме ті зміни, які відбуваються в людині, в її сучасній багатоплановій реальності спонукають науку шукати нові сучасні підходи до пояснення феномену людини. Відповідно переосмисленню підлягають і витримані століттями релігійні уявлення. В цьому ключі ми знову звертаємось до православної антропології.*

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** *Антропологічні уявлення ісихазму досліджуються не великим колом дослідників. Серед ґрунтовних досліджень можливо виділити праці арихимандрита Кіпріана, прот. Г.В.Флоровського, прот. І.Мейендорфа; серед російських дослідників - праці С.Хоружого, П.Сержантова; серед українських дослідників - Ю.Чорноморця, О.Горкуші та інші. Сучасний ісихазм репрезентують праці таких богословів як архим. С.Сахарова, свт. І.Брянчанінова, архим. Нектрарія (Мулаціотіс), монаха Сімеона Афонського та інші.*

**Метою** даної статті є визначення правомірності виділення антропологічних уявлень ісихазму в окрему галузь антропології - ісихастську антропологію через визначення її особливих рис.

\* Гаврилюк Т.В. – кандидат філософських наук, доцент, докторант філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Основний зміст статті.** В православній антропології виділяють три складові<sup>56</sup>: 1) антропологія в вузькому емпіричному розумінні; 2) антропологія у формі богослів'я; 3) антропологія в аскетико-містичній формі (або ж антропологія ісихазму). Саме остання (антропологія ісихазму) є унікальним, досить цікавим виразом православного вчення про людину. У “Всесвітній енциклопедії: Філософія” ісихазм (від грец. hesychia – спокій, мовчання, відстороненість) трактується як містична традиція богоспоглядання в православній церкві, релігійна практика, яка є сукупністю інтроспекції молитовного заглиблення та, іноді, деяких фізичних вправ (піст, нерухомість, контроль дихання та ін.)<sup>57</sup>. Незважаючи на те, що це переважно чернечий шлях, основні ісихастські уявлення про людину, її призначення в світі справили і справляють до сьогодні визначальний вплив на духовний пошук православної людини, її шлях до себе та до Бога. Як зауважує відомий російський філософ, фізик і богослов С.Хоружий, “...ключову роль для Православ'я відіграє православна аскетична традиція, ісихазм, тому що її принципи та установки нанесли незгладжуваний відбиток на розумовий та моральний склад православної людини, на весь її внутрішній світ”<sup>58</sup>. Сьогодні можна з певністю говорити, що ісихазм є *ядром* православної антропології.

Російський дослідник С.Сержантов виділяє такі етапи формування ісихастської традиції<sup>59</sup>: 1) єгипетський ісихазм (преподобні Антоній Великий, Макарій Великий); 2) палестинський ісихазм (преподобні Дорофей Газський, Іоан Пророк та Варсануфій Великий); 3) синайський ісихазм (преподобні Іоан Лествічник, Ісихій Синаїт; окремо пригадаємо преподобних Ісаака Сиріна та Іоана Кассіана Римлянина; Візантійський ісихазм (преподобний Симеон Новий Богослов, святий Григорій Палама); російський ісихазм (преподобний Сергій Радонежський, Серафим Саровський, Оптинські старці та святий Феофан Затворник. Також до ісихазму відносять сучасних “неопаламістів”.

Центром ісихазму з часів середньовіччя і до сьогодні є свята гора Афон. І сьогодні афонський ісихазм – це не лише історія, а живе продовження традиції. Яскравими прикладами тому постають праці

<sup>56</sup> Див. детальніше: Сержантов, П.Б. Исихатская антропология о временном и вечном. – М., 2010. – С. 8.

<sup>57</sup> Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. – М.-Мн., 2001. – С. 436.

<sup>58</sup> Хоружий С.С. Афонский исихазм в его значении для современного понимания человека // Вклад Афона в европейскую духовную и интеллектуальную традицию. – Зальцбург (Австрия), 2011. [Електронний ресурс]: Интерфакс. – Режим доступу до документу – [http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/07/hor\\_aphos2011\\_doklad\\_last.pdf](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/07/hor_aphos2011_doklad_last.pdf)

<sup>59</sup> Див. дет.: Сержантов, П.Б. Исихатская антропология о временном и вечном. – М., 2010. – С. 41-42.



архімандрита Нектарія (Мулаціотіса), монаха Сімеона Афонського, які виходять за межі Афону і присвячуються усім тим, “хто, залишивши свої тенети, послідували за Ним у вічність, щоб пізнати і пережити ту єдину істинну Любов, яку Бог дарує своїм возлюбленим”<sup>60</sup>.

Остаточні антропологічні уявлення складаються на Афоні в 13-14 століттях, що зафіксовано в Святогорському Томосі (1341 р.). На основі даного документу Григорій Палама створює богослів'я енергій, яке і до сьогодні є серцевиною антропології ісихазму. Однак, практика православної аскези, почала складатися ще в доафонський період і отримала своє продовження за межами Афону.

На наших теренах антропологічні уявлення ісихазму з'являються у 18 столітті, завдячуючи Паїсію Величковському (1722-1794). У власних пошуках Бога Паїсій потрапляє на Афон. В результаті плідної праці із перекладу грецьких рукописів з'являється одна із найвідоміших християнських книг “Добротолюбіє”. Людина, яка завдяки Ісусовій молитві (Господи Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй мене грішного!) досягає духовної трансформації, смиренності та вкорінює Ісусову молитву в серці, називається старцем. Паїсій Величковський був першим слов'янським старцем та ісихастом, засновником такої православної традиції як старцівство. Найвідомішими монастирями, центрами містичного православ'я стають Саровська Пустинь (завдяки Серафиму Саровському) та Оптинська Пустинь (Макарій Оптинський та Амвросій Оптинський).

Відтак, ісихазм є осердям православної аскетико-містичної традиції. Цей напрям можливо охарактеризувати як шлях самоперетворення, а точніше - самостворення, шлях до вічного життя, який базується на православному вченні про “обоження”. Метою ісихазму є не просте духовне самоудосконалення особи, а трансцендування створеної особи до вічного Бога, в результаті чого тлінна плоть повертає собі нетлінну природу через з'єднання з джерелом усього сущого – Богом, через що і досягає стану обоження (theosis). Ісихазм вводить антропологію в онтологію, оскільки даний шлях змінює сам спосіб буття аскета.

Життя монаха-аскета підпорядковане пізнанню себе та налаштоване в такий спосіб, щоб усіма думками постійно перебувати з Богом. Це потребує внутрішньої боротьби із пристрастями й просування від розпізнавання очевидних гріховних почуттів та помислів до відзнайдення найпотаємніших. Сучасний монах Сімеон Афонський повчає: “Зроби розсіяний розум простим уважним розумом, який відкидає будь-які помисли”<sup>61</sup>. Для здійснення цієї мети аскет з необхідністю досконало вивчає власну природу. Людина постає тут центром дій та помислів, сутністю, яка наділена різноманітними

<sup>60</sup> Нектарий (Мулаціотіс), архимандрит. Иисус как Любовь и Возлюбленный. – М., 2011. – С. 3.

<sup>61</sup> Сімеон Афонський, монах. Ум во Христе. Духовно-просветительское издание. Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. Святая Гора Афон. ООО “Синтагма”. – М., 2011 – С. 15.

енергіями (тілесними, психічними, інтелектуальними). В пересічній людині всі ці енергії виступають рушієм як свідомих, так і неусвідомлених дій. Ісихазм ставить за мету підкорення і свідоме керування всіма цими енергіями задля перебудови їх в новий порядок, такий, при якому все буття аскета підпорядковуватиметься руху до Бога, до поєднання з Божественними енергіями, які пронизують створений світ і діють в ньому як Божа благодать. Як уже зауважувалось, практика ісихазму нерозривно пов'язана з духовною практикою Ісусової молитви. Молитва повинна бути свідомою і постійною, як дихання, як серцебиття. Набуття такого досвіду потребує не лише наполегливої праці аскета, але й слідування певному методу (від грець. μέθοδος–шлях). Проходження цього шляху в релігійній практиці називається подвигом. Суттєвою рисою ісихазму є уявлення про поєднання людської та Божественної енергій на шляху здійснення подвигу.

Енергії подвижника піддаються постійним змінам і, як зауважує С.Сержантов, “серед усіляких змін можливо відслідкувати поетапний процес, який описується як щаблі сходження людини до божественного життя”<sup>62</sup>. Існують різні описи поетапності енергійних змін. Найбільш детально шлях цей описаний у відомій “Лествиці” Іоана Синайського, в якій нараховується тридцять щаблів. Однак, Лествиця поділяється на дві великі частини - Праксис та Феорія (Діяльність та Споглядання). Головна відмінність полягає в тому, що на етапі Феорії вже досягнений стан синергії – злиття божественних та людських енергій. Водночас, в “Добротолубії” Никита Стифат пише: “Є три щаблі у найуспішніших у сходженні до досконалості: очисна, освітня і таємнича, або здійснююча. Перша притаманна початківцям, друга – середнім, третя - досконалим”<sup>63</sup>. С.Сержантов виділяє дев'ять щаблів ісихастського шляху<sup>64</sup> - звернення та покаяння, боротьба із пристрастями, мовчання, возведення розуму в серце, безперервна молитва, синергія, безпристрасність, чиста молитва, споглядання нетварного Світла.

З точки зору енергійних змін шлях поділяється на дві частини – аскеза та містика. На етапі містики (безпристрасність, чиста молитва, споглядання нетварного Світла) рушієм духовного сходження людини стають все більшою мірою Божественні енергії, яким людина своєю свobodною волею дає можливість діяти в собі. Тут людська природа, за ісихазмом, набуває цілісності. Енергії Бога та людини поєднуються, людина здійснює свою онтологічну мету, пізнання Бога. Бог надприродним чином розкриває в людині надприродні переживання. Нетварне Світло сприймається не розумом чи тілом, а духом. Із споглядання нетварного Світла починається обоження людини.

<sup>62</sup> Сержантов, П.Б. Исихастская антропология о временном и вечном. – М., 2010. – С. 55.

<sup>63</sup> Добротолубие. – Т.5. – Свято-Троїцька Сергієва Лавра, 1992. – С. 151.

<sup>64</sup> Див. дет: Сержантов, П.Б. Исихастская антропология о временном и вечном. – С. 55.

Варто звернути увагу на той факт, що описаний вище методичний опис ісихастського досвіду однак є доволі умовним, оскільки, шаблі ісихастського сходження співвідносні з різними енергійними образами людини. В будь-якому випадку ми завжди маємо зустріч із внутрішнім світом людини, який, як відзначають і самі ісихасти, досить складно піддається опису. Онтологічна динаміка ісихастського подвигу для кожного подвижника є унікальною, що ускладнює усвідомлення та опис власного досвіду самим подвижником і ще більшою мірою - дослідником. Ісихасти вважають, що не може бути для усіх однакової послідовності подвигу подвижника, однак є загальні основи на шляху ісихастського сходження<sup>65</sup>.

Відтак, в ісихастській антропології людина розкривається на її зустрічах з Божественними енергіями через слідування чітко визначеному шляху або методу. Як уже зауважувалось, відбувається подія онтологічного порядку, оскільки створене, замкнене на собі самому, розкривається назустріч Творцю.

Істотною категорією ісихазму є категорія особи. В Православ'ї особа виступає як Іпостась, Божественне Лице. Буття Особи є Божественним буттям. В антропологічних уявленнях ісихазму пересічна людина не є особою, оскільки її воля не спрямована до єднання із Божественними енергіями. Процес трансцендування одночасно означає і пізнання Бога, і перетворення людини в Особистість, набуття людиною особистісного буття.

Досвідна ісихастська антропологія дає досить повний опис способу або методу, завдяки якому людина формується, конститується як особистість. Головним способом конституювання постає синергія. Саме завдяки їй людина сходить на вищі шаблі духовного буття, де діють енергії Вищого Буття. Тут починають діяти нові енергійні структури, саме які й наближають людину до особистісного буття. С.Хоружий називає спосіб антропологічної конституції, яка реалізується в ісихастській практиці, "синергійною конституцією людини"<sup>66</sup>. Дослідник влучно виділяє дві відмінні риси ісихастської антропології. По-перше, в ісихазмі створена не філософська парадигма і навіть не богословська концепція, а досвідний, практичний спосіб конституювання людини, який представлений в синтетичному дискурсі, де поєднуються богослів'я, феноменологія, психологія і методологічне керування до антропопрактики (термін С.Хоружого). По-друге, такий спосіб конституювання в своїй основі має власний оригінальний принцип – принцип синергії. На думку С.Хоружого, саме цей принцип є цінним та конструктивним вкладом афонського ісихазму в сучасний пошук нової концепції людини.

<sup>65</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Monastery of St. John the Baptist, Essex, 1985. – С. 82.

<sup>66</sup> Хоружий С.С. Афонский исихазм в его значении для современного понимания человека. – [Електронний ресурс]: Интерфакс. – Режим доступу до документу – [http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/07/hor\\_aphos2011\\_doklad\\_last.pdf](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/07/hor_aphos2011_doklad_last.pdf)

На ґрунті синергійної конституції людини в сучасній гуманітарній науці створюється новий напрям в антропології – синергійна антропологія, основою якої є розуміння синергії як розкриття людської істоти. Як слушно зауважує С.Хоружий, “тут від ісихатської антропології виходять нитки до нового сучасного образу людини як багатоликої істоти, яка конститується, розкриваючи себе, і може робити це різноманітними способами, однак найбільш повно здійснює себе в розкритті до Бога як Особи, в спілкуванні любові”<sup>67</sup>.

Митрополит Діоклійський Калліст (Уер) наголошує на тому, що сучасна аскетична традиція має великий позитивний потенціал для секуляризованого світу в якості духовного “опікування”. У своїй зверненості до світу вона здатна породжувати та підтримувати різноманітні позитивні явища. Безсумнівним є її потенціал в царині психології, можливості її оздоровчого впливу на психологічну атмосферу в суспільстві. Ігумен Софроній (Сахаров) зауважує, що “в досвіді ісихазму розвивається здібність швидкого та тонкого проникнення в духовний стан все більшої кількості людей”<sup>68</sup>. Мовиться не лише про вплив на індивідуальному рівні, але і на рівень соціальний. Вчення ісихазму про Любов, молитви за весь світ знімають бар’єри між людьми та породжують нові можливості в межах міжрелігійних діалогів.

Сучасні дослідження антропології ісихазму можуть здійснювати конструктивний внесок в розвиток постсекулярної парадигми, в якій спостерігаються спроби подолання старої конфронтації релігійної та секулярної свідомості та культури.

Таким чином, можна погодитись із російським дослідником П.Сержантовим, який вказує на те, що ісихазм правомірно називати *методичною антропологічною стратегією*<sup>69</sup>, оскільки вплив ісихазму виходить за межі суто православної аскетичної традиції.

Це ще раз дає підстави говорити про наявність ісихастської антропології як унікального вчення про людину. С.С. Хоружий, слідом за І. Мейєндорфом, виділяє п’ять характерних рис ісихастської антропології<sup>70</sup>:

1. Антропологія ісихазму – це *відкрита* антропологія (І. Мейєндорф називає її *антропологічним теоцентризмом*<sup>71</sup>). Згідно з нею, сутність людини полягає у відкритості Богові. Природа людини не розкривається і не реалізується у її темпоральному бутті (в її теперішньому, минулому та майбутньому станах), а лише через відношення до надприродної реальності - Бога. Оскільки тимчасове буття людини є образом вічного надбуття Бога, відповідно мета

<sup>67</sup> Там само.

<sup>68</sup> Софроній (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Monastery of St. John the Baptist, Essex, 1985. – С. 82.

<sup>69</sup> Сержантов, П.Б. Исихастская антропология о временном и вечном. – С. 43.

<sup>70</sup> Там само.

<sup>71</sup> Мейєндорф И., прот. Православие в современном мире. – М., 1997. – С. 179.

людського буття полягає в тому, щоб людина відкрилась для вічності. Це православне вчення базується на біблійних уявленнях про тварний образ божественного Першообразу<sup>72</sup>.

2. Антропологія ісихазму – це *холістична* антропологія (І.Мейендорф називає дану рису антропології ісихазму *моністичною концепцією* людини<sup>73</sup>). Цілісною людина стає лише через єдність фізичної та божественної природ. Відповідно до Макарієвського корпусу, “якщо душа людини вступаючи в єдність з Богом, вже зараз наперед прославлена майбутнім обоженням, то і тіло людини прославиться у воскресінні”<sup>74</sup>. Досягнення цілісності можливе через подолання протиріч в природі людини, зумовлених першорідним гріхом. Відтак, вражену внутрішнім конфліктом природу ісихаст намагається привести до гармонії, через аскезу досягти духовного союзу гармонії душі та тіла. Цілісний підхід до людини обумовлює присутність в ісихастській аскезі психосоматичних методів (піст тілесний та піст духовний; молитовне діяння, яке поєднує роботу розуму з диханням). Психосоматичний зв’язок молитви ісихаста з диханням призначений для сполучення Ісусової молитви з біологічним ритмом людського життя, що забезпечує націленість людської природи на пізнання Бога.
3. Антропологія ісихазму – це *енергійна* антропологія. Людина стає людиною завдяки власним зусиллям (енергіям людини) та енергії Бога. Сутність людини не статична, а динамічна. Джерела ісихазму описують дії, енергії і розглядають людину в процесі становлення. Таким чином, антропологія ісихазму розглядає цілеспрямований процес досягнення людиною свого буттєвого призначення.
4. Антропологія ісихазму – це антропологія *свободи*. Людина є вільною у виборі свого шляху, у виборі самої себе. Або ж вона йде шляхом розкриття себе для вічності і в такий спосіб здійснює свою сутність, або ж занурюється в повсякденність і в такому випадку зневажає власну сутнісну цілепокладеність. Цей процес продовжується протягом всього життя.
5. Антропологія ісихазму – це антропологія *межі*. Метою людського буття є обоження – повна енергійна єдність людини та Бога. Людина здійснює рух від свого повсякденного протиприродного стану до надприродного божественного буття. На цьому шляху долається ушкоджена природа і людина доходить до межі власного буття та буття Бога.

<sup>72</sup> Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов) Епископа Сильвестра. – Т. IV. – К., 1897. – С. 260 – 266.

<sup>73</sup> Мейендорф И., прот. Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение. – СПб., 1997. – С. 200.

<sup>74</sup> Преподобного отца нашего Макария Египетского Духовные беседы, Послание и Слова. – М., 1998 – С. 6.

6. Як бачимо, антропологічні уявлення ісихазму більшістю дослідників виділяються в окрему галузь антропології. З впевненістю можна говорити про оригінальність ісихастської антропології в плані парадигми синергійної конституції людини.

Головна відмінність ісихастської антропології від класичної європейської антропології полягає в тому, що в класичній антропології людина самоздійснюється, конститується актуалізуючи власну самозамкнену сутність на відміну від ісихастської, де єдиним шляхом самоздійснення є трансцендування, або, богословською мовою, воіпостазування.

В сучасному світі, позбавленому чітких ціннісних, смислових, цільових орієнтирів, ісихастська антропологія пропонує вкрай цікавий варіант такого шляху особистості, на якому людина не лише повертається до себе, але і, долаючи себе, переростає у новий вимір світосприйняття. Можливо саме завдяки тому, що в ісихазмі крізь найглибшу таємницю людини проглядає таїна Бога, завдяки чому людина й повертається до цілісності та власної цінності, Православ'я і сьогодні є затребуваним для різних поколінь.

### А н о т а ц і ї

У статті здійснений аналіз основних антропологічних уявлень ісихазму. Показана унікальність та особливість цих уявлень, що дає підстави виділити їх в окрему галузь антропології - антропологію ісихазму.

**Ключові слова:** ісихазм, християнська антропологія, аскетизм, старцієство, синергія, трансцендування.

**Татьяна Гаврилюк. Особенности антропологии исихазма.** В статье осуществлен анализ основных антропологических представлений исихазма. Показана уникальность и особенность этих представлений, что дает основание выделить их в отдельную отрасль антропологии – антропологию исихазма.

**Ключевые слова:** исихазм, христианская антропология, аскетизм, старчество, синергия, трансцендирование.

**Tetiana Gavryliuk. Especially of anthropology Hesychasm.** The article presents the analysis of the basic anthropological concepts of Hesychasm. It shows the uniqueness and singularity of these ideas, which gives reason to single them out as a separate branch of Anthropology - Anthropology of Hesychasm.

**Keywords:** Hesychasm, Christian anthropology, asceticism, monastic elders, Synergy, transcendence.

## ВЧЕННЯ ПРО ПОСМЕРТНУ ДОЛЮ ДУШІ В ЗОРОАСТРИЗМІ

*В історії релігій зороастризм став дуже плідною системою. Він виявив свій помітний вплив на доктрини інших релігій у значних масштабах. Зокрема, більшість авторів, котрі займалися вивченням іудео-християнської релігійної традиції (Ю. Сандулов, С. Токарев, К. Зелігманн та ін.) вказують на наявність багатьох концептів та вірувань, запозичених із зороастризму. Це стосується різних сфер іудейської та християнської релігій – космогонії, демонології та есхатології.*

***Мета нашої роботи** – окреслити комплекс ідей і вірувань стосовно загробної долі душі в зороастризмі та провести на основі цього дослідження порівняльний аналіз найбільш значимих есхатологічних та інфернологічних уявлень зороастрийської та іудеохристиянської релігійних систем. Що стосується стану розробленості теми в науці, то окремі аспекти зазначеної проблематики були розглянуті переважно в наукових творах іраністів Д. Парві, М. Бойс, В.Ю. Крюкової, І. Стеблін-Каменського. Низку важливих спостережень стосовно впливу окремих ідей зороастризму на формування віровчення іудаїзму та раннього християнства відзначаємо у працях К. Зелігманна, Ю. Сандулова, С. Токарева. Поряд з тим слід констатувати брак досліджень, присвячених есхатологічній проблематиці у їх зв'язку з інфернологічними вченнями авраамістичних релігій.*

**Основний зміст статті.** Згідно з найбільш ранніми релігійними уявленнями індоіранців, душа (*урван*) після розлучення з тілом перебувала три дні на Землі перед тим, як зійти униз до загробного світу. Подібно до багатьох інших міфологічних систем, царем потойбіччя вважався перший мертвий – *Їма* (санскр. *Яма*), котрий був царем на Землі і першим серед померлих людей. У підземному світі, спільному для всіх категорій померлих, душі бродять «немов тіні» і залежать від уваги та піклування живих. Душі ще наділені багатьма чисто тілесними властивостями: вони відчувають голод і спрагу, обов'язок задовольняти ці потреби покладається на родичів покійного. Підношення та жертви найбільш інтенсивно здійснювалися у перший рік після смерті, а надалі – одне щорічне підношення протягом трьох декад. Ці обряди переслідували ще одну ціль, а саме: вони мали допомогти душі померлого інтегруватися в загробний світ, зайняти там своє місце. Вважалося, що на початку душі померлих ще не повністю прийняті в царство мертвих, а тому особливо потребують піклування з боку живих.

---

\* Кузев В.В. – кандидат філософських наук, докторант кафедри соціології та соціальної роботи Приазовського технічного університету.

Уявлення про загробний суд на даному етапі відсутні, натомість є неясні згадки про складнощі посмертної мандрівки. Мова йде про доволі давнє вірування стосовно небезпечної переправи через підземну річку, що називалася *Чингато-перету* (авест.), тобто Перехід-роз'єднувач<sup>75</sup>. Сім'я померлого могла посприяти йому в подорожі. Для цього протягом трьох днів дотримувалися посту, а священнослужитель посилено читав молитви. Окрім того, освячували жертовне м'ясо та одяг покійного, аби він міг вирушити до загробного світу необхідним чином підготовленим.

Отже, в ранній індоіранській традиції життя душі людини після смерті мислиться по суті як життя тіла – померлий потребує їжі, одягу та інших речей, до яких він звик у земному існуванні. Звертає на себе увагу фіксація певної залежності світу мертвих від світу живих: вони не повністю розділені, про що свідчить звичай годування та напування мертвих, різні підношення їм тощо. Імовірно, згадані практики свідчать і про безплідність тієї країни та відповідно про відсутність повноцінного буття у її мешканців.

Кардинальна зміна в уявленнях стосовно долі душі полягала в розмежуванні загробного царства на дві сфери: з'являються передумови до формування пізніших уявлень про рай та ад. Суть цієї зміни полягала в тому, що тепер принаймні деякі з померлих, насамперед жерці, які робили багато жертвоприношень богам, царі та видатні воєначальники, могли уникнути загальної безрадісної долі існування в підземному світі. Натомість вони розраховували, що душі їх оселяться поруч з богами у світлих райських просторах. Відтак, *Чингато-перету* також зазнає переосмислення і розуміється тепер як шлях на небо. Вищезначені категорії душ без будь-яких перешкод піднімалися по ньому. Всі інші, насамперед люди низького походження, падали у похмуре підземне царство. Розвивалося також і уявлення про душу: вважалося, що ті душі, які досягли раю, уже не потребують підношень. Однак практика останніх залишається, адже доля кожної конкретної людини невідома. Ці жертвоприношення навіть тим душам, що вважалися мешканцями раю, могли свідчити, на нашу думку, і про інерцію традиції, і одночасно вказувати на ознаки перехідного періоду в таких віруваннях.

У переважній більшості релігій людина мислиться як психо-соматичне поєднання. Відтак стан роздільності душі і тіла сприймається як недосконалість. Наскільки важко уявити собі довершене життя без тілесної оболонки свідчить, зокрема, приклад буддизму, де ідея нирвани - центральне положення його ранніх етапів - виявилася мало привабливою для основної маси віруючих, зокрема, мирян, що покликало розріблення (на основі індуїстської міфології) системи чисельних райських світів. У зороастризмі, паралельно з виникненням надії про можливість досягти раю, постає також вірування у відновлення або воскресіння тіла. «Судячи зі свідчень індійської традиції, – зауважує М. Бойс, – вважалося, що протягом першого року після

<sup>75</sup> Бойс М. Зороастрийці. Веровання и обычаи. – М., 1988. – С. 22.



смерті кістки тлінного тіла повстануть і, одягнувшись безсмертною плоттю, з'єднаються з душею на небі. Можливо, саме через це уявлення індоарійці поступово змінили свій поховальний обряд на кремацію... Після кремації кістки ретельно збирали і ховали в очікуванні воскресіння»<sup>76</sup>.

Реформи Зороастра та пізніший розвиток його ідей зороастрийськими священнослужителями привносять в уявлення про загробне життя нові елементи. Насамперед мова йде про моральну ідею посмертної відплати, яка корелюється із загальним рівнем моральної свідомості, що підноситься до усвідомлення цілковитої протилежності категорій добра і зла. Відтепер кожен, незалежно від свого соціального стану або кількості жертв, піднесеним богам, міг сподіватися досягти спасіння. Недостойний же грішник отримував справедливе покарання у пекельних просторах.

Згідно з зороастрийською антропологією, виокремлюють наступні складові людської істоти: власне душа (*урван*), яка існує до народження людини, під час земного життя та після смерті; життя або життєва сила (*ушмана*), що народжується одночасно з тілом під час зачаття і зникає після смерті людини; свідомість разом з почуттями; віра (*дена/даена*), котра супроводжує людську істоту у потойбіччя; тіло<sup>77</sup>. Людина була створена Ахура-Маздою безсмертною, однак Ангро-Майню, творець усього зла, приносить у світ смерть. Він спокушає перших чоловіка і жінку, котрі зчинили гріх, приписавши заслугу творіння світу Злому Духу (Бундахішн, XV)<sup>78</sup>. Після цього гріхи їх стали множитися, відповідно зросла влада злих духів над ними. За іншою версією, гріх скоїв перший цар Їма. В тексті Авести його прогрішення не подаються чітко і внятно, але можна зрозуміти, що воно було пов'язане з брехнею або хибною, помилковою думкою (Яшт, 19:33-34 і далі). Зустрічається також натяки, що Їма, бажаючи задовольнити недостойні бажання людей, дозволив їм споживати м'ясо (Ясна, 32:8)<sup>79</sup>.

Зороастрийська традиція наголошує, що смерть та старіння людини – результат дії злих духів. Так, у «Відевдаді» старість персоніфікована у фігурі дева на імя *Заурва*, а згідно з середньоперсидськими джерелами, старіння відбувається через дію *Зармана*, «демона, що викликає одряхління». Смерть настає через те, що демони (деви) відбирають у людини життєву силу, безсмертна душа при цьому відлітає. Варто зауважити, що такий погляд на смерть був поширений в ранньому зороастризмі, що зберігав більш послідовний дуалізм. З посиленням монотейстичних тенденцій у цій релігії (після епохи Сасанідів), богослови наголошували, що життя та смерть людини – цілком в руках у Ахура-Мазди. Відповідно демони діють з його наказу або

<sup>76</sup> Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. – С. 23.

<sup>77</sup> Крюкова В.Ю. Зороастризм. – СПб., 2005. – С. 232.

<sup>78</sup> Зороастрийские тексты: Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты [Изд. подгот. О. Н. Чунаковой]. – М., 1997. – С. 284-285.

<sup>79</sup> Ясна. Хаити 32 Хваэтумаити [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://blagoverie.org/avesta/yasna/ha32.phtml>

принаймні дозволу<sup>80</sup>. Сама смерть уже в ранньому дозаратуштрівському зороастризмі також уособлюється: це - демони *Сауру* та *Асто-Відат* або *Асто-Відхоту* («той, хто відділяє кістки»). Кожен демон діє не один, а начолі безлічі більш дрібних бісів. Людина входить у світ уже, так би мовити, зараженою вірусом смерті: кожен від народження має навколо шиї зашморг, після смерті він спадає з шиї праведного, грішника ж демон *Візареша* (*Візарш*) затуляє за цей зашморг у пекло. Хоча тіло саме по собі не вважається нечистим, смерть, як результат дії демонів, оскверняє його. За поширеним віруванням, після відходу душі тілом заволодіває дух трупного розкладу *Друши-йа-насу*: «Відразу після смерті, як тільки душа покидає тіло, Трупний Демон приходить до нього із земель півночі, у вигляді лютої мухи, з колінами, що стирчать і хвостом, він нескінченно дзижчить, самий мерзенний з виплодків Зла» (Відеват, фрагард 7:2)<sup>81</sup>. Зазвичай цей демон вселявся в тіло одразу. Якщо ж смерть мала насильницький характер, то в наступний період доби. До того часу, поки мертве тіло не обгризене собаками (священна тварина у зороастрійців) і птахами, то воно вважається місцеперебуванням *Друши-йа-насу*.

Автор припускає, що в ранньому зороастризмі ще не було розроблено вчення про долю душі відразу ж після смерті. В «Гатах» Заратуштри ці питання докладно не розглядаються. Відтак можна припускати, що розвинена ідея партикулярного суду є також більш пізнього походження. Однак уже в Молодшій Авесті повідомляється, що душа спочатку залишається якийсь час (найчастіше три дні) біля голови померлого. Відтепер долі душі праведної і грішної йдуть різними шляхами. Праведник проводить ці три дні, співаючи гімни на честь Ахура-Мазди і радуєчись майбутньому щастю. Душа його отримує задоволення від споглядання своїх добрих справ, думок і слів. Відповідно душа грішника переживає величезний жах перед майбутніми муками і співає Пісню Скорботи. Пехлевійський текст «Датастан-і-Денік» (24:4) додає, що коли душа достойного усе ж не вільна від якихось гріхів, то вона очищується протягом третьої ночі. Ці три доби демон *Візарш* знаходиться поруч, намагаючись захопити душу людини. Для того, щоб відігнати злих духів, біля голови померлого розпалюється священний вогонь: бачучи його сяйво, душа вже не боїться демона. Однак у пехлевійських текстах картина дещо інша. «Пехлевійські автори, - пише Д. Парві, - що, до речі, суперечить духу Авести, зображають щойно відлетілу душу більш-менш безпорадною. Вони також вдаються до розгорнутих описів того, як душі слід покладатися на захист від злих сил, що забезпечує ангел Срош»<sup>82</sup>. Срош (Сраоша) – посланець Ахура-Мазди, дух порядку і релігійного послуху. Згідно з Молодшою Авестою, протистояння між добрими і злими духами за душу померлого ведеться не лише *in articulo mortis*, а й під час приватного суду. Демони не

<sup>80</sup> Крюкова В.Ю. Зороастризм. – СПб., 2005. – С. 235.

<sup>81</sup> Авеста «Закон против дэвов» (Видевдат). – СПб., 2008. – С. 138.

<sup>82</sup> Парви Д. Зороастрийская доктрина загробной жизни. С момента собственной смерти и до моста Чинват // Джал Дастан Керседжи Парви. – М., 2004. – С. 23.

можуть зашкодити цілковито праведній душі пройти на небо, однак в інших випадках (коли душа обтяжена якимись гріхами) добрим та злим духам доводиться вступати у боротьбу.

Отже, в названих текстах ми вже бачимо сформований комплекс уявлень щодо боротьби за душу – ангели та демони намагаються забрати одне в одного дух померлого. Розповсюдження цього вірування, що отримає своє дальше відображення в авраамістичній традиції, свідчить про певний перерозподіл акцентів: основна надія покладається не скільки на саму праведність душі, скільки на допомогу сторонніх благосних сил. Однак інтерес цих сил залежить, власне, від активності родичів покійного та священнослужителів – ангел Срош захистить душу лише в тому випадку, коли будуть проведені необхідні обряди: хвалебні молитви на честь ангела та інші церемонії з метою здобути його прихильність. Тому, починаючи з III століття, означені умилюючі ритуали набувають особливого значення, а відтак зростає роль жерців, які їх проводили. Як пізніше буде зафіксовано в сакральних текстах авраамістичній традиції, в Гатах та Молодшій Авесті проводиться думка, що розкаяння після смерті неможливе або безкорисне. В такому разі не зовсім зрозумілий смисл вищезгаданих церемоній: захистом для душі достойного має послуговувати сама його праведність, у випадку з грішником такі ритуали вже не зможуть нічого змінити. Вірогідно, що тут ми маємо справу з двома суперечливими концепціями, одна з яких ставить наріжним каменем мораль, а інша – ритуал; при цьому друга (більш пізня хронологічно) впроваджується жерцями. Таку ж саму невідповідність ми спостерігаємо і в авраамістичній традиції у вченні про боротьбу за душу та митарства.

Компромісним варіантом можна вважати вірування, що також має місце в релігії парсів, згідно з яким до душі людини приходять не ангели й біси, але *дена* – персоніфікована віра або совість. Залежно від моральних якостей померлого, дена набуває різного вигляду. У пехлевійській та парсоперсидській літературі дена відіграє помітну роль в посмертній подорожі, являючи собою наочне відображення етичної природи душі і водночас вказуючи на її майбутню долю. До праведників дена приходить у вигляді прекрасної юної діви, до грішників – як потворна стара жінка. У книзі «Артак-Віраз-Намак» поданий ще більш яскравий опис: дена з'являється грішнику у холодному вітрі «у вигляді повії, голої і потріпанної, з відкритими стегнами і задом, покритим незліченними прищами, схожою на саме що ні на є отруйне створення (саме погане і смердюче)»<sup>83</sup>.

Далі душа має постати перед першим (приватним) судом біля мосту Чинват. Ми вже зауважували, що ідея моста Чинват дуже давнього походження і наявна в ранній індо-іранській традиції. Пройти по мосту до неба могли лише окремі категорії померлих – вищі сановники, вожді, жерці. Однак сама ідея суду тут ще не представлена. З появою вчення про моральну природу

<sup>83</sup> Там само. – С. 50.

посмертної відплати міст став місцем посмертного суду. Ця доктрина ясно виражена уже в Гатах: «Як у відповідності до того, що (є) закони Першого Буття, так втілиться Суд діянням найсправедливішим над брехливим і праведним, і (над тем), у кого обманні і правдиві (діяння) перемішані» (Ясна, 33:1)<sup>84</sup> і відстежується у всій дальшій історії зороастризму. Узагальнюючи, можна зобразити сутність означеного суду наступним чином. Біля мосту Чинват людина постає перед небесним суддею або суддями, де відбувається підрахунок її злих і добрих справ, думок та слів. В деяких версіях метафорою підрахунку є терези, на яких зважується вчинки, слова і помисли кожної душі. Якщо переважає чаша з добрими справами, то душа вважається гідною раю. Персоніфіковане сумління (дена) у вигляді красивої молодої дівки проводить душу через міст до райського пристановища. Якщо кількість зла перебиває добро, то померлий у супроводі своєї дена (або демона Візареші) відсилається до пекла. В тому ж випадку, коли чаші врівноважують одна одну, така душа прямує в «Місце змішаних». Успішний перехід цього мосту вважається вельми важливим, на що вказує той факт, що міст нерідко ставав об'єктом поклоніння. Як подається в зороастрийських текстах, праведники легко проходять міст і досягають райської обителі. Прокляті ж відчувають нестримні страждання, йдучи по мосту. Вони не можуть пройти його до кінця і зриваються вниз, у темне провалля пекла. В пізнішій традиції з'являється яскравий образ мосту у вигляді лева меча, який опісля перейшов у ісламську традицію. В деяких пехлевійських та парсо-персидських текстах («Бундахішн», «Саддар») описується, що душу несуть туди, де знаходиться цей міст. Якщо душа праведна, то меч повертається плазом і стає шириною в «дев'ять списів або двадцять сім стріл», якщо ж порочна, то він робиться вузьким, як лезо бритви.

Питання хто, власне, постає суддею біля мосту Чинват та на вселенському Суді залишається дискусійним в маздеїзмі. Хоча верховним вершителем долі визнається Ахура-Мазда, безпосереднім виконавцем судової функції названо також пророка Заратустру. В більш пізніх текстах (Відеват) суддями постають божество Митра разом із ангелами Сраошею та Рашну. На нашу думку, це свідчить про посилення культу ангелів в зороастризмі. Разом з тим означені уявлення могли також зумовити дію на формування уявлень про митарства в християнстві, так само як і на деякі ісламські вірування (Мункар і Накір), адже в останніх названих системах приватний суд чиниться ангелами. Слід також звернути увагу на ту обставину, що одним із суддів постає не божество, а людина (Заратуштра). Звісно, в історії релігії зустрічається чимало випадків, коли людина стає суддею мертвих (наприклад, Мінос, Еак та Радамант у давньогрецькій релігії), однак у таких системах сфери впливу різних божеств доволі чітко окреслені, так що небесні боги зазвичай не

<sup>84</sup> The Zend-Avesta Part III. The Yasna, Visparad, Âfrîmagân, Gâhs and Miscellaneous Fragments TRANSLATED BY L. H. Mills Sacred Books of the East, Volume 31. Oxford University Press, 1887 [Electronic resource]. – Mode of access: <http://sacred-texts.com/zor/sbe31/sbe31000.htm>

втручаються в справи підземних і навпаки. Таким чином, цілком узгодженим із загальною системою є та обставина, що доля померлих вирішується божествами підземного світу або напівбожественними суддями-людьми. Тут же ми зустрічаємось із системою, де не просто верховне божество, але творець Всесвіту вручає людині судові повноваження. Це ще раз засвідчує ту велику роль, яку людина покликана відіграти у світовій драмі. Подібні мотиви знаходимо і в християнській релігії (Мт. 19:28; Лк. 22:28-30). Однак було б не виправданим спрощенням вбачати тут дію зороастризму. Означена подібність пояснюється тим, що розвиток однотипних базових принципів породжує аналогічні концепції.

Як припускає М. Бойс, уявлення про пекло як місце мук, належить самому Зороастру<sup>85</sup>. Деталізовані уявлення щодо місцеперебування душ у пеклі зустрічаються у пехлевійських текстах, найбільше значення серед яких посідає «Книга про праведного Віраза» («Артак-Віраз-Намак»), датована IX-X ст. Ад замальовується як найжаркіше і водночас найхолодніше місце на світі. Він подібний темному глибокому колодязю: морок там настільки густий «що його можна було схопити руками»<sup>86</sup>. Ад має щонайменше чотири відділення. У відповідності до етичної системи, він поділяється на місце злих думок, злих слів та злих думок. Четверта і сама нижня частина – власне пекло, де перебуває Аріман. Покарання, які там переживають грішники, доволі різноманітні: їх пожирають демони та змії, проклятих змушують пити нечистоти, здирають шкіру з голови, відрізають ті або інші частки тіла, варять у казанах, розрубують на шматки, підвішують за груди (кара застосовується до жінок, винних у подружній зраді та проституції), виривають язик тощо. Види катування намагаються узгодити з характером гріха. Приміром дружина, яка за свого життя потай від чоловіка споживала багато м'яса, змушена тепер їсти власний труп<sup>87</sup>. Всі ці жахливі тортури здійснюються злими духами, але згадки про муки самих демонів (як і в християнстві) відсутні. Вважається, що представників Ахура-Мазди в пеклі немає, натомість з'являються уявлення, що за ним спостерігають божества чотирьох сторін світу або 99 999 душ праведних – для рівноваження такої ж кількості девів, що мешкають у пеклі.

Вельми цікавим є питання загробної долі тих, «у кого обманні і правдиві (діяння) перемішані» (Ясна 33:1). Згідно з зороастрийською доктриною, душі таких людей (не надто праведних, однак і не жахливих грішників) відсилаються у «Місце змішаних» (Хамистакан), де вони ведуть життя позбавлене як радощів раю, так і катувань пекла. На думку автора, хоча проблема загробної відплати таким «середнім» душам знаходить своє відображення уже в Авесті, як те засвідчує цитований вище уривок, розвинена доктрина Хамистакана є продуктом більш пізньої епохи. Основний масив текстів, де є згадка про Хамистакан як про окреме місцеперебування душ,

<sup>85</sup> Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. – С. 38.

<sup>86</sup> Пехлевийская Божественная комедия. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты. – М., 2001. – С. 109.

<sup>87</sup> Там само. – С. 125.

відносяться до пехлевійської літератури, котра створювалася в основному в епоху Сасанідів (226-651 рр.) і пізніше до XI ст. включно. Зокрема, ідея Хамистакана присутня в таких творах як: Іранський Бундахішн (30:11-13), Датастан-і-Менук-і-Кхрат (12:13-15), Денкарт (8. 14, 8), Шаіст-не-Шаіст (6: 2, 3). Разом з тим, як ми уже згадували, в пізньому пехлевійському тексті «Датастан-і-Денік» (24:4) повідомляється, що душа добродісна, але все ж таки не вільна повністю від гріхів, очищується в якийсь спосіб протягом перших трьох діб після смерті. Імовірно, що таке уявлення є відголоском первинного вірування стосовно цього посмертного очищення проміжних категорій душ, розроблене ж вчення про Хамистакан з'являється у дальший період еволюції зороастризму. У цьому чистилищі душі залишаються до дня останнього Суду.

Суд біля *Чинвато-перету* стосується так званого малого суду, тобто суду над кожною окремою душею. Однак в кінці часів має здійснитися вселенський Суд, коли добро буде остаточно відділене від зла. В еру Фрашегірд (*розділення*) відбудеться тілесне воскресіння мертвих, усе людство буде піддано очищенню вогняною рікою. Ця ріка, що утвориться з розплавленого металу, не завдасть жодної шкоди праведникам, але спалить грішників, котрі знов переживуть другу смерть. Після останньої великої битви між силами світла і темряви, духи зла будуть остаточно переможені. Тоді вогняна ріка потече в пекло і знищить Ангра-Майнйу. Праведники отримають напій безсмертя і будуть вічно насолоджуватися в раю на Землі.

Таким чином, можна стверджувати, що вплив релігії зороастризму на іудео-християнську традицію і зокрема на її есхатологію та інфернологію був досить значним. Такого погляду дотримуються, зокрема, Ф. Шлеєрмахер, Е.Б. Тейлор, М. Бойс. Один з найбільш авторитетних дослідників зороастризму М. Бойс впевнена у тій визначній ролі, що зіграв зороастризм у формуванні догматики авраамічних систем взагалі та інфернологічних вчень зокрема: «Зороастризм – найбільш давня зі світових релігій об'явлення, імовірно зумовив на людство прямо чи опосередковано, більший вплив, ніж будь-яка інша віра. ... Влада і могутність Ірану забезпечили зороастризму величезний престиж, і деякі з найважливіших його доктрин запозичені іудаїзмом, християнством, ісламом, а також гностичними сектами»<sup>88</sup>. Відомий іраніст і перекладач І. Стеблін-Каменский зауважує, що лише в зороастризмі ідеї про страшний Суд, воскресіння, рай та пекло знаходяться у логічній відповідності одна з іншою, в інших же релігіях вони, будучи запозиченими, суперечать одна одній<sup>89</sup>.

Християнські ж богослови та історики релігії, зокрема архієпископ Хрісанф, намагаються заперечити такий вплив і схильні або взагалі спростовувати сутнісну подібність доктрин цих двох релігій, або міняти місцями предмети самого процесу дифузії, так що зороастризм подається лише як абсорбент ідей, генерованих християнством. Так, Хрісанф, формально визнаючи, що розповідь про гріхопадіння, яка подається в християнських

<sup>88</sup> Бойс М. Зороастрийці. Верования и обычаи. – С. 6.

<sup>89</sup> Авеста: Избранные гимны: Из Видевдата. – М., 1992. – С. 9.

текстах, подібна до її зороастрійського аналогу, зазначає, що сама ідея падіння має зовсім інший смисл, відмінний від біблійного<sup>90</sup>. Щодо есхатологічних і пов'язаних з ними інфернологічних уявлень, то, на думку Хрисанфа, якраз зороастризм запозичив (і досить пізно) елементи названих доктрин із християнства. Зороастризм перейняв лише зовнішнє обрамлення християнської есхатології, але не зміст. Відтак названі ідеї набувають в ньому «грубої, казкової форми», що проявляється у побутуванні таких образів, як вогняна ріка, що відчувається праведниками як тепле молоко, або міст, з якого падають у пекло грішники.

Окрім того, веде далі Хрисанф, положення про тимчасовий характер мук у деяких версіях зороастрійського пекла говорить про пантеїстичну спрямованість цієї релігії, тоді як християнський догмат щодо вічності тортур у пеклі, навпаки, слугує вираженням ідеї про значення персонального буття, позаяк особистість на віки утримує особливий властивий їй напрямок морального життя<sup>91</sup>.

Подібну ж позицію займає П. Юнгер в своїй праці «Вчення Старого Завіту про безсмертя душі та загробне життя». Відшукавши чимало, на його думку, прикладів підтвердження того, що означена ідея загробного життя таки виражена в Танасі, цей відомий російський біблеїст присвячує кілька сторінок свого твору питанню можливого зв'язку іудео-християнської та зороастрійської есхатології. Ветхозавітне і зороастрійське вчення про загробне життя виникли і розвивалися цілковито самостійно, впевнений П. Юнгер. «Якщо вчення євреїв ... перейнято від персів, -наголдошує він, - то чому тоді немає жодного подібного образу, який характеризує загробне життя? Чому старозавітні письменники не згадують, наприклад, про існування в шеолі сатани та злих духів, вчення про яких, на думку раціоналістів, запозичене від персів?»<sup>92</sup>. Дійсно, таких образів немає в Старому Завіті, однак вони в належній кількості присутні в християнській традиції, котра вважає останній також і своїм сакральним текстом, а відтак прагне довести наявність у ньому деяких, власне християнських ідей. Отже, якщо положення про безсмертя душі відображено в Танасі, як це намагається показати П. Юнгер, то, згідно такої логіки, там мають бути відображеними й інші складові християнського вчення, зокрема і про Сатану в шеолі. В такому разі незрозумілою є спроба православного письменника заперечувати присутність цих ідей у віруваннях давніх євреїв.

Загалом, церковно-християнські автори, якщо й визнають дію зороастризму на іудео-християнську есхатологічну схему, схильні визнавати її лише стосовно раввиністичного та талмудичному іудаїзму. Тобто максимальну дію зороастризму віднесено до пізнього періоду розвитку

<sup>90</sup> Хрисанф, архимандрит. Религии Древнего мира в их отношении к христианству. Историческое исследование. – СПб., 1872 – С. 633.

<sup>91</sup> Там само. – С. 634.

<sup>92</sup> Юнгер П.А. Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. – Казань, 1882. – С. 148.

єврейської релігії. Приводиться також наступний аргумент: під час вавилонського полону і після повернення з нього іудеї посилили консерватизм своєї релігії, підкреслюючи свою національну та релігійну автономність. Тому вони повинні були застерігатися запозичень з інших культур. Однак, на нашу думку, варто взяти до уваги історично обумовлену толерантність євреїв саме до персів і через це до зороастризму – персидський цар Кир дозволив повернутися іудеям з вавилонського вигнання і відновити храм в Єрусалимі. Після цієї події іудеї, вірогідно, стали з симпатією ставитися до персів. Це зробило їх більш сприйнятливими до впливу зороастризму. На користь цього припущення свідчать деякі місця з книги Ісаї, де персидський правитель названий «пастирем Божим» та «помазаником» (Іс. 44:28, 45:1). Равин Й. Телушкін зазначає, що в Біблії цар Кир зображується не стільки як могутній персидський цар, скільки як знаряддя Бога. Тому «Кир залишається для євреїв символом високоморального і доброзичливого до них лідера»<sup>93</sup>.

Наша позиція щодо проблеми кореляції цих двох релігій стосовно вирішення ними питання загробного життя буде викладена в наступних рядках, котрі одночасно послуговують *висновками* даної роботи. Більшість сакральних текстів зороастризму складається з різних частин, що належать різним історичним періодам, а тому це ускладнює дослідницьке завдання встановити, яке вчення в зороастрийській релігії є більш раннім, або більш пізнім. Визнаючи помітну дію іранської релігії на іудео-християнську традицію в цілому, ми повинні по можливості прояснити питання, в яких саме вченнях іудаїзму та християнства ця дія явлена найбільше. Стосовно тематики даного дослідження, то автор виокремлює кілька вірувань, що розвинулися в авраамістичній системі під дією зороастризму: вчення про воскресіння тіл, ототожнення смерті з персоніфікацією злого начала, положення про малий (партикулярний) суд, образ мосту Чинват (в ісламі), боротьба за душу, вчення про скарбницю добрих справ.

В зрілій формі зороастризму спостерігається послідовна дуалістична система: в основі вчення Зороастра лежить визнання того, що світ підпорядкований не природному принципу, а принципу моральному, який є абсолютне добро. Саме цей моральний принцип визнається абсолютним началом всієї світобудови. Маздеїзм, по-перше, робить моральні категорії втіленням абсолютного і, по-друге, доводить це абсолютне до гостроти дуалістичної протилежності, до абсолютного внутрішнього протиріччя. Своєю етичною спрямованістю зороастризм істотно вирізнявся на тлі хронологічно та територіально близьких йому релігійних систем.

У вченні зороастризму ми бачимо одну з перших в історії релігій спробу проголосити особисту відповідальність душі за свої вчинки і встановити чітку взаємозалежність між ними та долею людини після смерті. Така установка кардинально різниться від уявлень протоіндоіранської стародавньої релігії та спорідненої з нею індійської ведичної традиції, де

<sup>93</sup> Телушкін И. Еврейский мир: знания о еврейском народе, его истории и религии. – М., 1998. – С. 87.



успішне входження в світ мертвих і відносно благополуччя в ньому досягалося належними обрядами і жертвопринесеннями. Ця ідея постає тут, зокрема, в положенні про критерії загробного суду, а точніше двох судів – малого (приватного) та вселенського, де відбувається підрахунок добрих і злих справ, слів та думок. Та особливість, що береться до уваги не лише справи людини як такі, але й думки, що може розумітися як врахування мотивів людської поведінки, також вельми важлива для пізнішого розвитку ідеї Суду в авраамістичних релігіях.

Дуалістичне подвоєння світу на дві антагонічні сфери відсилає всі прояви інфернального та демонічного в окрему площину. Так, якщо в передуючий період божество смерті – Їма (Яма) було позбавлено демонічних рис, то після поширення дуалістичного світобачення смерть вважається наслідком бога зла Арімана та підпорядкованих йому демонів. Ця концепція без сумніву виявляє свій вплив на іудаїзм та християнство, де поступово складається уявлення, що *Сатан* не просто виконавець Божественного покарання, як у біблійному іудаїзмі, але ініціатор всілякого зла, в тому числі смерті: «Заздрістю диявола ввійшла у світ смерть» (Муд. 2:24). Тим більше це підкреслюється в християнстві – Диявол «має владу смерті» (Євр. 2:14).

### А н о т а ц і ї

**Кузев Валерій. Вчення про посмертну долю душі в зороастризмі.** У статті розглядається вчення про шлях душі після смерті в зороастризмі. Автор аналізує в даній роботі комплекс ідей і вірувань стосовно загробної долі душі в даній системі. В дослідженні приділяється значна увага порівняльному аналізу найбільш значимих есхатологічних та інфернологічних уявлень зороастрийської та іудеохристиянської релігійних систем.

**Ключові слова:** душа, рай, ад, дуалізм, загробне життя.

**Кузев Валерий. Учение о посмертной судьбе души в зороастризме.** В статье рассматривается учение о пути души после смерти в зороастризме. Автор анализирует в данной работе комплекс идей и верований относительно загробной участи души в данной системе. В исследовании уделяется значительное внимание сравнительному анализу наиболее значимых эсхатологических и инфернологических представлений зороастрийской и иудеохристианской религиозных систем.

**Ключевые слова:** душа, рай, ад, дуализм, загробная жизнь.

**Kuzev Valery. The doctrine of the posthumous fate of the soul in Zoroastrianism.** The article deals with the doctrine of the path of the soul after death in Zoroastrianism. The author analyzes in this paper complex ideas and beliefs about the afterlife destiny of the soul in this system. The author gives special attention to the comparative analysis of the most important eschatological and infernological concepts of the systems of Zoroastrianism, Judaism and Christianity.

**Keywords:** soul, heaven, hell, dualism, afterlife.

## ДРУГИЙ ВАТИКАНСЬКИЙ СОБОР І ФЕНОМЕН РЕЛІГІЙНОЇ ВІРИ

**Постановка проблеми.** Феномен релігійної віри є центральним в дослідницькому полі як релігієзнавства, так і теології. Його неможливо розглянути всеосяжно без аналізу тієї філософської і богословської спадщини, в якій представлена інтегрована картина генезису й буття цього явища<sup>94</sup> (феноменологія релігії), божественна природа віри (теологія). Специфічно трактуючи феномен релігійної віри, філософська і богословська думки взаємодоповнюють одна одну.

Враховуючи теоретико-методологічну й прикладну значимість проблеми віри, доцільно зосередити увагу на досвіді трактування даного феномену католицизмом, котрий своїм доктринальним (віронавчальним) вченням впродовж двох тисяч років вніс значний вклад у розвиток християнства.

Відтак, метою і завданням даної публікації є дослідження феномену християнської віри з філософсько-феноменологічних та релігієзнавчих позицій в контексті його сучасних трансформацій, що зафіксовані в рішеннях II Ватиканського собору.

II Ватиканський собор (11 жовтня 1962 р. – 8 грудня 1965 р.) своїми епохальними рішеннями – найперше провідною ідеєю аджорнаменто (осучаснення Католицької Церкви та активізації її діалогу з іншими релігіями й світом, «пристосування» Церкви до болючих проблем в світі, до налагодження її діалогу зі світом, до адаптації християнської віри до нових суспільних і релігійних умов) – розвинув основні віронавчальні домінанти (історичні, соціальні, економічні, філософські і релігійні аспекти), сформовані в католицизмі до собору. При цьому собор відійшов від суто доктринально-катехитичного тлумачення проблем віри, що було притаманне для католицизму кінця XIX – першої половини XX ст., а натомість зробив акцент на висвітленні ролі і місця віри й релігії загалом в житті Церкви і суспільства. Зазначений перехід у віронавчанні Католицької Церкви, за влучним висловом відомого дослідника католицизму професора П.Яроцького, «від сотеріологічного ексклюзиву до інкультурації» відобразив ідею аджорнаменто найяскравіше<sup>95</sup>. Відтак саме це склало основу в значній мірі революційного новаторства собору стосовно питань віри. Вшановуючи вклад II Ватиканського собору у розвиток християнської віри і у зв'язку із 50-річчям

\* Марціновська Д.С. – аспірант кафедри релігієзнавства і культурології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

<sup>94</sup> Ларионова В.К. Феноменологія релігії: учебное пособие / Ларионова В. К. – Івано-Франковск: Симфонія форте, 2010. – С. 9.

<sup>95</sup> Яроцький П. Дискурс аджорнаменто: від сотеріологічного ексклюзиву до інкультурації // Віра і розум – двоє крил людського духу. – К., 2001. – С. 204-215.

від дня його початку, Папа Бенедикт XVI проголосив «Рік віри», котрий розпочинається 11 жовтня 2012 року<sup>96</sup>.

Успіх собору став можливим завдяки глибокому опрацюванню ідеї творчого і дієвого синтезу віри й знання, яка була провідною ідеєю для Пап від Лева XIII і до Івана XXIII, які проголошували необхідність змін життя і ставлення до людини на засадах віри. Розвиваючи ці ідеї, собор у своїх документах закріпив цілий ряд нових теологічних принципів католицизму у підходах до віри і суспільних проблем, котрі хвилюють людство: а) душпастирський принцип – відкритість Церкви до проблем, викликів та потреб сучасного людства; б) історичний принцип – відхід в трактуванні питань віри від «концепційного» (західного або ж східного) типу богослов'я і перехід до об'єктивної теоцентричності й христоцентричності у висвітленні віровчення; в) біблійний принцип – наближення до Біблії задля досягнення істинної теоцентричності у розумінні правд віри та їх богонатхненності; г) патристичний принцип трактування віронавчального вчення Церкви; ґ) антропоцентричний принцип – відкритість Церкви до сучасної людини та її проблем задля формування в неї аргументованої раціональної віри; д) екуменічний принцип – широкий діалог релігій в питаннях віри задля пошанування їх віронавчальних істин, моральних і релігійних цінностей; е) принцип неосудження і толерантності в діалозі, базований на христоцентричній природі християнської віри<sup>97</sup>.

Відтак саме гармонійний, осмислений зв'язок віри, об'явлення Божого і Учительського уряду Церкви зумовив великий прорив в теології II Ватиканського собору. Цей зв'язок допоміг Церкві розробити суспільний план виходу з тогочасних проблем з врахуванням досвіду Церкви, який, в першу чергу, багатий віронавчальним наповненням, а також баченням суспільних проблем в царині реалізації прав індивіда. Дані рішення собору і час, що минув після нього, засвідчили, що Католицька Церква не залишалась і не залишається осторонь світових подій як в пасторальному, так і віронавчальному відношенні. Оцінюючи суспільно-культурні та релігійні процеси, Церква акцентує увагу саме на питаннях віри. В результаті такого історичного сприйняття даних доміант собор поглибив ототожнення «віри» і християнства, що сприяло перетворенню віри на світоглядну структурну одиницю та збіглося з тенденцією до християнізації світових культур.

II Ватиканський собор і реалізація його рішень в 60-90-х роках XX століття вагомо долучилися до спростування побутуючої на той час думки про те, що віра є «не просто проявом ірраціонального, а цілком релігійним, прикладним явищем...». Ця істотна підміна «...привела до майже повного виключення віри із системи наукового світогляду, особливо у період

<sup>96</sup> Див.: Bischof Klaus Küng. Brief an die Priester und Diakone zum „Jahr des Glaubens“ // Kirche bunt. – 2012. – №22. – S. 2-3.

<sup>97</sup> Кияк С. II Ватиканський собор і релігійно-суспільні проблеми сучасності: Навчальний посібник. – Жовква, 2011. – С. 152.

панування радянської атеїстичної думки»<sup>98</sup>. Опонуючи таким світським підходам до віри, які обмежували сферу її дії тільки релігією і Церквою, католицизм утверджував віру як явища притаманного кожній людській особі, що виражається через поєднання понять «віра-довіра»<sup>99</sup>. Адже від довіри до Буття<sup>100</sup> і його Першопричини постає релігійність, базована на вірі, і це поєднання стає джерелом не лише релігійності, але й віронавчання Церкви, зокрема, її догматів та науки моралі. Для Католицької Церкви означений синтез є своєрідним віронавчальним догматом: «Де віра – там любов, де любов – там мир, де мир – там благословення, де благословення – там Господь, де Господь – там нема бур, негод»<sup>101</sup>. Відомий богослов і релігієзнавець Олександр Мень зауважує: «Всі люди мають яку-небудь віру: свідому чи несвідому... Чим складнішою уявляється її природа, тим досконалішою має бути першопричина»<sup>102</sup>.

Документи II Ватиканського собору, яких було прийнято всього шістнадцять: чотири конституції, дев'ять декретів і три декларації, стали відповіддю Церкви на засадничі питання її буття. Ці документи є офіційними церковними документами, в яких задеклароване баченням Католицькою Церквою доктринальних питань і нагальних суспільно-релігійних проблем. Разом з тим ми знаходимо там глибокі віросповідні розмірковування щодо віри. Фактично оприсутнені два типи релігійної віри, про які пише український психолог релігії О.Предко, цитуючи роботу Мартіна Бубера «Два образи віри». По-перше, історичний стан безпосереднього діалогу людини з Богом і повної до нього довіри, а по-друге – християнська віра розглядається в діалектиці, тобто мова йде про своєрідний «стрибок віри», що змінює внутрішній світ людини і суспільство<sup>103</sup>. Саме останній аспект віри набув особливого розвитку і навіть домінування в документах собору, в яких особлива роль відведена моральному чи природному закону – закону серця (совісті), що є не лише джерелом християнської віри, але й «повної довіри до Бога»<sup>104</sup>. Це стало підґрунтям суспільно-соціальної реалізації документів собору в наступних десятиліттях після нього.

Оскільки в документах собору домінує універсальний, загальнолюдський, загальноцерковний підхід до вирішення актуальних проблем, а не йдеться про благо якоїсь окремої інституції чи особи, то звідси і феномен релігійної віри трактується як універсальний. Власне про

<sup>98</sup> Савельєва М. Віра як спосіб пізнання дійсності: постановка проблеми // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – №3-4. – С. 108-109.

<sup>99</sup> Мень А. Культура и духовное восхождение. – М., 1992. – С. 14.

<sup>100</sup> Савельєва М. Віра як спосіб пізнання дійсності: постановка проблеми // Філософ. і соціолог. думка. – 1994. – №3-4. – С. 111.

<sup>101</sup> Spitaler A. Die schönsten und kostbarsten Gebete. – Kappl, 2011. – С. 9.

<sup>102</sup> Мень А. Культура и духовное восхождение. – М., 1992. – С. 50.

<sup>103</sup> Предко О. Віра як релігієзнавчо-психологічний феномен: сутність та форми прояву // Історія, філософія, релігієзнавство. – 2008. – №1. – С. 68.

<sup>104</sup> Там само.

універсальний характер віри йдеться вже у першому документі собору – в Конституції про святу Літургію „Священний Собор” – „Sacrosanctum Concilium“ (прийнятій 4 грудня 1963 року). Дана конституція наголошує на універсальній суспільній дії віри, розглядаючи її на прикладі літургії, в якій через євхаристію актуалізується «Христове Таїнство Відкуплення»<sup>105</sup>. При цьому в літургійній конституції собору наголошується, що релігійна віра містить в собі як знання, віровчення Церкви, що ґрунтується на Божому об’явленні, так і довіру – віру – «увірування», котра складає первинний тип або рівень віри християнської. Невід’ємним етапом цього рівня віри виступає об’явлення Боже – Богом дане знання про самого себе і про людину, про її морально-суспільні цілі та вартості, котрі складають визначальне теоретичне, а відтак і практичне підґрунтя релігійної віри. Саме тому через згадану конституцію, як і через усі інші документи собору, наскрізною ідеєю проходить аналіз об’явлення Божого з метою доступно донести і пояснити проповідуване людям Слово Боже – джерело віри, оскільки об’явлення – посилення від Авторитета (Бога), а визнання його засвідчує «повну довіру» до нього, а це якраз і складає основу першого типу релігійної віри.

Відтак, основа другого рівня релігійної віри – «певне особисте об’явлення, диво» постає як феномен особистого інтелекту людини. Цей інтелект допускає в собі існування Когось, хто створив його, але пояснити не може, а тому він користує з першого, так би мовити «об’явленого» рівня релігійної віри, котрий дає людині обґрунтоване і з’ясоване Боже об’явлення: «Віра у божественне уможливилоє змістове наповнення релігійного досвіду. У релігійних уявленнях досвід набуває визначеності і прагне оформити зміст релігійної віри»<sup>106</sup>. Тому те, що до кінця не може досягнути людина розумом – знання від і про Бога-Авторитета – і становить вершину другого – «інтелектуального» рівня релігійної віри.

Але крім цих двох рівнів релігійної віри, в документах II Ватиканського собору йдеться про третій – вищий рівень віри, який утворюється по мірі зростання знань і досвіду церкви в поясненні феномену віри, об’єднуючи між собою перший і другий. Він відомий в теології й філософії (за І.Кантом) як «доктринальна віра». «Доктринальна віра, - влучно зауважив М.Мінаков, посилаючись на Куно Фішера, - дуже важлива через те, що вона забезпечує дієздатність метафізичних положень, тобто переводить зміст теоретичного розуму в сферу практики». Доктринальна віра певним чином репрезентує в теоретичній сфері моральну віру, а відтак і бере участь у висвітленні примату

<sup>105</sup> Конституція про святу Літургію „Священний Собор” – „Sacrosanctum Concilium“ // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів, 1996. – С. 9-10.

<sup>106</sup> Предко О. І. Філософсько-релігієзнавчі виміри західноєвропейської психології релігії (кін. XIX-поч. XX ст.) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.iai.donetsk.ua>.

практичного розуму над теоретичним, а також уможлиблює практичне застосування теоретичних висновків»<sup>107</sup>.

Пряме підтвердження цього трактування доктринальної віри ми знаходимо в соборовій «Конституції про Святу Літургію» та в інших документах собору. Як наголошують «Декрет про пастирський уряд єпископів у Церкві» – „Христос Господь” – „Christus Dominus” (28 жовтня 1965 р.) та «Декрет про засоби суспільного повідомлення» – „3-поміж подиву гідних” – „Inter Mirifica” (4 грудня 1963 р.), невід’ємним атрибутом доктринальної віри виступають засоби її практичного вияву і поширення, при цьому в другому документі підкреслюється, що засоби суспільного повідомлення слід правильно і об’єктивно вживати з дотриманням моральних норм задля формування гуманно досконалого трактування доктринальної віри та релігійної віри загалом на засадах «істинності із самим собою», яка базується на науковому характері обґрунтування доктринальних істин<sup>108</sup>. Це є найпершим обов’язком єпископів, які покликані забезпечувати навчальний характер доктринальної віри, бо «єпископи також, поставлені Святим Духом, заступають на місце апостолів як пастирі душ», а тому вони «...християнське вчення нехай викладають способом пристосованим до потреб часу, тобто, який відповідав би труднощам і проблемам, якими найбільше журяться і страждають люди»<sup>109</sup>. Тому «Декрет про пастирський уряд єпископів у Церкві» є наочним і практичним свідченням реалізації можливості надання осягнень істинності віри не лише на індивідуальному, а й на рівні різних людських спільнот.

На проблемі доктринальної віри особливо акцентує увагу одна із двох догматичних конституцій собору - «Догматична конституція про Церкву» („Світло народів” – „Lumen Gentium”, 21 листопада 1964 р.), котра окреслює генезис колективного аспекту віри в Христа. Така віра веде до утворення «Нового народу Божого», до котрого покликане все людство. Через цю єдність людей постає велика інституція, об’єднана вірою – Церква, діяльність якої регулює Учительський уряд, що творить доктринальне наповнення віри: «...Церква в Христі є немов таїнством, тобто знаком і знаряддям внутрішньої злуки з Богом і одності людського роду, хоче вона, йдучи слідом за вченням попередніх Соборів, докладніше вяснити своїм вірним і цілому світові свою

<sup>107</sup> Мінаков М.А. Вчення Канта про віру розуму. – К., 2001. – С. 55.

<sup>108</sup> Декрет про засоби суспільного повідомлення „3-поміж подиву гідних” – „Inter mirifica” // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів, 1996. – С. 67-69. Див.: Декрет про пастирський уряд єпископів у Церкві „Христос – Господь” – „Christus Dominus” // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів, 1996. – С. 211-212, 220-221.

<sup>109</sup> Декрет про пастирський уряд єпископів у Церкві „Христос – Господь” – „Christus Dominus” // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів, 1996. – С. 211-212, 220-221.

природу і свою загальну місію»<sup>110</sup>. Це твердження конституції цілком корелюється із філософським трактуванням віри, котре ми знаходимо, наприклад, у Гегеля: «Віра сама є момент пізнання, вона не є беззмисловою, абстрактною. Її змістом є певне знання про абсолют, і тому вона, як і процес пізнання, розвивається в історії»<sup>111</sup>. Іншими словами, історичний розвиток віри якраз й інспірується та розвивається Учительським урядом Церкви, а відтак, як підкреслює кардинал Йозеф Ратцінгер (нинішній Папа Бенедикт XVI), із догматичної віри в католицизмі постає релігія. Саме тому «релігія ... потребує узаконення проголошених нею істин, що виходить за рамки людського досвіду»<sup>112</sup>, тобто узаконення того, що в межах надприродного має раціональне обґрунтування, що й довершує Учительський уряд, окреслюючи богословсько-наукову суть Христової Церкви та її вчення.

Розкриваючи джерела доктринальної віри, собор актуалізує таку християнську чесноту, як любов, про що йдеться в «Декреті про Східні Католицькі Церкви» („Східних церков” – „*Orientalium Ecclesiarum*”, 21 листопада 1964 р.), де особливим виявом любові як засади доктринальної католицької віри виступає шанобливе ставлення Католицької Церкви до Східних Католицьких Церков, що виявляється у запевненні визнання збереження їх ідентичності<sup>113</sup>.

Чесноту любові собор трактує не лише як підґрунтя віри, але і як функцію віри, на чому наголошується в «Декреті про єкуменізм» („Возстановлення єдності” – „*Unitatis redintegratio*”, 21 листопада 1964 р.), де проблема віри розглядається через особливості сприйняття дару віри в контексті поширення Божого об’явлення, розвиваючи напрацювання собору щодо об’явлення Божого, які пізніше були доповнені в «Догматичній Конституції про Боже Об’явлення» („Боже Слово” – „*Dei Verbum*”, 18 листопада 1964 р.). Повертаючись до об’явлення як джерела і «дару» віри, декрет про єкуменізм підкреслює важливість й історичну обумовленість ролі дару віри як інтегруючого підґрунтя у постанові Церкви та відновлення її єдності, оскільки дар віри за своєю природою і ціллю є христоцентричний і єкуменічний та має на меті вироблення об’єктивної універсальності віри як підґрунтя єдності християн (Див.: Ів. 17:21; Еф. 4:4-5)<sup>114</sup>.

<sup>110</sup> Догматична конституція про церкву „Світло народів“ – „*Lumen Gentium*“ // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів, 1996. – С. 75.

<sup>111</sup> Кірюхін Д.І. Вступ до філософії релігії Гегеля. Філософія як спекулятивна теологія. Монографія. – К., 2009. – С. 105.

<sup>112</sup> Ратцінгер Й. (Бенедикт XVI). Вера – Истина – Толерантность. Христианство и мирове религии. – М., 2007. – С. 210.

<sup>113</sup> Декрет про Східні католицькі церкви „Східних Церков” – „*Orientalium Ecclesiarum*“ // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів, 1996. – С. 172-175.

<sup>114</sup> Декрет про єкуменізм „Возстановлення єдності” – „*Unitatis redintegratio*“ // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. –

Прикладом довершеної реалізації чесноти християнської любові виступає чернецтво, яке, за висновком «Декрету про пристосоване оновлення чернечого життя» („Досконалої любові” – „*Perfectae caritatis*”, 28 жовтня 1965 р.), є немов би однією із живих поєднуючих ланок між Богом, Церквою і людьми. Саме тому чернецтво є носієм й виразником становлення віри особистої і доктринальної, оскільки воно є взірцем живої особистої віри в Бога, зреалізованої у посвяченні себе до чернечого життя, основою якого виступає повна самовіддача в служінні й довіренні свого життя в руки Господа. Переконливим прикладом такої довіри до покликання Божого, а відтак живої, переконаної віри, є Папа Іван Павло II, який усім своїм життям і діяльністю подав її досконалий взірець<sup>115</sup>.

Загалом, поняття доктринальної віри поєднує у собі як прагнення розумового осягнення почутого і побаченого – розумового осягнення віри, так і вільного усвідомлення і колективного схвалення об’явленого істинним. Саме про таку особливість доктринальної віри говорить ще один документ собору – «Декрет про священицький вишкіл» („Бажане всієї” – „*Optatam totius*”, 28 жовтня 1965 р.), в якому робиться акцент на необхідності синтезу раціонального і духовного у формуванні священиків – вчителів віри, через поєднання їх духовної та інтелектуальної формації як вагомої передумови формування раціонального підґрунтя віри на основі досвіду, зокрема, на досвіді виховання людини, найперше – на вихованні в людини її гідності й поваги, а також на вихованні в людини довіри до релігійних істин – джерел віри<sup>116</sup>. Саме про таку роль виховної складової у формуванні віри веде мову «Декларація про християнське виховання» („Вагомість виховання” – „*Gravissimum educationi*”, 28 жовтня 1965 р.) II Ватиканського собору. В документі міститься важлива вимога до формування віри як невід’ємної складової людського буття, початки і розвиток якої є нерозривно пов’язані з вихованням, найперше в родині, на засадах християнських моральних чеснот<sup>117</sup>.

Особливе місце серед документів II Ватиканського собору про феномен віри і його різновид – доктринальну віру займає аналіз даного феномену отцями собору на прикладі нехристиянських релігій в порівнянні з християнством. І це не випадково, адже саме християнство сповідує цілий ряд віронавчальних істин, які є його домінантними цінностями, котрі притаманні більшості релігій, що зближує їх. Якраз на цих спільних рисах в різних релігіях наголошує соборова «Декларація про відношення Церкви до нехристиянських

---

Львів, 1996. – С. 189.

<sup>115</sup> Іван Павло II. Вставайте, ходімо!. – Львів, 2005. – С.14.

<sup>116</sup> Див.: Декрет про священицький вишкіл „Бажане всієї” – „*Optatam totius*” // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів, 1996. – С. 272-273.

<sup>117</sup> Декларація про християнське виховання „Вагомість виховання” – „*Gravissimum educationi*” // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів, 1996. – С. 288-289.



релігій» („В наші часи” – „Nostra aetate”, 28 жовтня 1965 р.). Тут важливою домінантою виступає притаманне усім людям відчуття духовної таємної сили, що діє в явищах природи та в подіях людського життя і котре поряд із внутрішнім джерелом – релігійним інстинктом, виступає найголовнішим зовнішнім джерелом віри.

Вагомим вкладом в тлумачення феномену віри стало визнання Католицькою Церквою того, що в нехристиянських релігіях є правдиве і святе, а тому Церква закликає християн до екуменічної співпраці з визнавцями інших релігій через визнання, збереження і пошанування моральних й духовних благ та тих соціально-культурних вартостей, притаманних іншим релігіям<sup>118</sup>. При цьому собор робить головний акцент на присутності й поцінуванні цими нехристиянськими релігіями елементів об’явлення Божого, зафіксованого в священних текстах релігій, найперше іудаїзму та ісламу. Собор солідаризується з нехристиянськими релігіями в контексті практичної значущості, живого характеру догматичної віри, котра, як підкреслює апостол Павло в Посланні до римлян, пов’язана «з добрими ділами» і «загріта любов’ю» (Рим. 1:16-17).

В заключному документі II Ватиканського собору – «Душпастирській конституції про Церкву в сучасному світі» („Радість і надія” – „Gaudium et spes”, 7 грудня 1965 р.) проблеми доктринальної віри висвітлюються в контексті генеральної ідеї собору – ідеї аджорнаменто – ідеї діалогу Церкви зі світом, зокрема і в питаннях віри, котра у сучасному світі стоїть перед різноманітними викликами, а тому вона потребує нового погляду на Євангеліє і Об’явлення Боже. Собор пов’язує проблему релігійної віри зі свободою і збереженням гідності людини, одним із вимірів котрої визначається віра як спілкування людини з Богом, до якого вона «покликана вже від самого свого сотворення»<sup>119</sup>.

Проблеми віри розглядаються в тісному зв’язку з протилежним їй явищем - атеїзмом. При цьому Церква закликає до поважного і глибокого вивчення атеїзму, а не лише його осуду, і бачить «ліком на атеїзм» нове, поглиблене на науково-раціоналістичних позиціях вчення Церкви та оновленого життя Церкви та її членів, закликаючи до співпраці усіх людей – віруючих і невіруючих задля «правильного будівництва світу» із урахуванням «таїнства людини», яке допомагає людині зрозуміти суть її свободи в контексті головних сучасних викликів перед релігійною вірою<sup>120</sup>.

<sup>118</sup> Декларація про відносини церкви до нехристиянських релігій „В наші часи“ – „Nostra aetate” // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів, 1996. – С. 307-308.

<sup>119</sup> Душпастирська конституція про церкву в сучасному світі „Радість і надія” – „Gaudium et spes” // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів, 1996. – С. 517.

<sup>120</sup> Там само. – С. 520-522.

Проаналізовані документи щодо віри безумовно посприяли окресленню шляхів подолання викликів перед вірою, правильність яких підтвердили наступні п'ятдесят років після II Ватиканського собору.

**Висновки.** Підсумовуючи аналіз внеску II Ватиканського собору у розуміння Церквою феномену релігійної віри, приходимо до висновку, що проблема віри в соборових документах отримала висвітлення у формі доктринальної віри, яка виражається через вчення Учительського уряду Католицької Церкви, найвищим виявом якого і став собор. Собор актуалізував доктринальну віру через генеральну ідею собору – ідею аджорнаменто, згідно з якою феномен віри набув не тільки глибшого догматично-доктринального звучання, але й став розглядатися і реалізовуватися через призму діалогу віри з новими духовно-пасторальними, науковими, суспільними й ідеологічними викликами і надбаннями, що посприяло набуттю християнською теологією нових, дієвих аргументів та засобів для оживлення віри, зокрема, через нову євангелізацію, проголошену собором. При цьому собор, враховуючи тенденції часу і розвитку суспільства, вказав на можливості і засоби подолання «втоми віри» через повернення до Бога як до першопричини і першооснови всього сущого саме через нову євангелізацію.

### А н о т а ц і ї

У статті **Марціновської Д.С. «Другий Ватиканський собор і феномен релігійної віри»** аналізується релігійна віра та її проблеми в світлі II Ватиканського собору Католицької Церкви (1962-1965рр.). Показано місце і специфіка трактування даного явища в основних документах собору. Дана інтерпретація феномену віри, зокрема, висвітлено природу та суть її різновиду – доктринальної віри – в рішеннях собору та в сучасній теології і філософії.

**Ключові слова:** Другий Ватиканський собор, аджорнаменто, феномен релігійної віри, доктринальна віра, віронавчання Католицької Церкви, діалог віри, євангелізація.

В статье **Марциновской Д.С. «Второй Ватиканский собор и феномен религиозной веры»** анализируется религиозная вера и ее проблемы в свете II Ватиканского собора Католической Церкви (1962-1965). Показано место и специфика понимания данного явления в основных документах собора. Дана интерпретация феномена веры, в частности, освещены природа и сущность ее разновидностей – доктринальной веры – в решениях собора и в современной теологии и философии.

**Ключевые слова:** II Ватиканский собор, аджорнаменто, феномен религиозной веры, доктринальная вера, учение веры Католической церкви, диалог веры, евангелизация.

The article of **Martsinovs'ka D.S. «Vatican II and the phenomenon of religious belief»** analyzes the religious belief and its problems in the light of Vatican II Catholic Church (1962-1965). Shown the place and the specificity of understanding of this phenomenon in the basic documents of the Vatican II. The interpretation of the phenomenon of faith, in particular, highlighted the nature and

essence of its kind – doctrinal faith – in the decisions of the Vatican II and in modern theology and philosophy.

**Keywords:** Vatican II, aggiornamento, the phenomenon of religious belief, doctrinal faith, doctrines of the Catholic Church, faith dialogue, evangelization.

*Д. Щербацький\** (м. Чернівці)

## ВІДМІННОСТІ ПРАВОСЛАВНОГО ТА КАТОЛИЦЬКОГО ОБГРУНТУВАННЯ БОГОВИПРАВДАННЯ

*Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими і практичними завданнями. Актуальність проблеми дослідження зумовлена зростаючим інтересом до релігійних проблем, зокрема до питань християнства. Насамперед викликають зацікавлення ті християнські положення, які можуть мати неоднозначне трактування. Однією із таких проблем християнства є теодиційна проблема.*

*Для кращого розуміння питання теодицеї є важливим безпосередньо усвідомлення тих відмінностей, які існують в розумінні теодицеї в рамках двох найбільших гілок християнства - православ'я та католицизму.*

*Стан розробленості теми в науці. Питання теодицеї хвилює як богословів, так і науковців вже майже дві тисячі років. Тому, попри велику кількість наукових праць, це питання залишається актуальним і по-сьогодні. Слід відзначити, що проблеми відмінностей православ'я та католицизму з розглянутих тут позицій більше цікавили російських та українських науковців. Серед них: О.Белянську, Т.Гаврилюк, П.Гайденка, М.Лосського, С.Половінкіна, В.Россман та О.Шахматова.*

*Формування цілей статті. Показати відмінності розуміння проблеми теодицеї в рамках католицької філософії та релігійної філософії Росії періоду Срібного віку, а також наочно проілюструвати процес еволюції трансформацій теодиційного вчення у вчення демодицеї, де агатодицея є її складовою.*

*Відзначимо, що в розумінні того, що таке теодицея, не існує жодної відмінності між Сходом та Заходом, відповідно між католицизмом і православ'ям. Всі досліджені нами концепції філософів, які торкались проблеми теодицеї, тлумачили її як сферу філософського знання, яка покликана захистити Бога, як втілення абсолютної всемогутності, абсолютного добра, абсолютної любові, захистити від звинувачень у відсутності цих абсолютних позитивних якостей. Філософи захищали його і від звинувачень в тому, що він є причиною зла у світі.*

---

\* Щербацький Дмитро – здобувач кафедри релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету імені Ю.Федьковича.

**Основний зміст статті.** Перед початком викладу маємо уточнити хронологічні і географічні межі розвитку православної релігійної думки, в яких ці відмінності проявились. На нашу думку, ці межі окреслюються останніми роками XIX століття і першою половиною XX століття. Територіально ці межі окреслюються територією Російської імперії. І хоча деякі з розглянутих нами філософів емігрували в інші країни, вони все одно залишаються представниками російської ментальності і, відповідно, світоглядних позицій. До такого висновку приходимо, аналізуючи спосіб сприйняття ними світу безпосередньо через їх твори. Зважаючи на щойно наведені хронологічні і територіальні межі, ми обмежуємося періодом Срібного віку російської філософії. Саме в працях представників філософії цього періоду будемо шукати ті принципи теодицеї, які відрізняються від традиційних в рамках католицької релігійної філософії.

Наведених вище поглядів притримується і Г.Мехед, дослідник теодиційних проблем в російській філософії. В своїй праці «Проблема теодицеї в російській моральній філософії» він приписує філософії кінця XIX і особливо початку XX століття такі характеристики, як колективізм, емоційність та особливе ставлення до віри [Мехед Г. Проблема теодицеї в російській моральній філософії [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://vox-journal.ru/vol6/vox>]. До зазначених Мехедом ознак ми вважаємо за доцільне додати містицизм (інтуїтивізм) в пізнанні та розумінні даної проблеми.

Вперше і найяскравіше принцип колективізму був висловлений в поглядах російського релігійного філософа Володимира Соловйова. У всіх його працях обстоюється ідея єдності. Це стосується як сфери знання, так і сфери суспільних відносин. Науковець обґрунтовує думку, що ця єдність повинна проявлятися як у Всесвіті в цілому, так і в його «окремих» елементах. Зі всіх елементів Всесвіту нас, безумовно, цікавить суспільство, а саме - міжособистісні відносини. Науковець П.Гайденко переконаний в тому, що Соловйов дивився на людство як неподільну сутність [Гайденко П.П. Человек и человечество в учении В.С. Соловьева // Вопросы философии. – 1996, - № 6 – С. 49].

Любов, як запорука колективізму, а відповідно і підтримка ідеї демодицеї, знаходить своє вираження і в інших філософів даної доби Російської імперії. Так, наприклад, Достоевський, якого, за словами ще одного науковця з кола дослідників російської філософії С. Суровцева, крім інших філософських проблем, особливо хвилювала проблема соціальної нерівності. В своїй творчості він звертався до пошуку шляхів усунення цієї несправедливості саме через християнські принципи безпосередньо, зокрема через вирішення теодиційних питань [Суровцев С. Развитие и становление философский взглядов Ф.М. Достоевского // Вестник МГТУ. – 2008, - №1; том 11. – С. 49]. Філософ намагався розв'язати ці проблеми саме через сповідування принципів всеєдності. Достоевський був глибоко переконаний в тому, що ця всеєдність в

жодному разі не може бути формальною, тобто досягнутою шляхом механічного або чисто формального об'єднання людей. [Там само. – С. 50].

Разом з Г. Мехедом таку особливість православ'я бачить і С.Суровцев. Він твердить, що в православній Церкві людина здатна отримати порятунок, перебуваючи в духовній єдності з іншими людьми. Ця єдність має, на думку дослідника, полягати в співучасті в долі своїх «братів», що ґрунтується на сповідуванні тих принципів, які за життя сформував Христос [Там само. – С. 52].

Микола Лосський, який, до речі, високо цінував релігійну філософію Володимира Соловйова, зазначав, що він створив унікальну систему релігійної філософії, яка була запозичена багатьма філософами [Лосский Н. Вл. Соловьев и его приемники в Русской религиозной философии // Путь. – 1926. – № 2 – С. 13]. Лосський наголошував, що всі люди є єдиносущними, а тому здатні до істинного спілкування, до участі в житті один одного та безкорисної любові [Там само. – С. 21]. Він був переконаний, що людина, яку хвилює винятково власне спасіння, буде байдужою до інших. Життя такої людини збідніле та неповноцінне. Егоїзм настільки велике зло, що жоден інший вид зла не може зрівнятися з ним [Там само. – С. 347]. Натомість колективізм, який реалізується виключно через любов як до Бога, так і до ближнього, філософ вважав благом. Лише через любов «тварні істоти» можуть наблизитися до Божественного ідеалу та актуалізувати свою подібність Богу. Вона сприятиме також утворенню «конкретної єдиносущності».

Лосський досить переконливо дає відповідь на можливе питання про те, яким чином людина через любов та цю свою єдиносущність наближається до Бога та актуалізує свою подібність до Нього. Він звертався до аналогічного пояснення через єдність самого Бога, яка проявляється через Трійцю [Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. — М., 1995. — С. 211].

З приводу відчуття любові Микола Лосський зазначає, що вона є єдиною умовою наближення людини до Бога. Саме через це відчуття людина здатна набути «досконалого життя в Богові» [Лосский Н. Вл. Соловьев и его приемники в Русской религиозной философии // Путь – 1926. – № 2 – С. 17].

Філософи зазначеної доби приділяли любові, а відтак і заснованому на цьому почутті колективізму неабиякого значення у справі спасіння. Це прагнення єдності суспільства зумовлюється їх переконаністю в тому, що саме любов і заснована на ній єдність допоможуть людині врятуватись. Проте при цьому любов вважалася одним із засобів порятунку не сама по собі. На неї дивилися як на засіб спасіння виключно тією мірою, в якій вона дозволяє наблизитись до морального ідеалу Христа. Цей образ дає можливість людині не просто долучитись до справжнього буття, а до відновлення власного, колись втраченого. В акті любові «... відбувається зворотне відновлення Я у притаманній йому нормі буття, причому ця його норма є вже не просто наданою, але і виправданою, тобто не просто наявною в даному місці і

моменті, але такою, що має вселенське та вічне значення» [Флоренский П.А. Столп и Утверждение истины. – М., 1990. – С. 92].

Щодо теодицеї католицизму, то, на нашу думку, вона такого колективного забарвлення не має. Католицька теодицея має індивідуальну направленість. Людині пропонується порятунок безвідносно до інших осіб. Однак у жодному разі не слід розуміти це так, ніби католицизм не приділяє ніякої ролі любові. Ні, католицизм акцентує увагу на любові виключно до Бога. На відміну від цього, російські філософи досліджуваної нами доби, крім любові до Бога, багато уваги акцентували на любові до інших людей.

На боці колективізму православ'я стоїть і М. Бердяєв. Він переконаний, що центральною ідеєю творчості східних патристів в жодному разі не була ідея особистого порятунку, бо ж вони стверджували ідею порятунку спільного [Бердяев Н. Спасение и творчество. Два понимания христианства // Путь. – 1926. – № 2. – С. 34]. Підтвердженням цих слів філософа може слугувати творчість Орігена. Останній був упевнений в тому, що врятуватись можуть всі творіння без винятку, причому незалежно від їх волі [Див.: Всемирная энциклопедия: Философия / главн. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. – М.- Мн., 2001. – С. 64].

Християни перших століть поширення нової релігії, зокрема це стосується грецьких християн, не сповідували ідеї особистого порятунку. Так, Іван Золотоуст твердить, що любов покликана допомагати сприйняттю ближнього як самого себе. Дослідники твердять, що вчення представників Східної патристики було направлене на порятунок всього світу [Там само. – С. 35].

Ширшим за Бердяєва часовий відтинок ідеї колективізму, заснованому на відчутті любові, відводить російський дослідник Б.І. Гладков. Пояснюючи текст Євангелія, він наголошує, що ще Христос сповідував ідею любові до ближнього. Однак автор не обмежується лише констатацією цього факту, а висловлює свою підтримку необхідності такої поведінки для істинно віруючої людини: «Бог пред'явив людині такі вимоги, і навіть страх смертного покарання за їх невиконання, що слугує доказом того, що людина може їх виконати» [Гладков Б. Толкование евангелия Б. Гладков. – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2002. – С. 100].

Погляди дослідниці творчості представників Срібного віку О. Шахматової зайвий раз підтверджують нашу думку. Вона доводить, що Захід, якщо й звертається до єдності, то розуміє її виключно у формальному значенні, заснованому на традиціях чи авторитеті, в тому числі і на авторитеті Біблії [Шахматова Е.В. Восток как метафизическая парадигма идеи всеединства в культуре Серебряного века // Вопросы философии. – 2008 - № 3. – С. 150]. Ми можемо продовжити думку Шахматової твердженням, що православні філософи проповідували всеєдність, яка ґрунтується на любові.

Звертаючись до такої зазначеної нами ознаки як емоційність, ми наголошуємо на тому, що релігійна філософія Російської імперії кінця XIX – початку XX століття і, безперечно, теодиційні положення, були більш

емоційними у порівнянні з теодицеєю католицизму. Можемо припустити, що це пов'язано з тим, що Католицька Церква, яка стояла перед загрозою поширення дуалізму, що логічно та раціонально доводив існування двох начал, була вимушена так само спиратись на логічні та раціональні аргументи. Тому можна наголосити, що дуалістичні вчення нав'язали власні «правила гри» католицизму як у період патристики, так і в період схоластики.

На нашу думку, емоційність в теодицеї зумовлена емоційним переживанням смерті Христа та його стражданнями. Флоренський відзначає, що «російський народ, в своєму релігійному житті живе з Христом страждаючим, а не з тим, що воскрес та вознісся» [Флоренський П.А. Христианство и культура. – М.-Харьков, 2001. – С. 484]. Так само, як причину традиційної логічності і раціоналізму католицької теодицеї ми вбачаємо у боротьбі з дуалізмом, так і емоційність православної вбачаємо у вагомій ролі Христа, його життя і страждань як прикладу для наслідування. Микола Бердяєв досить красномовно висловлюється проти безпристрасного сприйняття християнських норм. Таке сприйняття Христа він порівнює з ототожненням Ісуса з камінням. Бердяєв не сприймає Бога, що не страждає. В такому випадку Він стає, на думку філософа, недосконалим. «Священне писання розкриває нам трагедію Бога, привідкриває нам його внутрішнє трагічне життя. Мука на хресті єдинородного Сина Божого є страждання в середині Трійці. Це і є єдиний можливий шлях нерабської теодицеї. В середині самої Божественної Троїчності є страждання від зла та п'янти, є недосконалість та применшення Божества, навпаки воно є ознакою Його досконалості. Не можна Бога мислити подібним камінню. Бог нестражданий був би недосконалим, применшеним Богом. Він би собі лишив блаженство, а творінню – страждання. Любов передбачає жертву та страждання.» [Бердяєв Н. Из размышлений о теодицее // Путь. – 1927. – № 7. – С. 55]. Для Бердяєва теодицея, яка заснована, як говорить сам філософ, на раціональній теології, є хибною. Ця хибність полягає в тому, що теодицея покликана виправдовувати Бога, насправді виправдовує безбожжя [Там само. – С. 53].

Взагалі розкрити таку характеристику чи особливість, як емоційність, досить важко, спираючись при цьому лише на окремі фрагменти тексту того чи іншого автора. Емоційну картину може змалювати лише цілісна картина твору. Однак у Володимира Соловйова є досить красномовний фрагмент, який наводить і дослідник його творчості П.Ч.Борі в своїй праці «Нове читання «Трьох розмов та повісті про антихриста». Це фрагмент, який на його думку, показує приклад «натхнення», яке неминуче має бути присутнє тоді, коли існує добро. Він стверджує: «Достатньо перечитати сцену поховання солдат, які загинули під час порятунку вірмен-християн від турецьких баші-базуків. Екстатична атмосфера наповнює цю сцену: «Тиша якась та легкість неосяжна, ніби з мене вся нечистота життєва змита, і всі важкості земні зняті, ну ніби райський стан, - відчуваю Бога, і тільки» [Бори П. Новое прочтение «Трех разговоров» и повести об антихристе Вл. Соловьева, конфликт двух универсализмов // Вопросы философии. – 1990. – №9. – С. 31].

Не менш красномовним є фрагмент у Миколи Бердяєва, який підтверджує нашу думку про те, що причиною трагізму теодицеї є життя Христа, і в якому він вже безпосередньо і недвозначно заявляє про трагічність теодицеї: «Для духовного богослов'я та для його теодицеї християнство розкривається як релігія трагічна. Релігія любові та свободи є релігія трагічна. Трагедія переноситься на саме божественне життя, на саму первинну містерію життя. Релігійне рабство, яке є лише відображенням земного рабства в царстві кесаря, не є трагедія. В трагедії діють свободні, а не раби.» [Бердяєв Н. Из размышлений о теодицее. – С. 61].

Коли ми говоримо про емоційність російської філософії, то при цьому постає питання про причини такого явища. Відповісти на це питання можна за допомогою врахування тих соціально-культурних факторів, які мали місце в другій половині ХІХ століття як безпосередньо в Російській імперії, так і в Європі.

У першу чергу серед цих факторів слід відзначити зміну пріоритетів освіти у порівнянні з попередніми періодами. Пізнання звертає свою увагу на пізнання природи і людини як її складової. Пізнання «Божественних істин» почало набувати другорядного значення, якщо порівнювати з пізнанням законів природи, суспільства та психології. Змінився і метод пізнання. Перевага надавалась емпіризму та раціоналізму. Володимир Соловйов в одній з своїх праць виступив проти застосування в пізнавальній діяльності якогось одного із цих методів. Він доводив нездатність кожного з них сприяти отриманню максимально повного знання і вважав, що вони, тією чи іншою мірою, ґрунтуються на вірі [Соловьев В. Философское начало цельного знания / В. Соловьев. – Мн., 1999. – С. 409]. Через це ми можемо стверджувати, що Соловйов прагнув побудувати такий пізнавальний метод, до складу якого на рівноправних умовах увійшла б ще й віра.

Слід відзначити, що філософи зазначеного періоду важливу роль надають вірі в тому, що саме в діяльності Христа найбільш повно проявляється православна теодицея. Флоренський вказує на потужну логічну складову віри у католицизмі. З цього приводу він твердить, що «така віра є застиглий, злий, жорстокий та кам'янистий наріст в серці, який не пропускає його до Бога, страхітливе породження людського егоїзму, бажуючого навіть Бога підкорити собі». Тому автор зазначає, що немає нічого гіршого, ніж, - як він називає, - «розумна віра» [Флоренский П.А. Столп и Утверждение истины. – С. 64]. Беззаперечно, що це положення стосується і теодицеї.

Для Флоренського ключовою є думка Тертуліана: «Вірю тому, що абсурдно». Така віра, на думку філософа, спонукає людину шукати розуміння того, в що вона безсумнівно вірить [Див.: Фейнберг Е.Л. Интуитивное суждение и вера // Вопросы философии. – 1991. – № 8. – С. 14].

На нашу думку, Флоренський виступає проти будь-яких спроб раціонального пояснення нашого світу, тому що, як зазначає мислитель, «шляхи Господа не вивідані».



Відмінність між католицизмом та православ'ям досліджував російський філософ, дослідник питань у сфері історії філософії та соціологічних питань Вадим Россман. Він розглядає відмінність між цими двома напрямками християнства, беручи за основу погляди Платона та Аристотеля. Так, він відзначає, що теологія Заходу розвивалась на філософських традиціях Аристотеля, а релігійна думка православної Російської імперії – на традиціях Платона. Автор також вважає, що платонізм, в рамках релігійної філософії Срібного віку, отримав своє відродження, зокрема в творчості таких філософів, як Володимир Соловйов, Павло Флоренський, Сергій Булгаков та Олексій Лосєв [Россман В. Платон как зеркало русской идеи // Вопросы философии – 2005. – № 4. – С. 50]. Такої ж думки дотримується і дослідник російської філософії XIX століття В. Сербіненко [Сербиненко В.В. К вопросу о традиции платонизма в русской философии в творчестве Вл. Соловьева // Вопросы философии – 2003. – № 6. – С. 135].

Про відмінність між католицизмом та православ'ям в поглядах на теодицею ми можемо також говорити, розглядаючи таку теодиційну складову як свобода людини. Підтримуючи думку дослідниці з питань свободної волі в рамках християнства Т. Гаврилюк, ми вважаємо, що православна Церква вбачає свободу саме в обожені [Гаврилюк Т.В. Онтолого-антропологічні аспекти свободи волі в християнстві // Філософія науки: традиції та інновації. – 2010. – № 2. – С. 167]. Натомість католицька виводить свободу з розуму та Божественної благодаті. Виведення свободи з розуму та ж Гаврилюк пов'язує із творчістю Фоми Аквінського. Християнське вчення, на її думку, говорить про те, що джерелом усього життя є Бог. Відповідно істинним життям людини може бути лише таке, яке направлене до Бога. Не виникає суперечок, на думку Гаврилюк, також і в тому, що вказаний вид руху зумовлений двома джерелами – внутрішньо людським та зовнішньо божественним. Останнє ще може мати назву благодать [Там само. – С. 167]. Т.Гаврилюк, вказуючи на відмінність між католицизмом та православ'ям у питанні свободи, спирається на вчення Аквінського про волю. Згідно з ним воля виступає спонукальною і виключно духовною силою. Саме їй притаманне прагнення до Бога як до джерела буття [Аквинский Фома. Сумма теологии. В 3-х т. – Т.1: часть I. Вопросы 1-43. – К.-СПб, 2007. – С. 130]. Фома Аквінський, на думку Т. Гаврилюк, акцентує увагу на переконаності в існуванні можливості досягнення повної свободи людської волі.

Звертаючись до творчості Фоми Аквінського, як до ключової фігури не лише схоластики, а й католицизму, ми бачимо, яку важливу роль він відводив розуму. Саме така висока роль розуму змушує нас ще раз говорити про певний раціональний компонент в католицизмі на відміну від православ'я, а особливо православ'я представників Срібного віку.

Джовані Бонавентура взагалі вважає, що саме розум дозволить пізнати подобу Бога та наблизитись до Нього [Бонавентура Д. О возвращении наук к теологии // Вопросы философии. – 1993. – № 8. – С. 135].

Про велику роль, яку Захід надавав аналітичному розуму, говорили і західні науковці. Більше того, Карл Фрідріх фон Вайцзекер називає цей аналітичний розум агресивним [Див.: Рормозер Г. Ситуация христианства в эпоху «постмодерна» глазами христианского публициста // Вопросы философии. – 1991. – № 5. – С. 79].

П. Флоренський, звертаючись до проблеми гносеології, вважав, що без інтуїції, такої ж думки інші християнські філософи, не може бути ані вирішена ані пояснена теодиційна проблема. Так він висловлював свою переконаність відносно того, що такі пізнавальні парадигми, як раціоналізм та реалізм, вичерпали себе. Результатом цього «вичерпання» є ніщо інше як скепсис, який проявляється в критиці самоочевидних речей. Флоренський пішов таким шляхом, оскільки саме інтуїція найбільше вписувалась у його погляди щодо істини та необхідності всеєдності. Із контексту його праці «Стовп та утвердження істини» ми можемо побачити, що метою людства має бути всеєдність, ґрунтована на почутті любові, яку він неминуче пов'язував із пізнанням Бога, а відповідно - і з істиною [Флоренский П.А. Столп и Утверждение истины. – С. 88]. Роблячи любов концептуальною точкою відліку в пізнанні істини, мислитель не міг зробити її пізнаваною за допомогою інших засобів, а тільки за допомогою інтуїції, хоча й приписав останній певні раціональні якості.

**Висновки.** Підводячи підсумок, зауважимо, що нами було виокремлено декілька особливостей теодицеї кінця ХІХ- початку ХХ століття в російській релігійній філософії. До них нами було віднесено колективізм, емоційність та особливе сприйняття віри.

Колективізм виступає протиположністю еґоїзму, який вважається проявом чи не найбільшого зла. Основою колективізму російські філософи вважали любов. Саме вона, на їх думку, виступає одним із головних засобів порятунку, тому що вона наближає до морального ідеалу Христа.

Дослідженням було не лише встановлена така відмінність в теодицеї православ'я і католицизму як емоційність, але й з'ясовано причини цієї відмінності, а саме особливості історичного розвитку концепції боговиправдання в католицизмі та православ'ї.

Вивчення такої особливості теодицеї як емоційність дозволило встановити, що причиною цього явища стала та роль, яку надавали дослідники тим стражданням, які пережив Христос.

Зважаючи на антропоцентризм, слід відзначити ту велику роль, яка відводилась ролі людини, її порятунку, емоційному стану російськими філософами при дослідженні теодицеї.

**Перспективи дослідження:** перспективами нашого дослідження є з'ясування подібності католицизму та православ'я з метою більш повного розуміння розвитку теодиційних поглядів.

## Анотації

У статті Д. Щербацького «Відмінності православного та католицького обґрунтування боговиправдання» висвітлені відмінності, які існують в засадничих принципах та методах пояснення теодиційної проблеми в католицизмі та православ'ї.

**Ключові слова:** теодицея, свобода волі, емоційність, раціональність, віра, Христос, емоційність, антропоцентризм, демодицея.

В статті Д. Щербацького «Отличие православного и католического обоснования богооправдания» показаны отличия, которые существуют в основополагающих принципах и методах объяснения теодицейных проблем в католичестве и православии.

**Ключевые слова:** теодицея, свобода воли, эмоциональность, рациональность, вера, Христос, антропоцентризм, демодицея.

*І. Козловський\** (м. Донецьк)

УДК 211.5(091)

## СУСПІЛЬНО-РЕЛІГІЙНІ ПЕРЕДУМОВИ І ДЖЕРЕЛА РЕСТАВРАЦІЙНОГО РУХУ В США

**Постановка проблеми.** Україна в останні два десятиліття, входячи у відкритий світовий простір, пережила не тільки кардинальні соціально-політичні зміни, а й стикнулася з досить суттєвими трансформаціями свого релігійного життя та його стрімкої плюралізації. Досить великий вплив на ці процеси здійснюють місіонери з різних країн і, насамперед, Сполучених Штатів Америки. Американізація як процес впливу на релігійне життя та супроводжуваний його консюмеризм є вже реальним фактором релігійного життя сучасної України. Одним з каналів цього процесу є нова для нашої країни конфесія – Церква Христова (*Church of Christ*), яке є продуктом досить масштабного явища в історії американського християнства – Реставраційного руху першої половини XIX століття. Дослідження суспільно-релігійних передумов і джерел цього руху є досить актуальною проблемою сучасного українського релігієзнавства.

**Стан розробленості теми.** В сучасному українському релігієзнавстві ця проблема є недостатньо дослідженою. Привертають

---

\* Козловський І.А. – старший викладач кафедри філософії Донецького національного технічного університету, Президент Центру релігієзнавчих досліджень та міжнародних духовних відносин (м. Донецьк).

увагу лише публікації П.Павленка<sup>121</sup>, В.Андросової<sup>122</sup> та автора статті<sup>123</sup>, в яких означена проблема певною мірою окреслюється. Що ж стосується зарубіжних, насамперед, американських дослідників, то найбільш ґрунтовними є праці Л.Гаретта<sup>124</sup>, Дж.Холлоуея і Д.Фостера<sup>125</sup>, В.Дж.Хамбла<sup>126</sup>, а також розвідки Дж.М.Пауелла<sup>127</sup>, М.А. Нолла<sup>128</sup> тощо. Але в переважній більшості позиції цих зарубіжних авторів є певною мірою конфесійно забарвлені, що не дозволяє вирішити означену проблему.

Автор ставить перед собою, як ціль, дослідити історичні та суспільно-релігійні передумови і джерела виникнення Реставраційного руху у США. **Об'єктом дослідження** є релігійна ситуація у Північній Америці у XVII – XVIII століттях, а **предметом** є суспільно-релігійні передумови та джерела, що спричинили виникнення Реставраційного руху у Сполучених Штатах у першій половині XIX століття. **Метою дослідження** є вивчення історичних закономірностей процесу формування передумов та джерел виникнення означеного феномену та його особливостей, а **завданням** є з'ясування основних суспільних і духовно-релігійних причин зародження руху Реставрації, а також дослідження розвитку ідей Реставрації у Північній Америці та на Британських островах у межах розвитку пресвітеріанства, баптизму і методизму.

У своєму дослідженні автор, окрім загально історичних та філософських методів, використовує метод каузального аналізу, що дозволяє розкрити причини появи Реставраційного руху в історії американського християнства; метод феноменологічного аналізу для визначення основних теологічних моментів релігійних процесів означеної історичної епохи; метод компаративного аналізу різних релігійних течій, що спричинили появу руху Реставрації.

**Основний зміст статті.** Впродовж двох століть колоніальної історії багато європейських деномінацій були перенесені в Америку і пустили там

<sup>121</sup> Павленко П. Церква Христова в різноманітті її виявів // Історія релігії в Україні: у 10-ти тт. Том 8: Нові релігії України. – К., 2010. – С. 346-356.

<sup>122</sup> Андросова В.И. Церковь Христова // Религиозная палитра Донецкой области. Справочник религиозных организаций. – Донецк, 2008. – С. 99-106.

<sup>123</sup> Козловский И.А. Церковь Христа в США и в Украине: история и современность. – Донецк, 2010. – 604 с.

<sup>124</sup> Garret L. The Stone–Campbell Movement. An Anecdotal History of Three Churches. – Joplin, Missouri, 1985. – 739 p.

<sup>125</sup> Holloway G., Foster D.A. Renewing God's people. A concise History of Churches of Christ. – Abilene, 2001. – 152 p.

<sup>126</sup> Humble B.J. The Story of the Restoration. – Austin, Texas, 1969. – 84 p.

<sup>127</sup> Powell J.M. The Cause We Plead. A Story of the Restoration Movement. – Nashville, 1987. – 199 p.

<sup>128</sup> Noll M.A. The old religion in a New world. The History of North American Christianity. – Grand Rapids, 2002. – 340 p.

коріння. Саме серед цих церков і виник Реставраційний рух першої половини XIX століття. Щоб зрозуміти роль Реставраційного руху в американській історії необхідно розглянути особливості релігійної ситуації в Північній Америці, що складалася напередодні.

Одна з найбільших особливостей американського релігійного життя в XVII-XVIII століттях – це його вражаюче різноманіття у порівнянні з країнами Європи. Це було особливо справедливим для таких колоній як Нью-Йорк та Пенсильванія, де велика кількість мігрантів з різних країн Європи призвела до виникнення своєрідного «плавильного котла». Навіть пуритани Нової Англії і англіканського Півдня – Церкви, які підтримувала держава, не могли заборонити християнським дисидентам оселятися у своїх володіннях.

В.Єленський, посилаючись на С.Гаттінгтона, стверджує, «що саме протестантське походження надає американській нації унікальність і дозволяє зрозуміти, чому навіть у XXI столітті релігія лишилася ключовим елементом американської ідентичності. Америка народилася протестантською; буржуазний же, ліберальний дух формувався пізніше, причому він не стільки був «імпортований з Європи, скільки розвинувся самостійно, виріс з протестантської культури перших громад»» [Єленський В. Релігія і «Західна цивілізація»: головні тенденції релігійності у США та Західній Європі // Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу. – К., 2010. – С. 76].

У деяких поселеннях Англія запровадила свою офіційну Англіканську Церкву, а в інших колоніях домінантні групи насаджували свої власні церкви: конгрегаціоналісти – в Новій Англії, пресвітеріани – в Нью-Йорку, квакери – в Пенсильванії і навіть католики – в Меріленді. У майбутньому до цього різноманіття додалися й інші колонії, що знаходилися під контролем Англії. При цьому залишалось широке поле для діяльності і голландських реформаторів в Нью-Йорку, і для декількох груп місіонерів-лютеран в Делаварі. Усі релігійні течії, які переселилися на американський континент, швидко адаптувалися до його умов, почасти значно змінюючи свої початкові установки. Це й був основний шлях, за яким розвивалась рання американська релігія: переселення з Європи, а потім культурна адаптація до колоніальних умов [Норт Дж. Історія церкви. – М., 1993. – С. 343].

Пуритани також створили в Америці свої колонії, які засновувались на абсолютній відданості кальвінізму. Так як церковне управління здійснювалось в рамках окремих конгрегацій, то такі церкви отримали назву конгрегаціоналістських. Конгрегаціоналісти були упевнені, що членами їх церкви можуть бути лише перероджені, навернені в істинну віру. Кальвіністське розуміння навернення вимагало особливих драматичних переживань, які засвідчували б обраність людини Богом для її спасіння.

Іншим колоніям релігійна терпимість була притаманна з самого початку. Розкольники, яких вигнали з Массачусетса, заснували Род-Айленд, а їх керівники відстоювали позиції релігійної свободи. Серед них особливо виділявся Роджер Уільямс: в 1639 році ним була заснована перша баптистська церква в США. Нью-Джерсі в кінці XVII сторіччя опинилося під повним контролем квакерів, а останні з самого початку підтримували релігійну свободу. У 1681 році Уільям Пенн розпочав в Пенсильванії свій «святий експеримент». Він вірив, що прибічники різних християнських течій можуть мирно і гармонічно співіснувати разом, якщо їм надано релігійно свободу. Спочатку він наполягав на тому, щоб Пенсильванія стала притулком для квакерів, але коли до нього дійшли відомості про неперервні репресії проти деяких християнських груп в Німеччині, то він запросив тисячу німців у свою колонію. Німці відгукнулись без затримки і після переїзду в Америку стали основною частиною населення Пенсильванії.

До часу війни за незалежність дві третини населення підтримували дисидентів, хоча по закону вони продовжували оплачувати духовенство. В 1786 році був прийнятий законопроект Томаса Джефферсона про свободу віросповідання, але лише у 1801 році були знищені залишки союзу церкви і держави.

Зразок релігійного життя, сформований на початку XVIII сторіччя, мав, без сумніву, велике значення. Офіційні релігії – конгрегаціоналісти на Півночі й англікани на Півдні – змушені були пристосовуватися до нових свобод американського суспільства. Таким чином, європейські державні церкви, які переселилися в Америку, отримали там статус окремих віросповідань [Норт Дж. История церкви. – М., 1993. – С. 346].

Джерелом пресвітеріанських громад в Америці була велика шотландсько-ірландська еміграція XVIII сторіччя. Теологія шотландсько-ірландських пресвітеріан була майже ідентичною теології пуритан Нової Англії, а тому вони спочатку оселялися саме там. Але коли пуритани їх не прийняли, то вони відправились до кордонів Пенсильванії, Вірджинії і Кароліни. У 1775 році пресвітеріани були розкидані по всіх колоніях і були другою за чисельністю деномінацією в Америці.

Коли почалась революція 1775 року, п'ятьма найбільшими деномінаціями в Америці були конгрегаціоналісти (658 церков), пресвітеріани (543), баптисти (498), англікани (480), квакери (295). Католики (50) і методисти (50) поступалися лідерам, але були наперед визначені історичною долею стати найбільшими деномінаціями XIX століття [Humble B.J. The Story of the Restoration. – Austin, 1969. – P. 3].

Американська революція і її конституційні наслідки остаточно закріпили в цій країні релігійний плюралізм. В США не існувало привілейованих релігійних течій, що відкривало перед багатьма християнськими церквами нові перспективи. В кінці XVIII сторіччя лише 10% населення Сполучених Штатів були офіційними членами тієї чи іншої

церкви. Більшість з тих, хто входив в 90% і залишався поза членством, також були віруючими, серед яких багато хто регулярно відвідував богослужіння. Саме з цими людьми і працювали представники різних християнських рухів на початку XIX сторіччя. Це був період духовних пошуків і відродження інтересу до релігії. В різних куточках країни вивчення Біблії підштовхнуло багатьох віруючих шукати істину на шляхах повернення християнства до простих апостольських часів. Представники різних конфесій почали проповідувати просто християнство без приналежності до тієї чи іншої деномінації. Особливо активним цей рух був на «фронтірі», фермерському кордоні, який постійно просувався на Захід. Більшість людей на кордоні були демократами джефферсонівського або джексоновського типу, який був орієнтований на внутрішній порядок та місцеве управління. Вони вірили в рівність людей і в те, що людина здатна зрозуміти свою ситуацію і сама прийняти рішення. Саме ці люди стали тією основою, на якій виник рух Реставрації в США [Козловський І.А. Церква Христова // Нові релігії України. За ред. А.Колодного. – К., 2010. – С. 359].

Важливими джерелами руху Реставрації були два Великі пробудження. Історики проводять розрізнення між Великим пробудженням, тобто проведення низки компаній з відродження віри в американських колоніях між 1726 і 1760 роками й іншим рухом, який продовжувався приблизно з 1787 по 1825 роки і який в Англії називався Євангелічним відродженням, а в США став відомим як Друге велике пробудження [Бош. Д. Преобразование миссионерства. Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности. – СПб, 1997. – С. 298].

Перше Велике пробудження почалося в голландських реформатських церковних громадах (які знаходились під впливом голландської «Другої Реформації») в долині річки Рарітан в Нью-Джерсі. Звідси воно розповсюдилось і на інші віросповідання, в основному в районі вздовж Атлантичного узбережжя, де провідною фігурою невдовзі став пресвітеріанин Джонатан Едвардс. Для Америки, як пише Г.Р.Нібур, Велике пробудження стало новим початком, «це було наше національно навернення» [Niebuhr H.R. The Kingdom of God in America. – New York, 1959. – P. 126] І головним чином, саме завдяки Едвардсу, Америці вдалося встояти під натиском поверхневого раціоналізму, розбити окупи зкам'янілого пуританства і внаслідок цього відновити динамічність християнської церкви [Niebuhr H.R. The Kingdom of God in America. – New York, 1959. – P. 172].

Велике пробудження було сплавом пуританства і пієтизму, які разом пройшли тігель американського досвіду. Воно було сприйняте як «велике виверження» і з нього почалась нова ера розвитку американського духу. Велике пробудження «завершило пуританський період американської церковної історії і відкрило період пієтистський і методистський» [Chaney Ch.I. The Birth of Missions in America. – Pasadena, 1976. – P. 49]. Приблизно

в той самий час, коли Едвардс проповідував духовне відродження в Новій Англії, в 1735 році засновники методизму Джон Уеслі (1703-1791) і його брат Чарльз (1707-1788) були послані Товариством з поширення Євангелія в Джорджію. З рухом Пробудження вони, напевне, не стикались; те духовне відродження, яке відчували Джон і Чарльз Уеслі було скоріше викликане їх контактами з Моравськими братами. З часом їх діяльність оформилась у нову конфесію – методизм. У свою чергу, методизм виступив в ролі каталізатора, допомагаючи євангельським рухам у їх відродженні. Імпульс оновлення торкнувся цілої низки церковних об'єднань, особливо пресвітеріан, які виявились найбільш активними в пошуках духовного відродження в кінці XVIII – на початку XIX сторіччя.

Після американської революції дослідники фіксують занепад інтересу до релігії. Ці роки названі періодом самого сильного виснаження життєвої сили в історії американського християнства. Для сучасників революції вплив церков, які належали до релігійного «істеблішменту», досяг свого самого низького рівня. За словами Чарльза Чейні, «загалом, раціоналізм захопив... школи і коледжі й непомітно проник до багатьох церков. Релігійні переконання найвпливовіших людей того періоду характеризувались прихованим деїзмом. Визначні і головні інтереси американців змінилися з часів Великого пробудження. В нову американську державу прийшло Просвітництво» [Chaney Ch.I. The Birth of Missions in America. – Pasadena, 1976. – P. 97-98].

І, як зазвичай буває в історії, за релігійною апатією починався період оновлення і відродження – Друге Велике пробудження. М.Черенков пише: «Друге Велике Пробудження (1775-1830 рр.) було періодом становлення американської самосвідомості. У цей час повернулися в суспільство віротерпимість і повага до права, і навіть обов'язок людини мати особисту думку – принцип протестантської Реформації» [Черенков М.М. Європейська реформація та український євангельський протестантизм. Генетико-типологічна спорідненість і національно-ідентифікаційні виміри сучасності. – Одеса, 2008. – С 439].

Після Американської революції розпочинається помітне зростання методистських, баптистських і пресвітеріанських церков. Різке зростання після 1776 року можна пояснити виключно впливом Другого Великого пробудження. На відміну від Першого пробудження, це не було для Північної Америки зовсім новим явищем. Необхідно сказати, що воно брало сили з Першого пробудження, засновуючись на ньому, звертаючись до його досвіду, навчаючись на його невдачах і слабких сторонах, закріплювало його досягнення і спрямовувало потік вивільненої енергії у самій різноманітній сфері діяльного служіння, особливо у внутрішню і закордонну місіонерську діяльність. До 1797 року рух духовного пробудження досяг у Сполучених Штатах своєї найвищої точки.

Під час Другого Пробудження багато діячів цього руху – пресвітеріани, баптисти і методисти – працювали разом, не звертаючи



уваги на деномінаційні відмінності. «Сакраментальні зібрання» приваблювали тисячі віруючих. Ці табірні зібрання вражали своїм емоційним накалом і незвичайним духовним досвідом. Слід відзначити, що багато євангельських християн того періоду (особливо пресвітеріани, баптисти і методисти, які жили на фермерському кордоні) були нонконформістами в самому справжньому значенні цього слова. «Офіційні» церкви загалом відрізнялись байдужістю; вони проявляли мало інтересу до соціальних проблем в суспільстві. Ті ж, хто відчув на собі вплив руху Пробудження, починали з співчуттям ставитись до людей, які знаходились у важких і принизливих для людини умовах – в нетрях і в'язницях, в районах видобутку вугілля і на передньому краї американських поселень.

Варто відзначити, що вчення певних філософів також зробили свій внесок в рух Реставрації. В одному зі своїх «Послань про віротерпимість» (1689) англійський філософ Джон Локк висловив переконання, що основою поєднання віруючих повинна бути тільки проста віра початкового християнства: «Оскільки ти занепокоєний питанням про істинну церкву, дозволь мені спитати тебе, між іншим, чи належить істинній Церкві Христовій: утверджувати умови об'єднання, що містять те і тільки те, що Святий Дух в Священному писанні в ясних і виразних висловах називає необхідним для спасіння, або ж нав'язувати власні вигадки чи тлумачення як певний божественний закон...?» [Локк Дж. Послання о веротерпимости. Сочинения в 3-х томах. – Т.3. – М., 1988. – С. 97].

Один з лідерів Реставрації О.Кемпбелл захоплювався Локком, називаючи його «християнським філософом». Стосовно ролі Локка в американському спадку Реставрації говорить легенда, що багато перших проповідників в своїх сумках, приторочених у сідла, разом з Біблією і збірником гімнів возили екземпляр твору Локка «Досліди про людське розуміння».

Як слушно зауважує український дослідник історії Реставрації П.Павленко, «рубіж XVIII-XIX століть для США був означений масовими християнськими рухами, що ставили на меті повернути християнству первісний вигляд. У цей час народжується і набирає сили так званий дух відродження або духовного пробудження, який був викликаний передусім кризовою ситуацією в християнстві Америки, що склалася під час і після американської революції (1775-1783)» [Павленко П. Церква Христова в різноманітті її виявів // Нові релігії України. – К., 2010. – С. 346].

На початку XIX століття соціальна і релігійна активність в США була викликана не тільки очікуванням Тисячолітнього царства, але і розвитком нових християнських рухів, одних з найбільш плідних за всю історію християнства. Велике значення відіграла Американська революція, Конституція США, і особливо перша поправка, що затвердила відділення церкви від держави і держави від церкви. У новій американській нації жодна християнська група не могла досягнути національної переваги. В

результаті в релігійних справах переважала вільна ринкова ідеологія, яка юридично вважала всі християнські групи рівними. У період свого становлення у США було розроблене нове релігійне поняття «деномінація», причому уряд не розглядав жодну деномінацію як особливу чи найкращу. Навпаки, кожна деномінація могла вижити лише в тому випадку, якщо вона була здатна, як пише Дж. Найт, «продати» свою продукцію на відкритому ринку [Найт Дж. Мир Елены Уайт. Удивительная эпоха, в которую она жила. – Заокский, 2002. – С. 52]. Ті деномінації, які відповідали потребам людей, мали перспективу росту.

У релігійному світі колоніального періоду американської історії чисельно і політично переважали більш аристократичні члени єпископальної церкви (англікани) і прихильники конгрегаціоналізму, а також менш авторитетні пресвітеріани. В руках цих церков знаходилась влада. Але на початку XIX століття ця ситуація докорінно змінилася. Перша половина століття побачила появу церков для народу, зокрема методистів і баптистів. Саме ці дві деномінації особливо підходили для навчання простих людей і освоєння постійно зростаючих земель на Заході.

В 1820 році баптисти і методисти мали по 2700 громад. Число цих громад зросло до 12500 і 12 883 відповідно у 1860 році. Число громад, які належали конгрегаціоналістській та єпископальній церкві збільшилось з 1100 до 2234 і з 600 до 2145 відповідно за той же період [Найт Дж. Мир Елены Уайт. Удивительная эпоха, в которую она жила. – Заокский, 2002. – С. 55]. До середини XIX століття баптисти і методисти були, безумовно, найбільшми протестантськими деномінаціями в Америці, хоча ніхто не міг би передбачити це під час Американської революції 1776 року.

Ніхто не міг, тим більше, передбачити, що саме серед цих найбільш чисельних релігійних рухів опиняться віруючі, які активно сприйняли ідеї Реставрації. Рух Реставрації новозавітної церкви виник у тісному зв'язку з розвитком методистської і баптистської церков у США та їх демократичними прагненнями, а також з тією частиною пресвітеріанської церкви, яка ще з XVII століття знаходилась у духовному пошуку. Нове покоління християн вимагало під впливом Американської революції такої Церкви, що була б заснована на демократичному принципі, такої, що дає простим людям самостійно тлумачити Новий Завіт. Люди вимагали релігію народу, через народ і для народу. Вони хотіли просто християнства поза деномінаціями і єдності всіх християн на основі лише Біблії.

Отже, висновки, які можна зробити, аналізуючи історичні суспільно-релігійні передумови та джерела Реставраційного руху першої половини XIX століття, полягають у тому, що релігійна ситуація періоду колоніальної історії Північно-Американського континенту, а також першого періоду незалежного розвитку США після Американської революції формувалася в досить своєрідних умовах. Великий відсоток релігійних дисидентів, які емігрували з Європи, особливості соціально-побутових умов фермерського кордону, де і починається вільний

(порівняно з європейськими умовами) обмін релігійними ідеями і, як наслідок, дві великі хвилі так званого «Духовного пробудження» – все це стало дійовими чинниками появи реставраційних ідей щодо відтворення церкви новозавітного зразку. А швидке зростання кількості конгрегацій «народних релігій» – баптизму, методизму і демократичного крила пресвітеріанства, де і відбуваються реставраційні пошуки, надало Реставраційному руху масову підтримку. У зв'язку з тим, що в останні два десятиліття реставраційні ідеї почали розповсюджуватись в Україні завдяки діяльності американських місіонерів Церков Христових (Church of Christ), це відкриває нові перспективи подальших релігієзнавчих досліджень феномену руху Реставрації.

### А н о т а ц і ї

**Козловський Ігор Анатолійович. «Суспільно-релігійні передумови і джерела Реставраційного руху у США».** Стаття Козловського І.А. «Суспільно-релігійні передумови і джерела Реставраційного руху у США» присвячена дослідженню причин виникнення феномену руху Реставрації в американському християнстві на межі XVIII-XIX століть. У статті на основі комплексного підходу в дослідженні цього явища в історії християнства і використовуючи історичні методи, а також методи каузального, феноменологічного та компаративного аналізу було з'ясовано, що саме специфіка релігійної ситуації періоду колоніальної історії Північноамериканського континенту і першого періоду незалежного розвитку США після американської революції і стала головною причиною появи реставраційних ідей стосовно відновлення церковного життя новозавітного зразку. Основним джерелом розповсюдження цих ідей стало швидке зростання на початку XIX століття конгрегацій «народних релігій» – баптизму, методизму і демократичного крила пресвітеріанства.

***Ключові слова:** християнство, Реставраційний рух, реставраційні ідеї, Церква Христова, новозавітний зразок.*

**Козловский Игорь Анатольевич. «Общественно-религиозные предпосылки и источники Реставрационного движения в США».** Стаття Козловского И.А. «Общественно-религиозные предпосылки и источники Реставрационного движения в США» посвящена исследованию причин возникновения феномена движения Реставрации в американском христианстве на рубеже XVIII-XIX столетий. В статье на основе комплексного подхода в исследовании этого явления в истории христианства и используя исторические методы, а также методы каузального, феноменологического и компаративного анализа было выяснено, что именно специфика религиозной ситуации периода колониальной истории Североамериканского континента и первого периода независимого развития США после американской революции и стала главной причиной появления реставрационных идей относительно восстановления церковной жизни новозаветного образца. Основным источником распространения этих идей стал быстрый рост в начале XIX века конгрегаций «народных религий» – баптизма, методизма и демократического крыла пресвитерианства.

***Ключевые слова:** христианство, Реставрационное движение, реставрационные идеи, Церковь Христова, новозаветный образец.*

**Kozlovs'kyi Igor Anatoliyovych. "Social and religious backgrounds and sources of the Restoration movement in the USA".** The article of I.A.Kozlovsky "Social and religious backgrounds and sources of the Restoration movement in the USA" devoted to research of grounds by the phenomenon of Restoration movement in the American Christianity in the turn of XVIII-XIX centuries. Author used historical, causal, phenomenological methods and comparative analysis methods. The article based on a comprehensive approach to the study of this phenomenon in the history of Christianity. Was found that specific of religious situation by the period of colonial history of the North American continent and the first period of independent development of USA after the American Revolution, became the main reason of the appearance of the restoration ideas. These ideas tell about the church life by the New Testament paradigm. The main source of spread of these ideas was the rapid growth of congregations of "popular religions" in the early XIX century. There are Baptism, Methodism and the democratic wing of Presbyterianism

**Key words:** *Christianity, Restoration movement, restoration ideas, Church of Christ, New Testament paradigm.*

*Л. Маєвська\** (м. Київ)

УДК 2, 29; 3, 32, 322

### **ПОГЛЯДИ ІБН ТАЙМІЇ – ФУНДАМЕНТ ПРОЦЕСУ ФОРМУВАННЯ ВАГАБІТСЬКОЇ ІДЕОЛОГІЇ**

*Актуальність теми дослідження, полягає у тому, що Ібн Таймія став ключовою фігурою у формуванні поглядів та вибору методів діяльності наступними поколіннями ідеологів радикально-екстремистських угруповань. Одним із відомих ідеологів, який запозичив, розвинув та намагався втілити в життя погляди Ібн Таймії був засновник вагабізму Ібн Абд аль-Вагаб. Нині роботи цього ідеолога XIV сторіччя користуються популярністю у прибічників радикально-екстремистських угруповань, вагабітів і, насамперед, партій під назвами «Брати-мусульмани», «Джамаат аль-Ісламія».*

*Рівень розробки проблеми. Окремих публікацій у вітчизняному ісламознавстві, присвячених саме поглядам Ібн Таймії як основі формування ідеології Ібн Абд аль-Вагаба, при проведенні дослідження знайдено автором не було, але слід зазначити, що відомий російський орієнталіст А.М. Васильєв у своїй фундаментальній праці «Історія Саудівської Аравії» зазначив, що син Ібн Абд аль-Вагаба на ім'я Абдуллаг повідомив: «Книги Ібн аль-Кайїма та його шейха (тобто Ібн Таймії – Л.М.) вважаються у*

---

\* Маєвська Л.Б. – кандидат історичних наук, співробітник Духовного управління мусульман України.

послідовників його батька одними з найцінніших., а вислови часто використовуються»<sup>129</sup>. Також цей дослідник свідчить, що засновник вагабізму постійно цитує вислови Ібн Таймії та Ібн Кайїма<sup>130</sup>. Також збереглись рукописи книг Ібн Таймії, які було переписано Ібн Абд аль-Вагабом.

**Мета та завдання дослідження.** Головна мета дослідження вивчення особливостей переконань Ібн Таймії, які стали підґрунтям для формування вагабізму та лягли в основу діяльності сучасних радикально - екстремістських угруповань.

**Об'єктом дослідження** стали особливості ідеології Ібн Таймії, які слугують підґрунтям вагабізму. Предметом дослідження стало ставлення суспільства та його окремих членів до поглядів Ібн Таймії за його життя та після смерті.

**Основний зміст статті.** Ібн Таймія народився у 1236 році на Близькому Сході у місті Харран. Він був онуком одного із відомих теологів мазхаба імама Ахмада ібн Ханбала – Аль-Маджіда Ібн Таймії<sup>131</sup>. Спочатку Ібн Таймія пішов слідом за своїм дідусем і почав вивчати ісламську релігію. За своє життя він навіть отримав похвалу від відомих на той час ісламських теологів. Але все це призвело Ібн Таймію до зарозумілості: він почав вигадувати і привносити до ісламу заборонені нововведення. Він став постійно дискутувати з мусульманськими теологами та активно пропагувати свої ідеї. Теологи засвідчили, що Ібн Таймія, вступивши у суперечку з ними, викривив їх думку майже із ста питань.

Верховні судді чотирьох мазхабів (релігійно-правових шкіл ісламу) одноголосно засудили діяльність Ібн Таймії<sup>132</sup>. Королем Мухаммадом ібн Калявуном було видано указ, який засвідчує невідповідності поглядів Таймії ісламу. Цей указ було розповсюджено у Єгипті та інших країнах<sup>133</sup>. Ібн Таймію було звинувачено у антропоморфізмі (наданні Богові людських якостей) та неодноразово посаджено до в'язниці, де він і помер 26 вересня 1328 року. Дуже цікавим фактом є те, що його - противника суфізму було поховано на суфійському кладовищі у Дамаску біля могили його матері.<sup>134</sup> Але шейх Аббас Кумі у книзі «Аль конья вал алкан» пише, що місце поховання Ібн Таймії знаходиться в Йорданії.

<sup>129</sup> Васильєв А. История Саудовской Аравии. – М., 1999. – С. 81.

<sup>130</sup> Там само. – С. 80.

<sup>131</sup> Абдуллаг аль-Гарарій. Макаляту сунния фи кашфу долялят Ахмад ібн Таймія. – Бейрут, 1996.

<sup>132</sup> Маевская Л. Противодействие распространению экстремизма, выступающего под исламскими лозунгами // Культура народов Причерноморья – 2002. – №28.

<sup>133</sup> Противостоят экстремизму, отстаивать веру // Минарет. –1995. – №19.

<sup>134</sup> Ібн Таймія: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://firdaus1.narod.ru/ak38.html>

Зараз ми звернемося до більш детального описання поглядів Ібн Таймії. Існують різні джерела, у яких описуються його погляди та переконання. Тому для більшої об'єктивності ми звернемося до першоджерел, тобто до книг та статей Ібн Таймії. Учень Ібн Таймії – Ібн Кайїм склав перелік книг свого вчителя, який складається з 350 найменувань<sup>135</sup>. Але за деякими даними його прибічників, загальна кількість праць Ібн Таймії складає тисячу<sup>136</sup>.

Більш детально почнемо роздивлятися погляди Ібн Таймії з питання, яке цікавить багатьох дослідників сучасного світу, а саме його ставлення до джихаду. Таймія поставив умовою ведення джихаду наявність сили. Про це він пише у своїх книгах «Ас-сарім аль-маслул», «Істігама», «Талбіс аль-джахмія». Ібн Таймія вважає збройний джихад найкращим видом поклоніння: «Джихад – це найкращий від поклоніння ... Тільки життя та смерть у джихаді несуть у собі абсолютне щастя в цьому світі, та світі кращому. Відмова від джихаду позбавляє мусульманина повністю або частково щастя у цьому світі та в останньому. Найважливіший тип обов'язкового джихаду – боротьба проти невірних»<sup>137</sup>. Що стосується того, кого він дозволяє вбивати, то Ібн Таймія пише: «Існує думка про те, що всі вони можуть бути вбитими тому, що вони є невірними, але деякі роблять виняток для жінок та дітей невірних, тому що вони - потенціальна здобич. Але слід зазначити, що перша думка вірна»<sup>138</sup>. Таймія також пише: «Дозволяється обстрілювати місто катапультою або ж здійснювати напад вночі, навіть якщо це призведе до загибелі жінок та дітей».

Підготовку до джихаду Ібн Таймія поділяє на декілька видів: «духовна підготовка, очищення війська від сумнівних елементів, фізична підготовка, збільшення бойових здібностей»<sup>139</sup>. Також відомо, що Ібн Таймія дозволив здійснювати акти самопідриву. Він пише: «Якщо муджахід здійснив операцію за наказом аміра і це призвело до смерті муджахіда, то за це він отримає винагороду від Аллага. Якщо це йде на користь мусульманам, то муджахіду дозволяється кинутись на ворогів, навіть якщо він знає, що його буде вбито»<sup>140</sup>.

Боротьба з метою поширення релігії (наступальний джихад) є колективним обов'язком та виконується на добровільних засадах. Але він

<sup>135</sup> Там само.

<sup>136</sup> [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://salaf-forum.ru/viewtopic.php?f=26&t=5499>.

<sup>137</sup> Ібн Таймія Религиозная и этическая концепция Джихада: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://kavkazcenter.com/russ/content/2009/10/11/68493.shtml>.

<sup>138</sup> Там само.

<sup>139</sup> Ібн Таймія. Глава о джихаде: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://kavkazcenter.com/russ/content/2009/08/05/67191.shtml>.

<sup>140</sup> Там само.

все ж таки є обов'язком. Якщо ніхто не виконує його, то гріх падає на усіх мусульман<sup>141</sup>.

Було запитано Ібн Таймію про того, хто каже: «Я хочу вбити себе заради Аллага!». Він відповів: «Що стосується його слів «Я хочу вбити себе заради Аллага» - то це короткі слова того, хто вмирає при виконанні наказу Всевишнього, тому така людина праведна. Як, наприклад, той, хто здійснює напад на ряди ворогів, кидаючись на них задля того, щоб принести користь мусульманам та він впевнений в тому, що його буде вбито, то це прекрасно»<sup>142</sup>.

Цей принцип, але у трансформованому вигляді, запозичили представники сучасних радикально-екстремістських угруповань, що виступають під прикриттям ісламу. Вони дозволили робити самопідриви і вбивати при цьому мирних громадян, в тому числі й мусульман.

Ібн Таймія приділив велику увагу питанню джихада, тому що за його життя Сирія зазнала напад з боку татаро-монголів. Відомо також, що він особисто брав участь у битві при Шахабі біля Дамаску<sup>143</sup>.

Ідеї Ібн Таймії стосовно джихаду запозичив його наступник Ібн Нахас (пом. 1414 р.), який також жив у Сирії. Він зокрема розвинув ідеї Таймії щодо легальності ведення джихаду, правил ведення бойових дій, поділу здобичі та ставлення до полонених<sup>144</sup>. Окрім цього у книзі «Аль-Фатаві» він дав висновок, який дозволяє вбивати лідерів держави. Також він звинуватив у невір'ї тих, хто звертається до судових інституцій, суд у яких відбувається не згідно шаріату<sup>145</sup>. Сучасні екстремісти радять своїм прибічникам, керуватись цією книгою у своїй діяльності<sup>146</sup>.

Що стосується ставлення Таймії до халіфату, то він вважав, що мусульмани не зобов'язані зберігати єдиний халіфат. На його думку, одночасно може існувати декілька халіфатів та декілька імамів. Ця позиція виправдовує існування окремих мусульманських країн на противагу історичній моделі єдиної ісламської державі. Погляди Ібн Таймії на халіфат відрізняються від теорій, які активно розповсюджуються прибічниками політичної партії «Хізб ат-Тахрір», які вважають, що повинна бути утворена

<sup>141</sup> Ібн Таймія. Религиозная и этическая концепция Джихада : [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.kavkazcenter.com/russ/content/2009/10/11/68493.shtml>.

<sup>142</sup> Ответ ... Ибн Таймии о человеке, который говорит: "Я хочу убить себя ради Аллаха": [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: [http://www.islamdin.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=905:-q-q&catid=8:2009-02-04-22-51-14&Itemid=26](http://www.islamdin.com/index.php?option=com_content&view=article&id=905:-q-q&catid=8:2009-02-04-22-51-14&Itemid=26).

<sup>143</sup> Ібн Таймія: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://firdaus1.narod.ru/ak38.html>.

<sup>144</sup> Бабаджанов Б.М. Джихад как идеология «изгоев» (гураба) по документам и публикациям Исламского Движения Узбекистана. – С 13-14.

<sup>145</sup> Ібн Теймія о тех, кто желает суда тагута: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.tawhiid.com/forum/index.php?topic=198.0>.

<sup>146</sup> Противостоят экстремизму, отстаивать веру // Минарет. –1995. – №19.

єдина держава (халіфат) під керівництвом певної партії. Також Ібн Таймія піддавав критиці жорсткі вимоги до особи керівника ісламської країни. Він вважав, що керівником може бути будь-яка особа, що є адлом (людиною, яка користується згідно шариату усіма юридичними правами).

Також слід звернути увагу на ставлення Ібн Таймії до четвертого праведного халіфа – імама Алі. У книзі «Дурар аль-каміна» він сказав, що імам Алі допустив 17 помилок і проголошував те, що не відповідає Корану. Таймія також піддає критиці війни, які вів імам Алі. Можна припустити, що ця позиція Ібн Таймії пов'язана з ненавистю до шиїтів. Слід зазначити, що деякі сучасні вагабіти не поділяють поглядів Ібн Таймії стосовно Алі. Один з найбільш відомих ідеологів вагабізму ХХ сторіччя Н. аль-Албані пише: «Дивно, як міг собі дозволити Ібн Таймія – один з достовірних висловів пророка Мухаммада на адресу Алі недостовірним?. Це те, що він зробив і з іншими висловами, незважаючи на те, що хадиси передано достовірними передатчиками. Все це він зробив тому, що ненавидів шиїтів».

Звернемось до подальшого вивчення переконань та поглядів Ібн Таймії. Він оголосив невірними (кяфірами) тих, хто не дотримувався, але все ж таки визнав головні обов'язки та заборони ісламу. Так, він вважав людиною яка визнає, але не виконує обов'язковий намаз, невірною. Таким же чином Таймія ставиться до тих, хто не дотримується посту. Він вважає дозволенним вбивство цих людей. Цю тезу запозичили представники сучасних радикально-екстремістських організацій. В Україні подібних переконань дотримуються представники організації «Ан-Нур», які в однієї із своїх листівок звинувачують у невірі людей, які не дотримуються посту. Що стосується ісламського теологічного терміну «куфр», то Таймія написав в однієї із своїх книжок під назвою «Богочитання Аллагу»: «Обидві групи помилились так, що впали до куфру (але це не означає, що ми не можемо називати їх кяфірами, але ми повинні розуміти, що вони заблукали)». Як каже Ібн Таймія, це явна брехня, яка приховує їх куфр - відхід від релігії».

Як бачимо, трактовка Таймією терміну «куфр» неоднозначна. Ми гадаємо, що це насамперед пов'язано або з тим, що він зазнавав переслідувань, або ж із його бажання пристосуватись до тієї чи іншої ситуації. У його ідеологічного спадкоємця Ібн Абд аль-Вагаба дано більш конкретне визначення цього терміну.

Повідомляється, що Таймія протистояв суфіям і був їх ідеологічним опонентом. Зокрема, він виступав проти учнів всесвітньовідомого ісламського теолога імама Аль-Газалі. Водночас деякі джерела стверджують, що Ібн Таймія сам був суфієм, дотримувався тарікату кадирія, хоч і не погоджувався з окремими суфіями або тарікатами.

Згідно книзі «Баб уль-Ілька бі лабс уль-хирка», автором якої є Юсуф Абдуль Хаді (пом.909), сілсіла (тарикатський ланцюжок) від Абдуль Кадира Джилянй, має наступний вигляд: 1. Абдуль Кадир Джилянй (пом. 561); 2а. Умар ібн Кудама (пом. 607) і 2б. Мувавакуддин ібн Кудама (пом. 620); 3.



Ібн Абі Умар ібн Кудам (пом. 682); 4. Ібн Таймія (пом. 728); 5. Ібн Кайїм аль-Джаузія (пом. 751)<sup>147</sup>. Також Ібн Таймія казав, що найбільш великий тарикат, це тарикат мого пана Абдуль Кадира Джилянї. Цьому питанню присвячено окрему працю орієнталіста Джорджа Макдиси «Ібн Таймія – суфій кадиритського тарикату»<sup>148</sup>.

На одному із сайтів наводиться вислів Ібн Таймії з книги «Маджмуаталь-фатава»: «Воістину суфізм – це з якостей праведних. Це - праведник, який має особливу аскезу, і це він поклоняється, виявляючи в цьому особливу старанність. Праведні були з цього шляху (суфізму).»<sup>149</sup>. Ібн Таймія визнавав існування аулія. Він зокрема написав у книзі «Аль-фуркану байналь авліяі рахман ва авліяй шайтан»: «Абдуль Вахід був із валія Рахмана»<sup>150</sup>. Але шейх Зейнула Расулев пише, що Ібн Таймія не визнавав існування кутбів та абдалів (суфійських шейхів, святих вищого рівня)<sup>151</sup>. Він вважав, що всі хадиси, у яких говориться про кутбів та абдалів – вигадані. Слід зазначити, що до подібного методу (звинуваченню у вигаданості) прибїгали і вагабіти, коли бачили у хадисі ідею, яка не збігалась з їх поглядами.

Але його ідеологічні спадкоємці Таймії категорично відкидають суфізм, зокрема Фаузан аль-Фаузан, Саліх ібн Усеїмін.

Також відомо, що Таймія категорично відкидав тавассуль (звернення до всевишнього через або (ради) пророків та аулія), який практикували суфії. Ібн Таймія був першим, хто заборонив тавассуль. Він писав у своїй книзі «Визначення тавассулю»: «Заборонений тавассуль. Приклад цього виду тавассулю – наближення до Всевишнього, згадуючи при молитві високе положення, яке хтось має у Всевишнього, наприклад, згадування пророка. ... Другий приклад ат-тавассуля, в якому використовується засіб наближення не згаданий у Шаріаті, це спроба молитви через мертву людину. Тобто, живий звертається до померлого з проханням помолитись Аллагу за нього. Третій приклад, це наближення чиєюсь особою: це коли людина звертається до Аллага заради пророка»<sup>152</sup>. Далі Ібн Таймія пише: «Цей різновид тавасулю, як і попередні два є забороненими, тому що вони

<sup>147</sup> [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://al-fatava.com/forums/index.php?showtopic=274&mode=threaded>

<sup>148</sup> [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://al-fatava.com/forums/index.php?showtopic=274&mode=threaded>

<sup>149</sup> Ібн Таймія свідетельствует о суфизме: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://islamdag.ru/> <http://darulfikr.ru/node/1825>.

<sup>150</sup> [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://darulfikr.ru/node/1825>.

<sup>151</sup> Шейх Зейнулла Расулев об Ибн Таймии: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.sufizm.ru/lib/warning/4/>.

<sup>152</sup> Ибн Таймия. Определение тавассуля: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://tawba.info/ru/index.php?do=static&page=%CA%ED%E8%E3%E8>.

включають до себе елементи нововведень, а з іншого боку - елементи ширку»<sup>153</sup>.

Таймія також вкрай негативно ставився до спорудження на могилах мавзолеїв. У книзі «Маджмуат фатава» він пише: «Не було у благословенні часи саляфів мавзолеїв та пам'ятників над могилами. вони з'явилися за часів правління Фатимідів»<sup>154</sup>. Ібн Таймія був першим, хто заборонив своїм послідовникам відвідувати могилу пророка Мухаммада у Медині.

Відомо, що Ібн Таймія, як і його ідеологічні спадкоємці вагабіти, відкидав тавіль (роз'яснення аятів Корану та хадисів пророка з категорії муташабихат, які доступні для тлумачення)<sup>155</sup>. Також він відкидав таклід – слідування за вченими теологами<sup>156</sup>.

Ібн Таймія помер у в'язниці в місті Дамаск у 1328 році. Дуже цікавим фактом є те, що його, супротивника суфізму, було поховано на суфійському кладовищі Дамаску, де раніше була похованою його мати<sup>157</sup>.

Ще за життя Ібн Таймії ісламські теологи почали протидіяти розповсюдженню його поглядів. Верховні судді чотирьох мазхабів в один голос засудили діяльність Ібн Таймії<sup>158</sup>. Вони видали фетву про те, що Ібн Таймія - невірний і людей треба попереджати про те, що його думки не відповідають дійсності ісламу<sup>159</sup>. Розповсюдження його робіт було заборонено. Під час останніх трьох ув'язнень йому було заборонено навіть читати, писати та підтримувати родинні зв'язки. Король Мухаммад ібн Калявун випустив указ, який попереджає про невідповідність поглядів Таймії ісламу. Цей указ було розповсюджено у Єгипті та інших країнах<sup>160</sup>.

Ібн Касір пише: «Події, які відбулись у Дамаску, пов'язані з Ібн Таймією. Після того, як його ідеологія почала розповсюджуватись, вчені почали висловлювати свою незгоду з ним. Вони вимагали суда над Ібн Таймією. У Дамаску офіційно було оголошено, що відповіді, які дав Ібн Таймія мешканцям Хумата, є невірними»<sup>161</sup>.

<sup>153</sup> Ібн Таймія Определение тавассуля: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://tawba.info/ru/index.php?do=static&page=%CA%ED%E8%E3%E8>.

<sup>154</sup> См. «Маджмуа аль-Фатава», 27/167.

<sup>155</sup> [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://shia.ucoz.ru/4sunna11.htm>.

<sup>156</sup> [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://guraba.net/rus/content/view/594/47/>.

<sup>157</sup> Ібн Таймія: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://firdaus1.narod.ru/ak38.html>.

<sup>158</sup> Маевская Л. Противодействие распространению экстремизма, выступающего под исламскими лозунгами // Культура народов Причерноморья – 2002. – №28; [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: [http://irbis.lib.crimea.ua/fulltext/kart/kultnar/knp200228/knp28\\_31.doc](http://irbis.lib.crimea.ua/fulltext/kart/kultnar/knp200228/knp28_31.doc).

<sup>159</sup> Абдуллаг аль-Гарарій. Макаляту сунния фи кашфу долялят Ахмад ібн Таймія. – Бейрут, 1996.

<sup>160</sup> Противостоят экстремизму, отстаивать веру // Минарет. –1995. – №19.

<sup>161</sup> [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://shia.ucoz.ru/4sunna11.htm>.

Слід зазначити, що за життя Ібн Таймії та у декількох наступних поколіннях його ідеї не користувались великою популярністю. Але їх було відроджено у трохи трансформованому вигляді Ібн Абд аль-Вагабом. Слід зазначити, що незважаючи на те, що в поглядах Ібн Таймії та Ібн Абд аль-Вагаба багато спільного, їх ідеологія має деякі відмінності. Так, повідомляється, що Ібн Таймія, на відміну від Ібн Абд аль-Вагаба, визнавав – хирз. Один із учнів Ібн Таймії – Ібн Кайїм писав у книзі «Задуль Маад»: «Коли люди хворіли, то Ібн Таймія писав їм на чолі 44 аят сури «Худ». Потім вони одужували»<sup>162</sup>.

На завершення розповімо про те, як ставились до Ібн Таймії його прибічники, сучасні йому вагабіти та ісламські теологи. Учень Ібн Таймії Ібн Кайїм<sup>163</sup> ставився до свого вчителя з пошаною та повагою як до незаперечного авторитету, слова якого не мають помилок. Так само до Ібн Таймії ставиться й переважна більшість сучасних вагабітів. Ібн Таймія є авторитетом та ключовою фігурою майже для усіх сучасних радикально-екстремистських рухів, які виступають від імені ісламу. Тому всі вони позитивно ставляться до переконань Ібн Таймії. Ідеолог сучасного туніського радикально-екстремистського угруповання «Ан-Нахда» Рашид аль-Гануші написав статтю, яка пропагує та прославляє вчення Ібн Таймії<sup>164</sup>.

Інші послідовники Таймії ставились до його поглядів більш обережно, вибирали з них тільки те, що вони вважали вірним. В такий спосіб чинив Мухаммад Закарія<sup>165</sup>. Сафаз Мухаммад писав про Ібн Таймію: «..Ібн Таймія був вченим VIII-го сторіччя. Але він мав багато особистих точок зору, які не збігаються з тим, що кажуть вчені аглю сунна валь джамаа. Саме тому багато хто з його сучасників виступали проти його переконань і захищали переконання вчених аглю сунна валь джамаа. серед них були: Ас-Субкій, Ібн Раджаб аль-Ханбалій, Аль-Алаї, аз-Захабій і Ібн Хаджар аль-Хайсамій»<sup>166</sup>. Вчені-сучасники Таймії писали книги, в яких роз'яснювали людям його помилковість в оцінках ісламу. Серед них був вже згаданий нами вище Ас-Субкій. Він розповів про помилки Ібн Таймії у своїй книзі «Ад-дурра аль-мадія»<sup>167</sup>. Ібн Касір – один із учнів Ібн Таймії також мав зі своїм вчителем деякі розбіжності.

<sup>162</sup> Ібн Таймія писал талісмани на лбу: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://assalam.ru/assalam2009/344/11-s.shtml>.

<sup>163</sup> Мнение суннитских ученых об Ибн Таймийи: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://kerubav.ru/ywas/as6-ber597012.htm>.

<sup>164</sup> [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://maqasid.wordpress.com/2008/01/08/ibn-taymiyyah-misunderstood-genius-dr-rachid-ghann> (англ.).

<sup>165</sup> Относится ли Ибн Таймия к Ахлю Сунна уаль Джамаа? : [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: [darulfikr.ru/node/135](http://darulfikr.ru/node/135).

<sup>166</sup> [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://askimam.ru/publ/9-1-0-105>.

<sup>167</sup> Абдуллах аль-Харарий Макаляту сунния фи кашфу долялят Ахмад ібн Таймія. – Бейрут, 1996 (араб.).

Відомий суфійській шейх Волго-Уральського регіону Росії, який жив ще до революції, вважав Ібн Таймію прибічником секти хашавія<sup>168</sup>.

Негативно ставився до Ібн Таймії ісламський теолог Ібн Хаджар аль-Хайтамі. Він назвав Ібн Таймію рабом, який заблукав<sup>169</sup>. Також негативно ставилися до Ібн Таймії відомі ханафітські теологи Алі Карі і Абу Саїд Алляї. Серед наших сучасників слід згадати знаного ісламського вченого ХХ сторіччя шейха Абдуллага аль-Гарарій. У 1996 році вийшла друком його книга під назвою «Макаляту сунния фи кашфу долялят Ахмад ібн Таймія», у якій він спростовує багато чого із переконань Ібн Таймії.

Найбільш відомим учнем Ібн Таймії й спадкоємцем його переконань був Ібн Кайїм Шамсуддин Абу Абдулаг Мухаммад ібн Абу Бакр ібн Айюб ібн Са'д ібн Харіз ібн Маккі Зайнуддин, який народився 2 лютого 1292 року. З Ібн Таймією познайомився він у Єгипті, де розпочинав своє навчання. Він навчався у Ібн Таймії до самої його смерті. Ібн Кайїм написав наступні книги: «Ключ до обителі щастя», «Шлях двох переселень і ворота двох щасть», «Мудрості», «Великі гріхи» та інші.

З його книг видно, що він мав такі ж переконання, як і Ібн Таймія. Зокрема, він забороняв тавасулю навіть через пророків. Також Ібн Каїм, як і Ібн Таймія, двояко висловлюється про суфізм. Що стосується учнів Ібн Каїма, то у нього вчився Ібн Касір, але останній мав з ним деякі ідеологічні протиріччя.

**Висновки:** Дослідивши особливості поглядів Ібн Таймії, авторка статті прийшла до наступних висновків. Ібн Таймія був першим в історії ісламського світу, хто почав заперечувати та забороняти відвідування могил пророків та аулія. Він також був першим, хто став забороняти дозволені шариатом різновидності тавасулю (звернення до Всевишнього ради, або через пророків, або аулія). Ці два пункти стали одними з основ вагабізму, який було засновано Ібн Абд аль-Вагабом у ХVІІІ сторіччі на Аравійському півострові. Також Ібн Абд аль-Вагаб запозичив у Ібн Таймії ставлення до джихаду і розвинув вчення Ібн Таймії про те, кого слід вважати невірними. Нині ідеї Ібн Таймії у різних варіаціях використовуються ідеологами різноманітних радикально-екстремистських угруповань, що виступають від імені ісламу. Він є для них авторитетним ідеологом. Також слід відзначити неоднозначне ставлення Ібн Таймії до суфізму, тому прибічники вагабитських рухів вважають Ібн Таймію послідовним борцем проти суфізму, а прибічники деяких тари катів вважаючих себе суфіями, приписуючи Ібн Таймії приналежність до декількох тарикатів, насамперед до кадіритського та накшабандийського. Слід зазначити, що за життя Ібн Таймії його погляди не знайшли підтримки, ісламські теологи написали декілька книг, у яких спростовували ідеї Ібн Таймії.

<sup>168</sup> Шейх Зейнулла Расулев об Ибн Таймии: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.sufizm.ru/lib/warning/4/>.

<sup>169</sup> Мнение суннитских ученых об Ибн Таймийи: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://kerubav.ru/ywas/as6-ber597012.htm>.

## Анотації

У статті **Л.Маєвської «Погляди Ібн Таймії – фундамент для формування вагабітської ідеології»** досліджується особливості поглядів Ібн Таймії, які стали підґрунтям для формування у XVIII сторіччі на Аравійському півострові ідеології вагабізму. Ібн Таймія, який жив на Близькому Сході у XIV сторіччі став однією з ключових фігур у формуванні різноманітних радикально-екстремістських ідеологій. Нині він користується незаперечним авторитетом у представників різноманітних сучасних екстремістських угруповань, які, насамперед, запозичили його ставлення до питань джихаду. Результати проведених досліджень свідчать, що, як вважають ісламські теологи Ібн Таймія у своїх переконаннях відхилився від ісламу майже в понад ста релігійних питаннях. Також він став родоначальником характерного для вагабізму відкидання тавасулю (звернення до всевишнього через або ради пророків та святих) та зіярату (відвідування могил пророків та святих).

**Ключові слова:** *Ібн Таймія, Ібн абд аль-Вагаб джихад, тавассуль, зіярат, радикально-екстремістські угруповання.*

В статье **Л.Маевской «Взгляды Ибн Таймии – фундамент для формирования ваххабитской идеологии»** рассматриваются особенности взглядов Ибн Таймии, которые стали основой для формирования в XVIII веке на Аравийском полуострове идеологии ваххабизма. Ибн Таймия, живший на Ближнем Востоке в XIV веке, стал одной из ключевых фигур при формировании различных радикально-экстремистских идеологий под прикритием ислама. Ныне он пользуется беспрекословным авторитетом у представителей современных экстремистских группировок, которые, прежде всего, позаимствовали его отношение к вопросам джихада. Результаты проведенных исследований свидетельствуют о том, что, как считают известные исламские теологи, Ибн Таймия из-за своих взглядов отступил от ислама в свыше ста религиозных вопросах. Также он стал родоначальником характерных для ваххабизма отрицания тавассуля и зіярата.

**Ключевые слова:** *Ибн Таймия, Ибн Абд аль-Ваххаб, джихад, тавассуль, зіярат, радикально-экстремистские группировки.*

**Ibn-Taymiya ideas – the base for forming Wahhabism ideology.** The article «Ibn-Taymiya ideas – the base for forming Wahhabism ideology» by **L. Maevs'ka** is devoted to examining the peculiarities of Ibn-Taymiya ideas, which became the foundation for Wahhabism ideology's emerging in XVIII century at the Arabian peninsula. Ibn-Taymiya, who lived in XIV century in the Near East, became one of the main figures in forming different radical-extremist ideologies. At present his name is incomparable for members of the extremist organizations, who have taken from him, first of all, his attitude to jihad. The results of the made investigations have shown that an Islamic theologian Ibn-Taymiya with his ideas has deviated from Islam for more than 100 religious themes. Also Ibn-Taymiya has become the first who denied tavassul and ziyarat, that is characteristic of Wahhabism.

**Key words:** *Ibn-Taymiya, Ibn-Abd al-Wahhab, jihad, tavassul, ziyarat, radical-extremists organizations.*

## КОНФЕСІЙНІ ОСОБЛИВОСТІ БАЧЕННЯ СУЧАСНОЇ ХРИСТИЯНСЬКОЇ СІМ'Ї: МІЖ ТРАДИЦІЙНІСТЮ І МОДЕРНОМ

*Актуальність теми дослідження.* Сім'я, сімейні відносини здавна знаходяться в центрі уваги християнських Церков та віросповідань: сім'я тут розглядається як сакральне утворення. Церква здобула собі право санкціонувати утворення сім'ї через таїнство шлюбу, в якому шлюбний зв'язок благословляється «в образі духовного союзу Христа з Церквою». Християнська екзегетика відповідно до Святого Письма витлумачує сім'ю як «основу Церкви Христової», а шлюбне життя – як «джерело особистого і суспільного блага»<sup>170</sup>. У богословському і церковно-практичному контекстах сім'ю розглядають як носія та трансформатора релігійних цінностей, канал відтворення релігійних орієнтацій та цінностей у нових поколіннях.

З цілого ряду причин об'єктивного і суб'єктивного характеру сучасний інститут сім'ї, у тому числі й санкціонований церквою, перебуває у кризовому стані. Незважаючи на багатовекторні зусилля християнських Церков, богословів, кліру зберегти традиційне ставлення до інституту сім'ї та шлюбу, реальні процеси у цій сфері значною мірою носять дестабілізуючий, деструктивний характер: за статистикою в Україні і за її межами майже половина шлюбів (більшість з них освячені через релігійний ритуал) розпадається; значним залишається рівень неповних сімей, безпритульних дітей, сирітство при живих батьках; нормою стають дошлюбні зв'язки, набувають легалізації (а в деяких країнах – й узаконення) одностатеві шлюби, гомосексуалізм, педофілія, у тому числі серед духовенства, тощо. Оцінюючи стан сучасної сім'ї та сімейних відносин, Всеукраїнська Рада Церков та релігійних організацій, що представляє понад 90% релігійних організацій України, означила його як «занепад сімейних цінностей»<sup>171</sup>.

У самому релігійному середовищі, зокрема серед західних богословів, священнослужителів, віруючих філософів, соціологів, психологів з'являється дедалі більше таких, хто намагається теоретично виправдати ці процеси і явища, підвести під них якесь богословсько-філософське обґрунтування, під гаслами модерного перегляду традиційних

\* Маскевич О.Л. – старший викладач кафедри філософії та економічної теорії Вінницького торговельно-економічного інституту Київського національного торговельно-економічного університету (м. Вінниця).

<sup>170</sup> Див.: Серафим (Слобідський), протоієрей. Закон Божий. Підручник для сім'ї та школи. – К., 2003. – С. 507-508.

<sup>171</sup> Звернення Всеукраїнської Ради Церков та релігійних організацій до учасників парламентських слухань «Стан суспільної моралі в Україні» 9 листопада 2011 . / Інститут релігійної свободи / [www.irs/in.ua](http://www.irs/in.ua)

бачень цих проблем унормувати, узвичаїти подібні прояви та тенденції. Фактично, під виглядом осучаснення, відмови від «застарілого», нав'язується чергова переоцінка цінностей (морально-релігійних, соціальних, психолого-поведінських, етичних), що так чи інакше веде до посилення негативних процесів у сімейній сфері, ескалації розпаду сімей, демографічної кризи, соціальної та індивідуальної безвідповідальності, аморалізму, різних збочень<sup>172</sup>. З огляду на це видається актуальним більш детальний розгляд у пропонованій статті даної проблеми із врахуванням особливостей конфесійних позицій її бачення.

**Ступінь розробленості теми.** У різних аспектах питання про конфесійні особливості поглядів на проблему сім'ї, сучасного її стану розглядали у своїх дослідженнях як українські, так і зарубіжні дослідники, зокрема Бім-Бад Б.М., Гавров С.Н., Габріелян Н.М., Голод С.И., Чернявський М.Ю., Федорова М.М., Новікова Л.Г., Белая О.А., Градскова Ю. та ін.

**Мета та завдання.** Мета даної статті полягає у розгляді конфесійних особливостей бачення інституту сучасної християнської сім'ї в аспектах традиційності і модернізму, їх впливу на зміст конфесійних інтерпретацій проблем сім'ї та сімейних відносинах. Відтак перед нами постає низка дослідницьких завдань, зокрема, прояснення питання: в чому полягають принципові розбіжності позицій традиціоналізму та модернізму у тлумаченні проблем сімейної сфери, чим вони спричинені? Який зв'язок між специфічними особливостями нинішніх конфесійних традиціоналізму та модернізму й нових тенденцій, якими характеризується сімейні відносини у сучасному суспільстві? Чи впливає релігійна зорієнтованість на збереження сім'ї як такої?

**Основний зміст статті.** Якщо раніше традиціоналізм у поглядах на сім'ю і сімейні відносини був зазвичай представлений позиціями християнських Церков (католицької, православної, протестантської), то на сьогодні для низки представників цих Церков, філософів, соціологів, психологів характерна позиція не лише традиціоналізму в інтерпретації зазначених питань, а й модерне їх бачення, що подекуди не лише істотно відходить від традиційно-догматичного тлумачення проблем сім'ї, а й суттєво розходиться (подекуди радикально) з християнською її моделлю під приводом сучасного переосмислення інституту сім'ї та сімейних відносин і врахування нових реалій.

<sup>172</sup> Маючи на увазі високий рівень розлучень у сучасній сім'ї, негативні процеси у сімейних відносинах, Українська Православна Церква Московського Патріархату, зокрема, називає те, що відбувається сьогодні, «справжньою трагедією для особи й народу» / Основи соціальної концепції Української Православної Церкви. – К., 2002 р. / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.patriarchia.ru/ua/db/print/1207692.htm>

Відомо, що саме християнські Церкви, незважаючи на свої конфесійні особливості, вагомо (хоча й не вичерпно) вплинули на формування нинішнього європейського інститут сім'ї як відносно усталеної малої соціальної групи, базованої на шлюбі (світському чи церковному), члени якої пов'язані спільним побутом, сімейною економікою, взаємодопомогою, солідарними життєвими інтересами, спільною моральною відповідальністю. У традиційній увазі й інтересі до питання сім'ї цих християнських віросповідань, як і світських суспільств (тривалий час релігійно орієнтованих), знайшло відображення кілька суспільно- і церковнозначущих цілей, що в даному випадку однаково важливі як для релігійних, так і світських інститутів. По-перше, у міцній сім'ї й усталених внутрішньосімейних відносинах зацікавлені держава<sup>173</sup>, суспільство, Церква і самі члени сім'ї (віруючі й невіруючі), що зумовлює стабільність самих цих інститутів. За результатами соціологічних досліджень, проведених у 32 країнах Європи щодо важливості життєвих цінностей, 84% опитаних вважають сім'ю дуже важливою життєвою цінністю. Це – найвищий показник (релігію такою цінністю вважає лише 20% респондентів). Показово, що навіть у кластері країн з домінуючими релігійними традиціями (Італія, Польща, Мальта, Греція, Румунія та ін.) сім'я як цінність набагато випереджає релігію (89 проти 46%)<sup>174</sup>.

По-друге, сім'я як первинний осередок суспільства, а в богословській інтерпретації – як «домашня церква», сприймається важливим і ефективним каналом виховання нових поколінь, відтворення ідейних і ціннісних орієнтацій, моральних принципів, світоглядних переконань, зокрема релігійних; поведінських норм, оціночних суджень, традицій (світських і релігійних) тощо. Саме в сім'ї здебільшого найбільш послідовно і переконливо формуються певний світогляд, почуття громадянськості, моральні норми, національна ідентичність, етичні й естетичні оцінки й т. ін. По-третє, важливість постійної уваги суспільства, держави, громадських інститутів, у тому числі релігійно-церковних, до розвитку сім'ї продиктована і тим, що саме форма сім'ї, на думку багатьох вчених, впродовж багатьох століть значною мірою визначала еволюцію

<sup>173</sup> Як і в законодавствах багатьох інших європейських країн, нинішньою Конституцією України сім'я поставлена під охорону держави; ніхто не має права втручатися в сімейне життя. На зміцнення і захист сім'ї в Україні працює низка законів і нормативних актів / Конституція України. Прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 р. Офіційне видання. – К., 2006. – Ст. 32, 51.

<sup>174</sup> Матрикас А. Семья как ценность: состояние и перспективы изменений ценностного выбора в странах Европы / Социологические исследования (Социс). – 2004. – № 5. – С. 66-67.



макросоціальних систем<sup>175</sup>, по суті задаючи напрям їх розвитку на майбутнє.

Про вагомість для християнських Церков утвердження християнських цінностей щодо сім'ї в умовах сучасного глобалізованого суспільства засвідчує зокрема той факт, що це питання є предметом постійного розгляду в папських енцикліках та посланнях Римо-Католицької Церкви, в ключових документах, посланнях Вселенського Православ'я, місцевих православних і католицьких Церков, зокрема Української Православної Церкви Московського Патріархату, Української Православної Церкви Київського Патріархату, Римо-Католицької Церкви, Української Греко-Католицької Церкви, протестантських Церков<sup>176</sup> та ін.

Так, Українська Православна Церква Київського Патріархату вважає, що саме «християнство створило здорову сім'ю»: чоловік і жінка у шлюбі «є носіями образу Божого», створені «для цілісного єднання один з одним у любові (Бут. 2:24)». З цих міркувань «сім'я називається домашньою церквою», реалізуючи собою «любов, яка існує між Христом Спасителем і Церквою». Низка сімейних і суспільних проблем у сучасній сім'ї, на думку очільників УПЦ КП, виникла в результаті «втрати духовних засад», відвернення частини людей від релігії. Відсутність здорової сім'ї породила такі суспільно негативні вияви, як сексуальна революція, статева розпуста, пияцтво, наркоманія та ін. Зважаючи на це, головним завданням європейської спільноти у Третьюму тисячолітті щодо сім'ї, на думку УПЦ КП, є повернення до християнських настанов щодо сім'ї та шлюбу, «відродження християнської сім'ї»; тільки сім'я, побудована на заповідях Христа, на християнській моралі, може стати «основою духовного оздоровлення» людей і суспільства<sup>177</sup>.

<sup>175</sup> Коротчаев А.В. Семья в социально-экономической структуре докапиталистических классовых формаций // История и филология древнего и средневекового Востока. – М., 1987. – С.3-11.

<sup>176</sup> Зокрема, питання сім'ї, сімейних відносин, пошуку шляхів подолання кризових явищ у цій сфері стали предметом розгляду в «Основах соціальної концепції Української Православної Церкви Московського Патріархату» (2002 р.), «Основах соціальної концепції Руської Православної Церкви» (2000 р.), в енцикліках Папи Римського Івана Павла II «Veritatis Splendor» (1993), «Centesimus Annus» (1991), Бенедикта XVI «Caritas in veritate» (2010р.), в документах УПЦ КП, УГКЦ. Свої «Основи соціального вчення Церкви християн Адвентистів Сьомого Дня» розробила Церква АСД / Див.: Основи соціальної концепції Української Православної Церкви. – К.: Інформ.-вид. центр Української Православної Церкви, 2002 р.; Основи соціальної концепції Руської Православної Церкви. – М.: 2000 / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.patriarchia.ru/ua/db/print/1207692.html>; Основи соціального вчення Церкви християн Адвентистів Сьомого Дня/ Історія Церкви християн Адвентистів Сьомого Дня. – К., 2004.

<sup>177</sup> Декларація Ювілейного Помісного собору Української Православної Церкви Київського Патріархату «Церква і світ на початку третього тисячоліття // Документи Ювілейного Помісного собору Української Православної церкви Київського

Як засвідчує зміст «Основ соціальної концепції Української Православної Церкви Московського Патріархату» в частині, яка стосується сім'ї та шлюбу, ідеологія цієї Церкви також спирається на основоположні норми Святого Письма, Переказу, святоотецьку спадщину<sup>178</sup>. Апелюючи до цих джерел, УПЦ МП засуджує і не приймає такі явища у сімейній сфері, як розлучення (при цьому другий шлюб Церква дозволяє тільки невинній стороні), називаючи це гріхом; перелюбство, блуд, статеву розбещеність, статеві збочення, дошлюбні зв'язки, одностатеві шлюби, так звану вільну любов, що відокремлює тілесну близькість від особистісної та духовної спільності тощо. Переглянувши деякі свої минулі установки щодо конкретних питань шлюбу (УПЦ МП тепер вважає за можливе, наприклад, одруження православних з католиками, членами Древніх Східних Церков та протестантами, які сповідують віру в Триєдиного Бога), УПЦ МП водночас продовжує рішуче не визнавати шлюбів з нехристиянами (раніше такі шлюби взагалі кваліфікувалися як «блудне співжиття»); непорушною умовою вінчання православних з католиками, протестантами є благословення такого шлюбу в православній Церкві і зобов'язання батьків виховувати дітей у православній вірі, що, на нашу думку, не може не розцінюватися як вияв певної дискримінації, обмеження прав і свобод батьків<sup>179</sup>. Якими б не були прагнення молодих людей, безумовний пріоритет Церква надає шлюбним відносинам з одновірцями.

Соціальна доктрина однієї з найбільш динамічно функціонуючих протестантських церков – Церкви християн Адвентистів Сьомого Дня включає доволі детально розроблений розділ соціального служіння сім'ї. Як і в інших християнських Церквах, вона базується на найвищому з Божих об'явлень, даних людині – на Святому Письмі, проте прогнозовано має свої особливості, зумовлені особливостями віровчення АСД. Серед них: положення про неминуче Друге пришествя Христа, дар пророцтва як видимий вияв Божого управління людським життям, персональний зв'язок

---

Патріархату, присвяченого святкуванню 2000-ліття Різдва Христового/ Ювілейний Помісний собор Української Православної Церкви Київського Патріархату 9-10 січня 2001 року. Документи і матеріали. – К., 2001. – С. 16-17.

<sup>178</sup> Зокрема, базовими у баченні УПЦ МП питань сім'ї є біблійні положення: «І створив Бог людину за образом Своїм, за образом Божим створив її; чоловіка й жінку створив їх» (Бут. 1: 27); «Тому залишить чоловік батька свого і матір свою, і пристане до жінки своєї; і будуть двоє одна плоть» (Бут. 2:24); «І благословив їх Бог, і сказав їм Бог: плодіться і розмножуйтесь, і наповнюйте землю, і володійте нею» (Бут. 1:28); «Тайна ця велика; я говорю відносно Христа і Церкви. Отже, кожен з вас нехай любить свою жінку, як самого себе; а жінка нехай боїться свого чоловіка» (Єф. 5 : 22-33) та ін. /Основи соціальної концепції Української Православної Церкви/ [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.patriarchia.ru/ua/db/print/1207692.html>

<sup>179</sup> Основи соціальної концепції Української Православної Церкви/ [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.patriarchia.ru/ua/db/print/1207692.html>

людини з Богом, постійна дія на людину Божої благодаті через моральний Закон Божий і Десять Заповідей, гріхопадіння прабатьків як джерело негативних виявів у житті людини, у тому числі сучасної; ідея спасіння, що не знімає налаштованість на активну позицію людини у земному житті та ін. Соціальна концепція АСД надає сім'ї виключного значення, вбачаючи в ній запоруку добробуту і благополуччя не лише людей, а суспільства та держави. Учасниками шлюбу є чоловік, дружина і Господь. Гарантія міцного шлюбу і сімейних відносин – повернення і утвердження біблійної моделі родини. Для норм сімейних відносин, згідно доктрини АСД, характерним є демократизм, лібералізм (зокрема, у питаннях повторних шлюбів, шлюбів з невіруючими, вибору дітьми самотійного життєвого шляху та ін.)<sup>180</sup>.

На чому базується нинішній релігійний традиціоналізм загалом і в питаннях сім'ї зокрема? У чому він вбачає свої орієнтири та істини? На думку православного архімандрита Рафаїла (Кареліна), «традиціоналізм заснований на безумовній вірі в розум Церкви («розум Христа») та підкоренні Йому меншого, обмеженого, засміченого заблудженнями та затьмареного гріхом розуму людини. Жити розумом Церкви – означає бути включеним у Церкву, існувати в ній як в живому організмі, бачити в Церкві вічні орієнтири істини. Церква називається в Новому Завіті «Тілом Христовим», «Стовпом и ствердженням істини», тому вчення Церкви є непохитним»<sup>181</sup>. Таким чином, йдеться про безумовне підпорядкування думок і діянь людини (з огляду на її обмеженість і «меншість» розуму) установкам Христової Церкви. За цією логікою, християнські норми щодо сім'ї, шлюбу, внутрішньосімейних відносин також мають бути пріоритетними, домінуючими, де власна думка суб'єктів сімейних відносин має фактично другорядне значення.

Модерністське прагнення переглянути, оновити, а то й ревізувати існуючі християнські положення, богословські концепції щодо сім'ї та шлюбу – явище доволі об'єктивне, зумовлене цілою низкою причин зовнішнього і внутрішнього щодо релігійно-церковного комплексу характеру. Якщо глобалізаційні процеси, інформаційна революція, політична і соціальна нестабільність, демографічні коливання, що в кінцевому підсумку впливають на інститут сім'ї, носять здебільшого об'єктивний характер, то ряд інших причин пов'язані з процесами у самій Церкві та релігійному середовищі. Серед них: кризові явища у сучасній Церкві, процеси секуляризації та десекуляризації, зростаючої поліконфесійності і дроблення, тенденції нехтування традиційними формами зв'язків з релігійними організаціями («вірити, але не бути», «бути, але не вірити»), явище завищеної (декларативної) релігійної

<sup>180</sup> Див.: Основи соціального вчення Церкви християн Адвентистів Сьомого Дня / Історія Церкви християн Адвентистів Сьомого Дня. – К., 2004. – С. 15-30.

<sup>181</sup> Рафаїл (Карелін), архимандрит. Ответы на вопросы православных верующих: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://karelin-r.ru>

самоідентифікації серед населення та ін. В кінці ХХ ст. відбулася перемога світського над релігійним, зазначає глава УПЦ КП патріарх Філарет. Християнський спосіб життя відкинутий. Догмати Церкви перетворилися у формули, які скоріше зберігаються, ніж втілюються в життя <sup>182</sup>. У фактичному релігійно-церковному житті християнські догми, норми, приписи, з одного боку, і реальні думки та вчинки сучасного віруючого, з другого, знаходяться і функціонують ніби в різних площинах, не перетинаючись. Нерідко спостерігається факультативне ставлення чи й загалом ігнорування частиною віруючих релігійно-церковних приписів щодо сім'ї, шлюбу, сімейних відносин. Йдеться про те, що при відносно високому (за даними соціологічних досліджень) ступені довіри населення до інституту Церкви та духовенства <sup>183</sup> рівень дійсного врахування її настанов у практичному житті тими, хто самоідентифікує себе як віруючий, помітно нижчий.

Реальність існування у наш час неефективних у певних аспектах релігійних норм й приписів щодо сім'ї та шлюбу, норм, якими на практиці можна знехтувати, які далеко не завжди «працюють», зумовили появу концепцій, що прагнули переглянути існуючий стан, надати релігійним положенням з цих питань гнучкості, відповідності сучасним запитам, надати, образно кажучи, таким приписам «друге дихання». Важливими причинами перегляду існуючих регулятивних норм щодо сім'ї й сімейних відносин стали ознаки загальної трансформації сім'ї, що спостерігалась у більшості країн і зі всією очевидністю почали проявлятися з кінця 1980-х рр.: зменшення кількості шлюбів, їх «постаріння», зростання незареєстрованих шлюбів, спад народжуваності, збільшення кількості малодітних сімей, зростання числа позашлюбних дітей. Все більш домінуючою позиція вчених, схильних вбачати у цих процесах і явищах девальвацію традиційної форми спільного життя – сім'ї, що створюється на базі укладення шлюбу <sup>184</sup>. Заходи стурбованого суспільства і Церкви очевидних результатів поки що не мають.

Ці та інші факти, процеси і тенденції, з якими пов'язаний не менш важливий наслідок – зміна цінностей і ціннісного вибору, спричинили до

<sup>182</sup> Доповідь Святішого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета на Ювілейному Помісний собор Української Православної церкви Київського Патріархату 9-10 січня 2001 року. Документи і матеріали. – К., 2001. – С. 32-33.

<sup>183</sup> За даними соціологічного моніторингу «Українське суспільство. Двадцять років незалежності» індекс довіри до Церкви і духовенства в Україні зріс з 3,1 до 3,5 і залишається одним з найвищих, набагато випереджаючи індекси довіри до владних та партійних органів, судів, міліції, прокуратури, податкової служби, ЗМІ та ін./ Українське суспільство. 20 років незалежності. Соціологічний моніторинг У 2-х т. – Т.2. – К., 2011. – С. 52.

<sup>184</sup> Матрикас А. Семья как ценность: состояние и перспективы изменений ценностного выбора в странах Европы // Социологические исследования. – 2004. – №5. – С. 65, 72

появи модернізму і модерністських прагнень осучаснити християнське бачення проблем сім'ї та шлюбу, не в останню чергу керуючись метою зберегти традиційний авторитет християнства у цій сфері. Церква нерідко почала розглядатися модерністами як земний інститут, що знаходиться під впливом еволюційного розвитку і повинна пристосовуватись до світу, який постійно змінюється. Той же архимандрит Рафаїл пише, що модернізм прагне до постійних реформ заради виживання, збереження та збільшення кількості членів Церкви за рахунок її корекції згідно новим тенденціям, смакам, пристрастям та примхам світу. Тому модернізм, на думку архимандрита, це шлях перманентних поступок антихристиянському світу, прагнення здійснити союз з духом земного світу, спроба, приречена на невдачу і поразку<sup>185</sup>.

Якщо розглядати сім'ю у традиційному християнському розумінні, то це є спільність особистостей, які визнають Бога центром свого життя і з'єднані любов'ю. Припускається, що ця спільність здатна будувати гармонійні стосунки між віруючими особистостями, соціумом і державою. Розуміння ролі сім'ї базується на Святому Письмі як найвищому авторитеті у питаннях моральності, на багатовіковому досвіді релігійно-церковного, ідеологічного, морально-психологічного супроводу інституту сім'ї.

Сім'я починається з шлюбу. Шлюб – це законний союз чоловіка і жінки. Біблія виключає можливість інших форм співжиття. Союз людей однієї статі є гріховним і не може вважатися шлюбом (Рим. 1:18-32; 1 Кор. 6:9-11). Розлучення у християнстві розглядається як сімейна трагедія, проте, якщо Церква прагне зберегти або відновити сімейні цінності, то релігійні громади повинні нагадувати людям про відповідальність, яка лежить на них при вступі у шлюб. Відповідальність християнських спільнот полягає у сприянні збереженню шлюбів і запобіганні розлучень.

У християнських поглядах на сім'ю святість і чистота дошлюбних відносин традиційно відіграють непересічну роль для улаштування щасливого та гармонійного життя людини. Народження й виховання дітей є важливою складовою життя подружжя.

Майже в усіх релігійних системах сім'я розглядається як джерело людського існування. Звичайно, загальна концепція моделі сім'ї має специфічні риси в різних релігійних конфесіях, що продиктовані зазвичай особливостями віровчення, специфікою віросповідного тлумачення комплексу соціальних питань, міжлюдських відносин тощо. Ця специфіка зберігається, незважаючи на те, що всі християнські сповідання ґрунтуються і апелюють у своїй доказовості до Святого Письма: сприйняття й тлумачення біблійних положень, пов'язаних із сім'єю, в контексті конкретного віровчення (православного, католицького, лютеранського, адвентистського, баптистського та ін.) має свої особливості, подекуди істотні. Немає потреби доводити, що кожна

<sup>185</sup> Рафаїл (Карелин), архимандрит. Ответы на вопросы православных верующих / <http://karelin-r.ru/>

конфесія виробила свої релігійні норми щодо цієї сфери людського життя.

Критерієм вірного розуміння Священного Писання для католиків є слово Папи, для протестантів – переконання засновника даної конфесії, особиста думка самого віруючого; православна традиція у питаннях сім'ї, шлюбу, сімейних відносин апелює до Святого Письма, Святого Переказу, авторитету Отців Церкви. У православ'ї та католицизмі з догматичним віровченням тісно пов'язана система культових дій. Одне з семи християнських таїнств – таїнство шлюбу було встановлено для освячення сімейного життя і благословення подружнього союзу Церквою і здійснюється під час обряду вінчання. У протестантизмі, на відміну від католицизму і православ'я, визнаються лише два таїнства: хрещення і причастя, що до того ж – позбавлені особливої магічної сили. Шлюб вважається звичайною обрядовою дією.

Згідно Святого Письма, метою шлюбу є не скільки дітонародження, стільки духовно-тілесна єдність, взаємодоповнення, взаємодопомога. Заповідь «Плодіться й розмножуйтеся» відноситься і до людини, і до інших живих істот (Бут. 1:22, 28), але тільки людині заповідано скласти в любові «одним тілом» (Бут. 2:24). Дітонародження і виховання дітей – важливий наслідок шлюбу. Православна Церква за всю свою історію ніколи не зв'язувала себе певними висловлюваннями щодо дітонароджування. Але це не означає, що проблема контролю над зачаттям і дітонародженням для православних байдужа і не має відношення до їх життя. Християнське ставлення до шлюбу має на увазі, що народження дітей є природним і святим і постає як частина християнського шлюбу.

Принциповим підходом у цьому питанні за всіх часів було будь-яке заперечення обмеження народження. Християнство завжди критично ставилося до використання контрацептивів і будь-яких методів запобігання. Переривання вагітності на будь-яких термінах без вагомих медичних підстав розглядається як смертний гріх, прирівнюючи аборт до вбивства<sup>186</sup>.

Римо-Католицька Церква в спеціальних енцикліках Пія XI (1930) і Павла VI (1968), у документах Івана Павла II, Бенедикта XVI засуджує і забороняє засоби контрацепції. (Зауважимо, що у цьому, як і в ряді інших питань на практиці чимала частина католиків нехтує церковною заборонаю – принаймні у більшості індустріальних країн).

Іншу позицію у питанні контролю народжуваності займають протестантські Церкви (за винятком мормонів): вони розглядають свідоме планування сім'ї в межах християнської соціальної етики як життєву необхідність.

Певні розбіжності виявляються у поглядах християнських Церков і щодо змішаних шлюбів. Вже у Старому Завіті питанню одновірності

<sup>186</sup> Див.: Доповідь Святішого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета на Ювілейному Помісний собор Української Православної церкви Київського Патріархату 9-10 січня 2001 року. Документи і матеріали. – К., 2001. – С. 36.

подружжя надавалося принципове значення. «І не споріднюйся з ними: дочки своєї не даси його синові, а його дочки не візьмеш для сина свого, бо він відверне сина твого від Мене, і вони служитимуть іншим богам – і запалиться Господній гнів на вас, і він скоро тебе вигубить» (ПЗ 7:3-4). Неможливість «змішаного» шлюбу була очевидною для кожного члена давньої Церкви вже тому, що одруження завжди сакраментально завершувалося загальним причастям: коли неможливо було причащання, неможливий був і церковний шлюб.

У наш час, як засвідчують офіційні документи Православних Церков, питанню спільності віри подружжя надається принципового значення. «Спільність віри чоловіка та жінки, які є членами тіла Христового, – найважливіша умова справді християнського й церковного шлюбу. Тільки єдина у вірі сім'я може стати «домашньою Церквою» (Рим. 16:5; Флм. 1:2), в якій чоловік і жінка разом з дітьми зростають у духовному вдосконаленні й пізнанні Бога»<sup>187</sup>.

В різновірстві подружжя вбачається серйозна загроза для шлюбу і сімейних відносин. З огляду на це, Православна Церква закликає своїх віруючих брати шлюб «тільки в Господі» (1 Кор. 7:39), тобто з тими, хто поділяє їхні християнські переконання. Про застереження в цьому питанні вище вже говорилося.

Якщо розглядати позиції християнських Церков – православної, католицької, протестантських щодо проблематики сім'ї й шлюбу, то не можна не констатувати, що, незважаючи на їх прагнення до здорового релігійного консерватизму, конформізму, відгородження від сучасних викликів, відбувається певне дрейфування цих позицій у бік осучаснення, певної лібералізації, подолання стереотипів мислення, властивих прихильникам цих Церков на всіх рівнях – від богословського до побутового. Дослідниця цього питання Ю.Недзельська зазначає, що до початку 60-х рр. минулого століття католики у порівнянні з протестантами рідше вступали в змішані шлюби, вдавалися до абортів, у них було менше розлучень, сім'ї були більш багатодітними. Одні бачили в цих даних результат церковної соціалізації, інші вважали, що вирішальне значення мають різні ціннісні орієнтації у протестантів і католиків. Наприклад, більш висока мобільність у протестантів знаходить прояв і в більшій сімейній мобільності, оскільки розлучення інтерпретується просто як припинення відносин, які вже не сприяють досягненню шлюбними партнерами бажаної мети – набуття щастя.

Проте з кінця 50-х – початку 60-х рр. ХХ ст. вектор змін у розвинених західних країнах помітно змістився: католицьке населення все

<sup>187</sup> Основи соціальної концепції Української Православної Церкви Московського Патріархату / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.patriarchia.ru/ua/db/print/1207692.html>

більшою мірою почало переймати «протестантські» ціннісні орієнтації та зразки поведінки, у тому числі й у ставленні до сімейних відносин<sup>188</sup>.

Сучасна християнська сім'я все більше замикається в рамках приватного життя і це веде до наслідків доволі неоднозначних за своїм значенням. Основи християнського життя прищеплюються саме в сім'ї. Проте творення «атмосфери сім'ї як малої церкви» стикається з певними проблемами. В першу чергу, це сильний вплив на Церкву, віруючих світських стандартів життя. З іншого боку, для такої сім'ї стає небезпечним відрив сім'ї від реальної дійсності, замикання в межах суто релігійного середовища, оскільки проблемізує зіткнення членів такої конформістської сім'ї з реаліями поза Церквою, поза одновірною спільнотою, а штучно втримати віруючих в ізоляції нереально.

У зв'язку з питаннями сім'ї і шлюбу, відмінністю позицій традиціоналістів і модерністів у цих питаннях ще однією проблемою, що несподівано актуалізувалася, – спочатку на Заході, а поступово – й у нас, стала проблема одностатевих шлюбів. Не менш несподіваним стала різновекторність ставлення різних Церков до цього явища. Якщо з приводу ставлення до громадянських (тобто незареєстрованих) у різних суспільних інституцій намітився певний консенсус<sup>189</sup>, то щодо церковного благословення геїв та лесбіянок тривають жорстокі суперечки. При всій принциповій непоступливості традиціоналістів у цьому питанні в ряді випадків церковні шлюби між представниками однієї статі в різних країнах вже не лише здійснюються, а й узаконюються.

У першій книзі Мойсеєвій – книзі Буття стверджується: «Покине тому чоловік свого батька та матір свою, та й пристане до жінки своєї, – і стануть вони одним тілом» (Бут. 2:24). Слово «дружина» давньоєврейською мовою, згідно «Тлумачного словника біблійних слів Вайна», означає «людину жіночої статі». Ісус підтвердив, що шлюб призначений для «чоловіка і жінки» (Мт. 19:4). Протягом кількох тисячоліть як старозавітна, так і новозавітна Церкви сформували певне уявлення про неможливість плотських стосунків між представниками однієї статі. Одностатеві шлюби вважалися і вважаються неприпустимими. Цих вказівок не так вже багато, але це свідчить про те, що для тодішніх людей, старозавітних пророків, Ісуса Христа і апостолів здавалося само собою зрозумілим вважати подібні відносини гріховними. Урівняти

<sup>188</sup> Див.: Недзельська Ю.К. Норми життя православного мирянина та їх трансформація за умов секуляризованого суспільства: в контексті сучасних українських реалій (релігієзнавчий аналіз). Дис. на здобуття наук ступеня к. філос. н. – К., 2009. – С. 119.

<sup>189</sup> Про консенсус між Церквами з цього питання можна говорити лише умовно. Впливова у протестантському світі Церква християн Адвентистів Сьомого Дня, наприклад, і сьогодні вважає громадянський шлюб «сурогатом» /Див.: Пізній протестантизм в Україні. П'ятидесятники, адвентисти, свідки Єгови. – Київ-Дрогобич, 2007. – С. 386.



традиційний шлюб чоловіка і жінки з одностатевим шлюбом Церква не може саме в силу того, що це суперечить усьому попередньому тисячолітньому існуванню церковної традиції, яка базується на меті продовження роду. Окрім цього, як зазначено в Біблії, первісне створення людини передбачало створення не двох чоловіків чи двох жінок, а саме чоловіка і жінки для їх вступу в шлюб. Тим більше, що на думку святих Отців шлюб до гріхопадіння міг і не припускати дітонародження, але разом з тим мова йшла про те, що чоловік і жінка повинні доповнювати один одного, тому людство було організоване як спільнота людей двох протилежних статей.

Позиції представників різних гілок християнства виражають неоднозначні точки зору щодо питання про одностатеві шлюби. Церква змушена констатувати, що «в сучасному суспільстві гомосексуалізм набрав широкого розповсюдження. Він охоплює різні верстви населення, у тому числі й духовенство». У зв'язку з цим Православна Церква однозначно негативно оцінює це явище, вважаючи його «прямим спотворенням богоствореної природи», «гріховним пошкодженням людської природи». Воно суперечить християнському моральному вченню, загрожує сім'ї і шлюбу. Осуду православної Церкви заслуговують ті представники модерністського бачення й оцінки цього явища, які під прапором захисту прав національних меншин намагаються витлумачити гомосексуалізм не як статеве спотворення, а як «одну із сексуальних орієнтацій», як «нормальний спосіб сексуального життя»<sup>190</sup>.

Папа Римський висловив офіційну точку зору Католицької Церкви – не визнавати одностатеві шлюби, які, на його думку є протиприродними. Ватикан засуджує кроки, зроблені для узаконення таких шлюбів у Європі. Гомосексуалізм як такий Римо-Католицькою Церквою не засуджується, але гомосексуальні акти вважаються гріхом. Одностатеві шлюби є однією з декількох загроз щодо традиційної сім'ї, які підривають «майбутнє людства», наголошує Бенедикт XVI. Він зазначає, що сім'я «це не простий суспільний договір, а основа, осередок будь-якого суспільства»<sup>191</sup>. Відтак ті, що підривають сім'ї, загрожують людській гідності й майбутньому самого людства. На думку авторитетних представників католицької ієрархії, міцний союз між чоловіком і жінкою, що створюють сім'ю, зумовлений самою природою людини, та «якщо держава має право приймати закони про шлюб, у якому народжуються діти... то вона не може

<sup>190</sup> Див.: Доповідь Святішого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета на Ювілейному Помісний собор Української Православної церкви Київського Патріархату 9-10 січня 2001 року. – С. 36.

<sup>191</sup> Британське видання: «The Daily Mail»: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://vsenovosti.in.ua/news/0115967>

надавати еквівалентний правовий статус типу союзу, який за своєю природою є безплідним і входить в сферу приватного вибору»<sup>192</sup>.

Що ж стосується протестантизму, який на сьогодні представлений на релігійній карті світу десятками і сотнями віровчень, то в ньому, поряд з визнанням одностатевих шлюбів, переважають напрями, які категорично заперечують подібного роду шлюби і в цьому сенсі вони виявляються більш послідовними. Це ще раз засвідчено у Декларації «Про захист моральних та сімейних цінностей» Ради Євангельських Протестантських Церков України, яка об'єднує дев'ять християнських конфесій (близько 8000 церковних громад). У ній, зокрема, зазначається, що протестантські Церкви категорично не сприймають і не підтримують фальшиві «цінності», які нав'язуються ЗМІ на зразок «вільного кохання», легалізації розпусти, сексуальних збочень та ін. Руйнування інституту сім'ї веде до швидкого духовного зубожіння нації. Тому одне з головних завдань цих Церков – доносити біблійні принципи у всі сфери суспільного та особистого життя людей<sup>193</sup>.

Однак сьогодні на Заході з'являється чимало протестантських релігійних організацій, що благословляють одностатеві пари, виходячи з якихось абстрактних уявлень про забезпечення прав меншин. Вони не бачуть ніяких причин, що давали б підстави для них засуджувати гомосексуальні союзи, гомосексуальні відносини. Такі факти можна спостерігати і в Римо-Католицькій Церкві, незважаючи на те, що офіційна позиція Ватикану досить жорстка. Реальна практика функціонування католицьких громад на Заході засвідчує, що з'являється все більше громад, які підтримують геїв та лесбіянок. Таке «модерне» бачення протиприродного явища поширюється, у тому числі й представниками Церков, не лише на противагу християнським засадам, а й всупереч природі, розуму, здоровому глузду.

Підсумовуючи зазначене, маємо констатувати, що одна з важливих суспільних функцій Церкви полягає в її дотриманні громадянського, соціального традиціоналізму, зокрема щодо питань моралі, сім'ї, шлюбу. Церква виступає втіленням моральності, залишаючись суспільно значущим інститутом морально-етичних настанов. Але постає питання наскільки втілення цих настанов, норм, правил може бути незмінним за змістом. Приймаючи підхід модерністів, автоматично відбувається підтримка еволюціонізму і визнається, що людство безперервно і планомірно розвивається, а отже все приречене на трансформацію. Це означає, що змінам, переосмисленню підлягає і традиційне тлумачення

<sup>192</sup> Єпископ Аяччо: однополые браки разрушают устои общества /Русская служба Радио Ватикана / <http://www.radiovaticana.org/rus/articolo.asp?c=614533>

<sup>193</sup> Декларація Ради Євангельських Протестантських Церков України «Про захист моральних та сімейних цінностей» від 27 вересня 2012 р./ [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: [http://www.irs.in.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1117%3A1&catid=50%3Azv&Itemid=78&lang=uk](http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1117%3A1&catid=50%3Azv&Itemid=78&lang=uk)

Святого Письма, можливим наслідком якого може бути нехтування догматами Церкви. Християнська Церква цього допустити не може, оскільки традиціоналізм позиціонує себе таким, що прагне зберегти істину, отриману в Одкровенні.

У сучасному протистоянні традиціоналізму і модернізму щодо сім'ї як цінності, на нашу думку, навряд чи можлива перемога однієї з сторін. Скоріш за все цей спір набуде затяжного характеру і закінчиться компромісом, зміст якого значною мірою буде визначатися реальним ходом подій і процесів у сфері сімейних відносин, ефективністю правового врегулювання питань, багато з яких на сьогодні залишаються неврегульованими.

### А н о т а ц і ї

У статті О.Маскевич розглядаються конфесійні особливості бачення проблем сучасної християнської сім'ї під кутом зору протистояння позиції традиціоналістів, представлених зазвичай християнськими Церквами – православною, католицькою, протестантською, і модерністами, які апелюють до необхідності осучаснення традиційних установок і врахування реалій сучасного суспільства.

**Ключові слова:** *релігія, конфесія, сім'я, тенденції, традиційність, модерн.*

В статье О.Маскевич рассматриваются конфессиональные особенности видения проблем современной христианской семьи под углом зрения противостояния позиций традиционалистов, представленных, как правило, христианскими церквями – православной, католической, протестантской, и модернистами, которые апеллируют к необходимости осовременивания традиционных установок и учета реалий современного общества.

**Ключевые слова:** *религия, конфессия, семья, тенденции, традиционность, модерн.*

This publication discusses confessional features of vision of the problems of a modern christian family from the point of view of the opposition of the traditsionalists positions presented as a rule by the Christian chuches – Orthodox, Catholic, Protestant, and modernists who appeal to need of modernization of the traditional installations and the accounting of the realities of the modern society.

**Keywords:** *religion, confession, family, trends, traditional, modern.*

*П. Павленко* \* (м. Київ)

### КІНЕЦЬ ЄВРОПИ ЧИ ЗАХІДНЕ ХРИСТИЯНСТВО ЯК ІНСТРУМЕНТ ТОТАЛЬНОЇ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ ЛЮДСТВА

Сьогодні можна констатувати, що Європа стала заручницею секуляризму, політкоректності та абсолютизації цінностей західної демократії з її «культу» лібералізму та індивідуалізму. Традиційні для європейця поняття свобод і прав так деформувалися, що почали бити по нормах моралі, інституту сім'ї, цінностях європейської демократії, а ідея толерантності зазнала таких метаморфоз, що стала виступати чи не головним чинником руйнації всього європейського культурно-цивілізаційного простору (процеси уніфікації та глобалізації призводить до зникнення таких понять, як етнічна культура і національна держава). В межах сучасної Європи поняття «толерантність», на жаль, вже не означає терпимості до чужого (іншого, відмінного від мого) способу життя, поведінки, звичаїв, почуттів, думок, ідей, вірувань, як це було ще якихось 10-15 років тому, а розуміється, як повна приреченість людей сприймати без опору (ставитися лояльно) у всіх сферах суспільного життя всі без винятку явища. При цьому навіть такі, які не відповідають ні їхнім моральним, ні культурним уявленням, суперечать чинним традиціям і звичаям. За змістом «толерантність» стає все більше означати «втрата людиною природної здатності захищати своє – свій народ, державу, власну культуру, історію, традиції, звичаї, рідну мову, а в межах окремої нації – боронити своє, захищати сферу власного буття.

В межах Європейського Союзу запроваджуються нові розуміння прав і свобод, нові цінності, нові світоглядні парадигми, нова мораль. Так, в ході процесів секуляризації та глобалізації, обстоювання лібералізму та політкоректності, європейці нині приривчаються до комплексу власної етнічної меншовартості, навчаються спокійно ставитися до таких речей, які ще донедавна вважалися неприйнятними, непристойними, що в християнському розумінні можна назвати, як бути «терпимим до гріха», вживаються в думку, що особистість мусить бути вільною абсолютно, її самореалізація не повинна обмежуватись в будь-якій формі жодними табу,

\* Павленко П.Ю. – доктор філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

оскільки в противному разі буде чинитися свавілля і обмеження волі людини.

Незважаючи на те, що толерантність (істинна толерантність, а не якась підробка на неї, лже-толерантність) виступає регулятором соціальних відносин, чинником, що визначає моральний і демократичний розвиток суспільства, то лже-толерантність є повною протилежністю останній – вона боронить а-моральність, обстоює не-демократичні норми, ратує за не-культурність, етнічний нігілізм, обстоюючи принципи глобалізму, універсалізму, уніфікації. По суті, ідея сучасної західної толерантності (як лже-толерантності) перебуває в одному запрягу з ідеєю глобалізму, є одним з її атрибутів (чи не головним). Як глобальна культура новітнього часу немає нічого спільного з етнічною чи національною культурою, бо ж в ній (глобальній культурі), насамперед, немає місця для особистості, для конкретного «Я», незважаючи вже на те, що вся її суть звільнена від притаманних для звичайної культури стрижнів – вона немає ні етнічного коріння (попри те, що частково спирається на окремі етнічні, здебільшого зовнішні, виразники окремих конкретних культур), ні часу і місця свого походження, ні історії. Так само й ідея сучасної західної толерантності існує сама по собі, з одного боку, поза людиною, традиційними загальнолюдськими цінностями, правами та свободами, а з іншого боку – вона обстоює культ Людини як культ всездозволеності й аморальності. Як і глобальна культура, така лже-толерантність є підробкою, зумовленою прагненням технічно й інформаційно розвинутих суспільств підпорядкувати менш цивілізовані, але культурні держави й етноси, зробивши людину в етнічному плані «ніякою», а в світоглядному – залежною, перетворити її на знаряддя, на безмовний, бездумний, піддатливий інструмент глобалізму.

В європейській практиці все частіше нормою стає правило «ходити в чужий монастир зі своїм статутом», тобто приходити до іншої національної хати зі своїми традиціями, звичаями, релігійними переконаннями, водночас нехтуючи, зневажаючи тамтешні – культуру, мову, обряди, звичаї, мораль, етнічні почуття, національний світогляд, традиційні норми життя. Європейським націям замість утвердження їх національних почуттів, розвою національної ідеї, підкидають якусь штучну теорію про власне національне самоприниження на користь чужинцям, ідею толерантності як ідею самозречення, самоницьості, відчуження нації від усього того, що, власне, надає їй оригінальності, вирізняє її в культурному розумінні з-поміж інших націй.

У цьому сенсі сучасний західний лібералізм, обстоюючи принцип універсалізації, космополітизації, уніфікації людства на фоні заперечення існування етнічних культур, виступаючи проти етноцентризму, скасовуючи принцип етнічної самоідентифікації, водночас свідомо спотворює таке поняття, як націоналізм, вливаючи в нього непритаманний для нього зміст. Якщо в традиційно-європейському демократичному значенні під націоналізмом розуміється, з одного боку, рух, спрямований на боротьбу нації за свою незалежність (в тому числі проти іноземних поневолювачів), а з

іншого – рух за збереження і розвиток національних традицій, культури, мови, літератури, мистецтва тощо; якщо головним в націоналізмі постає реалізація ідеї державності та незалежності (самостійності), то в тлумаченні західного лібералізму націоналізм, з одного боку, розуміється, як зло і навмисне ототожнюється з такими поняттями, як фашизм, нацизм, расизм, а з іншого боку - розглядається, як ідеологія старого світу, що давно себе вичерпала і в якості його (націоналізму) альтернативи пропонують нову ідеологію – глобалізм.

Слід визнати, що сьогодні ідея західної ліберальної толерантності нищить європейські нації, відмовляючи їм у їхньому праві обстоювати власний духовно-культурний суверенітет, що неодмінно проявляється у втраті ними економічного і політичного суверенітетів, перетворює в такий спосіб їх на без-етнічну, а-культурну, а-моральну людську масу, згромадження осіб «без роду і племені».<sup>194</sup>

Нинішня криза європейської цивілізації, яка здебільшого проявляється кризою націй, етнічних культур, спричинена еволюційним рухом так званої гуманізації і лібералізації укладу життя європейських націй у Новий час, а відтак занепаду національних ідей, які довгий час детермінувалися етнізованими християнськими конфесіями в межах окремих націй. Індивідуалізм, як ідеологія вільної особистості з її ідеями про незалежність (і навіть недоторканість) особистості, про індивідуальну свободу, наніс Європі остаточний удар, оскільки саме індивідуалістичну теорію було покладено в основу ідеології європейського співтовариства, згідно з чим європейські держави стали захищати свободу кожного індивіда, хто б він не був і який би світогляд не обстоював (аби лише цей індивід не зазіхав на свободу іншого індивіда, тобто застосовувати владу проти волі індивіда допустимо виключно з метою запобігання шкоди іншим). Це – політичний бік лібералізму (політичний лібералізм). Культурний лібералізм заперечує, з одного боку, регулювання державою таких областей, як наука, література і мистецтво, а з іншого боку - втручання влади в такі питання, як то азартні ігри, проституція, вік добровільної згоди для вступу у статеві відносини, аборти, використання протизаплідних засобів, евтаназія, вживання алкоголю та інших наркотиків. В цьому сенсі Голландія, певно, сьогодні є країною чи не з найвищим рівнем культурного лібералізму, що водночас не заважає проголошувати в цій країні і політику мультикультуралізму.<sup>195</sup>

Іншими словами, «відкритість» європейського суспільства, на якій свого часу наголошував К. Поппер<sup>196</sup>, невідконтрольність індивіда суспільству, довели до абсурду справу гуманізації Європи – знецінили саму ідею європейської демократії, ідею людської гідності, сферу її суспільного й

<sup>194</sup> Хомяков В. «Толерантность» как духовно-культурная капитуляция // РЕЛИГИЯ и СМИ: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: [http://www.religare.ru/2\\_63836.html](http://www.religare.ru/2_63836.html)

<sup>195</sup> Либерализм // Материал из Википедии – свободной энциклопедии: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Либерализм>

<sup>196</sup> Поппер К. Відрите суспільство та його вороги. В 2-х т. – К., 1994.

етнокультурного буття, поставили в ніщо саму Людину. Теза К. Поппера про «відкрите суспільство» для західної цивілізації виявилася вірною рівно до навпаки, бо ж перемогло не воно (відкрите суспільство), а якраз «його вороги», спекулюючи на цій «відкритості».

Можна констатувати, що саме тому, що західна цивілізація була плюралістичною – це ознаменувало торжество будь-якої свободи, торжество отієї ідеї європейської толерантності, яка зараз перетворює Європу на якийсь формальний союз не-національних держав, вільних у власних правах і свободах індивідів, а в етнокультурному сенсі «ніяких», й до того ж нестійких у моральному сенсі осіб.

Таким чином, концепції особистісної свободи, почуття власної гідності, свободи слова, загальних прав людини, релігійної терпимості, недоторканності особистісного життя, приватної власності, вільного ринку, рівності, правової держави, прозорості уряду, обмежень на державну владу, верховної влади народу, самовизначення нації, освіченої і розумної державної політики – це і надбання західної цивілізації, і водночас, на превеликий жаль, причини її сучасного занепаду. Західне суспільство виявилось не готовим до сприйняття цих ліберальних цінностей. Вони були засіяні на ментально неготовий ґрунт, а відтак були зреалізовані у викривленому егоїстично-утилітарному та прагматично-індивідуалістичному смислі, що, зрештою, й призвело до тієї ситуації, яку ми називаємо кризою сучасної західної чи європейської цивілізації. Між тим, саме лібералізм сьогодні є однією з провідних ідеологій у світі, саме його, як певний ідеал, як прапор, тримає глобалізаційний рух.

Тут слід наголосити, що, говорячи про негативи в обстоюванні лібералізму з його ідеями плюралізму, індивідуалізму, толерантності і політкоректності, ми не виступаємо проти, бо ж альтернативою тут може бути ще більше зло, ніж те, що зараз має Європа – тоталітаризм, диктат держави і, як наслідок, безправ'я особистості. Ми лише зауважуємо на факті викривленого впровадження ліберальних цінностей, «розгнужданому» розумінні індивідуальних прав і свобод, що має місце в сучасному західному світі. Йдеться про те, що західна культура стала культурою не просто відкритою, а водночас незахищеною (в медико-біологічному значенні сенсі «толерантною» буквально<sup>197</sup>) – незахищеною від зовнішніх ментальних загроз, позбавленою духовного імунітету, в етнічному плані універсальною,

<sup>197</sup> Толерантність – букв. «специфічний стан організму, при якому втрачається здатність виробляти антитіла у відповідь на введення певного антигена» [Толерантність // Словник іноземних слів. – К., 1974. – С. 669]. Іншими словами, бути для живого організму толерантним – не реагувати на конкретний антиген, не мати здатності чинити опір. І якщо у загальному значенні бути толерантним означає *приймати щось, при цьому навіть не схвалюючи його*, тобто бути до нього терпимим (лат. *tolerantia* – терпіння), то в імунології значення цього терміну зводиться до наступного: *нездатність живого організму до виживання, перестати бути захищеним* (імунологічна толерантність).

навіть космополітичною, що позначило на тому, що практично всі сфери буття (в тому числі й релігійна) вивільнилися від усталених стереотипів, опинилися винесені за межі традиційних уявлень, традиційного знання.

Захід втратив головне – мету і сенс життя. Дедалі все активніше стає підпорядковуватися якісь примарній, удаваній свободі індивіда, якимсь правам, якомусь вищому людському благу, яке насправді й благом назвати важко – так собі, надумана ілюзія, лише зверху приправлена почуттям утопічної віри в якесь вище універсальне щастя для всього людства. Показово, що це вище благо перебуває десь за межами націй і держав, поза сферами культур і традицій, словом, витає десь за світом людського буття (яке не може існувати поза етнічним в принципі), але шлях до реалізації якого пролягає через тотальну уніфікацію людства. В такий спосіб втрачається цілісне розуміння людської особистості, руйнуються соціально-моральні орієнтири і цінності, які можуть навчити того, хто вдивляється в них, бути особистістю і розвинути свої особистісні якості у всій повноті і красі поняття «особистість». Трансцендентна основу світу розглядається, як щось іманентне: система розуміння, прочитання світу, зведеного до самого себе, стверджується емпіризмом видимого і суб'єктивізмом задоволень, чуттєвих втіх і пороків.<sup>198</sup>

Основною причиною занепаду європейської цивілізації є «смерть Бога», але, на нашу думку, це не християнство як таке, не євангельське віровчення, на критиці якого вибудовує свою концепцію про «смерть Бога» Ніцше, а християнство викривлене, спотворене, прилаштоване до світу, вигідне всім, цебто християнство змиршене, секулярне. В цьому сенсі йдеться про «смерть Бога» Церкви, власне, Бога в Церкві і, як наслідок, Бога для людини. Настала доба європейського нігілізму – доба зневіри, краху попередньої системи цінностей і водночас торжества зациклених на власному «Я» смисло-буттєвих парадигм. Можливо цей період європейського (а в ширшому розумінні – західного) нігілізму колись і обумовить настання у світоглядному розумінні чогось ціннісно нового – ери нових, справедливих, благородних, істинного гуманістичних цінностей, цінностей, що не просто звеличують людину, а водночас роблять її кращою у багатьох проявах – мудрішою, культурнішою, моральнішою, власне, Людиною як «вінцем творіння», а не тварюкою, зло-дієм чи зло-чинцем. А допоки в церковному (інституалізованому чи конфесійно розмаїтому) християнстві все дедалі гострішою стає проблема відсутності Бога, брак існування ідеї Бога, Бога як вищої і сталої інстанції, Бога як вищого Суду, якому є підзвітною особа і який через релігійний закон регулює особистісні й соціальні відносини, визначає добро і зло, праведність і гріх.

Так чи інакше, але сьогоднішній європейській цивілізації християнство, яке обстоює моральні чесноти не потрібне. Їй треба зручне,

<sup>198</sup> Токарев А.М. Секуляризация как социальная форма десакрализации и рационализации духовной жизни: западноевропейский контекст. Автореферат. – Нижний Новгород, 2008. – С. 3-4.



певною мірою, атеїстичне християнство, християнство без ідеї Бога, а відтак – без новозавітного морально-етичного закону, без заповідей як регуляторів людського життя. До речі, подібні тенденції обстоюються так званою теологією «безрелігійного», «приземленого» чи «мирського» християнства, згідно з якою людина мусить вирішувати свої проблеми сама, без втручання Бога (вперше подібна теологічна концепція була викладена німецьким лютеранським пастором Д.Бонхьоферром). І якщо подібна концепція претендує на звання християнської, то яка її тоді відмінність від ідей сатанізму, адже, по-суті, те ж саме обстоюють й ідеологи сатанинських течій, зокрема, А.Ш. ЛаВей – засновник однієї з наймасовіших у світі сатанинських груп, відомої як «Церква Сатани».<sup>199</sup>

Так, сучасні, у відомому сенсі, так звані, протестантські теологи розглядають секуляризацію нинішнього суспільства як процес, який веде до «безрелігійної» людини і «безрелігійного» світу. Сутність їхніх поглядів зводиться до того, що, хоча в розвитку суспільства по шляху до сучасного «повнолітнього» світу дійсно відслідковується серйозне «відпадання від Бога», тим не менше цей розвиток не належить витлумачувати як антихристиянський. Треба, мовляв, просто зрозуміти, що за цих нових умов суспільство потребує проголошення Євангелії Христової «по-новому» (вважай – «нової» чи «іншої» Євангелії).<sup>200</sup>

Подібні тенденції «примирити» християнські цінності з сучасним світом констатуються сьогодні як здоровий демократичний плюралізм, у межах якого християнин може обирати те християнство, яке йому до вподоби, які норми віровчення якого йому вигідні, а які – ні. До речі, ці мотиви плюралізації християнства певною мірою співзвучні з теорією так званої «громадянської релігії», основоположником якої виступив американський соціолог Р. Белл. Згідно зі вченням останнього, та чи інша людина вправі не просто обирати для себе «церкву за своїм уподобанням», а й досить довільно, за своїм бажанням слідувати традиційним християнським нормам. Зауважимо тут принагідно, що, наприклад, радикалізм католицьких модерністів вивів їх за межі не лише своєї конфесії, а й християнства взагалі, підірвавши в такий спосіб в католицьких колах на довгі роки (аж до II Ватиканського собору) довіру до біблеїстики і практично Біблії взагалі.

Відтак замість концентрованих релігійних традицій виникає плюралістичне поле розмитої релігійності, квазірелігійного, релігійного синкретизму, окультизму, нової релігійності, які, проникаючи в культурно «чужий», ментально невластивий для себе простір, вступають в гостру конкуренцію, а то й конфлікт, з існуючими там традиційними релігіями, здебільшого з етнічно орієнтованим християнством. Говорячи словами Е. Тоффлера, ми маємо справу з «культурною експансією» «Третьої хвилі»<sup>201</sup>

<sup>199</sup> Див.: ЛаВей А.Ш. Сатанинская Библия. – К., 1996.

<sup>200</sup> Религия и Церковь в современную эпоху. – М., 1976. – С. 128-129.

<sup>201</sup> Американський соціолог ділить людську цивілізацію на три «хвилі». «Перша хвиля цивілізації мала безмежну владу, населення землі можна було розділити на дві

цивілізації. Слід підкреслити, що неорелігії, як носії нетрадиційного релігійного світогляду, на відміну від традиційних релігійних систем, будучи адаптованими до умов сучасного мінливого світу, по суті, виступають провідниками таких завоювань секулярного і глобалізованого світу, як «свобода совісті» і «плюралізм цінностей», в тому числі й релігійних, постають місіонерами глобалістичної ідеології як універсальної «планетарної свідомості».

«Глобалізація передбачає створення єдиної системи загальнолюдських цінностей, в основі яких стоїть індивід. Це не відповідає установкам окремо взятих релігій, для яких пріоритетні інтереси громад віруючих (великих і малих, локальних). Глобалізація ж, вириваючи людини з контексту «своєї» громади, консолідує людей на вищому, глобальному рівні. За такої моделі індивід неминуче втрачає інтерес до власної, більш вузької, релігійної ідентичності (та й не лише до релігійної, а передусім – і це є більш важливим – до власної етнічної, етнокультурної ідентичності! – П.П.). ... Глобалізація претендує на роль свого роду світської релігії, що пропонує людині якийсь усереднений, зате оптимальний варіант існування в цьому світі. Разом з тим вона стимулює подальшу секуляризацію суспільства (незворотність якої сьогодні вже не виглядає настільки однозначно). Те суперсуспільство, що закладено в її ідеології, не буде потребувати релігійної легітимації, релігії як системоутворюючого начала. Роль релігії повинна звестися до питань облаштування сім'ї, моралі, теософського пошуку тощо».<sup>202</sup>

Глобалізація передбачає об'єднання релігій, різного роду релігійних течій. І хоча так явно по це мова не йде, але сам підтекст подібного об'єднання очевидний. Проголошуючи курс на об'єднання людства в одну західну глобальну культуру під прапорами християнського універсалізму, глобалісти водночас не передбачають здійснення ставки на християнське віровчення чи євангельські цінності. Мова тут йде про інше – про використання будь-яких засобів задля досягнення мети (дарма чи це буде сфера релігії, політики, культури, освіти тощо). «В цьому, воістину історичному, воістину безпрецедентному воістину унікальному виборі мусять прийти до єдиної думки представники християнства, мусульманства, індуїзму, буддизму, синтоїзму і ще двох-трьох сотень великих і малих

---

категорії - "примітивні" і "цивілізовані" народи. Так звані "примітивні народи", що жили невеликими групами і племенами і добували собі прожиток збором плодів, полюванням або риболовлю, належали до тих, повз кого пройшла сільськогосподарська революція». «Друга хвиля, в якій були народжені багато хто з нас», «це - та цивілізація, яку намагаються зберегти сьогоднішні "реакціонери" як "лівого", так і "правого" крила. Третя хвиля – це цивілізація, що надходить, цивілізація, «в якій будемо жити ми і наші діти»; саме ця – Третя хвиля – несе в собі загрозу знищення Європейської, Західної чи так званої Християнської цивілізації [Тоффлер Э. Третья волна. – М., 1999: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Toffler/\\_Index.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Toffler/_Index.php)].

<sup>202</sup> Религия и глобализация на просторах Евразии. – М., 2005. – С. 332-333.

релігійних течій. ... Кожен серйозний вчений підтвердить, що різні релігії дуже часто служать не об'єднанню людей, а їх роз'єднанню, неприязні і навіть нетерпимості щодо людей інших вірувань. До цього слід додати і культивовану подекуди крайню форму неприязні до вільнодумців. ... Необхідність ліквідації цього меча (тут йдеться про ліквідацію релігій як інструментів роз'єднання людства – П.П.), необхідність єднання віруючих найрізноманітніших напрямків, а також прихильників вільнодумств, задля подолання всепланетарної кризи – це сьогодні поза всяким сумнівом глобальна проблема. ... Ось чому особливо важливим є питання про ставлення теології до глобальних проблем сучасності».<sup>203</sup>

Якщо одні (назвемо ці конфесії антиглобалізаційними) на фоні таких процесів шукають точки опору в етнічному, в етнічній сфері (а це переважною більшістю православні національні церкви), то інші цілком підтримують подібні потуги, розцінюючи їх чи не як благодатну тенденцію повернення до чистоти апостольського християнства чи канонічної традиції. Приміром, глобалізаційний характер притаманний католицизму, протестантизму та неопротестантизму (неохристиянству).

Одним з варіантів чи однією з моделей глобалізації світу є так званий Ватиканський варіант глобалізації. Не випадково чинний Папа в Енцикліці «*Caritas in Veritate*» («Милосердя в істині») закликав до створення світового органу політичної влади: «Світова політична влада має взяти на себе вирішення питань роззброєння, продовольчої безпеки та імміграційної політики». Бенедикт XVI вважає, що такий орган повинен «визнаватися всіма і служити ефективною владою заради забезпечення безпеки, поваги і прав кожного». Показово, що Римо-Католицька Церква витлумачує сучасні глобалізаційні процеси, як тенденції до розбудови земного «граду Божого», як реалізацію Царства Божого на Землі, тобто сприймає їх позитивно. «Діяльність людини на Землі, якщо вона натхнена і зміцнена любов'ю, робить внесок у зведення вселенського граду Божого, до якого рухається історія людської сім'ї. В суспільстві, що переживає глобалізацію, загальне благо і праця заради нього не можуть не досягати масштабів усієї людської сім'ї, тобто спільноти народів і націй<sup>204</sup>, так що град людський знаходить обриси єдності та миру і якоюсь мірою стає передбаченням і прообразом міста без кордонів, граду Божого» (*Caritas in Veritate*, 9).<sup>205</sup> «Вона (глобалізація – П.П.) справа людська; за нею стоять різні культурні установки, що вимагають розрізнення. Справжнє обличчя глобалізації як процесу та її основний етичний критерій – це єдність людської сім'ї, її розвиток у добрі. Тому слід невпинно підтримувати той культурний аспект процесу всесвітньої інтеграції, який спрямований на благо особистості й

<sup>203</sup> Каушанский П.Л. Религия и грозящая катастрофа. Проблема единения религий перед лицом глобальных проблем современности. – СПб., 1994. – С.13-14.

<sup>204</sup> Пор.: Іван XXIII. *Pacem in terris*. –11 квітня 1963 р.: AAS 55 (1963). – 268–270.

<sup>205</sup> Енцикліка «*Caritas in veritate*» Верховного понтифіка Бенедикта XVI. – Москва, 2009. – С. 9.

спільноти і відкритий до трансцендентного» (*Caritas in Veritate*, 42).<sup>206</sup> Сучасний католицизм виступає за єдине, «цільне людство», за загальнопланетарну християнську цивілізацію, в межах якої не буде поділів між людьми за державними, національними, етнічними, культурними ознаками, але «щоб були всі одно», як зауважує євангельський Ісус (Ів. 17:21). Церква ж постає як «знак та інструмент цієї єдності» (*Caritas in Veritate*, 54).<sup>207</sup> Під ідеєю міжнародної солідарності, ідеєю «католицької єдності народу Божого»<sup>208</sup> подається той самий космополітизм, інтернаціоналізм чи ще який «ізм», кінцевою метою розвитку якого є об'єднання людства в одну наднацію, одне позаетнічне суспільство, культурними виразниками якого будуть виступати саме релігійні виразники. Національні держави за таких умов розглядаються лише, як досить умовні й до того ж суто територіальні утворення. І якщо католицизм і припускає якісь етнічні чи культурні прояви у своїх межах, то вони є більше зовнішніми, аніж етнокультурними за змістом і суттю. Тут йдеться далеко не про впровадження елементів етнічних культур, а про обстоювання зовнішньої, формальної, глобалізованої культури, яка, як відомо, легко підтасовується під будь-яку етнічну чи національну культуру, бо ж використовує її суто зовнішні ознаки, водночас нехтуючи її внутрішнім світоглядно-звичайним осердям.

В енцикліці «*Caritas in Veritate*» Бенедикт XVI наголосив, що він (а в його особі і підпорядкована йому Церква) загалом не налаштований проти глобалізації, зокрема проти глобалізації економіки, але лише за умови, що вона дозволить більш справедливо перерозподілити багатства планети. «Сліпо протидіяти глобалізації – значить діяти помилково та упереджено, нехтувати процесом, в якому є й позитивні аспекти, упускати різноманітні можливості для розвитку, які він уособлює. Процеси глобалізації, належним чином сприйняті і спрямовані, дозволяють зробити великий і безпрецедентний перерозподіл багатств на планетарному рівні. Але за неправильного керівництва ці процеси можуть призвести до зростання бідності та нерівності, а також заразити кризою весь світ. Слід виправляти порушення, часом серйозні, які призводять до нових поділів між народами і всередині народів, і діяти так, щоб перерозподіл багатств не супроводжувалося перерозподілом бідності або навіть її загостренням, чого можна побоюватися при неналежному управлінні нинішньою ситуацією» (*Caritas in Veritate*, 42).<sup>209</sup>

«В ХХ ст. народилося таке унікальне явище, як протестантський глобалізм. Християнська глобалізація взяла все краще і морально прийнятне з молодіжної культури і прагматичного американського експансіонізму.

<sup>206</sup> Там само. – С. 59.

<sup>207</sup> Там само. – С. 79.

<sup>208</sup> *Lumen gentium*, 13.

<sup>209</sup> Енцикліка "Caritas in veritate" Верховного понтифіка Бенедикта XVI. – М., 2009. – С. 59-60.

Протестантські церкви у певний момент розвитку суспільства стали індикатором його готовності до перетворень вбік збільшення прав і свобод громадян».<sup>210</sup> Сучасні протестанти загалом схвально ставляться до глобалізаційних процесів, оскільки вони надто полегшують справу євангелізації, бо ж завдяки прогресуючій уніфікації та універсалізації світу місіонери легко дістаються тієї чи іншої країни, без особливого праці вживаються в те чи інше етнічне середовище.

Незважаючи на той факт, що економічні, політичні і соціальні прояви глобалізації протестантизм розуміє однозначно як негативне явище для людства<sup>211</sup>, тим не менше загальні тенденції до глобалізації світу (а йдеться передусім про універсалізацію, космополітизацію людства) він підтримує. На підтримку глобалізації працюють практично всі протестантські церкви. Ухвали світових євангельських конгресів також ставлять за мету реалізацію цілком глобальних християнських проєктів. Так, згідно з матеріалами Лозаннського руху<sup>212</sup>, «жива демонстрація Євангелії в Церкві завжди буде протикультурною (контркультурною – П.П.). Вона включає в себе відмову від етнічного поділу та відмову від етнічної переваги. Вона закликає до цінної біблійної практики гостинності, що означає "любов до чужих", на відміну від ксенофобії (Рим. 12:13 1 Пет 4:9; Євр. 13:2), а також обстоювання християнського співтовариства як святкового столу відкритого для всіх».<sup>213</sup>

<sup>210</sup> Лункин Р. Протестантизм и глобализация на просторах Евразии // Религия и глобализация на просторах Евразии. – М., 2005. – С. 124.

<sup>211</sup> «Глобалізація ... приносить із собою як вигоди, так і проблеми. З одного боку, спостерігається розширення можливостей для створення робочих місць у багатьох країнах, за більш тісні контакти і більше можливостей для розуміння багатого різноманіття культур і народів в усьому світі. З іншого боку, асиметричні відносини сил підривають перспективу міжкультурного порозуміння: сильні нації ухвалюють рішення, які впливають на менш сильні країни, які не мають права голосу в процесі прийняття рішень. ... Хоча дехто з бідного населення світу виграв від глобалізації, найбільш вразливі верстви населення в даний час стали ще більш біднішими» [The Whole Church taking the Whole Gospel to the Whole World: Part One - The Whole Gospel, D, 4: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.lausanne.org/documents/twg-three-wholes.html>].

<sup>212</sup> Лозаннський рух – це діяльне, творче співтовариство однодумців, в рамках якого керівники місій в особистих зустрічах і за допомогою Інтернет-технологій розробляють і здійснюють великомасштабні проєкти, пов'язані з Євангелією сучасному світу. Богословською основою плідного співробітництва служать світоглядні принципи, викладені в Лозаннському угоді. Історія Лозаннських конгресів, третій з яких відбувся в жовтні 2010 році (Кейптаун, ПАР), започаткувалася більше 30 років тому, коли в липні 1974 року 2700 осіб з більш, ніж 150 країн зібралися в Лозанні (Швейцарія) на Міжнародний конгрес «Проповідь Євангелії світові» [Кейптаун 2010: общая информация // Cape Town 2010: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.lausanne.org/ru/cape-town-2010/faq-basics.html>].

<sup>213</sup> The Whole Church taking the Whole Gospel to the Whole World: Part One - The Whole Gospel, B, 4: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.lausanne.org/documents/>

Поділ Церкви і поділ світу учасники Лозаннського руху розуміють однаково негативно – як фактичне заперечення Євангелії, бо ж Євангелія закликає до єдності.<sup>214</sup> «"Глобалізація" – це монументальний виклик, що досить просто презентує найбільш актуальне обличчя "світу" в наш час, а також найбільші можливості для місії і великий виклик для учнівства Церкви Ісуса Христа, з яким зіткнулися апостоли в першому столітті. Ніколи ще розуміння "вся Євангелія на весь світ через всю Церкву" не були такими близькими і (тому – П.П.) ще більш спірними».<sup>215</sup> І ще: «...Глобалізація має особливе значення для християн, оскільки християнська віра є, по суті, віра глобальна. ... Християнська віра є першою по-справжньому глобальною релігією світу. ... Глобалізація є невід'ємною частиною християнської віри. ... Християнська церква була одним з великих "носіїв" глобалізації впродовж усієї історії, наприклад, місіонерське поширення Церкви першого століття, протестантські місії в дев'ятнадцятому, і охоплення всього світу Церквою сьогодні».<sup>216</sup>

Сучасний протестантизм під тиском сучасних різнобічних глобальних трансформацій все більше лібералізується (допускається жіноче священство і благословляються гомосексуальні шлюби, що по суті призводить до секуляризації самої віри), стаючи в такий спосіб органічною частиною, складовою глобалізації та процесів секуляризації, які закономірно йдуть за появою нової глобальної культури. Більше того, саме ідеологи протестантського лібералізму постають одними з творців секулярної версії ідеології християнського глобалізму в західному суспільстві.<sup>217</sup>

В цьому контексті слід згадати про таке, непридатне ні для раннього християнства, ні взагалі для євангельського віровчення, явище, як «теологія процвітання». Придатне здебільшого для п'ятидесятників, неоп'ятидесятників і харизматів ця доктрина наголошує, що Ісус віддав свою владу над світом християнам, при чому вони володіють над ним (і всім, що є в ньому) точнісінько так, як він, а то й навіть більше за нього. Характерною рисою «теології процвітання» є вірування в те, що християнин мусить «процвітати» в усіх сферах життя. Іншими словами, справжнім християнином вважається тільки той віруючий, який став багатим, здоровим, квітучим і щасливим, словом, та людина, що повною мірою спромоглася бути реалізованою у цьому світі. Тільки така людина може вважатися не тільки благословенною, благодатною для Христа, а й спасенною. В такий спосіб «життєві успіхи» такого віруючого мусять свідчити про його

---

twg-three-wholes.html

<sup>214</sup> Там само.

<sup>215</sup> Guinness O., Wells D. Global Gospel, Global Era: Christian discipleship and mission in the age of Globalization // The Lausanne Global Conversation: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://conversation.lausanne.org/en/conversations/detail/10566#>

<sup>216</sup> Там само.

<sup>217</sup> Лункин Р. Протестантизм и глобализация на просторах Евразии // Русский архипелаг: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.archipelag.ru/geoculture/religions/Eurasia/protestantism/>

праведність, постають чи не головним критерієм його святості. Якщо ж віруючий таким не є, то це є доказом того, що він насправді не є християнином, є грішником. Відтак теологія процвітання – це всього лише спосіб, з одного боку, пояснити бажання окремих віруючих «любити цей світ і все, що в ньому», а з іншого боку, приховати в такий спосіб власну аморальність, виставивши її навпаки – головною чеснотою власного християнства. Багатство, влада і пихатість – ось справжня основа теології процвітання. Але чи не цим само речами спокушав євангельського Христа Сатана?<sup>218</sup> З огляду на прихильників теології процвітання, то й сам Ісус, і його учні, і більшість перших християн, виявляється, насправді що – були грішниками (бо ж якась частина з них хворіла, але здебільшого всі вони були бідними<sup>219</sup>)?

В сучасній інтерпретації думки про Христову обраність, божественні благословення мають доволі приземлений, так би мовити, прикладний, утилітарний зміст. Теологія процвітання є реакцією на ті пріоритети, які висунула перед членами суспільства глобалізація, на ці нові, ліберальні, цінності, нові світоглядні настанови, що притаманні для цього нового, уніфікованого людства. Але реакція може бути різною – як позитивною, так і негативною; як «за» підтримку глобалізації, так і «проти» неї. Протестанти та неопротестанти навряд можуть вважатися антиглобалістами і це вже з тієї причини, що християнство (принаймні євангельське чи новозавітне) мислило себе в межах універсального, подавало себе вселенським релігійним рухом, тобто від своїх початків було глобальним, оскільки основою християнської проповіді постає ідея християнського світу, який об'єднаний в єдину Вселенську Християнську Церкву.

У протестантизмі та неопротестантизмі глобалізаційний рух проявлений у скасовуванні національних кордонів своїх церков, в об'єднанні в якісь транснаціональні союзи чи місії. На рівні пострадянського простору тенденція створення чогось на зразок євразійських союзів чи слов'янських місій, так чи інакше, пов'язана з відновленням колишнього радянського простору, з російськомовною і російськокультурною уніфікацією християнства і, як наслідок, русифікація культурного і державного простору «пострадянських» народів. У мережі різних міжцерковних союзів та євангельських місій реалізується універсальна суть прагнення християнства до вселенськості, тобто бути позанаціональним, але мати вплив на націю, космополітичним і водночас наддержавним, тобто глобальним. «Сьогодні весь світ переживає великі потрясіння і зміни, - говорить Марк Андерсон - Президент руху «Заклик до всіх» Глобальної Пасторської Мережі. Разом з тим, ми бачимо безпрецедентне бажання Церкви Христової об'єднуватися і

<sup>218</sup> Мт. 4; Лк. 4.

<sup>219</sup> Відомо, що перші палестинські християни на перших порах свого існування не називалися «християнами» (Дії 11:26), а були відомі як «ебіоніти» [євр. אֲבִיּוֹנִיּוֹת ('ebyōwn) – буквально «жебрак», «нужденний», «бідний», «неімущий», «убогий»] (див. Гал. 2:9-10).

розвивати партнерство, як ніколи раніше з часів заснування Церкви. Спільна відповідь Церкви на реалії сьогодення закладає міцний фундамент для надання впливу на кожну націю і на кожну сферу суспільства».<sup>220</sup> Задля досягнення цієї мети створюються й успішно функціонують різного роду міжцерковні асоціації, які, будучи добре пристосованими до умов глобалізаційного простору, без особливих проблем проникають в ту чи іншу країну, в те чи інше національно зорієнтоване суспільство. Одним із механізмів подібних впливів може вважатися створення в 2005 році «Глобальної Християнської Мережі» (GCN) з центром у м. Атланта (Джорджія, США).<sup>221</sup> Ця та подібні до неї транснаціональні євангельські інформаційні агенства дають можливість проповідувати різними мовами мільйонам людей через радіо і телебачення і в такий спосіб формувати відповідну християнську позицію (при чому навіть там, де робити це механічно неможливо).

Західні протестантські та неохристиянські місіонери, пастори і проповідники, проповідуючи «вселенське християнське братство», водночас є носіями і пропагандистами постмодерної глобальної культури, зокрема процесів американської вестернізації світу, бо ж сіяють, поруч з євангельським словом, американські уявлення про норми демократії, справедливості та права людини. І незважаючи на той факт, що сучасна американська релігійність не тільки протестантська, проте зародилась вона в надрах протестантизму, американська система цінностей зуміла виразити себе в ідеології багатьох конфесій і релігійних течій, які наявні в суспільстві США, а це – і католицизм, і православ'я, й іудаїзм, і буддизм, і навіть іслам – американський іслам, який нині також поділяє загальноамериканські цінності, в тому числі й релігійні. Те, що характеризує сучасну американську релігійність – це її універсальність і детериторизація. Подібні параметри притаманні для більшості американських християнських конфесій, а тому вони з легкістю можуть бути прищеплені на будь-який етнічний ґрунт і на будь-якому континенті. Приміром, це є одним з пояснень «успішної» активізації протестантських та неохристиянських течій на пострадянських теренах в першій половині 90-х років минулого століття, «безболісного» їх прищеплення до ще донедавна ментально чужого суспільства. Загалом, протестантські віровчення універсальні за ідейною своєю суттю, наднаціональні, позанаціональні, космополітичні і тому носять глобальний характер (це передусім стосується ліберального протестантизму, який поширює секулярну версію ідеології християнського глобалізму). Ставка

<sup>220</sup> В Києве стартовал Евразийский Конгресс «Призыв ко всем» // Маранафа. – 17.09.2009: [Електрон. ресурс]. – Режим доступа: <http://www.maranatha.org.ua/cnews/r/61709>

<sup>221</sup> Global Christian Network: [Електрон. ресурс]. – Режим доступа: <http://www.gcnetv.org/v2/main/main.php>; GCN - Glorystar Satellite Systems - Free Christian Television - No Monthly Fees!: [Електрон. ресурс]. – Режим доступа: <http://gcn.glorystar.tv/>



глобальної протестантської ідеології на масову культуру, молодіжну субкультуру, надзвичайна чутливість і гнучкість, емоційність і молодіжний стиль подання євангельської проповіді відповідно до вимог сучасності забезпечує в максимально короткий термін покрити для себе великі маси людей.

Незважаючи на те, що ліберальні протестанти та неохристияни зауважують на своїй прихильності до національного, сфера останнього в їхній уяві окреслена тільки зовнішніми її атрибутами – частково мовою, національним костюмом, окремими звичаями і традиціями. А оскільки глобальна культура вільна від чітких етнічних кордонів, то своєю зовнішньою універсальністю вона може прижитися в будь-якому етнічному середовищі, постаючи в ньому як деякий вірус, який надто важко попервах локалізувати, але який спрямований на тотальне нищення культурної сфери того чи іншого етносу.

Сучасна католицька, протестантська та неопротестантська (неохристиянська) ідея «відродження» особистості передбачає виключно відродження їх «взагалі», бо ж спричинює нав'язати свою монополію, владу над тисячами віруючих, яка спрямована в першу чергу проти їхньої етнічної чи національної приналежності в ім'я якогось «вищого громадянства неба». В цьому сенсі глобалізація розглядається, як нова реформація, як важливий засіб нової хвилі євангелізації світу, але світу без національних кордонів і етнокультурних меж.<sup>222</sup> Так чи інакше, але глобалізація відкриває широкі можливості для імпорту релігійних потоків, перенесення і відносно легке «прищеплення» релігійних ідеологій практично в будь-якому суспільстві.

На наш погляд, надійним опором проти глобалізації, з одного боку, всіх сфер і інститутів європейських суспільств може бути процес повернення націй до свого етнонаціонального коріння, причому до такого його зразку, який воно мало тривалий час. А це можливо здійснити тільки шляхом повернення нації до своєї традиційної національної Церкви, свого природного національного християнства. У протилежному разі етнічний і релігійний універсалізм, активні тенденції до лібералізації стануть (та й є вже зараз) серйозною загрозою для існування, власне, європейської цивілізації як такої.

Ще є час, щоб докорінно переглянути сферу практичного застосування принципів демократії з її плюралізмом і толерантизацією, оскільки саме ідея європейської демократії у тому її надто залібералізованому (свобода і рівність всім і вся) вигляді, в якому вона існує й постала отією головною з причин, що не дає захищати європейцям свою європейськість. В умовах глобалізації Європа мусить тепер займати оборонну позицію. Іншого при цьому й не може бути, оскільки сьогодні вже йдеться про елементарне виживання, про світозбереження всього європейського соціокультурного комплексу, всієї європейської цивілізації.

<sup>222</sup> Lausanne Congress calls for a 'Second Reformation' // GCN: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: [http://www.gcntv.org/v2/inside/inside\\_gcn.php](http://www.gcntv.org/v2/inside/inside_gcn.php)

## ЦЕРКВА І СВІТ ДО І ПІСЛЯ «ВЕЛИКОГО ЮВІЛЕЮ» ХРИСТІЯНСТВА

У зв'язку з наближенням 2000-ліття народження Ісуса Христа Папа Іван Павло II у 1994 р. обнародував Апостольське Послання "Tertio millennio adveniente" («Наближаючись до третього тисячоліття»). У цьому документі, пройнятому аналізом теологічних, історичних та соціальних проблем, понтифік зосереджувався насамперед на конкретних завданнях з метою поглиблення віри, зміцнення надії, відновлення любові у церкві, серед світового християнства, людського суспільства в цілому. Великий Ювілей християнства, як вважав понтифік, мав започаткувати еру духовного відродження, відновлення особистого і суспільного життя. Щоб "покрити гріхи" релігійних поділів, нетолеранції і насильства, скоєні в минулому, а також всілякі прояви зла в сучасному світі, в процесі підготовки до Великого Ювілею Церква відкрила "рахунок совісті й спокути". Різномасштабне розкриття його значення для сучасної Церкви і сучасного світу пронизує весь зміст Апостольського Послання. На кризу сучасної цивілізації, писав Папа, потрібно відповісти "цивілізацією любові", уґрунтованої на універсальних цінностях миру, солідарності, справедливості й свободи.

*Церква усвідомлює необхідність очищення.* В Апостольському Посланні наголошено "єкуменічний характер Великого Ювілею". На порозі 2000 року Папа закликав всіх християн "з'єднатися у вірі і любові", щоб "подолати поділи, які виникли у другому тисячолітті", приступити до "спільного діалогу з іудеями та мусульманами", сподівався, що "дійде до історичної зустрічі представників великих монотеїстичних релігій".

Теологічна характеристика ролі Ісуса Христа в цьому Посланні ґрунтувалася на "таємниці втілення", описаній у пролозі Євангелія Івана: "Слово сталося тілом і перебувало між нами". Факту втілення Слова, Логоса, надавалося космічне значення, оскільки "завдяки Слово світ сотворинь став космосом", "упорядкованим всесвітом". "Втілення" Слова-Логоса – Ісуса Христа ототожнювалося з процесом "відновлення космічного порядку сотворення". Логос "об'явив ціль Бога щодо всього сотвореного, особливо щодо людини", "втілений" Син Божий "поєднався з кожною людиною", став "як один серед нас: людськими руками працював, людським розумом мислив, людською волею діяв, людським серцем кохав".

"Бог промовляє через своє одвічне Слово, яке сталося тілом". Саме в цьому одкровенні, як наголошував Іван Павло II, міститься "істотний пункт, який відрізняє християнство від інших релігій, в яких від самого початку

---

\* Яроцький П.Л. – доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

закладено пошук Бога людиною". Натомість у "втіленні" Христа Бог не тільки промовляє до людей: "Бог сам шукає людину". Отже, "втілене Слово", «Логос, що стався тілом», докорінно змінив установку пошуку шляху до спасіння, відкуплення від гріха і зла: від теоцентризму (людина-Бог) до антропоцентризму (Бог-людина). "Бог шукає людину" – саме в цьому антропоцентричному ключі Папа Іван Павло II бачив можливість "відкриття Христа як сповнення прагнень усіх релігій світу".

Розмірковуючи над поширеним феноменом "таємничих циклів", згідно з якими нібито історія світу і людства постійно повторюється, автор Апостольського послання привертає увагу до біблійного ригоризму: "Людина постала з землі і до землі повертається". Саме це, на думку понтифіка, є найочевиднішим фактом всупереч неподоланому потягові людини до "безперервного життя". Ставлячи риторичне питання: "Як можна собі уявити продовження життя за межею смерті?", папа заперечує можливість різних форм реінкарнації. "Ці вірування, укорінені в деяких релігіях Сходу, означають, між іншим, що людина не може примиритися з невідворотним характером смерті, переконана, що особиста природа людини є істотно духовна і безсмертна". Отже, християнське одкровення виключає реінкарнацію і утверджує "екзистенціальне виповнення", до якого покликана людина під час єдиного земного життя.

Ювілейний 2000 рік, наголошувалося в Апостольському Посланні, тісно пов'язаний з біблійною традицією освячення часу. Звичаї святкування ювілеїв закорінені в Старому Завіті: кожний сьомий рік оголошувався "суботнім" роком, кожний п'ятдесятый – ювілейним роком. Згідно з Мойсеєвим Законом, протягом кожного "суботнього" року "земля відпочивала", була під парами; у зв'язку з цим звільнялися раби, скасовувалися всі борги. У ювілейному п'ятдесятому році ще більшого значення набували звичаї "суботнього" року, ще масштабніші зміни відбувалися в суспільному й особистому житті ізраїльтян. Найвизначнішою подією старозавітного ювілейного року була загальна "емансипація" всіх потребуючих визволення мешканців краю. З цієї нагоди кожний ізраїльтянин отримував втрачене право власності. Ювілейний рік відновлював рівні права для всіх суспільних станів, відкривав нові можливості для знедолених, зубожілих, боржників, рабів, які втратили своє майно й особисту свободу.

Спираючись на цю біблійну традицію, Іван Павло II акцентував увагу на важливих соціальних проблемах, які церква і світ повинні розв'язати під час підготовки до Великого Ювілею. "Добро сотворення" (термін, яким папа характеризує багатства надр і екології планети) є спільною власністю всіх людей. Ті, які володіють цими багатствами як власністю, передусім є лише їх розпорядниками, управлінцями з Божої волі. "Божою волею є, щоб добро сотворення слугувало по справедливості всім людям. Ювілейний рік має прислужитися відновленню власне цієї суспільної справедливості". Папа закликав в контексті "проповіді Євангеліє убогим" "рішуче підтвердити

преференційну позицію Церкви щодо убогих і зіпхнутих на соціальну периферію".

В Апостольському Посланні наголошувалося на тому, що "діяльність, спрямована на досягнення справедливості й миру в сучасному світі, пронизаному численними конфліктами і недопустимою суспільною та економічною нерівністю, є ключовим аспектом підготовки і святкування Ювілею". Пов'язуючи цю проблему з традицією біблійних ювілеїв, зокрема з вирішенням тогочасних соціальних проблем (Див.: Лев. 25:8-28), Папа запропонував, щоб Великий Ювілей 2000-ліття народження Христа став стимулом до "переосмислення справи редукації" або навіть цілковитого погашення міжнародного боргу, який важким тягарем повис на долі багатьох народів.

Ця смілива і радикальна пропозиція Івана Павла II була надзвичайно цінною й актуальною для багатьох країн, що розвиваються, та й очевидно для тих, які намагаються подолати економічну кризу в посттоталітарному світі. Отже, ініціатива Апостольської Столиці була ювілейною доброю новиною. На неї повинні були відреагувати ті, хто володіє "добром сотворення"?

Через двері святого ювілейного 2000 року Церква, як наголошувалося у Апостольському Посланні, повинна увійти з ясним усвідомленням того, що і як вона пережила за минулі 20 століть. Церква не може перетнути поріг нового Третього тисячоліття без очищення від помилок, безвірності, непослідовності і занедбаності. Папа вважав, що "визнання слабкості вчорашнього дня – це акт лояльності і відваги, який допоможе нам зміцнити нашу віру, спонукає до чуйності й готовності ставити опір спокусам і труднощам".

Серед гріхів, які вимагають особливих зусиль покаяння і навернення, називалися ті, які спричинили роз'єднання, поділ, розкол і ворожнечу в лоні християнства. Констатувалося, що в другому тисячолітті ще більше, ніж у першому, церковна спільнота "часто не без вини людей з однієї і другої сторони" (тобто як з боку католицизму, так і православ'я) зазнала болісних поділів і розколів, ворожих волі Христа і досить спокусливих для світу. Об'єднання всіх християн висувалося як ключова проблема Великого Ювілею. Папська рада для справи досягнення єдності християн – один з головних осередків, що мав стимулювати прагнення до повного об'єднання. "Кінець другого тисячоліття, – констатував Папа, – закликає нас всіх до відкриття рахунку совісті, до започаткування таких екуменічних дій, які б дозволили нам на порозі Великого Ювілею, якщо навіть не досягти цілковитого поєднання, то принаймні найближче підійти до подолання поділів, які виникли у Другому тисячолітті".

У процесі підготовки до Великого Ювілею Церква намагалася сконцентруватися на двох напрямках діяльності - "конфронтація з секуляризмом і діалог з великими релігіями". Перший напрям передбачав розкриття широкої проблематики кризи цивілізації, прояви якої, як

констатується в Апостольському Посланні, очевидні насамперед "у технічно розвинутому, але внутрішньо убогому Заході в результаті забуття Бога або зіпхнення його на узбіччя".

У сфері релігійної свідомості перед'ювілейні роки (1997-1999) мали відкрити широкі двері для "міжрелігійного діалогу". У цьому діалозі, як зазначалося в Апостольському Посланні, особливе місце відводилося іудеям і мусульманам. Тому й планувалося організувати "спільні зустрічі в місцях, які мають символічне значення для великих монотеїстичних релігій".

Особливим здобутком екуменічного і універсального значення Святого Ювілею мала стати масштабна "панхристиянська зустріч". Передбачалося, що це буде "подія величезного значення". А для того, щоб уникнути непорозумінь, необхідно продумати її і старанно підготувати в душі братерської співпраці християн всіх віровизнань і традицій. Папа сподівався на зичливе ставлення до цього грандіозного проекту з боку тих релігій, представники яких виявлять бажання брати участь у спільній радості всіх християн.

Апостольська Столиця й особисто Папа Іван Павло II добре розуміли, що для досягнення поставленої мети не лише потрібні велетенські зусилля для доктринального діалогу, а й насамперед здійснення такої екуменічної програми, яка б, якщо не пододала остаточно, то хоча б пригальмувала кризу поділів і розколів у християнстві. Тому в Апостольському Посланні зверталася увага на "болісне явище" в історії християнства – захист правди нетолерантними і насильницькими методами. Церква, як наголошується у Посланні, повинна розкаятися в таких методах, які застосовувалися нею в минулі століття. Йдеться про те, що в історії Церкви було немало випадків, коли під прикриттям захисту "незаперечних істин" заглушалася точка зору інших або силоміць вони виключалися з дискусій. Часто багато чинників (переслідування інакодумців як "єретиків", учених, інквізиція, індекс заборонених книг, хрестові походи та ін.) застосовувалося для нагромадження передумов нетолерантності, підсилювання упередженості щодо інших. Це призвело до того, що лише "окремі особистості, яким притаманний великий дух, сильна воля і віра, не піддалися цій болісній спокусі". Наголошувалося, що "жодні пом'якшувальні обставини чи будь-які посилення на культурний контекст певної епохи не можуть звільнити Церкву від зобов'язання виразити глибокий біль через слабкість багатьох своїх синів, які спотворили обличчя Церкви і не дозволили їй бути досконалим відображенням образу її розіп'ятого Господа".

Папа вважав, що "вагомий рахунок сумління повинен насамперед бути заявлений до сучасної Церкви", тобто не лише за все те, що було в історичній ретроспективі. На порозі нового тисячоліття християни повинні замислитись над відповідальністю, яку вони несуть за різні прояви зла в сучасному світі.

Церкву паралізує релігійна індиферентність. В Апостольському Посланні стверджувалося, що релігійна байдужість є масовим явищем у

сучасному християнстві: "Багато людей, задовольняючись імлістою релігійністю, живе сьогодні так, нібито Бога немає, вони неспроможні достосуватися до істини і обов'язку поєднання життя і віри". Загальна втрата почуття трансцендентального сенсу людського існування, а також етичні деформації загрожують таким фундаментальним християнським цінностям, як пошанування святості життя і сім'ї. "Сини Церкви повинні поставити собі питання: якою мірою і вони піддалися атмосфері секуляризму й етичного релятивізму? Яку частину відповідальності за дедалі більше поширення безвір'я повинні взяти на себе, оскільки не зуміли віддзеркалювати правдивої подобини Бога внаслідок вад у їхньому особистому релігійному, моральному і суспільному житті".

**Криза морального вчення Церкви.** Самокритичність Апостольського Послання необмежена і беззастережна. Іван Павло II показує цілий ланцюг негативних явищ і тенденцій в житті Церкви не лише минулих століть, а також і в сучасному її існуванні. Ось ще одне надзвичайно загрозливе явище: "Неможливо уже заперечити, що багато християн переживає в своєму духовному житті моменти невпевненості, яка обіймає не лише їхнє моральне життя, а й молитву і навіть теологічне сповідання віри. Віра, яка і так уже виставлена на випробування у зв'язку з конфронтацією з нашою епохою, спрваджується іноді на манівці через фальшиві теологічні напрями, які поширюються внаслідок кризи до Віронавчальної Влади Церкви".

Тут, власне, йдеться про кризовий стан у Католицькій Церкві, викликаний певними теологічними течіями, які ґрунтуються на антропологічних і сучасних етичних концепціях моралі. В енцикліці 1993 року "Veritatis splendor" ("Блиск правди") констатувалося, що в середині християнської спільноти утворилася цілком нова ситуація, яка характеризується як криза, внаслідок якої моральне вчення Церкви піддається дедалі зростаючим сумнівам і застереженням гуманітарного і психологічного, суспільного і культурного, а також релігійного, стисліше – теологічного змісту.

Іван Павло II оцінював цю ситуацію як спробу глобального і систематичного формування нової моральної доктрини на базі антропологічних і етичних концепцій. Відбувається загрозливе розходження між традиційним моральним вченням Церкви і певними теологічними поглядами, які поширюються здебільшого в католицьких семінаріях і теологічних закладах.

У католицькій моральній теології, як і в католицькій філософії в цілому, точаться дискусії навколо витоків, сучасного стану, перспектив морально-етичного вчення Церкви. Йдеться про те, що ряд фундаментальних положень морального вчення Церкви зазнає не тільки критики з боку теологів-моралістів. Папа вважає, що це "не випадкова і не спонтанна критика, а спроба глобального і системного знецінення або поставлення під сумнів спадкоємності моральної доктрини Церкви, спроба,

яка ґрунтується на прийнятті сучасних антропологічних і етичних концепцій".

У витоків цієї критики, яка стурбувала віронавчальну владу Церкви, "спостерігається вплив наукових пошуків, які спричиняють розриви між свободою особистості та істиною". Заперечується або й цілком відкидається як неадекватна сучасному соціокультурному, морально-психологічному стану цивілізації традиційна католицька доктрина про природний закон, універсальність і незмінність його моральних імперативів.

Вважається, що деякі елементи морального вчення Церкви є просто застарілими, неактуальними і навіть непотрібними, зайвими для їх застосування чи виконання в сучасному цивілізованому суспільстві. Критики морального вчення Церкви стоять на тому, що віронавчальна влада Церкви може і повинна висловлювати свою точку зору щодо моральних проблем лише для того, щоб "заохочувати совість", "пропонувати цінності", а "кожний сам буде черпати натхнення для особистих рішень і життєвого вибору".

Йдеться, зокрема, про глибокі розбіжності між традиційним моральним вченням Церкви і певними теологічними поглядами, які набули поширення в католицьких семінаріях і теологічних вищих закладах. Це стосується надзвичайно важливої для життєдіяльності як самої Церкви, так і міжлюдських стосунків проблематики. Дискутуються питання: чи заповіді Декалогу і новозавітні "Заповіді блаженства", які повинні бути прийняті "всім серцем, всією душею, всіма помислами людини", тобто беззастережно, і становити фундамент її сучасної "угоди з Богом", чи можуть вони (ці заповіді) бути орієнтиром для щоденних рішень, життєвого вибору, які стоять як перед окремими індивідуумами, так і суспільством у цілому? Чи можна бути вірним Богові, а відтак любити Бога і свого ближнього, не дотримуючись цих заповідей у кожній життєвій ситуації? Поширюються погляди, які піддають сумніву існування внутрішнього і нерозривного зв'язку між вірою і мораллю, а саме: віра повинна характеризувати належність лише до Церкви, давати підтримку для "внутрішньої єдності людини і Церкви", натомість плюралізм поглядів і способів поведінки узалежнюється від "індивідуального суду суб'єктивної совісті" або від "складності суспільно-культурної причинності".

Ортодокси католицької віронавчальної влади Церкви вважають, що саме такий моральний релятивізм у лоні Церкви створює ситуацію, яку необхідно оцінити як справжню кризу, оскільки виникають труднощі як для морального життя вірних, так і для єдності Церкви, а також для справедливого і солідарного суспільного життя.

Енцикліка "Veritatis splendor" не обмежувалася обговоренням лише названих фундаментальних проблем, що стосуються морального вчення Церкви. Це спроба, мабуть, перша в Католицькій Церкві за всю історію її існування, аналізу проблем, які є предметом контрверсії між спеціалістами в галузі етики і моральної теології. Саме це й є основним предметом

розмірковування Папи, який на фоні обговорюваних дискусійних проблем ставить перед собою завдання підтвердити непорушну цінність морального вчення Церкви, викриваючи водночас передумови і наслідки критики, спрямованої проти її морального вчення.

Які ж елементи моральної доктрини Церкви нині найбільше піддаються дискусії і, як зазначає Папа, наражені на "блудні" або "багатозначні інтерпретації" і навіть зовсім відкидаються як такі, що втратили інтелектуальний сенс і моральну цінність?

Це насамперед стосується елементів, від яких залежить "відповідь на глибинну таємницю людської екзистенції", що, як у минулому, так і сьогодні, є актуальними, а саме: сенс і мета людського життя; що є добро, а що є зло; що таке гріх, його сутність, витоки, природа, есхатологічне значення; причина людського страждання; шлях до справжнього щастя; чим є смерть, суд і справедливий вирок після смерті; чим є, зрештою, ця остання і незбагненна таємниця, яка охоплює все людське буття, – таємниця людини і її буття; таємниця, з якої ідуть витоки буття і його фінальна завершеність. Сучасні антропологічно-етичні дослідження зосереджуються, зокрема, на проблемі свободи і права. Право на релігійну свободу, а також повага до вираження своєї совісті, право на пошуки істини – це фундамент інтегрально оцінюваних прав особи.

Але в етично-моральних концепціях, які піддаються критиці з боку морального вчення Церкви, значення свободи підноситься до рівня абсолюту, який є "вартісним джерелом". Саме в цьому контексті розгортаються доктрини, котрі втрачають трансцендентальний смисл і які навіть відверто, як вважає Папа, декларують атеїзм. Індивідуальній совісті приписується прерогатива найвищої інстанції морального осуду, яка категорично і безпомилково має вирішувати, що є зло, а що є добро.

До тези про обов'язок керуватися власною совістю додається теза, згідно з якою моральний суд є єдиний правосильний суд. Простежується тенденція, котра визначає совість індивіда виключним критерієм і привілеєм автономного вибору й оцінювання, що таке зло і добро, як людині чинити в тій чи іншій ситуації. Саме ці погляди формують, з точки зору віронавчальної влади Церкви, так звану індивідуалістичну етику. Ці концепції є підґрунтям наукової думки, згідно з якою, як твердить Папа, існує антиномія між моральним законом і совістю, між природою і свободою.

Папа, зокрема, звертає увагу (і це його найбільше турбує) на те, що є досить серйозні проблеми, які впливають з інтерпретації результатів наукових досліджень в галузі антропології. Про що йдеться? Вказуючи на велику різнобічність традицій, звичаїв та інституцій, притаманну людській цивілізації, науковцями робиться негативний висновок щодо існування універсальних людських цінностей, а це веде до прийняття релятивістської концепції моральності.



Деякі течії сучасної моральної теології, що перебувають під впливом таких суб'єктивістських тенденцій, в новий спосіб інтерпретують зв'язок свободи з моральним законом, з людською природою, з совістю, пропонуючи нові критерії моральної оцінки. Течії ці, хоча і різні, мають одну спільну небезпеку: вони "послаблюють, або зовсім відкидають залежність свободи від істини".

Віронавчальна влада Церкви стурбована тим, що "деякі сучасні тенденції в культурі, які є підґрунтям багатьох течій етичної думки, підкреслюють вигаданий ними конфлікт між свободою і правом". Внаслідок цього постають доктрини, згідно з якими, як вважає віронавчальна влада Церкви, окремі індивідууми або суспільні рухи можуть вирішувати, що є добре, а що зле: отже, людська свобода може "створювати цінності" і мати пріоритет перед істиною до такої міри, що сама істина уявляється як один із витворів свободи. Звідси й свобода претендує на такі права щодо "моральної автономії", які на практиці мають їй надавати "абсолютну суверенність".

Постулювання автономії свободи має істотний вплив на сучасну католицьку теологію моралі. Саме це дало поштовх до глибокого переосмислення ролі розуму і віри в окресленні норм, що стосуються конкретних вчинків і поведінки людини у ставленні до себе, до інших і до Бога. Підкреслюється внутрішній характер етичних вимог, які не повинні нав'язуватися волі людини як необхідна повинність, а сприйматися лише після попереднього їх визнання розумом, тобто "індивідуальною совістю". Автори цієї теології моралі ввели розмежування, яке суперечить традиційній католицькій моральній доктрині, між "етичним порядком", котрий утверджується людиною і стосується виключно світу, і "порядком спасіння", для якого істотними є лише внутрішні інтенції і ставлення до Бога і ближнього.

Саме така інтерпретація автономії людського розуму, наголошується в енцикліці, означає прийняття тез, не сумісних з католицькою наукою: "Дійшло до твердження, – як зазначається в цій енцикліці, – що Боже Одкровення не містить жодного конкретного й окресленого морального змісту, який має постійний і всезагальний імператив. Слово Боже, згідно з цим твердженням, має лише значення спонуки, загального нагадування, яке пізніше тільки автономний розум повинен сам наповнювати конкретним змістом, встановлюючи моральні норми як "об'єктивні", тобто пристосовані до певної історичної і життєвої ситуації". Безумовно, такий погляд заперечує особливу доктринальну концепцію церкви та її віронавчальної влади. Це - вияв глибокої кризи морального вчення Церкви.

Церква зіткнулася з цілим рядом етичних теорій, народжених у своєму ж лоні і сформульованих у стінах католицьких університетів, семінарій та інших духовних закладів (йдеться, зокрема, про концепцію "телеологізму" та похідні від неї теорії "пропорціоналізму", "консеквенціоналізму"), згідно з якими критерії оцінювання моральної правильності дії і вчинків сформульовані на підставі балансу позаморальних

чи передморальних благ, які впливають з діяльності і відповідних їй позаморальних чи передморальних цінностей. Вчинки були б відтак слухні підчас "максимізації" добра і "мінімізації" зла.

На порозі 2000-літнього ювілею християнства Церква змушена була констатувати: "Дехристиянізація, яка болісно торкнулася багатьох народів і суспільств, у яких колись квітли віра і християнське життя, не тільки спричиняє втрату віри або якимось чином позбавляє її значення в житті, але неухильно призводить до розладу і знецінення морального смислу: до стертя у свідомості неповторного характеру євангельської моральності, до усунення в тінь фундаментальних засад і цінностей. Досить поширювані нині суб'єктивістські, утилітарні і релятивістські уявлення сприймаються не тільки як своєрідний вияв прагматизму або елементи звичаю, а й положення, теоретично обґрунтовані й вимагаючі цілковитого культурного і суспільного визнання".

Конфлікт між моральним вченням Церкви і сучасними етично-антропологічними концепціями моралі, між віронавчальною владою Церкви і течіями сучасної моральної теології, зародженими в навчальних теологічних закладах Католицької Церкви, настільки глибинний і небезпечний для традиційної віри і моралі, що Іван Павло II змушений був визнати: "Моральна теологія та її церковне вчення зазнають нині, без сумніву, особливих труднощів". Церква захищає нормативний вимір і не може пристосовувати моральну теологію до ряду дисциплін людинознавчого контексту. Оскільки останні займаються мораллю як явищем історичним і суспільним, моральна теологія, як повчає Папа, може використовувати гуманітарні і природничі науки, але не може повністю бути підпорядкованою результатам наукових досліджень і феноменологічного аналізу. Відтак, "придатність гуманітарних наук для моральної теології оцінюється у світлі фундаментального питання: що є добро, а що є зло, а також, що потрібно робити, щоб мати вічне життя?"

Отже, теологи-моралісти, згідно з вказівками Понтифіка, повинні здійснювати "вникливе розпізнавання" в контексті сутнісної наукової і технічної культури, яка наражена на небезпеку релятивізму, прагматизму і позитивізму. У цьому відношенні позиція віронавчальної влади Церкви непохитна: моральні засади і принципи не можуть залежати від історичного і культурологічного контексту. Такий ригоризм з боку віронавчальної влади Церкви засвідчує те, що конфлікт між ортодоксами і модерністами на тлі кризи морального вчення триватиме і поглиблюватиметься.

**Через національну культуру повернення до релігійної віри.** Разом із тим, Католицька Церква інтенсивно розвиває концепцію інкультурації, надаючи їй важливого значення в "євангелізації світу і Церкви". Під інкультурацією розуміється процес, через який Євангеліє і катехізація втілюються в різні культури. Інкультурація має два виміри: з одного боку, вона постає як "внутрішнє перетворення автентичних культурних цінностей через їх інтеграцію з християнством", а з іншого – як спроба "закорінення

християнства в різні культури". Інкультурація є одним з найбільш витончених проєктів "євангелізації церкви і світу", які мала на меті здійснити Католицька Церква під час підготовки до 2000-літнього ювілею Ісуса Христа. Йшлося про "втілення" теології у різні форми національної культури.

Актуальним постає питання того, як Католицькою Церквою, із урахуванням допущених нею в минулому помилок і прорахунків, теоретично обґрунтовується і практично вирішується сучасний широкомасштабний проєкт євангелізації національних культур, взаємодії Євангеліє і культури?

Проблема взаємовідносин між Євангелієм і культурами окремих народів, як вважає віронавчальна влада Католицької Церкви, була поставлена і в основному висвітлена Ісусом Христом. Належачи за народженням до єврейського народу, вихований його культурою, сформований його релігією і пройнятий його ментальністю у мисленні і почуттях, Ісус Христос був у певному сенсі продуктом тієї культури. Навіть його місія спасіння була адресована насамперед його співвітчизникам: "Я посланий тільки до загублених овець дому Ізраїлевого" (Мт. 15:24). Але перед тим, як залишити Землю, він заповів своїм послідовникам: "Тож ідіть і навчіть всі народи" (Мт. 28:19). Цим, як стверджують католицькі ієрархи, Христос хотів сказати, що трансцендентний елемент його місії повинен лишатися одним і тим же для всіх народів, тоді як єврейський елемент його місії повинен бути замінений на культурний елемент кожного народу. Християни перших століть зрозуміли цю настанову і цілком природно поставили перед собою завдання поширювати євангельське послання у кожній національній культурі.

Саме тому християнство в Україні, дотримуючись вірності візантійському, східному обряду, повинно було втілитися в культуру українського народу, щоб стати його духовним надбанням. Цю ситуацію метафорично і водночас досить прозоро охарактеризував перший митрополит русич-українець Іларіон у своєму знаменитому "Слові про Закон і Благодать": "Бо не наливають вина нового, вчення благодатного у міхи ветхі, бо продеруться міхи і вино проллється". Цим митрополит Іларіон стверджував, що молоде Київське християнство не може розвиватися у традиційних візантійських формах, а потребує національного виповнення і пристосування. Своім "Словом" Іларіон, як ідеолог Київського християнства, підводив теоретичні підвалини під прагнення відстояти право на самостійну, самочинну, самоуправну Церкву з яскраво вираженою національною специфікою. Християнство, на думку Іларіона, є досягненням усіх народів без винятку. Його концепція всесвітньої історії прямо протилежна прагненню середньовічних Церков – Візантійської і Римської – до обраності та винятковості.

Римська Церква ввела свою літургію і певною мірою латинську культуру серед усіх народів, навернених нею в християнство. Відомо про

конфлікт між Римом та італійським єзуїтом Матео Річчі (1582-1610 рр.), який, щоб повернути Китай у християнство, намагався впровадити християнську віру в китайську культуру. Цей метод, схвалений і прийнятий високопосадовими китайцями з імператорського двору, був відхилений і заборонений віронавчальною владою Апостольської Столиці через побоювання схизми.

І лише II Ватиканський собор (1963-1965 рр.), усвідомлюючи позитивну цінність усіх національних культур і навіть усіх духовних елементів нехристиянських релігій, спонуканий екуменічним рухом до возз'єднання всіх Церков і християнських громад з їх власними національними культурами в одній Христовій Церкві, вирішив повернутися до стародавнього методу християнізації, що практикувався в перші століття, тобто до адаптації Євангеліє в національні культури.

Концепція інкультурації, яка має на меті адаптацію літургії, богослужіння, церковної мови, всього церковного послання в національні культури, повинна сприяти тому, щоб будь-яка культура, перетворена і відроджена Євангелієм, відповідала живій традиції, оригінальному вираженню християнського життя.

Діалог Церкви з національними культурами стає таким чином тією важливою життєвою сферою, від функціонування якої залежить подальша доля Церкви і світу на межі II і III тисячоліть. Виступаючи на європейському конгресі еклезіального (тобто церковного) руху з питань культури, Іван Павло II сказав: "Віра, яка не стає культурою, є вірою, яка не повністю прийнята, не цілком усвідомлена і невірно прожита". Таким чином, Церква в сучасному світі найбільшою мірою заінтересована в культурі. Культурі, яка існує для людини і виходить від людини, яка охоплює всю сукупність життя кожного народу. І мотивується це тим, що втілення Христа в людську природу є водночас і необхідним втіленням його посланництва в кожен національну культуру.

Очевидно, що втілення євангельського послання в українську культуру, з одного боку, і наповнення релігійної віри, церковного життєдіяння національною культурою ("наливання вчення благородного у міхи нові" за Іларіоном) – це сфера турботи церкви в Україні, кожної української церкви, яка має на меті сприяти духовному і національному відродженню українського народу. Це стосується також мови і літургії. І тут у Церкви є давня традиція. Адже з приходом християнства в Україну візантійський літургічний календар поступово і неухильно накладався на український календар язичницького походження, щоб зробити можливим втілення християнства в українську ментальність, народну культуру. Відтак, сьогодні Церкви Українського Православ'я потребують розумної і зваженої інкультурації, щось на зразок католицького аджорнаменто (осучаснення, оновлення).

"Нову євангелізацію Церкви і світу" Апостольська Столиця тісно пов'язує з вирішенням суспільно-політичних проблем, на яких і намагається

акцентувати в своїй євангелізаторській місійній праці, а також зробити їх пріоритетними у проведенні міжнародної політики Ватикану. Такими місіонерськими, євангелізаторськими, соціальними, культурними проектами Католицька Церква намагалася зустріти Третє тисячоліття як "цивілізацію любові". Проте нове тисячоліття принесло Церкві й світу нові проблеми, виклики і випробовування, які відкинули і Церкву і людство надто далеко від досягнення цієї мети.

**Висновки:**

1. «Великий ювілей» 2000-річчя християнства, підготовку до якого розпочала Католицька Церква заздалегідь, ще в 1994 р., мав досягти кульмінаційної точки на межі Другого і Третього тисячоліть і ознаменуватися всесвітньо-історичними подіями: подоланням розколу християнства, що виник у 1054р.; організацією єкуменічної зустрічі представників великих монотеїстичних релігій; відкриттям Католицькою Церквою «рахунку совісті та спокути» за вчинені нею провини перед іншими християнськими Церквами і так званими єретиками; встановленням діалогу з нехристиянськими монотеїстичними релігіями – іудаїзм та ісламом.

2. Підготовка до 2000-річчя християнства мала стимулювати вирішення низки соціально-політичних і міжконфесійних проблем: погашення міжнародного боргу, який важким тягарем повис на багатьох народах країн так званого «третього світу», сприяння подоланню економічної кризи в посттоталітарному світі після розпаду соціалістичної «імперії зла»; досягнення єдності різних течій християнства – католиків, православних, протестантів; припинення поширення секуляризму, релігійного індивідуалізму, етичного релятивізму.

3. Однак Католицька Церква на межі тисячоліть зустрілася з новими кризовими явищами, викликаними *розходженням між традиційним етико-моральним вченням і сучасними модерністськими теологічними поглядами*, які поширилися у католицьких семінаріях та вищих навчальних закладах. Тодішній Папа Іван Павло II охарактеризував їх як спробу глобального і системного знецінення або поставлення під сумнів традиційної католицької доктрини про природний закон, універсальність і незмінність моральних імперативів, об'явлених в Декалозі і «Заповідях блаженства».

4. Сучасні антропологічно-етичні дослідження зосереджуються на проблемах свободи і права, які визначають індивідуальну етику винятковим і єдиним критерієм автономного вибору і оцінювання, зокрема при вирішенні питань що таке зло і добро, як людині чинити в тій чи іншій ситуації. З точки зору Католицької Церкви ці дослідження формують так звану індивідуалістичну етику, яка втрачає трансцендентний смисл, відверто декларує атеїзм, є підґрунтям наукової думки, яка вносить антиномію між моральним законом і совістю, між природним законом і свободою.

5. Церква зіткнулася з низкою етичних теорій, народжених і сформованих у стінах католицьких університетів, семінарій та інших духовних закладів (концепція телеологізму та похідні від неї теорії пропорціоналізму, консеквенціоналізму), якими католицька традиційна етика і моральне богослов'я замінюють оцінювання моральної правильності дій і вчинків на підставі балансу позаморальних і передморальних цінностей, правильність яких визначається максималізацією добра і мінімізацією зла.

6. Конфлікт між традиційним моральним вченням Церкви і сучасними етико-антропологічними концепціями моралі, між навчальною владою Церкви і течіями модерністської моральної теології засвідчує наявність не лише конфлікту між ортодоксами і модерністами, а й взагалі глибокої кризи морального вчення Церкви, яка триватиме і поглиблюватиметься.

7. Концепція інкультурації як важливого чинника «євангелізації Церкви і світу» має різновекторні, але єдиноспрямовані цілі: внутрішнє перетворення автентичних етнонаціональних культурних цінностей через їх інтеграцію з християнськими цінностями, з одного боку, й закорінення християнства в різні етнонаціональні й регіональні культури, з другого. На практиці це має сприяти адаптації літургії, церковної мови, всього церковно-релігійного комплексу в національні культури і вираженню живої традиції й сучасної динаміки християнського життя, яке відповідало б світовідчуттю і світосприйманню сучасної людини епохи секуляризму, релятивізму і постмодернізму.

### А н о т а ц і я

У статті проаналізовані папські енцикліки «Наближаючись до третього тисячоліття» (1994), «Блиск правди» (1993), в яких йдеться про широкоаспектні заходи Ватикану, присвячені «Великому ювілею» – 2000-літтю з дня народження Ісуса Христа. У зв'язку з цим ювілеєм Католицька Церква усвідомлювала необхідність свого очищення, щоб долати розкол християнства, а також кризу морального вчення Церкви, розвивала концепцію інкультурації, намагаючись через національну культуру стимулювати повернення до релігійної віри

**Ключові слова:** Великий ювілей, Логос, міжрелігійний діалог, секуляризм, релігійний індіферентизм, криза моральної теології, концепція телеологізму, етичний релятивізм, інкультурація, національні культури.

## СУЧАСНІ КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ СПІВВІДНОШЕННЯ РЕЛІГІЇ ТА НАЦІОНАЛІЗМУ В ЗАХІДНІЙ ІСТОРІОГРАФІЇ

*Глибокий конфлікт в Українському Православ'ї та його наслідки у вигляді церковного розколу продовжують бути в центрі громадського і наукового дискурсу вже протягом двох десятиліть. Відсутність продуктивного діалогу, гострота дискусій і категоричність сторін свідчить про те, що існуючі проблеми взаєморозуміння між представниками різних православних спільнот, хоч і не мають догматичних основ, тим не менш не зводяться лише до геополітичних ігор різних сил, що стоять за кожною окремою Церквою. В силу своєї актуальності тема релігійної ситуації в Україні неодноразово ставала предметом детального наукового аналізу. Серед найбільш важливих досліджень необхідно назвати праці А.Колодного, В.Єленського, А.Юраша, С.Плохія, О.Сагана, Д.Пейна, Н.Мітрохіна та ін<sup>223</sup>. Однак, на наш погляд, усі ці роботи об'єднує недостатня теоретична концептуалізація підходу до визначення впливу релігії на формування національної держави та ідентичності. Саме тому дана стаття має на меті окреслити основні теоретичні напрацювання, що були розроблені в західній науці в дослідженні співвідношення націоналізму і релігії.*

**Основний зміст.** Необхідно відзначити, що сучасні «класики» - Е.Геллнер, Е.Хобсбаум, Б.Андерсон та ін, переважно розглядали націоналізм як секулярну парадигму, яка виникла в процесі економічних і політичних трансформацій (модернізації) європейських суспільств і фактично стала функціональною заміною для релігії в суспільній свідомості в епоху прогресуючої секуляризації. Визнаючи за релігією певний вплив на оформлення окремих національних рухів, прихильники такого підходу тим не менш не приділяли релігійному чиннику достатньої уваги.

Однак аналіз основних тенденцій розвитку націоналістичних рухів у ХХ столітті, особливо в державах Азії, змусив багатьох дослідників підняти

---

\* Шестопалець Д.В. – кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

<sup>223</sup> Yelensky V. Religiosity in Ukraine according to Sociological Surveys // Religion, State and Society. – 2010. – №38/3. – P. 213 – 227; Yurash A. Orthodoxy and the 2004 Ukrainian Presidential Electoral Campaign // Religion, State and Society. – 2005. – № 33/4. – P. 367-386; Plochy S., Sysyn F. Religion and Nation in Modern Ukraine. – Edmonton and Toronto, 2003. – 216 p.; Payne D. Nationalism and the Local Church: the Source of Ecclesiastical Conflict in the Orthodox Commonwealth // Nationalities Papers. – №35/5. – P. 831- 852; Mitrokin N. Aspects of the Religious Situation in Ukraine // Religion, State and Society. – 2001. – №29/3. – P. 173-196.

питання про перегляд традиційних поглядів на взаємодію релігії і націоналізму як нібито незв'язаних між собою феноменів різного порядку. Найбільш конструктивними в цьому відношенні є розробки Б.Ріффер, Ф.Баркера, Й.Шенхава і У.Рама. Хоча схеми, запропоновані цими вченими, по суті відрізняються лише ступенем деталізації і термінологічною ускладненістю, проте кожна з них висуває певний значущий аспект проблеми.

Однією з перших в цьому напрямку і найбільш чітких є класифікація американської дослідниці Б.Ріффер, яка запропонувала три типи співвідношення релігії та націоналізму:

1) **секулярний націоналізм**, або націоналізм, повністю позбавлений зв'язків з релігією (Франція);

2) **інструментальний побожний націоналізм** (*instrumental pious nationalism*), що використовує релігію для реалізації цілей державного будівництва, як засіб легітимації або посилення контролю влади (Росія);

3) **релігійний націоналізм**, який вважає релігію домінуючою ознакою ідентичності спільнот (Іран, Індія, Пакистан та ін.)<sup>224</sup>.

Безумовним плюсом цієї класифікації є відокремлення «релігійного націоналізму» від інших ідеологічних форм, в яких релігія залучається для реалізації владних прагнень. Так, запропонований концепт *інструментального побожного націоналізму* відображає ситуацію, коли «національний рух є домінуючим, а релігія вступає в гру як додатковий елемент, який здатний об'єднати населення»<sup>225</sup>. Як зазначає Ріффер, саме в такій якості релігія використовується національними лідерами для підвищення лояльності населення до національного руху, джерело легітимації новоутворених урядів і засіб досягнення політичної єдності, особливо в періоди кризи<sup>226</sup>. У цьому випадку, для мобілізації населення на користь якихось реформ, влада прагне спиратися на традиційні релігійні інститути, які мають високий авторитет у населення і в окремих випадках здатні вплинути на його орієнтації.

«Релігійний націоналізм» є найбільш тісного формою взаємозв'язку релігії та націоналізму, яка передбачає нероздільне злиття цих двох ідеологічних систем в одну<sup>227</sup>. У таких випадках «релігія стає настільки важливою для націоналістичного руху, що останній засвоює релігійний лексикон і моделі релігійної комунікації, будується на релігійній ідентичності, вдягається в «релігійні одежі» і спирається на підтримку релігійних лідерів та інституцій з метою просування своїх ідей<sup>228</sup>. Ріффер також стверджує, що «релігійний націоналізм» виникає як ідеологія групи

<sup>224</sup> Rieffer B. Religion and Nationalism: Understanding the Consequences of a Complex Relationship, *Ethnicities*. – 2003. – №3. – P. 224-226.

<sup>225</sup> Там само. – P. 229.

<sup>226</sup> Там само. – P. 229.

<sup>227</sup> Там само. – P. 225.

<sup>228</sup> Там само. – P. 225.



людей, які потребують право на політичне самовизначення і визнання не тільки як нація, але і як релігійна громада<sup>229</sup>.

На думку Ріффера, саме ставлення до релігії як до мети або як до засобу відіграє вирішальну роль у визначенні ступеня злиття релігії і націоналізму: якщо для «інструментального побожного націоналізму» релігія постає лише в ролі засобу реалізації політичних завдань, то «релігійний націоналізм» в його найбільш специфічних проявах прагне до встановлення порядку, що ґрунтується на релігійних цінностях і нормах. Іншими словами, як відзначає Фрідланд, для релігійних націоналістів релігія не просто доктрина або набір міфів та ритуалів, а інституційний простір (*institutional space*), відповідно до якого необхідно перебудувувати світ<sup>230</sup>:

“Релігійні націоналісти розташовують базові структури свого світу (*ground plan*) в конституції, яка заснована не на спільній згоді, а на тексті божественного одкровення, який вони читають та інтерпретують разом .... Релігійний націоналізм намагається поширити інституційну логіку релігії в сферу демократичної національної держави, отримуючи авторитет скоріше від Священного Писання, ніж від аморфних скупчень народних мас”<sup>231</sup>.

Виходячи з цього, одним з важливих практичних критеріїв розмежування різних типів націоналізму, по Ріфферу, є законодавчий статус релігії, її інституалізація в державній системі управління, а також роль у встановленні соціального ладу<sup>232</sup>. Яскравим прикладом застосування цих принципів може служити Росія, яку, незважаючи на тісне зрощення церковних і державних структур, Ріффер все ж відносить до інструментального побожного націоналізму<sup>233</sup>.

Необхідно відзначити, що на сучасному етапі релігійний націоналізм у його найбільш радикальних формах виявлення характерний для суспільств, в яких прагнення побудови національних держав накладається на традиційно визначальну роль релігії в історії та культурі народу. Саме тому не випадково, що дослідження цього ідеологічного явища провадилося спеціалістами, в першу чергу, на матеріалах таких країн, як Індія, Іран, Пакистан, Індонезія<sup>234</sup>. Однак при цьому результати таких досліджень, включаючи теоретичні напрацювання, відображають реалії релігійного націоналізму в традиційних азіатських суспільствах і часто не можуть бути

<sup>229</sup> Там само. – Р. 225.

<sup>230</sup> Friedland R. Money, sex and god: the erotic logic of religious nationalism // Sociological Theory. – 2002. – №20/3. – Р. 388.

<sup>231</sup> Там само. – Р. 383-384.

<sup>232</sup> Rieffer B. Religion and Nationalism. – Р. 230.

<sup>233</sup> Там само. – Р. 230-231.

<sup>234</sup> Див., наприклад.: Juergensmeyer M. The global rise of religious nationalism // Australian Journal of International Affairs. – 2010. – № 64/3. – Р. 262-273. Veer, Peter van der. Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India. – University of California, 1994.

застосовані до європейських суспільств<sup>235</sup>. Саме тому існує необхідність подальшої теоретичної розробки взаємодії релігії та націоналізму в країнах Європи та Північної Америки.

З інших підходів до співвідношення релігії і націоналізму можна виокремити концепцію ізраїльського дослідника Й.Шенхава<sup>236</sup>. Аналізуючи розвиток сїонізму і його практичне втілення в Ізраїлі, Шенхав приходить до висновку, що на сучасному етапі відбувається «гібридизація» націоналізму та релігії. Однак, на думку Шенхава, специфіка цього процесу полягає в тому, що сучасний націоналізм, гібридизуючи секулярне і релігійне, одночасно затемнює цей процес, а відтак «очищує» (*purifying*) націоналізм від релігії (вже як продукт гібридизації) шляхом утвердження націоналізму і релігії як двох різних сфер дії<sup>237</sup>.

Ця концепція очевидно являє собою аналог інструментального побожного націоналізму Ріффера. Сам Шенхав також закликає не сприймати його підхід як концептуалізацію релігійного націоналізму в його класичних формах, оскільки останній, на його думку, використовуючи весь потенціал «гібридизації», тим не менш, не включає «очищення» від релігії, а навпаки – її утвердження<sup>238</sup>. Таким чином, концепція Шенхава зводиться до наступного: на етапі свого формування націоналізм вбирає в себе окремі риси й ідеї релігії, що і визначає їхню сутнісну подібність, проте після цього, в процесі модернізації та секуляризації, націоналізм позбувається зовнішніх ознак релігії, релігійної лексики або ідей, запозичених з неї. Релігійний націоналізм навпаки - зберігає цей зв'язок релігії та націоналізму, що, на думку ізраїльського дослідника, фактично свідчить про відмову від модернізації<sup>239</sup>.

Ще одним варіантом використання сучасних теорій модернізації для пояснення причин і форм інтеграції релігії та націоналізму є концепція У. Рама, в основі якої лежить уявлення про релігію як «окремих випадок ідеологічної мережі влади»<sup>240</sup>. Особливістю концепції Рама є те, що він не прагне уподібнити націоналізм релігії, а навпаки - уподібнює релігію націоналізму. В цьому контексті релігія постає однією з ідеологічних конструкцій, яку Рам називає «релігіонізм» (*religionism*)<sup>241</sup>. Відповідно,

<sup>235</sup> Виняток становлять окремі роботи Фрідланда, який, наприклад, виявив сутнісні ознаки "релігійного націоналізму" в ідеології середнього класу американського суспільства.

<sup>236</sup> Shenhav Y. Modernity and the Hybridization of Nationalism and Religion: Zionism and the Jews of the Middle East as a Heuristic Case // *Theory and Society*. – 2007. – № 36. – Р. 1-30.

<sup>237</sup> Там само. – Р. 3.

<sup>238</sup> Там само. – Р. 7.

<sup>239</sup> Там само. – Р. 9.

<sup>240</sup> Ram U. Why secularism fails? Secular nationalism and religious revivalism in Israel // *International Journal of Politics, Culture and Society*. – 2008. – № 21. – Р. 57-73.

<sup>241</sup> Там само. – Р. 58.

дослідник пропонує чотири варіанти співвідношення «релігійонізму» та «націоналізму», головним критерієм виділення яких є слабкість/сила кожного з компонентів:

1. слабкий націоналізм + сильний «релігійонізм» = тип суспільства до-модерного періоду, коли релігія була основою общинної ідентичності;
2. сильний націоналізм + слабкий «релігійонізм» = секулярний націоналізм;
3. сильний націоналізм + сильний «релігійонізм» = «релігійний націоналізм»;
4. слабкий націоналізм + слабкий «релігійонізм» = взаємне використання і залежність двох ідеологій одна від одної.

Перші два з наведених тут варіантів не потребують коментарів. Третій варіант подається У. Рамом як «сакралізація націоналізму», а четвертий навпаки – як «націоналізація релігії»<sup>242</sup>. Останній, четвертий випадок, поєднання слабких релігійонізму і націоналізму, на нашу думку, являє собою не що інше як «інструментальний побожний націоналізм», запропонований Ріффер.

Однак чи не найважливішим аспектом концепції Рама, на наш погляд, є підняття питання про те, як і чому релігії, що претендують на універсальність та вселенськість своєї місії, «націоналізуються» (в термінах соціалістичної економіки стають надбанням одного народу), або, в термінології Джона Коклі, переходять з розряду універсальних, звернених до всього людства, в розряд «етнічних», орієнтованих на певну спільноту людей<sup>243</sup>.

Пояснення цього лежить в самій природі явищ релігії та націоналізму. Як відзначає Дж. Коклі, релігія, як універсальна світоглядна система, що претендує на наднаціональність та подолання етнічних кордонів, та націоналізм, що за визначенням формує локальність, мають контрпродуктивні, протилежні цілі. Отже, в разі їхнього зіткнення або конфлікту, одна з ідеологій з необхідністю має здати позиції, щоб не допустити розколу певної спільноти, а то й навіть її загибелі. Якщо поглянути на ситуацію в історичній перспективі, то стає очевидно, що саме тому, що націоналізм став основою виникнення модерних держав в Новий Час (а відтак мав усі важелі фізичного тиску), релігія повинна була йти на поступки на шкоду своїй універсальності там, де ця її риса конфліктувала з національними (державними) інтересами. В цьому аспекті чи не найбільшого удару націоналізм завдав саме православ'ю, єдність якого в XIX столітті неодноразово ставилася під сумнів в процесі активного розквіту національно-визвольних рухів.

<sup>242</sup> Там само. – Р. 69.

<sup>243</sup> Coakley J. Religion and nationalism in the first world // *Ethnonationalism in the contemporary world: Walker Connor and the Study of Nationalism* (ed. Daniele Conversi). – London, 2002. – Р. 215.

Іншим яскравим проявом конфлікту універсальності та національності можна навести приклад Російської Православної Церкви в Японії, якій в період російсько-японської війни 1901-1904 років було рекомендовано молитися саме за «успіх японської зброї», щоб не вступати в конфлікт з японською владою<sup>244</sup>. Однак перейти в розряд «етнічної» універсальна релігія також могла не тільки вимушено, під тиском націоналізму, а й в результаті добровільного союзу з ним. Союз цей міг базуватися на значній, ключовій ролі, яку та чи інша універсальна релігія відігравала в історії конкретного народу, знаходячи в такий спосіб специфічний «доважок», який не мала в інших спільнот.

Загалом Дж. Коклі виводить три шляхи-механізми, через які релігія може відхилитися від свого універсального характеру: 1. доктринальний розкол; 2. організаційна фрагментація / розкол; 3. конфлікт на кордоні «розломів» (*frontier conflict*)<sup>245</sup>.

Саме організаційна фрагментація, базована на спільних цілях релігії і націоналізму, стала домінуючою не тільки в освіті автокефальних церков на Балканах у ХІХ столітті, але і в православних церковних розколах у Східній Європі після розпаду соціалістичного табору. Поява нових незалежних держав (Македонії, Молдови, України) безпосередньо сприяла «переділу» релігійного простору у відповідності з новими політичними кордонами і створенню не тільки власних державних, але й церковних (організаційних) структур. У цьому випадку відмова від універсального характеру релігії відбувалася в результаті конфлікту інтересів з іншою політичною спільнотою, котра, однак, сповідує ідентичну релігію.

Релігійне розмежування, що слідує за національним/політичним розмежуванням, Ф. Баркер характеризував як наслідок прагнення нації до виділення з маси інших в усіх аспектах: «Нація повинна перш за все зрозуміти, чим вона не є, а вже потім усвідомити, що вона власне є. Як результат, націоналістичні ідеї та ідентичності структуруються навколо унікальних характеристик, які властиві конкретній нації, а не тих якостей, які вона ділить із сусідами<sup>246</sup>. ... Релігія є корисною як засіб національної диференціації, тому що релігія пропонує найбільш легкий шлях відокремити одну групу від іншої»<sup>247</sup>.

Саме тому формування націоналізму релігійного типу практично завжди відбувається під впливом реальної, потенційної чи уявної, зовнішньої або внутрішньої загрози з боку іншої релігійної/національної громади. Незмінним ідеологічним супутником релігійного націоналізму в

<sup>244</sup> Див., наприклад: Димитрий, иеромонах. Миссионерская икономия патриарха Сергия (Страгородского)// Альфа и Омега. – 2009. – №2 (55) (електр. доступ: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/055/persh55.htm>).

<sup>245</sup> Там само. – С. 215-216.

<sup>246</sup> Barker Ph. Religious Nationalism in Modern Europe: If God be for Us. – Taylor & Francis, 2008. – Р. 24.

<sup>247</sup> Там само. – Р. 31.

таки випадках, на думку Ф. Баркера, виступає створення і перманентне нагнітання «образу ворога», що має служити додатковим мобілізуючим і об'єднуючим чинником<sup>248</sup>. У світлі цього не випадково, що релігійний націоналізм в більшості випадків виникає саме як ідеологія національно-визвольних рухів, а також у групах людей, що живуть на кордонах релігійних розломів або в оточенні інших релігійних громад. Особливо цікавим у цьому відношенні є процес нагнітання «образу внутрішнього ворога», який відбувається за рахунок «перетворення на чужого», «відчуження» (англ. «otherization» або «otheration») опонента, тобто заперечення його національної сутності та приналежності до спільноти, приписування йому контрпродуктивної для будівництва нації діяльності або ж союзу із «зовнішнім ворогом» (модус «п'ятої колони»).

Викладені вище теоретичні напрацювання зарубіжних дослідників, на наш погляд, можуть бути тією чи іншою мірою використані при аналізі української релігійної ситуації. Так, український контекст державно-церковних відносин може бути охарактеризований в класифікації Рама як модель «слабкий націоналізм – слабкий релігіонізм»: церква, що відновлюється від десятиліть атеїстичного режиму, залежна від держави матеріально (особливо в питаннях реституції церковної власності); в свою чергу, держава, за умов слабкої та нерівномірно розподіленої в різних частинах країни національної свідомості потребує додаткової легітимації свого авторитету таким традиційним інститутом як церква.

Останнє практично повністю відповідає концепції *інструментального побожного націоналізму*, запропонованої Ріффер. Пояснення поширення саме такої моделі в українських реаліях може бути також знайдене як в сучасних теоріях раціонального вибору, так і в теоретичних побудовах французького соціолога П.Бурдьє. Згідно з ними, в умовах необхідності формального збереження принципів секуляризму, держава і релігія не можуть злитися в єдину корпорацію, однак можуть проводити обмін певними властивостями свого «продукту» для підвищення його конкурентоспроможності. Так, влада або різні політичні сили прагнуть залучити релігійні гасла, символіку в свої програми, а також священнослужителів у свої лави для створення додаткової мотивації у населення «купувати» той чи інший політичний продукт. Це може бути вирішальним у зіткненні з політичним опонентом, який використовує лише політичні засоби<sup>249</sup>. Так само Церква може використовувати певні політичні ідеї для залучення в свої ряди якомога більшої кількості віруючих, як це є очевидним у випадку з УПЦ МП, що спирається на симпатії «православних універсалістів», зорієнтованих на концепції «русского мира», «єдиного православного простору» і «співдружності слов'янських народів».

<sup>248</sup> Там само. – Р. 29-31.

<sup>249</sup> Див., наприклад, про участь церков у політичній агітації: Yurash A. Orthodoxy and the 2004 Ukrainian Presidential Electoral Campaign // Religion, State and Society. – 2005. – № 33/4. – Р. 367-386.

Не менш показова в цьому аспекті ситуація з УПЦ КП, яка в чималій мірі зобов'язана своїм зростанням і популярністю саме використанню національної риторики, що невід'ємно присутня як в офіційних документах, так і у виступах патріарха Філарета. Для прикладу можна навести наступний вислів лідера УПЦ КП: «Вже стає очевидним для всіх патріотично налаштованих громадян: без єдиної помісної Церкви неможливо консолідувати суспільство. Українська національна Церква має бути складовою частиною національної ідеології та практики державотворення»<sup>250</sup>.

Інший вислів Філарета яскраво ілюструє принцип «слабкий націоналізм+слабкий релігіонізм» (У. Рам), що ініціює формування ідеології *інструментального побожного націоналізму*: «Ідеалом взаємовідносин між Церквою і державою є симфонія, коли Церква допомагає державі, а держава – Церкві. ... Тому в умовах будівництва нової держави Церква і держава повинні разом відроджувати у народі національну свідомість. Держава повинна допомогти побудувати в Україні єдину Помісну Православну Церкву. А Церква, у свою чергу, допоможе державі відроджувати духовність, без чого не може бути міцної держави. Збереження релігійного статус-кво в Україні, при сильному іноземному церковному впливі – не на користь державі»<sup>251</sup>.

В цьому контексті не можна також не відзначити той факт, що створення УПЦ КП у 1992 році підпадає під один із вказаних Дж.Коклі сценаріїв трансформації універсальної релігії в національну, а саме *організаційної фрагментації* – інституціонального від'єднання без внесення змін у релігійне вчення.

Однак процес «націоналізації» релігії не повинен розглядатися як односторонній та незворотній, особливо враховуючи вплив глобалізаційних тенденцій на сучасний розвиток Церков. Прикладом такої ситуації може служити становище греко-католицьких громад у діаспорі, що обговорювалося на міні-конференції в Нью Йорку в травні 2010 р.<sup>252</sup>. Українська Греко-Католицька Церква в США протягом усього періоду свого існування традиційно виконувала роль оборонця національної культури, національної самосвідомості та була центром активності українських емігрантських громад. Однак в останні десятиліття цілий ряд факторів поставив питання про перегляд такої концепції та переорієнтацію УГКЦ на широку місіонерську програму, яка мала охоплювати не тільки українців, а й представників інших національностей. Це передбачає, в

<sup>250</sup> Вечірній Київ. – 2000. – 6 червня. Ці та подібні ідеї повторюються Філаретом практично в кожному виступі та інтерв'ю.

<sup>251</sup> Інтерв'ю святішого патріарха Київського і всієї Русі-України Філарета літературно-мистецькому часопису “Основа” (електр. доступ: [http://hram.in.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3048:title3591&catid=260&Itemid=49](http://hram.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=3048:title3591&catid=260&Itemid=49)).

<sup>252</sup> Див. короткий звіт про конференцію: Sorokowski A. New York roundtable explores religion and ethnicity // The Ukrainian Weekly. – June 6, 2010. – No. 23.

першу чергу, часткову або повну відмову від української мови у богослужіннях і проповідях, а також зменшення акценту на національно-культурні ідеї. Об'єктивно, в умовах активної асиміляції українських громад, зникнення районів компактного проживання українців, загального зниження рівня релігійності другого і третього поколінь емігрантів, подібна стратегія повернення до універсальності християнської місії є не чим іншим, як «раціональною відповіддю» на світові тенденції глобалізації релігії і прагматичним аспектом боротьби за виживання - розширення «ринку і мережі збуту релігійної продукції».

Відтак стає очевидним, що різні запити «ринку» вимагають різних стратегій - «універсалізації» або ж «націоналізації» релігії. На наш думку, в Україні в особі УПЦ КП і УПЦ МП зійшлися дві різні стратегії, які отримали приблизно однакову підтримку<sup>253</sup>, оскільки відповідають потребам різних сегментів «релігійного ринку» України. Зіткнення цих стратегій відбувається, однак, не в межах вільної конкуренції, а в умовах дуелі «відчуження» – спроб представити опонента як «чужого» або навіть як «внутрішнього ворога». Так, перманентне підкреслення зв'язку з історичним ворогом незалежності України – Російською імперією – направлено на компрометацію і, в такий спосіб, «відчуження» УПЦ МП в очах людей з домінуючою національною ідентичністю. УПЦ МП, в свою чергу, використовує не національно-політичну ідеологію, а церковну риторичку («гріх», «гординя», «відпадання», «єресь», «розкол»), тобто спирається на етичні аспекти, «універсальність» релігії і необхідність підтримки її єдності.

**Висновки.** Підводячи підсумки, можна погодитися з думкою Б. Лоуренса про те, що «релігія з її універсальними вимогами не є сутнісно несумісною з націоналізмом, а релігійний націоналізм – не оксюморон»<sup>254</sup>. Однак, якщо в перші століття християнства виникнення помісних Церков було пов'язано, в першу чергу, з традицією, то з настанням епохи національних держав, щоб не бути маргіналізованою в суспільній структурі, універсальна релігія повинна була демонструвати високий рівень лояльності до влади. Виходячи з цього, необхідною умовою присутності релігії в публічному просторі стало її відповідність цілям і завданням будівництва нації, сприяння відділенню нації в унікальну, навіть сакральну, спільність.

Загальний аналіз теоретичних концепцій, викладених в даній статті, показує, що в українській ситуації все ж не можна говорити про наявність релігійного націоналізму в його класичних, точніше - крайніх формах прояву (Іран, Індія та ін.). Однак, незважаючи на це, в ідеології окремих церковних структур та політичних діячів України можна простежити чіткі

<sup>253</sup> За даними ISSP, конфесійний розподіл УПЦ КП та УПЦ МП є приблизно однаковим – 23,5% та 23,2% відповідно (Паращевін М. Релігія та релігійність в Україні. – К., 2009. – С. 22).

<sup>254</sup> Lawrence B. Shattering the Myth: Islam Beyond Violence. – Princeton, NJ, 1998. – P. 189.

ознаки гібридизації релігії і націоналізму, виведення релігії в публічний простір в якості функціональної підтримки націоналістичних проєктів державного будівництва. Вищезазначені тенденції політизації релігії («релігіонізм»), виникнення «політичного православ'я» в Україні можна безпосередньо пов'язувати як з інерцією механізму державно-церковних відносин радянського періоду, так і зі слабкістю демократичних інститутів в суспільствах, що знаходяться в стані трансформації. Як результат, принципи секулярності стають тільки декларативними, а реалізація культурного і релігійного плюралізму відходить на другий план у порівнянні з необхідністю держави шукати опору й легітимацію в традиційних суспільних інститутах.

### А н а т о ц і ї

**Шестопалец Д.В. Сучасні концептуалізації співвідношення релігії та націоналізму в західній історіографії.** Стаття присвячена аналізу сучасних інтерпретацій релігії та націоналізму в західній історіографії. Автор звертається до декількох недавніх досліджень зарубіжних соціологів (У. Рама, Б. Риффер, Й. Шенхава), в яких наявні спроби класифікації та систематизації співвідношення цих явищ у політичних процесах різних країн. Окрім того, у цій статті робиться спроба загального аналізу релігійної ситуації в Україні через призму означених концепцій.

**Шестопалец Д.В. Современные концептуализации соотношения религии и национализма в западной историографии.** Стаття посвящена аналізу современных интерпретаций религии и национализма в западной историографии. Автор обращается к нескольким недавним исследованиям зарубежных социологов (У. Рама, Б. Риффер, Й. Шенхава), в которых присутствуют попытки классификации и систематизации соотношения этих явлений в политических процессах разных стран. Кроме того, делается попытка общего анализа религиозной ситуации в Украине через призму рассмотренных концепций.

**D.V. Shestopalets. New conceptualizations of religion and nationalism in contemporary western thought.** The article is devoted to the analysis of the contemporary interpretations of religion and nationalism in western historiography. The author deals with a number of recent publications of contemporary sociologists (U. Ram, Y. Shenhav, B. Rieffer, P. Barker) in which attempt to classify and systematize the correlation between these phenomena in the political processes of different countries. In addition to that, an attempt has been made to analyze the religious situation in Ukraine through the lenses of the reviewed conceptions.



*Н. Стратонова\** (м. Рівне)

УДК 21.009:316.37

### РЕЛІКТИ ДОХРИСТІЯНСЬКИХ ВІРУВАНЬ У НАРРАТИВНИХ ТВОРАХ КИЇВСЬКОЇ РУСІ XI-XIII СТОЛІТЬ

*Актуальність дослідження.* Питання вивчення релігійного феномену завжди відіграло суттєву роль в культурі українського народу протягом всієї історії його існування. Нова парадигма вивчення релігійності давніх слов'ян зумовлює розглядати літературу Київської Русі не лише через призму християнства, а й звертатись до витоків дохристиянської релігійності. Відтак, дана тема залишається **актуальною** і потребує свого подальшого вивчення.

За останній період в **науковій літературі** можна зустріти лише поодинокі праці вітчизняних релігієзнавців, істориків та філософів, присвячені вивченню питань взаємозв'язку дохристиянських та християнських елементів у віруваннях наших пращурів. Щоправда, дана тематика висвітлена в контексті наукових зацікавлень вчених, і киеворуській літературі присвячено лише поодинокі праці.

**Теоретико-методологічні засади дослідження** проблем взаємовідношення дохристиянських та християнських вірувань українського народу у їх переплетенні із православним культом розроблено в працях сучасних науковців: А.Голуба, Т.Горбаченко, Л.Конотоп, Г.Кулагіної, О.Сагана, О.Шуби, П.Яроцького. Ґрунтовними дослідженнями духовної спадщини України-Русі, її філософської думки стали праці А.Бичко, В.Горського, Ю.Федіва. **Метою** даної статті є проаналізувати взаємозв'язок дохристиянського та християнського світоглядів в наративно-описових творах Київської Русі XI-XIII ст.. Для досягнення поставленої мети нами були поставлені наступні **завдання**: розкрити і показати характер співвідношення дохристиянської та християнської релігій; виявити окремі аспекти взаємовідношення вищезгаданих феноменів в літературі Київської Русі XI-XIII ст.

\* Стратонова Н.О. – старший викладач кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування (м. Рівне).

*Об'єктом даної статті є києворуська література XI-XIII ст..  
Предметом – дохристиянські вірування давнього населення України.*

**Основний зміст статті.** Розпочинаючи тему древньослов'янського світогляду та духовно-моральних аспектів життя руського народу, потрібно врахувати два основних моменти. По-перше, вплив християнської ідеології на життя руського суспільства. Православ'я змогло увійти в духовне життя руського суспільства. Багато дослідників древньоруської історії відзначають той факт, що процес введення християнства на Русі зайняв досить тривалий час і розтягнувся взагалі на віки. На думку більшості релігієзнавців, прийняття православ'я руським народом, самого християнського вчення відбулось лише у XIV-XVст.<sup>255</sup>. Ще у XI ст. в творі першого руського митрополита Іларіона («Слові про закон і Благодать»), разом з ідеєю величчя, сакральності та прославлення руської землі, прозвучала також думка, що Благодать вище закону Божого<sup>256</sup>.

По-друге, характерною рисою християнства Київської Русі було те, що воно увібрало в себе риси, норми поведінки, культурні традиції, які існували у древніх слов'ян споконвіків до введення нової віри. Процес християнізації руського суспільства проходив досить складно та нерівномірно. В руському православ'ї механічно поєднувались елементи християнства і язичництва. Після прийняття православ'я на Русі в кінці X ст., руські літописи збирались та переписувались християнськими монахами. Відомо, що історія пишеться завжди зі сторони переможців, з їх точки зору, і так було у всі часи. Крім того, майже всім тематикам надавалося ідеологічне забарвлення і вкладався величезний моральний смисл. Свою власну державу літописці вважали найщасливішою та найкращою. Тут культура та віра, що ґрунтувалися на принципах добра та справедливості, прагнуть до гармонії та вдосконалення. Так само було і на Русі – все те, що було пов'язане з дохристиянським періодом руської історії, оголошувалось дикістю, злом та варварством. Древня віра та світогляд руського народу ставали в такий спосіб еретичними, такими, що суперечать загальноприйнятому догмату правлячої ідеології – християнству. Відповідно, все минуле (древньослов'янські звичаї, міфи, перекази, традиції, писемні свідчення, історія та культура – все життя руського народу дохристиянського періоду) підлягало нещадному знищенню.

Як же погляди руських книжників відобразились в їхніх творах, і чи змогли вони повністю забути ту релігію, в якій існували до прийняття християнства? Відчуття значимості подій, всієї сучасності, історії людського буття ніколи не залишало древньоруську людину ні в житті, ні в мистецтві, ні в літературі.

<sup>255</sup> Дмитриева Т. Н. К проблеме поиска метода реконструкции древних верований // Реконструкция древних верований: источники, метод, цель. – СПб, 1991. – С. 3-11 ; Чубатий М. М. Історія християнства на Русі-Україні. В 2-х т. – Т.1. – Рим - Нью-Йорк, 1965. – С. 54

<sup>256</sup> Иларион. Слово о Законе и Благодати. – М., 1994. – 146 с.

Розгляд дохристиянських вірувань в киеворуських творах слід розпочати з одного з найперших та найбільш масштабних творів Русі XII-XIII ст. – «Повісті врем'яних літ». Це - пам'ятки історіографії та літератури, в якій вперше історія держави показана на широкому тлі світових подій. Власне трактування цієї історії, погляди книжника, його світоглядні орієнтації і становлять предмет нашого вивчення.

Трактування літописцем образів і подій «Повісті врем'яних літ» не завжди є однозначним. Проаналізувавши окремі епізоди літопису (заснування Києва, князювання Олега, смерть князя Ігоря, походження Святослава, створення пантеону язичницьких богів Володимиром, подвиг сина Кожум'яки та облога печенігами Білгорода) можемо відзначити контамінацію різних мотивів, зокрема скандинавських і слов'янських, у їх структурі. Це пояснюється політичною ситуацією, що склалася в Київській Русі: відвертаючи постійні напади тюркських племен, зокрема печенігів і половців, Київська Русь зазнала значного впливу їхньої культури, не втративши при цьому, а навіть збагативши власну культуру.

Таким чином, можемо констатувати наявність у тексті "Повісті врем'яних літ" не лише дохристиянських міфів, а міфів різного походження (східнослов'янських, тюркських, скандинавських тощо).

Другим виявом слов'янського міфологічного світогляду є побудований слов'янами пантеон богів. До прийняття християнства східні слов'яни поклонялися язичницьким богам, яким дали автохтонні назви: Перун, Хорс, Волос, Дажбог, Стрибог тощо. Язичницька релігія була засобом зміцнення й об'єднання Київської держави. Навіть після прийняття християнства язичництво ще не одне століття мало величезний вплив на життя слов'ян.

Нестор трактує історичний процес з точки зору "божого нагляду", ввіряє світ управлінню янголів. Літописець не лише бере під захист світ, він розвиває ідею "покарань божих". Залежність автора від біблійних уявлень Старого Завіту відображається й у використанні знамень, символізація яких могла бути різною – на добро і на зло. Головним завданням літописця було зміцнення Київської Русі. Це прагнення пронизує весь його твір, але здійснення цього завдання Нестор пов'язує не з князівською владою, а з церквою.

Найбільш чисельну групу складають запозичення зі скандинавської міфології. Скандинави (варяги) були сусідами слов'ян, що стояли приблизно на тому ж рівні культурного розвитку. "Повість врем'яних літ" зберегла певну кількість оповідань, що мають паралель зі скандинавськими переказами, зокрема походження князя Олега і його смерть, походження княгині Ольги і її чотири помсти древлянам тощо.

Отже, можна стверджувати, що в "Повісті врем'яних літ" домінує художність над історизмом. Естетичною підставою художності є передусім міфологічні джерела, котрі мають різноетнічне походження, а це означає, що їх слід вивчати з позиції міфологічного аналізу. Пам'ятка містить у собі чимало згадок про давніх язичницьких богів та традиції, що з ними були

пов'язані. Тут згадується Володимирів пантеон, встановлений у 980 році, розповідається про різноманітні знамення, що пронизували життя середньовічної людини, а також про важливу роль волхвів, яку останні не переставали відігравати навіть після прийняття християнства. Кожен цей дохристиянський аспект віри ми детально розглянемо в наступному.

Загалом, перші роздуми, що подавали переказ Біблії, проте являли собою самостійну роботу, ми знаходимо в так званій «промові філософа» грецького місіонера, який приїхав до Києва для того, щоб переконати князя Володимира в істинності християнської віри<sup>257</sup>.

«Промова філософа», відома нам з «Повісті минулих літ» (під 986 р.), написана у формі діалогу князя та проповідника; філософ стисло та діловито виклав старий і новий завіт, а також основні принципи християнства. За його словами, люди стали язичниками після зруйнування богом Вавилонської вежі, коли вони «разидошаса по странам . кождо свои нравъ приаша .»<sup>258</sup>. Перша стадія світоглядних уявлень – культ природи: «по дьаволу наоучению . шви роцением и кладазамъ жраху и рѣкам . и не познаша Ба .»<sup>259</sup>.

Друга стадія пов'язана з виготовленням ідолів та людськими жертвоприношеннями, чим займались батько та дід біблейського Авраама: «По семъ же дьаволь в болша прелщениа вѣвѣрже члѣкы . и начаша кумиры творит̄ . шви древаныа и мѣданыа . а друзии моромораны . златы и сребраны . и кланашутьса имъ . и привожаху сны своя . и дьщери своя . и закалаху прѣдъ ними . и бѣ вса земля wskвѣрнена»<sup>260</sup>.

Однією з найхарактерніших рис досліджуваної епохи був пошук шляхів поєднання християнського світобачення з світобаченням язичницьким. Яскравим прикладом цього твердження є «Слово про закон і благодать» XI ст. митрополита Іларіона. З одного боку, «Слово» дає блискучу антитезу поганства та християнства, де «Законом» проголошується язичництво, а «Благодаттю» – християнство, а з другого – Іларіон тут виходить за межі канону і відтворює, певною мірою, язичницький, народний світогляд.

Прославляючи Київську Русь, Іларіон суттєво відходить від ортодоксальної доктрини, роблячи наголос на ідеях, характерних для народного світобачення. Так, героями у "Слові...", поряд з християнами Ольгою та Володимиром, стають не святі і навіть не християни. Головною цінністю цих героїв (язичники, князі Святослав та Ігор) визнається їх діяльність, яка не обов'язково відповідає вимогам християнської моралі, зате направлена на вирішення найгостріших проблем киеворуської державності.

<sup>257</sup> Славянская мифология . Энциклопедический словарь. – М., 2002. – С. 60

<sup>258</sup> Лаврентієвський літопис // Полное собрание русских летописей. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – 1997. – С. 78

<sup>259</sup> Там само.

<sup>260</sup> Там само.

Різке протиставлення язичництва та християнства прослідковується в творі XI ст. «Пам'ять і похвала князю руському Володимиру» (XI ст.). Автор твору за своєю спрямованістю належить до ряду руських книжників середини XI ст., які відстоювали право руської церкви на самостійність. З Іларіоном його зближує переконання, що думка про хрещення нав'яна Володимиру самим Богом. Володимир прославляється як рівний Костянтиніві, як «апостол» серед князів. Зважаючи на те, що на той час будь-які язичницькі вірування символізували собою прояви поведінки диявола, дохристиянські боги в творі проголошуються бісами (Перун та Хорс): «Крести же и всю землю Рускую от конца до конца, и поганьскыя боги, паче же и бѣсы, Перуна и Хъроса, и ины многы попра, и съкруши идолы, и отверже всю безбожную лествь»<sup>261</sup>. Старозавітня тематика в творі відтісняється «благодаттю», а Іоан Златоуст стає основою світогляду. У Златоуста, частково, Іаков знаходить аргументи на користь канонізації Володимира, що не здійснив жодних «чудес»: «добрі справи» не лише є достатньою компенсацією, вони важливіше, адже чудеса можуть здійснювати і біси: «Не дивимся, възлюбленѣи, аще чюдесь не творить по смерти, мнози бо святии праведнѣи не створиша чюдесь, но святи суть. Рече бо нѣгдѣ о томъ святойъ Иоаннь Златоустый: «От чего познаемъ и разумѣемъ человека свята, от чюдесь ли, или от дѣль?» И рече: «От дѣла познати, а не от чюдесь, много бо и вѣлси чюдесь створиша бѣсовскимъ мечтаниемъ»». Прямої критики язичництва в творі мало, як правило, дохристиянські обряди називаються диявольським обманом та мороком, а заміна язичницьких святилищ та требищ християнськими храмами – виходом з темряви до світла.

Дохристиянський субстрат поняття святості пронизує й іконописні «Сказання про Бориса і Гліба» (XI ст.). Щодо текстового варіанту, то відображення дохристиянських уявлень вбачаються в міфопоетичних ідеях парності та плодючості, що зрештою пов'язані одна з одною. «Парність» з'являється завдяки особливим принципам відбору. «Сказання» ігнорує факт, що міг би зруйнувати парність: воно не повідомляє, що в той самий час та з тих самих причин Святополком було вбито і третього його брата Святослава: «Стополкъ же съ ѡканьнѣи и злыи . оуби Стослава»<sup>262</sup>, щоправда, дана подія не стала приводом для утворення тріади мучеників. Разом з тим, під час детального розгляду простежується ряд обставин, що тією чи іншою мірою перешкоджали визнанню Бориса та Гліба як строго канонічну пару. Власне, Борис та Гліб утворюють пару лише в певній ідеальній та вторинній за

<sup>261</sup> Пам'ять і похвала князеві руському Володимиру, як хрестився Володимир і дітей своїх охрестив, і усю землю Руську од кінця й до кінця, і як хрестилася бабуня Володимирова Ольга раніше Володимира // Християнство на теренах України I-XI ст. Україна на сторінках Святого Письма та витяги з першоджерел, що засвідчують процес поширення християнства на теренах України від апостола Андрія до князя Володимира. – К., 2000. – С. 367-375.

<sup>262</sup> Сказание о Борисе и Глебе // Памятники литературы Древней Руси: начало русской литературы XI – начало XII века. – М., 1978. – С. 278-303, 451-456.

походженням парадигмі. Зате «парність» Бориса та Гліба конструюється згідно з напрямком головної вісі – протиставленням цієї «пари» святих блаженних окаянному Святополку. Благодатна парність Бориса та Гліба, досягнута завдяки їх по-справжньому християнською смертю, протистоїть гріховній «подвійності» Святополка, їх майбутнього вбивці, що виникла черед ряд попередніх гріхів. І справді, гріхам Святополка передує гріх його справжнього батька Ярополка, який росстриг монахиню-гречанку: «оу Ярополка же жена Грекини бѣ . и баше была черницею . бѣ бо привель [ю] шѣ его Стославъ . и вда ю за Ярополка красоты ради лица ея.», гріх його названого (офіційного) бітька князя Володимира: «Володимеръ же залеже жену братьню . Грекиню . и бѣ непраздна . ѿ неже родиса Стополкъ . ѿ грѣховнаго бо корени золь плодъ бываесть»<sup>263</sup> та гріх його матері. Тим самим Святополк, подібно до Едипа, стає персонажем, який реалізує подвійну парадигму: він одночасно виступає як син та племінник князя Володимира, свого батька та дядька. Подвійність за походженням та статусом, що ним визначається, стає невід’ємною характеристикою його морального образу: Святополк є злодієм, проте саме злодійство реалізується через його згубну роздвоєність між думкою та словом, словом та ділом. Звідси особлива роль лицемірства, обману, подвійної тактики, подвійної моралі в поведінці Святополка, що різко відрізняє його від першого братовбивці Каїна. В цій подвійності сам Святополк, ймовірно, не був винним, проте вона виявилась тією вадою, що наперед визначила гріх та злочин Святополка. Інша справа – благодатна парність Бориса та Гліба, що поєднує різний життєвий шлях кожного з братів. Найістотнішим тут є те, що справжньою парою Борис та Гліб стають у своїй єдиній страстотерпній смерті, як парна жертва, тобто парадоксально подвійна жертва, свого роду «наджертва», що поєднує величезний гріх (зло) жреця-Святополка, величезну праведність – святість жертви (Борис та Гліб) та величезну спокутну силу, що стала в майбутньому опертям для всіх християн: «а вы не о единомъ бо градѣ, ни о дѣву, ни о вѣси попечение и молитву въздаета, нѣ о всей земли Русьскѣй!»<sup>264</sup>.

Остаточне оформлення пари та введення її в парадигму відбувається вже після загибелі братів, через кілька років, коли нетлінні тіла возз’єднались в церкві св. Василя у Вишгороді («О, блаженная убо гроба приимъши телеси ваю чъстьнѣи акы съкровище мьногоцѣнно! Блаженная църкы, въ нейже положенѣ быста рацѣ ваю святѣи, имущи блаженѣи телеси ваю, о Христова угодняка! Блаженѣ по истинѣ и высокъ паче всѣхъ градъ русьскихъ и вышій градъ, имый въ себе таковое скровище. Ему же не тѣчнѣ ни вѣсь мирѣ. Поистинѣ Вышегородъ наречеса — вышій и превышій городъ всѣхъ») [27; 302-303], та пов’язані з цим чудеса, які здійснюють моці св. Бориса та Гліба, повинні розумітись як апофеоз святості, що виражається

<sup>263</sup> Там само. – С. 278

<sup>264</sup> Там само. – С. 300

в тому подвійному прибутку, що обумовлений парною жертвою («наджертвою»).

Багато фольклорних мотивів містить і «Слово о полку Ігоревім» (XII ст.). У багатьох працях зверталась увага на глибокий вплив на автора цього твору дохристиянських, язичницьких вірувань. Про це свідчать згадані в тексті імена давніх слов'янських божеств (Велес, Стрибог, Хоре, Див та ін.), а також активна участь сил природи в різних етапах походу Ігоря Святославича на половців у 1185 р.: попередження про небезпеку - на початку поеми, радість - при втечі князя з полону. Не менш показовим у цьому відношенні є плач Ярославни, яка по допомогу своєму чоловікові звертається не до християнських святих, а до Вітра-Вітрила, Дніпра-Славутича, Світлого і Трисвітлого Сонця, а також діалог між полоненим Ігорем та рікою Дінцем: «Донець рече: «Княже Игорю! Не мало ти величия, а Кончаку нелюбия, а Руской земли веселиа!» Игорь рече: «О, Донче! Не мало ти величия, лелѣявшу князя на вълнахъ, стлавшу ему зелену траву на своихъ сребреныхъ брезѣхъ, одѣвавшу его теплыми мѣглами подъ сѣнию зелену древу. Стрежаше его гоголемъ на водѣ, чайцами на струяхъ, чрънядьми на ветрѣхъ»...»<sup>265</sup>.

«Трисвітле Сонце», до якого зверталася Ярославна, - то, мабуть, три лики східнослов'янського сонячного бога – Купала, Ярила і Даждбога. Онуками одного з них – Даждбога названо у «Слові» русів. Не виключено, що саме це «Трисвітле Сонце» (три його кола) зображено на бронзовій арці з літописного міста Вщиж, яка, можливо, відтворює східнослов'янську модель Всесвіту.

Не має сумніву в тому, що язичницька міфологія стала однією з основ для виписування художніх образів поеми. М. Ю. Браїчевський відзначав, що відсутність християнських мотивів становить одну з найцікавіших і найбільш своєрідних особливостей твору.

Епоха «Слова о полку Ігоревім» була часом, коли культурні цінності попередніх століть органічно вписувалися в ідеологічні уявлення того періоду історії Київської Русі. Звичайно, середньовіччя було часом розквіту релігійного мистецтва, та й в ідеології в цілому релігійні доктрини християнства відігравали досить значну роль. Але на Русі ортодоксальне православ'я, зокрема в XII ст., ще не пододало вірування попередніх часів. Такі нові вірування в східнослов'янському світі можна охарактеризувати як синкретичні.

Не позбавлений окремих аспектів теми нашого дослідження, а саме, народних дохристиянських вірувань та традицій і Галицько-Волинський літопис XIII ст.. Так, наприклад, особливе зацікавлення викликає своєрідний "портрет" князя Романа Мстиславича, яким починається Галицько-Волинський літопис і який передує легенді про євшан-зілля: «Одолѣвша всимъ поганьскымъ языкомъ ума мудостью, ходяща по заповѣдемъ Божимъ:

<sup>265</sup> Слово о полку Игореве. Сборник. – Л., 1985. – С. 384-386.

устремил бо ся бяше на поганья, яко и левъ, сердить же бысть, яко и рысь, и губяше, яко и коркодиль; и прехожаше землю ихъ, яко и орель, храборъ бо бѣ, яко и туръ. Ревноваше бо дѣду своему Мономаху, погубившему поганья измаилтяны, рекомья половци, изгнавшю Отрока во обезы, за Желѣзная врата, Сърчнови же оставшю у Дону, рыбою оживьшю»<sup>266</sup>.

Крім того, не може не викликати зацікавлення набір символів тваринного походження при характеристиці руського князя. Причому тут мирно сусідають, приміром, "автентичний" тур і екзотичний крокодил. Надзвичайно розвинуті в середньовічній Візантії символіка, емблематика й алегоризм могли мати вплив на нашого літописця. Цікаво також простежити, яких символічних значень набули образи згаданих тут тварин у процесі духовного розвитку людства. Звичайно, претендувати на будь-які висновки з цього приводу стосовно аналізованого аспекту сюжету Галицько-Волинського літопису не варто, але зробити короткий огляд відповідних символіки й емблематики не завадить.

Так, в образі лева переплітаються здебільшого міфологеми володаря, смерті й воскресіння та духовного покровительства. Жодна з них не виглядає випадковою у зв'язку з Романом Мстиславичем як героєм Галицько-Волинського літопису. Згадуються в творі і рись, орел та тур. Якщо узагальнити основні символічні значення, згадані вище, то визначальними прикметами Романа Мстиславича, закладеними в такій незвичній характеристиці, будуть влада, смерть (відтак уся характеристика, очевидно, - посмертна слава), війна, добро (сонце) для своїх і зло (рись) для ворогів, а також надзвичайна сила. Такі "координати" Романа та його нащадків окреслені в Галицько-Волинському літописі на самому його початку.

Наголосимо, що Галицько-Волинський літопис — не просто виклад історичних відомостей. Це й визначна пам'ятка українського "красного письменства". Його естетизм виявляється і в самій композиції твору, і в тому, як викладені окремі історичні факти, і в тонкому психологізмі. Свої моральні сентенції автор нерідко викладає у формі притч, звертається до поезики Біблії. Символічного значення завдяки одній із притч набуло і книжне слово «євшан», як символ пам'яті, рідного кореня, Батьківщини. Переспіви літописної легенди знаходимо у А. Майкова, І. Франка, Миколи Вороного. До образу євшану зверталися Л.Забашта, О. Ющенко, М.Чабанівський, І.Вільде, В.Коломієць та ін.

Як бачимо, твір XIII століття, не зважаючи на остаточне утвердження християнства як панівної релігії, містить безліч посилянь на дохристиянські вірування. Змальовані в Галицько-Волинському літописі і похвальні обряди (смерть Володимира Васильковича), а саме, обряд відправлення небіжчика на «той світ» та звичай ритуального оплакування померлих. Щоправда, дані згадки мають вже більш міфологічний характер і стають схожими на казки.

<sup>266</sup> Галицько-Волинская летопись // Библиотека литературы Древней Руси. — СПб., 1997. — Т. 5. — С. 7



**Висновки.** Отже, у більшості досліджень дохристиянська релігія давнього населення території Київської Русі постає перед нами як містке, проте єдине ціле, розділене на дві теми лише за характером інформації про неї. Перша тема пов'язана з літописами та церковними повчаннями X-XIII ст., в яких розповідається про повалення язичницьких богів та засуджується їх подальше вшановування. Друга тема виникла в результаті зіткнення науки з етнографічними, побутовими пережитками дохристиянської релігії в сільських місцевостях XVIII-XIX ст. Обидві теми окремо вивчались представниками різних наук, і якщо і поєднувались, то більшою мірою механічно. Вивчення слов'янської дохристиянської релігії було практично відділене від загальних проблем історії первісної релігії, хоча, певною мірою, під час аналізів етнографічних даних вказувалось на наявність пережитків тотемізму або на магічний характер замовлянь а обрядів. Проблема еволюції язичницького світогляду протягом тих тисячоліть, які передували прийняттю християнства, майже не ставилась. Відмічалось лише згасання, послаблення язичництва, що переходило у «двовір'я». В літописній літературі зустрічається не лише описовість, а й гостра, свідомо критика язичництва.

### А н о т а ц і ї

**У статті Стратонової Н.О. «Релікти дохристиянських вірувань у нарративних творах Київської Русі XI-XIII ст.»** досліджується взаємозв'язок дохристиянських та християнських світоглядних уявлень Київської Русі. Автор робить спробу прослідкувати вплив язичницьких вірувань на літописання XI-XIII ст.

**Ключові слова:** *Київська Русь, дохристиянська релігія, літописання, міфологія, світоглядні уявлення.*

**В статье Стратоновой Н.О. «Реликты дохристианских верований в нарративных произведениях Киевской Руси XI-XIII ст.»** исследуется взаимосвязь дохристианских и христианских мировоззренческих представлений Киевской Руси. Автор пытается проследить влияние языческих верований на летописи XI-XIII ст.

**Ключевые слова:** *Киевская Русь, дохристианская религия, летописание, мифология, мировоззренческие представления.*

**In the article of Stratonova N.O. "Relics of the pre-Christian beliefs in the narrative literature of Kiev' Rus XI-XIII century"** the relationship of pre-Christian and Christian worldview ideas of Kiev' Rus are examined. The author attempts to trace the influence of pagan beliefs in the annals of the XI-XIII century.

**Key words:** *Kiev' Rus, pre-Christian beliefs, annals, mythology, worldview ideas.*

УДК 271. 222 (477-25)-726.1 + 271. 222 (470-25)

## АНТИУКРАЇНСЬКІ ВИКЛИКИ ТА ЮРИСДИКЦІЙНА КРИЗА УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я

*Актуальність дослідження* зумовлюється значущістю заявлених проблем релігійного життя, що виступають часто важливим дестабілізуючим чинником як регіонального, так і всеправославного масштабу. **Стан теоретичної дослідженості теми** в богословських виданнях є надто високим {дослідження архімандрита Олександра (Драбинки), свящ. Ростислава Яреми, К. Фролова, протоієрея Олександра Федосєєва, В. Петрушки, патріарха Філарета (Денисенка), митрополита Димитрія (Рудюка) тощо}. Однак більшість існуючих праць лише частково охоплює проблематику і до того ж в них наявна тенденційність її усвідомлення та оцінок. Цим і пояснюється необхідність здійснення всебічного вивчення численних аспектів досліджуваної теми. **Мета дослідження** обумовлена актуальністю теми і включає необхідність здійснення всебічного й об'єктивного аналізу комплексу питань, пов'язаних з інтенсифікацією антиукраїнської діяльності в контексті юрисдикційної кризи Українського Православ'я. **Основні завдання дослідження** впливають із його мети і полягають у з'ясуванні причин та сутності антиукраїнської діяльності, що прямо чи опосередковано кореспондується з проблематикою юрисдикційної кризи Українського Православ'я. **Об'єкт дослідження** становлять заяви та характер діяльності окремих ідеологів РПЦ в проблематичному дискурсі юрисдикційної кризи Українського Православ'я. **Предметом дослідження** є з'ясування причин антиукраїнської діяльності та встановлення їхнього зв'язку з аргументаціями російських аналітиків сучасності. **Методологічною базою дослідження** є компаративний аналіз антиукраїнських акцій та систематизація уявлень про природу та способи подолання концептуальних суперечностей, якими позначене сприйняття та властиві дослідникам різних церковно-ідеологічних орієнтацій в підходах до розуміння юрисдикційної кризи Українського Православ'я.

**Основний зміст статті.** Останнім часом у церковно-релігійному житті України, а також поза її межами, спостерігається помітне поживлення антиукраїнської діяльності. Маючи різні причини та форми свого вияву, вона здебільшого пояснюється активізацією неоімперських сил в Російській Федерації і спрямована на дестабілізацію ситуації в самій Україні та підрив авторитету нашої держави на міжнародній арені. У цьому

\* Бутинський Володимир – здобувач Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України..

зв'язку особливо непокоїть те, що духовно-ідеологічним «окормленням» такої діяльності зазвичай опікується ієрархія Російської Православної Церкви (далі РПЦ), а іноді безпосередньою реалізацією таких дій опікуються її представники в російському закордонні. Достатньо згадати нещодавні зазіхання достойників високої ієрархічної гідності посісти місце предстоятеля Української Православної Церкви ще за життя її святителя митрополита Володимира та резонансні заяви глави Синодального відділу із взаємодії Церкви та суспільства Московського Патріархату протоієрея Всеволода Чапліна: безпрецедентні в першому випадку дії одіозного Одеського митрополита УПЦ МП Агатангела та його прибічників з метою перебрати повноваження предстоятеля УПЦ МП [Щоткіна К. Того, хто похитнувся, – підштовхни? // Дзеркало тижня. – 2012, 25 лютого – 2 березня. – № 7 (55). – С. 1], а в другому – настійні пропозиції о. Всеволода змінити вектор російської політики і, зокрема, забезпечити «потужну військову присутність Росії в усіх регіонах, де люди просять захисту від помаранчевих експериментів» [Багдасаров Р. Церков солдатствующая [Електронний ресурс] - Режим доступа: <http://russiaforall.net/material.jsp?matid=143&media=print>]. Як бачимо, ці вчинки позірно не пов'язані між собою, але глибинно є співзвучними хоча б тому, що їх смисловим центром виступає Україна і зокрема її Православна Церква, а головним вістря боротьби, кажучи словами о. Всеволода, громадяни «помаранчевої» свідомості. При цьому, як слушно зазначає Роман Багдасаров у статті з промовистою назвою «Церков солдатствующая», «оранжевая революция» это не только нарицательное выражение, но принятое в новейшей историографии название политического кризиса в соседнем суверенном государстве, произошедшего в 2004 году» [Там само]. І що прикметно, офіційному речникові РПЦ аргументи сили є значно ближчими й привабливішими, аніж сила аргументів. «Даже если России нужно будет участвовать в боевых действиях, – беззащечно заявляет о. Всеволод, – этого не нужно бояться. Армии нужно наконец дать настоящую работу» [Там само]. Легко відчитується в цьому сенсі й риторика заключної частини допису, в якій питальне: «Не намекает ли о. Всеволод на возможность вторжения российских войск в Украину, в какую-то её часть, где люди попросят «защиты от оранжевых экспериментов?» – органічно поєднується з промовистою логікою умовисновку: «Можно даже предположить, какие именно люди могут попросить такой «защиты» от Российской Армии, так плотно опекаемой Русской Православной Церковью...» [Там само].

Отже, резюмує автор статті, «Маски сброшены. Представитель высшего руководства РПЦ призвал к новым войнам и тотальной мобилизации мужского населения России» [Там само].

Неабияк прикрість полягає і в тому, що такі голоси в Росії лунають дедалі частіше. До таких відносимо й засадничі положення «Доктрини 77» [Доктрина 77 [Електронний ресурс] – Режим доступа: <http://doktrina77.com/doktrina>], виголошеної о. Іоаном Охлобистіним в московських

Лужниках на розсуд величезної глядацької аудиторії. А згідно з нею російський народ створений «для війни», для того, щоб провадити «пожизненные боевые действия», в контексті яких, мовляв, лише церква та армія становлять справжній стрижень його національних цінностей. Залишаючи самим співвітчизникам о. Іоана право схвалювати чи спростовувати твердження про їхню непоборну пристрасть до «руйнівного, але торжествуючого хаосу» або ж розважати над власним «невмінням жити для себе» та розглядати «всемирную отзывчивость русской души», що жадає самоздійснення «в сражении со всем миром» [Там само], тільки дозволимо собі поставити під сумнів доцільність абсолютизації висловлених суджень, які в частини росіян з цілковитими на те підставами здатні викликати почуття спротиву й образи.

З іншого боку, не перебільшуючи справедливості висловлених о. Іоанном суджень, ми не можемо закривати очі на те, що вихідні імперативи Всесвітнього русского собору, значне коло його ідеологічних виразників та ревність прибічників, як і успішні спроби заручитися підтримкою вищої ієрархії РПЦ, включаючи її предстоятеля, однозначно засвідчують: у сучасній Росії не тільки пропагується, але й сприймається та поділяється імперська педагогіка. А з тим здійснюються рішучі заходи, спрямовані на призвичаєння росіян до всесвітньої місії їхньої Батьківщини, яка не уявляється можливою без зосередження уваги пересічних громадян на месіаністичних завданнях вселенської ваги.

Те, що спостерігається на науково-богословському рівні осмислення перебігу поточних подій церковно-релігійного життя в сучасній Україні з їх минулими та перспективними експлікаціями, винятку не становить. Зокрема, виходячи з того, що «Україна є незаперечною канонічною територією Московського Патріархату, а Українська Православна Церква – невіддільною, найдавнішою і найважливішою частиною Російської Православної Церкви» [Фролов К. Украина: выбор веры, выбор судьбы. Двадцать лет независимости Украины – двадцать лет борьбы за единство Русской Церкви. – СПб., 2011. – С. 4], речники «единой и неделимой» невтомно повторюють:

- Київ – духовна купіль трьох братніх народів, «южная столица русского Православия», «наш Иерусалим и Константинополь, ... сердцевина нашей жизни!» [Святая Русь – вместе или врозь? Патриарх Кирилл на Украине. – М., 2009. – С. 49];
- «корінний галичанин святий Петро був ідеологом об'єднання «Русских земель» довкола Москви» [Фролов К. Украина: выбор веры, выбор судьбы. Двадцать лет независимости Украины – двадцать лет борьбы за единство Русской Церкви. – СПб., 2011. – С. 8];
- «Русская Православная Церковь объединяет наш народ, народ, который един, хоть и делится на русских, украинцев и белорусов»

[Святая Русь – вместе или врозь? Патриарх Кирилл на Украине. – М., 2009. – С. 115] і т. д., і т. п.

А от українських реалій російські інтерпретатори відверто не полубляють: все їм у цій землі не до душі – не до вподоби настрої українських громадян, їхні переконання, дії, загальна атмосфера життя. Вони аж ніяк не бажають змиритися з тим, що в Українській державі усталюється власний, відмінний від російського, погляд на власну історію, а суспільно-політичні, мовно-культурні, церковно-релігійні потреби набувають питомо національного характеру. Російським аналітикам навіть здається несправедливим і неприпустимим, що, змінивши юрисдикційне підпорядкування з Московського на Київський Патріархат, віруючі продовжують відвідувати ті ж самі храми, і вони, вслід за патріархом Кирилом, називають такий стан речей паразитуванням розкольників на чужій власності [Там само. – С. 73]. При цьому загальна тональність висвітлення церковно-релігійних подій вражає неприхованою ненавистю до «неросійської» України. Тому, висловлюючи подив з приводу підтримки церковною владою РПЦ такого способу розвінчування українських «розкольників» та «сепаратистів», вкажемо, для прикладу, на політичний аспект невдоволень К. Фролова, які він виклав у книзі «Украина: выбор веры, выбор судьбы», зводячи їх зокрема, до того, що:

- Українська держава «взяла на озброєння ідеологію галицького шовінізму» [Фролов К. Украина: выбор веры, выбор судьбы. Двадцать лет независимости Украины – двадцать лет борьбы за единство Русской Церкви. – СПб., 2011. – С. 7];
- «греко-католицький феномен становить основу української ідеї в її галицькому варіанті» [Там само. – С. 7];
- «Греко-католицька церква (далі УГКЦ – В. Б.) стала основою і політичного «мазепинства» [Там само. – С. 8].

Те ж спостерігається і в книзі В. Петрушка, який стверджує, що після проголошення Україною державної незалежності: «Сепаратизм становиться особенностью уже не одних только галицких политиков, но и идеологией официального Киева» [Петрушко В. И. О попытках создания Киевского Патриархата украинскими униатами и раскольниками-автокефалистами в XX веке. – М., 2008. – С. 250].

Той факт, що таке сприйняття та оцінки іноді знаходять прихильників і в державних структурах Росії, що, власне, й дає підстави говорити про солідарність порухів її світської та церковної влад, засвідчують обставини перенесення кафедри УГКЦ до Києва, а також духовно-ідеологічні акценти висвітлення візиту в Україну Римського Папи Івана Павла II. Та й створення Міністерством закордонних справ Російської Федерації спеціального структурного підрозділу, який би сприяв поверненню Росії «історичної ролі покровительки і заступниці Православних Церков» [Сленський В. Релігія «нульових»: підсумки десятиліття [Електронний ресурс]. – Режим доступа: [http://risu.org.ua/ua/index/expert\\_thought/analytic/4094/](http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/4094/) - С. 12], доволі виразно

засвідчує релігійні пріоритети федерального центру, які аж ніяк не збігаються з автокефалізаційними прагненнями Православної України. Вже не кажемо про відверто вороже ставлення до України окремих російських посадовців високого державного рангу, а також політиків. «Национально мыслящие русские люди, – говорится в представительском органе российской прессы, – обязаны ради будущего русского народа ни под каким видом не признавать прав на существование за государством «Украина», «украинским народом», «украинским языком». История не знает ни того, ни другого, ни третьего – их нет. Это фетиши, созданные идеологией наших врагов» [Кучма Л. Украина – не Россия. Возвращение в историю. – М., 2004. – С. 87] Зрозуміло, що йдеться про вияви крайньої упередженості. Але й ті достойники, які не можуть не рахуватися з самим фактом існування держави Україна бодай з огляду на займану посаду, ладні всіма фібрами душі спротивлюватися цій самоочевидності й, не приховуючи своєї тенденційності, заявляють: «России совершенно не нужен сильный президент, сильная Украина. Нам вообще не нужна президентская власть на Украине, будет лучше, если это будет парламентская республика... Наш национальный интерес совершенно состоит не в том, чтобы Украина была мощной державой, с которой мы должны были бы считаться... России совершенно не нужен сильный, дальновидный, выдающийся государственный деятель во главе Украины... Для российской внешней политики Украина является испытанием. России, безусловно, не нужно, чтобы это государство усиливалось» [Там само. – С. 87-88].

Якщо візьмемо до уваги, що такі побажання належать директору Інституту стратегічних досліджень К. Затуліну і вони «замкнуті» на велику політику, то можна не сумніватися, що ввірене йому відомство уже внесло значний вклад в уповільнення динаміки державотворчого поступу України чи ж принаймні опосередковано долучилося до того, щоб цей процес загальмувати.

З того недвозначно випливає, що в значній кількості, а можливо й більшості праць із російськими видавничими реквізитами превалює негативне сприйняття та оцінка прагнень Української держави до церковно-релігійної самостійності. Проте в Росії не тільки вживають чималих інтелектуальних зусиль, щоб, кажучи словами К. Фролова, спростувати «історичні фальсифікації тих, хто вирішив розділити росскіх, українців і білорусів» [Фролов К. Украина: выбор веры, выбор судьбы. Двадцать лет независимости Украины – двадцать лет борьбы за единство Русской Церкви. – СПб., 2011. – С. 4] і нині споруджує «залізну запону» між Великою, Малою і Білою Руссю» [Там само. – С. 8], але й дбають про вживлення в етнічний організм аргументів, якими свого часу залюбки послуговувалися в Російській імперії, а почасти і в колишньому СРСР. Арсенал таких заходів чималий і, зокрема, включає:

- активізацію ідеологем «русского мира», в якому РПЦ перебрала на себе роль єдиного, але вкрай тенденційного вчителя вітчизняної історії;
- культивування концептів триєдності східнослов'янських народів та Святої Русі, які на переконання багатьох науковців та значного суспільного загалу не витримують наукової критики;
- неабиякі духовно-інтелектуальні зусилля, щоб розколоти українське суспільство, одним із виявів якого є поширення думки про Україну як еклектичне державне утворення та регіональну несумісність її цивілізаційних стратегій;
- запопадливі намагання обсадити українські православні кафедри етнічними росіянами або проросійськи налаштованими архієреями, що потенційно може призвести до ескалації міжправославного напруження в Україні, в тому числі й розколу УПЦ МП.

Певна річ, що такі чи їм подібні інтенції не тільки засвідчують упереджене ставлення до державотворчих потреб України з боку імперської Росії та її прибічників в Україні, а й викликають стурбованість численного суспільного загалу. І це природно. Адже, з одного боку, за понад 20 років державної незалежності України виросло ціле покоління її громадян, які вільні від радянських, а вже поготів імперських стереотипів мислення. А з другого боку, для тих, кого події межі 80-90-х років ХХ століття захопили зненацька, в своїй переважній більшості вже встигли опанували необхідний мінімум церковно-історичного знання. У кожному разі те, що стосується юрисдикційної кризи Українського Православ'я, їм загалом відомо і вони, нерідко нехтуючи окремі нюанси канонічних спекуляцій як надумані та/чи перебільшені на релігійній вазі, прискіпливо допитуються:

- Чому, наголошуючи на благах, яких сподобився український народ, перебуваючи у складі Російської імперії [Мультипули П. В. Предисловие // Федосеев Александр, прот. От Лубен до Харькова. – М., 2011. – С. 8], а також СРСР, ані урядові структури Російської Федерації, ані РПЦ не тільки не схильні до каяття за скоєні злочини, а й свідомо замовчують самі факти національного визиску, тортур та обмежень, освяченням яких свого часу займалася й переймалася РПЦ?
- Пощо нас кличуть до єдності, ніби ми не розуміємо її природної цінності та переваг, але не хочуть визнати, що в свідомості значної частини українських громадян вона виступає мало не історичним аналогом уярмлення?
- Як можна пояснити й виправдати позицію привладної ієрархії РПЦ, яка благословляє поширення відверто антиукраїнських ідей та матеріалів, перешкоджаючи тим самим урегулюванню юрисдикційної кризи Українського Православ'я?
- Чим керуються і з чого виходять ті, хто проблему юрисдикційної належності вважає спасенно важливим богословським питанням,

знаючи при цьому, що канон, як нормотворчий регулятив життя Церкви, апріорі таким не є і бути не може?

- Чому РПЦ надзвичайно картає українських «розкольників», тобто третину населення країни і нічого не робить для того, щоб проблему було вирішено позитивно та в церковно прийнятний спосіб, покликуючись на досвід набуття автокефальності Православними Церквами Сербії, Румунії, Болгарії, інших країн?
- Чому історична самоочевидність, а також наукові напрацювання етнологів, археологів, лінгвістів та представників інших царин знання надто важко приживаються в російській свідомості, що просякнута ідеологемами імперського штабу і, схоже, без них не здатна уявити власне майбутнє?
- Якщо на базі конгломерату давньоруських племен постали три етнічні утворення, які нині називаються російським, українським та білоруським народами, то чи це не означає, що в процесі етнотворення переважали чинники, які були значно потужнішими за єднальні інтенції?
- Зрештою, розширюючи спектр рефлексій, пов'язаних із проблематикою юрисдикційного розмежування в УПЦ, чимало віруючих зауважують або ж розмірковують в такий спосіб:
- Якщо припустити, що століття поспіль життя давньої Русі характеризувалося єдністю порухів, то невже можна зупинити невинну ходу історії, логіку об'єктивного розвитку і чому власне цим, відверто утопічним замислом, так переймається РПЦ, докладаючи Сизифової праці, щоб реанімувати історичного небіжчика?
- Що то за Церква, в якій превалюють геополітичні інтереси, а ідея української державної незалежності, перейшовши через жорна канонічної казуїстики, перетворюється на свою протилежність і то тільки тому, що прибічникам імперських переконань «... не можна вийти від самих себе»?
- Чому навіть диякон Андрій Кураєв, якого важко звинуватити в невігластві, на питання журналіста: *«Если Москва не вмещивается в жизнь Украинской Церкви, то почему нет службы на украинском языке?»* – не зміг утриматися від шовіністичної спокуси, глузливо перепитавши: *«А на каком из них? На «суржике», на галицийском наречии, на полтавском говоре?»* [С. 67] – добре знаючи про існування української держави, її народу, культури, літератури, мистецтва, ... літературно виробленої мови?
- Чи не варто було б Українській державі в імені своїх очільників подбати про status quo – визнати реальний стан речей і керуватися виключно конституційними положеннями та нормами Закону про свободу совісті та релігійних організацій, в контексті яких всі без винятку (подобається це кому чи ні!) зареєстровані релігійні



організації мають право на діяльність, що не суперечить існуючому законодавству?

- Чому, зрештою, Помаранчева революція як символ єднання всіх людей доброї волі супроти несправедливості й, зокрема, властива їй атмосфера добра, краси, милосердя та любові, викликала панічний жах у певних російських колах, стала настільки осоружним явищем української дійсності, що російське завзяття снить боротися з людьми помаранчевої свідомості в будь-якій точці земної кулі?

Зрозуміло, що означені питання виразно засвідчують їх тематико-проблематичне розмаїття та смислове багатство. То ж не важко передбачити, що й відповіді на них даватимуться різні, до взаємозаперечності включно. А це означає, що на сучасному етапі надзвичайно важливо подбати про комплексне обґрунтування цілої сукупності питань як властиво богословського характеру, так і тих, що стосуються досягнень в царині антропології, археології, фольклористики, історії, лінгвістики, етнології, ономастики та глотохронології [Євтух В. Б., Галушко К. Ю. Етногенез: поняття, схеми етногенезу як історичного процесу // Енциклопедія історії України. – К., 2005. – Т. 3. – С. 56].

Воднораз, кажучи про церковно-релігійну сферу життя, маємо виходити з того, що у справах віри доволі часто більше важать не знання, а переконання. Тому якими б не були достовірними надбання тих чи інших наук, як і миротворчі зусилля богословів, слід зважати також на вподобання віруючого загалу України. А це, крім іншого, означає, що, знаючи про виразно надуманий та імперськи зумовлений характер й дотепер живучих ідеологем, слід терпляче й наполегливо провадити рооз'яснювальну роботу, призвичаюючи, насамперед, довірливу паству до правди, яка, згідно з євангельським приписом, тільки й здатна звільнити від імперських стереотипів мислення. І, зрештою, підсумовуючи сказане та зважаючи на те, що мілітарне наведення лагодності в «непокірній» Україні вже не раз знаходило історичне практикування, маємо керуватися тим, а також виходити з того, що:

- Росія хронічно недугує на фантом великодержавної величі та його побічний вияв – особливу Божу місію, якими вражені серця й пройняті душі як духовенства, так і значного числа їхньої пастви;
- ревнителі імперської Росії, включаючи й окремих речників РПЦ, вважають, що православна істина в її московському розумінні має рішуче утверджуватися не тільки на канонічній території РПЦ, але й у вселенському світі російських інтересів;
- претендуючи на гегемонію богообраних, палкі ідеологи «русского мира» виходять з того, що імперія є єдиною органічною формою державного устрою Росії, а також ідеального суспільства взагалі;
- дбаючи про відродження ідеологем Російської імперії, яка провадила політику жорстокого національного гноблення та

русифікації і з цієї причини прозвана тюрмою народів, РПЦ об'єктивно ставить себе в опозицію не тільки до тих процесів і тенденцій, якими характеризується життя сучасної України, але й бентежить сумління тих, хто знає, що імперські неподобства коїлися упродовж століть саме з її освячення;

- концепти триєдності руського народу, історичної та Святої Русі становлять богословський фундамент самоутвердження РПЦ в Україні, є значущими, дорогими і святими для частини її пастви, однак у світлі історичних, етнологічних, археологічних та лінгвістичних напрацювань не завжди витримують наукову критику бодай тому, що давньоруська держава X – XIII ст. *de facto* ніколи не була єдиним і цілісним етнічним утворенням (це був конгломерат розрізнених племен, що здебільшого ворогували між собою!), а поняття «Свята Русь» постало на московському ґрунті лише в II половині XV століття і відображає московські реалії, пов'язані з постановом ідеї «Москва – III Рим»;
- закликаючи до єдності, що в історичній свідомості поневолених Росією народів виступає символом національного визиску та обмежень, РПЦ повсякчас постулює давньоруський ідеал життя, видаючи тим самим не тільки бажане за дійсне, але й утверджує за собою ексклюзивне право на їх «окормлення» поживою сумнівного духовно-ідеологічного ґатунку;
- агресивність намірів окремих ревнителів «союзу єдиновірних та єдинокровних частин Русі – Росії, України і Білорусії» [Фролов К. Украина: выбор веры, выбор судьбы. Двадцать лет независимости Украины – двадцать лет борьбы за единство Русской Церкви. – СПб., 2011. – С. 81] викликає в українському суспільстві природні стурбованість та занепокоєння;
- антиукраїнські заяви та дії, в контексті яких люди «помаранчевої свідомості» та юрисдикційна криза Українського Православ'я уявляються головними факторами імперського подразнення, дають підстави говорити про ті ментальні схильності, які не піддаються «лікуванню» демократичними засобами толерантизації інакше мислячим»;
- зневажливе ставлення окремих російських дослідників до духовенства та багатомільйонної пастви УПЦ КП і УАПЦ як розкольників, відступників та сепаратистів, є виявом національної неповаги до переконань опонентів, які становлять щонайменше третину населення України.
- А це означає, що з усього вище зазначеного можемо вивести:
- на історичному кону Україна знову постала перед доленосним вибором, в якому багато залежатиме і від архітекторів українського дому буття, і від тих, хто запроваджуватиме їхні накреслення в життя;

- з огляду на зростання антиукраїнських настроїв в Росії юрисдикційна криза Українського Православ'я може неабияк зрости на своїй вазі як той подразнюючий фактор, значущість якого в світлі сьгоднішніх викликів спокушатиме ревнителів великоімперських амбіцій до силового розв'язання уже хронічної проблеми.

### А н о т а ц і ї

#### **Антиукраїнські виклики і юрисдикційна криза Українського Православ'я.**

В статті В. Бутинського здійснено комплексний аналіз причин та обставин, пов'язаних з активізацією антиукраїнської діяльності, а також окреслено її зв'язок з проблематикою юрисдикційної кризи Українського Православ'я. Значну увагу приділено осмисленню широкого спектру питань, які хвилюють суспільну думку України і потребують невідкладних відповідей, що не уявляється можливим без залучення напрацювань з різних царин гуманітарного знання.

**Ключові слова:** юрисдикційна криза, Українське Православ'я, давньоруська спадщина, автокефалія, неоімперські тенденції, провідні концепти, процес етнотворення, канонічне право.

**Антиукраинские вызовы и юрисдикционный кризис Украинского Православия.** В статье В. Бутинского осуществлен комплексный анализ причин и обстоятельств, связанных с активизацией антиукраинской деятельности, а также обозначена их связь с проблематикой юрисдикционного кризиса Украинского Православия. Значительное внимание уделено уяснению широкого спектра вопросов, которые беспокоят общественность Украины и требуют безотлагательных ответов, что не представляется возможным без использования достижений в разных сферах гуманитарного знания.

**Ключевые слова:** юрисдикционный кризис, Украинское Православие, древнерусское наследие, автокефалия, неоимперские тенденции, основные концепты, процесс этногенезиса, каноническое право.

**Anti-Ukrainian challenges and jurisdictional crisis of Ukrainian Orthodoxy.** In the article of V. Butinsky was made a comprehensive analysis of the causes and circumstances relating to the activation of anti-Ukrainian activities and outlines its relationship with the jurisdictional issues of Ukrainian Orthodoxy crisis. Special attention is paid to the wide range of issues concerned with public opinion Ukraine and which is need an immediate answers, that is not possible without the involvement of developments in different spheres of human knowledge.

**Keywords:** jurisdictional crisis, Ukrainian Orthodox, Old Russian heritage, autocephaly, neo-imperial tendencies, basic concepts, the process of ethnogenesis, the canon law.

## **120 РОКІВ З ДНЯ НАРОДЖЕННЯ ПАТРІАРХА ЙОСИФА СЛІПОГО: АКТУАЛЬНІСТЬ ЮВІЛЕЮ**

У цьому році святкуємо ювілей Йосифа Сліпого. Ще один чи надзвичайної ваги? Коли розмірковуєш про це, то в силу значимості Йосифа Сліпого, масштабності його особистості, вирішального впливу на долю Церкви усвідомлюєш, що таких могутніх фігур в нашій історії було не так і багато, а тому сам факт їхнього народження треба не забувати. Для ХХ століття можемо назвати кілька імен, серед яких, безперечно, і Йосиф Сліпий, чия участь в консолідації віруючих Греко-Католицької Церкви, в ідентифікації українців за кордоном має бути відповідно поцінована. Окормлюючи свою паству в складну історичну епоху, епоху «холодної війни», її лідер гучно заявив про існування Української Церкви, українських християн. Він ініціював перетворення Церкви на самодостатню інституцію, яка не тільки формально, але й фактично об'єднала вірних УГКЦ. Діяльність Йосифа Сліпого може бути визнана своєрідним золотим віком у етноконфесійній консолідації українців. Форми і методи керування Церквою, які впровадив патріарх Йосиф, подають приклад багатьох напрямів життя і діяльності Церкви, які працювали б і сьогодні, згуртовуючи українців як в Україні, так і в діаспорі.

Предстоятель Церкви опинився за кордоном не із своєї волі, а в силу історичних обставин – тоталітарної політики комуністичного режиму, переслідувань вірян українських Церков з боку радянської влади за свої релігійні та політичні переконання, за діяльність, спрямовану проти пануючої диктатури і комуністичних ідеалів. Відтак владики виїхав з України у статусі вигнанця, знаючи, що повернення на рідні терени для нього вже майже неможливе. Тому наступний етап свого життя він почав як емігрант, поповнивши ряди багатомільйонної української діаспори.

Біографія Йосифа Сліпого від 1963 року – часу звільнення з радянських таборів і виїзду до Риму – є індивідуальним переломленням сукупної історичної долі мільйонів українців, які опинилися за межами рідної країни. Водночас у персональній долі цього владики нібито втілюється колективний досвід українців за кордоном, понад півсторічне життя декількох їх поколінь. Владика на собі відчув, що значить бути емігрантом, як важко в чужому середовищі зберегти свою національну і релігійну тотожність, проте він жодного разу не виявив свій сумнів в необхідності збереження в собі, в діаспорних поселенцях українськості й християнськості. Владиці вдалося за цих умов не тільки самому залишитися віруючим патріотом, а й вселити відчуття своєї унікальної української культурної та етнорелігійної приналежності мільйонам свівітчизників за кордоном, згуртувати їх навколо національних та християнських цінностей, навколо Української Церкви,

---

\* Филипович Георгій – аспірант кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

надати українській діаспорі впевненості у житті, у своєму історичному призначенні.

Згадаймо, середина ХХ століття виявилася для Української Греко-Католицької Церкви за кордоном складною, навіть безперспективною. Зазнавши серйозної тривалої асиміляції, вона була на грані втрати Східного обряду, стояла за крок від переходу на римо-католицькі традиції, що означало б фактичне знищення унійного проекту, який постав у 1596 році як унікальний спосіб поєднання християнського Сходу і Заходу. Перед приходом до керівництва Церквою Йосифа Сліпого, УГКЦ сприймалася в Римській курії як тимчасовий етап від греко-католицизму до римо-католицизму. Церква із-за ув'язнення її Предстоятеля та єпископату в сталінські табори не мала свого керівного органу. Кожна єпархія в зарубіжжі діяла як самостійна, нікому не підпорядкована і непідзвітна структура. Єпархи призначалися Східною Конгрегацією Римо-Католицької Церкви, яка не орієнтувалася в специфіці українського церковного життя - як внутрішнього, так і зовнішнього.

Чисельні свідки тогочасного стану Церкви згадують, що всередині її громад панував духовний застій, навіть якийсь хаос. Багато громад існувало без храмових приміщень. Душпастирська робота виконувалася скоріше механічно, громади існували за стародавніми традиціями, не будучи готовими щось змінювати в нових умовах. Церква не відповідала на виклики часу, на потреби віруючих. На парафіях перебували старі священники, які негативно ставилися до будь-яких новаторських ідей та ініціатив. Фактично припинилося кадрове поповнення Церкви молодими священниками, бо ж Церква не мала своїх навчальних закладів. Духовний рівень діючих священників був низьким, часто примітивним, обрядодійним. Цьому сприяла і відсутність конфесійних видруків, навіть богослужбової літератури.

Майже завмерло і біляцерковне життя. Мирянські організації розпадалися із-за відсутності відповідного проводу з боку священників. Переважна більшість ієрейські й архієрейські кадри в Церкві, особливо єпископи, були вихованцями, а відтак і ставлениками римських університетів, пап чи Конгрегації Східних Церков.

Апостольська Столиця явно не була зацікавлена в тому, щоб мати для українців якусь окрему національну Церкву, що тільки б ускладнило, на її думку, міжцерковні відносини з Московським Патріархатом, які після Другого Ватиканського Собору почали налагоджуватися. Участь Римо-Католицької Церкви у звільненні «в'язня віри» з радянських таборів та надання йому притулку у Ватикані подавалося як прояв християнської любові і солідарності, що, без сумніву, працювало на авторитет цієї Церкви у світі.

Приїхавши до Риму, митрополит Йосиф Сліпий отримав занедбане «українське господарство»: українську діаспору, яка була поділена територіально між державами, політично - між чисельними партіями, національно - між багатьма українсько орієнтованими організаціями, конфесійно - між різними Церквами, зокрема православними й греко-католицькою. Розкидана по різних континентах українська діаспора і

Українська Католицька Церква (як вона тоді називалася) втрачали свою ідентичність, стоячи взагалі перед загрозою розчинення у світовому космополітичному котлі націй і у Вселенській Церкві.

Прихід Йосифа Сліпого стався в час, коли він був найбільш потрібний Церкві. Тому-то ця з'ява в Римі «Ісповідника віри» була, за словами о.Івана Музички, «потрясаючою подією». Все, що встиг зробити Йосиф Сліпий за 21 рік свого емігрантського пастирювання, було спрямоване насамперед на здобування для Української Католицької Церкви патріаршого помісного статусу, який би поставив її в рівне становище з іншими Східними Церквами і був наданий у відповідності до ухвал Другого Ватиканського собору. Предстоятель всіма своїми помислами і діями працював на авторитет своєї Церкви, на визнання її з боку РКЦ як партнера в їхніх взаємовідносинах, на повагу від інших Церков католицького світу.

Цьому, без сумніву, сприяло те, що через декілька місяців після звільнення із радянських таборів і приїзду до Риму Йосиф Сліпий отримує статус Верховного архієпископа, стає членом Східної Конгрегації. З 1965 року папа Павло VI іменував його кардиналом – цебто статусом найвищої посадової особи в РКЦ. Як Верховному архієпископу, владиці Йосифу належав титул «Блаженніший».

З весни 1975 року Йосиф Сліпий користувався ще й титулом *Патріарха*. Незважаючи на те, що Рим не визнав патріаршество владики, факт самопроголошення став надзвичайно важливим для Церкви, оскільки *патріарх* вважається видимим символом Патріархату. Патріархат для Сліпого означав консолідацію і Церкви, і народу в діаспорі, про що він написав в своєму Заповіті. Характерним є те, що Йосиф Сліпий, певно слідуючи прикладу Веніаміна Рутського і вченню свого попередника митрополита Андрея Шептицького, прагнув статусу патріархату не тільки для греко-католиків, а для всіх українців, в т.ч. і православних.

Усвідомивши стан, в якому знаходилася Греко-Католицька Церква і в Україні, і в діаспорі, Йосиф Сліпий від самого початку намагався реорганізувати її життя, зробивши її самоуправною, очолюваною патріархом, Помісною Українською Католицькою Церквою. Про це він заявив у своєму виступі на Другій сесії Другого Ватиканського Собору. Блаженніший прагнув піднести Києво-Галицьку митрополію до патріаршого статусу, про що заявив на Соборі відкрито, ясно і чітко. Пропозиція Сліпого про єдність християн в патріархаті УГКЦ стала сенсаційною на Соборі і була сприйнята оплесками всіх його делегатів, а відтак – визнанням слухності. Вперше прозвучала на цьому Соборі ідея про те, що греко-католики – це гілка єдиної християнської Церкви. Майбутній патріарх заявив, що його уповноважують виступати віки, вся тисячолітня історія християнства Русі, стан Церкви в Україні.

Згуртовуючи народ своєї Церкви, Йосиф Сліпий здійснив архієрейські подорожі по країнах Європи, Америки, Азії та Австралії у 1968-1976 рр. Мета поїздок Патріарха - зміцнити зв'язки із вірними діаспори різних поселень і сформувати в такий спосіб відчуття наявності Церкви, пожвавити й

урізноманітнити церковно-релігійне життя. Кардинал Сліпий успішно репрезентував УГКЦ на чужині, заявляв про наявність українського греко-католицизму, про його незнищеність комуністичним режимом. Він брав участь у різні роки у трьох міжнародних євхаристійних конгресах - у Бомбеї, Боготі, Мельбурні.

Як Верховний архієпископ з патріаршими правами, Йосиф Сліпий скликав кілька Синодів Української Греко-Католицької Церкви, з яких найважливіші 1969, 1971 і 1973 років. На останньому із них була ухвалена Конституція патріаршого устрою для УГКЦ. Свої розпорядження владика Сліпий вміщував у «Благовіснику Верховного Архієпископа візантійсько-українського обряду», який став виходити в Римі з 1964 року.

На думку істориків Церкви та її вірян, патріарх Сліпий вдихнув нове життя в УГКЦ, ставши для неї будівничим в прямому і переносному сенсі слова. У Римі Йосиф Сліпий побудував собор св. Софії, який урочисто освятили в 1969 р. Він задумувався як місце духовного єднання українців греко-католицької діаспори, перетворившись на основну святиню УГКЦ на тривалі роки. До храму приїздили українці не тільки з різних міст Італії, а й з інших країн, знаючи, що мають в Римі свою національну духовну домівку. За ініціативи Йосифа Сліпого були збудовані храми і в багатьох інших містах країн світу, де діяли громади українських греко-католиків.

Чи не найважливішою справою всього свого життя Йосиф Сліпий вважав утворення Українського Католицького Університету. Він активно засновував монастирі, організовував наукові і богословські товариства, відкривав музеї і бібліотеки. При Сліпому почали діяти видавництва УГКЦ, де публікувалися різні збірники і монографії, випускалися греко-католицькі журнали і газети, богослужбова і богословська література.

Бажання Йосифа Сліпого вибороти для Української Католицької Церкви статус Патріархату, який мав би стати інтеграційним чинником для всієї української греко-католицької діаспори, тоді не отримало формального закріплення і підтримки з боку Римської Курії. Аргумент про 400-річне змагання греко-католиків за свій Патріархат, про необхідність його для збереження українського народу від асиміляції іншими народами не переконали Рим. Не знайшовши порозуміння щодо своїх планів в Апостольській Столиці, на думку якої створення Українського Католицького Патріархату виявилось нібито «не на часі», Йосиф Сліпий зробив максимум, що було в його силах, щоб наблизити УГКЦ до цього статусу, хоч зустрівся з активною протидією цьому не лише з боку Ватиканської Курії, а й власного єпископату. Останній звик жити в умовах церковного безвладдя і не виявляв бажання в подальшому комусь підпорядковуватися. Отримавши свободу від радянського режиму, владика був водночас невольним жити в Римі за статутом своєї рідної Церкви. Його переміщення в межах очолюваної Церкви всіляко контролювала і гальмувала Римська Курія. Йому перешкоджали навіть збирати Синод чи Архієрейський Собор Української Греко-Католицької Церкви.

Виголошена на Другому Ватиканському Соборі Йосифом Сліпим в 1963 році, а опісля активно обстоювана ним смілива ідея Патріархату УКЦ поділила греко-католицький загал діаспори на дві частини: одна з них підтримала патріаршу ідею, а друга – виступила проти Патріархату УКЦ. Греко-католицька діаспора, розколовшись на два табори - гарячих прихильників і принципових противників Патріархату, «подарувала» цей розподіл і в материнську Церкву, яка від виходу з підпілля у 1989 році й досі вагається між необхідністю мати свій Патріархат і страхом просити його у Ватикану.

У своєму Заповіті кардинал Йосиф Сліпий згадував: «При наших зустрічах, я доводив бл.п. Павлові VI, що в Східній Церкві ні Папи, ні навіть Вселенські Собори не встановляли Патріархатів окремих Помісних Церков. Завершення тих Церков патріаршим вінцем було завжди овочем дозрілої християнської свідомості у Божого люду у всіх його частинах... З синівським смиренням, з терпеливістю, але з ясністю заявив я бл. п. Папі Павлові VI: «Не схвалите Ви, схвалить Ваш наступник... Бо вже тому, що ми, наша Українська Церква, існуємо, ніколи не можемо відказатися від Патріархату!». Йосиф Сліпий звертався до своїх вірних: «І вас, мої возлюблені діти, благаю: ніколи не відкажіться від Патріархату своєї Страдної Церкви... тільки дозріла свідомість своїх власних церковних і національних скорбів, своїх культурних і національних надбань і цінностей, своїх трудів і жертв, що входили в скорбницю цілої Вселенської Христової Церкви, створювали тверду основу для Патріархату!». Предстоятель УКЦ наголошує: наявність Патріархату є «рятунком нашої української, церковної і національної єдності» [Заповіт Блаженнішого Патріярха Йосифа Сліпого [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://www.ugcc.org.ua/209.0.html>].

Проголошуючи 2012 рік роком пам'яті Блаженнішого Патріярха Йосифа Сліпого, Синод Єпископів УГКЦ звернувся з Посланням до вірних з нагоди 120-річного ювілею патріярха, в якому зазначається, що Патріярх Йосиф – «живе втілення долі Української Церкви і нашого народу в ХХ столітті... Якщо в ув'язненні він був «німим свідком Церкви», то згодом, уже на поселеннях (за межами України), він став *голосом* «мовчазної Церкви» та її духовною опорою...» [Пастирське Послання Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви до вірних з нагоди 120-літнього ювілею Патріярха Йосифа (Сліпого) [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://www.ugcc.org.ua/2187.0.html>]. У Посланні наголошено, що саме завдяки Патріярхові Йосифу Церква в діаспорі не просто вижила: вона стала світовою Церквою, без якої сьогодні вже важко уявити собі ландшафт Католицької Церкви у світі.

Закликаючи українців відзначити ювілей патріярха Йосифа Сліпого, Церква вважає, що найкращим способом його вшанування було б «зробити своїми ідеали Патріярха Йосифа», який все життя мріяв про патріярхат для українських греко-католиків.



## ФОРМИРОВАНИЕ ЭТНИЧЕСКОЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ В УСЛОВИЯХ ПОЛИКУЛЬТУРНОГО КРЫМА

*В последние десятилетия как в Украине, так и в мире произошло очень много социально-политических перемен, сопровождавшихся значительными нравственно-этическими реформациями, изменением национального самосознания граждан, обострением этносоциальных противоречий в обществе. В связи с этим вновь **весьма актуальными стали вопросы**, касающиеся преодоления религиозных конфликтов, обобщения положительного опыта различных религиозных практик и разработки некоего единого начала, которое объединяло бы всех, вне зависимости от пола, возраста, национальности, социальной принадлежности или вероисповедания. Во всем мире активно изучается и переосмысливается опыт взаимодействия внутри многонациональных регионов, для которых характерно разнообразие конфессий. В число таких регионов входит и Крым, на территории которой мирно сосуществуют представители более ста национальностей и народностей и множество конфессий.*

*На эту сферу большое влияние оказывают процессы общемирового характера: глобализация, информатизация, ухудшение экологической ситуации, «этнический ренессанс», обостряющееся противостояние между богатыми и бедными странами, исламским миром и странами европейско-американской (христианской) цивилизации, угрозы мирового терроризма, мощные миграционные потоки, за исторически короткий срок существенно меняющие сложившийся веками этноконфессиональный баланс во многих странах и регионах.*

*В Украине эти факторы были дополнены сложными внутренними процессами, связанными с огромными трудностями переходного периода, заметными различиями в экономическом потенциале и уровне жизни населения отдельных регионов, возникновением этнически окрашенных центробежных и сепаратистских тенденций. Под их влиянием произошла актуализация этнического и религиозного факторов, усиление их воздействия на общественное сознание. Это повлекло за собой, в числе прочего, и нарастание в обществе интолерантных настроений, ведущих к обострению напряженности в межнациональных и межконфессиональных отношениях, создающих риск конфликтов на этнической и религиозной почве и тем самым несущих угрозу политической стабильности общества и целостности государства.*

---

\* Али Мохамад Таха – Председатель Всеукраинской Ассоциации общественных организаций АЛБРАИД в Автономной Республике Крым.

*Альтернативой подобным тенденциям является формирование в обществе установок толерантного сознания и поведения, заблаговременное выявление конфликтогенных рисков и ресурсов толерантности в сфере этноконфессиональных отношений. В современных условиях толерантность является одной из базовых ценностей, необходимых для построения гражданского общества в Украине.*

***Анализ исследований и публикаций** Избранная для исследования тема носит комплексный характер и находится на стыке ряда научных дисциплин и проблемных блоков современного религиоведения, философии, социологии, психологии, культурологии, этнопсихологии, этносоциологии, политологии, правоведения и социального менеджмента. В каждом из этих научных направлений имеются теоретические исследования, методологические подходы и эмпирические материалы по проблемам толерантности.*

*Собственно тема толерантности становится предметом общественного внимания с середины 1990-х годов, на пике трансформационных явлений, усиления роли этнической и религиозной идентификаций и увеличения географической мобильности представителей различных народов. В основном это были публицистические статьи, посвященные проявлениям нетерпимости в различных сегментах современного общества, публикующиеся в качестве реакции на те или иные события в данной сфере отношений. Толерантность различных слоев и групп населения в них оценивалась, как правило, лишь по факту ее существования, а чаще – отсутствия. Становилась очевидной необходимость научного изучения толерантности как социального и социально-психологического явления, определения ее границ и условий формирования, теоретического осмысления самого понятия «толерантность».*

*Методологическим проблемам этнологического исследования толерантности посвящены труды Ю.В. Арутюняна, Ю.В. Бромлея, Л.Н. Гумилева, В.А. Тишкова. В работах Г.У Солдатовой, Т.Г. Стефаненко, Н.М. Лебедевой, В.П. Левкович рассмотрены факторы, способствующие формированию этнической толерантности и интолерантности – валентность этнической идентичности и культурная дистанция между группами.<sup>267</sup>*

*Проблемам этнической и религиозной толерантности в философском и социологическом планах посвящены работы М.П. Мчедлова, М.Б. Хомякова, А.Ю. Шадже и др. В работах этих ученых содержится анализ реализации принципов толерантности в различных типах общественных систем, а также определение границ толерантности.*

---

<sup>267</sup> Бромлей В.Ю. Очерки теории этноса. – М., 2008; Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М., 2002.

*Философский и социологический анализ понятия «толерантность» представлен в трудах В.И. Гараджи, А.Г. Здравомыслова, В.А.Лекторского, А.А. Нуруллаева, В.М. Соколова, В.М. Сторчака.<sup>268</sup>*

*Проблемам формирования установок толерантности у подрастающего поколения посвящены труды психологов и представителей педагогической науки А.Г. Асмолова, М.С. Мацковского и др. Они акцентировали внимание на воспитании толерантности у детей и подростков через мотивацию поведения.<sup>269</sup>*

*Проблемы этнической толерантности в поликультурном обществе получили развитие в трудах зарубежных специалистов. Так, Дж. Берри, проанализировав взаимные установки представителей различных этносов, факторы аккультурации и адаптации, предложил сравнительный подход, выявив также, что возникновению толерантности способствуют этническая идентичность и географическая мобильность индивидов. В 2000 году была опубликована работа М. Уолцера, обратившего внимание на формы и границы толерантности, считая её пределом состояние потери социального контроля.<sup>270</sup>*

*Проблемам межэтнического взаимодействия и их гармонизации уделяется внимание в трудах и публикациях В.В. Мархинина, Я.С. Черняка, Г.А. Выдриной, С.А. Гильманова, С.П. Малахова, М.Ю. Мартынова, В.А. Тена и др.<sup>271</sup>*

**Нерешенные части общей проблемы.** Несмотря на значительное число публикаций, посвященных проблемам гармонизации общественных отношений, практически мало кто из авторов рассматривал эти проблемы через призму толерантности как ценности, необходимости формирования толерантного массового сознания и необходимости регулирования процесса со стороны общественных институтов. Между тем такой подход позволяет расширить арсенал методов государственного и общественного регулирования ситуации в социуме. Это определило интерес автора к рассмотрению проблемы толерантности именно в таком аспекте.

**Цель статьи.** В данной статье предпринята попытка обобщить опыт формирования этнической и религиозной толерантности в условиях поликультурного Крыма и необходимости регулирования процесса со

<sup>268</sup> Гараджа В.И. Толерантность и религиозная нетерпимость //Философские науки. – 2004. – № 3

<sup>269</sup> Асмолов А.Г. Практическая психология и проектирование вариативного образования в России: от парадигмы конфликта – к парадигме толерантности // Вопросы психологии. – 2003. – № 1.

<sup>270</sup> Берри Дж. Аккультурация и психологическая адаптация: обзор проблемы // Развитие личности. – 2001. – № 3-4; 2002. – № 1.

<sup>271</sup> Проблемы гармонизации межнациональных и межконфессиональных отношений в Северном регионе / Отв. ред. Р.А. Лопаткин. – Ханты-Мансийск, 2004.

*стороны общественных институтов, формирования этнической и религиозной толерантности массового сознания и необходимости регулирования процесса со стороны общественных институтов.*

**Основное содержание статьи.** Следует отметить, что деятельность всеукраинской ассоциации «Альрайд» направлена в первую очередь на формирование этнической и религиозной толерантности в обществе. За годы деятельности Ассоциация стала не только влиятельным объединением, но и завоевала доверие частных и государственных лиц. Об успешной работе ассоциации свидетельствует и то, что ее деятельность находит поддержку со стороны властей. Причины успеха организации объясняются принципами ее работы.

Всеукраинская ассоциация общественных организаций «Альрайд» (в переводе с арабского «передовой») была основана в 1997 году. В ее состав входят 15 региональных общественных организаций Украины. История «Альрайд» берет свое начало с середины 90-х годов прошлого века, когда на Украине стали возникать региональные общественные организации. Как тогда, так и сейчас эти организации были и остаются независимыми одна от другой. Местные организации объединяли общие цели и задачи. Основным направлением их работы было открытие воскресных школ, в которых велось обучение мусульман и всех, кто желал познакомиться с исламом.

В 1997 году общим собранием представителей местных организаций было решено создать ассоциацию «Альрайд» и объединить организации из различных регионов Украины в единую структуру. Сегодня ассоциация «Альрайд» – это объединение уже не четырех, а пятнадцати общественных организаций. Не так давно ассоциация успешно прошла перерегистрацию, получив статус Всеукраинской, а это значит, что отныне ее деятельность распространяется на всю территорию нашей страны.

Основными направлениями в структуре «Альрайда» являются информационное, издательское, благотворительное и просветительское. Информационный отдел выпускает газету «Аррайд». Ее первый номер увидел свет в 1998 году, на следующий год после создания «Альрайда». Газета, выходящая раз в месяц и знакомящая читателей с культурой ислама, пропагандой ислама таким, каким он есть на самом деле, придерживаясь умеренности, как этому учит Коран. Она рассказывает о новостях, которые ее читатели не могут найти в других источниках информации, в частности по вопросам регулирования исламом межэтнических и межконфессиональных отношения. Тираж издания постоянно растет. Если в начале он составлял 16 тысяч, то в 2012 году он уже достиг 34 тысяч.

Информационный отдел также готовит радиопрограмму «Ассаляму-алейкум!» («Мир вам!»), которая выходит в эфир по субботам на радио Майдан в Крыму. Кроме этого, отдел поддерживает четыре интернет-

сайта: общий сайт об исламе «Ислам для всех», сайт [arraid.org](http://arraid.org), посвященный самой организации, сайт «Ислам в Украине» и сайт радиопередачи «Ассаламу-aleyкум!» ([radioislam.com.ua](http://radioislam.com.ua)), где в звуковом формате представлены все выпуски этой передачи, начиная с самого первого эфира.

Сайт [arraid.org](http://arraid.org) имеет, кроме русской, еще две версии - английскую и арабскую, которые не дублируют друг друга. На сайте [arraid.org](http://arraid.org) специально для арабоязычной аудитории готовятся новости о событиях в Украине. Например, освещение хода президентских выборов вызвало интерес в арабском мире, информацией которого пользовались такие крупные информагентства как Аль-Джазира.

Издательский отдел ассоциации «Альраид» («Ансар Фаундейшн») выпустил на сегодняшний день уже более 20 наименований культурно-просветительских книг, аудио и видео продукции авторов из исламских стран, ЕС, США и СНГ. Книги издаются на русском языке, поскольку русский язык понимают как на востоке, так и на западе Украины.

Стоит отметить проводимую «Альраид» благотворительную деятельность, которая является одним из основных направлений ее благотворительности. Эта деятельность очень многогранна. Например, в Крыму благотворительность направлена на поддержку репатриантов из числа крымских татар, вернувшихся из Узбекистана, где они находились в изгнании. Кроме того, что населяют они преимущественно безводные земли, вернувшиеся на родину не имеют зачастую качественного медицинского обслуживания. Благодаря финансовой помощи «Альраида» в местах компактного проживания крымских татар в Автономной Республике Крым были пробурены и обустроены десятки артезианских скважин и создано резервуаров для питьевой воды.

Очень интересен проект под девизом «Корова для каждой малоимущей семьи». На сегодняшний день более 300 малоимущих семей получили от ассоциации коров. Корова дается нуждающимся семьям бесплатно. Для малоимущих сельских семей корова становится своеобразной кормилицей, обеспечивая ее молоком и маслом.

Каждый год ассоциация организует программу помощи детским приютам, больницам, интернатам и детским домам. Детскому дому предоставляются медикаменты, игрушки, одежда для детей и другие необходимые вещи, которые определяет сам детский дом. Ежегодная акция помощи детям-сиротам проходит не только в Киеве, где расположен центр ассоциации, но и во всех регионах страны. Ассоциация помогает многим детским домам, определяя совместно с местной администрацией те, которым помощь нужна в первую очередь.

При каждой местной организации, входящей в «Альраид», действуют воскресные школы. Программа обучения включает изучение арабского языка, культуры востока и основ ислама. Учениками школы могут стать все желающие без религиозных, конфессиональных, расовых,

национальных, возрастных и социальных ограничений. Много учащихся привлекает возможность изучить в воскресной школе арабский язык.

Ежегодно в Крыму, ассоциацией проводятся учебно-оздоровительные лагеря для детей сирот. В летние месяцы обычно проходят четыре отдельных, сменяющих друг друга заездов детей.

На протяжении года регулярно проводятся двух-трехдневные семинары для мусульман Украины, основной темой которых является духовное воспитание, а также формирование поликультурного менталитета у слушателей.

По разным данным сейчас на Украине проживает от полутора до двух миллионов мусульман. Именно для них, при содействии ассоциации, построено более 40 мечетей и молельных домов, открыто 8 исламских культурных центров - в Киеве, Одессе, Симферополе, Донецке, Виннице, Запорожье, Луганск и Харькове .

Долгосрочный успех не возможен без планирования. План деятельности, который разрабатывает исполнительный комитет, распространяется на все организации в регионах. Можно сказать, что «Альраид» – это организация, где все люди на своем месте. Для успеха в любом деле важно, чтобы люди занимались любимым делом. Это показатель умения работать с людьми.

Ассоциация предпринимает шаги, направленные на объединение интеллектуально думающих людей и открыта для всех граждан доброй воли, конструктивно настроенных личностей, оставаясь приверженной **принципам диалога**. Члены ассоциации регулярно проводят семинары и круглые столы для разъяснения вопросов гармонизации межконфессиональных и межэтнических отношений в Крыму, используя в том числе практику исламского плюрализма.

Анализируя историю мусульман, можно заметить, что в исламе привилегии жителя страны могут быть защищены, основываясь на акте о зимми (немусульманах, живших на территории мусульманской страны), который был дан пророком Мухаммедом его последователям. Эти люди стали называться ahl-al-kitab (люди писания) и их права были точно определены в Коране. В Коране имеются много сур, объясняющих природу и практику взаимоотношений мусульманам к ahl-al-kitab и, конечно, для мусульман сказанное в этих сурах находится превыше всего. При этом уважение, с которым ислам относился к иудаизму и христианству, к их пророкам и священным писаниям, не было просто проявлением внимания, а напротив - являлось основой религии веры. В исламском учении сказано, что Бог не различает своих посланников и что пророки всех времен и народов учили одному и тому же – служите только Богу, избегайте зла и следуйте за добром. Кроме людей писания «ahl-al-kitab», пользовались привилегиями и последователи других религий - зороастрийцы, индусы, буддисты, берберы Северной Африки, которые считались защищенными меньшинствами после исламских завоеваний.

Например, к Мухаммеду-ал-Гасиму, первому исламскому поработителю Индии, после завоевания Синда подошла группа брахманов с просьбой защитить их жизнь и храмы. Он дал им статус зимми и объявил, что “индийские храмы так же под нашей защитой, как христианские церкви, иудейские синагоги и зороастрийские храмы огнепоклонников”. Этот эпизод показывает, что в исламских государствах общины с разными вероисповеданиями могли жить в соответствии с их собственными законами и традициями. Они так же, как и мусульмане, могли следовать любым учениям и даже записываться в суфийские общины.

Можно привести пример исторического документа, описывающего права немусульман на территории исламского государства, - Конституцию города Медины, которая еще называется «Договор Медины». Этот договор был обнародован пророком Мухаммедом после его эмиграции из Мекки в Медину в 662 году. Договор регулировал отношения между мусульманами, жителями Медины, и евреями. Евреи Медины с радостью согласились на этот договор с пророком и его последователями. Новая конституция дала им статус полноправных граждан государства. Во всех исламских государствах за всю историю, где был установлен закон ислама, евреи никогда не теряли этот статус. Когда исламское государство включило территории Палестины, Иордании, Сирии, Персии и Египта, где жило большое количество евреев, они автоматически становились гражданами этой страны.

Так же можно привести пример из жизни самого пророка Мухаммеда. Когда члены еврейской общины пришли к нему как к главе города Медина для рассмотрения одного вопроса, он спросил, что на этот счет написано в Торе. Узнав ответ, он сказал, что надо всегда и во всем использовать указания Торы.

В рамках «Договора Медины» каждая община определяла свои собственные правовые и культурные стандарты, устанавливала нормы в соответствии с образом жизни членов общины. Это юридически создавало автономию, на которой основывалась новая политическая система. В этой новой системе роль государства во внутренних делах общины уменьшалась. Такие сферы деятельности, как законодательство, культура, экономика и образование отдавались на рассмотрение общины, но было обязательство сотрудничать во время войны и при необходимости защиты от внешних врагов.

Отношения исламского государства к зимми можно охарактеризовать следующим образом: защита зимми была религиозным обязательством, что видно из следующего хадиса: «Кто обидит зимми, тот обидит меня, а кто обидит меня, тот обидит Аллаха».

Кроме нескольких должностей, в частности таких, как должность халифа, командующего армией и религиозного деятеля, зимми могли назначаться на любые должности в зависимости от их способностей,

честности и преданности исламскому государству. В некоторых случаях немусульманам также доставались военные трофеи. Пророк раздавал их людям, живущим в Мекке – мусульманам и немусульманам.

В обязанности имама входила защита Таймми и устранение факторов, создающих им проблемы. Можно убедиться в этом из следующего примера. Когда монголы оккупировали Сирию, ибн Таймия встретился с их главнокомандующим Гутлу-шахом и попросил освободить военнопленных. Тот согласился отпустить только мусульман, на что ибн Таймия ответил: «Мы не можем оставить никаких пленных, мусульман или немусульман». В итоге были отпущены все.

В исламском государстве мусульмане и немусульмане должны были платить налоги. Если мусульмане должны были защищать страну во время войны, платить заках (земельный налог) и другие налоги, то зимми платили такие налоги как джизья, харадж и торговый налог.

Джизья был ежегодный налог, который должны были платить здоровые, пригодные для военной службы люди. Бедные, инвалиды, женщины и дети освобождались от этого налога. Не была определена точная сумма налога и для джизьи. Однако имам или халиф имели право определения точной суммы, учитывая финансовое положение человека. Этот налог для немусульман был очень легким и примерно равнялся стоимости еды за десять дней. Его платили для гарантии полной защиты гражданина и освобождения от военной службы.

Ислам полностью запрещал мусульманам уклоняться от военной службы, так как защита родины была священным долгом каждого мусульманина. Однако немусульмане могли не жертвовать свою жизнь ради веры, которой они не принадлежали. Если же зимми участвовал в войне вместе с мусульманами, он освобождался от этого налога - джизьи.

Харадж - это налог, собираемый после завоевания страны с зимми, которые владели пахотными землями. Земли отдавались их владельцам и сумма налога была фиксирована в соответствии с количеством и ценой выращиваемого продукта. Зимми также платили торговый налог. Он собирался один раз в год .

Еще один яркий пример исламского плюрализма можно увидеть в Османской империи (Халифат). Плюрализм в Османской империи берет свое начало от предыдущих традиций исламского плюрализма, но в более усовершенствованной форме под названием система общин (миллет). В этой системе население делилось на общины по принадлежности религиям и сектам. Государство также устанавливало отношения не только между общинами и собой, но и внутри общины. Все мусульмане – турки, арабы, курды, албанцы, боснийцы и др. – объединялись в Миллет-и-Ислам. Немусульмане также объединялись в общины вокруг разных ветвей христианства – ортодоксальной, католической, григорианской. Евреи объединялись в иудейской общине. Эта система была основана султаном Мехметом II Завоевателем после взятия Стамбула.



Общинам давалось своего рода автономия в сферах религии, образования, бракосочетания и наследства. Каждая община имела независимые суды. Государство ограничивалось административными, финансовыми, военными и правовыми функциями. Любой немусульманин мог подать в суд на лидера общины или на служащего -мусульманина.

В наши дни можно видеть три примера оттоманского плюрализма в Стамбуле. Это комплекс Даруладжезе и кварталы Кузгунджук и Ортакой. В этих местах религиозные здания последователей разных религий были построены рядом друг с другом. Это было нормально для людей строить свои священные здания вблизи других священных зданий, принадлежащих последователям другой религии.

Можно сказать, что на протяжении всей истории ранне-исламских государств и Османской империи немусульмане всегда были под защитой государства и им давались почти такие же права, как и мусульманам. В итоге люди разных религий жили в мире и гармонии на протяжении долгого времени.<sup>272</sup>

Анализируя сегодня отношения между религиями, мы должны признать, что в наше время не все так гармонично и гладко в этой сфере, как хотелось бы. Было бы полезно, если бы современное общество могло воспользоваться опытом и практикой исламского плюрализма, который использовался на протяжении веков, для мирного сосуществования различных религий.

В работе по формированию этнической и религиозной толерантности важное значение, с нашей точки зрения, имеет вопрос о необходимости организации постоянного диалога между различными религиями (конфессиями), как на общегосударственном, региональном, так и на международном уровнях. Мы рассматриваем такой диалог не только как способ обмена информацией, но и как средство формирования цивилизованных межконфессиональных взаимоотношений, которые открывают путь для успешного сотрудничества по проблемам, волнующим общество.

Разносторонняя польза от постоянного диалога между религиями может быть огромной. Во-первых, такой диалог может способствовать нахождению общих точек соприкосновения и объединить усилия людей различных вероисповеданий и национальностей на служении родине и построение в стране гражданского общества, что весьма положительно скажется на этнонациональных отношениях и социально-политической стабильности.

Во-вторых, межрелигиозный диалог станет преградой на пути радикалов из среды политиков и религиозных деятелей, нацеленных на использование мобилизационного потенциала религий для реализации своих политических амбиций.

---

<sup>272</sup> Nagiev H.H. Islamic teachings of tolerance. – UDK. 2.29.297:316.647.5.

В-третьих, межрелигиозный диалог поможет объединению усилий людей различных вероисповеданий и национальностей на борьбу против глобальных угроз, несущих беды человечеству.

В-четвертых, межрелигиозный диалог поможет обществу осознать тот факт, что реальные причины, лежащие в основе религиозно-политического экстремизма и международного терроризма, бесперспективно искать в том или ином религиозном учении. Тем самым будет облегчен поиск подлинных причин таких явлений, а, следовательно, и поиск средств и методов эффективной борьбы с ними.

Наконец, в-пятых, межрелигиозный диалог дает мощные стимулы не только для решительного осуждения проявлений международного терроризма, а также религиозно-политического и этно-националистического экстремизма, но и для налаживания необходимой воспитательной работы, направленной на предупреждение подобных преступных деяний в будущем.

Несколько слов о принципах межрелигиозного диалога. Принципы межрелигиозного диалога — это минимум исходных положений, принимаемых его участниками, не придерживаясь которых невозможно приступить к самому диалогу. Первейшим из них является принцип толерантности. В данном контексте толерантность есть терпимое отношение последователей одной религиозно-конфессиональной общности к последователям других религиозно-конфессиональных общностей. Каждый придерживается своих религиозных убеждений и признает такое же право за другими.

За долгие годы противостояния религий и конфессий сформировалась конфронтационная психология, в плену которой продолжают находиться многие люди. Сила стереотипов конфликтного мышления столь велика, что для ее преодоления нужна большая и упорная работа. Терпимость во взаимоотношениях между представителями различных религиозных общностей является необходимым условием организации плодотворного диалога между религиями.

Исключительное значение для организации межрелигиозного диалога имеет принцип равноправия его участников. Добровольно договариваются лишь равные. Любая попытка поставить одного из участников диалога в привилегированное положение является препятствием для нормального течения диалога. Более того, попытка определить ту или иную конфессиональную общность богоизбранной (даже ссылаясь на священные тексты) может привести к срыву диалога.

Еще одним важным принципом межрелигиозного диалога является открытость его участников. Открытость — это нескрываемое от других искреннее выражение своей позиций, сочетающееся со стремлением слушать и слышать других, непредвзято воспринимая и оценивая их точку зрения. Открытость вовсе не тождественна требованию отказа участников диалога от своих убеждений или уступки чужим убеждениям. Ее ценность

в том, что она помогает субъектам диалога лучше уяснить взгляды друг друга, благоприятствует сопоставлению различных мнений, выявлению общих интересов и выработке согласованных мер по их реализации.

Конструктивный подход, нацеленность на позитивные результаты является еще одним необходимым принципом межрелигиозного диалога. Религиозный плюрализм, идейная конкуренция конфессий предполагает несовпадение позиций участников диалога. Настроенные на конструктивность субъекты диалога приходят при обсуждении общих проблем к принятию взаимно приемлемых решений на компромиссной основе. Разногласия устраняются путем согласований. Компромисс возможен и необходим в вопросах, касающихся земного бытия, социально-политических установок и культурного разнообразия. Что касается различного подхода к вероучительным проблемам, разного понимания проблем спасения, то в этих вопросах рассчитывать на компромисс в обозримом будущем не приходится.

Здесь мы перейдем к очередному принципу межрелигиозного диалога. Его можно сформулировать так: отказ от критического рассмотрения вероучительных вопросов. Начало полемики о преимуществах или недостатках того или иного религиозного учения означает конец диалога.

Любой диалог должен быть организован. Дело это не простое. Оно особенно сложно, когда речь идет о межрелигиозном диалоге. Наличие специальных координирующих органов и выработанных процедур усиливает надежду на регулярность диалога и его результативность

Важную роль в организации межконфессионального сотрудничества может играть Международная Ассоциация религиозной свободы (МАРС) и ее отделения. Серьезным фактором расширения межконфессионального диалога могли бы стать секции или комитеты межрелигиозного сотрудничества при Верховной Раде Автономной Республики Крым или активизация деятельности в обозначенных выше вопросах Межрелигиозного совета Украины и др.

**Выводы.** В результате проведенного исследования на примере общественной организации «Альраид» нами сделан вывод об эффективности сложившейся системы взаимодействия общественных организаций и государственных структур в Автономной Республике Крым. Приоритетными направлениями функционирования общественных и религиозных организаций являются координация деятельности государственных и общественных организаций, национальных и общественных движений на территории Автономной Республики Крым в целях формирования установок толерантного сознания в обществе; разработка на региональном уровне программ и проектов в области поликультурного образования, которые должны способствовать улучшению взаимопонимания, укреплению солидарности и терпимости в отношениях как между отдельными людьми, так и между этническими, социальными,

культурными, религиозными группами, а также этническими общностями; формирование и поддержка программ научных исследований в области социальных наук и воспитания в духе толерантности, прав человека и ненасилия; ведение просветительской деятельности в обществе, направленной на разъяснение принципов толерантности, основных прав и свобод человека, используя для этого программы и учреждения в областях образования, науки, культуры и коммуникации; работа с молодежью, включая комплексное исследование проблем молодежи (безработица, наркомания и алкоголизм, вовлечение в экстремистскую деятельность, распространение нетрадиционных учений и т.п.), определение механизмов включения молодежи в процесс реконструкции и укрепления согласия в обществе.

Необходимо по-новому рассматривать межнациональные и межконфессиональные отношения в Европе и Украине. Новая политика толерантности может быть успешной, только если получит законодательное закрепление, будет отражена в образовательных программах и займет достойное место в информационном потоке. Важен системный подход к проблеме. И вот тут гражданскому обществу без работы с властью не справиться. Но и государство не способно в одиночку обеспечить решение всех проблем. Власть это понимает, но нужно, чтобы такое же понимание проблемы было и у людей. Успех – в сотрудничестве государственных и общественных институтов, во взаимодействии каждого человека, каждой личности и общества.

### А н о т а ц і ї

У статті розглядаються проблеми міжконфесійних відносин в сучасній Україні та Криму. Ключове значення в цьому аналізі набуває поняття міжконфесійного діалогу, розглянутого в якості найбільш адекватної форми відносин між прихильниками різних віросповідань, які послуговують досягненню згоди між ними. Особливе значення приділене аналізу сучасних концепцій «Іслам і сучасне українське суспільство».

**Ключові слова:** *плюралізм, толерантність, етноконфесійне різноманіття, релігійна політика, традиційний кримський іслам, міжконфесійні конфлікти, діалог культур.*

В статье рассматриваются проблемы межконфессиональных отношений в современной Украине и Крыму. Ключевое значение в этом анализе приобретает понятие межконфессионального диалога, рассматриваемого в качестве наиболее адекватной формы отношений между приверженцами различных вероисповеданий, служащих достижению согласия между ними. Особое значение уделено анализу современных концепций «Ислам и современное украинское общество».

**Ключевые слова:** *плюрализм, толерантность, этноконфессиональное многообразие, религиозная политика, традиционный крымский ислам, межконфессиональные конфликты, диалог культур.*

The article deals with the problems of interfaith relations in contemporary Ukraine and Crimea, which becomes crucial concept of interfaith dialogue, considered as the most adequate form of relationship between followers of different faiths, employees reach agreement between them. Of particular importance to the analysis of modern concepts of "Islam and the modern Ukrainian society.

**Keywords:** *scientific pluralism, tolerance, ethnic and religious diversity, religious politics, "Crimean traditional Islam" religious conflicts, the dialogue of cultures.*

*А. Слубська\** (м. Чернівці)

## **ІСЛАМСЬКИЙ ФАКТОР У ФОРМУВАННІ ДЕРЖАВНО-КОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ**

*Актуальність статті* визначається тим, що в контексті геополітичного розвитку ісламський фактор стає дедалі впливовішою силою як в цивілізаційному контексті, так і у внутрішньому житті країн із мусульманським населенням, до яких належить й Україна. Відродження ісламу в країні, репатріація автохтонного кримсько-татарського народу Кримського півострову, який сповідує іслам, стали одним з найважливіших викликів незалежній українській державі щодо державно-церковних відносин. Мусульманська умма України, чисельність якої постійно зростає, має інтегруватися в поліконфесійне середовище, віднайти своє місце в суспільному житті. Цей триваючий з часів здобуття Україною незалежності процес є конфліктогенним і вимагає постійної уваги як науковців і державних діячів, так і широкої громадськості, оскільки лише об'єднані зусилля мусульманських громад, держави і суспільства є запорукою забезпечення толерантності міжконфесійних відносин як гарантії внутрішньополітичної стабільності та національної безпеки України.

*Аналіз останніх досліджень із цієї проблематики.* У вітчизняній історичній науці, незважаючи на значну кількість публікацій, немає комплексного дослідження ролі ісламського фактору у формуванні державно-конфесійних відносин в Україні. У сучасній релігієзнавчій науці за останні роки з'явилася низка публікацій, присвячених даній проблематиці, зокрема монографії: О. Богомолова., С. Данілова, І. Семиволос та Г. Ярославської «Ісламська ідентичність в Україні» (К., 2005. – 235 с.), А. Булатова та А. Арістової «Кризові процеси в мусульманській уммі Криму: причини та інституційні форми вияву //Ісламські процеси у світі та в Україні: реалії і

---

\* Слубська А.Я. – викладач кафедри психології та соціології Буковинського державного медичного університету, здобувач кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія».

прогнози. Колективна монографія. – К., 2011. – С.125-152.], А. Игнатенко «Ислам и политика». – М., 2004. – 255 с.], статті державних службовців, зокрема В.Маліборського, політолога М. Якубовича та ін. Це свідчить про актуальність і нагальність данної проблематики в українському суспільстві.

**Об'єктом** даної розвідки є державно-конфесійні відносини в незалежній Україні. **Предметом** - конфліктогенні вектори інтеграції ісламських громад в український соціум.

**Метою написання статті** є розгляд етапів і організаційних форм відродження ісламу в Україні, проблем вільного релігійного виявлення мусульман, які мають бути вирішені державою на законодавчому та адміністративному рівнях, а також шляхів удосконалення державної політики щодо ісламу.

**Основний зміст статті.** Поняття „відродження ісламу” у громадській думці країн пострадянського простору з початку 1990-х років зазнало змін. Ці зміни є фактором, який має враховуватися при розробці державної політики щодо ісламської умми України. У 1990-1991 роках, в період прийняття постперебудовних законів про свободу совісті, словосполучення „відродження ісламу” сприймалося суспільством позитивно і розумілося як нормалізація відносин між ісламом і державою, виведення ісламу із стану прихованості і забороненості, повернення суспільству ісламської культурної спадщини, ріст чисельності мусульманських громад, будівництво нових мечетей, реституція культових споруд, можливість отримання релігійної освіти тощо.

У 1992-1993 роках у „відродженні ісламу” суспільство почало виявляти вже й певні негативні моменти. Відродилися старі й з'явилися нові проблеми, серед яких зокрема суперництво мусульманських лідерів. Ісламський фактор став важливою складовою процесу активізації націоналістичних рухів, суверенізації та регіоналізації. Іншим боком „відродження ісламу” в цей час стає політизація ісламу і перетворення його у вагомий політичний силу в ряді країн СНД.

Перелом у суспільному ставленні до ісламу настав у середині 90-х років минулого століття. Якісно іншого змісту набуває саме поняття „відродження ісламу”, яке обрастає загрозливими характеристиками. Ісламське відродження постає фоном, на якому розгортаються драматичні події чеченської війни. Події у Центральній Азії й на Північному Кавказі стали підґрунтям для зростаючих виявів ісламофобії. З цього часу просування процесу „відродження ісламу” супроводжується розповсюдженням антиісламських суспільних настроїв: іслам стає дратуючим громадську думку фактором.

Така періодизація змін суспільного сприйняття процесу ісламського відродження на пострадянському просторі може бути використана з певними застереженнями до аналізу ситуації в Україні. Події в нашій державі, на відміну від іншого мусульманського пострадянського простору, розвивалися з певним відставанням у часі, а формування радикальної ісламської опозиції вдавалося наразі уникати.

У контексті дотримання норм шариату мусульмани України стикаються з певними проблемами, характерними для всіх неісламських країн. В Україні ісламські свята часто припадають на робочі дні, хоча, згідно рішення Верховної Ради Криму від 26 березня 1993 р. „Про встановлення святкових днів для громадян Республіки Крим, які сповідують іслам” і статтею 73 Кодексу Законів про працю України, перший і останній дні свята Ід аль-Фітр (Ураза-Байрам) є неробочими днями для жителів Криму мусульманського віросповідання. Таке рішення потрібно зробити всеукраїнським.

На переважній частині території України не розвинена халяль-промисловість (виготовлення продуктів харчування, які відповідають нормам шариату), тому халяльне харчування в Україні є проблемою, що вирішується дуже повільно.

У містах проживання мусульман недостатньо мечетей і релігійних центрів, багато мусульманських будівель вимагає реставрації або ж вони зовсім відсутні. Проблемою є отримання ділянок під будівництво мечетей. На даний час мусульманам України у спорудженні нових культових будівель допомагають Туреччина, Саудівська Аравія і Кувейт. У 2007 році Туреччина виділила майже 3 млн. доларів на відновлення мусульманських святинь Криму. Але так і не відбулася повна реституція мусульманських культових споруд, зокрема у Феодосії, Ялті, Сімферополі, Бахчисараї, відібраних у мусульманських громад в радянський період.

В Україні, на відміну від Росії та країн ЄС, відсутні можливості користуватися безпроцентними внесками і позиками, оскільки більшість фінансових операцій громадян України проводяться через банки, які мають фіксовані процентні ставки, що заборонено нормами ісламу. Ряд мусульманських країн ведуть переговори стосовно відкриття в Україні філій своїх ісламських банків, які будуть працювати за принципами шариату.

Мусульмани прагнуть вивчення основ ісламу у школах АРК, оскільки лише в 14 кримськотатарських школах викладається спецкурс „Етика ісламу”.

Залишається також невідрегульованим питання носіння хіджабу мусульманками України, зокрема оформлення документів, де мусульманки були би з покритою головою.

Отже, для здійснення інтеграції ісламу в суспільно-релігійне життя України потрібне: забезпечення мусульманських громад культовими спорудами та висококваліфікованими кадрами священнослужителів; вирішення питання мови під час мусульманської проповіді; ров'язання проблем матеріальної підтримки мусульманських громад; налагодження ісламської освіти тощо.

Мусульманські громади в Україні функціонують, як правило, в межах чинного законодавства, визнають українську державність, не допускають проявів крайнього релігійного фанатизму та екстремізму.

Проте відродження релігійного життя мусульман в Україні з самого початку супроводжується розколами. Сьогодні в Україні офіційно діють шість зареєстрованих центрів ісламу. Наявність такої кількості духовних центрів

обумовлена, зокрема, етнічним складом останніх. Діаспорні групи 25 тюркомовних народів, що мешкають на українських теренах, та репатріанти – кримські татари є мусульманським середовищем України. Відсутність єдності мусульманської умми в Україні пояснюють наступні фактори: національні та регіональні особливості українських мусульман, конкуренція за можливості контролювати надходження і розподіл матеріально-фінансової допомоги з-за кордону, різні політичні орієнтації регіональних мусульманських еліт, втручання зовнішніх сил [Украинские мусульмане пополнили ряды сторонников Януковича: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.lenta.ru/news/2005/12/20/muslim/>]. Кримські татари, об'єднані ДУМК, історично є послідовниками ханафітського мазхабу – поміркованого і ліберального напрямку суннізму; діяльність ДУМУ, другого за чисельністю ісламського об'єднання країни, більшість дослідників розглядає у його зв'язку із так званим хабашизмом (араб. Аль-ахбаш) – релігійною школою суннізму, яка негативно ставиться до салафізму в його ваггабітських інтерпретаціях та декларують принципи релігійної толерантності і необхідність міжкультурного діалогу [Якубович М. Іслам і мусульмани в сучасній Україні: спільна основа, різний вигляд / М.Якубович // Релігія, Держава, і Суспільство. – 2010. – №38. – С.296.].

Внутрішньомусульманський конфлікт вже пройшов стадії визначення його суб'єктів, кристалізації їх позицій та інтересів; публічної полеміки та взаємних звинувачень і судових позовів. Кожен з конфліктів за участю мусульманських громад є певною мірою загрозою стабільності України і вимагає втручання держави. На теперішній час у мусульманському середовищі країни конкурують три релігійно-ідеологічні доктрини, що розшаровують і дестабілізують ісламську спільноту: „кримський” іслам (що є продуктом історичного етно-культурно-релігійного синтезу), традиційний (канонічний) іслам, прибічники якого обстоюють необхідність інтеграції умми у світове мусульманське співтовариство і подолання „кримських язичницьких” елементів у культурі, а також так званий радикальний іслам, прихильники якого найголовнішою стратегічною метою вважають створення всесвітнього ісламського Халіфату, заперечують легітимність світських урядів, не визнають авторитетів офіційного духовенства тощо [Булатов А., Арістова А. Кризові процеси в мусульманській уммі Криму: причини та інституційні форми вияву. – С. 131-132.].

Кримські татари, як найбільша етнічна група українських теренів, яка сповідує іслам, постали перед необхідністю вирішення низки політичних проблем. „Серед них можна виділити такі складові: іслам та Меджліс кримськотатарського народу; іслам та державна влада; іслам та два альтернативних шляхи в його розвитку (турецький чи арабський)” [Маліборський В.А. Відродження ісламу у Криму: проблемні питання // Релігійна свобода. Наук. щорічник №14.– К., 2009. – С. 166-167].

Мусульмани України є об'єктом геополітичних інтересів ісламських держав (Туреччини, Ірану, Саудівської Аравії, ОАЕ, Кувейту) і частково



перебувають під їх впливом, а також країн Заходу, передусім США, що вважають Україну одним із бастионів на шляху експансії ісламу на Захід та зацікавлені у вестернізації ісламського середовища країни.

З другої половини 90-х років м. ст. іслам в Україні починає стрімко політизуватися. Характер цього явища можна проілюструвати влучною цитатою з офіційного органу талібів – газети „Іттифакі іслам”: „Іслам – це спосіб управління державою і він також є його формою”[Цит за: Игнатенко А. Ислам и политика. – С. 189].

Фактором „внутрішньої” політизації ісламських громад України є прагнення ісламу домогтися свого представництва у політичних та владних колах країни. Зростання ролі мусульман в політичному житті України засвідчила діяльність Партії мусульман України (ПМУ), створеної 27 вересня 1997 р. в Донецьку. На відміну від релігійної організації, партія становить зручний електоральний механізм, який ... було використано в двох виборчих кампаніях (парламентській 1998-го року та президентській 2004-го року). У 1998 р. новостворена партія на виборах до Верховної Ради України по загальнодержавному багатомандатному округу отримала 52574 голоси або 0,1980% голосів. Приблизно такими ж були результати й в одномандатних округах. ПМУ не врахувала того, що виборці голосують не лише за релігійну назву, а мають також й інші мотиви свого голосування. Створивши свою партію, мусульмани активно заявили про себе. Але, як показали результати березневих виборів 1998 р. в Україні, Партія мусульман України не перейшла бар’єр чотирьох відсотків і не пройшла до Верховної Ради України. За Партію мусульман України голосували здебільшого члени громад, підпорядковані ДЦМУ. Громади, підпорядковані ДУМК, голосували за своїх представників, проведених через РУХ, що ще раз засвідчило конфронтацію та розкол між мусульманами України, зокрема політичне протистояння між ПМУ та Меджлісом кримськотатарського народу, який не бажав поступатися монополією на політичне представництво кримськотатарського народу, що суттєво обмежувало можливості ПМУ.

Партія, в якій домінували волзькі татари Донецького регіону, мала маргінальний характер навіть в середовищі мусульманського населення України. Меджліс звинувачував ПМУ, зокрема, у використанні посилення на релігію в назві партії, членами якої можуть бути громадяни незалежно від віросповідання. Меджліс традиційно дотримувався проукраїнської орієнтації та підтримував українські націонал-демократичні сили. ПМУ ж стояла на помірковано проросійських позиціях. На президентських виборах 2004 р. ПМУ агітувала за В.Януковича, а Меджліс підтримував В.Ющенка. 17 грудня 2005 р. з’їзд ПМУ прийняв рішення про саморозпуск партії і входження її повним складом до Партії регіонів, що стало логічним підсумком її політичних пріоритетів та констатацією безперспективності подальшої політичної діяльності партії [Украинские мусульмане пополнили ряды сторонников Януковича: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.lenta.ru/news/>

2005/12/20/muslim/]. Відтак ісламський експеримент в політичному полі України зазнав фіаско.

Другим чинником політизації ісламської умми України є так звана „нав’язана” політизація мусульманського середовища, „тобто політизація, обумовлена проникненням у лави мусульман ... (з подальшою легітимізацією та активізацією) відомих зарубіжних організацій релігійно-політичного толку” [Булатов А., Арістова А. Кризові процеси в мусульманській уммі Криму: причини та інституційні форми вияву. – С.139.].

Через автономні мусульманські громади, чисельність яких сягає за даними Рескомнацрелігій біля 15% мусульманських громад АРК, з 2003 року легітимізує свою діяльність в Криму сунітська радикальна міжнародна релігійно-політична організація, створена у 1953 році, „Хізб ут-Тахір аль-Ісламі” (Ісламська партія визволення) (далі – ХТІ), яка заборонена у багатьох країнах Близького Сходу, в Німеччині, Росії.

На своєму офіційному сайті ([www.hizb-ut-tahrir.org/russian](http://www.hizb-ut-tahrir.org/russian)) „Хізб ут-Тахір аль-Ісламі” проголосила: „Партія була заснована з метою пробудити ісламську умму від того занепаду, в якому вона опинилась, і звільнити її від впливу думок, законів та систем держав невіри”.

За оцінками експертів, враховуючи багатий досвід ХТІ в інспіруванні релігійно-політичних криз у республіках Середньої Азії, а також наявність потужної фінансової підтримки цієї партії з боку зарубіжних спонсорів, можна твердити, що на теперішній час в Криму створена добре структурована мережа її членів та прибічників. За даними кримських правоохоронних органів, чисельність членів ХТІ та співчуваючих її ідеям складає наразі 7-10 тис. осіб [Хизб-ут Тахрир выходит из подполья: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.interaction.net.ua/page/hizb-ut-tahrir-vygodit-iz-podpolja>]. Підкреслимо, що ХТІ послідовно і активно працює в тому соціальному середовищі, де позиції ДУМК і Меджлісу є найслабшими (робота з молоддю, інформаційне і кадрове поле) [Булатов А., Арістова А. Кризові процеси в мусульманській уммі Криму: причини та інституційні форми вияву. – С. 141].

На території Криму діють ХТІ, ваххабіти та перебувають бойовики з Чечні. Колишній спікер кримського парламенту Л.Грач, а також офіційні об’єднання мусульман стверджують, що в Криму ісламські екстремістські угруповання фінансуються мусульманськими колами таких країн як Саудівська Аравія, Туреччина, Пакистан, Йорданія.

Ісламський екстремізм в руках сепаратистів загрожує існуванню української державності. Доречними є звинувачення влади у бездіяльності щодо екстремістських угруповань у Криму, відсутності адекватної реакції на їхню активність з боку правоохоронних органів.

Фактично за останні 5 років індикаторами внутрішньо-ісламських протиріч у мусульманській уммі України стали:

- накопичення розбіжностей між ДУМУ і ДУМК;
- поява і поширення автономних мусульманських громад, які не входять в жодну із названих вище релігійних інституцій;

- поширення впливу закордонних та міжнародних ісламських організацій - як канонічного, так і екстремістського толку;
- явна і прихована боротьба за владу над кримськотатарською спільнотою;
- перманентні спроби втягнути у конфліктну взаємодію суб'єктів як духовної, так і світської ієрархії мусульманського населення.

Іслам в Україні виступає у таких формах прояву як форма національно-релігійної самоідентифікації „етнічно мусульманської” частини населення; інструмент боротьби за владу; канал впливу держав, на терені яких поширений іслам. Зростання ролі ісламу в політичному житті України відображає тенденцію до використання національними меншинами релігії як інструменту політичного самозахисту, а також прагнення влади, різних політичних сил у регіонах компактного проживання мусульман спертися на іслам, враховуючи його зростаючий вплив.

Разом з тим, конкуренція між об'єднаннями мусульман, громадсько-політичними організаціями значно послаблюють ісламський рух та роблять вплив мусульман України на громадсько-політичне життя досить обмеженим. Мусульмани не є ваговою політичною силою у загальнодержавному масштабі, мають певний вплив лише на регіональному рівні. Змінити це можливо лише шляхом консолідації мусульманського середовища.

Можна прогнозувати подальше зростання політичної активності мусульман в Україні, поширення участі організацій мусульман у громадсько-політичному житті країни, посилення боротьби за місця у владних структурах. Отже, іслам вимагає виваженого і доброзичливого ставлення з боку всіх гілок державної влади, проведення послідовної багатовекторної і збалансованої політики з метою забезпечення внутрішньополітичної стабільності та національної безпеки України.

### А н о т а ц і ї

У статті **А.Я. Слубської «Ісламський фактор у формуванні державно-конфесійних відносин в Україні»** розглядаються тенденції розвитку мусульманських громад в незалежній Україні, проблеми і виклики, які постають перед державою і ісламськими релігійними об'єднаннями на шляху забезпечення державно-кофесійної злагоди в країні.

**Ключові слова:** іслам, державно-конфесійні відносини, поліконфесійність, інтеграція, політизація, мусульманські громади.

В статтє **Слубской А.Я. «Исламский фактор в государственно-церковных отношениях в Украине»** рассматриваются тенденции развития мусульманских общин в независимой Украине, проблемы и вызовы, стоящие перед государством и исламскими организациями на пути обеспечения государственно-конфессионального единства в стране.

**Ключевые слова:** ислам, государственно-конфессиональные отношения, поликонфессиональность, интеграция, политизация, мусульманские общины.

**A.Slubs'ka's** article «**The Islamic factor in the state-church relations in Ukraine**» deals with trends in the development of Muslim communities in the independent Ukraine, problems and challenges facing government and Islamic organizations in the way of providing state-confessional unity in the country.

**Key words:** *islam, state-confessional relations, policonfessionality, integration, politicizing, moslem communities.*

*О. Боруцька\** (м. Львів)

### **ОСОБЛИВОСТІ ОСОБИСТОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ СІЛЬСЬКИХ РЕСПОНДЕНТІВ ТЕРНОПІЛЬЩИНИ (на матеріалах 60-70-х років ХХ ст.).**

Стаття підготовлена на основі незадіяних раніше в науковому обігу соціологічних матеріалів наукових працівників відділів конкретно-соціологічних досліджень (завідувач – кандидат економічних наук Г.І. Ковальчак) та формування науково-матеріалістичного світогляду (завідувач – доктор історичних наук Ю.Ю. Сливка) Інституту суспільних наук АН Української РСР (нині – Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України), одержаних упродовж 1968-1975 років [Архів Інституту українознавства ім. І.Крип'якевича НАН України. Записи учасників соціологічних експедицій 1968-1971 рр., 1972-1975 рр.]. Тут, зокрема, аналізуються матеріали соціологічних досліджень особистих висловлювань сільських респондентів та експедиційних обстежень, отриманих під час тривалого вивчення сільської документації, безпосереднього спостереження за культурним і громадським життям мешканців сільської місцевості Тернопільщини, а саме сіл Колодрібка [АІУ ЗУСЕ, с. Колодрібка (в тексті далі – КДБ). – Ф.9. – Оп. 1. – Спр. 24. – 131с.] та Мирне [АІУ ЗУСЕ, с. Мирне (в тексті далі – МРН). – Ф. 9. – Оп. 1. – Спр. 25. – 118 с.] – дослідження 1968-1971 років та Більче Золоте [АІУ ЗУСЕ, с. Більче Золоте (в тексті далі – БЗ). – Ф. 1. – Оп. 1. – Спр. 24а. – 115 с.] – дослідження 1972-1975 років.

Зазначимо також, що деяка частина матеріалів соціологічних досліджень та експедиційних обстежень сіл стосовно зазначеної тематики була опублікована (перед тим, звичайно, ретельно дозованих радянськими цензорами від науки) в колективних монографіях, що відповідно побачили світ у київському видавництві “Наукова думка”. А щоб переконатися у вельми прискіпливому дозуванні отриманих науковцями Інституту матеріалів у згаданих монографіях, то підкреслимо, що у монографії

---

\* Боруцька Оксана – магістр історії, молодший науковий співробітник Музею історії релігії (м. Львів).

“Соціальні перетворення у радянському селі” (К., 1976) маємо тільки 4 висловлювання опитаних респондентів усього Західного регіону України релігійно-обрядового характеру, а у праці “Становлення і розвиток масового атеїзму в західних областях Української РСР” (К., 1981) – одне, та й воно процитоване не повністю. Все це, звичайно, не тільки значно обмежило фактологічний матеріал, потенціальні можливості авторів монографій стосовно об’єктивного висвітлення зазначених проблем, а й знівельовало здобутки вчених-суспільствознавців щодо істинних світоглядних орієнтирів, духовного життя мешканців Західного регіону України в цілому та Тернопільщини зокрема. Нині маємо сприятливу атмосферу для всебічного спростування фальсифікацій та відновлення справжньої тогочасної релігійної ситуації, ставлення людей до Бога, Церкви, релігії, їх релігійно-обрядової практики в сільському середовищі, зокрема Тернопільщини упродовж 60-70 років ХХ століття.

Насамперед, наведемо неопубліковані у монографіях висловлювання мешканців сільської місцевості Тернопільщини стосовно бачення ними світу надприродного, духовного та ставлення до Бога. Скажімо, жінка (26-30 рр.) із с. Більче Золоте сказала: “По один бік щось є, а по другий - природа” [БЗ. – С. 1]. А ось чоловік (понад 60 р.) із цього ж села твердив: “Хай хто як думає, чи правда то є, а чи ж ні. Хто його знає, чи є щось, чи немає. Хто його знає, наші предки так вірили, то й ми” [БЗ. – С. 1].

Цілком очевидно, що не слід було очікувати, що прості сільські мешканці, більшість з яких належали до старшої вікової генерації, а тим більше молодих людей, які не мали жодної можливості отримати або ж хоча б ознайомитися із азами релігійної освіти, зможуть більш-менш дати аргументовані відповіді на поставлені запитання. Але й наведені під час спілкування з ними щирі та відверті записи говорять про людські спроби, певні намагання самотужки визначити своє бачення (хай у більшості випадків й примітивне) стосовно духовних основ життя, особистого світорозуміння, Божого провіденціалізму. Водночас, як бачимо, такі підходи аж ніяк не говорять про атеїстичні переконання у сільських респондентів. Саме це засвідчує значна прихильність сільських мешканців щодо релігії, віри, існуючої в соціумі релігійної традиції і навпаки - наявність великого сумніву до ідеології та практики атеїзму, атеїстичних поглядів чи уподобань. Так, чоловік (41-50 рр.) із с. Більче Золоте наголосив: “Ми знаємо, що зараз йде боротьба між наукою і релігією, але одне одному не можуть доказати свою правоту... Тепер таких людей, як я, є багато”. До речі, особисто респондент відніс себе до людей, які вагаються у ставленні до атеїзму [БЗ. – С. 3].

Одним із важливих чинників особистої релігійності людини вважається її релігійно-обрядова практика, зокрема відвідування церкви, молитовного будинку, участь у традиційних богослужіннях, інших релігійних відправах. З цього приводу маємо чимало записів, отриманих дослідниками під час експедиційних обстежень сіл, а також безпосередньої

присутності науковців на богослужіннях. Щоправда, не обійшлося тут і без дещо несподіваних, можливо, по-сільському переконливих мотивацій із певною хитринкою причин відвідування людьми церкви. Скажімо, жінка (61 р.) із с. Більче Золоте сказала: “Мушу ходити до церкви, бо стара, смерть захопить, то Господь Бог буде питати про все” [БЗ. – С. 8].

Натомість чимало респондентів намагалися виправдати причини свого невідвідування церкви, причому останні у переважній більшості мали досить вагомий характер, як от: завантаженість роботою (праця на тваринницьких фермах, механізатором у полі, у сфері побутового обслуговування або торгівлі), хворобою, фізичною неміччю чи значною віддаленістю храму від місця їх проживання тощо. Наприклад, працівниці тваринницьких ферм із с. Більче Золоте – жінки 31-40 рр. – констатували: “Немає часу ані клуб, ані церкву відвідати”; (41-50 рр.); “Не ходжу в церкву, бо немає вільного часу” [БЗ. – С. 10]; “Ще минулого року була в церкві” [БЗ. – С. 6]; жінка 26-30 рр. зауважила: “Брат женився – то я була в церкві, а так не ходжу” [БЗ. – С.12]; чоловік 60 р. наголосив: “До церкви нема часу йти, бо робота” (сфера послуг – О. Б.) [БЗ. – С. 9]. Із цього ж села жінка-пенсіонерка щиро призналася: “Як працювала на фермі, то не йшла до церкви, а тепер на пенсії – де піду, нездорова. Проте все ж йду до церкви. Надолужую минуле” [БЗ. – С. 6]. Колгоспний механізатор (51-60 рр.): “Десь-колись піду до церкви, а так - ні” [БЗ. – С. 8].

Інші респонденти із с. Більче Золоте, зокрема жінки (41-50 рр.) заявили: “До церкви не ходжу, бо мала (дитина – О.Б.) хвора. Слухаю Службу Божу із Ватикану [БЗ. – С.1]; жінка 61 р.: ”До церкви не ходжу, слухаю Службу Божу із Ватикану. Сповідаяся, священник приходить до дому” [БЗ. – С. 5]; жінка 60 р.: “До церкви так далеко, але деколи йду” [БЗ. – С. 6]. Через вельми поважний вік та хворобу не відвідували церкву, хоча й постійно сповідалися на дому інші респонденти цього ж села [БЗ. – С. 2-3, 8, 10].

А тепер наведемо декілька записів науковців Інституту, що стосуються структурної характеристики учасників деяких богослужінь у досліджуваних селах Тернопільщини упродовж 1968-1975 рр. Ось що, приміром, занотував у своєму щоденнику дослідник, який працював у с. Мирне: “Селяни відвідують церкву досить активно, хоч у селі свого священника немає. Місцева влада дає для цього дозвіл священнику із сусіднього села періодично відправляти у тутешній церкві Службу Божу. Так, 1 листопада (до речі, за календарем Української Греко-Католицької Церкви того дня вшановується пам'ять всіх померлих – О.Б.) 1970 р. церква була вщент переповнена людьми. Можна було побачити тут колгоспників, робітників службовців, учнів місцевої школи та сусідніх шкіл, а також учнів із Бережанського та Підгаєцького технікумів. Від однієї дівчини-комсомолки на запитання: “Чому ти ходиш до церкви?” почув відповідь: ”А я знаю, всі йдуть і я йду. Там таких багато, як я” [МРН. – С. 77].

**Кількісний склад  
відвідувачів церкви с. Мирне (1 листопада 1970 р.)**

<b>вік</b>	<b>чол.</b>	<b>жін.</b>	<b>разом</b>
до 16 р.	15	18	33
16-20 рр.	45	48	93
21-30 рр.	30	42	72
31-40 рр.	23	84	107
41-50 рр.	50	80	130
понад 60 р.	20	10	30
<b>Разом</b>	<b>183</b>	<b>282</b>	<b>365</b>

Присутні на богослужінні одягнені досить по-святковому. У церкві гарно співає хор. Священик у проповіді закликав парафіян не цуратися християнської віри “ [МРН. – С. 78].

Не менш переконливий запис науковців маємо про підготовку та відзначення мешканцями села Мирного свята Воскресіння Христового (Пасхи) у 1971 р. У щоденнику одного із дослідників читаємо: “До релігійного свята Пасхи колгоспники села Мирне готувалися ще заздалегідь: білили хати, прибирали подвір'я. У п'ятницю і суботу церква була відчинена весь день. Але в ці дні до церкви ходили переважно люди старшого і літнього віку. Із суботи на неділю (17-18 квітня) церква була відчинена цілу ніч. Біля церкви палили багаття. У переважної більшості хат села світилося світло.

До церкви із сусіднього села священик прибув о 6 год. ранку. А вже о 7 год. ранку в ній було до 470 осіб, із них до 320 жінок, решта – чоловіки. Молоді років до 30 було 50 осіб, дітей дошкільного віку – до 40. Кілька дітей було шкільного віку.

Окрім чоловіків та жінок, паску святити до церкви несли і діти. Багато селян приносили святити їстівне у двох кошичках. Святили ковбасу, м'ясо, яєчка, білий хліб. Всі відвідувачі церкви були по-святковому одягнені. Удень, 18 квітня, в неділю, до 16 год. на вулицях села майже нікого не було видно. Ніхто не працював у полі, цілий день не працювала сільська крамниця” [МРН. – С. 87].

На нашу думку, вартій уваги також безпосередній звіт науковців про саме церковне богослужіння 18 квітня 1971 р. у с. Мирне. Ось його текст: “Церква була відчинена цілу ніч. Чоловіки і жінки, переважно у віці 20-40 років, розклали вогнище біля церкви. Перед тим мешканці села впорядкували могили родичів і близьких. Звечора біля вогнища було до 50 осіб, але згодом сюди прибули групами та поодинці школярі (переважно хлопці).

Священик прибув десь біля 6 год. ранку. За ним їздили колгоспною вантажівкою, а після освячення пасок та богослужіння його знову відвезли в сусіднє село. Коли священик був відсутній, у церкві читав псалми сільський

дяк. Місцевий, добре співає. Перед початком Служби Божої священник, звертаючись до парафіян, у церкві сказав: “Я вас попрошу, аби добре зрозуміли. Щоб дітей сюди не заводили тих, котрі в школу ходять, і тих, що звуться дошкільниками. У п’ятницю я мав розмову в сільраді, де мене попередили, що коли будуть діти (у церкві – *О.Б.*), то буде зле”. А потім, ніби вибачаючись перед людьми, додав: “Ви самі знаєте, що школа вчить другому – вперед до комунізму, а в нас того нема”. Роздався тихий шум і подекуди сміх.

Діти, почувши це, вийшли із церкви, а окремі дошкільнята залишилися з матерями. Таких було 8 дівчаток. Причащалися переважно жінки у віці 40-50 років. Було зачитане пастирське послання. Після виходу на церковне подвір’я, чоловіки з пасками стали півколом біля храму. Коли почався його обхід парафіянами, почулися дзвони. В той же час священник, ні до кого не звертаючись, сказав: “Передайте їм, хай зупиняться”. Але дзвонарі продовжували свою справу” [МРН. – С. 88-89].

До даного тексту варто додати міні-діалог між науковцем та електриком села, що мав місце після свята Воскресіння Христового. Якось, відвідавши храм у с. Мирне, науковець відзначив про себе, що тут зробили ремонт, провели із різдвяних гірлянд освітлення, дізнався також, що невдовзі селяни планують настелити нову дерев’яну підлогу у храмі. «А як же голова сільської ради, допомагає чи забороняє робити ремонт церкви?» – поцікавився науковець у місцевого електрика, що порався на церковному подвір’ї. «О, ми самі все робимо і люди гроші дають, - відповів той. – А голова нам говорить: “Що ви, люди, до мене маєте? Я вже старий, дайте мені дожити, а там робіть собі, що знаєте” [МРН. – С. 89].

Про значну активність сільського населення в релігійно-обрядовій практиці засвідчують і записи науковців Інституту із с. Колодрібки. Наприклад, за їх матеріалами, 19 липня 1970 р. у церкві с. Колодрібки богослужіння тривало із 9 до 12 год. 30 хв. Селяни були по-святковому одягнені. Дуже багато людей було в національних костюмах, особливо серед жінок. При зустрічі всі люди віталися: “Слава Ісусу Христу!” і відповідали: “Слава навіки!”. Структура учасників богослужіння приблизно була такою: до 16 р. – 55 осіб (20 чоловіків і 35 жінок), 16-30 рр. – 80 (відповідно 30 і 50), 31-50 рр. – 200 (відповідно 80 і 120), понад 50 р. – 235 (відповідно 90 і 145). Отже, всього було 570 осіб [КДБ. – С. 127].

Окрім безпосередньої участі у богослужіннях, релігійних святах та висловлювань про них, маємо також можливість на підставі соціологічних матеріалів та експедиційних спостережень простежити дотримання сільськими мешканцями деяких християнських таїнств та обрядів. Йдеться, насамперед, про дотримання респондентами молитви, сповіді, посту, таїнств шлюбу, хрещення та церковних похорон. Скажімо, мешканка (41-50 рр.) із с. Більче Золоте заявила: “Як не помолюся, то хоч подумаю що-небудь” [БЗ. – С. 23].



Що ж стосується сповіді та дотримання посту, тут позитивних, тобто ствердних відповідей зафіксовано менше. Хоча в цілому теж відчувається відповідна увага та пошана згаданих християнських традицій, а також позитивна дієвість щодо них громадської думки села. Приміром, про це говорить відповідь мешканки (51-60 pp.) із с. Більче Золоте: “Люди йдуть до сповіді, то й я. Мені було б стидно не йти” [БЗ. – С. 1]. Цікаво, що чимало респондентів самі визначили час своєї останньої сповіді. Складається враження, що деякі з них під час розмови із дослідниками ніби своєрідним чином вибачалися перед Богом, своєю совістю за недотримання християнських канонів. Скажімо, мешканка с. Більче Золоте щиро призналася: “Сповідалася, коли віддавалася” [БЗ. – С. 10]. А ось інша респондентка (51-60 pp.) із цього ж села висловила свою специфічну думку щодо сповіді: “Я вже не сповідалася декілька років. Ви знаєте чому? Я вірю в Бога, так мене мама вродила, так мене виховала. Але, певно, священник така сама людина, як всі, то чому я маю йому розповідати свої гріхи?”. У додаток до цих слів науковець-дослідник зазначив, що в хаті цієї господині було чимало ікон, різних вишиванок, на одній з яких був вишитий кольоровими нитками напис: “Христовому поклоняємося Володарю” [БЗ. – С. 3].

Переповіли дослідники й розмірковування про особисте ставлення до сповіді Григорія Миколайовича Матічука, 1921 р. народж, мешканця с. Коло-дрібки. З цього приводу у щоденнику дослідника читаємо: “Чоловік розповідає, що вже 25 років не сповідається тому, що забагато впізнав священника. Той чоловік (респондент – О. Б.) колись був музикантом, грав на весіллях, куди часто запрошували попа. Там піп був досить часто п’яний і часто його розум був слабкий, а на язик він був сміливий. Тоді й переконався чоловік, що піп веде себе не так, як треба вести себе попові” [КДБ. – С. 36-37]. Були також висловлені інші прикрі нарікання респондентів на аморальні вчинки священників [КДБ. – С. 75-76], які активно використовувала атеїстична пропаганда з метою дискредитації релігії.

Стосовно ставлення сільських мешканців до сповіді, то, з одного боку, відчувається традиційне збереження в сільському побуті цього християнського таїнства, а з іншого – життя обумовило його певне звуження в часі і просторі. Піст, як засвідчили тогочасні спостереження, у багатьох випадках отримав нове витлумачення або ж розуміння відповідно до способу мислення та праці селян. Переважно не дотримувалися посту люди, які працювали механізаторами, або ж мали певні проблеми із здоров’ям чи відповідними сімейними обставинами. Однак навіть у таких випадках більшість людей дотримувалися посту у передвеликодну п’ятницю або інші особливо важливі дні чи тижні Великого посту.

Позаяк у всіх обстежених селах Тернопільщини мешканці були добре поінформовані про те, хто з їх односельців, як говорили на селі, “жив на віру”, тобто не брав шлюбу в церкві. Останнє сприймалося громадською думкою, здебільшого, негативно. Хоча заради справедливості треба сказати,

що до уникнення шлюбного дійства (вінчання) у церкві спричиняли різні життєві мотиви. Скажімо, жінка (41-50 pp.) із с. Більче Золоте розповіла: “Я виходила заміж у 1961 році, але ми не брали шлюб у церкві, бо мій теперішній чоловік залишив жінку, а в церкві ксьондз не хоче давати шлюбу, треба дозвіл від єпископа. Ми ж не хотіли туди йти. Так і живемо лише з розпискою” [БЗ. – С. 4].

Серед записів учасників соціологічних експедицій в обстежуваних селах маємо і вельми сумну подію. Йдеться, зокрема, про трагічний випадок у с. Колодрібка в сім’ї Андрія Яковича Липки, 1923 р. народж., секретаря сільської ради. Тут у березні 1969 р., внаслідок сердечного приступу, помер буквально на очах родини вдома хлопчик 1955 р. народж. А тепер з цього приводу процитуємо запис науковців-дослідників: “Почали готуватися до похорону. Думали члени сім’ї різне – треба ж ховати так, як люди, бо треба якось з людьми жити, тобто треба ховати по-релігійному. Але, по-друге, батько працює секретарем сільської ради, також ідеологічний працівник... Приїжджали представники району і вели розмову про те, щоб по-світському поховати сина... Думав-гадав батько і вирішив ховати так, як ховали колись його батька...”

У призначений день похорону священика викликали в район... Отже, ховали без священика, але було два хрести і шість хоругв. Грав колгоспний оркестр, хор співав релігійні пісні. Поховали сина за релігійними обрядами. Була велика траурна процесія. Після похорону батька зняли з посади секретаря сільської ради за дотримання релігійних обрядів” [КДБ. – С.84-85]. Так існуючий тоді радянський режим розправився із людиною, яка не поділила погляди комуністичної ідеології та практичні дії, що насильно нав’язувалися атеїстичною системою у різних сферах життя суспільства.

Таким чином, незважаючи на декларативне проголошення радянськими державними та комуністично-партійними чинниками домінування у суспільній свідомості так званого радянського народу науково-матеріалістичного світогляду, у сільській місцевості Тернопільщини, як засвідчили різнобічні соціологічні матеріали упродовж 60-70-х років ХХ ст. продовжували своє активне життя та відтворення релігійні переконання, релігійно-обрядова практика, її традиції та звичаї. Звичайно, тогочасні сільські респонденти у своїй більшості не мали потрібних богословських знань чи релігійних (церковних) набутоків, адже на офіційному рівні влада чинила тому великі перешкоди, а деколи й силкувалася фізично завадити участі сільським мешканцям у релігійних святах і обрядах, дотриманню християнських таїнств. Особливо це стосувалося молоді, а також місцевої сільської інтелігенції. І все ж таки прагнення людей до слова Божого, дотримання ними основних християнських традицій, масова участь у богослужіннях переконливо засвідчують, що радянській владі не вдалося нав’язати віруючій людині неприродний атеїстичний спосіб життя, позбавити людську особистість права думати і жити за законами Істини Христової.

### Анотація

Матеріали статті, з одного боку, об'єктивно відтворюють істинне ставлення мешканців сільської місцевості Тернопільщини до релігії та церкви, а також їх безпосередню участь в релігійно-обрядовій практиці, а з іншого – обґрунтовано спростовують заідеологізовані постулати офіційної радянської суспільствознавчої науки про всеохоплюючий характер атеїстичної дійсності у досліджуваному регіоні.

**Ключові слова:** соціологічні дослідження, експедиційні обстеження села, респондент, Бог, релігія, Церква, релігійні переконання, релігійні свята і традиції, релігійність, релігійно-обрядова практика, світогляд, свобода совісті, атеїзм, атеїстичні переконання.

**Oksana Borutska. «Features of saving and recreation of the personal religiousness of rural respondents of Ternopil region (on materials of 60-70th XX century)».** Materials of the article, from one side, objectively reproduce veritable attitude of habitants of rural locality of Ternopil toward religion and church, and also their direct participating in religiously-ceremonial practice, and from other - grounded refute the ideology postulates of official soviet social science science about all-embracing character of atheistic reality in the explored region.

**Keywords:** sociological researches, expeditionary inspections of village, respondent, God, religion, Church, religious persuasions, religious holidays and traditions, religiousness, religiously-ceremonial practice, right of conscience, atheism, atheistic persuasions.

\*\*\*

### ОТЕЦЬ ІВАН МУЗИЧКО ПРО ПРИРОДУ І СТАН УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ

**1. Алла Бойко, докт. філолог. наук, проф. (далі – А.Б.): Ви тривалий час опікуєтесь українцями за кордоном. Ви бачили кілька хвиль еміграції. Чи змінилося ставлення українців-заробітчанин до Церкви і релігії?**

Не всю українську еміграцію по багатьох країнах я бачив, лиш серед деяких я жив і працював, а про інших читав і чув. В нас тих еміграцій було чотири: перед Першою світовою війною, після тієї війни, після Другої світової війни і з початком ХХІ-го століття. Перша еміграція була переважно з Галичини до обох Америк. Це були напівграмотні бідні селяни, скромні дядьки-добряги з Австро-Угорської імперії. Вони жили з Богом в серці, їхали з молитвою, підтримувані в цім намірі Церквою. Вони, скажемо словами Шевченка, «взяли з собою Матір Божу і більше нічого не взяли». Перші їхні десятиліття кінця ХІХ століття були переважкі, праця найважча і найгірша – в копальнях, рубання пралісів, щоб зробити з них родючі поля. Терен – обидві Америки. Часто хитрими чужинцями-громадами, а

звали їх "колоніями" (Бразилія), творили свої села на чужій землі, навіть далеко від чужої цивілізації. Навіть будували вони свої церковці, хоч десятками років не мали священників або мали їх дуже мало. Про те Церква не могла подбати, маючи жонате священство, яке з родинами не могло їхати в праліси. По якімсь часі рятували ситуацію монахи-василіани, але їх не було багато і на рідних землях. Були і в своїй Церкві з'єднані із Вселенською Церквою, але хотіли молитись у своїм обряді, латинський обряд їх не вдовольняв. То була найбільша трудність для нашої галицької еміграції. Віри і з нею свого обряду та еміграція не вабилась покидати: відтак будували серед лісів церковці, молились в них дуже часто. Хотіли жити, працювати з Богом, зі своєю Церквою і обрядом. Латинська Церква своїми обрядовими строгостями, хоч бажала нібито допомагати, але не могла вирвати в наших людей любові до свого обряду, навіть до старого і "спізненого" календаря, навіть до своєї рідної мови, якої теж не хотіли і не потребували у пралісах міняти. Потім прийшли часи, коли це змінилося. Такою була менш-більш перша еміграція.

Друга еміграція після Першої світової війни і наших власних воєн, які ми програли, або як той час називаємо - "між війнами", різнилася від першої назвою. То була переважно *політична* еміграція. В ній вже були українці і з центральних земель. Бога і Церкви, релігії взагалі та еміграція не покидала. Частина її була в Європейських країнах, але почала жити, готуючи себе і свій народ до свого майбутнього - життя у своїй хаті зі своєю правдою. Тую еміграцію можна назвати і "петлюрівською", бо вона у свій спосіб по програних війнах готувалась до того, щоб не шукати праці і хліба по чужих землях, а на своїй не чужій землі. Ще живуть ті, що тії часи пам'ятають - "часи між війнами", чимало їх було у Франції, але помалу зникли.

Потім була третя еміграція після Другої світової війни. Історики вже по-своєму прозвали той час - "час холодної війни". Дивна була тая еміграція. Коли в перших двох еміграціях Церква збирала розсіяних по світу своїх дітей, вчила їх, провадила їх, навіть творила їхнє громадське і національне життя. Церква, виглядало, частинно втратила свою силу. Під впливом Заходу світ, навіть християнський, почав бачити центром своїм не Христа Спаса, як гарно його звав наш нарід, а почав добачати той центр в людині і її могутнім інтелекті-розумі, в його винахідливості і технології, яку той розум створив. Це в ж ми бачимо. Духовні вартості почали зникати, а з ними гідність і велич перед Богом людської особи.

З тим занепадом людської гідності та духовності розвалилася остання «імперія зла». Так назвав її американський президент Рейган - добра віруюча людина. «Постала чудом наша держава» - так сказав перший її Президент Леонід Кравчук. Саме *наша держава*, про яку ми мріяли багатьма століттями. Відповідаючи на Ваше питання, могу з рукою на серці сказати, що більшість саме галичан-емігрантів своєї

церкви і віри не покидають, живуть вірою. Вони навіть створили зорганізований гурт, в якому моляться за тих, яких залишили в Україні. Відтак це для того, щоб допомагати їм не лише важко заробленими грішми, а й молитвою, Божою поміччю, щоб Божа милість берегла їхній дітей, родину на час їхньої материнської відсутності. Називають вони себе "Матері в Молитві". Склали для цього навіть окремого змісту моління.

## **2. А.Б.: Які труднощі зазнають греко-католицькі священники в еміграції, зокрема в Італії?**

Труднощів було, є і буде багато. Вони - різні. Більшість української еміграції – то жінки-матері. Їхня праця, то, грубим словом це назвавши, є праця "наймички", але не в значенні рабовласницьким, а то майже точно, як ужив це слово Шевченко у своїй поемі "Наймичка". То особа, яка своєю працею стає немов мамою для старенького ще немічного дідуся чи бабусі в домі. Молоді господарі обоє мають відповідальну працю у своїй державі чи в місті. В години їхньої відсутності хтось повинен тих старичків доглядати і їх пильнувати, практично - бути для них майже мамою, тобто Шевченковою "наймичкою"! Ніяка італійка такою не хоче бути, як також італійські сини чи дочки ніяк не спішать своїх стареньких батьків давати до «старечих домів». Хто читав Олеса Гончара "Собор", то знає, як батько зрікся свого сина- комсомольця, який його старого і заслуженого робітника-сталевара здав на старість його років до старечого дому, в якому старий батько має всі вигоди для життя, але ж він хоче бути-жити в своїй хаті - хай і скромній і не багатій...

Такою є праця тих наших жінок. Італійці, хоч дивуються з того, що вони на таку "жертву" йдуть, але шанують їх.. Як ви з таких сотень жінок зорганізуєте парафіяльну працю, коли вони відразу ж після недільної Літургії спішать, бор, як кажуть, "старий буде лютий, що мене так довго не було". Часом той старий дивується, чого то тая чужинка мусить чи хоче йти до церкви, а він вже й не пам'ятає, коли був у церкві... Подібні ситуації не дають можливості провадити нормальну пасторальну працю. В Італії є великий брак священників і вони радо приймають наших священників (їх є вже в Італії більше сорока). Але тут наявний і другий клопіт - наші священники жонаті, а таких в Італії не дуже бажають мати, бо ж тоді треба тому священникові старатись ще й і відповідне помешкання надати для його сім'ї. Легко мати в Італії у великих містах церкву. Церков Італія має багато, чимало з них не мають вірян. То ж ми не мусимо будувати для себе церков, як це діється в інших країнах, де служимо в латинських церквах для своїх людей в обмежених годинах.

Душпастирська праця вимагає власних приміщень для організації якоїсь "школи" чи приміщень для різних сходин. Не легко такі

приміщення для повного вжитку найти. В Англії, наприклад, навіть малі громади з 50-ма особами мали свої зали, клуби, помешкання для священика, для зібрань вірних, молоді. Таке в Італії не легко знайти. Все те насамперед пов'язане з коштами, а їх на те немає...

Практичних труднощів мали безліч, а тії емігранти розсипані по всім усюдам - і по містах, і по всій країні. Не легко знайти за цих умов досі невідомі методи душпастирювання. Не дивно, що чимало побожних осіб при цьому йдуть до церкви їм найближчої. І так починається "асиміляція». А спочатку було (і досі ще є немале число!) багато осіб, що живуть "нелегально", без права проживання в Італії. Дивовижа! Вони живуть і працюють як у "підпіллі". Привикли, як було це "вдома", мають не всі нормальні обставини для будь-якої праці... Є багато "цивільних ненормальностей", нелегальної дивовижі і "моральних ненормальних». Труднощі в житті всі маємо і будемо мати їх різні-прерізні. Христос про це каже своїм священикам: "Будуть вас волочити і до правителів і до царів за мене" (Мт. 10:18). То ж про труднощі і не питаєте.

### **3. А.Б.: Як часто українці-заробітчани за кордоном звертаються до Церкви, священиків діаспори?**

Звертаються, коли така потреба виникає, зокрема в пошуках праці, за грошовою допомогою, в різних своїх клопотах і журбах. Італійська Церква дає нам радо невживані свої храми. На початках, коли не знали ще добре італійської мови, зверталися часто, але згодом, коли вивчили мову, придбали добрих приятелів, звертаються до італійців. Часто звертаються з сумнівами про італійську релігійність чи інші химерні прикмети італійців. Звертаються з журбами про свої клопоти домашні в Україні.

Маю гарний спогад про одну одну таку журбу. Пригадаю її. Розповідає жінка, що її чоловік в Україні почав пити і просить мене, щоб я написав гарного листа до нього (мені вона і її чоловік зовсім незнайомі) і переконав його, що зле він робить. Я в житті багато писав іншим листи, а тут в Римі з патріаршої канцелярії майже щодня пишу. Того листа писав я тоді півдня, роздумуючи з молитвою над кожним словом. За якихось два місяці прийшла розрадувана і щаслива жінка: «Ваш лист допоміг! Перестав пити! Дуже листом втішився». Але до мене не написав... До священика люди звичайно йдуть радо по пораду, а часто тільки, щоб скинути тягар з душі.

### **4. А.Б.: Є проблема дітей-сиріт, які залишилися тут, в Україні, від батьків-заробітчани. Ваша думка з цього приводу.**

В Америці в роки першої еміграції наша церква організовувала "сиротинці", тобто доми для дітей-сиріт, батьки яких загинули в копальні чи в інших аваріях. Такі сиротинці провадили успішно сестри-

василіанки. В такому сиротинці виховувався тоді майбутній єпископ Кир Шмондюк. Дітей, яких мама залишила, в Україні не можна звати "сиротами", бо їх відділяє тільки відстань. Такими дітьми все таки хтось в Україні опікується ( гадаю, що повинні були б опікуватися хресні батьки!). Погано, коли батько п'є, бо й таке буває, повинен би встрявати священник, та куди йому; мама держить постійний зв'язок мобільним телефоном, листами. Але тут йдеться про виховання, першу школу, якою є сім'я, а мама є єдиною чудовою вчителькою. Тим повинна журитись і держава, голова сілради навіть. Але мами ніхто не заступить. Питання вимагає великої призадуми, церква, священники, жіночі монастирі можуть багато зробити, але тут йдеться вже про дітей дорослих, які теж мами потребують... Складним питанням є четверта еміграція, яка є здобутком економічним, але не національним, не соціальним. Тією еміграцією, гадаю, матимемо чималі втрати. Митрополит Андрей відразу ж після наших програних воєн на початку двадцятих років минулого століття кинувся в подорожі по світу, щоб знайти фонди саме для сиріт, яких Галичина мала велике число. Він здобув для Церкви монахів-чужинців з Бельгії, рятував ситуацію в еміграції в Південній Америці своїми монахами (з успіхами при невеликих силах). То була його війна не на два, а може і на три фронти без резерв! То не до вигадки. Таку журбу мають тепер наші католицькі галицькі владики в українському зарубіжжі.

**СТАН І ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ  
РЕЛІГІЙНОЇ МЕРЕЖІ УКРАЇНИ 2011 РОКУ  
(з Інформаційного звіту Міністерства культури)**

**Вступ.** Забезпечення основоположних принципів свободи совісті та віросповідання, реалізація цих прав у практиці державно-конфесійних відносин постають однією з надзвичайно важливих функцій демократичної держави. Сучасне розуміння прав людини, визначених у Загальній декларації прав людини, Європейській конвенції про захист прав і основних свобод людини, документах ОБСЄ, Парламентської Асамблеї Ради Європи, ґрунтуються на тому, що дотримання релігійних свобод, які виходять за межі індивідуальних переконань і персонального сумління, є сферою, де держава бере на себе досить чіткі зобов'язання. Процес демократизації державоустрою в Україні у царині суспільного розвитку актуалізує питання формування сучасних засад державної політики у галузі свободи совісті та її практичної реалізації, глибоке й всебічне вивчення досвіду становлення такої політики та її практичного застосування як у країнах розвинутої демократії, так і в пострадянських державах.

Насьогодні держава чітко окреслила свої зобов'язання перед церквою, коло тих повноважень, які є сферою її компетенції, що робить державну політику в галузі релігійно-церковного життя прозорою та відкритою для суспільного загалу. Принципова новація сучасної моделі державно-конфесійних відносин полягає в тому, що держава і церква визнаються як рівноправні суб'єкти державно-церковних відносин, кожен з яких діє у сфері своєї компетенції. При цьому релігійні організації діють в правовому полі держави, держава не втручається в канонічно визначені справи церкви, забезпечуючи свободу релігії, свободу соціально значущої діяльності церкви та сприятливі умови її морально-просвітницької роботи.

**Релігійна мережа України станом на 1 січня 2012 року** представлена 55 віросповідними напрямками, в межах яких *діє 36500 релігійних організацій*, в тому числі 85 центрів та 290 управлінь, 35013 релігійних громад (справами церкви опікується 30880 священнослужителів), 471 монастир (чернечий послух несуть 6769 ченців), 360 місій, 80 братств, 201 духовний навчальний заклад (навчається 1975 слухачів), 12899 недільних шкіл. Зростає видання церковних *друкованих* засобів масової інформації (нині їх кількість складає 390 одиниць). Для богослужінь релігійні організації



використовують 23495 культових та пристосованих під молитовні приміщень.

*Дослідження темпів зростання кількості* церковно-релігійних інституцій свідчить, що розширення релігійної мережі за останні три роки набуло усталеного характеру і перебуває у межах 2 відсотків. За звітний період мережа релігійних організацій зросла на 1,8 відсотка.

Аналіз поширення релігійних конфесій, течій і напрямів, кількісних показників релігійних громад демонструє вирівнювання їх чисельності в різних регіонах країни. Так, якщо на початок 2009 р. у Західному регіоні (Волинська, Закарпатська, Івано-Франківська, Львівська, Рівненська, Тернопільська, Чернівецька області) діяло 11541 первинний осередок віруючих (34,9 відсот. від загальної кількості громад країни), то на 1 січня 2012 р. – 11937 (або на 3,4 відсот. більше). У цьому регіоні фактично створена інституційна мережа конфесійно-церковних організацій достатня для задоволення релігійних потреб віруючих.

Другим за чисельністю релігійних організацій є Центральний регіон (Вінницька, Дніпропетровська, Житомирська, Київська, Кіровоградська, Полтавська, Хмельницька, Черкаська, Чернігівська області та м. Київ), де кількість первинних осередків віруючих проти 12045 на початок 2009 р. зросла на 7,3 відсотка і становить 12928 парафій, що дорівнює: 36,9 відсот. від загальної кількості релігійних громад країни.

У Південно-Східному регіоні (Автономна Республіка Крим, Донецька, Запорізька, Луганська, Миколаївська, Одеська, Сумська, Харківська, Херсонська обл. та м. Севастополь) на початок 2009 р. загальна кількість релігійних осередків складала 9497 одиниць (28,7 відсот. від загального), тоді як на перше січня 2012 р. – 10148 (29 відсот. від всіх громад України), їх кількість зросла на 651 одиницю (6,8 відсот.).

**Стан конфесійної мережі.** Розподіл церковно-релігійних організацій за конфесійною ознакою свідчить про домінування в Україні православ'я, до складу якого входить 18279 парафій (52,2 відсот. від загальної кількості релігійних осередків віруючих країни) проти 17071 (51,6 відсот.) на 1 січня 2009 р. Водночас, простежується тенденція до зменшення їх питомої ваги в загальній складовій, а приріст релігійних громад є нижчим загальнодержавного показника.

Найчисельнішою серед православних Церков є *Українська Православна Церква (УПЦ МП)*, мережа якої становить 67,5 відсот. православних громад країни. Переважна більшість – 5833 громади (47,3 відсот.) розміщені в Північно-Центральному регіоні, де найбільша їх кількість діє у Вінницькій (975) та Хмельницькій (929) областях. За останні три роки (2009-2011 рр.) кількість релігійних громад УПЦ МП збільшилася на 801 одиницю (6,9 відсот.). Керівництво Церквою здійснюється метрополією УПЦ МП та 46 єпархіальними управліннями. Сьогодні *церква має 12340 парафій* (9922 священнослужителя), 191 монастир (4625 ченців), 14 місій, 34 братства, 20 духовних навчальних закладів (4765 слухачів) та

4258 недільних шкіл. Життя і діяльність УПЦ МП висвітлюють 110 періодичних релігійних видань.

**Українська Православна Церква Київського Патріархату (УПЦ КП)** за кількістю релігійних громад, що складають її мережу, посідає друге місце в країні після УПЦ МП. Упродовж останніх трьох років Церква розширила свою мережу в усіх регіонах країни. Якщо на початок 2009 р. вона нараховувала 4128 парафій, то на 1 січня 2012 р. їх чисельність зросла на 354 одиниці (8,6 відсот.). Найбільша кількість релігійних громад Київського Патріархату діє в Західному регіоні країни – 1902 (42,4 відсот.) проти 1773 (42,9 відсот.) на початок 2009 р. У Північно-Центральному регіоні діє 1817 громади (40,5 відсот.), що на 150 більше, ніж на початок 2009 р., та 763 (17 відсот.) у південно-східних областях (на 75 більше проти 2009 р.). Упродовж 2009-2011 рр. приріст релігійних громад УПЦ КП склав 354 одиниці або 8,6 відсот. В структурі Церкви діють патріархія, 34 єпархіальних управлінь, **4482 громади** (3088 священнослужителів), 49 монастирів (175 ченців), 27 місій, 12 братств, 16 духовних навчальних закладів (1136 слухачів) та 1294 недільні школи. Діяльність Церкви висвітлюють 36 періодичних релігійних видань.

Кількість громад **Української Автокефальної Православної Церкви (УАПЦ)** зросла порівняно з початком 2009 р. на 24 одиниці. Найбільше парафій – 827 (68,5 відсот.) - діють у Західних областях країни. УАПЦ має патріархію, 15 єпархіальних управлінь, **1208 громад** (730 священнослужителів), 9 монастирів (10 ченців), 7 місій, одне братство, 7 духовних навчальних закладів (154 слухачі) та 312 недільних шкіл. Діяльність Церкви висвітлюють 6 періодичних видань.

**Громади Української Греко-Католицької Церкви (УГКЦ)** діють в усіх регіонах держави. У Західному регіоні України їх нараховується 3419 (92,4 відсот.). Найбільше – у Львівській (1512). Тернопільській (780) та Івано-Франківській (660) областях. УГКЦ має в своєму складі 4 митрополії, у структурі яких діють 3 верховноархієпископських екзархати, 4 архієпархії та 5 єпархій, **3700 релігійних громад** (2545 священнослужителів, в т.ч. 32 іноземця), 117 монастирів (1265 ченців), 24 місії, 2 братства, 16 духовних навчальних закладів (1389 слухачів). Діяльність Церкви висвітлюють 27 періодичних видань.

За останні роки структура **Римсько-Католицької Церкви (РКЦ)** в Україні набула усталеної форми, а динаміка кількісного розвитку сповільнилася. Упродовж останніх трьох років кількість громад РКЦ збільшилась на 11 одиниць, у т.ч. в 2011 р. на 4 одиниці за рахунок реєстрації лише чотирьох монастирів. Переважна більшість громад – 497 (54,1 відсот.) зосереджена у Вінницькій (115), Житомирській (121), Львівській (133) та Хмельницькій (128) областях. У регіональному розрізі найбільша кількість релігійних громад РКЦ діє у Північно-Центральному регіоні 421 (45,9 відсот.) проти 405 (44,1 відсот.) та 92 (10,0 відсот.) відповідно, у Західному та Південно-Східному регіонах. Нині РКЦ має у своєму складі Львівську

архидієцезію та 6 дієцезій, 16 чернечих управлінь, **918 громад** (608 священнослужителів із них 272 іноземця), 100 монастирів (663 ченці), 41 місію, 4 братства, 8 духовних навчальних закладів (619 слухачів), 518 недільних шкіл. Життя і діяльність РКЦ висвітлюють 13 періодичних релігійних видань.

*Протестантизм в Україні налічує 10003 релігійні громади*, що складає 28,7 відсот. від усієї релігійної мережі. Найбільше серед них релігійних спільнот *євангельських християн-баптистів* (2892). Найвпливовішим та найчисельнішим протестантським згромадженням є Всеукраїнський союз об'єднань євангельських християн-баптистів (ВСО ЄХБ). Церква практично завершила розбудову мережі. Структура ВСО ЄХБ порівняно з 2009 р. зросла на 24 громади і на початок 2012 року складає: 1 центр, 26 регіональних та обласних управлінських структур, 2574 релігійних громад (3002 священнослужителя, в т.ч. 19 іноземців), 95 місій, 2 братства, 41 духовний навчальний заклад (5672 слухачі). Основи віровчення викладаються у 1408 недільних школах. Внутрішнє та міжнародне життя церковної спільноти висвітлюється у 14 періодичних релігійних виданнях.

Другою за кількістю громад є спільнота прихильників віровчення *п'ятидесятників*, що нараховує 2717 одиниць (27,2 відсот. від загальної кількості протестантських громад України), що на 205 більше, ніж було на початок 2009 року. Найбільшу їх кількість об'єднує Всеукраїнський союз церков християн віри євангельської – п'ятидесятників (ВСЦ ХВЄП). Упродовж 2009-2011 рр. кількість громад збільшилася на 67 одиниць. На сьогодні найбільша їх кількість – 834 (51,4 відсот.) діє в Західному регіоні. Так, у Рівненській області – 259, Волинській області – 192 і Тернопільській області – 103 громади. У Північно-Центральному та Південно-Східному регіонах функціонують відповідно 467 та 321 громада ВСЦ ХВЄП. До складу ВСЦ ХВЄП входять – 1 центр, 27 обласних управлінь, 1622 громади віруючих (2352 священнослужителя із них 11 іноземців), 52 місії, 2 братства, 17 духовних навчальних закладів (971 слухач), 1045 недільних шкіл. Питання розвитку церкви, її релігійне життя висвітлюють 24 періодичних видання.

Серед протестантських деномінацій зростає кількість громад *Української уніонної конференції церкви адвентистів сьомого дня (АСД)*. Найбільша кількість громад – 492 (44,5 відсот.) зосереджена у Північно-Центральному регіоні. У Західному та Південно-Східному регіонах кількість громад практично рівна і становить, відповідно 307 та 306 одиниць. Упродовж 2011 р. мережа громад АСД збільшилась (на 18 громад) лише в 4 областях України (Львівська, Рівненська, Луганська, Чернігівська) і має у своєму складі один центр, 9 регіональних управлінь, 1062 громади (1180 священнослужителів), 3 місії, одне братство, 4 духовні навчальні заклади (510 слухачів), 722 недільні школи. Внутрішнє та міжнародне церковне життя висвітлюють 10 періодичних видань.

Релігійна мережа *Свідків Єгови* зменшилась на 10 одиниць порівняно з 2009 р. за рахунок релігійних громад, які припинили свою діяльність як

юридична особа. Водночас було зареєстровано статут лише однієї громади (Сумська область). На цей час релігійна мережа СЄ нараховує один центр та 1096 первинних організацій (1902 священнослужителя, в т.ч. 20 іноземців).

*Новітні для України релігійні організації*, а саме: Церква Христа (115 громад), Новоапостольська церква (58), Пресвітеріанська церква (72), Церква Ісуса Христа святих останніх днів (мормони) (50), Українська лютеранська церква (41), релігійні організації Рідної У;країнської Національної Віри (59), інші релігійні організації неоязичників (63), буддисти (57). Товариство свідомості Крішні (40) мають незначну кількість громад і суттєво не впливають на релігійну ситуацію в країні.

*Релігійні організації харизматичних церков* функціонують у всіх областях країни. Найбільше – 683 (49,6 відсот. від їх загальної кількості) у Південно-Східному регіоні, зокрема у Донецькій області – 208 (15.1 відсот.). У Північно-Центральному регіоні – 554 (40,2 відсот.), у Західному – 140 (10,2 відсот.). Загалом їх діє 1377 (13,8 відсот. від загальної кількості протестантських громад України), що на 105 більше, ніж було на поч. 2009 р.

Слід зазначити, що 1701 релігійний осередок репрезентує *етноконфесійні утворення*. Найбільшу частину з них складають *прихильники ісламу*, чисельність яких за останні три роки зросла на 72 одиниці. Переважна більшість громад – 1151 (95,4 відсот.) діють в Південно-Східному регіоні, зокрема в Автономній Республіці Крим – 998 (82,7 відсот.), у Північно-Центральному регіоні - 51 (4,1 відсот.), у Західному регіоні – 5 осередків. Загалом у мусульманському сегменті функціонують 8 релігійних центрів та управлінь, 1207 релігійних громад (544 священнослужителя, в т.ч. 46 іноземців), 8 духовних навчальних закладів (311 слухачів).

Кількість *іудейських громад* порівняно з 2009 р. зросла на 14 одиниць, найбільше їх діє у Північно-Центральному регіоні 142 (50,3 відсот.), у Південно-Східному 95 (33,7 відсот.). Іудаїзм представлений 4 релігійними центрами та 279 громадами (172 священнослужителя, в т. ч. 77 іноземців), 4 місіями та 7 духовними навчальними закладами (213 слухачів).

У складі *Закарпатської (Угорської) реформатської церкви* діє 114 громад (78 священнослужителів, в т. ч. 11 іноземців), з яких 113 функціонує у Закарпатській області. *Німецька євангелічно-лютеранська церква* нараховує 1 центр і 41 громаду (32 священнослужителя, в т. ч. 11 іноземців). У складі *Вірменської Апостольської Церкви* нараховується 28 громад (20 священнослужителів, в т. ч. 12 іноземців), які діють у 15 областях, м. Києві та в місті Севастополі.

Функціонують також *поодинокі етноконфесійні громади* чехів, готів, корейців, шведів, а в Автономній Республіці Крим – караїмів та кримчаків, в Херсонській та Запорізькій областях – менонітів.

Найбільша частка релігійних організацій національних меншин 1038 (61 відсот.) зосереджена в Автономній Республіці Крим. В регіональному розрізі найбільшим приростом релігійних громад національних меншин характеризується Південно-Східний регіон (77,3 відсот. від загальної мережі).

**Стан забезпеченості конфесій країни.** Релігійні громади всіх церков, конфесій, напрямків і течій обслуговують 30880 священнослужителів, при цьому рівень забезпеченості становить 88,2 відсотки. Зокрема громадами УПЦ МП опікується 9922 священнослужителя (забезпеченість релігійних громад складає 80,4 відсот.), УПЦ КП – 4482 (68,9 відсот), УАПЦ – 1208 (60,4), УГКЦ – 3700 (68,8), РКЦ – 918 (66,2), ВСО ЄХБ – 2574 (116,6), ВСЦ ХВС – 1622 (145). АСД – 1062 (111,1). Повністю забезпечені священнослужителями громади п'ятидесятників, баптистів та адвентистів сьомого дня. Актуальною залишається проблема підготовки священницьких кадрів в Римсько-Католицькій Церкві, в якій 44,7 відсот. є іноземцями (272 особи).

Станом на 1 січня 2012 р. релігійні організації використовують 23495 культових та пристосованих під молитовні будівель. Відповідно до звернень віруючих, у 2011 р. передано у власність (користування) релігійним організаціям 234 культові та пристосовані під молитовні приміщення. За допомогою органів місцевої виконавчої влади, органів місцевого самоврядування та залучення позабюджетних коштів впродовж 2011 р. збудовано 300 культових споруд. Провідними релігійними організаціями впродовж року збудовано: УПЦ МП – 138, УГКЦ – 72, УПЦ КП – 39. ВСО ЄХБ – 5. Союзом церков ХВСП – 6. УАПЦ – 8 культових будівель. В стадії будівництва знаходиться 2399 культових об'єктів. Водночас релігійні організації користуються 6791 орендованими та 971 колишніми некультовими церковними будівлями.

Рівень забезпеченості релігійних організацій молитовними приміщеннями становить 66,1 відсот., в т.ч. Закарпатська (угорська) реформатська церква забезпечена на – 93, УПЦ МП – 84,6, РКЦ – на 90,4, УГКЦ – 76,9. Церква АСД – 64,3, ВСО ЄХБ – 68,5. Союз церков ХВСП – 64,7, УПЦ КП – 64,5. УАПЦ – 59,7, іудейські організації – 48,2, мусульмани – на 26,7 відсот. В почергове користування релігійним громадам передано 338 культових будівель.

**Висновки.** Проведений аналіз дає підстави стверджувати, що на сьогодні утворено мережу релігійних організацій достатню для задоволення релігійних потреб віруючих. Динаміка зростання інституційної мережі свідчить про вичерпність екстенсивного розвитку релігійного середовища. Випереджаючими темпами, порівняно з традиційними церквами, зростає кількість протестантських та неорелігійних організацій, водночас зберігається історично-притаманне домінування православ'я.

## СВОБОДА СОВІСТІ В КОНТЕКСТІ ГУМАНІЗАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА: НОВІ ВИКЛИКИ Й ПЕРСПЕКТИВИ

Сьогодні в умовах всеохоплюючих процесів глобалізації, різного роду суспільно-політичних трансформацій та широкого діапазону викликів, які вони породжують, гострими й екстраординарними у своїй фундаментальності, саме в площині гуманітарної парадигми постають проблеми свободи совісті, а також важливої складової останньої – свободи віросповідання.

Не буде перебільшенням сказати, що свобода совісті, свобода віросповідання, свобода церкви набула нині в Україні, в площині її гуманітарного розвитку значної актуальності. Ці проблеми тематизовані в теоретичному (соціально-політичному, правовому вимірах) і практичному сенсі та є такими, що потребують не просто уваги й декларацій з боку держави, громадянського суспільства, а щоденної копіткої роботи в аспекті її повноцінної реалізації. Варто сказати у цьому зв'язку, що свобода совісті (свобода релігії) є одним з головних модусів матриці гуманітарної політики Української держави.

По-перше, це передовсім усвідомлена людиномірна проблема, координатні параметри якої у їх функціональному вияві безпосередньо пов'язані із світоглядом особистості, її переконаннями, в т.ч. й релігійними принципами, нормами, ціннісними орієнтаціями, тобто з тим, що є стрижнем її духовного світу. Свобода совісті, постаючи важливою проблемою гуманітарного виміру, будучи в нерозв'язаному зв'язку з світоглядними, моральними координатами буття людини, є разом з тим екстраординарним компонентом структури її життєдіяльності.

По-друге, свобода совісті «як свобода світоглядного вибору», є основою свободи як такої. Вона постає системотвірним правом у континуумі прав людини<sup>273</sup>. І це є реальністю. Адже без реалізації свободи совісті, в т.ч. й свободи віросповідання, інші права й свободи втрачають свою функціональність й життєздатність.

По-третє, порушення, ігнорування принципів свободи совісті передовсім з боку органів влади (а такі факти мають місце й в Україні) ведуть до значного пониження рівня гуманізації суспільства, гідності людини, її прав, відчутного зростання випадків ксенофобії, зокрема за конфесійною ознакою. В таких умовах набуття людиною можливості вільного вибору, свободи творчої реалізації свого власного світогляду, є фактично унеможливленим».

\* Бабій М.Ю. – кандидат філософських наук, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

<sup>273</sup> Див.: Бурьянов С.А. Реализация конституционной свободы совести и свободы вероисповедания в Российской Федерации: Монография – М., 2009. – С. 21.

Коли ми ведемо мову про свободу совісті чи свободу релігії в аспекті гуманітарного розвитку нашої держави, то маємо взяти до уваги, що свобода совісті є явищем багатоплановим, яке співвідноситься з різними сферами життєдіяльності людини й суспільства<sup>274</sup>. Це розширює дискурс осмислення свободи совісті в аспекті розгляду її як об'єкта філософії, етики, права, політології, соціології, психології, тобто йдеться про значний сегмент гуманітарних дисциплін. Тому цілком справедливою є експлікація цього виду свободи у філософсько-етичному, теологічному смислі, соціологічному, соціально-політичному та правовому ракурсі. Такий поліаспектний підхід в осмисленні змісту свободи совісті дозволяє більш ґрунтовно й об'єктивно розкрити її гуманістичну сутність. Адже вільно вибраний за велінням власної совісті чи сформований людиною зрілий світогляд визначає її унікальність<sup>275</sup>.

Гуманістичний вимір свободи совісті полягає у тому, що вона в реалізаційній іпостасі є важливою умовою не лише вільного самовизначення особистості, а й детермінованої духовної та життєвої її самореалізації.

Особистість реалізує себе у діяльності за рахунок підключення широкого спектра духовної «енергії» – світогляду, знань, традицій, звичаїв, культури. Тобто йдеться про діяльнісний, зовнішній аспект свободи совісті. **Тільки** в процесі діяльності, публічного вияву своєї «самості» індивід може продемонструвати особливості своєї особистості, напрям своїх дій, вчинків, їх відповідність вибраним світоглядним цінностям, орієнтирам та ідеям.

Свобода совісті набуває свою актуальності буття в момент його самореалізації. Остання постає екстраординарною іпостассю у своєму практичному функціональному вияві важливою умовою сутнісного функціонування як світогляду в цілому, так і релігійного світогляду й переконань, зокрема. У даному контексті варто нагадати слова німецького дослідника проблем історії свободи релігії і релігійної самореалізації Д.Шмідта, який писав: «Свобода віри, як і свобода думки, проявляє себе не в словесності: вона полягає у свободі виявити себе, а засіб цього вияву суть слово, культ, письмо<sup>276</sup>. Відтак зовнішня (публічна) маніфестація особистістю своїх релігійних переконань і узгодження з їхньою суттю своїх вчинків, дій, життєдіяльності є одними із найважливіших аспектів свободи релігії – релігійної самореалізації.

Підкорення вільно вибраним і усвідомленим світоглядним, зокрема релігійним цінностям, ідеалам, які набули суб'єктивно-особистісного змісту, статусу віри, їх активний зовнішній вияв: участь в релігійних обрядах, культових діях, публічна пропаганда, поширення релігійного світогляду основ віри, побудова своєї життєдіяльності на релігійних принципах, є головними складовими структури самореалізації віруючої людини.

<sup>274</sup> Там само. – С. 21.

<sup>275</sup> Див.: Филогентов В. О свободе совести и мировоззренческом детерминизме // Здравствый смысл. – 2009. – № 2. – С. 33.

<sup>276</sup> Див.: Schmidt J. Die Ethik der alter qlichen. – Berlin, 1882. – Bd.1. – S. 13.

Отже, релігійна самореалізація, зокрема в її кінцевому вимірі, це – результат вільного процесу, що проходить на міцному ґрунті усвідомлених сакралізованих цінностей, ідей, інтересів, які людина втілює, опредмечує у практичній життєдіяльності. Самореалізація індивіда у релігійній сфері людського буття потребує і „особистісної здатності”, тобто сукупності таких якостей, як знання, досвід, витримка, самовладання, рішучість, гідність. До речі, остання тісно пов’язана з свободою совісті і з таким її важливим аспектом як самореалізація. Адже саме в процесі самоутвердження особистості усвідомлюється власна самоцінність. Гідність є результатом цього самоусвідомлення. Це – фундамент формування особистості, а також своєрідне відображення її глибокої віри і переконаності у вірності свого світоглядного і життєвого вибору, а водночас у тому, що жодним своїм вчинком вона не піде проти своєї совісті.

Узагальнюючи, можна сказати, що релігійна самореалізація – це вільна, без будь-якого примусу публічна маніфестація особистістю своїх віросповідних переконань і узгодження з їх суттю своїх вчинків, дій, життєдіяльності. Це один з важливих структурних компонентів свободи релігії. Остання набуває свого актуального (суспільного) буття саме в контексті релігійної самореалізації.

Активна і вільна світоглядна, в т.ч. й релігійна, самореалізація особистості – це важливе свідчення того, що свобода совісті й свобода віросповідань набувають свого актуального буття. Разом з тим, означені свободи постають умовою та засобом, можливістю особистісного самоствердження, саморозвитку, самовдосконалення індивіда. Знаходячись під впливом внутрішньої потреби реалізувати самого себе на основі світоглядного, релігійного чи, скажімо, морального вибору, він діє, творить, публічно демонструє свої світоглядні переконання, ціннісні орієнтири і тим самим «долає себе як деяку замкнену, самодостатню, самоцінну суб'єктивність»<sup>277</sup>. Долаючи свою суб'єктивність, індивід пізнає, що його цінність – не стільки в ньому самому, у сфері його автономного «я», скільки в самоздійсненні. «Самореалізація» і «самоздійснення» як поняття розкривають сутність зовнішнього прояву свободи совісті особистості й водночас постають як складний феномен людського буття.

Зауважимо ще раз, що одним з важливих моментів у процесі самореалізації є подолання зовнішнього примусу, впливу «авторитарного слова», звільнення від нього, солідаризація зі «словом, внутрішньо переконливим», тобто з цінностями, переконаннями, набутими в процесі вільного самовизначення. Адже немає нічого більш суперечливого свободі совісті, як мислити інакше, ніж діяти, і діяти інакше, ніж мислити. Це екстраординарне положення в аспекті вільного функціонування світогляду в практичній площині людського буття. Згадаймо у цьому зв'язку слова відомого російського філософа І.О. Ільїна про те, що «продиктоване мислення є ілюзія

<sup>277</sup> Див.: Мисливченко А.Г. Феномен внутренней свободы // О человеческом в человеке – М., 1991. – С. 212.



мислення, симуляція думки. Нав'язана молитва, яка виголошується без участі вільного серця, є жалюгідна видимість молитви, лицемірство, яке прагне обманути людей і Бога. Людина, позбавлена свободи духовно мертвіє... Приневолення ні в чому не може замінити вільного інтересу і творчості”<sup>278</sup>.

Людину можна змусити діяти певним чином, однак не можна змусити реалізуватися, змінити внутрішньо усталені, інтеріоризовані світоглядні переконання. Тим більше, що вільно вибраний індивідом світогляд, який визначає унікальність його як особистості, може повноцінно функціонувати **лише** в площині свободи. Особливо це стосується релігійною світогляду в його реалізаційному вимірі.

Вільне самовизначення й самореалізація особистості, зокрема у світоглядній сфері буття, наповнені значним гуманістичним потенціалом.

Вважаю за необхідне відзначити що поняття „свобода совісті” і „свобода релігії” близькі за своїм змістом, але не тотожні. Однак безапеляційну тотожність цих понять часто можна зустріти в наукових (релігієзнавчих, юридичних, психологічних) працях, законодавчих актах. Свобода совісті й свобода релігії (віресповідання) співвідносяться як ціле й частина.

Як поняття „свобода совісті” характеризує внутрішню здатність людини осмислювати, оцінювати різні моральні, світоглядні, в тому числі й релігійні парадигми, вільно, без будь-якого зовнішнього примусу робити завізований власною совістю вибір, переводити їх ціннісно-сміслові параметри в площину своїх переконань, життєвих орієнтирів, а також можливість безперешкодної її самореалізації на основі свого самовизначення.

В даному контексті категорія «свобода совісті» охоплює своїм змістом широку сферу духовного, світоглядного буття людини, в якій вона вільно самовизначається і самоактуалізується.

Духовне життя індивідів, соціуму, суперечливі процеси розвитку релігійної і секуляризованої свідомості, відносин між державою і церквою, міжконфесійних взаємин ставлять проблему свободи совісті, свободи релігії, передусім як "людиномірну". Людиномірність, як уже зазначалося, скажімо, свободи релігії, виявляється в тому, що вона відображає законодавчо оформлене і реалізоване практично визнання державою, іншими людьми, громадськими, політичними чи релігійними організаціями людської особистості як вищої цінності, повагу до її духовного суверенітету, свободи самовизначення і самореалізації, зокрема в релігійній сфері свого буття.

В цьому контексті не є випадковим і те, що рівень практичної реалізації свободи совісті, свободи релігії в їх суб'єктивно-екзистенціальному і суспільно-інституціоналізованому вимірах розглядається в аспекті міжнародних правових стандартів як важливий критерій оцінки гуманістичної сутності тієї чи іншої держави, її демократичності.

Маємо також взяти до уваги, що в дуалізмі держави й релігійного комплексу (в його конфесійному, інституційному виявах) чітким є "вододіл

<sup>278</sup> Див.: Ильин И.А. Путь к очевидности. – М., 1993. – С. 370-371.

між релігійною істиною і політичною ідеологією", який у своєму історичному розвитку виявляє себе в нейтральності держави щодо релігії і в свободі віри й іншого світогляду для громадян.

Відтак, принцип розділення політичного і релігійного можна розглядати як реальну можливість для індивіда, всупереч усім детермінантам, виявляти свою суб'єктивність, свою свободу совісті. Отже, діалектика взаємовідносин держави й релігійних організацій безпосередньо корелюються з рівнем і ступенем, якісними параметрами фактичної реалізації свободи совісті, свободи буття релігії та з їх гуманістичною сутністю.

Це дає нам право вести мову про пряму кореляцію принципів державної політики у сфері свободи совісті, свободи віросповідання із ступенем і рівнем реалізації останніх та з їх гуманітарною сутністю. Це підтверджує історія розвитку такого типу суспільних відносин і утвердження принципів свободи совісті в незалежній Україні. Характер і зміст означених відносин були і залишаються динамічними, узалежненими від цілого ряду об'єктивних і суб'єктивних чинників. Тобто йдеться про їх контекстуальну визначеність. Тому в процесі свого становлення вони (ці відносини) в площині політики держави щодо релігії й церкви (релігійних організацій) набували різноманітних форм, видів, моделей, тобто стійкої суми певних якостей, характеристик. Маємо також взяти до уваги, що державно-конфесійні відносини постають у своїй сутності як дериват державної політики щодо релігії і церкви (релігійних організацій), як важливий структурний компонент цієї політики. Остання є одним із суспільно значущих сегментів внутрішньої і зовнішньої політики держави.

Зауважимо, що коли ми ведемо мову про державну політику щодо релігії і церкви та релігійних організацій, то при цьому передусім акцентуємо свою увагу на проблемах, пов'язаних із забезпеченням права на свободу релігії.

Варто підкреслити, що в основу означеної політики (і це дуже важливо) має бути покладено чітке осмислення на державному рівні місця і ролі релігій, релігійних організацій в суспільстві, житті віруючої людини. Це, якщо так можна висловитися, своєрідна світоглядна база цієї політики. Ця політика є динамічною, вона узалежнена суспільно-політичним контекстом. У практичній площині за роки незалежності Українська держава виробила базові принципи, засади цієї політики, які значною мірою відповідають вимогам часу, демократичним процесам, запитам релігійних спільнот, віруючих. Відзначимо також, що цей процес був складним, болісним і суперечливим. На жаль, політика держави у сфері свободи совісті, свободи буття релігій не одержала ще свого концептуального оформлення.

Що стосується критеріїв та основних принципів цієї політики, то вона:

- побудована на засадах законності, справедливості та гуманізму, є легітимною;
- корегується з основними положеннями Конституції України, комплексу законодавчих і нормативних актів щодо свободи совісті,

свободи релігії, які, у свою чергу, постають як юридичне оформлення принципів основ цієї політики;

- відображає інтереси людини, громадянина (віруючої чи невіруючої особистості), визнає непорушність їхнього права на свободу совісті, свободу віросповідання, необхідність його повноцінної реалізації;
- відповідає визнаним нашою державою нормам, вимогам, міжнародною права в цій сфері;
- спрямована на забезпечення єдності й однаковості правових підходів, принципів у їх практичному вияві (відносини владних структур і релігійних спільнот) як на загальнодержавному, так і регіональному рівнях;
- адекватна потребам держави, суспільства, віруючих, невіруючих та релігійних організацій, викликам часу, базується на глибокому аналізі релігійної ситуації в країні, враховує позитивні й негативні тенденції, внутрішню логіку їх розвитку, прогнозовану перспективу;
- враховує той факт, що релігія і церква (релігійні організації) історично імплантовані у структуру українською соціуму, є його невід'ємною частиною;
- їх роль і функціональну значущість у суспільному житті, морально виховний потенціал, рівень довіри людей до релігійних інститутів (перш за все, традиційних для України конфесій), а також те, що наша країна є поліконфесійною;
- орієнтована на відродження, розвиток духовного життя суспільства, його оздоровлення, створення умов для оптимального задоволення релігійних запитів віруючих громадян, вільної (в межах закону) діяльності релігійних організацій в їх конфесійному розмаїтті, забезпечення стабільності, миру, спокою, атмосфери толерантності, як у релігійному середовищі, так і соціумі в цілому.

Аналіз показує, що в реалізаційному аспекті державна політика у сфері свободи совісті, релігії включає також і певні види діяльності держави, зокрема, нормотворчу, правозастосовну, інтерпретаційну, контрольну, наукову та освітню. Узагальнюючи, варто наголосити, що державна політика щодо релігії і церкви чітко окреслює пріоритети, роль, стратегію й тактику, методологію практичної діяльності всіх гілок державної влади для забезпечення свободи релігії, можливостей для самореалізації віруючої особистості та виконання притаманних релігійним інститутам функцій, правовий захист цієї свободи.

Політика Української держави у сфері свободи совісті, релігії базується на системі чітких визначальних принципів:

- світський, конфесійно й світоглядно безсторонній (нейтральний) характер держави, її структурних підрозділів;
- рівність кожного (людини і громадянина) у правах і свободах перед законом, незалежно від їхнього ставлення до релігії, приналежності до тих чи інших конфесійних спільнот;

- рівність усіх релігійних організацій перед законом;
- допустимість у сфері свободи совісті, релігії, релігійних організацій лише тих обмежень, що встановлюються законом і є необхідними в контексті охорони суспільної безпеки, громадського порядку, здоров'я і моралі або захисту прав і свобод інших людей;
- цілеспрямоване формування (на рівні суспільства) засад гуманізму, толерантності, поваги до гідності людини, її релігійних почуттів, культурно-національних, релігійних традицій.

Ці та інші положення, на яких, власне, й побудовані відносини держави і церкви (релігійних організацій), закріплені в Конституції України, в Законі "Про свободу совісті та релігійні організації", який є базовим і регулює відносини у сфері права людини і громадянина на свободу совісті, окреслює правовий статус релігійних організацій, а також обов'язки суб'єктів державно-конфесійних відносин. Своє трактування, конкретизацію ці положення знайшли в цілому ряді інших нормативно-правових актів, котрі визначають юридичні засоби, механізм практичної реалізації свободи релігії, її охорони і захисту, врегульовують окремі галузі державно-церковних відносин, питання діяльності релігійних організацій, їхньої власності, трудових правовідносин у них тощо.

Законодавство про свободу совісті та релігійні організації, а в загальному – інститут свободи совісті, в означеному контексті постає як цілісна система, є юридичним виразом державної політики щодо релігії і церкви (релігійних організацій) і складає нормативну основу відносин держави і релігійних організацій. Стаття 35 Конституції України закріплює право кожної людини, яка проживає на території України (а не тільки її громадян) на "свободу світогляду і віросповідання". Це "право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культури і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність". Як бачимо, в Основному Законі не вживається поняття "свобода совісті". Проте воно сутнісно і структурно подано через термінологічний конструкт "свобода світогляду і віросповідань". А це фактично і є свобода совісті в її філософсько-правовому прочитанні й має значний гуманітарний потенціал.

У правовому вимірі функціонування свободи совісті та свободи релігії є чимало проблем, а в законодавстві чимало лакун, які ще потребують заповнення. Практична матриця свободи совісті та релігії, зокрема в нашій державі, має бути чітко зорієнтованою на підняття рівня поваги до гідності кожного в Україні суцього, пам'ятаючи, що ця свобода має бути повноцінною, працюючою.

В реаліях XXI століття всім, і в першу чергу державі, громадянському суспільству, необхідно глибоко усвідомити гуманістичну сутність свободи совісті як глобальної загальнолюдської цінності.

## СУЧАСНИЙ ВІРУЮЧИЙ ЯК СУБ'ЄКТ ФОРМУВАННЯ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ

Огляд літератури останніх двох десятиліть, яка оприлюднена в Україні і за кордоном й присвячена дослідженню діяльності сучасного віруючого у формуванні міжконфесійних відносин, показує, що хоч інтерес до цієї проблеми науковців помітно зріс, її покищо важко назвати достатньо розробленою та дослідженою. Якщо з питань міжконфесійних відносин, зокрема в Україні, існує вже чимала наукова література, то дослідження різних аспектів діяльності сучасного віруючого як суб'єкта цих відносин потребують значно більшої уваги.

За визначенням, розробленим науковцями Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України, міжконфесійні відносини - це відносини, «що виникають між офіційними чи неофіційними носіями різноконфесійних ідентичностей з широкого кола проблем власності, канонічного права, церковної історії, конфесійного існування і співіснування в державі та суспільстві, взаємовідносин між церквами, духовенством та віруючими, невтручання у діяльність релігійних організацій інших конфесій, запобігання конфліктності з питань участі у спільних акціях загальнодержавного, релігійно-церковного, соціального, морального, патріотичного характеру тощо»<sup>279</sup>. Конкретизований вияв міжконфесійних відносин може коливатися між конструктивним і деструктивним, толерантним чи конфліктним і ультимативним, відкритим для співпраці чи орієнтованим на церковно-конфесійну автаркію, пасивним або активним у широкому діапазоні – від злагодженої співпраці до ворожнечі, нетерпимості й екстремізму щодо інших конфесій<sup>280</sup>.

Відтак, віруючий як суб'єкт міжконфесійних відносин у своїй діяльності реалізує їх під призмою власної конфесійної визначеності. При цьому, на нашу думку, найбільш значимими чинниками, що позначаються на позиції сучасного віруючого, є: по-перше, істотні зміни, що відбулися у становищі віруючої людини, її духовному світі, місці у суспільстві, релігійній спільноті, зумовлених кардинальними трансформаціями в українському суспільстві за останні двадцять років; по-друге, істотне розширення можливостей віруючого для задоволення релігійних потреб; по-третє, лібералізацію законодавчих і нормативних актів щодо релігійних організацій та віруючих, яка створила

\* Куліш Н.С. – викладач Хмельницького університету управління та права.

<sup>279</sup> Климів В. Міжконфесійні відносини: стан і форми // Україна релігійна. Книга I: Стан релігійного життя України. Колективна монографія. – К., 2008. – С. 48; Колодний А. Феномен релігійних відносин // Релігія-Світ-Україна. Книга II: Міжконфесійні відносини поліконфесійної України. – К., 2011. – С. 8.

<sup>280</sup> Климів В. Міжконфесійні відносини: стан і форми // Україна релігійна. Книга I: Стан релігійного життя України. – С. 51.

умови для реалізації свободи совісті, безперешкодного задоволення релігійних потреб віруючих, функціонування і взаємодії релігійних організацій, здійснення реальних кроків у напрямі забезпечення партнерських відносин між державою та церквою тощо; по-четверте, інтерес громадської думки до релігії, церкви, релігійних організацій; по-п'яте, курс суспільства на побудову громадянського суспільства; по-шосте, можливість міжнародних контактів, співпраця релігійних організацій, спілкування з одновірцями за кордоном.

Дослідження сучасних міжконфесійних відносин в Україні засвідчує, що вони є результатом комплексної дії цілої низки чинників, як зовнішніх щодо релігійно-церковних спільнот, так і внутрішніх, іманентних цим спільнотам, що більшою чи меншою мірою справляють вплив на зміст і характер відносин між конфесіями, між конкретними представниками різних віросповідань. Догматика певного віровчення і сучасний соціально-політичний контекст їхньої реалізації, історія становлення та розвитку конфесій і офіційна політика релігійних об'єднань щодо ставлення до інших віросповідань, рівень суспільної активності конфесії і етнонаціональна складова даного віросповідання, практиковані методи розширення релігійності, присутності у нових регіонах і виховання міжконфесійної толерантності, готовність до діалогу з іншими конфесіями і зв'язки із зарубіжними одновірцями – ці та інші чинники виявляються складовими формування стабільних або нестабільних міжконфесійних відносин.

За всієї важливості діяльності релігійних об'єднань, організацій, громад як суб'єктів міжконфесійних відносин, надзвичайно важливим джерелом активності у формуванні відносин між конфесіями був і залишається первинний їх носій – віруючий. Якою б суб'єктивною не була його релігійна і суспільна позиція, саме особа віруючого є вмістилищем великої кількості догм, ідеалів, норм, знань, стереотипів, почуттів, способів і характеру реагування на події та факти в релігійній організації чи поза її межами; пересторог і заборон, життєвих орієнтацій і оцінок, якими він керується, визначаючи своє відношення до представників інших конфесій. Результуючі множини таких індивідуальних відношень значною мірою впливають (хоча й не завжди і не у всьому) на характер, форми, напрями і стратегію відносин даної конфесії до всіх інших, на готовність чи неготовність конфесії співпрацювати з іншими конфесіями поліконфесійної України.

У загальнофілософському аспекті сучасний віруючий, виступаючи як суб'єкт міжконфесійних відносин постає при цьому як:

- *особа*, що здійснює властиву їй діяльність, спрямовану на практичне перетворення предметної дійсності, теоретичне і духовно-практичне освоєння об'єктивної реальності <sup>281</sup> або як «індивід, який пізнає зовнішній світ і діє на нього в своїй практичній діяльності»<sup>282</sup>. Відповідно об'єктом є «будь-яка дійсна чи уявна реальність, що розглядається як щось зовнішнє у відношенні до людини та її

<sup>281</sup> Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002. – С. 612-613.

<sup>282</sup> Философия: энциклопедический словарь. – М., 2006. – С. 833.

свідомості і яка стає предметом теоретичної та практичної діяльності суб'єкта»<sup>283</sup>. У нашому випадку такою дійсною реальністю постають міжконфесійні відносини, у формуванні чи реалізації яких бере участь суб'єкт (віруючий);

- *носій* індивідуально сприйнятих і певним чином усвідомлених релігійних догм, правил, норм, ідеалів, стереотипів, моральних установок, традицій, оцінок, релігійно мотивованого характеру реагування та поведінки, що так чи інакше впливають на сприйняття інших конфесій і визначають зміст ставлення до них як до об'єктів;
- *діяльний суб'єкт*, який, спираючись на компендіум засвоєних релігійних знань, віросповідних переконань, цінностей культури, способів отримання нової інформації тощо, визначає і будує своє відношення до інших віросповідань та їх представників. У залежності від низки причин, умов чи обставин (духовний світ, менталітет, особиста активність віруючого, вплив релігійної громади, релігійно-духовний, суспільний контексти та ін.) ставлення віруючого до інших конфесій може коливатися у діапазоні від пасивного до активно діяльного;
- *природа суб'єкт-об'єктних відносин* така, що суб'єкт, впливаючи на зміст і характер міжконфесійних відносин (об'єкт), зазнає, у свою чергу, *зворотній вплив на себе* міжконфесійних відносин, внаслідок чого відбуваються зміни у позиції суб'єкта: поглиблюється і урізноманітнюється його бачення міжконфесійних відносин, трансформується його ставлення до цих відносин у бік більш активного чи пасивного реагування, толерантності чи інтолерантності, відкритості чи консерватизму. Окремим випадком суб'єкт-об'єктних відносин, тобто ставлення суб'єкта (віруючого) до міжконфесійних відносин (об'єкту) є *неадекватне* ставлення до цих відносин, зумовлене недостатніми знаннями віруючого, етноконфесійними упередженостями, інерцією минулих нетолерантних відносин, політизацією питання тощо;
- *суб'єкт* (сучасний віруючий) *продукує* певні міжконфесійні відносини, так що вони є результатом діяльного чи недіяльного суб'єкта; водночас суб'єкт сам стає *продуктом* міжконфесійних відносин. Суб'єкт і об'єкт, таким чином, знаходяться у діалектичному зв'язку, що зумовлює не лише їх єдність, а й взаємовпливи та взаємотрансформації в процесі практичної реалізації суб'єкт-об'єктних відносин;
- *суб'єкт-об'єктні відносини* з невідворотністю зумовлюють активізацію *самосвідомості*, тобто усвідомлене чи неусвідомлене переживання специфічності власного «Я» як автономної сутності зі своїми думками, почуттями, бажаннями, оцінками, готовністю

<sup>283</sup> Філософський енциклопедичний словник. – С. 438.

певним чином реагувати на події, явища, процеси, пов'язані з міжконфесійними відносинами. Зовнішньо самосвідомість віруючого у названих відносинах може проявлятися як самооцінка, оцінювання інших, визначення власного місця в системі відносин та зв'язків, що складаються між конфесіями; як вироблення механізму самоствердження<sup>284</sup> віруючого в процесі творення міжконфесійних відносин тощо;

- *діяльний суб'єкт* (віруючий), будучи включеним у систему міжконфесійних відносин та їх формування, активізуючи свої індивідуальні якості (віросповідні переконання, знання про інші конфесії, правові регулятори відносин, моральні установки, культуру, навички спілкування, життєвий досвід тощо) в результаті не лише впливає на ці відносини, а й засвоює більш широкий діапазон як міжконфесійного, так і загальнолюдського спілкування, збагачується як особистість, піднімається до сприйняття себе очима іншого, звільняється від необґрунтованих негативних стереотипів стосовно інших віросповідань та їх носіїв.

Не зупиняючись детальніше на загальнофілософському аспекті порушених питань, зазначимо, що сьогоденній віруючий, у порівнянні з ситуацією кількадесятилітньої давності, в умовах релігійної свободи незрівнянно ширше включений у систему конфесійних, міжконфесійних, суспільних відносин, маючи можливість прямо чи опосередковано впливати на зміст, характер, спрямування, активність, форми вияву цих відносин. Для віруючого істотно розширився потенціал участі в процесах релігійного буття, релігійної діяльності та комунікації. Все частіше спостерігається активний вихід сучасних віруючих, особливо молоді, за конфесійні межі, контакти, зв'язки, співпраця з представниками інших конфесій. Не можна не погодитись з проф. А. Колодним стосовно оцінки активності сучасного віруючого: «Сьогодні він жваво реагує на різні проблеми сучасного життя, часто випереджаючи в своїх оцінках навіть представників кліру, духовних лідерів конфесій»<sup>285</sup>. Цьому сприяє поліконфесійність сучасного українського суспільства, поступове усунення обмежень (ідеологічних, адміністративних, світоглядних, правових, релігійних), заохочення владою участі релігійних організацій та об'єднань у реалізації соціальних програм тощо.

Важливо, що подоланню зовнішньорелігійних перешкод для міжконфесійних зв'язків, спілкування чи співпраці, що мали місце в минулому, суголосно відбуваються зміни і *в самих релігійних організаціях*: поступово долаються консервативні установки щодо ставлення до іновір'я, переглядається практикована раніше орієнтація на ізоляціонізм як спосіб

<sup>284</sup> Див.: Абушенко В.Л. Самосознание // Новейший философский словарь. – Мн., 2003. – С. 869-871.

<sup>285</sup> Колодний А. Сучасні виміри релігійної духовності українця // Релігійне сьогодення України: роздуми оцінки і прогнози (тематична збірка вибраних статей і тез). – К., 2009 – С. 101.



самозахисту конфесії, підозри й недовіра до інших конфесій як конкурентів за вплив на потенційного віруючого; маргіналізується релігійна нетерпимість у міжцерковних, міжконфесійних відносинах; розширюються форми і методи співпраці різних конфесій у соціальному блоці проблем (добродійна, милосердна, культурно-освітня діяльність, допомога соціально незахищеним верствам населення – інвалідам, пенсіонерам, важко хворим, особам, що потребують соціальної адаптації і т.п.).

Участь віруючого у заходах міжконфесійного характеру передбачає, що така діяльність відповідає не лише власному релігійному світогляду, переконанням, морально-релігійним установкам і нормам, яких дотримується віруючий, а й з інтересами конфесії, до якої належить. У міжконфесійних відносинах суб'єктами взаємодії можуть бути як одноосібно діюча особа – віруючий індивід, так і релігійні громади, релігійні організації та об'єднання.

Сучасний віруючий, як суб'єкт формування міжконфесійної взаємодії, є ще й суб'єктом права, тобто носієм правосвідомості, джерелом правової активності, якою б мірою правових знань віруючий не володів. Наскільки віруючі – учасники міжконфесійних відносин - виявляються обізнаними з правовими аспектами формування і реалізації таких відносин, настільки ці відносини будуть ефективними, взаємокорисними і перспективними.

Іншим важливим регулятором діяльності суб'єкта (віруючого) у справі формування відносин між конфесіями є мораль, моральні регулятори. Моральні погляди, ідеї, поведінка, принципи, норми, моральні цінності, властиві віруючому, є не просто компоненти свідомості, а й спонукальними мотивами діяльності з формування міжконфесійних відносин. Спрямовуючи свою діяльність на об'єкт взаємодії - представника іншої конфесії, суб'єкт (віруючий) може опинитися у ситуації, коли його погляди або наміри не приймаються чи й зазнають протидії інших суб'єктів, що не будуть згодні з його діями. За таких обставин суб'єкт (віруючий) цілком закономірно сам стає об'єктом іноконфесійного впливу, на нього поширюється дія інших суб'єктів взаємодії. Проте, як зазначає Л. А. Виговський, «суб'єкт лише тоді зможе повністю себе реалізувати, коли буде враховувати інтереси, потреби інших суб'єктів, тобто буде виступати водночас і як об'єкт...»<sup>286</sup>.

Аналіз практичного аспекту участі віруючих у формуванні та реалізації міжконфесійних відносин дає підстави диференціювати діяльність суб'єктів (віруючих) за ступенем їхньої активності в творенні таких відносин. Умовно можна виокремити 1) функціональну, 2) активну позицію віруючого та 3) позицію пасивного спостерігача. Функціональна позиція реалізовується віруючим, який перебуває у статусі співзасновника релігійної організації, релігійної громади, релігійного братства, члена церковної ради та залучається до безпосередньої участі у заходах, міжконфесійних за форматом і характером. Позиція активного віруючого передбачає не лише його систематичну участь у міжконфесійних акціях, заходах і та ін., а й ініціацію ним різних форм

<sup>286</sup> Виговський Л.А. Функціональність релігії: природа і вияви. Монографія. – К.-Хмельницький, 2004. – С. 33.

співпраці, спрямованих на зміцнення міжконфесійних відносин, утвердження толерантності між конфесіями, порозуміння, на солідарний виступ конфесій проти будь-яких проявів релігійної нетерпимості, тероризму, ксенофобії. Дослідження ступеню активності суб'єктів міжконфесійних відносин (віруючих) у конкретних заходах виявляє досить широку представленість третьої категорії віруючих – пасивних спостерігачів. Їм властива інертність, безініціативність, байдужість до діяльності такого роду (зазвичай, така позиція проявляється ними не лише щодо міжконфесійних заходів, а й усіх інших). Причин такої позиції, на наш погляд, багато: інерція внутрішньоконфесійної замкнутості, сформована ще в часи діяльності релігійних організацій в умовах суспільства атеїстичного домінування; наслідки релігійного консерватизму, що культивувався у багатьох конфесіях як спосіб самозахисту; втрата значною частиною людей віри в те, що щось можна змінити в суспільстві на краще; слабкі зв'язки віруючого з релігійною громадою, одновірцями, що ведуть, як правило, до індивідуальної самоізоляції, втрати орієнтирів, оціночних критеріїв тощо.

Перш ніж розглянути напрями та форми реалізації суб'єктом (сучасним віруючим) своєї участі у налагодженні та розвитку міжконфесійних відносин, нагадаємо деякі особливості релігійної ситуації в поліконфесійній Україні, які напряму впливають на активність віруючого – учасника цих відносин.

На початок 2011 р. в Україні 68% респондентів ідентифікували себе з православ'ям, близько 8% – з греко-католицизмом, майже 2% – з протестантизмом, біля 1% – з ісламом<sup>287</sup>. Можна припустити, що оскільки найбільш поширеними конфесіями в країні є, насамперед, православні, греко-католицька та протестантські, то adeptів цих конфесій є підстави вважати найбільш представницькими учасниками (суб'єктами) формування міжконфесійного співжиття в українському суспільстві. Саме вони, ймовірно, визначають стан і характер міжконфесійних відносин. Навіть та обставина, на яку звертають увагу чимало науковців – декларативний характер самоідентифікації сучасних віруючих – навряд чи може істотно скорегувати це судження.

Значно важливішим, на нашу думку, у питанні діяльного суб'єкта в міжконфесійних відносинах – питання готовності різних конфесій (а відповідно і їх віруючих) до практичної реалізації таких відносин на постійній чи системній основі через співпрацю, ділові зв'язки, скоординовані акції тощо. Історія конфесій, зокрема тих, що функціонують в Україні, засвідчує, що в силу різних причин (ідеологічних, світоглядних, адміністративно-політичних, економічних, соціальних, правових, релігійно-церковних, етнонаціональних, релігійно-духовних, змісту і характеру громадської думки; різного статусу конфесій в державах різних періодів та ін.) готовність до такої діяльності на солідарній міжконфесійній основі доволі різна. Даються взнаки і наслідки колишнього панівного в духовному житті становища деяких конфесій

<sup>287</sup> Рівень і характер релігійності українського суспільства // Національна безпека і оборона. – 2011. – № 1-2. – С. 40.

(православ'я в Російській імперії, греко-католицизму в західно-українському регіоні), і різна кількісна представленість у релігійній мережі, й істотна відмінність в традиціях конфесій щодо ставлення до іновір'я. Показово, що конфесії, які ніколи не займали духовно домінуючого становища в країні чи регіоні, яким свого часу доводилося утверджуватися в боротьбі з панівним віросповіданням, проявляють більше готовності до міжконфесійної взаємодії, співпраці, зв'язків, участі в спільних акціях, аніж ті, що тривалий час своєї історії домінували, мали підтримку і захист влади, могли не рахуватися з різного роду «сектами», «толками», «іновірцями». Історично склалося так, що у віруючих порівняно малочисельних релігійних організацій було більше мотивації об'єднуватися з іншими конфесіями, взаємопідсилюватися за рахунок союзів з іновірними, розраховувати, що голос конфесії, підсилений солідарними конфесіями, буде почуто. Перед великими, авторитетними, самодостатніми, економічно потужними, владно підтримуваними релігійними об'єднаннями така проблема не стояла і підтримки інших конфесій вони, як правило, не потребували.

Звичайно, сьогодні ситуація істотно змінилася (православ'я по низці параметрів втрачає колишню універсальну присутність, греко-католицизм перестав бути регіональним явищем, прискореними темпами зростає число прихильників протестантських церков, неухильно зростає мережа ісламських організацій). Суттєво змінили позиції й самих віруючих, їх критерії, оцінки, способи реагування на ті чи інші події, факти, процеси. Так, 23,6% віруючих УПЦ МП, 36,7% УПЦ КП, 31,6% інших *православних* конфесій вважають, що всі релігії мають право на існування як різні шляхи до Бога. 48,3% прихильників УПЦ МП, 37,0% УПЦ КП, 49,6% інших православних конфесій визнають, що будь-яка релігія, яка проголошує ідеали добра, любові, милосердя, не загрожує існуванню іншої людини, має право на існування. Водночас майже 27,2% віруючих УПЦ МП висловлюють переконання, що право на існування мають лише традиційні для нашої країни релігії; істинною є лише та релігія, яку сповідує даний віруючий. Подібні погляди мають 25,4% в УПЦ КП та 16,8% серед інших православних<sup>288</sup>. Зайве доводити, що такі переконання можуть впливати на формування відносин з представниками інших релігій. Соціологічні дослідження останнього часу, підтверджують тезу про те, що адепти православних церков виявляють доволі позитивне ставлення до греко-католицизму: УПЦ МП – 34%, УПЦ КП – 43,9%; до римо-католицизму: УПЦ МП – 29,6%, УПЦ КП – 38,1%. Значно менше позитиву у ставленні до протестантизму: УПЦ МП – 14,1%, УПЦ КП – 21,3%; євангелічних та харизматичних церков: УПЦ МП – 11,3%, УПЦ КП – 13%; до східних релігій та духовних практик: УПЦ МП – 16,2%, УПЦ КП – 15,9%. Досить незначними є показники негативного ставлення православних до греко-католицизму: УПЦ МП – 4%, УПЦ КП – 2%; до римо-католицизму: УПЦ МП – 5,1%, УПЦ КП – 3,0%; негативне ставлення помітно зростає у

<sup>288</sup> Рівень і характер релігійності українського суспільства // Національна безпека і оборона. – 2011. – № 1-2. – С. 56.

ставленні до протестантів: 14,1% adeptів УПЦ МП та 13,3% УПЦ КП висловлюють негативне ставлення до протестантських деномінацій. Найбільш негативно православні віруючі ставляться до євангелічних та харизматичних церков: 20,4% УПЦ МП та 17,6% УПЦ КП відповідно<sup>289</sup>.

Показовими у цьому відношенні є й результати опитування прихильників *греко-католицизму*. Найбільш позитивне ставлення вони проявляють до римо-католицизму – 71,7% та православ'я – 70,2%. Суттєво менше позитивного ставлення до протестантизму – 36,4%, хоча у 2000р. воно було на рівні 11,9%. Позитивне ставлення до інших релігій та релігійних течій знову ж таки залишається на доволі низькому рівні - у межах 15% - 23%, але демонструє тенденцію до зростання у порівнянні з 2000р. (2% - 13%). Найбільш негативне ставлення греко-католики демонструють у відношенні до євангелічних та харизматичних церков (26,3%)<sup>290</sup>. Безумовно, що ці особливості конфесійної орієнтації рядових греко-католиків не можуть не позначатися на готовності конфесії до співпраці на різному рівні з іншими конфесіями.

Беручи до уваги всю повноту даних, супутних реалізації суб'єктом міжконфесійних відносин, можна стверджувати, що сучасний віруючий бере участь у комплексі заходів міжконфесійного характеру, розширює відносини між конфесіями в Україні у більш сприятливих умовах, аніж це відбувалося навіть десятиліття тому.

Напрямами і формами реалізації суб'єктом (сучасним віруючим) своєї участі у налагодженні та розвитку міжконфесійних відносин є його участь (пряма чи опосередкована) у:

- міжконфесійних об'єднаннях з компетенцією консультативно-дорадчих органів (Всеукраїнська Рада церков і релігійних організацій, Нарада представників християнських церков України, Рада євангельських протестантських церков України, Українська міжцерковна рада, Всеукраїнська рада християнських церков, Рада представників духовних управлінь і центрів мусульман України) та в подібних органах, створених на регіональному рівні (в м. Києві, АРК, багатьох областях);
- підготовці міжконфесійних за форматом документів з актуальних проблем суспільного та релігійно-церковного життя (листів до Президента України, до Верховної Ради України, до Кабінету Міністрів України; звернень до українського народу з найбільш гострих проблем, що зачіпають інтереси усього суспільства; інформаційних листів про позиції конфесій у питаннях внутрішньої і зовнішньої політики, захисту суспільної моралі та духовності,

<sup>289</sup> Рівень і характер релігійності українського суспільства // Національна безпека і оборона. – 2011. – № 1-2. – С. 57-58.

<sup>290</sup> Там само.

- протидії політизації релігійних організацій, ставлення до законодавчого врегулювання релігійної сфери тощо);
- підготовці та проведенні всеукраїнських міжрелігійних форумів, «круглих столів» з актуальних проблем суспільного та релігійного життя в Україні;
  - діалогових, переговорних формах реалізації відносин між конфесіями;
  - співпраці конфесій в реалізації соціальних (добродійних, милосердних), місійних, культурно-освітніх програм;
  - релігійних акціях (міжконфесійних молебнях, хресних ходах та ін.), присвячених знаменним ювілеям, пам'ятним датам, визначним подіям, що мають загальнонаціональне значення;
  - спільній підготовці представниками конфесій проектів законодавчих та нормативних актів, де відтворена узгоджена позиція релігійних об'єднань щодо врегулювання державно-церковних та міжконфесійних відносин.

Суб'єкти міжконфесійних відносин, використовуючи на дво- чи багатосторонній конфесійній основі ці форми співпраці, отримували можливість в ході безпосереднього спілкування кращого усвідомлення і розуміння позицій представників інших конфесій, зближення бачення сторін навіть з недавно конфліктних питань.

Вище вже акцентувалася увага на тому, що за всієї важливості віросповідних установок, релігійної доктрини щодо ставлення до іновір'я, історично-релігійної складової, що формувала традиції співжиття *даної конфесії* зі всіма іншими, не менш важливим компонентом у формуванні міжконфесійних відносин є особистісні характеристики ключового учасника цих відносин – віруючого. Набір же релігійно-світоглядних уявлень, релігійно-моральних норм, віросповідного менталітету, релігійно-етнонаціональних переконань, релігійно мотивованих поведінських установок, способів і характеру реагування на ситуації у міжконфесійних відносинах, діапазон оцінок щодо «своїх» й «інших» віруючих, тягар упереджених суджень, застарілих критеріїв можуть бути не лише спрямованими на конструктивний розвиток міжконфесійних відносин, а й негативно впливати на реалізацію таких відносин, ускладнювати їх.

Суб'єкт – прямий чи опосередкований учасник міжконфесійних відносин, який із-за різних причин сформувався як *опонент* розвитку таких відносин, в умовах надзвичайно політизованого суспільства чи окремої специфічно налаштованої спільноти може брати участь в акціях, які за своїм змістом не сприяють розвитку міжконфесійного порозуміння, утвердженню міжрелігійної толерантності, негативно впливають на відносини між представниками різних віросповідань. Такий віруючий публічно може допускати некоректні, нетолерантні, образливі висловлювання і виступи на адресу опонентів з числа інших конфесій; ігноруючи норми чинного законодавства, брати участь у силовому захопленні культових будівель,

майна, інших приміщень, що належать іншим конфесіям; ігнорувати переговорно-діалогові форми розв'язання конфліктних питань, спільні заходи міжконфесійного характеру; підтримувати чи й брати безпосередню участь у діяльності різного роду політизованих біляцерковних організацій, що під релігійним прикриттям практикують екстремістські методи діяльності, вирішують політичні завдання і т.п.

Таким чином, сучасний віруючий як суб'єкт міжконфесійних відносин в Україні в умовах поліконфесійного, мультиетнічного, політично і соціально диференційованого, певною мірою глобалізованого суспільства опинився на вістрі постановки і вирішення багатьох проблем, де проблема відносин між віросповіданнями в країні з переважно віруючими громадянами грає далеко не другорядну роль, сприяючи чи не сприяючи стабільності і злагоді в суспільстві. Отож, позиція сучасного віруючого у його розумінні та ставленні до міжконфесійних відносин виходить далеко за суто релігійні межі і набуває загальносуспільної значущості. Якими будуть формуватися наступні покоління суб'єктів міжконфесійних відносин в Україні, такими, значною мірою, будуть і міжконфесійних відносин.

### А н о т а ц і ї

У статті аналізується відносно малодосліджене питання про роль сучасного віруючого як суб'єкта формування і реалізації міжконфесійних відносин в Україні. Доведено, що віруючий (суб'єкт) і зазначені відносини (об'єкт) знаходяться у діалектичній залежності: за всієї значимості змісту цих відносин від особистих характеристик віруючого – представника певної конфесії і учасника цих відносин – стан і динаміка міжконфесійних відносин, в свою чергу, справляють вплив на позицію віруючого.

**Ключові слова:** сучасний віруючий, суб'єкт, об'єкт, суб'єкт-об'єктні відносини, міжконфесійні відносини, державно-церковні відносини, релігійна сфера, релігійна діяльність.

The item on the role of a believer as a subject of formation and realization of interconfessional relations in Ukraine has been analyzed in this article as far as this problem has not been properly researched before. It has been proved that a believer and the relations mentioned above are being in dialectic dependence: due to the meaning of the contents of these relations depending on the personal features of the believer - the representative of a certain confession and a participant of these relations – the state and dynamics of interconfessional relations in their turn produce their influence on the position of a believer.

**Keywords:** modern believer, subject, object, subject-object relations, interfaith relations, state-church relations, religious sphere, religious activities.

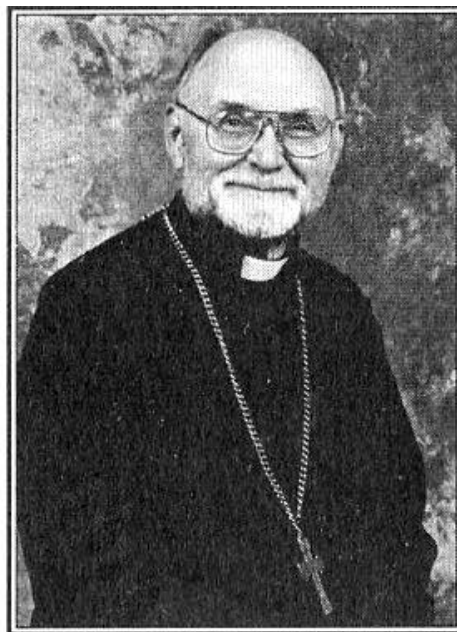


## ПОШАНУВАННЯ ІВАНА ШЕВЦІВА

*Пам'яті Івана Шевціва*

### ІВАН ШЕВЦІВ – НАУКОВЕЦЬ, УКРАЇНЕЦЬ-ПАТРИОТ

В березні місяці цього року в Львівському Музеї історії релігії відбулася презентація надрукованих в Україні книг самого отця і шестисотсторінкової книги про нього «Іван Шевців – життєпис українця-християнина», написаної професором Анатолієм Колодним. Владика Любомир Гузар, дізнавшись про цей захід, навіть скоротив на годину свою зустріч із львівською громадськістю. А вже через тиждень після цієї презентації сумна звістка з Лідкомбе (Австралія) вразила в Україні серця всіх, хто знав отця Івана, в той чи інший спосіб спілкувався з ним, творчо співпрацював з І.Шевцевим на різних його життєвих шляхах, серця тих, хто любив отця Івана й переживав той тяжкий недуг, який скопив його в бездіяльність в останній рік життя. Ми все ще сподівалися на милість Божу, на можливе видужання, подумки були щохвилини з отцем і з вдячністю сприймали ту турботу щодо нього, яку виявляли сестри-василіанки і подружжя Куликів. Отець ніби чекав на ту книгу про його життя, яка була написана в Україні і яка оцінила його як церковного і громадського діяча не вузькоавстралійського, а далеко більше - всеукраїнського масштабу.



Іван Шевців – священник греко-католик, Почесний співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України відзначив в листопаді 2011 року своє 85-річчя в далекій Австралії, куди він за запрошенням єпископа Івана Прашка приїхав ще в 1959 році. Родом Отець із тернопільського села Гарбузів. Життя складалося у нього не просто: Мала Духовна семінарія, а потім, за згодою її ректора владика Йосифа Сліпого, гімназія у Львові, доля дивізійника, навчання в Колегії св. Йосафата, філософські і богословські студії в університеті Урбаніанум.

Після рукоположення в священничий сан в 1951 році виїхав на душпастирську службу до Англії. Тут він редагує журнал-місячник „Наша Церква” – прес-орган Світського апостольства УКЦ в Західній Європі.

Саме тут невдоволення Отця викликало послання Папи Пія XII „До народів Росії” від 7 липня 1952 року. У гнівному і відвертому листі-протесті Понтифіку (мало хто із священників на таке здатний, а лише щирий Українець) він написав: „Я почуваюся зраним у моїх національних почуттях, як українець. І в релігійних, як католицький священник. Бо, мимо всього, зміст того Листа почав захитувати мої переконання про любов і доброзичливість Римської Апостольської столиці у відношенні до українського народу”. Образливим щодо українців в Папському посланні було включення українців до якихось „російських народів”, приписування російському народові п’яти століть історії України, терпінь і гонінь із-за Української Католицької Церкви та ін. Цей лист, підтриманий українською громадськістю, змусив Пія XII вже 15 грудня 1952 року проголосити Енцикліку „Східні Церкви”, в якій він виправив допущену помилку. В ній, поруч з назвами інших країн, вже звучала й Україна, український народ був названий „нам найдорогший”.

В такий мужній спосіб отець Іван, де б він не був і яку б посаду не обіймав охороняв і обороняв історію й честь свого народу. Так, ще під час навчання в Римі в Колегії він разом з іншими її учнями з України добився, що їх перестали називати рутенами, оскільки назва ця відійшла в історію, а називали українцями.

Сідней, Канберра, Батгурст, Орандж, Аделяїда, Перт, знову Сідней – це ті австралійські міста, в яких отець Шевців ніс службу Богу. Де б він тут не був - організовувалися українські школи для дітей парафіян, будувалися українські парафіяльні доми, починали працювати українські художні колективи. Одним словом – починалося українське спільнотне життя. Багато сил і енергії віддав Іван Шевців обстоюванню ідеї створення окремого Українського Католицького Київсько-Галицького Патріархату, який би завершував організаційну структуру УКЦеркви на Батьківщині та діаспорі. Зрозуміло, що реальне втілення цієї ідеї допомогло б УГКЦ повернути її давній престиж і місію на Сході Європи, відгородило б Україну від намагань Москви включити нас у свою орбіту т.зв. Третього Риму, служило б засобом поєднання християнського європейського Сходу із Заходом, було б наочним доказом пошанування Апостольською Столицею прав, привілеїв та заслуг УГКЦ, сприяло б зміцненню правопорядку і гарантуванню єдності всередині самої УГКЦеркви тощо.

Як голова Священничого Товариства св. Андрія, отець у 1975 році відвідав всі єпархії УГКЦ в Європі і Північній Америці, переконуючи їх в потребі скликання Собору Церкви і здійснення ідеї Українського Патріархату, якої сам був відданим протагоністом. Іван Шевців був серед тих, хто активно підтримав Верховного Архієпископа УГКЦ Йосифа Сліпого в його намаганнях Патріархальної структури Церкви в час



активного протистояння цьому з боку переважної більшості її єпископату, спричиненого неоднозначною політикою Римської курії щодо УГКЦ на догоду Московській Православній Церкві. Отець був і серед тих, хто ініціював і зреалізовував План акцій оборони віри і Церкви в Україні комуністичної доби, хто виступав проти переслідувань дисидентів в Радянському Союзі.

Іван Шевців тривалий час був куратором Об'єднання Українських Католицьких Організацій в Австралії. Він - дійсний член Наукового Товариства ім. Т.Г. Шевченка. Ще був фундатором-меценатом Енциклопедії України, храму св. Андрія в Сідней і св. Володимира та іконостасу в Канберрі, монастирів ЧСВВ в Сідней і в Мельборні, Національного Фонду і українського лекторату в монашому університеті в Мельбурні та ін.

Працьовитий, ревний душпастир, книголюб. Точний, обов'язковий, відданий справам Рідної Церкви і Українського Народу. Не терпів дволичності. Людей оцінював і шанував не із-за їхніх титулів чи майна, а за їх працю і відношення до Церкви й України. Подеколи був жорсткий, може й надто вимогливий до себе та інших. Із-за цього потрапляв у непорозуміння з голосливими „діячами”, з претензійними, але не відповідальними „батьками народу”, з такими виховниками та „провідниками молоді”, які байдужі до справ своєї Церкви та ролі священика в ній.

Коротше: отець Іван любив свій народ, бо йому присвятив все своє життя. Не прагнув всім догодити, але завжди був готовий до послуг, щоб іншим – своїм братам – служити і їх підтримати та задовольнити в потрібну годину.

З приходом до „церковної влади” в Австралії нового єпарха єпископа Петра Стасюка, який, одержавши готову і впорядковану своїм попередником владикою Іваном Прашком єпархію, почав її історію „від самого себе”, отець Іван Шевців у травні 1995 року відійшов зі становища пароха. Але при цьому він мав повну підставу сказати: „Досі ми робили все, що як уміли і могли, щоб зберегти католицьку віру, український обряд, культурне і національне обличчя старшого і молодшого поколінь українського люду в Австралії. Для Церкви і народу я присвятив все моє життя”.

Проте з болем в серці отець переживав всі ті витівки, які творив (і продовжує творити) новий єпарх. Як слушно зауважив єпископ Прашко, недосвідчений владика призвів церковне життя до кризи, яка поглиблюється, громада вірних поділена, Церква втрачає вірних. Єпископ Петро „не боронить справ нашої Церкви, а виглядає, що змагає до латинізації. Заводить англійську мову в богослужіннях і проповідях та навчанні релігії там, де це не конче. При створенні Об'єднання християнських церков в Австралії, владика прилучив нашу Церкву до римо-католицької і виступає як її член, а не як український владика і

представник Української Церкви. Висловлюючи думку багатьох вірних УГКЦ Австралії, єпископ Іван Прашко слушно зауважив: „Владика Петро Стасюк не має загальнолюдського „благорозумія”, здорового глузду, християнської любові ближнього. Він просто не розуміє своєї ролі єпископа, архиєпископа, в особі якого наші люди хотіли б бачити князя Церкви”. При цьому навіть ходять чутки, що „владика має неписане завдання довести нашу Церкву в Австралії до приспішеної самоліквідації через асіміляцію”.

Останні роки і дні отець Іван Шевців жив у Домі пенсіонера. Поки дозволяв зір, писав, займався видавничою діяльністю. При цьому друкував не лише свої твори, а й фундував різні видання в Україні. Так, отець опікувався виданням тритомної „Української Релігієзнавчої Енциклопедії”. Він сприяв появі у світ книги „Католицизм в Україні” з десяти томної „Історії релігії в Україні”, не лише спонсоруванням її видруку, а й допомагав при її написанні консультацією щодо структури і змісту. Іван Шевців й нині є присутнім окремими своїми статтями у різних виданнях Української Асоціації релігієзнавців, Почесним Членом якої є.

Окрім видання підготовлених в Інституті філософії імені Г.С. Сковороди НАН України вибраних творів отця під назвою „Християнська Україна” (2003р.), Іваном Шевцевим в останні роки видрукувано книгу-хроніку „Парафія св. Андрія в Сідней” (1999), біографічні збірки „З Богом та Україною в серці” (2001) та «Україна-Рим-Лондон-Брадфорд-Сідней. Причинки до історії УГКЦ в діаспорі тих часів» (2009). У працях отця Івана чітко визначені особливості християнської духовності українців, важливість прийняття Україною-Руссю християнства й роль його в історії та житті українського народу, розглянуті питання співвідношення Церкви і культури, Церкви і суспільства, з’ясована роль священничого і мирянського руху в житті Церкви. В книзі „Релігія і Церква в історії української діаспори” десяти томного видання „Історія релігії в Україні” друкується підготовлений отцем розділ про історію греко-католицизму в українській Австралії.

Відтак значимість отця Івана Шевціва вимірюється не діаспорними рамками Австралії, а духовним простором всієї України, теренами поширення українського греко-католицизму у світі.

Такі люди як Іван Шевців прислані у світ Богом не для спокійного життя. Своєю життєвою звитягою вони запалюють інших. Лише завдяки їм твориться велике! Україна за все це шанує Отця. У факті її незалежності й духовному відродженні є й часточка його активної життєвої національної позиції. За сприяння розвитку науки в Україні і особисті творчі здобутки Івана Шевціва обрано Почесним співробітником Відділення релігієзнавства ІФ НАН України, за меценатство він удостоєний звання лауреата премії імені Євгена Чикаленка. До видрукуваних праць Отця, багатих фактологічним матеріалом, звертаються українські науковці. Його

богословська спадщина до послуг священників і студентів духовних навчальних закладів.

Для української громадськості Отець ніколи не був емеритом. Незважаючи на дещо підкошене здоров'я, відсторонення його нерозсудливим і недалеким владикою Петром від справ церковного життя, значну відстань Австралії від його рідної землі, Іван Шевців для нас був не **оіш**, як він підписувався, а **О І Ш** – відтак велика і значима людина. І хоч отець писав нам, що він нічого не зробив для української науки, але то далеко не так. Він зібрав і залишив для неї такий багатий емпіричний матеріал, який варто вивчати, аналізувати й коригувати на його основі ті висновки, які до цього звучали в багатьох працях з історії християнства в Україні, зокрема деяких улесливих авторів з богословських інституцій УГКЦ і клерикалізованих львів'ян. В Івані Шевціві жив гордий дух нескореного Патріарха Йосифа. Ми належно оцінювали його 85-тирічний життєвий шлях і бажали Отцю покращеного здоров'я, нових творчих вдач, щирого людського оточення. Ми чекали його, діяльного і раціонального, в Україну, раді були прийняти у себе на життя останніх років.

Дороговказним орієнтиром для Івана Шевціва впродовж всього його життя були Бог і Україна. Отця часто оцінювали як «революціонера». В боротьбі за Правду України і її Церкву він був безкомпромісним й мав мужність вказати на помилковість і антиукраїнськість суджень чи діянь навіть найвищим церковним авторитетам, в тому числі й Папі Пію XII. Отець жив Україною, працював на вибудову її незалежності і її національне відродження, жертвував на це свої заощаджені кошти, а зрештою і здоров'я.

Івану Шевціву вдалося зберегти й оприлюднити для наукового вивчення великий документальний масив з історії Української Греко-Католицької Церкви, життя українців в діаспорі. Його праці – це зразок історіографічного дослідження долі українського народу і його Церков, це своєрідний вдячний пам'ятник Ісповіднику Віри митрополиту Йосифу Сліпому.

Отець Іван – герой-борець. Він не боявся вказати Папі, що український нарід – то не «народ Росії», ректору в Римі, що українці не є якісь там «руські» чи «рутени», Римській Курії, що УГКЦ має право на свій Патріархат, а митрополит Йосиф Сліпий, побувши ув'язненим в Московських таборах, не має бути ще й «в'язнем Риму», тій же Курії, що нечесно поза спиною УГКЦ вести перемовини про її долю з Московським Патріархатом та інше. **Саме завдяки таким неспокійним українцям, яким був за свого життя Іван Шевців, ще не вмерла Україна і не вмере ніколи.** Будемо сподіватися, що не вмере українство і в діаспорі.

Незважаючи на ганебні потуги декого зробити отця емеритом, загнати його в застінки старечого дому, Іван Шевців своїми видрукованими роботами і меценатством вийшов на всеукраїнський рівень життя, в простори української історичної і релігієзнавчої науки. Йому

вдалося воскресити для знання і подальшого вжитку той пласт історії українського греко-католицизму, який інші (певне із незаявлених ними мотивів) обходять і в такий спосіб прагнуть піддати забуттю. Але забути можна те, що вже в той чи інший спосіб не відтворюється сьогодні. Шкода, але такого ще немає! Читаючи праці Івана Шевціва, ми вчимося бути українськими патріотами, вчимося мистецтву пошуку шляхів і форм утвердження українства навіть в порівняно незначних ділянках своєї життєдіяльності. Надруковане Отцем, знають, вивчають і творчо використовують українські релігієзнавці при написанні своїх монографій, підручників, дисертаційних робіт. Характерно, що вже на другий день після смерті отця в Україні вийшла у світ монографія «Релігійні процеси в перспективі їх виявів», два розділи якої – «Католицька Церква змінюється» і «Церква як берегиня українства в діаспорі» - написані ним. Шкодуємо, що в Церкві адекватно не оцінюють тих, хто так багато сил і здоров'я віддав на її збереження і зрештою відродження. Отця ховали як емерита лише Сіднейської парафії УГКЦ. А між тим його життєвий шлях в УГКЦеркві був далеко ширшим. Мав би притслати свій жаль і глава УГКЦ Святослав, який був учнем отця по Львівській семінарії. Не Петро Стасюк з усмішкою на обличчі мав його домовину супроводжувати у склеп. Він мав би з покайням на колінах стояти перед гробом Івана Шевціва, бо ж заборонивши його у священничій діяльності, в можливості вивчати архіви, писати і оприлюднювати свої думки, він тим самим спричинив з'яву отцевих хвороб.

Ці думки-міркування про вченого-богослова прийнятні і схвалені Вченою Радою Відділення релігієзнавства ІФ Національної Академії наук України 23 березня 2012 року. Українські релігієзнавці цим висловили свій глибокий сум із-за втрати свого талановитого і продуктивного колеги, висловили в такий спосіб свої співчуття рідним спочилого, всім тим, хто був з ним поруч і співпрацював з ним. Творча спадщина Івана Шевціва потребує подальшого свого опрацювання з тим, щоб і в наступному могли з'являтися у видруку праці отця.

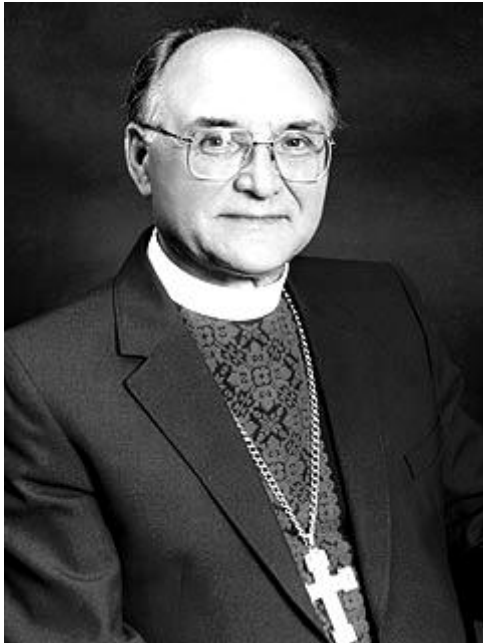
*За Відділення релігієзнавства ІФ НАН України  
та Українську Асоціацію релігієзнавців  
професор Анатолій КОЛОДНИЙ*

\*\*\*

## ВІЧНА ПАМ'ЯТЬ ІВАНУ ШЕВЦІВУ

Старі латиняни лишили нам чимало мудрих думок, щоб ними стрічати життєві події, питання, труднощі чи й радощі. Між ними одна ось така: "De mortuis aut bene aut nihil", що в перекладі звучить: "Про покійників говорім добре, або нічого". Думка похвальна і шляхетна. Церква своєю Літургією співає зі щирою призадумою і молитовним проханням "Вічная нам"ять", композитори творять глибоко змістовні мелодії, а інструменти з болем-плачем і з надією доповнюють і висловлюють щирі почування і побажання великого і вічного добра в Господі для покійного...

В Австралії 21 березня помер по довгих і важких терпіннях священник отець Іван Шевців. Я з ним провів сім років (1945-1952) студій в Римі, два роки душпастирської праці в Англії (1956-1958), а потім наші



дороги розійшлися на велику віддаль. Я залишився в Англії, а в 1975 році Церква перекинула мене знову до Риму, а о. Іван залишився до своєї смерті в Австралії. В тому не короткому часі було між нами тільки кілька коротких зустрічей, ми загрузли у наших фронтах праці. Те, що я тут опишу, буде сказане на основі тих років спільного життя і праці з Іваном Шевцівим.

Отець Іван народився 1-го листопада 1926 року в селі Гарбузові біля Зборова на кордоні Тернопільщини з Поділлям, потім батьки його переїхали в Бродівський район в село Лукавець, де він закінчив початкову школу. Середню школу пройшов він у малій Духовній Семінарії у Львові в роки війни підчас німецької окупації. Закінчивши її у 1944 році, зголосився до Дивізії "Галичина". Після її розгрому під Бродами і після короткого рекрутського вишколу був прилучений до сотні зв'язку-радистів. Війну закінчив він у британському полоні в Ріміні (Італія), звідки в листопаді 1945 року разом з 26-ма іншими полоненими (і між ними був і я) військові власті перевезли нас своїми грузовиками до Риму до нашої греко-католицької Колегії св. Йосафата. Студії закінчив у Атенеї (потім університеті) Конгрегації з поширення віри і прийняв священство з рук Кир Івана Бучка в травні 1951 року. В березні 1952 року той же єпископ як Апостольський Візитатор для українців в Європі послав о. Івана на душпастирську працю до Англії - спочатку в Лондоні та окрузі, а згодом, в 1956 році, на співробітника до великої громади в Брадфордї. В 1959 р. Кир Іван Прашко взяв Івана Шевціва до Австралії, де організувалась чимала українська громада (понад 20 тисяч осіб), розсипана по велитенських

просторах того континенту, включаючи ще й острови Нової Зеландії. Все те треба було "позбирати", шукаючи вірян УГКЦ, організувати, обслужити по тих просторах, долаючи їх не автомашинами, а навіть летунством. Таке було раніше і в Бразилії, але там простори долали василіани наші кіньми. Поміч від латинської Церкви була щира, але обряд, літургія, мова, шкільне виховання і все докільля було австралійське і силою дійсності готовило українців до асиміляції, а священників до того жнива було мало, інтелігентних осіб до громадської праці також не вистачало. Серед того днива попав о. Шевців зі своєю великою і невсипущою працьовитістю ще з кількома священниками. Його доробок під проводом владики Прашка по короткім часі став справді великим, якого не осягнула ніяка інша еміграція в другій половині ХІХ-го століття, навіть в ХХ-му між двома війнами і після Другої світової війни з еміграцією, яка прибула до Австралії з "голими руками", без ніяких засобів праці, без ніякої допомоги. Немов з-під землі вирости за той час тут 12 церков гарної архітектури (не старих куплених і пристосованих будівель!), 8 парафіяльних домів, декілька великих залів, кілька шкіл і три монастирських доми зі Сестрами Василіанками. Серед того ще поява часопису і друк потрібної літератури, діючі Братства, Сестринства і Товариства, праця серед молоді. Життя, як кажуть, закипіло не без труднощів і різних перешкод. Все з неба не падало. Серед того завзята була насамперед вперта, відважна і жертвенна праця на Христовій ниві о. Шевціва. Мав щастя навіть здобути поважні суми грошей, якими віддавав борги слабших громад, а з народженням нашої Української Державності в кінці століття він міг дати і "першу допомогу" нашій Церкві в Україні, якій заблисло сонце волі.

Признаюсь, що був час, коли почався той ріст серед тієї працьовитості о. Івана, писання листів, друку його статей і проповідей, різної полеміки, організаційної гарячки і здобутків, я з певністю легковажно порівняв о. Івана до славного мужа первісної Церкви в II-III столітті Тертуліяна. Він не належав до Отців Церкви, бо в своїх адвокатських здібностях і крайностях попав у ересь монтаністів, але своїм пером, стилем, своєю ревністю у знаменитих творах і проповіді Христа він розбивав усі ворожі затії диявола! Ні один патролог не пробує описати його як сірого Христового письменника. Наш о. Лаба описує Тертуліяна з великим нескритим захопленням. Бачу для опису о. Шевціва прикмети Тертуліяна – у слові, ревності, в його писаннях, його відвазі, незвичайній працьовитості і відданості себе в своїм покликанні. Натерпівся він багато від тих, хто його не розумів і не цинив його працю.

Отець Іван не тільки жив і трудився для душ йому повірених в Австралії. Він журився, як міг і в різний спосіб жив, журився нашою Церквою і Народом в Україні, в її неволі. Її там хотіли вбити і здавалось ворогам, що їм це вдалось і що вона на чужині загине. Блаженніший Йосиф, діставшись на волю, розбудив нас. Отець Шевців був один з тих, що кинувся Блаженнішому Йосифові допомагати, "щоб ми були собою".

Вислів високого змісту. Він мав відвагу писати (проти "бон-тону" дипломатії!) свої листи-благання впрост до папи, кардиналів, Конгрегацій, наших єпископів. Це можна б назвати очайдушністю з духовного розпачу, одержимістю, але оправдати це може тільки любов, любов до своєї Церкви і Народу. Це не легкодушна моя риторика. Цьому можна лише дивуватися і подивляти. Користі отець Іван з того не мав ніякої особисто, а лиш терпіння. Від своїх і чужих...

До отця Івана можна віднести слова Шевченка, вставляючи в його уста слова "Кобзаря": "Мені однаково". Гарна паралель: "Мені однаково, чи

будуть мене судити, карати, сміятись з мене, чи будуть славити і підтримувати... Та не однаково мені, коли мою Церкву і нарід "злії люде присплять, лукавії, і в огні її, окраденую, збудять". Тим я і оправдую о. Шевціва і в його помилках і невдачах, недостачах і пересадах, в його одержимості навіть. Така була в нього вдача і його любов. Це треба розуміти і шанувати!

Про все те скажуть нам біографи на основі не своїх нервів, амбіцій чи паперового патріотизму, а на основі пізнання і визнання величезних оwoчів жертвенної праці о. Івана.

Старий Сенека писав: "Nulla dies sine linea" - "ані дня без начерку". І жодного дня без праці-труду! Таким дослівно був отець Іван Шевців. Коротше того не можна про нього написати. Про це також можуть написати і тії, кого він навчав і провадив. І знова не обійдусь без старої латинської засади: Sine ira et studio - не писав я цього ані в гніві, ані строгості і упередженнях. Нехай австралійська земля прийме його (додам: він хотів бути похороненим в Україні, але... Але мабуть о. Іван знав слова Івана Франка про свою любов до України і свого Народу: "Я не люблю тебе з великої любови!») зі своєю австралійською вдячністю, а Україна і наші емігранти в Австралії зі своїми нащадками нехай його ніколи не забудуть! Він своєю життєвою вдачею цю любов заслужив!

*Отець Іван Музичка (Рим)*



## SUMMARY

The 62<sup>nd</sup>-63<sup>rd</sup> issue of the Bulletin «Ukrainian Religious Studies» consists of such thematic blocks:

- Philosophy of Religion.
- History of Religious and Theological reflection
- Confessiology of religion.
- Religion in the modern world.
- Religion and Church in history and present Ukraine.
- Religious community under Freedom of Conscience.
- Commemoration of Ivan Shevtsiv.

Opens this number greetings: Congratulations hero of the day – M.Babiy and P.Yarotskyi.

In the rubric «PHILOSOPHY OF RELIGION» there are in particular the following papers: O.Bilokobyl's'kyi. The problem of rational understanding of irrational in the religious studies: historical determinations and possible perspectives; V.Malyk. Scientific approaches to defining the essential characteristics of eschatology.

In the rubric «HISTORY OF RELIGIOUS AND THEOLOGICAL REFLECTION » there are in particular the following papers: V.Klymov. Philosophical and skeptical M.Monten's method as a tool for a new vision of problem of religion circles; Yu.Shynkaryuk. Metacosmology of Augustine. Modernized interpretation of 'The Confessions'; O.Martynenko. "Ideology of the Future" in the religious views of F. Nietzsche; Yu.Chornomorets, O.Scheremeta. Ukrainian neothomistic tradition in Diaspora; O.Kozerod. History and Development of Modern Historiography of Jewish Thought: 2011-2012.

In the rubric «CONFESSIOLOGY OF RELIGION» there are in particular the following papers: T.Gavrylyuk. Especially of anthropology Hesychasm; V.Kuzev. The doctrine of the posthumous fate of the soul in Zoroastrianism; D.Martynov's'ka. Vatican II and the phenomenon of religious belief; D.Scherbats'ryi. The difference between the Orthodox and Catholic God's justification: philosophical context; I.Kozlov's'kyi. Social and religious backgrounds and sources of the Restoration movement in the USA; L. Maevs'ka. Ibn-Taymiya ideas – the base for forming Wahhabism ideology; O.Maskevych. Confessional particular vision of contemporary Christian family: between traditional and modern.



In the rubric «RELIGION IN THE MODERN WORLD» there are in particular the following papers: P.Pavlenko. The End of Europe or Western Christianity as a tool of total globalization of humanity; P.Yarotskyi. Church and the world before and after the "Great Jubilee" of Christianity; D.Shestopalets. New conceptualizations of religion and nationalism in contemporary western thought.

In the rubric «RELIGION AND CHURCH IN HISTORY AND PRESENT UKRAINE» there are in particular the following papers: N.Stratonova. Relics of the pre-Christian beliefs in the narrative literature of Kiev' Rus XI-XIII century; V.Butyns'ryi. Anti-Ukrainian challenges and jurisdictional crisis of Ukrainian Orthodoxy; G.Fylypovych. 120th anniversary of the birth of Yosyph Slipyi: relevance anniversary; Ali Muhammad Taha. Formation of ethnic and religious tolerance in a multicultural Crimea; A.Slubska. The Islamic factor in the state-church relations in Ukraine; O.Borutska. Features of saving and recreation of the personal religiousness of rural respondents of Ternopil region (on materials of 60-70th XX century); Father Ivan Muzychka about the nature and status of the Ukrainian diaspora.

In the rubric «RELIGIOUS COMMUNITY UNDER FREEDOM OF CONSCIENCE» there are in particular the following papers: Status and trends of religious network in Ukraine in 2011. Information Report of the Ministry of Culture; M.Babiy. Freedom of conscience in the context of humanization of Ukrainian society: challenges and prospects; N.Kulich. The modern believer as forming an interfaith relations in Ukraine.

In the rubric «COMMEMORATION OF IVAN SHEVTSIV»: A.Kolodnyi. Ivan Shevtsiv – scientist, Ukrainian patriot; I.Muzychka. In memory of Father Ivan Shevtsiv.



## 1. ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

Згідно з постановою Президії ВАК України від 15.01.2003 р. №7-05/1, до друку приймаються лише наукові статті, які мають такі необхідні елементи:

- постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями;
- аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття;
- формулювання цілей статті (постановка завдання);
- виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
- висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку.

Рукописи для публікації в наступних числах бюлетеня подаються до редакції в одному роздрукованому примірнику (через 1,5 інтервали) і в електронному варіанті (формат RTF<sup>291</sup> на дискеті 3,5" (чи CD) обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 20 тис. знаків із пропусками).<sup>292</sup> Роздрукований примірник статті та її електронний варіант мусять бути ідентичними. Шрифт: *Arial*, 12 чи *Times New Roman*, 12. Автоматичних переносів по тексту не розставляти.

На першій сторінці тексту статті автор обов'язково подає короткі відомості про себе. А саме:

1. Прізвище, ім'я, по батькові;
2. Науковий ступінь, вчене звання;
3. Місце роботи / навчання (повна назва установи), посада;

<sup>291</sup> Через свою текстову структуру формат RTF (Rich Text Format) набагато безпечніший із погляду поширення комп'ютерних вірусів, у той час, як файли формату DOC є одним з інструментів передачі вірусів між комп'ютерами. Таким чином, створений і збережений Вами в редакторі MS Word текст у форматі DOC (або в текстовому редакторі OpenOffice.org / LibreOffice Writer у форматі ODF (.odt)), Ви мусите «зберегти як...» формат RTF.

<sup>292</sup> Точну кількість символів із пропусками у статті в Microsoft Word визначає опція «Статистика» (у версіях MS Word 95-2003 див. меню «Сервіс»), а OpenOffice.org Writer – «Кількість слів» (див. меню «Сервіс»).

4. Контактні поштова (а за наявності й електронна) адреса і телефон.
5. Через декілька відступів, з крайнього лівого боку зазначається індекс УДК.<sup>293</sup>
6. Далі, через один відступ по центру, подається назва статті.

Основному тексту статті передують **коротка преамбула**, в якій автор чіткими блоками викладає:

- 1) «**Постановку проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями**», розкривається *актуальність* та *новизну* проблеми дослідження.
- 2) «**Стан розробленості теми в науці**», подає *аналіз останніх досліджень і публікацій*, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, *виділення невирішених раніше частин загальної проблеми*, котрим присвячується означена стаття.
- 3) «**Формулює цілі статті (постановку завдання)**», зазначає *об'єкт та предмет дослідження*, а також *мету і завдання дослідження*.

Обсяг вказаних блоків статті мусить бути коротким (щонайменше 2-4 речення), але обов'язково виділеним окремими абзацом.

У викладі **основного матеріалу** дослідження (з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів) зазначається *методологічна* та *теоретична* основа дослідження, *теоретичне* і *практичне* його значення.

«**Висновки**» оформляти такими чином, щоб чітко відстежувалися *результати дослідження*, а також *перспективи подальших наукових розвідок* з означеної у статті проблематики.

**На останній сторінці** тексту статті мають бути розміщені короткі (3-4 речення) **анотації** українською, російською та англійською мовами, а також ключові слова (українською, російською та англійською). Анотації повинні обов'язково містити ім'я та прізвище автора статті (1), її назву (2) та стислу інформацію про основні ідеї та висновки статті (3). Україномовна, російськомовна та англійськомовна анотації мають бути *ідентичними за змістом*.

Анотації починаються фразами: «У статті такого-то автора [прізвище, ім'я, по батькові] «[назва статті]...», «В статтє такого-то автора [фамилия, имя, отчество] «[название статьи]...», «In the article of...»;

*Або:* «Стаття такого-то автора [прізвище, ім'я, по батькові] «[назва статті]» присвячена (і т.п.)...» і т.д.

<sup>293</sup> Див.: на сайті Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського ([www.nbuv.gov.ua](http://www.nbuv.gov.ua)): Універсальна десяткова класифікація (УДК): [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.nbuv.gov.ua/libdoc/udc.htm#3>] або в 53 числі «Українського релігієзнавства» [Кодування дисертацій: УДК. 21 Релігія, атеїзм. – С. 196-197].

**Оформлення посилань:**

- ✓ **Посилання в статті на використані джерела слід наводити на нижньому колонтитулі сторінки (так звані «підрядкові посилання») за їх наскрізною нумерацією у відповідності до існуючого бібліографічного стандарту.**<sup>294</sup> Підрядкові посилання наводяться арабськими цифрами за наскрізною нумерацією (1, 2, 3, ...) і створюються в MS Word 95-2003 з меню «Вставка», в MS Word 2007 та 2010 – з вкладки панелі інструментів «Посилання» або ж виведеною на панель швидкого доступу кнопкою «Вставити виноску»; в OpenOffice.org / LibreOffice Writer з меню «Вставка».

*Приклад оформлення посилання:*

*Цитата в тексті:*

«Станом на 01.01.99 р. в Україні діє 21,8 тис. релігійних організацій, в т.ч. майже 21,1 тис. громад 80 конфесій, течій і напрямків».<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Бондаренко В. Релігійна ситуація в Україні і перспективи її розвитку // Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії: Науковий щорічник. – К., 1999. – С. 73].

Якщо цитована праця в оригіналі не є україномовною, то в посиланні її автор (автори), назва та місце видання подаються мовою оригіналу і на українську не перекладаються). (Список використаних джерел у кінці статті не подається.) Цитати з іншомовних джерел (у тому числі й з російськомовних) наводяться автором в українському перекладі (або з офіційного україномовного видання, або ж у випадку відсутності останнього автор здійснює переклад сам). Посилання наводити у відповідності з існуючим стандартом.

- ✓ **Посилання на тексти Біблії подавати прямо в тексті в овальних дужках** згідно з прийнятим міжнародним стандартом<sup>295</sup> (скорочена назва книги Біблії, розділ, двокрапки, вірш / вірші).

*Наприклад:* (Мк. 1:9) (де «Мк.» – Євангелія від Марка, «1» – розділ 1, «9» – вірш 9. Скорочені назви всіх книг Біблії наводяться в 21 числі бюлетеня (див.: Бібліографічний стандарт назв книг Біблії // Українське релігієзнавство. – № 21. – 2002. – С. 138-140).

***Неправильно оформлені наукові статті  
до розгляду не приймаються і не друкуються***

<sup>294</sup> Див.: Приклади оформлення бібліографічного опису у списку джерел, який наводять у дисертації, і списку опублікованих робіт, який наводять в авторефераті // Українське релігієзнавство. – № 51. – 2009. – С. 202-208.

<sup>295</sup> Це стосується і посилань на тексти інших священних книг, наприклад, Корану, Книги Мормона, Бхагавад Гіти та ін.

## 2. ВИМОГИ РЕДАКЦІЙНОЇ КОЛЕГІЇ ЩОДО ПІДГОТОВКИ НАУКОВИХ СТАТЕЙ ДО ДРУКУ

### 1. Загальні вимоги:

- століття подавати латиною (наприклад: XI, XX чи XXI ст.);
- якщо роки, про які пише автор, відносяться до XX століття, то після названого року або писати це століття, або ж зазначати «м.ст.»;
- в тексті не розривати слова переносами;
- писати не «на Україні», а «в Україні»;
- відрізняти «дефіс» ( - ) і «тире» ( – );
- конфесій нерелігійних немає, а томі писати не «релігійні конфесії», а просто «конфесії», але є «православна конфесія», «буддійські конфесії» і т.п.

### 2. Букви-літери й аббревіатури:

- слово «Бог», а відтак і похідні від нього слова, писати з великої букви;
- в аббревіатурах УПЦ МП, УПЦ КП, УАПЦ, УГКЦ, УЛЦ та ін. всі букви пишемо великими, при цьому МП і КП відокремлювати від УПЦ пропуском, а не дефісом чи ж вміщувати в дужки;
- у назвах Церков і великих релігійних спільнот всі слова писати з великої літери (Українська Греко-Католицька Церква, Українська Православна Церква Московського Патріархату, Вселенське Православ'я і т.п.);
- писати не «Давня Русь», а «Київська Русь», а то й просто «Русь», бо ж «Давньої Русі» як такої не було;
- до УПЦ додавати обов'язково МП, а не «в єдності» чи ще щось подібне;
- писати з великої букви слова «Схід», «Західна Україна», «Східна Церква», «Південь України» і т.п.;
- слова «Папа» і «Понтифік» писати з великої букви;
- ім'я Патріарха Московського писати Кирило, а не Кіріл;
- якщо вживане вами слово «земля» означає «планета», то його писати з великої літери, а якщо територію чи ґрунт – з малої;
- якщо слово «церква» позначає храм чи парафію, то його писати з малої літери, а якщо релігійну спільноту, то з великої;
- весь текст статті друкувати одним шрифтом і не вирізняти щось кольором, не допускати в тексті будь-яких виділень, виокремлень;
- оскільки вживане буквосполучення РКЦ – Римо-Католицька Церква – не чітко фіксує територіальне розміщення Церкви (чи то РКЦ як світовий феномен, а чи ж римо-католицьку спільноту України), то коли мова йде про діяльність цієї конфесії як української спільноти, писати РКЦУ;
- не «українська влада» а «влада України», не «українське Православ'я», а «Православ'я України», не «українські баптисти», а баптисти України» і т.п.;
- українськими є ті релігійні спільноти, які у своїй діяльності зорієнтовані на незалежність України, її відродження, відокремлення від колоніаторства сусідів тощо.

### 3. Слова й словосполучення:

- пишемо «Російська Православна Церква», а не її іменування Сталініним «Руська», а до XVIII століття її йменувати «Московська»;
- вживати категоріальне слово «відносини», а не якісь там «стосунки»;
- в одному й тому ж реченні не вживати декілька разів **І, Та, Й**, а урізноманітнювати ними його;
- відрізняти при вживанні терміни «отже», «відтак», «таким чином», «то ж», «так»;
- «священик» пишеться з одним Н, а «священнослужитель» – з двома;
- не допускати російських калюк при перекладі;
- не «спадкоємність», а «наступність»; не «не дивлячись», а «незважаючи» ; не «в якості», а просто «як» ; не «представлення», а «уявлення» ; не «схожість», а «подібність»; не «головним чином», а «переважно»; не «відмітити», а «відзначити»; не «виключно», а «винятково»; не «в кінцевому рахунку», а «зрештою»; не «в першу чергу», а «насамперед» чи ж «зрештою»; не «руський мир», а «русский мир», а то й «російський світ»; не «трактувати», а «тлумачити»; звертатися не «по допомогу», а «за допомогою» та ін.

### 4. Посилання:

- посилання давати внизу сторінок (на нижньому колонтитулі чи нижньому полі) з наступною зростаючою їх нумерацією – 1, 2, 3, 4 і т.д.;
- у посиланні спочатку давати прізвище, ініціали (якщо їх декілька, то через кому), ставити крапку, далі – назва праці, крапка, тире, місто видання, крапка/кома, без зазначення видавництва, рік, крапка й тире, сторінки (якщо то є стаття, розділ чи ще щось з якоїсь праці, то ставимо після автора і назви цитованого дві косі, даємо назву великої праці, місце її видання, крапка/кома, тире, сторінки, крапка) (наприклад: Бабій М.Ю. Правові аспекти місіонерської діяльності в Україні // Нові релігії України. – К., 2010. – С. 262-268);
- якщо цитується декількатомне видання, то том ставити перед місцем і роком видання (– Т.5. –); в цитованих ЗМІ після автора і назви джерела ставити дві косі, називати ЗМІ, ставити крапку і тире, далі йде рік, крапка й тире, номер видання, крапка/тире, сторінка; пишемо велике С., а не мале; при повторному цитуванні джерел не вказувати автора і називати їх, а писати «там само», далі – крапка, тире і сторінка; ініціали цитованого автора давати після прізвища;
- не захоплюватися цитуванням, бо ж тоді то є реферат, але водночас й не красти з Інтернету без посилань чужі думки, цілі абзаци, а то й сторінки (останнім часом дехто захоплюється таким злодійством, а редколегія вже володіє засобами розпізнавання таких крадіжок і надіслані статті без попередження автора друкувати не буде);
- скорочено даємо лише міста Київ – К., Львів – Л., Москва – М., Санкт-Петербург – СПб, назву інших міст писати повністю;

- якщо автор не читав особисто цитоване іноземне джерело, а взяв з чужого тексту, то не списувати в останнього його іноземну назву, а писати з посиланням на це джерело, зазначивши «Цит. за.»;
- на біблійні і коранічні книги посилатися в тексті статті із скороченою назвою цієї книги, цифрою розділу, двокрапка і далі цифра вірша (Мк. 6:12);
- цитувати «фруктів», а не «ягідок», як це дехто робить з метою збільшення кількості цитованих джерел;
- якщо в тексті подається фрагмент праці, цитата якогось іншого науковця, то потрібно якимось зреагувати на його думки словами «ми згодні...», «як слушно наголошує...», «думка... такого-то викликає низку заперечень» і т.п.;
- при цитуванні томованого джерела після його назви писати напр. «В 2-х т.».

**Редакційна комісія всіх видань Відділення просить не допускати «вольниці», бо ж тоді не будете знаходити свої статті у наших видруках. Коштів на різні редагування Відділення не має.**

**Найтипівіші вади надісланих до нас рукописів статей:**

- невдала стилістика в побудові суджень; незграбні переклади з інших мов цитованого;
- злодійство думок і видрук чужого під своїм ім'ям;
- невідмежування богословського матеріалу від релігієзнавчого, богословських оцінок від релігієзнавчих;
- дріб'язковість тематики;
- незнання того, де має бути кома, тире, двокрапка;
- відсутність коротких анотацій, зазначення актуальності обраної теми, її дослідженості, методів дослідження тощо;
- видрук тексту без абзаців;
- нестандартне, як для наших видань, оформлення цитування;
- описове, а не дискусійне, новаторське подання матеріалу;
- підлецування перед знаменитостями, кивання в причетність до дослідження ваших проблем тих, кому вони навіть не снилися;
- довільне виокремлення різними шрифтами чи то окремих абзаців, а чи ж авторів або джерел;
- довільне оформлення цитування біблійних джерел;
- оформлення цитування так, як це кожному забагнеться;
- недотримання обсягу поданої до друку статті – більше 0,5 д.а.;
- неврахування того, що ми друкуємо матеріали лише релігієзнавчого змісту;
- друкуються у нас лише наукові статті, а не науково-популярні чи публіцистичні. Є й інші: у кожному матеріалі свої.

*А.Колодний, П.Павленко*