

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 № 20 від 13 грудня 2011 р.

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2011

© Відділення релігієзнавства Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАНУ, 2011

© Автори статей

ЗМІСТ

1. РЕЛІГІЄЗНАВСТВО І ТЕОЛОГІЯ

- **О. Іванкова-Стецюк.** Соціологія релігії у пошуках теоретико-методологічних орієнтирів: український контекст. 5
- **В. Мороз.** Поняття національного у вченні Української Греко-Католицької Церкви років незалежності. 13
- **Т. Длінна.** Поняття «народна релігія» в сучасному німецькомовному науковому просторі. 22
- **В. Климов.** Скептицизм М. Монтеня: релігієзнавчий аспект. 32
- **О. Юцишин.** Пізнання та його релігійні специфікації на зламі середньовічно-ренесансного дискурсу. 47
- **С. Білоус.** Аксіологічні виміри душпастирства у творах Іоана Золотоустого. 58
- **Р. Халіков.** Термін «канон» та його релевантність щодо текстів позаавраамічного контексту: на прикладі Тіпітаки, Ганчжура і Данчжура. 68
- **А. Олійник.** Основні історичні етапи та напрями православної гомілетичної думки в східнохристиянській традиції Київської Русі-України кінця X – поч. XX ст. 78

2. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

- **М. Мурашкін.** Українці забули себе: філософсько-аксіологічний вимір. 87
- **Д. Жмундуляк.** Утвердження християнства на Буковині та культурна різновекторність буковинського православ'я. 90
- **С. Шкрібляк.** Відновлення та специфіка функціонування православної ієрархії у 20-ті – 30-ті рр. XVII ст. 98
- **О. Буравський.** Культурно-освітня діяльність римо-католицьких орденів на Правобережній Україні наприкінці XVIII – першій половині XIX ст. 107
- **С. Лучанін.** Модель управління православними єпархіями в Україні російським Урядуючим Синодом у кінці XVIII – початку XIX століття. 115
- **Ю. Зенько.** Діяльність протестантських громад у полтавській губернії на початку XX ст. 125

3. РЕЛІГІЙНЕ ЖИТТЯ В ЙОГО ПРОБЛЕМАХ

- **К. Пасинчук.** Релігійна свобода у зовнішній політиці США: головні етапи змін. 136
- **М. Черенков.** Протестантські церкви і демократія по-українськи: соціально-релігійні наслідки політичних процесів. 143

▪ <i>О. Недавня.</i> Суспільно значуща діяльність християнських церков у дослідженнях українських релігієзнавців.	151
▪ <i>Д. Шестопалець.</i> Іслам в Україні: проблема релігійного авторитету.	161
▪ <i>М. Смирнов.</i> Будущее новых религиозных движений в России: неопределённость перспективы.	170
4. РЕЛІГІЄЗНАВЧА БІБЛІОГРАФІЯ	
▪ Академічне релігієзнавство у видруках 2011 року.	179
▪ <i>О. Козерод.</i> Проблеми історії та сучасності єврейської думки: найновіша англomовна історіографія.	183
▪ <i>Г. Филипович.</i> Дослідження ролі релігії і церкви в процесах ідентифікації української діаспори: історіографічний огляд...	193
5. РЕЛІГІЄЗНАВЧІ ІНФОРМАЦІЇ	
▪ Здобутки двадцяти років Відділення релігієзнавства (коротко про них).	201
▪ Українська Асоціація Релігієзнавців (ухвала звітно-виборчих зборів грудня 2011 року).	203
▪ План роботи Української Асоціації Релігієзнавців на 2012-2014 роки.	204
▪ Спеціалізована рада із захисту релігієзнавчих дисертацій Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ в 2011 році.	206
SUMMARY	209
ДО ВІДОМА АВТОРІВ	
▪ Правила оформлення статей.	210
▪ Вимоги редакційної колегії щодо підготовки наукових статей до друку.	213

О. Іванкова-Стецюк* (м. Львів)

УДК 303.1

СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ У ПОШУКАХ ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНИХ ОРІЄНТИРІВ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Постановка проблеми. Часовий інтервал «кінець ХХ – початок ХХІ століть» насичений змінами соціального контексту побутування релігійного життя в Україні, що актуалізує потребу в його дослідженнях. Остання до цього часу залишається не повністю реалізованою. І це не лише тому, що пройшло відносно небагато часу відтоді, як вітчизняні науковці отримали можливість неупереджено вивчати релігійне життя у різноманітних його вимірах, а й тому, що їм доводиться долати наслідки методологічного вакууму, який виник на місці «наукового атеїзму» і який ще повністю не заповнено. Таким чином, з одного боку, існує потреба у приращенні знання про природу та характер соціально-релігійних явищ та процесів в Україні, а з іншого є недостатньо усталеною теоретико-методологічна база сучасної соціології релігії, що знижує евристичний потенціал даної дисципліни.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Українські релігієзнавці, актуалізуючи вітчизняну наукову спадщину (праці В. Антоновича, М. Грушевського, І. Крип'якевича, О. Левицького, В. Липинського, М. Шлемкевича, В. Яніва та інших мислителів), активно досліджують релігійні вияви національного буття українців (А. Колодний, Л. Кондратик, М. Мариневич, Л. Филипович та інші) та оцінюють перспективи поширення нових форм релігійних практик в сучасному світі (В. Бондаренко, В. Єленський, О. Нельга, М. Паращевін, Л. Рязанова та інші). З'явилися певні напрацювання у сфері методології емпіричних соціологічних досліджень релігійної сфери (Н. Зайцева-Чіпак, О. Іванкова-Стецюк, Д. Миронович, Л. Скокова та інші). Однак пояснювальні та інтерпретаційні можливості соціологічного теоретизування щодо релігії як суспільного явища рідко постають об'єктом наукових досліджень.

* Іванкова-Стецюк О.Б. – кандидат соціологічних наук, доцент, старший науковий співробітник Інституту народознавства НАН України.

Мету даної публікації вбачаємо у пошуку можливих орієнтирів розвитку соціології релігії як складової релігієзнавства та соціології. *Об'єктом* дослідження виступають теоретико-методологічні підходи до розгляду соціально-релігійних процесів та явищ, а *предметом* – перспективи розвитку соціології релігії, у відповідності до соціальних запитів сучасного українського суспільства.

Основний зміст статті. Перші праці, присвячені вивченню соціальних аспектів релігії, були написані в рамках наукового дискурсу, який передбачає розгляд вірувань, що мають місце в традиційному суспільстві. В означеному контексті ми зосередимось на підходах до аналізу релігійних процесів та явищ, які було запропоновано Е.Дюркгеймом та Б.Малиновським, позаяк саме їх праці мали визначальний вплив на становлення й розвиток соціології релігії, хоча вагому заслугу перед наукою тут мають також Е. Б. Тайлор, Дж. Фрезер, Дж. Харрісон та інші дослідники.

Е.Дюркгейм у книзі «Первісні форми релігійного життя»¹ на базі спостережень за життям невеликого традиційного суспільства, аналізує найпростіші форми релігії. Не обмежуючись описом звичаїв та обрядів, соціолог закладає понятійний апарат досліджень, зорієнтованих на пояснення релігійних феноменів в контексті суспільства певного типу - як своєрідного «джерела» релігії². Особливо цінним для соціологів є положення Е. Дюркгейма про те, що релігія ніколи не буває лише справою віри, а є водночас потужним чинником солідаризації³.

Б.Малиновський у праці «Магія, наука і релігія»⁴ звертає увагу на публічний характер священних дійств в традиційному суспільстві, наголошуючи на неможливості існування релігії поза його рамками. На переконання Б.Малиновського, проведення спільних обрядів та ритуалів дозволяє членам общини досягати соціальної єдності; при цьому взаємопідтримка релігійної віри та соціальної організації бачиться дослідником настільки ж вираженими, як і в «розвинених» культурах⁵. Водночас Б.Малиновському складно пояснити, чому найсильніші релігійні почуття людина переживає не в атмосфері всезагальної єдності з одновірцями, а на самоті, в умовах духовної ізоляції. Тож він висловлює припущення щодо обумовленості релігії індивідуальними переживаннями, акцентуючи в такий спосіб увагу на потребі розгляду релігії за умов індивідуалізації суспільного життя.

¹ Дюркгейм Е. Первісні форми релігійного життя. Тотемна система в Австралії. - К., 2002. - 424 с.

² Там само. - С. 395.

³ Там само. - С. 46.

⁴ Малиновский Б. Магия, наука, религия. - М., 1998.- 304 с.

⁵ Там само. - С. 56.

Першим соціологом, якому вдалося довести, що релігія продовжує відігравати вагомий роль в епоху індивідуалізації (капіталізації, модернізації, урбанізації) був М.Вебер. У роботі «Протестантська етика та дух капіталізму»⁶, а також інших працях, соціолог підкреслює універсальність феномену релігійної спільноти, яка, незважаючи на процеси секуляризації, здатна репрезентувати практично усі соціальні інтереси, що індивід має за порогом своєї домівки, тож «соціальні гарантії», які надає церковна громада, на думку соціолога, ще тривалий час залишатимуться актуальними⁷.

Традиція розгляду релігії в контексті модернізації суспільства була розвинута у працях П.Л. Бергера (концепція секуляризації), Т. Лукмана та П.Беера (концепція приватизації та глобалізації релігії), В. Бейнбріджа (економічна теорія релігії) та інших, однак, вона ще не до кінця реалізувала свій евристичний потенціал. Це стосується і вітчизняного релігієзнавства, в якому практично поза науковим дискурсом залишається низка питань, зокрема тих, які стосуються змін соціально-просторового контексту функціонування релігії.

Звернемо увагу: якщо в колишньому Радянському Союзі, в ситуації переслідування, Церква реально могла функціонувати лише в умовах «патріархального» соціуму (село, малі містечка), то із набуттям нашими співвітчизниками реального права на свободу совісті, головний фокус соціально-релігійного життя в Україні змістився з периферії до центру, що, у свою чергу, створило певні передумови до синхронізації урбаністичних процесів з процесами етнорелігійного відродження. Такі зміни соціального контексту побутування релігії можна вважати певним викликом для релігієзнавства, адже в його рамках процеси урбанізації та сакралізації досі не розглядалися як взаємопов'язані. Відтак актуалізується потреба у дослідженнях, акцентованих на розгляді релігійних явищ та процесів в рамках цілісної соціокультурної системи та їх детермінації «взаємопереплетенням соціального і культурного в житті суспільства, які є двома аспектами однієї й тієї ж реальності»⁸.

В означеному контексті бачиться перспективним використання *соціокультурного підходу*, який будучи вже досить поширеним в соціології в цілому, поки що практично не використовується у соціології релігії, зокрема. Йдеться про розгляд феноменів та процесів із урахуванням об'єктивності соціокультурних систем, їхніх вертикальних та горизонтальних вимірів, а також флуктуацій, з одного боку, та активності суб'єктивного чинника, що репрезентується ціннісним світом і діями людей, з іншого, тобто орієнтацію на вивчення культурних значень, цінностей, смислів в рамках інтерпретативної (символічний

⁶ Вебер М. Избранное: протестантская этика и дух капитализма. - М., 2006. - 656 с.

⁷ Вебер М. Церковно- і соціополітичний нарис. - К., 1998. - С. 383.

⁸ Ручка А. Інтегралістська соціологія Пітирима Сорокіна // Соціологічна теорія: традиції та сучасність: Навчальний посібник / за ред. А. Ручки. - К., 2007. - С. 115.

інтераціоналізм, феноменологія) та/або інтегральної соціології (П. Сорокін)⁹. Не намагаючись – в рамках даної публікації – дати різнобічну оцінку розуміючого потенціалу соціокультурного аналізу (про це докладно у працях Л. Іонина, Н. Лапіна, Л. Малес, А. Ручки, Л. Сокурянської, Ю. Сороки, Н.Черниш та інших), лише підкреслимо, що у разі використання соціокультурного підходу дослідник отримує наукове підґрунтя для «синтезу» методології та аналітичного апарату культурної антропології, культурсоціології та філософії культури¹⁰, водночас реалізуючи настанову Е. Фромма про те, що жодна культура минулого, теперішнього чи навіть майбутнього не може розглядатися як культура без релігії¹¹.

Використання соціокультурного підходу орієнтує соціолога на використання відповідних методів при проведенні емпіричних досліджень. І тут у вітчизняній соціології релігії можемо спостерігати певну тенденцію до пошуків методологічного стилю, який би не лише вимірював «об'єктивні» показники (кількісна методологія), але й дозволяв надавати «голос» безпосереднім учасникам подій, які вивчаються та інтерпретуються¹² (якісна методологія). Такого роду переорієнтація відбувалася повільно і поступово.

Так, навіть поверховий аналіз емпіричних досліджень соціально-релігійної проблематики, що проводились у 1990-рр. в Україні, демонструє домінування кількісних методів (аналіз документів, опитування). На той час такий вибір був доречним і визначався не стільки тим, що вітчизняна якісна соціологія в цей час проходила первинну інституалізацію¹³, стільки тим, що мав місце соціальний запит на соціологічне вимірювання динаміки кількості воцерковленого населення як відображення включення людини в релігійне життя¹⁴, з акцентом на виявлення регіональних особливостей конфесійної ситуації в українському суспільстві¹⁵, тобто коли було потрібно максимально абстрагуватись від тих випадків, які не співпадають із загальними характеристиками досліджуваного феномена¹⁶.

⁹ Черниш Н. Інтерпретативні парадигми сучасної соціології. - Л., 2003. - С. 90-96.

¹⁰ Іонин Л. Социология культуры: Учеб. пособие. - М., 1998. - С. 16.

¹¹ Фромм Э. Религия, характер и общество // Иметь или быть [електронний ресурс] - Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/fromm02/index.html>

¹² Plummen K. Documents of Life 2: An invitation to A Critical Humanism [Electronic resource]. - Access mode: http://www.amazon.com/Documents-Life-Invitation-Critical-Humanism/dp/0761061321#reader_0761961321

¹³ Симончук О. Інституціоналізація якісної соціології у пострадянських країнах // Якісні дослідження в соціологічних практиках: Навчальний посібник / за ред. Н.Костенко і Л. Скокової. - К., 2009. - С. 150-151.

¹⁴ Возьмитель А. Социология религии в России: проблемы и перспективы // СОЦИС. - 2007. - № 2. - С. 110-117.

¹⁵ Шевчук Л. Сакральна географія. - Л., 1999. - С. 124-145.

¹⁶ Babbie E. R. The Practice of Social Research [Electronic resource] - Access mode: http://books.google.com/books?id=QySynvetGQIC&pg=PA229&hl=uk&source=gbs_toc_r&cad=4#v=onepage&q&f=false

Однак уже на початку ХХІ ст., за допомогою тих же таки кількісних методів, вдалося зафіксувати фактичну вичерпаність резерву звернення українців до релігії¹⁷. Водночас, означилась тенденція до модернізації форм релігійного життя¹⁸, в результаті чого українським соціологам все частіше доводиться мати справу з новими, щойно народженими явищами та процесами, включно з тими, які є перехідними і для яких характерні несформованість внутрішніх і зовнішніх зв'язків, їх стохастичний і випадковий характер¹⁹. В цьому випадку зростає потреба у використанні якісної методології як діяльності, скерованої на побудову теорії²⁰. Додатковим аргументом тут, вочевидь, може вважатися і те, що якісні методи (спостереження, глибинне інтерв'ю) добре себе зарекомендували у вивченні особливостей становлення нових соціальних груп у період суспільних змін²¹.

Однак, чи справді, вивчаючи соціально-релігійні явища та процеси, соціолог неминуче постає перед вибором, що передбачає альтернативу «кількісне - якісне» як схему розподілу за принципом «чорне *vs* біле»²²? Якщо це справді однозначно так, тоді чому такі визнані прихильники об'єктивізму як Е. Дюркгейм та його послідовник-функціоналіст Б. Малиновський, замість того, щоб активно використовувати статистичні дані, свої висновки базують на результатах спостережень, результатом яких постають описи життя та індивідуальної творчості населення далеких місць земної кулі? А автор «розуміючої» соціології М. Вебер, кого логічно було б побачити серед спостерігачів за життям спільноти, опирається на статистичні дані, що потрапили у його розпорядження приватним шляхом, висловлюючи при цьому невдоволення, що у США «немає офіційної статистики віросповідань, оскільки цікавість до цього питання з боку державних органів може розцінюватись як антиконституційна дія»²³?

Усвідомлюючи, що питання побудови цілісного «якісно-кількісного інтерфейсу»²⁴ є методологічно складним у вирішенні і вже не перший рік

¹⁷ Рязанова Л. Релігійні ідентифікації та практики // Соціокультурні ідентичності та практики / за ред. А. Ручки. - К., 2002. - С. 291.

¹⁸ Рязанова Л. Релігійний ренесанс: спроба соціологічної діагностики // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. - 2001, № 4. - С. 119.

¹⁹ Подшивалкіна В. З приводу застосування якісних методів у соціології // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. - 2008, № 4. - С. 205-206.

²⁰ Babbie E. R. Spec. work.

²¹ Симончук О. Вказ. праця. - С. 139.

²² Babbie E. R. Spec. work.

²³ Вебер М. Церковно- і соціополітичний нарис. - С. 382.

²⁴ Шанин Т. Методология двойной рефлексивности в исследованиях современной российской деревни [электронный ресурс] - Режим доступа: <http://win.www.nir.ru/socio/scipubl/sj/34-shanin.htm>.

дискутується в соціологічній спільноті²⁵, все ж спробуємо відшукати можливості використовувати інтуїцію та креативність, не поступаючись при цьому об'єктивністю даних²⁶. Для цього пропонуємо звернути увагу на підхід, запропонований російським соціологом Г. Татаровою²⁷, в рамках якого проблема пошуку оптимального співвідношення кількісних та якісних методів в емпіричному пізнанні соціальної дійсності розглядається в широкому контексті загальної методології аналізу даних.

Г.Татарова пропонує варіант багатомірної схеми дослідницьких практик, в якій, залежно від типів вихідних даних апіорних уявлень про предмет дослідження, виділяє дев'ять класів (табл. 1).

Табл. 1.

Класифікації дослідницьких практик [за Г.Татаровою]

Типи вихідних даних		Типи апіорних уявлень		
		практично відсутні	описові гіпотези	пояснювальні гіпотези
		1	2	3
Дані не є структуровані	1	Клас 1.1.	Клас 1.2.	Клас 1.3.
Дані слабо структуровані	2	Клас 2.1.	Клас 2.2.	Клас 2.3.
Дані жорстко структуровані	3	Клас 3.1.	Клас 3.2.	Клас 3.3.

Спробуємо піти у наших розміркуваннях далі і зважимося дати авторську інтерпретацію дослідницьких практик, застосованих фундаторами соціології релігії в їх роботах. Для прикладу, дослідницькі практики Б.Малиновського щодо аналізу феномену релігійності можна було б віднести до класу 21, в рамках якого аналіз даних опирається на побудову піраміди узагальнень, що нагадують процедуру фактологізації. А ось дослідницька практика М.Вебера, яка застосовується при вивченні релігійних спільнот, бачиться такою, що належить до класу 32, тобто коли пошук емпіричних закономірностей описового характеру дає можливість кількісної оцінки знайдених типологічних, факторних і причинних

²⁵ Костенко Н. Кількісне і якісне: взаємні претензії та спільні перспективи // Якісні дослідження в соціологічних практиках: Навчальний посібник / за ред. Н.Костенко і Л. Скокової. - К., 2009. - С. 9 -12.

²⁶ Orona C.I. Temporality and Identity Loss Due to Alzheimer's Disease [Electronic resource] - Access mode:<http://books.google.com/books?id=TtRMolAapBYC&printsec=frontcover&hl=uk#v=onepage&q&f=false>

²⁷ Татарова Г. Качественные методы в структуре методологии анализа данных [электронный ресурс]. - Режим доступа: http://club.fom.ru/books/s4m_qmidams.pdf

синдромів. І хоча ми, звичайно ж, є цілком свідомі того, що наведені інтерпретації є попередніми і потребують ґрунтовнішого аналізу в рамках окремої наукової розвідки, все ж вважаємо за можливе озвучити їх у форматі даної публікації. Підставою до цього, на нашу думку, може бути те, що тут для нас бачиться важливим не так остаточна «доказовість» версії щодо віднесення тих чи інших практик до того чи іншого класу, як те, що запропонований Г.Татаровою підхід бачиться ефективним в соціології релігії – щонайменше з трьох причин.

По-перше, варіативність вибору дає змогу уникнути «культу еkleктики», тобто схильності «брати не споріднені й не близькі один одному теоретичні підходи і поєднувати їх»²⁸. По-друге, в умовах сьогочасного полікультурного суспільства, багатомірний аналіз соціальних практик із застосуванням багатокритеріальних підходів все частіше вважається оптимальним дослідницьким інструментом²⁹. І нарешті, по-третє, застосування багатомірної схеми дослідницьких практик знижує рівень «взаємних претензій» «кількісників» та «якісників»³⁰, адже в цьому випадку ми не зобов'язані «заганяти» малодосліджене явище в прокрустове ложе якісної соціології, а пояснювальна гіпотеза не завжди повинна передувати жорстко структурованим даним. Саме таку гнучкість у виборі методології дослідження демонструють засновники соціології релігії, орієнтуючи своїх послідовників «не на традиційне схоластичне обговорення локальних проблем і наукових здобутків окремих персоналій, а на конструктивне вирішення актуальних проблем сучасності»³¹, розвиваючи тенденцію до зближення, конвергенції крайніх позицій в соціології³² та відкриваючи «шлях гуманізму в соціальних науках»³³.

Висновки. Суспільні трансформації на зламі тисячоліть зумовили якісні зміни у соціально-релігійному просторі України та спровокували появу нових, а відтак майже не досліджених явищ. Це активізує пошук теоретико-методологічних орієнтирів релігієзнавцями та соціологами. В даному контексті бачиться дієвим застосування соціокультурного підходу, позаяк він дає змогу розглядати релігію як соціокультурну систему та

²⁸ Вахштайн В. Пост-радянська соціологія: кінець першого акту // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. - 2011, № 2. - С. 70-71.

²⁹ Коваліско Н. Багатомірний аналіз стратифікаційних порядків: методика та результати // Стратифікаційні порядки суспільства: концептуальні уявлення та досвід вивчення. - К., 2008. - С. 65-76.

³⁰ Костенко Н. Вказ. праця. - С. 12-17.

³¹ Судаков В. Соціологія як наука: дисциплінарний статус соціології в контексті сучасних соціальних змін // Багатомірні простори сучасних соціальних змін». Зб. наук. пр. - Л., 2008. - С. 6.

³² Танчер В. Теория в социологии: особенности и пути ее развития // Социологическая теория сегодня: Сб. статей американских и украинских теоретиков. - К., 1994. - С. 9.

³³ Plummen K. Spec. work.

досліджувати її взаємозв'язки з аналогічними системами. У випадку, коли вибудовуються гнучкі схеми класифікації соціологічних практик, а проблема пошуку оптимального співвідношення кількісних та якісних методів вирішується в широкому контексті загальної методології аналізу даних, розгляд релігії в системі культури формує виразну перспективу гармонізації простору емпіричних досліджень.

Враховуючи, що соціально-релігійний простір України знаходиться в процесі трансформацій, пошук теоретико-методологічних орієнтирів у соціології релігії залишатиметься актуальним і надалі.

А н о т а ц і ї

У статті Іванкової-Стецюк О.Б. «Соціологія релігії у пошуках теоретико-методологічних орієнтирів: український контекст» аналізуються перспективи розвитку та розширення теоретико-методологічної бази соціології релігії у відповідності до соціальних запитів сучасного українського суспільства та пропонуються варіанти гармонізації простору емпіричних досліджень соціально-релігійних процесів та явищ.

Ключові слова: соціологія релігії, теоретико-методологічна база, емпіричні дослідження.

В статье Иванковой-Стецюк О.Б. «Социология религии в поисках теоретико-методологических ориентиров: украинский контекст» анализируются перспективы развития и расширения теоретико-методологической базы социологии религии, в соответствии с социальными запросами современного украинского общества, и предлагаются варианты гармонизации пространства эмпирических исследований социально-религиозных процессов и явлений.

Ключевые слова: социология религии, теоретико-методологическая база, эмпирические исследования.

In the article of Oksana Ivankova-Stetsyuk «Sociology of Religion in search for theoretical and methodological references: Ukrainian context» perspectives of creation and of the theoretical and methodological base of Sociology of Religion in according to social demands of the modern Ukrainian society are analyzed. Variants of harmonization of the space of empirical researches of social and religious processes and phenomena's are proposed.

Key words: Sociology of Religion, theoretical and methodological base, empirical researches.

ПОНЯТТЯ НАЦІОНАЛЬНОГО У ВЧЕННІ УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ РОКІВ НЕЗАЛЕЖНОСТІ

Етноконфесійна специфіка релігії є одним із чинників, який здатний консолідувати чи навпаки - дестабілізувати націю. Це зумовлює актуальність її дослідження. В українській релігієзнавчій науці особлива увага присвячена проблематиці поняття “національна церква”. Утім, за умов поліконфесійності, неминучим для України було формування кількох національних церков, що знайшло своє пояснення у дослідженнях В.Бондаренка, В.Єленського, С.Здіорука, В.Климова, А.Колодного, О.Недавної, О.Сагана, Л.Филипович, П.Яроцького та інших. Визначальним для напрямку досліджень вважасмо твердження, що, з огляду на поліконфесійність нашої країни, національної єдності в Україні можна досягти тільки дотримуючись принципу плюралізму. Він є гарантією уникнення насилля і протистояння.

До національних церков в Україні відносять, зокрема, УГКЦ — найбільшу Східну Католицьку церкву, що проявляє значну активність у суспільному житті країни. Оскільки перманентно актуальним є питання вивчення засад соціальної думки церков, з яких вони підходять до тлумачення національного чинника в житті суспільства, у тому числі в релігійній сфері, то саме це автор обрав за мету свого дослідження. Для цього потрібно вивчити вимоги, які постають перед національною церквою у сучасних суспільних обставинах; розуміння УГКЦ сутності національного чинника; вплив цього розуміння на формування її ідентичності; дослідити завдання, які ставить церква перед собою і державою з огляду на власне бачення природи нації; проаналізувати вплив національного чинника на екуменічну позицію УГКЦ у світлі східної політики Ватикану.

Основний зміст статті. Національною є церква будь-якої конфесії, яка, опираючись на певну національну традицію і набувши етноконфесійної специфіки, сприяє поступові етнокультури, самосвідомості й державницького менталітету визначеної нації, користується національною мовою як богослужбовою та має значний рівень поширення серед населення певної країни чи території [Історія релігії в Україні. За ред. А.М. Колодного і П.Л. Яроцького. - К., 1999 - С. 692; Колодний. А.М. Україна в її релігійних виявах. - Львів, 2005. - С. 222]. Невід’ємним наслідком індивідуалізації та

* Мороз Володимир Романович – пошуківець кафедри стародавньої та середньовічної історії Тернопільського Національного педагогічного університету ім. В. Гнатюка.

глобалізації стало те, що феномен національної церкви все частіше сприймається в історико-культурному контексті і християни стають свідками руху від церкви національної до церкви вільного вибору [Єленський В. Християнство і ХХ століття // Людина і світ. - 2000. - №1-2. - С. 6]. Останнє спонукає церкву до оновлення, бо ж архаїчними і неієздатними виглядають претензії на канонічну територію та на виключне право забезпечувати на ній духовні потреби. Такі концепції суперечать міжнародним принципам свободи совісті і віросповідання. Люди шукають у релігії, зокрема, опори для того, щоб протистояти складним умовам життя. І церква, яка б не реагувала на їхні запити, а навпаки - консолідувалася б із окремими групами та кланами, що прагнуть влади, не мала б майбутнього. Відтак церква, яка прагне бути національною, повинна не лишень декларувати відповідний статус, а й пропагувати національні інтереси крізь призму загальнолюдських, реагувати на порушення цих інтересів та цінностей.

Поняття *народу* або ж *нації* у державно-церковних відносинах є інтегральним і неінституційованим. До такого твердження можна дійти, аналізуючи законодавство України, та офіційні документи УГКЦ. У політичному вимірі *інтегральність* означає, що носієм суверенітету і єдиним джерелом влади в Україні є народ. Ця норма закріплена у статті 5 Конституції України і передбачає, що влада може формуватися тільки українським народом, виступати тільки від його імені і тільки в його інтересах. Щодо церкви, то для УГКЦ інтегральність поняття народу означає передусім духовно-культурну українськість, яку доповнює католицька вимога інкультурації [Слово патріарха Мирослава-Івана до народних депутатів Верховної Ради України // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989-2008) — Заг. ред. Лесі Коваленко. - Львів, 2008. - С.43]. Неінституційний характер означає те, що державна влада, церква чи інша інституція не є одноосібним представником народу, нації, навіть якщо їх підтримує більшість громадян. Як процедура, ототожнення більшості зі спільнотою може бути прийняте, але під соціологічним кутом зору воно постає як спрощення. “Інтерес більшого числа вже не може так легко, як колись, ототожнюватися з інтересом певної більшості. “Народ” уже не розуміється як якась однорідна маса, а відчувається радше як послідовність окремих історій, сума окремих ситуацій. Ось чому сучасні суспільства розуміють себе, дедалі більше виходячи з поняття меншості. Меншість — це вже не “мала частка”, яка повинна коритися “великій частці” [Розанвалон П. Демократична легітимність. Безсторонність, рефлексивність, наближеність. - К., 2009. - С. 12, 15]. Ототожнення держави і церкви з нацією ускладнюється, а претензії церков на привілейоване становище можуть призвести до обмеження їх прав.

Розвиваючи вчення про природу і завдання держави, УГКЦ водночас заявляє про неналежне засвоєння факту відновлення державності

українською церковною свідомістю і про те, що на порядку денному перебуває потреба знову чітко визначити відмінності і сфери спільної дії церкви і держави. У 2004 та 2006 рр. тодішній глава УГКЦ Любомир Гузар наголосив, що “уваги потребує усталена впродовж століть в окремих гілках Київської церкви традиція внутрішньої свободи церкви від впливів і тиску з боку державних структур, а відтак переорієнтування церкви на працю для народу”³⁴. Ця ремарка є знаковою для спрямованості соціальної думки УГКЦ, оскільки з її допомогою у систему відносин церкви із державою вводиться третій член — *народ* або ж *нація*. Зауважимо, що у документах УГКЦ відсутнє чітке розмежування цих понять, хоч їх використовують для позначення різних якостей спільноти. У випадку народу на передній план виступають категорії духовно-культурної спільності, а у випадку нації — політичної. Аналіз вживання понять у документах дає змогу підтвердити те, що до них підходять, поєднуючи політичні, етнічні та культурологічні виміри суспільного життя із богословськими теоріями. “Єдина церква дасть нам можливість відчутти себе єдиним народом. Адже нація — це насамперед не політична, а духовно-релігійна єдність”, - проголосили ієрархи УГКЦ Церкви у 2001 р. [Звернення єпископів Києво-Галицької Митрополії Української греко-католицької церкви до монашества і мирян з нагоди 10-ї річниці незалежності Української держави // Соціально зорієнтовані документи... - С. 220]. Закономірним висновком при такому підході є положення, що дотримання принципу служіння народів, нації постає критерієм оцінки діяльності держави і церкви, робить їх партнерами. І це аж ніяк не зобов’язує державу до порушення прав інших народів заради свого, а церкву — до відмови від власного вчення. Служіння, як критерій, є запорукою суспільної злагоди.

Найавторитетнішим міжнародним документом, що стосується відповідної тематики, є “Загальна декларація прав людини”. Показово, що тексту цього документа відповідає текст енцикліки Папи Івана XXIII “*Pasem in terris*” [Загальна декларація прав людини [Електронний ресурс] // Код доступу: <http://bit.ly/uN0suT>; John XXIII. *Pasem in terris*. Encyclical of Pope John XXIII on establishing universal peace in truth, justice, charity, and liberty [Електронний ресурс] // Код доступу: <http://bit.ly/50Zah6>]. Через принципи декларації відкривається шлях до узгодження діяльності держави і Католицької церкви, зокрема УГКЦ.

У той же час соціальне вчення, яке міститься у документах УГКЦ, не є прив’язаним до однієї держави і навіть нації. Церква бажає забезпечувати духовні потреби етнічних українців, навіть тоді, коли вони інтегрувалися в

³⁴ Доповідь блаженнішого Любомира на семінарі “Законодавство України про освіту і Церкву” // Соціально зорієнтовані документи... - С. 356; “Один Божий народ у краї на Київських горах”: Слово блаженнішого Любомира, митрополита Києво-Галицької Митрополії Української греко-католицької церкви, з нагоди започаткування повернення осідку митрополита до Києва // Соціально зорієнтовані документи... - С. 310.

політичне життя інших націй. Приклад цього — діяльність греко-католиків в Аргентині, де нащадки емігрантів втратили рідну мову. Вони користуються іспанською, але гуртуються довкола Греко-Католицької Церкви як носія певних культурних цінностей і традицій. Церква в Аргентині користується іспанською, зберігаючи спільноту та її зв'язок з Україною [Отець Назарій Кацак: “Провінція Місьйонес — маленька Україна, тільки з пальмами” [Електронний ресурс] // Код доступу: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/41968/]. Такий наголос на окремішності чітко відрізняє позицію УГКЦ від латинської традиції з її нахилом до трактування церкви як глобальної єпархії, централістично керованої з Риму [Бендик М. Проблема помісної церкви в навчанні львівських митрополитів ХХ століття // Богословія. - Т. 61-62. - 1997-1998. - С. 243].

Відтак богослов'я УГКЦ розробляє теорію співвідношення церковного та національного вимірів суспільного життя, яка більше зближує її зі східною моделлю автокефалії та автономії, ніж із практиками націоналізації римо-католицизму, як це є, зокрема, у Польщі. Таку еkleзіологію, як зазначає о. М. Бендик, Східним Католицьким церквам пропонують і документи Другого Ватиканського собору. Вона відштовхується від поняття помісної церкви і розуміння Вселенської церкви як спільноти церков.

Надзвичайно тісний зв'язок із національним і державним тлом характеризують як одну з особливостей східного типу духовності. І справді, питання національного характеру є актуальним не тільки для УГКЦ, а й для інших Східних Католицьких церков, наприклад Церкві в Румунії [Іка Й. Доля соціальної доктрини в Румунській Православній церкві // Соціальна доктрина церкви (Збірник статей). - Львів, 1998. - С. 217]. Але пряме ототожнення церкви з державою наражає на небезпеку появи релігійного націоналізму та феномену “церкви-нації”, що соціальна доктрина католицизму вважає недопустимим. Некатолицькою церква стає тоді, коли вона відмовляється від вселенської ідентичності, втрачає себе в нації, культурі, расі, класі, суспільній формі, світогляді чи епосі [Кияк С. Р. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи. - Івано-Франківськ, 2006. - С. 250-251].

І тут з'являється суперечливість між прагненнями УГКЦ бути церквою українського народу і водночас зберегти католицьку вселенськість, не перетворившись на звичайну митрополію у складі Католицької церкви. Обидва прагнення виступають тезою та антитезою і їх співставлення може призвести до констатації нелогічності, дискретності та несумісності різних тверджень у богослов'ї УГКЦ. Нерозуміння церквами суспільних очікувань характерне для всієї України, адже не будь-яке відродження церкви автоматично зумовлює відродження релігійності [Колодний. Україна в її релігійних виявах. - С. 209]. Водночас свідченням прагнення до поєднання згаданих “тези і антитези” є намагання їх синтезу у понятті помісності. В

останній і полягає відповідь на питання про причини прагнення УГКЦ до отримання патріаршого статусу.

Помісний характер церкви у богослов'ї означає її неповторність, окремішність. Термін “помісний” (партикулярний чи локальний у документах II Ватиканського собору — прим. авт.) є новим для еkleзіології Римо-Католицької Церкви і чітко в ній не визначений. У випадку вживання слова “партикулярний” у документах йдеться в одному місці про обряд, а в іншому — про єпархію. Натомість означення “локальна” застосовують у географічному, а не культурному розумінні [Бендик М. Проблема помісної церкви... - С. 244, 245]. Прагнення УГКЦ до окреслення свого помісного статусу залишаються незреалізованими до кінця, що спричинює труднощі не тільки для греко-католиків. Бо коли перші наражаються на небезпеку латинізації, то Ватикан через свою унійну політику зазнає труднощів у прагненні налагодити відносини із православ'ям. УГКЦ не є у прямій у єдності з іншими церквами, вона перебуває у підпорядкуванні Св. престолові, як і інші східні католики. Аби уникнути цього, кардинал М. І. Любачівський пропонував розмежовувати компетенцію Св. престолу як “видимого знаку єдності церков Сходу і Заходу” та Латинської церкви, яка для церков Сходу є “церквою-сестрою, а не церквою-матір'ю” [Бендик М. Еклезіологія патріарха УГКЦ Мирослава Івана (Любачівського) // Богословія. - 2001. - Т. 65. - С. 27; Концепція єкуменічної позиції УГКЦ // Богословія. - 2001. - № 65. - Книги 1-4. - С. 57].

Небезпеку нерозуміння Св. престолом прагнень східних католиків до незалежності усвідомлював Іван Павло II. Він констатував, що християнський Схід від початків був здатним набирати характерних ознак будь-якої окремої культури. Папа визнав властивість східних церков до інкультурації як особливу цінність і закликав християн посилити пошуки гармонії в різноманітності. Набуття церквами національних рис Іван Павло II ставив в один ряд із правом народів на самовизначення. Він попереджав, що ігнорування цього права грозить відродженням партикуляризмів чи крайніх націоналізмів [Іван-Павло II. Світло Сходу. Апостольський лист. - Львів, 2008. - С. 7, 11, 14, 15]. Та фактом є те, що папа-слов'янин так і не зробив рішучого кроку до визнання помісного статусу УГКЦ.

Ускладнює ситуацію і відсутність єдності між церквами українсько-візантійського обряду в Україні. Подолання труднощів УГКЦ вбачає у розробці вчення про Київську церкву — ту, що діяла до 1596 р. До теми розколу церкви поверталися і М. І. Любачівський, і Л. Гузар. Першому з них належить обґрунтування бачення УГКЦ як Київської церкви у Вселенській церкві, де вона виступає церквою-сестрою для інших помісних Католицьких церков. М. І. Любачівський заявив, що “ми є народом, який мріє про з'єдинену церкву і націю” [Цит. за: Бендик М. Еклезіологія патріарха. - С. 18; “Дороговказом для нашої праці буде завіщання Патріарха Йосифа: завершити наше церковне новонародження патріархатом” // Соціально зорієнтовані документи... - С. 34]. Очевидно, що єдності перешкоджають не

стільки богословські принципи порядку *Filioque* — у релігієзнавчій науці уже відзначили те, що і тут Ватикан пішов на поступки, визнавши, що “Святий Дух має джерелом тільки Отця...” [Сленський В. Православні й католики в посткомуністичну добу // *Людина і світ*. - 1996. - №3 - С. 13]. Єднання церков України неможливе через позицію міжнародних релігійних центрів, які прагнуть контролювати інші церкви, а відтак і громадян інших держав. Водночас Л. Гузар зафіксував те, що до залежності від іноземних релігійних центрів частини Київської церкви призводили ще й її внутрішні поділи [Один Божий народ... - С. 310; Кияк С.Р. Ідентичність українського католицизму... - С. 351].

Вихід Східних Католицьких церков із підпілля показав, що монархічну еклезіологію — визнання права однієї церкви керувати іншою — сповідують і Москва, і Рим. Між каноністами триває, за словами о. М. Бендика, “дискусія над питанням особистої юрисдикції, та ще не знайдено розв’язку головно через неохоту Латинської церкви втратити контроль над вірними східних церков”. Якщо взяти до уваги також і той факт, що Св. престол визнав право юрисдикції УГКЦ на всю територію України не тоді, коли його проголосили у 1994 р., а наприкінці 1996 р., і не задовольнив прохання про створення апостольського екзархату для греко-католиків у Росії³⁵, то зрозуміло стає критичність по відношенню до його дій.

УГКЦ, як і кожна інша церква, не хоче бути затиснутою в рамках одного регіону [Бондаренко В., Сленський В. Церкви України: пошук власного шляху // *Людина і світ*. - 1993. - № 1. - С. 10; Кияк С.Р. Ідентичність українського католицизму... - С. 246, 248]. Виявом намагань Церкви вийти на всеукраїнський рівень є перенесення резиденції її глави у Київ. Зрозуміло, що Ватикан остерігається зриву католицько-православних переговорів, але він не може нехтувати волею мільйонів вірних. Проглядається і те, що невдоволення Московської патріархії щодо поширення римо-католицьких дієцезій та греко-католицьких екзархатів на схід і південь України не є власне виявом релігійних почуттів, а й певних політичних інтересів [Колодний А. Україна в її релігійних виявах. - С. 27]. Одначе можна констатувати, що офіційні представники конфесії, висловлюючи невдоволення політикою Св. престолу, не виходять за його приписи. Навпаки, склалася ситуація, коли найбільша Східна Католицька церква спонукає Римський апостольський престол дотримуватися обіцянок та документів і не перетворити себе у предмет торгів у діалозі з православною стороною. І справді, невизначеність статусу греко-католиків, їхня еклезіологічна “неповноцінність”, що виражається у підпорядкованості Св. престолові, вигідна передусім силам, які не бажають, щоб існували докази того, що єдність з ним не перешкоджає незалежності Церкви і не призводить до її латинізації. Папа не отримує слухняну Церкву, а

³⁵ Бендик М. Еклезіологія патріарха. - С. 19, 20, 24; Бендик М. Що сталося в Балтиморі? Погляд греко-католика // *Богословія*. - Т. 64. - С. 258.

наражається на небезпеку невдоволень, що мають спільну природу із релігійним москвофільством XIX-XX ст.

УГКЦ пропонує свій варіант виходу зі становища. Умовно її проект можна поділити на два етапи: 1) переоформлення статусу УГКЦ в рамках Католицької церкви; 2) досягнення єдності українських церков. Щодо першого етапу, то УГКЦ прагне вийти з-під безпосереднього контролю Ватикану [Бендик М. Еклезіологія патріарха. - С. 28; Заява ієрархії УГКЦ в Україні про її позицію відносно переговорів чотиристоронньої комісії щодо нормалізації відносин між православними і католиками східного обряду (греко-католиками) в Західній Україні // Соціально зорієнтовані документи... - С. 12, 14; Один Божий народ... - С. 309]. Намагання УГКЦ отримати патріарший статус є ключовими у її прагненні до незалежності, адже патріархат не є виключно почесним титулом навіть у централізованій структурі Католицької церкви. Перебуваючи у статусі Верховного архієпископства, церква отримує главу не одразу після його обрання, а лише після затвердження результатів вибору у Ватикані [Кодекс канонів Східних Католицьких Церков, канон №153]. У випадку отримання патріаршого статусу глава УГКЦ набував би повноважень після повідомлення Папі про результати виборів, складання визнання віри й обітниці сумлінно виконувати обов'язки. Також новообраний патріарх повинен, згідно з "Кодексом канонів східних церков", просити Папу про церковне єднання [Кодекс канонів Східних Католицьких Церков, канони №№ 57, 73]. Ця різниця дозволяє патріаршій церкві діяти вільніше.

З іншого боку, цілковитий відхід від Св. престолу не вигідний УГКЦ. Неодноразово згадано, що завдяки єдності з цим престолом конфесія збереглася і спромоглася витримати тиск польського та російського шовінізмів, прикритих римо-католицизмом та православ'ям [Концепція екуменічної позиції... - С. 56; Бендик М. Еклезіологія патріарха. - С. 26]. Не можна заперечувати і того, що Ватикан надавав підтримку греко-католикам у протистоянні з внутрішніми силами українського суспільства, які мали антагоністичне ставлення до УГКЦ.

Але він дозволяв себе використовувати і на шкоду українцям, як от у справах утворення Лемківської Апостольської Адміністрації та неоунійній акції на Волині й Поліссі. У сучасний період Ватикан фактично сприяє словакізації ГКЦ на Пряшівщині [Гвань І. *Národostná menšina pred zánikom?* (Поміркуймо над цим питанням) // Нове життя (Пряшів). - 2011. - №15-16].

Держава не може заборонити людям у щось вірити — це було б втручанням у свободу совісті. Водночас вона має право захищати себе та інституції, які її підтримують, від деструктивних чинників, як от впливу країн-сусідів чи, наприклад, держави Ватикан. Та саме Ватикан, а не Москва, краще зберіг національну самобутність українського християнства [Колодний А. Україна в її релігійних виявах. - С. 228]. І тут вважаємо за доцільне погодитися з конструктом, згідно з яким суспільна роль і довіра

Церкві є тим вищою, чим значимішим був її внесок у процес націєтворення. Співмірність рівня довіри УГКЦ у Галичині та УПЦ МП на Сході України, про яку вів мову В. Єленський, тільки доводить це, якщо взяти до уваги результати виборів. Проросійська орієнтація УПЦ МП корелюється із аналогічними вподобаннями значної частини виборців та опором місцевих еліт, особливо у Донбасі, навіть імовірній українізації. Натомість підтримка національних сил у Галичині співвідноситься із українським характером УГКЦ. Зрозуміло, що держава мала б підтримувати національні Церкви, а брак підтримки ставить на порядок денний питання про те, чи є національною сама держава [Гаваньо І. До державно-церковних відносин в Україні // Богословія - 1999. - Т. 63. - Кн. 1-4. - С. 247; Колодний А. Україна в її релігійних виявах. - С. 228].

Для УГКЦ єдність із Св. престолом, незважаючи на втрати, завдані його політикою і власною слабкістю Церкви, - невід'ємний елемент ідентичності. Тим часом у документах зустрічаємо концепцію подвійної єдності: з Римом і Константинополем, і навіть потрійної: з Римом, Константинополем і Москвою [Бендик М. Еклезіологія патріарха... - С. 25; Звернення [владик УГКЦ] до глав, священнослужителів і віруючих усіх релігійних конфесій України [про єдність церков України] // Соціально зорієнтовані документи... - С. 50; Концепція екуменічної позиції... - С. 58]. Тут ми уже переходимо до умовного другого етапу проекту УГКЦ щодо подолання поділу Київської церкви. Одразу вкажемо, що ні УГКЦ, ні її українські православні партнери по діалогу не запропонували реальних способів досягнення згоди у питаннях примату Папи та свого об'єднання. Навпаки, про жодне інституційне об'єднання православних та греко-католицької церков у державі часів незалежності не йшлося [Єленський В. Проблеми дослідження детермінації та еволюції між церковних конфліктів (на прикладі православно-греко-католицького конфлікту в Україні кінця ХХ — початку ХХІ ст.) // Українське релігієзнавство. - 2001. - № 20. - С. 111-112; Колодний А. Україна в її релігійних виявах. - С. 215].

Очевидно, що з огляду на дискусійність питання, у документах УГКЦ, які чіпають проблему єдності Київської церкви, наявний стриманий підхід. Об'єднання переноситься у невизначене майбутнє з огляду на те, що кожна Церква має свої побажання і вимоги. Для УГКЦ умовами єднання є те, що воно повинне відбутися із врахуванням при цьому інтересів усіх Церков без поділу їх на важливі і неважливі [Один Божий народ... - С. 312; Концепція екуменічної позиції... - С. 54]. Церква намагається вийти за рамки звичного для Ватикану та Москви уніатизму. Вона здійснює чимало конкретних кроків на підтримку національних інтересів [Мороз В. Церква та її завдання у світі: до питання про потенціал суспільного вчення УГКЦ // Наукові записки Національного університету "Острозька академія". - Серія "Історичне релігієзнавство". - Випуск 2. - 2010]. Але у практиці екуменічних відносин УГКЦ проявляє нерішучість, що визнають представники її духовенства. Про це свідчить, зокрема, думка, що якби "УГКЦ проголосила

б сопричастя з УАПЦ за взаємною згодою цих двох церков, то Рим міг би лише теоретично ставити перепони, але в сопричасті в канонічній “повноті церковності” не зміг би відмовити, не потоптуючи своїх власних екуменічних постанов” [Димид М. Чи перспективна екуменічна позиція Української греко-католицької церкви? // Богословія. - 2001. - Т. 65. - Кн. 1-4. - С. 104-105, 106]. Твердження про те, що, об’єднавшись в одну “помісну українську церкву” під керівництвом патріарха, українці зможуть вистояти під ударами релігійного і політичного характеру, ще у 1977 р. висловлював Йосиф Сліпий. Водночас УГКЦ не може в односторонньому порядку оголосити про єдність з котроюсь із Церков.

Постає загроза тривалих безплідних переговорів і висновок про те, що процес об’єднання Церков України залежить передусім від них самих, а не тільки від міжнародних релігійних центрів, є, на нашу думку, логічним. Відповідальність за духовне майбутнє України М.І. Любачівський та Л. Гузар покладали саме на Церкви, які є прямими спадкоємцями хрещення князя Володимира. Вони констатували, що “наріжним гріхом” українців завжди була нестача єдності. Дотримуючись тієї ж логічної лінії Л. Гузар пізніше підсумував, що “відновлення церковної єдності в душі київської традиції буде нашим відновленням союзу з Богом”³⁶. І тут виникає потреба вивчення позиції церкви під кутом зору її ставлення до явища націоналізму, що є перспективним для подальших досліджень.

Таким чином, можна зробити **висновок**, що перед національними церквами стоїть завдання бути виразниками національно-культурних особливостей крізь призму загальнолюдських цінностей. УГКЦ розглядає *народ* і *націю* як спільноти духовно-ціннісного порядку, а полем співпраці церкви і держави вбачає служіння цьому народу. З огляду на чисельність української діаспори та інтегрованість етнічних українців у життя різних націй, соціальна думка греко-католицької Церкви виступає такою, що не прив’язана тільки до однієї нації і держави. Відтак і сама Церква стає ланкою, з допомогою якої віруючі підтримують зв’язок з батьківщиною. УГКЦ не бажає втрачати свій католицький характер, а шлях до його поєднання з національною ідентичністю вбачає в отриманні патріаршого статусу та єднанні традиційних церков України. Нерозуміння цих прагнень Св. престолом призводить до критики з боку греко-католиків. Та підхід до національного чинника в УГКЦ не є ідентичним до православних підходів і головна відмінність між ними — саме питання примату Папи.

³⁶ “Бог є дійсно добрий до нас, грішних. Соборне Різдвяне послання (1997) єрархії помісної Української греко-католицької церкви // Соціально зорієнтовані документи...- С. 120; Звернення [владик УГКЦ] до глав, священнослужителів і віруючих усіх релігійних конфесій... - С. 50; Звернення єпископів Києво-Галицької Митрополії УГКЦ до монашества і мирян з нагоди 10-ї річниці... - С. 220; Один Божий народ. - С. 312.

Анотації

Стаття Мороза В. Р. “Підхід до поняття національного у вченні УГКЦ: сучасний період” присвячена аналізу розуміння феноменів “народ” і “нація” у соціальній думці УГКЦ. Автор досліджує відповідні аспекти вчення церкви з точки зору їх впливу на державно-церковні та міжцерковні відносини.

Ключові слова: УГКЦ, народ, нація, національна церква.

Статья Мороза В. Р. “Подход к понятию национального в учении УГКЦ: современный период”, посвящена анализу феноменов “народ” и “нация” в социальной мысли УГКЦ. Автор исследует соответствующие аспекты учения церкви с точки зрения их влияния на государственно-церковные и междуцерковные отношения.

Ключевые слова: УГКЦ, народ, нация, национальная церковь.

The article of Volodymyr Moroz “Concept of the national in social thought of UGCC: modern period” is devoted to analysis of phenomena of “folk” and “nation” in the social thought of UGCC. Author explores these under the point of their influence to relations between the state and the Church and between different Churches in nowadays Ukraine.

Keywords: UGCC, folk, nation, national Church.

*Т. Длінна** (м. Миколаїв)

УДК 291.1: 291.16 (=112.2)

ПОНЯТТЯ «НАРОДНА РЕЛІГІЯ» В СУЧАСНОМУ НІМЕЦЬКОМОВНОМУ НАУКОВОМУ ПРОСТОРИ

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими, практичними завданнями. Актуальність теми зумовлена тим, що поняття «народна релігія», позначаючи один із пріоритетних напрямів сучасних міждисциплінарних студій, залишається суперечливим терміном. Воно використовується у широкому релігійному, конфесійному, історичному, соціальному і соціокультурному контекстах. Вивчення специфіки визначення та інтерпретації терміну в європейському науковому дискурсі сприятиме більш глибокому осягненню вітчизняним релігієзнавством феномену народного християнства та особливостей його змін в історичній динаміці. Першим кроком до цього є ознайомлення з науковими здобутками німецькомовних країн.

Новизна проблеми дослідження полягає у тому, що вперше здійснено аналіз основних тенденцій сучасного німецькомовного наукового дискурсу,

* Длінна Тетяна Іванівна – старший викладач кафедри суспільних дисциплін Миколаївського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти.

враховуючи особливості соціологічного, етнологічного та історичного вивчення феномену народної релігії.

Стан розробленості теми в науці. Для вітчизняного релігієзнавства зазначена тема залишається малодослідженою. В німецькомовному просторі порівняльний аналіз наукового дискурсу європейських країн щодо поняття і сутності народної релігії здійснили соціологи Міхаель Ебертц і Франц Шультхайз³⁷, включення народно-релігійної проблематики до соціально-історичного пізнання вивчала історик Моніка Нойгебауер-Вьольк³⁸, концепція «народна релігія як культурний проект» розроблена етнологом і культурологом Мартіном Шарфе³⁹.

Об'єктом дослідження виступає німецькомовний науковий дискурс щодо народно-релігійного феномену. **Предмет** дослідження – наукові погляди та концепції стосовно поняття та сутності народної релігії. **Мета** – з'ясувати особливості визначення та інтерпретації поняття «народна релігія», для чого необхідно реалізувати наступні завдання: дослідити історію походження терміну «народна релігія» та виділити поширені в німецькомовній науці його еквіваленти; виявити основні підходи щодо визначення поняття «народна релігія»; розкрити основні тенденції змін в німецькомовному науковому дискурсі щодо поняття та сутності народної релігії.

Основний зміст статті. Для німецькомовного наукового дискурсу є характерним використання цілої низки рівнозначних понять, серед яких найбільш поширеними є: народна релігія (Volksreligion), народна релігійність (Volksreligiosität), народна набожність/благочестя (Volksfrömmigkeit) тощо. Поняття мають відмінну історію формування, проте за значенням сходять до базового – «народна релігія». Воно має теологічне походження. У ХУІІІ ст. просвічені церковні критики позначали ним «духовну відсталість і невігластво широких народних мас».⁴⁰ Ранній період використання поняття пов'язаний з теологією і розвитком етнології. На початку ХХ ст. в програмних роботах протестантського теолога Пауля Дрекса було використано термін «religiöse Volkskunde», що в дослівному перекладі означає «релігійна етнографія/етнологія». Самому напряму по суті відводилася роль допоміжної науки практичної теології. У цьому контексті народну релігійність (або християнські народні погляди) вважали

³⁷ Ebertz M., Schultheis F. Einleitung: Populare Religiosität // Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern. - München, 1986. - S. 11-52.

³⁸ Neugebauer-Wölk M. Zur Konstituierung historischer Religionsforschung 1974 bis 2004/ M. Neugebauer-Wölk // Zeitenblicke. - 2006. Nr. 1. - режим доступу - http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Einleitung/index_html

³⁹ Scharfe M. Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur. - Köln, 2004. - 331 s.

⁴⁰ Schieder W. Einleitung. Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte // Geschichte und Gesellschaft: Sonderheft. - Vol. 11. - Göttingen, 1986. - 204 s. - S. 7-13.

видом християнського марновірства, яке чітко відокремлювали від не- і дохристиянських елементів.⁴¹

Сьогодні феномен народної релігії переважно вивчають соціологія релігії, історична наука та споріднені наукові галузі: етнографія релігійного і етнологія релігії. Основу для розробки наукових підходів щодо його вивчення заклали праці Ф.Шлейермахера, М.Вебера, Т.Лукмана, теоретичні погляди яких актуалізовані і розвинуті сучасними вченими. Разом з тим, активізація досліджень цієї проблеми виникла в німецькомовних країнах у 80-х рр. ХХ ст., що було зумовлено, не в останню чергу, впливом французької науки. Історія ментальностей та історична антропологія, започатковані школою «Анналів», уможливили ще в 70-х рр. ХХ ст. утвердження теми народної релігії у французьких дослідженнях, тоді як в німецькомовних країнах подібна проблематика з'явилася майже на п'ятнадцять років пізніше. Авторитетними були також здобутки французької соціології релігії, аналіз якої було зосереджено на вивченні народної специфіки католицизму. Як зазначають німецькі соціологи Міхаель Ебертц і Франц Шульхайз, «католицькі» країни Франція і Італія відіграли роль першопрохідців у новій орієнтації релігієзнавчих досліджень.⁴² Зауважмо, що в цей час німецькомовною наукою було запозичене з романських мов поняття «populare Religion», що має значення «народна релігія», на противагу німецькому терміну «populäre Religion», під яким розуміють «популярну релігію».

Спочатку розглянемо використання поняття «народна релігія» в історичному аналізі німецькомовної науки. У вищезазначений період намітився перехід від вивчення церковних інститутів та їх теологічних вчень до «історії релігії знизу», де, в першу чергу, аналізувалися релігійні мотиви повсякденного життя «більшості». Одним із перших ґрунтовних досліджень, що відкрило «нову» проблематику, став у 1986 році спецвипуск «Народна релігійність в сучасній соціальній історії» фахового журналу «Geschichte und Gesellschaft», підготовлений під проводом німецького історика Вольфганга Шидера. На думку вченого, емпіричний фундамент для сучасної соціальної історії релігійної поведінки закладено етнологією. Свою наукову концепцію В.Шидер побудував на комбінації етнологічних підходів до дослідження народної релігійності з категоріями соціології релігії М.Вебера, серед яких, наприклад, особливу увагу привернули поняття масової релігійності, дихотомія офіційної і масової релігії, магичні форми релігійних уявлень та практик тощо. В історичному пізнанні поняття «народна набожність» набуло значення «світська релігійність християнської церкви»⁴³. За В.Шидером, народна релігійність має подвійну конструкцію,

⁴¹ Schieder W. Einleitung. - S. 7-9.

⁴² Ebertz M., Schultheis F. Einleitung: Populare Religiosität // Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern. - München, 1986. - 288 s. - S. 11.

⁴³ Schieder W. Einleitung. - S. 9.

оскільки світські релігійні практики «встановлені зверху» - «знизу інтерпретовані». Згідно з поглядами історика, народні релігійні практики мають світський характер, існує відмінність між народною релігійністю і нормами офіційної Церкви, характеристики масової релігійності пов'язані зі специфікою соціальних верств.

Подальше історичне вивчення феномену народної релігії в німецькомовних країнах переважно спрямоване на періоди Середньовіччя і Нового часу, на з'ясування змісту релігійних уявлень, форм вияву набожності і магічних практик. До *народу*, як правило, відносять нижчі соціальні верстви: селянство, міські низи, нижчий клір, волоцюг тощо. Разом з тим, дослідження демонструють можливість плавних переходів від народного благочестя до набожності духовенства або еліти, що, в принципі, ставить питання про доцільність використання поняття «народна релігія» або «народна набожність» у вузькому значенні. Зокрема, вирішуючи дилему: мирське благочестя – це народна набожність чи благочестя еліти, німецький історик Клаус Шрайнер підкреслював, що спочатку терміном «народ» позначали «органічну цілісність». Відтак утворене поняття «народна набожність» припускало «субстанційну подібність всього народу».⁴⁴ Своєрідним узагальненням наукових позицій щодо народної релігійності є стаття швейцарського дослідника Пауля Гуггера «Народна набожність» в сучасному науковому довідникові «Історичний словник Швейцарії».⁴⁵ Відзначаючи суперечливість терміну, вчений звертає увагу на те, що під поняттям «народна набожність» розуміють синкретичну форму релігійної думки, почуття та дії індивідуумів і груп, яка пристосовує до власних потреб, поєднує і творче трансформує зміст віри і форми практики, представлені офіційною церквою та її служителями.⁴⁶ Співвідношення між встановленими і менш офіційними формами релігійності утворює «неперервний спектр», «який простягався від взаємного поєднання до відносної автономії» (Каспар фон Грейерц). Також підкреслено, що неприпустимо звужувати народну релігійність до нижчих соціальних груп. Народне благочестя і набожність еліти виражалися у принципово аналогічних феноменах, але в інших конкретних утвореннях. Наприклад, мова може йти про паломництво, яке мало загальний характер, проте лицарі і «прості» люди відвідували різні святині. Історичний розвиток та різноманіття форм народної релігійності, зумовлені впливом загальних духовних і економічних чинників, і в швейцарському контексті вони, в цілому, співпадають з тенденціями інших німецькомовних регіонів. Крім

⁴⁴ Schreiner K. Laienfrömmigkeit - Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? // Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter: Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge. - München, 1992. - 411 s. - S.7.

⁴⁵ Hugger P. Volksfrömmigkeit // Historische Lexikon der Schweiz. - режим доступу - <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D11511.php>

⁴⁶ Hugger P. Volksfrömmigkeit // Historische Lexikon der Schweiz. - режим доступу - <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D11511.php>

того, народно-релігійний феномен розглядається як відбиток певної історико-культурної епохи (Середньовіччя, Нового часу тощо) і є конфесійно визначений. Так, розрізняють католицьке народне благочестя і реформаторську народну набожність. В сучасних умовах народна релігія зазнає трансформації. Під впливом запозичених ідей із зарубіжних культур, форми народної релігійності урізноманітнюються і картина її вияву стає дифузною.

Важливий внесок у дослідження викладеної вище проблеми зробила соціологія релігії. У 1986 році була опублікована колективна монографія «Народне благочестя в Європі. Вклад в соціологію народної релігійності з 14 країн» за редакції німецьких соціологів Міхаеля Ебертца і Франца Шульцхайза.⁴⁷ У власній розвідці німецькі вчені використовують концепцію французького соціолога релігії Ф.Ісамберта, в якій запропоновано типологію форм вияву народної релігії. Наведемо її складові:

1. Традиційні форми поклоніння і віри, які зазнали ерозії через прив'язку до конкретних історичних носіїв, наприклад, аграрних общин.
2. Маргінальні форми віри і релігійної практики, які охоплюють весь спектр невизначених, «рокових» моментів людського життя, проявляючи «магічні» практики подолання: починаючи з форм незалежних від офіційної релігії (астрологія, гадання, цілительські практики) до тих, які існують в тісному зв'язку з церковною доктриною і культом.
3. Масові релігійні феномени, приміром, як паломництво або процесії, які мають широкий вплив і відрізняються участю великої кількості людей.
4. Релігійні свята, які, на думку Ф.Ісамберта, є центральним аспектом народної релігійності і включають в себе сукупність відомих населенню країни релігійних свят.
5. Зв'язок із давніми літургійними формами, що означає консервативний характер народної релігійності і виявляється в наголошенні на старих ритуальних формах й усних формулах.⁴⁸

Перевага такого підходу, на думку М.Ебертца і Ф.Шульцхайза, полягає в тому, що він задає загальні орієнтири опису народної релігії, які можна застосувати навіть поза соціокультурним контекстом автора. Аналізуючи різнопланові дослідження в європейських країнах, що доводять наявність широкого спектру емпіричних проявів і соціологічних інтерпретацій народного релігійного феномену в межах типології Ф.Ісамберта, німецькі соціологи підкреслюють, що навряд чи можливе

⁴⁷ Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern. - München, 1986. - 288 s.

⁴⁸ Ebertz M., Schultheis F. Einleitung: Populäre Religiosität // Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern. - München, 1986. - 288 s. - S. 19-23.

«субстанційне визначення сутності» явища. Вивчення народної релігії відбувається, як правило, в межах структурного підходу, де її описують як складову дихотомічної моделі. Відповідно це сприяє тлумаченню народної релігійності більше в сенсі «негативу», як такої, що не є конгруентною з «офіційною» релігійністю або як не ідентичну релігійним уявленням і способу поведінки духівництва та еліти.⁴⁹

Виходячи з того, що народна релігійність розглядається як елемент владно визначеної стратифікації «релігійної сфери», М.Ебертц і Ф.Шультхайз в контексті християнства пропонують розуміти під поняттям «народна релігійність» специфічні конфігурації релігійних уявлень і практик, які виникають внаслідок монополізації визначення і розпорядження «благами спасіння» (М.Вебер) або «релігійним капіталом», при цьому є виключеними з процесів їх визначення і розпорядження.⁵⁰ Процес, який проявляється в ході цієї соціальної взаємодії, представляє, таким чином, соціально-історичну передумову і відправну точку для розвитку народної релігійності. Проте, в якій формі існує установче для народної релігійності структурне відношення (у вигляді поглинання або боротьби, терпимості або стигматизації, інструменталізації або ігнорування) можна з'ясувати тільки в контексті конкретного емпіричного дослідження.

Суттєві зміни в релігійній сфері впродовж останніх десятиліть зумовили появу в соціології релігії нових підходів, спрямованих на осмислення актуальних релігійних явищ. В контексті проблеми нашої розвідки зупинимося на поглядах відомого німецького соціолога, учня Т.Лукмана, редактора «*Zeitschrift für Religionswissenschaft*» Губерта Кноблауха. Основоположними для його концепції стали ідеї Т.Лукмана про «видиму» і «невидиму» релігію, які позначили процеси зсуву релігії за межі традиційних церковно-інституційних рамок («видима релігія») і навіть за межі самого релігійного феномену в суспільні сфери, не пов'язані з релігією («невидима релігія»). Г.Кноблаух підкреслює, що за сучасних умов вже недостатньо говорити про «невидимість» релігії. У своїй праці «Популярна релігія: на шляху до духовного суспільства» вчений зазначає, що «релігія не зникла в небуття приватних просторів, але набула видимості, неозорість якої повинна бути пояснена».⁵¹ Наголошено, що, по-перше, відбувається творення нової соціальної форми релігії, яка долає розрив між приватністю і соціальністю, реалізує і доповнює традиційні релігійні форми. По-друге, релігія виходить за межі культури, встановленої церквою, відповідно позацерковна релігія набуває максимально видимих форм культури. У своїй теоретичній конструкції соціолог Г.Кноблаух застосовує поняття «популярна релігія» (populäre Religion) і «популярна духовність» (populäre Spiritualität). Базова ідея полягає у тому, що популярна релігія - нове

⁴⁹ Ebertz M., Schultheis F. Einleitung: Populäre Religiosität. - S. 24.

⁵⁰ Ebertz M., Schultheis F. Einleitung: Populäre Religiosität. - S. 25.

⁵¹ Knoblauch H. Populäre Religion : auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt. - Campus, 2009. - 311s. - S. 11.

релігійне явище, результат взаємодії публічності, релігійного ринку і засобів масової інформації, проте вона не вичерпується цією взаємодією. Популярна релігія – це культурний феномен, який виникає в процесі адаптації релігії до нових форм популярної культури. Вона присутня не тільки медіально, але й проявляється і пізнається в повсякденному житті людини.⁵² На думку вченого, сучасна популярна культура і популярна релігія помітно відрізняються від «народної культури» і «народної релігії» більш раннього періоду революційними змінами в релігійній комунікації.⁵³ Популярна релігія знаходить свої відображення в конкретних формах і змістах комунікації. З одного боку, популярна релігія включає в себе оновлені форми «народної релігії» (марновірство, віра в НЛЮ, езотерична віра в магічну силу каменів або пірамід тощо), з іншого боку, до її складу належать форми комунікації популярної культури, які глибоко проникають в церкви (медіальні інсценізації релігійних церемоній під час візитів Папи Римського і Всесвітнього дня молоді, місіонерське використання поп-музики, відео та елементів шоу неоп'ятидесятниками або харизматичними церквами тощо). Ще одною особливістю популярної релігії є виділення з релігійних контекстів та включення до інших контекстів форм, які раніше існували як сакральні, що свідчить, в свою чергу, про розмивання кордону між сакральним і профанним. У змістовому плані «поряд з формами «мандрують» також типові релігійні змісти, теми, топоси зі Святого космосу».⁵⁴ Зокрема, це стосується «ядерної теми християнства» - смерті. Поза християнськими церквами розвивається культура смерті, яка продукує власні ритуали, форми досвіду та інтерпретації смерті. Фактично, сьогодні спостерігається справжня «революція смерті», основні значення, символи, сенси якої, згідно поглядам вченого, вирують у колі популярної релігії.

На закінчення додамо кілька зауважень щодо поняття «популярна духовність». Г.Кноблаух розглядає популярну духовність як підмножину популярної релігії. Вона сформувалася з колись «опозиційної альтернативної духовності, або, так би мовити, «парацерковної» християнської духовності».⁵⁵ Популярна духовність - специфічний феномен, що ігнорує кордони релігійних традицій, творить суміші, які на сучасному етапі не слід ідентифікувати як синкретичні. Водночас, до складу сучасної духовності вчений відносить церковну, популярну і езотеричну духовності, весь спектр яких досліджує у своїх чисельних працях.

Ґрунтовним дослідженням із проблем народної релігії є книга відомого німецького етнолога і культуролога Мартіна Шарфе «Про релігію.

⁵² Knoblauch H. Populäre Religion: auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. - S. 235.

⁵³ Knoblauch H. Populäre Religion: auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. - S. 200.

⁵⁴ Knoblauch H. Populäre Religion: auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. - S. 267.

⁵⁵ Knoblauch H. Populäre Religion: auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. - S. 193.

Віра і сумнів у народній культурі».⁵⁶ Вчений назвав помилковим науковий погляд, «зачарований традиційним християнством», який віддзеркалює вплив релігійної доктрини на культуру і розглядає «народну набожність» в ідеалізованому вимірі. Він сформулював підхід, відповідно до якого релігія розуміється як складова і особлива форма створеної людьми культури. Запропонував розглядати релігію як культурний проект, «весь паноптикум форм прояву релігійного, власне, як культурний витвір, що означає: як людське творіння».⁵⁷ Відмежувавшись від релігійних проблем і питань, що виходять від теологів, вчений наголосив на необхідності вивчати «звичайну релігію» в її емпірично сприйнятливій формі буденного життя, в якості якої вона давно спостерігається в етнології. У роботі використано, як синоніми поняття «народна релігія», «народна набожність», «буденна релігія» (Alltagsreligion), «звичайна релігія» (gewöhnliche Religion). Для М.Шарфе «народна релігія – це фактична, буденна, культурно втілена релігія».⁵⁸ «Звичайну релігію» повсякденного життя в його праці досліджено в католицькому і протестантському вимірах на матеріалах Центральної Європи. Історична динаміка феномену, згідно з поглядами вченого, не в останню чергу пов'язана з рефлексом на досвід смерті. Запропонований підхід уможливив також вивчення богохульства, блюзнірства, сумніву, байдужості, атеїзму як незалежних культурних досягнень в контексті історичного розвитку християнського Заходу.

Осягнути з етнологічних позицій кардинальні зміни в сучасній релігійності спробувала німецька дослідниця Крістіне Ака у розвідці «Я сам собі секта». Етнологічні дослідження релігії і печворк-духовність», яка вийшла в науковій збірці присвяченій проблемам альтернативної духовності.⁵⁹ Її міркування про необхідність відійти від усталеної дихотомії «церква - народні уявлення» суголосні поглядам М.Шарфе і Г.Кноблауха. Щоправда, акцентовано увагу на тому, що дослідницьке поле етнології завжди було ширшим, ніж це було визначено церковною доктриною. Дослідниця, характеризуючи релігійні зміни, висловлює думку, що поряд із різноманітним форм віри, визначених християнською церквою, проявляється широкий спектр комплексних, співіснуючих духовних переконань і практик. У цій суміші – міксі – присутні ідеї дохристиянські і близькі до християнства, імпульси з Африки, Азії і старої Америки, вони змішуються з елементами психотерапії і психологічних методик допомоги в кризових ситуаціях, звідси виникають так звані неошаманські, неомагічні,

⁵⁶ Scharfe M. Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur. - Köln, 2004. - 331 s.

⁵⁷ Scharfe M. Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur. - Köln, 2004. - S.X.

⁵⁸ Scharfe M. Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur. - S.246.

⁵⁹ Aka Ch. "Ich bin meine eigene Sekte". Volkskundliche Religionsforschung und Patschwork-Spiritualität // Alternative Spiritualität heute. - [Hrsg. Ruth-E. Mohrmann]. - Münster, 2010. - 160 s. - S. 9-18.

неовізіонерські духовні переконання. К.Ака зазначає: «релігійність» виявляється в буденному житті, коли до неї наближаються емпірично, дійсно, все більш різноманітно і неспецифічно». ⁶⁰ Раніше цей релігійний феномен визначали як «народна віра» або «народна релігія», в сучасних умовах - як печворк-релігію, «бриколаж» (К.Леві-Стросс), або «меланж» (У.Бек). Буденна або популярна релігія не є індивідуальним феноменом чи приватною магією. Спостерігаються процеси дифузії та інноваційні процеси, різні середовища і навіть дії, ритуали і об'єкти, які можуть бути точно ідентифіковані на основі методології етнології. Як підкреслено, одним з ефективних шляхів вивчення змін народної релігії можна вважати здійснення емпіричного дослідження сучасних релігійних уявлень у віртуальному просторі. Так само, для розкриття суті її трансформації буде актуальним звертання до культури смерті. На основі власних емпіричних досліджень, К.Ака наголошує, що під час фундаментальних життєвих криз майже завжди напрацьовуються стратегії пошуку сенсу, які задають орієнтири в трансцендентних світах. Разом з тим, «традиційні християнські пропозиції інтерпретації грають при цьому тільки підпорядковану роль». ⁶¹ З огляду на викладене вище, актуальною і справедливою видається думка дослідниці про необхідність спільної дискусії етнології і соціології релігії щодо народної релігії, «навіть, якщо вона отримає новий одяг, як популярна релігія чи духовність». ⁶²

З розглянутого вище можна зробити такі **висновки**. В німецькомовному науковому просторі, по-перше, поняття «народна релігія» та його еквіваленти мають операціональний характер. Як правило, ним позначають певний соціальний конструкт, до складу якого входять релігійні уявлення і практики, що співвідносяться з певною соціальною групою, або з народом як етнічною спільнотою. По-друге, в інтерпретації феномену народної релігії відбувається перехід від дихотомічної моделі, яка найчастіше представлена опозицією «офіційна» релігія – народна релігійність, до моделі спектру як складної, поліваріантної, багаторівневої взаємодії, сутність якої може бути з'ясована в процесі конкретного дослідження. По-третє, народна релігія розглядається як динамічний елемент народної культури, що трансформується під впливом різноманітних чинників, звідси поява або активізація застосування в останнє десятиліття цілої низки нових термінів для опису актуальних релігійно-духовних явищ: «буденна релігія», «популярна релігія», «популярна духовність», «печворк-духовність», «меланж», з якими в різній мірі, від повного співпадання до

⁶⁰ Aka Ch. "Ich bin meine eigene Sekte". Volkskundliche Religionsforschung und Patschwork-Spiritualität. - S. 9.

⁶¹ Aka Ch. "Ich bin meine eigene Sekte". Volkskundliche Religionsforschung und Patschwork-Spiritualität. - S. 12.

⁶² Aka Ch. "Ich bin meine eigene Sekte". Volkskundliche Religionsforschung und Patschwork-Spiritualität. - S. 15.

входження до складу як структурного елементу, перетинається поняття народної релігії.

Наша розвідка не претендує на повноту розгляду поставленої проблеми. *Перспективи подальших наукових досліджень* будуть актуальними в напрямі з'ясування змістового наповнення поняття «народна релігія» (наприклад, співвідношення міфологічних, магічних і релігійних елементів), звертання до специфіки його структурного елементу - поняття «релігійні практики», яке широко вживається в німецькомовній та англomовній науковій літературі.

Анотації

У статті Т.І. Длінної «Поняття «народна релігія» в сучасному німецькомовному науковому просторі» на основі наукових підходів соціології релігії, історії та етнології проаналізовано особливості визначення та інтерпретації поняття «народна релігія», підкреслено його варіативність і зміни в сучасних умовах.

Ключові слова: народна релігія, народна релігійність, народна набожність, пєчворк-духовність, популярна релігія, релігійні практики, етнографія релігійного, етнологія релігії, соціологія релігії.

В статье Т.И. Длинной «Понятие «народная религия» в современном немецкоязычном научном пространстве» на основе научных подходов социологии религии, истории и этнологии проанализированы особенности определения и интерпретации понятия «народная религия», подчеркнута его вариативность и изменения в современных условиях.

Ключевые слова: народная религия, народная религиозность, народная набожность, пєчворк-духовность, популярная религия, религиозные практики, этнография религиозного, этнология религии.

In the article by T.I. Dlinna «The notion of «folk religion» in the modern German speaking scientific community» on the ground of scientific approaches of sociology of religion, history and ethnology have been analyzed the peculiarities of definition and interpretation of the idea of «folk religion», the article also emphasizes its variability and transformation in the modern situation.

Key words: folk religion, folk devoutness, folk godliness, patchwork spirituality, popular religion, religious practice, ethnography of religious, ethnology of religion, sociology of religion.

СКЕПТИЦИЗМ М. МОНТЕНЯ: РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АСПЕКТ

В історико-інтелектуальній низці скептично налаштованих, інакшедумаючих європейських мислителів М. Монтень посідає місце між правовірним християнином і скептиком Ж. Боденом і пристрасним прихильником наукового бачення світу, критиком усіх релігій, знищеним за інакшедумання разом із своїми творами на вогнищі Ж. Валле.

Можливо що доля цих мислителів, умови постійної загрози вільній, нетрадиційній, недогматизованій думці, небезпека жорстокого покарання за це певною мірою пояснюють специфічні особливості форми викладу філософської позиції М.Монтеня, його скептичних розмірковувань, суджень, оцінок, аргументації, оригінальних і нерідко незвичних навіть на тлі масиву традиційно своєрідних, утаємничених, багатозначних за змістом трактатів мислителів-скептиків попередніх періодів розвитку інтелектуальної думки.

Складними, суперечливими, парадоксальними, нерідко свідомо заплутаними сприймаються до сьогодні думки Монтеня щодо релігії, віри, загалом щодо усього комплексу проблем релігійно-церковної сфери. Переконаливою ілюстрацією цього твердження є його книга в книзі – величезний XII розділ «Апології Раймунда Сабундського» у другому томі знаменитих «Проб»⁶³. Це не лише розлога характеристика ренесансного скептицизму, а й приклад того, як автор, обіцяючи захистити ідеї магістра богослов'я Раймунда Сабундського, викладені у праці «Природне богослов'я», насправді проводить протилежну тезу, а саме: довести істинність християнської релігії за допомогою доказів і аргументів людського розуму неможливо. Цей ключовий для багаторічних розмірковувань Монтеня висновок не лежить на поверхні, а замаскований численними екскурсами в історію філософської думки та міфологію, цитуванням античних авторів, смисловими парадоксами і перебивками основного тексту, метафоричним стилем мислення та викладу, багаторазовими завіряннями у власній набожності й солідарності з опонентами «безбожників»⁶⁴ і т.п. Ватиканські цензори лише згодом дочиталися до латентних підтекстів головного твору французького мислителя і надовго відправили «Проби» до «Індексу

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

⁶³ Монтень Мішель. Проби. Книга II / перекл. з франц. Анатолія Перепаді. - К., 2006. - С. 119-297.

⁶⁴ Монтень Мішель. Проби. Книга II. - С. 120.

заборонених книг»^{*}. Однак саме таке розмаїття способів оприлюднення оригінальних думок, де пріоритетне значення надається розуму, раціональному, практично-дослідному, дало можливість скептичній за характером монтенівській філософії зробити потужний крок вперед, забезпечивши, на думку сучасних філософів, «значущий поворот у системі цінностей західноєвропейського інтелектуалізму»⁶⁵.

Показово, що арсенал маскуючих засобів викладу своїх думок застосовується Монтенем переважно у випадках, коли його філософствування стосується *релігійної* проблематики, подача й інтерпретація якої після Тридентського собору особливо уважно контролювалися релігійно-церковними структурами у переважно католицьких країнах Європи.

Якщо узагальнено означити прийоми, використовувані французьким скептиком у його філософських творах і, зокрема, в його «Пробах», для безпечного і «прохідного» через релігійну цензуру викладу ним своїх, нібито суто філософсько-моралізаторських і, водночас, нетрадиційних, «інакших» думок, які нерідко йшли в розріз з панівним християнським світосприйманням і світорозумінням, буденною релігійною мораллю і менталітетом тогочасного типового віруючого, то слід, у першу чергу, назвати такі:

– широке використання власне скептичної філософії як особливого бачення світу, типу реагування і специфічної логіки філософствування та моралізування. Звідси – постійне звернення М.Монтеня до відправних, базових положень скептицизму: *сумніву, рівновагомості позитивних і негативних суджень, утримання від будь-яких суджень і зайняття позиції рівновіддаленості від обох полюсів оцінок, неприйнятність категоричних суджень* та ін. Мислитель піддає скепсису, сумніву моральність засад віри («Що то за віра, коли нам її прищеплюють і обґрунтовують [нею] боягузтво [перед смертю] та легкодухість? Що й казати, утішна віра, яка вірить у те, в що вірить, лише тому, що не має відваги невірства!»). Під сумнів ставиться істинність традиційних ціннісних положень та установок, зокрема релігійних (наприклад, щодо посмертної винагороди у потойбічному світі: якщо такі повчання духовенства вірні, то, за логікою античних скептиків та Монтеня, чому воно само не квапиться померти?). Сумнівною йому видається і практична сутність побутуючої релігії, її відповідність християнським цілям («Нашу релігію запроваджено для викорінення гріхів, а насправді вона їх покриває, плекає і підносить»⁶⁶) та ін. Переконаність у певності, безсумнівності якогось твердження, у тому числі релігійного, на думку Монтеня, - найвірніше свідчення недостовірності⁶⁷.

* Праця М.Монтеня «Проби» була вперше видана в 1580 р., а рішення Апостольського престолу про внесення її до «Індексу заборонених книг» з'явилося майже через сто років – у 1676 р.

⁶⁵ Грицанов А.А., Бобр А.М. Монтень Мишель / Новейший философский словарь. - Минск, 2003. - С. 646

⁶⁶ Монтень Мишель. Проби. Книга II. - С. 126.

⁶⁷ Там само. - С. 228.

З огляду на те, що, «розум завжди йде нерівною ходою, дибаючи і накульгуючи...», краще, на думку Монтеня, займати позицію, здавна відому як *epoche*, тобто *утримуватися від будь-яких суджень*: як позитивних, так і негативних, розглядати речі «без жодного примусу та узятих на себе зобов'язань»⁶⁸;

– активне звернення правовірного католика Монтеня до класичної філософської та літературної спадщини (за підрахунками аналітиків в «Пробах» наведено більше 3 тис. цитат античних та середньовічних мислителів – Антисфена, Діогена, Демокріта, Епікура, Лукіана, Лукреція, Сенеки, Платона та ін., проте лише кілька – з Євангелія, Старого Заповіту, послань апостола Павла⁶⁹). Утвердження ідей свободи совісті, свободи віросповідання, релігійної терпимості, як засвідчує есе М.Монтеня «Про свободу сумління», побудоване на апеляції до античних джерел, діянь авторитетних діячів минулого;

– використання форми філософського есе як такої, що давала простір для роздумів, не зобов'язуючи дотримуватися певного плану, системності, схеми викладу думок тощо. Мозаїчність думок, концепцій, оповідей в його «Пробах», особливо в другому та третьому томах, носила аж ніяк не випадковий характер, що засвідчує Монтенівська обмовка у есе «Роздуми про Цицерона»: «А скільки розсіяв я тут (тобто в «Пробах». – *В.К.*) історійок, нібито не зовсім повчальних! Але той, хто побажав би копнутися в них глибше, знайшов би силу-силенну матеріалу для проб. [...] У них часто таїться, безвідносно до теми, насіння багатшої і сміливішої істини; і часто головний тон супроводжується додатковими відзвуками і для мене, *коли я не хочу висловитися ясніше*, і для тих, хто настроюється під мій лад»⁷⁰ (курсив наш. – *В.К.*). Лише зважаючи на небезпеку бути покараним, з почуття обережності Монтень у багатьох випадках не виголошує «судження недозволенні й гідні покари»⁷¹. Звідси і його кредо мовити «правду, але не стільки, скільки хотів, а стільки, скільки смів»⁷²;

– багаторазове, навіть дещо нав'язливе проголошення лояльно-апологетичної мети захистити певну теологічну тезу, але фактична апологетика, захист, доведення у тексті іншої, протилежної за змістом. Монтенівський скептицизм мав створювати ілюзію, що автор тільки й заклопотаний ідейним захистом релігійних постулатів, хоча насправді він майже непомітно розхитував релігійний моноліт, ставлячи під сумнів нерідко ключові засади християнства: вчення про покаяння, концепцію безсмертя людської душі, суть молитовного спілкування з Богом, релігійну толерантність, ідею призначення і функціонування релігії та церкви в

⁶⁸ Там само. - С. 188-189.

⁶⁹ Богуславский В.М. Скептицизм в философии. - М., 2000. - С. 101.

⁷⁰ Монтень Мішель. Проби. Книга I. - С. 271.

⁷¹ Там само. - С. 120.

⁷² Монтень Мішель. Проби. Книга III. / перекл. з фр. Анатоля Перепаді. - К., 2007. - С.23.

соціально диференційованому суспільстві та багато інших. Зауважимо, що усвідомлення французьким мислителем небезпеки релігійної цензури («піддаю [свої думки] судові тих, кому випаде скеровувати не лише мої вчинки і мої твори, а й те, що я думаю»), у багатьох випадках не заважало Монтеню, «здаючись у всьому на владу [церковної] цензури»⁷³, більш чи менш відкрито висловлювати свою позицію;

– лейтмотив суперечливості людської природи, пізнавального процесу, а відтак і об'єктивна приреченість людини висловлювати суперечливі судження, оцінки, концепції і т.п., що також легалізувало для Монтеня можливість вільно, нетрадиційно, інколи майже безоглядно і крамольно висловлювати своє світобачення та світорозуміння, представляти свої судження щодо релігії, релігійності, співвідношення віри й розуму, християнської моральності та ін.

Однак, за всієї важливості таких «маскуючих» прийомів, які давали можливість Монтеню за непростих політичних умов, тривалих і жорстоких міжконфесійних війн Франції XVI ст., всесилля інквізиційних трибуналів оприлюднювати свої далекі від ортодоксальних філософсько-етичні погляди, позначені, значною мірою, критично-секуляризованим баченням світу, було б спрощенням перебільшувати значення цих прийомів, бачити в них надто вагомі чинники, що не лише задали специфічну форму викладу філософсько-скептичної позиції французького мислителя, а й впливали на їхню семантику й тематичну спрямованість.

Ідейна і змістовна новизна монтенівського філософсько-скептичного бачення традиційно-ортодоксальних відносин у суспільстві йшла, безумовно, від головного – характеру самих суспільних процесів цього періоду, коли не завжди явно у глибинах існуючих суспільно-феодальних відносин почали складатися принципово нові політичні, фінансово-економічні відносини, деформуватися досі непорушні суспільні устої, а з ними – й традиційна система цінностей, пріоритетів, світоглядних і моральних принципів, усталених стереотипів, законів, що спиралися значною мірою на християнську догматику і ортодоксію. «Я бачив, - писав Монтень, - як англійці, наші сусіди, змінювали закони три-чотири рази; не тільки в начебто найнесталішій політичній сфері, а й у найважливішій – релігії. [...] Та й тут, у нас (йдеться про Францію. – В.К.) я був свідком того, як деякі переступи, що раніше каралися горлом, згодом набули цілковитої законності... а невдовзі доля нового стану речей знову може легко одмінитися»⁷⁴.

Створювався масштабний прецедент поступового перегляду, переосмислення досі непорушного релігійного, аксіологічно акцентованого ряду ідей, догм, концепцій, життєвих моральних та поведінських установок і тлумачень, з якого інтелектуальна Європа раніше чи пізніше робила досить практичний висновок: *багатовікове усталене панування певних ідей, тлумачень, цінностей (суспільних, світоглядних, сакральних, моральних тощо) не гарантує, що так буде завжди: прийде час для їхнього ревізування чи й*

⁷³ Монтень Мішель. Проби. Книга I. - С. 339.

⁷⁴ Монтень Мішель. Проби. Книга I. - С. 270.

оголошення помилковими. Все позначено печаттю історичності, діалектичної мінливості, приречене на зміни. З цього приводу не випадково Монтень згадує Лукреція:

«Так от міняється доля речей всіх із обігом часу:

Що було вчора в ціні, – під ногами валяється нині...»⁷⁵.

У цілому ж скептицизм Монтеня щодо релігійного феномену, існуючих релігійно-моральних установок, результатів людського пізнання сфери сакрального значною мірою був детермінований, по-перше, реаліями тогочасного суспільного розвитку, що поступово, але невідворотно трансформували світ; по-друге, суперечливим буттям релігійних практик, фактом лише відносної істинності цінностей та орієнтирів, оголошуваних «вічними» і «непорушними», постійною потребою перегляду, уточнення або й відмови від донедавна «єдино правильних» ідей чи концепцій, по-третє, очевидною недосконалістю людського пізнання. На відміну від багатьох своїх попередників, Монтень з факту відносності й історичності людського пізнання не робив агностичних висновків («труднощі не повинні доводити мене до розпуки, так само, як і моя неміч, бо вона тільки моя»⁷⁶), а ясно бачив перспективу нарощування, уточнення, вдосконалення знань, коли кожне наступне покоління, базуючись на існуючому рівні науки, додавало своє і рухало науку вперед. «Я переконався на власному досвіді, - писав він, - ...те, чого не вдалося досягти одному, вдається іншому, а те, що було незнане в одному сторіччі, з'ясовується в наступному. Отак і я, хоча моя сила уже не подужає чогось одкрити, не перестаю всіляко заглиблювати і випробовувати предмет... я створюю тому, хто прийде по мені, якусь полегкість...»⁷⁷.

Тільки беручи до уваги ці та інші філософсько-світоглядні, дослідницько-методологічні підходи і прийоми, враховуючи його широку практику алегоричної оповіді, свідомого ухилення від оприлюднення власних оцінок та висновків, зрештою – його очевидні обачливі озирання на релігійну цензуру, з'являється можливість більш адекватно розуміти закладені в його творах думки, більш достеменно відтворити його справжні погляди та ідейні пріоритети. Тільки тоді, читаючи його сентенції про «потворний атеїзм» і «прегарну нашу релігію», з'являються підстави не поспішати з висновками і підозрювати, що справжня позиція Монтеня прихована глибше.

Чи не найважливіше для Монтеня у розумінні релігії – її походження, призначення і практичне функціонування. У цьому сенсі інтерпретація теологічно усталених версій, відображених у тезах: «нашу релігію запроваджено для викорінення гріхів»⁷⁸, «ми отримали нашу релігію не силою

⁷⁵ Лукрецій. Про природу речей. Книга V, 1276-1278 /перекл. Андрія Содомори. Цит. за: Монтень Мішель. Проби. Книга II. - С. 261.

⁷⁶ Монтень Мішель. Проби. Книга II. - С. 250.

⁷⁷ Монтень Мішель. Проби. Книга II. - С. 250.

⁷⁸ Там само. - С. 125.

нашого розуму чи тямом, а чужою волею і за чужим наказом⁷⁹» та ін. нібито у загальних рисах відповідає на ці ключові питання. З цього виходить, що: по-перше, людство отримало релігію з надприродного джерела; по-друге, її було *запроваджено* (тобто людині належала при цьому пасивна роль приймача); по-третє, цілями запровадження релігії були виправлення і вдосконалення людини; по-четверте, релігія виконує роль морально-релігійного регулятора: забезпечує утримання людини у межах християнських правил та норм, допомагає у викоріненні гріхів, захищає від марновірств^{*}, обіцяє винагороду спасіння та ін.

Проте цей Монтенівський абрис теологічної інтерпретації інституту релігії (йдеться про узагальнене поняття релігії) та її функцій сприймається як формально-ортодоксальний конструкт, що хоча й апелює до надприродного, до Бога-творця, до віри як *довірительних* відомостей про неочевидне, проте так і залишається лише абстрактно-неземною, бажаною моделлю, яка не може бути втілена у життя у всій своїй повноті. Схоластична модель релігії явно програє тому реально функціонуючому інституту, що явочним порядком сформувався внаслідок «ліплення» релігії людиною на свій кшталт; внесення людиною корегуючих змін, зумовлених практичними потребами і уявленнями про місце, значення та призначення релігії в суспільстві, духовному світі особи. Читач не може позбутися думки, що переказ Монтенем теологічно-імперативних характеристик релігії – скоріше данина традиції, спосіб убезпечитися від звинувачень у інакшесуданні, аніж виклад власного ставлення до цього інституту.

Досить стриманому, формально обов'язковому викладу ознак і функцій релігії у працях Монтеня протистоїть розлога, жива картина справжнього функціонування релігії у реальному житті, скептично-критичний, аргументований, переконливий, зрештою яскраво-емоційний показ того, що собою являє цей інститут на практиці, у вжитково-буденному вимірі, коли декларовані офіційною церквою положення щодо релігії істотно спрощуються чи й деформуються, набувають смислу, що нерідко суперечить офіційній еклесіологічній доктрині.

Згідно Монтенівського бачення, люди у своїй масі «ліплять, як із воску», ту релігію, що відповідає їхнім пристрастям, виправдовує безчиння й беззаконня, честолюбство і користь⁸⁰. Хоча така рукотворна релігія й спирається на «єдине й тверде віровчення», на практиці її положення використовуються для формування прийнятних норм, часто – «протилежних

⁷⁹ Там само. - С. 183.

* Переказуючи теологічні пояснення призначення релігії, Монтень – адепт розуму, раціонального, науки, не без скепсису, зокрема, писав: «Наука і знання – перша спокуса, якою диявол підманув людину, перша трутизна, яку ми всмоктали, звирившись на його обіцянку наділити нас найвищими знаннями і тямом. [...] Ось чому наша релігія так наполегливо проповідує нам убозтво духу, як шлях до віри і смирення...» / Монтень Мішель. Проби. Книга II. - С. 170-171.

⁸⁰ Монтень Мішель. Проби. Книга II. - С. 170-171.

образів», для виправдання тих речей, позицій і вчинків, які віровченням не захищаються чи не виправдовуються. Таке вільне маніпулювання релігією у власних інтересах аж ніяк не виявляє поважливого ставлення до неї як до боговстановленої інституції і негативним чином характеризує не лише маніпуляторів, а й саму релігію, не здатну себе захистити, хоча, по-суті, йдеться про неоголошене створення й функціонування *релігії практичної* – антитези офіційній релігії за багатьма параметрами. Превалююче над схоластично-теологічним розумінням релігії її практичне побутування (нехай спрощене, відмінне від канонічного, пристосоване до людських потреб), демонструє силу, живучість, реальний вплив на духовні установки людини та її повсякденну поведінку. Водночас воно виявляє слабкість офіційної версії релігії, якій за цих умов не додає істотної вагомості навіть апеляція до боговстановлюючого походження, адміністративно-захисна діяльність потужного апарату теологів, кліру, інквізиційних судів тощо. Тут, за Монтенем, є корені невдоволення діючою церквою, що зумовили й уможливили релігійні бунти та війни, Лютерівську революцію і т. ін.

Тенденція нестабільності в суспільстві, таким чином, захопила й найбільш усталену, досі недоторкану його сферу – релігійно-церковну, сакральну. «Наша давня віра (йдеться про католицьке віросповідання. – *В.К.*) похитнулася в багатьох місцях», - писав з цього приводу Монтень. Традиційний механізм утвердження й побутування віри він виразно описує як внутрішньо суперечливий, що зрештою спрацьовує проти неї самої: зазвичай у питанні віри простий народ не здатен «засягати в суть речей, легко піддається навіюванню та оманам». Така неосмислена у своїй суті віра простого народу, віра, що спиралася лише на авторитет, на повагу до давніх звичаїв, однак тривалий час влаштовувала всіх і, зокрема, церкву. Коли ж цей народ почав «піддавати сумніву деякі догмати віри», а згодом – і решту догматів, положень своєї віри, «не менш хистких і необґрунтованих у його очах», то йому почали ставити в вину те ж саме нерозуміння суті речей, легкість прийняття їх на віру, за звичкою. Народ «зриває, ніби тиранічне ярмо, всі погляди, які давніше приймав, як такі, що спираються на авторитет законів або на повагу до давніх звичаїв»⁸¹.

За Монтенем, релігія навколо нас – досить суб'єктивізована («...ми приймаємо нашу релігію по-своєму, нашими засобами»⁸²), пристосована й інтерпретована відповідно до наших інтересів та потреб. Є багато релігій, пише він, що ґрунтуються на «грубому дурисвітстві», завдяки чому обдуреними виявилися «стільки великих народів і розумних людей». Уявлення пересічної людини про єдино істинну релігію – доволі локалізоване, «прив'язане» до своєї місцевості, народу, країни і тільки тому власна релігія – найкраща, а всі інші, відмінні від неї – упосліджені, меншовартісні, неістинні («Сказати по щирості, - писав Монтень, - ми не маємо іншого мірила для всього правдивого і розумного, окрім прикладів та взірців вірувань і звичаїв нашої рідної землі:

⁸¹ Монтень Мішель. Проби. Книга II. - С. 120.

⁸² Там само. - С. 126.

тут завше найліпша релігія, найліпші закони й найдосконаліші звичаї в кожній галузі»⁸³.

Щоб якось пояснити (чи створити ілюзію пояснення), чому в реальному житті утворюється глибоке провалля між релігією як творенням Бога й релігією реальною, в Монтенівській інтерпретації з'являється схема, згідно якої «чудодійна» допомога Бога людині відбувається через релігію і віру, але оскільки вона реалізується за участю людей, то вони використовують релігію у своїх інтересах, а отже, слід думати, Божа допомога набуває викривленого змісту й спрямованості, що негативно характеризує не лише людину, а й самого ініціатора допомоги.

Отож, розмірковуючи таким чином, Монтень-скептик піддає сумніву усталену й домінуючу логіку: оскільки загальнозначущі для суспільства чи держави норми, правила, закони істинні, правильні, справедливі та корисні для всіх, то ми приймаємо їх і керуємось ними. Насправді ж все виглядає навпаки: ми приймаємо певну релігію, вірування, звичаї, норми, закони як істинні, «безсумнівні», бо вони в нашій країні, суспільстві, серед земляків є історично традиційними, усталеними, загальноприйнятими. Коли Монтень починає аналізувати сам механізм перетворення норм, звичаїв, традицій, установок, у тому числі світоглядних та віросповідних, у загальноприйняті, то виявляється, що їх ніколи ніхто не ставить під сумнів, їх «зроду не перевіряють», бо ставлення до них базується на авторитеті «давніх вірувань», приймається на віру. Такі істини, за логікою Монтеня, ми приймаємо разом із усією їхньою побудовою, усім набором аргументів і доказів як щось міцне і непохитне, без усяких обговорень. «Навпаки, кожен наввипередки пнеться цю прищеплену віру підмурувати і зміцнити усім, що приступне його розумові. Таким трибом, – робить узагальнюючий висновок французький скептик, – іде світ, потопаючи у глупоті і брехні. Ми ніколи не заглиблюємося у підстави, де гніздиться похибка ...». Тому не раз в історії виявлялося, що погляди, тлумачення, концепції, які оголошувалися «найвищою догмою», з часом виявлялися такими ж фальшивими, як і кожна інша. «Хто [з наших наставників] закладає віру у свої засновки, той наш пан і бог»⁸⁴.

Підкреслимо, що при цьому Монтенівська позиція скептичного ставлення до будь-яких авторитетів, активного спротиву будь-якому обмеженню свободи думки, суджень, переконань, у тому числі й стосовно релігійної проблематики, сприймається не лише як підтримка за нових умов ідей свободи і незалежності думки гуманістів-попередників, а і як позиція, значно аргументованіша і переконливіша у порівнянні з його ж дидактичними, формально-офіційними сентенціями про «слухняного», «простосердного», «нерозмірковуючого», «покірнього» громадянина, який сліпо слідує встановленим нормам чи правилам – мрію усіх можновладців «упорядкованої спільноти».

⁸³ Монтень Мішель. Проби. Книга I. - С. 225.

⁸⁴ Монтень Мішель. Проби. Книга II. - С. 227.

Релігія, в інтерпретації М.Монтеня, антропоморфна, що проявляється не лише в її походженні («людському ліпленні релігії»), а й у тому, що ключовий персонаж віросповідних доктрин – Бог – створюється також на людський копил. Як церква, теологи, проповідники не акцентують на надприродності, сакральній природі, непізнаваності Бога обмеженими людськими засобами, у свідомості віруючої людини він залишається образом значною мірою антропоморфним. «...Коли людина приписує Богові якісь властивості чи відмовляє йому в них, - писав з цього приводу Монтень, - вона робить це за своїми мірками»⁸⁵. В координатах саме таких антропоморфних характеристик Бог у людському сприйнятті – найвпливовіший, найдобріший, найстрашніший, найпроникливіший, а видимі для людини результати його діяльності – промисел Божий. Але окрім позитивних рис Бога, що засвідчують у різних варіаціях його надприродність чи могутність, Монтень у своїх працях під прикриттям посилянь на давні джерела ухитрився нагадати й про характеристики Бога, що давалися інакшесдумаючими авторами-попередниками. Із показним застереженням, що подібні судження щодо Бога можуть «сквернити уста християнина», Монтень, однак, відтворює такі вибрані з давніх джерел характеристики, що мають засвідчувати існування інших думок про Бога, які кардинально розходяться з офіційними. Фактично він відроджує їхнє життя у своїх «Пробах»: «...Бог не все може: так, він не може накласти на себе руки, хоч би й хотів; не може смертних зробити безсмертними... Він не має іншої влади над минувшиною, окрім забуття. ...Бог не може зробити, аби два на два не було чотири»⁸⁶. В іншому місці Монтень додає до характеристики Всевишнього, що він «показав християнам, що може порушувати всі закони, створені ним, як йому забажається»⁸⁷; приводить зовсім крамольну думку, за яку постраждало від інквізиції кілька мислителів: «видається неймовірним, щоб Господь створив лише сей єдиний світ, не створивши подібних до нього, і щоб уся матерія була цілком витрачена лише не се єдине творіння»⁸⁸.

Концентрація скептиком Монтенем в одному творі накопичених за всю історію людської думки протилежних, а тому суперечливих характеристик навіть стосовно Бога – центрального поняття в релігії (релігіях) – не може не породжувати у читачів сумнівів щодо істинності, адекватності існуючих теологічних тверджень з цього питання, спроб знайти вихід, зокрема, на традиційному шляху скептиків – у відмові від суджень з цього приводу

⁸⁵ М. Монтень тут суголосний з бл. Августином. Останній стверджував, що коли люди «думають про Бога, якого вони не в змозі осягнути, то уявляють замість Нього самих себе, вони порівнюють не Його з Ним же, а самих себе, і не з Ним, а з собою» / Августин Блаженний. О Граде Божиєм. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. - Кн. XII., гл. XVII / [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000181/

⁸⁶ Монтень Мішель. Проби. Книга II. - С. 214.

⁸⁷ Там само. - С. 210.

⁸⁸ Там само.

взагалі, аби не наражатися на помилкові твердження. Що це – проблема не лише Монтеневого часу, що християнство й до нині не знайшло рішень з цього та багатьох інших питань, прийнятних для усієї християнської спільноти, свідчить позиція частини сучасних теологів, які вважають, що сьогодні «звична мова» християнства «залишається пустою і німотною», що християнство «більше не може надихнути життям свої традиційні форми»⁸⁹.

Складовою частиною скептичних розмірковувань Монтеня щодо релігії постає й проблема винагороди праведної людини Богом у потойбічному житті – одна з ключових у християнській догматиці, у догматі спасіння, з якою пов'язаний чи не головний інтерес кожного віруючого. Розмірковування побудовані на скептичному ставленні французького мислителя до суджень низки філософів минулого щодо перспективи людини «брати участь у вічному блаженстві чи терпіти вічні муки». Монтенем ставилась під сумнів сама можливість людини зрозуміти й адекватно оцінити розумом «піднесені й божественні обіцянки» в силу того, що вони – вияви іншого порядку. Їх, на думку філософа, слід мислити «неуявленими, невимовними, незбагненними і геть-то відмінними від нашого мізерного досвіду»⁹⁰. Платонівську картину «майбутнього», потойбічного життя (а вона багато в чому суголосна християнській, хоча Монтень на цьому не акцентує) мислитель-скептик рішуче не приймає як таку, що скроєна за земним шаблоном, а тому не має «нічого спільного з нескінченністю». Монтенівський універсальний критерій щодо подібних побудов перспектив «другого» життя людини категоричний за своєю суттю: якщо в них є хоча б щось людського, то у таких побудовах немає нічого божественного; «якщо десь є щось моє, то там немає нічого Божого»⁹¹. Всі наші уявлення про радощі безжурного потойбічного життя праведних людей – це лише вияви влади над нами скороминучих земних радостей, далі яких наша фантазія про прекрасне життя не йде.

Таким чином, із усіх способів заперечення ідеї воздаяння Монтень обирає логіко-пізнавальний, проте не задовольняється ним, а доповнює його іншими аргументами, але які також характеризують цю ідею як сумнівну чи й неспроможну. Якщо уявити ситуацію, пише Монтень, коли людина таки змогла б якимось трибом змінити себе і досягла стану розуміння надприродного, то тоді такі кардинальні зміни в людині зробили б її в усіх смислах *іншою* істотою («то вже будемо не ми»), яка, до того ж, втратила б пам'ять про минуле. Логічно, що той, хто, наприклад, буде отримувати насолоду як винагороду у потойбічному житті за віру в Бога і добросовісне виконання євангельських заповідей, у цьому випадку буде вже *іншою людиною*: «Що раз перестало бути, того вже нема».

Таким чином, акт відплати, в інтерпретації Монтеня, підкріплений думками філософів та письменників минулого, взагалі втрачає смисл. Подальша логіка його роздумів щодо цієї проблеми лише посилює цей

⁸⁹ Альтицер Томас. Смерть Бога. Евангелие християнського атеїзму. - М., 2010. - С. 5.

⁹⁰ Монтень Мішель. Проби. Книга II. - С. 204.

⁹¹ Там само. - С. 203.

висновок. Вона зводиться до того, що посмертна оцінка людських діянь також втрачає смисл, оскільки більшість релігійних концепцій, що стосуються взаємовідносин «людина – Бог», стверджує, що будь-які людські діяння – добрі й погані – звершуються за волею Божою. На думку багатьох мислителів і солідарно думаючим з ними Монтенем, саме боги і Бог мають нести відповідальність за наслідки людських вчинків, якими б вони не були («...чому вони [боги] ображаються і помщаються на людині за лихі вчинки, якщо вони самі ж наділили її ганджуватою натурою, і найменшими зусиллями волі можуть утримати її від падіння?»⁹²). Ідея відплати з позиції здорового глузду, в інтерпретації Монтеня, також мало переконлива: було б великою несправедливістю, вважав він, визначати людині вічне відплату за той короткий (у порівнянні з нескінченністю) термін життя, що випадає людині.

Скептичному ставленню мислителя до ідеї відплатим послуговує у його працях й апеляція до спадщини тих філософів різних античних шкіл, які відтворюють давнє і тривало скептичне ставлення до «земних» інтерпретацій ідеї відплати духовенством («чого ж ти сам не поспішаєш померти?»), про що вже йшлося.

Принципово важливою характеристикою Бога у Монтенівських працях постає ідейна суголосність французького мислителя з епікурейцями у питанні про ймовірність втручання Бога у земні справи людини. Монтень осяжно аргументує життєвими прикладами, посиланнями на античних філософів думку про надзвичайно велику залежність душі людини від «пасій», тобто пристрастей (амбітності, зарозумілості, співчуття, гніву, люті, боягузтва і т. ін.) як душевних спонук, поштовхів душі «на зацні вчинки». Він вважав владу пристрастей над людською душею такою значною, що всі порухи душі фактично були зумовлені пристрастями, – без них душа уподібнювалася б непорушному судні у морі, де встановився штиль. Така очевидна залежність людських чеснот від «нечестивих спонук» і привела епікурейців до думки (з якою солідарний Монтень!), що заперечує втручання Бога в людські справи; до ідеї «звільнити Бога від усякого клопоту про наші справи, адже навіть об'яви його благодії щодо нас не можуть не супроводжуватися порушеннями його спокою через людські пристрасті»⁹³). За прагненнями людей ув'язати Бога і людські справи, згідно з логікою Монтеня, – не більше, аніж людські намагання приписати Богу ті ж міркування, які властиві людині, атропоморфно «побачити Бога нашими очима». За цими прагненнями – спроби перенести на Бога наші пріоритети, вибудувати людську ієрархію цінностей і приписати їй надприродне походження. Нам здається, писав Монтень, що важливі для нас події, важливі і для Нього; малозначущі речі для нас – маловартісні й для Нього. Насправді наші прагнення й інтереси не мають для нього ніякого значення, наші оцінки («мірки») його не зачіпають⁹⁴. У цьому ж скептичному контексті щодо розхожих тверджень про Божественне

⁹² Монтень Мішель. Проби. Книга II. - С. 205.

⁹³ Монтень Мішель. Проби. Книга II. - С. 258.

⁹⁴ Монтень Мішель. Проби. Книга II. - С. 215.

втручання в людські справи – великі й малі – Монтень переказує (без будь-яких ознак незгоди, як додатковий, але слухний аргумент) бачення давньогрецьким вченим Страбоном проблеми втручання-невтручання Бога, богів у земні справи людини. «Страбон звільнив богів від усяких повинностей, - писав Монтень. - Він змушує *природу* творити і втримувати всі речі й буде з їхньої маси та рухів частини світу, звільняючи людину від страху перед судом Божим»⁹⁵. Послідовне проведення цієї думки веде до висновку, що оскільки Всевишній не втручається в людські справи, то й питання оцінки ним відповідності людських дій, вчинків чи помислів релігійним нормам у земному житті, питання воздаяння втрачають смисл.

Опосередковано про Монтенівську схильність до заперечення втручання Бога у помисли і дії людини засвідчує і його категоричне небажання прийняти якусь жорстку залежність між вірою, віросповіданням людини і результатами його матеріальної чи духовної діяльності. Я аж ніяк не можу змиритися з тим, писав він, що бачу повсюди, а саме, прагнення утвердити й підкріпити нашу релігію посиленнями на успіх наших справ, адже може статися і протилежне, яке також треба пов'язувати з нашою вірою⁹⁶. Хоча мислитель робить головний акцент свого судження на відсутності потреби утверджувати релігію, посиляючись на здобутки у людських справах, у ньому присутній і інший смисл: людська схема прямої залежності Бога, релігії й результатів людської діяльності неспроможна, що проявляється в тому, що безмежна розмаїтість фактів, подій та явищ, наслідків діяльності ніяк не вкладається в такі спрощені схеми.

Таким чином, тут, як і в багатьох інших своїх роздумах, Монтень використовує критику антропоморфізму людських уявлень про надприродне для аргументації свого скептично-критичного ставлення до релігійно-догматичних положень як таких, ставлячи під сумнів не лише другорядні положення, а й основні, фундаментальні – про воздаяння, безсмертя, Боже провидіння та ін. Скептичне ставлення Монтеня, інтелектуалів минулого до цих догматично-схоластичних положень релігійної доктрини, аргументоване висловлення сумнівів, критичні судження щодо них, набувають в умовах панівних у суспільстві релігійно-церковних домінант характеру глухого неприйняття й непрямого заперечення, у такий спосіб реалізуючи право на свободу думки, інакшесудання.

Скепсисом, радикально-критичним ставленням пройнятий у працях Монтеня і розгляд питання про використання релігії у практичній сфері: у політичних, соціальних, міжконфесійних, економічних, моральних та інших відносинах.

Скептичне ставлення Монтеня, який побував у самій гушці релігійних війн між католиками і гугенотами у Франції, до всілякого роду пишномовних релігійних гасел, які використовувалися прихильниками Католицької ліги і

⁹⁵ Монтень Мішель. Проби. Книга II. - С. 215.

⁹⁶ Монтень Мишель. Опыты. Избр. произ-я в 3-х т. - Том I. - М.: Голос, 1992 / <http://www.gramotey.com/>

гугенотами, дає підстави мислителю для висновку, що суб'єктивне, безпринципне маніпулювання «Божими істинами» для виправдання власних позицій і вчинків у політиці, соціальному житті, моралі, у релігійній сфері слід оцінити не інакше, як «жахливу безсоромність». При цьому Монтень як правовірний католик вважав, що будь-які спекуляції на віросповідних уподобаннях не мають ніякого відношення до справжніх віри і релігії. Йдеться про спроби виправдати авторитетом релігії «зухвалі і амбітні» людські пристрасті, релігійно-партійні позиції, вчинки і т.п. «І ті, що прямують ліворуч, і ті, хто прямують праворуч, і ті, хто каже чорне, і ті, хто каже біле, - писав Монтень, - однаково використовують її (тобто релігію. – В.К.) у своїх зухвалих і амбітних цілях, однаково чинять розбій і беззаконня, аж треба робити великі зусилля, щоб повірити в оту проголошену від них розбіжність переконань»⁹⁷.

Релігійні ідеї, цінності, релігійно вмотивовані норми у дійсному житті не стали імперативними поведінськими правилами, регуляторами повсякденної поведінки, що блокували б людську схильність діяти відповідно своїх пристрастей, згубних потягів «до ненависті, жорстокості, честолюбства, хтивості, лихослів'я та бунту»⁹⁸. Насправді ж люди у своїй масі діють навпаки: створюють собі ту релігію, що відповідає їхнім суб'єктивним бажанням, намірам та цілям, по-суті ігноруючи офіційні релігійні приписи як такі, що не відповідають реальним життєвим потребам людини. Зрозуміло, що така скорегована людським чинником релігія, з одного боку, вже не може претендувати на статус боговстановленої, чистої, «незаплямованої» людським втручанням; але з другого – вона набуває такого змісту, формовияву й функціональності, що здатна вагомо і потужно впливати на людину, її світогляд, особистісну позицію, уявлення про добро і зло, справедливість і несправедливість тощо. Саме така, скорегована людиною релігія діє в суспільстві, скільки релігійно-церковні структури не намагаються її очистити, повернути до канонізованої. Зрештою, як показує історія релігій та віровчень, інститут церкви, конфесії рано чи пізно, явно чи неоприлюднено змушені корегувати свої позиції з врахуванням такої самодіяльності релігійних спільнот (що раніше засуджувалося, з часом може стати і нерідко стає нормою, раніше справедливе згодом може розцінюватися як несправдливе і т. д.).

Безперечно, розуміння Монтенем феномену релігії як рукотворної, «виліпленої», з мінімізованими ознаками божественного походження істотно розбігалось з теологічними інтерпретаціями сакрального походження релігії, ставило з голови на ноги цей інститут та його потенції впливати на людину і суспільство. Проте сила його позиції полягала в тому, що він, відштовхуючись від реального буття релігії в умовах конфесійно збуреної Франції, на багатьох життєвих прикладах демонстрував свою правоту, показував соціально маскууючу, вульгарно-прикладну роль, кон'юнктурно інтерпретовану релігію, якими її наділяли правовірні адепти з обох ворогуючих таборів. Доки йшлося про абстрактні розумування на тему застосування релігійних норм чи

⁹⁷ Монтень Мішель. Проби. Книга II. - С. 124.

⁹⁸ Там само.

цінностей, не бракувало таких же абстрактних повчань і роз'яснень, якою має бути шляхетна поведінка, продиктована християнськими нормами справедливості, милосердя, доброти, співчуття та ін. Однак, ледь справа починала стосуватися досить конкретних, життєвих проблем (для прикладу Монтень пропонує відповісти на питання «Чи дозволяється підданцеві повставати збройно проти свого пана в обороні своєї віри?»⁹⁹), відповіді конфесійно диференційованих представників різних таборів у французькому суспільстві виявляють, що релігія для них часто – лише «плащик з оздобою», що мала приховувати справжні, глибинні суспільні відносини, людські пристрасті не кращого гатунку: лицемірство, лютість, зухвалість, зіпсуття, розбій, беззаконня тощо. Реальне становище християнської віри за цих умов оцінювалося Монтенем настільки драматично, що він, не знаходячи позитивних прикладів, змушений був пригадати випадок утвердження у католицькій вірі «від противного»: прочанин, що прийшов аж до Риму, щоб утвердитися у вірі, «побачивши розпусту тогочасних прелатів та люду, утвердився в нашій вірі ще більше, вважаючи, що, мабуть, вона вельми могутня і божественна, якщо зберігає свою велич і гідність серед такого зіпсуття і в таких грішних руках»¹⁰⁰.

Зважаючи на поширеність лицемірної практики застосування релігійного іміджу, суб'єктивно потрактованої релігійної істини в охопленій релігійними війнами Франції, Монтень-скептик цілком слушно нагадує: «А ми ж палимо на кострищах тих, хто каже, що треба пристосувати Істину під наші потреби. І наскільки ж гірше чинить Франція, ніж ті, хто обмежується лише словами!»¹⁰¹.

Монтенівські скептичні, нерідко парадоксальні судження про релігію, християн і християнство не повинні налаштовувати читача на поспішні оцінки про його справжнє ставлення до неї. Він може з пієтетом писати про «християн, які сповідують таке божественне й небесне вчення», як християнство, і в той же час вважає, що християнська релігія реалізує «спасенний замисел», «попускаючи, щоб лилася кров обранців та улюбленців божих і мирячись із гаянням довгої низки років...»¹⁰²; будучи правовірним католиком, умудряється в багатотомній праці, де значна частина відведена релігії, вірі, християнству, не згадати про Христа («Яким би це не здавалося невірогідним, - пише сучасний дослідник Монтеня М.Вейлер, - Христос відсутній у цій книзі»¹⁰³).

У його інтерпретації інститут церкви постає як монопольний, імперативний і тотальний спосіб не лише формування віруючої людини за християнськими нормами, а й маніпулювання нею, що не терпить ніякої самостійності, вченості, «мудрування» цієї людини.

⁹⁹ Монтень Мішель. Проби. Книга II. - С. 124.

¹⁰⁰ Монтень Мішель. Проби. Книга II. - С. 123.

¹⁰¹ Там само.

¹⁰² Там само. - С. 135.

¹⁰³ Цит. за: Богуславський В.М. Скептицизм в філософії. - С. 101.

Те, що в одній особистості, навіть такій непересічній, як М.Монтень, могли уживатися доволі суперечливі бачення проблем релігійної сфери, по-своєму закономірно: йдеться про мислителя перехідного періоду інтелектуального розвитку, який хоча й сформувався у добу пізнього середньовіччя і Відродження, але вже досить критично починав ставитися до системи ціннісних координат цього періоду, був готовий продукувати і продукував ідеї для доби раннього Нового часу, стаючи інтелектуальним містком між цими двома періодами.

Творчим внеском скептика М. Монтеня в дослідження проблематики релігійної сфери, на нашу думку, був подальший розвиток європейської традиції скептичного ставлення до релігійної догматики, схоластики, релігійно-церковної практики, витоки і обґрунтування якої він знаходив у античній духовній спадщині, напрацюваннях Антисфена, Діогена, Демокріта, Епікура, Лукреція Кара, Лукіана, Платона, Секста Емпірика, Цицерона та ін. Водночас М.Монтень і «нові піроністи» (Кастеліон, Б.Депер'є, Е. Доле, Ж.Боден, Ж.Валле та ін.) здійснюють, у порівнянні з античними скептиками якісний крок вперед: абстрактно-філософський скептицизм останніх, що, зазвичай, закінчувався настановами займати позицію суспільного індиферентизму і дотримуватися існуючих законів, в інтерпретації «піроністів нового часу» набуває виразу скептичних ідей і концепцій, що ставлять під сумнів сучасну їм систему установок і цінностей, методи і результати 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 стан існуючих моральних відносин 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.

Анотація

На творах філософської спадщини М. Монтеня – одного з найбільш впливових впродовж кількох століть європейських мислителів-скептиків досліджується інтерпретація ним найбільш важливих проблем релігійної сфери. Зроблено висновок, що скептична за характером монтенівська філософія забезпечила потужний крок вперед західноєвропейського інтелектуалізму, а вироблений ним компендіум правил осмисленого, цілеспрямованого і морального життя орієнтував людину на критичне сприйняття і осмислення традиційних цінностей, зокрема релігійно-церковних.

Ключові слова: античний скептицизм, скептицизм, релігія, віра, практична релігія, «нові піроністи», інакшесудання.

ПІЗНАННЯ ТА ЙОГО РЕЛІГІЙНІ СПЕЦИФІКАЦІЇ НА ЗЛАМІ СЕРЕДНЬОВІЧНО-РЕНЕСАНСНОГО ДИСКУРСУ

Ставлячи за мету простежити особливості середньовічного пізнання під оглядом ренесансних трансформацій, ми свідомі того, що його засадничі положення, як і їх відображення в ідейно-естетичному та культурно-політичному дискурсі наступних епох, є належно й всебічно вивчені. Переконливим свідченням цьому є сотні публікацій з найрізноманітнішого спектру питань проблематичного комплексу, а також глибина й системність їхнього осмислення. Немало з тих досліджень, серед яких і фундаментальні праці А. Пікока¹⁰⁴, Г. Патнема¹⁰⁵, Н. Мальбранша¹⁰⁶, Х. Яннараса¹⁰⁷ Й. Ратцінгера (Бенедикта XVI)¹⁰⁸, А. Шевченка,¹⁰⁹ з'явилися або перевидані нещодавно і надзвичайно тісно поєднані зі специфікою релігійного пізнання.

І тим не менше дослідницький інтерес до цієї епохи й надалі залишається сталим. Понад те, на сучасному етапі цивілізаційного розвитку дослідницька увага до ідей та ідеалів Відродження, що поклато початок добі кардинальних змін і визначило їх неабияку цивілізаційну перспективу, неухильно зростає, спричинюючись, насамперед, кризою самого проекту Модерну та зростанням на вазі постмодерних пріоритетів. Не становлять винятку в цьому контексті й вітчизняні вчені, для яких доба ренесансно-реформаційного розвитку виступає символом кардинальних зрушень та перетворень в усіх сферах життя, а ще тим парадигмальним зламом, що став знаменом Нового часу. Згадати б наразі науковий доробок С. Кримського, В. Литвинова, Я. Стратій, А. Колодного, П. Яроцького, В. Климова, В. Шевченка.

Тому, усвідомлюючи актуальність проблематики пізнання, а також необхідність її подальшого вивчення, вважаємо за слушне зосередитися на двох основних завданнях, а саме на систематизації уявлень про тяглість процесу пізнання та специфіці його середньовічно-ренесансного

* Ющишин Оксана Іванівна – кандидат філософських наук, викладач Луганського національного університету імені Тараса Шевченка.

¹⁰⁴ Пікок А. От науки к Богу. Нове грани восприятия религии. - М., 2002. - 304 с.

¹⁰⁵ Патнем Г. Розум, істина й історія. - К., 2003. - 232 с.

¹⁰⁶ Мальбранш Н. Разыскания истины. - СПб., 1903. - Т. I. - 312 с.; 1906. - Т. II. - 448 с.

¹⁰⁷ Яннарас Х. Истина и единство Церкви: перевод с новогреческого. - М., 2006. - 184 с.

¹⁰⁸ Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера – Истина – Толерантность // Христианство и мировые религии. - М., 2007.

¹⁰⁹ Шевченко А. І. Основи християнства. Шлях до істини. - Донецьк, 2000.

обґрунтування, що мала видатних презентантів. При цьому вихідним положенням нам слугуватиме твердження про те, що в історії пізнання, якої б дисциплінарної галузі вона не стосувалася, існують наскрізні лінії зв'язку, а точніше – ті їх перетини і звиви, що дозволяють говорити про смислові щеплення, сюжетні запозичення та дослідницьку еволюцію. А це означає, що, вивчаючи питання найрізноманітнішої пізнавальної властивості, необхідно враховувати їх генетико-типологічну спорідненість з прадавніми провіщеннями та/чи ж зважати на інтерпретаційні контамінації. «Наймодерніші ідеї науки, - зазначає з цього приводу С. Кримський, - зазвичай, мають прообрази (точніше аналоги в формі здогадки та фантастичних передбачень). При цьому чим фундаментальніша ідея, тим більше число смислових аналогів чи прообразів вона нараховує в минулому. Найважливіші з них, на кшталт, ідеї атомізму й еволюціонізму, збереження матерії й руху, симетрії й гармонії, ефіру й континуальності, вакууму (небуття) та безодні (меона) пронизують взагалі всю історію цивілізації, проходячи шлях від міфологічних чи філософських здогадок і художніх прозрінь до безперечних наукових фактів та принципів сучасної наукової картини світу»¹¹⁰. Прикладів, що їх наводить дослідник, дійсно не бракує. Вони є справді вражаючими. Так, скажімо:

- ідея хаосу й порядку як базисний принцип некласичної термодинаміки та сучасної синергетики витоково пов'язана з хтонічними образами найдревнішої міфології;
- евристичний потенціал учення Епікура про атоми знаходить підтвердження в квантовій фізиці ХХ століття;
- метафізика світла як джерела всього сущого, що сягає своїм корінням давньоєгипетського окультизму, знайшла не тільки алегоричне осмислення в християнстві (уособленням Сонця, зокрема, виступав Ісус Христос), але й виступала одним з постулатів геліоцентричної системи Г. Галілея;
- тетрактида піфагорійців з її чотирьохкатегорійною класифікацією елементарних часток, як і ідея чотирьох стихій в античній філософії, слугують надійним орієнтиром сучасного пошуку «великого об'єднання» фізичних світів;
- надсучасна теорія суперструн з її 10-мірним просторово-часовим багатоманіттям також перегукується з піфагорейською інтерпретацією музичної гармонії світу.

Питомо, релігійні аспекти в цьому сенсі винятку не становлять. Адже, скажімо, міфолого-магічне число «3» справило значний вплив як на християнське трактування троїчності Божества, так і на формування гегелівської діалектики, а вчення про дві природи Ісуса Христа найбезпосереднішим чином кореспондується з архаїчною теорією

¹¹⁰ Кримський С. Философия как путь человечности и надежды. - К., 2000. - С. 178.

відображення об'єктів у дзеркалі води та античними уявленнями про мімезис. Крім того, пам'ятаючи, що істина не тільки «безкінечна, ієрархічна та плюралістична»¹¹¹, але й персоналістична, ми не можемо оминати увагою Плотіна, творчість якого стала підсумком платонізму й еллінізму і водночас справедливо вважається ключем до християнства, на яке вона справила доволі потужний метафізичний, психологічний, моральний та естетичний вплив. Важко в цьому сенсі переоцінити заслуги Орігена, якому вдалося синтезувати грецьку філософію з давньоєврейською Біблією або, як каже І. Гарін, перетворити «стоїчний платонізм на християнську догматику»¹¹². Справді неперевершеними уявляються духовні провіщення релігійно самозреченого Августина – святого Римо-Католицької Церкви, який, пристрасно дошукуючись способу єднання душі з тілом чи ж намагаючись пізнати сутність Бога або розкрити сенс часу, буття й благодаті, передрік те, без чого не були б можливими картезіанське: «Я мислю, а отже існую», вчення Д. Юнга про архетипи, роздуми Б. Паскаля, еволюційна концепція Т. де Шардена тощо.

Щоправда, з не меншим успіхом можна означувати типологічну відмінність тих чи інших учень навіть в межах одного способу мислення. Красномовним прикладом таких незіставностей можуть виступати філософські системи Платона й Аристотеля, в контексті яких перший, зазвичай, базувався на Протагоровій максимі «Людина є мірою речей», зводячи виснуване до Сократового: «Пізнай самого себе», тоді як другий дотримувався чітко визначеного метафізичного прямування. Як наслідок, софістико-діалектичний та епістемно-догматичний шляхи пізнання, відображенням яких відповідно виступали «платонівське» та «аристотелівське» начало, не тільки передвизначили антиномізм містично-візантійської та раціоналістично-римської теологій, але й спричинили далекосяжні наслідки православно-католицьких суперечностей. У кожному разі персоналістична репрезентація філософії як ролі служанки богослів'я, так і самодостатнього елітарного знання, не може приховувати ні відмінності принципової властивості, ані імпліцитно осягнутої спорідненості та іманентну єдність. А відтак, вивчаючи різні аспекти пізнання та інтерпретації істини, було б неправомірно як спрощувати типологію конфесійного мислення в її християнській парадигмальній специфіці, так і звужувати або свідомо обмежувати евристичний потенціал філософії Платона та Аристотеля лише христологічною проблематикою.

І, зрештою, вказуючи на історичну тяглість духовно-інтелектуальних прозрінь, ми не можемо ігнорувати того, що на певних етапах цивілізаційного поступу мали місце своєрідні тектонічні зсуви, тобто ті парадигмальні інновації, що детермінують принципово іншу систему мислення чи підходи до розуміння й усвідомлення речей першорядної важливості. Власне такі асоціації викликає середньовічна мозаїка уявлень

¹¹¹ Гарин И.И. Пророки и поэты. - М., 1992. - Т. I. - С. 60.

¹¹² Там само. - С. 70.

про істину й істинне у пізній фазі свого розвитку, коли віками усталена і здавалося непохитна система теоцентричного гнозису опинилася під потужним тиском величних наукових відкриттів. А їхній перелік справді вражає як масштабом охоплення, так і значущістю. Чого лише варті великі географічні відкриття епохи Відродження, які не тільки викликали революцію уявлень про обшири планети Земля, але й зачудували європейську свідомість духовним світом народів Америки, Африки й Азії. До видатних досягнень презентантів епохи Відродження, призвідцями якої стали Миколай Коперник, Джордано Бруно та Галілео Галілей, правомірно зарахувати й фундаментальні дослідження Піко делла Мірандоли, Вінченцо Картарі, Натале Конті, Паоло Мориджі, теоретичні напрацювання яких обумовлять зміну підходів до пізнання і насамперед детермінують ревізію поглядів на відношення Бога до світу й людини. І вже зовсім важко уявити знаки часу доби Відродження без «Нового органону» Френсіса Бекона (1561-1626) та «Роздумів про метод» Рене Декарта (1596-1650). Адже вони винятковою мірою сприяли виокремленню науки в окрему галузь знання та виділенню методу в самостійну наукову дисципліну. В цьому ж контексті має розглядатися й відповідно неодмінно враховуватися та належно пошановуватися концепція двох істин, що детермінує остаточне розмежування релігії й філософії та сприятиме усамостійненню науки як логічно доказового й емпірично підтверджуваного знання.

Хоча об'єктивності ради першою як за часом, так і значенням мала б бути названа постать кардинала Миколая з Кузи (1401-1464), а конче - його напрацювання в царині гносеології, що зокрема спричинять космологічний переворот Нового часу, а з ним і виникнення нових науково-богословських та властиво філософських течій, напрямів і шкіл. Достатньо згадати глибину ідей, що знайшли відображення в його знаменитому творі «Про вчене незнання» і які в їх підсумковому викладі дозволяють констатувати:

- Миколай Кузанський був першим великим філософом епохи Відродження, чиї ідеї провістили науково-філософський та богословський поступ майбутніх століть (актуалізацію рівного онтологічного достоїнства всіх речей у світі Лейбніцем; розкриття системи космологічних антиномій І. Кантом; дослідження тріадологічної структури світу Гегелем тощо)¹¹³;
- вчення Миколая Кузанського про Бога нерозривно пов'язане з шляхами людського богопізнання, що спричинило органічне поєднання онтологічного й гносеологічного начал;
- розвиваючи концепцію містичного пантеїзму, Миколай Кузанський виходив з того, що Бог пронизує Всесвіт як Божественне Буття-потенція, є творцем реальних сутностей та

¹¹³ Николай Кузанский // Кириленко Г.Г., Шевцов Е.В. Краткий философский словарь. - М., 2004. - С. 249.

- природних форм, тоді як людині відводилась роль творця мисленневих сутностей та форм мистецтва;
- розглядаючи процес пізнання, в якому незнання виступає відправним пунктом та першопоштовхом знання, Миколай Кузанський дотримувався апофатичних поглядів, згідно з якими Бог є абсолютно незбагненою таємницею, а людина – тим містом з п'ятьма воротами (тобто істотою з п'ятьма чуттями), що в стані своєї обмеженості не здатна досягнути Божі повноту та досконалість;
 - сповідуючи інтуїтивне богопізнання, Миколай Кузанський, намагався, як на то, зокрема, вказує О. Ярош, «віднайти новий тип усвідомлення – нечуттєве, нерозсудкове мислення»¹¹⁴, в якому людське пізнання уподібнювалося «згортанню світу в собі», а діяльність людини – «розгортанню» світу.

При цьому сам спосіб обґрунтування Миколою Кузанським безкінечного стане тим предикатом розмірковувань про божественне, що матиме довгу й неоднозначно оцінювану дорогу наукового поступу, до якого ближчим часом долучилися Лука Пачола, Леон Альберті, Джордано Бруно, а дещо згодом речники класичної німецької філософії та видатні філософи ХХ століття (Х. Г. Гусерль, М. Гайдегер...).¹¹⁵ Так, уже для самого Миколи Кузанського Бог був Абсолютним максимумом, тобто уявлявся тією арифметичною величиною, більшої за яку не може бути. То ж цілком слушно, приводячи власні богословські розмірковування щодо людського сходження до Бога у їх арифметичну відповідність, М. Кузанський зазначав: «Якщо ми хочемо скористатися кінечним як прикладом сходження до максимуму, то слід, по-перше, розглянути кінцеві математичні фігури разом з тими змінами, що вони їх зазнають та їхніми підставами; по тому перенести ці підстави на такі ж фігури, що вже доведені до безкінечності; по-третє, піднести ці підстави безкінечних фігур ще вище, до простої безкінечності, абсолютно незалежної від будь-якої фігури»¹¹⁶.

До речі, займатиме уми теорія безкінечного й інших мислителів. Так, дещо згодом, переносячи властивості кінечного на безкінечне, створить нову геометричну метафізику Г. В. Лейбніц; під градом нищівної критики англійського єпископа і філософа Дж. Берклі та за доволі стриманого ставлення до диференціального й інтегрального обчислень з боку Р. Декарта, теорія актуально безкінечного торуватиме дорогу до нових

¹¹⁴ Ярош О. Історико-філософські засади гносеологічної системи Миколи Кузанського // Актуальні проблеми духовності. Зб. наук. праць; За заг. ред. Я.В. Шрамка. - Кривий Ріг, 2010. - Вип. 11. - С. 73.

¹¹⁵ Естетика Ренессанса. В двух томах. - М., 1981. - Т. I. - С. 110-111.

¹¹⁶ Катасонов В. Н. Концепция актуальной бесконечности как «научная икона» божества // Наука – Философия – Религия: в поисках общего знаменателя. - М., 2003. - С. 85.

відкриттів П. Ферми, І. Барроу, І. Ньютона, А. Арно й П. Ніколь, Б. Паскаля й Дж. Локка. Хоча яким би потужним не було це тяжіння, умовисновки більшості з названих мислителів все-таки склалися на користь релігійного осмислення основ буття. «Кінечний ум, - зазначалося в дев'ятій аксіомі своєї «Логіки» А. Арно й П. Ніколь, - з власної природи не здатний збагнути безкінечне»¹¹⁷. А це, крім іншого, означає, що в контексті філософсько-наукового, так і богословського дискурсів, безкінечне стане одним з найпродуктивніших сегментів пізнання, базуючись на якому божественна безкінечність дедалі частіше перевірятиметься на відповідність засобами науково-природничої верифікації.

Втім, висновки, до яких вдається О. Ярош, в нашому контексті здаються не менш вагомими, оскільки маємо усвідомлювати, що:

- по-перше, М. Кузанський фактично спричинився до парадигмальної революції процесу пізнання;
- по-друге, довів «неможливість співставлення розуму людини із багатоманітністю світу та невизначеною безмежністю Бога»¹¹⁸;
- по-третє, відкрив «якісно інший тип пізнання – інтуїтивно-екзистенційний, який актуалізується лише в духовному прагненні людини»¹¹⁹.

Звичайно, що вказуючи на кардинальні зміни та їх тотальний характер, до яких спричинилися ідеологи Відродження, ми не можемо оминати заслуги Миколи Коперніка і зокрема його ідею «однієї релігії, яка проявляється в багатьох культурах»¹²⁰, положення про розмежування розсудку й розуму, висновку про те, що Єдине є тотожним безкінечному, тобто тих напрацювань, віддзеркаленням яких стануть гостро дискутовані опозиції: «емпіризм – раціоналізм»; «матеріалізм – ідеалізм»; «деїзм – дуалізм – пантеїзм»; «натуралізм – суб'єктивізм» тощо.

Щоправда, зосереджуючи увагу лише на постатях та ідеях тих, хто вийшов переможцем у напруженій духовно-інтелектуальній боротьбі, ми дуже ризикуємо спростити ситуацію. Принаймні, визнаючи, що в боротьбі зі схоластиком в її середньовічних репрезентаціях гуманізм Відродження виявився дужчим, ми не можемо ігнорувати того, що інтерес до схоластики і нею репрезентованої істини залишався сталим, а в деяких країнах Західної Європи (особливо в Іспанії) превалював аж до ХІХ століття включно. Зокрема, такими осередками, де схоластичні позиції були провідними і переважаючими, вочевидь, належить вважати мережу

¹¹⁷ Арно А., Ніколь П. Логика, или Искусство мыслить. - М., 1991. - С. 301.

¹¹⁸ Ярош О. Історико-філософські засади гносеологічної системи Миколи Кузанського // Актуальні проблеми духовності. Зб. наук. праць; За заг. ред. Я.В. Шрамка. - Кривий Ріг, 2010. - Вип. 11. - С. 74.

¹¹⁹ Там само. - С. 74.

¹²⁰ Цит. за: Бронк Анджей, о. Релігійний плюралізм і правдивість релігій // Релігія в сучасному світі. Матеріали до курсу релігієзнавства / За ред. Генріка Зимоня. - Л., 2007. - С. 473.

езуїтських колегій в країнах Європи (іспанська Саламанка, колегія святого Климента в Празі, шведський Nordikum, чеський Словінці...), а можливо й ширшу мережу схоластичного впливу цілої генерації членів ордену Ісуса, як, зрештою, і францисканців, домініканців та кармелітів. Принаймні францисканці також спромоглися на власні *studio generale*, а кармелітам вдалося створити книгу коментарів до творів Аристотеля.

Між тим, пов'язуючи кардинальні світоглядні зрушення доби Відродження, в тому числі й антропологічний переворот, з іменами Марсіліо Фічіно, Генріха Корнелія Агриппи, Теофраста Парацельса, Томазо Кампанелли, Роберта Фладда та ін., ми з необхідністю маємо враховувати не тільки наслідки актуалізації античної спадщини, але й зважати на важливість ідей герметизму та каббали¹²¹, тобто на ті магіко-окультні вчення, що базувалися на твердженні про божественність походження людини та обстоювали можливість її повернення до стану невинності. У кожному разі, обійдені першорядною увагою, вони можуть істотно скорегувати уявлення про вплив герметизму на ідейно-теоретичний дискурс доби Відродження, а саме на його антропоцентричну домінанту, виходячи з якої людина оголошувалася «Адамом Небесним, здатним не тільки розкрити всі тайни божественного світотворення, але й стати Другим Творцем, що перетворює природу та панує над нею»¹²². Кажучи конкретніше, у проблематичному контексті нашої теми на першорядну увагу мають заслуговувати ті положення, авторство яких приписувалося самому Гермесу Тричі найвеличнішому і згідно з якими проголошувалося:

- «...людина є смертним Богом і ... Бог Небесний є безсмертною людиною. Відтак, усі речі управляються світом та людиною»¹²³;
- Паном вічності є перший Бог, світ – другий, людина – третій. Бог, творець світу і всього наявного в ньому, керує всім цим цілим і підпорядковує його урядуванню людини. Ця остання перетворює все на предмет своєї діяльності»¹²⁴.

А що на вченні напівміфічного єгипетського жерця та мага Гермеса Трисмегиста європейські мислителі Нового часу добре знали і йому наслідували сумніватися не доводиться. Так, Микола Кузанський у праці «Берил» зокрема зауважував: «Зваж, що каже Гермес Трисмегист: людина є другим Богом... Інакше кажучи, людина володіє інтелектом, який у своїй творчості є подобою божественного інтелекту... Людина міряє свій розум здатністю творити»¹²⁵.

¹²¹ Гайдено П. П. Христианство и наука: противостояние или союз? // Наука – философия – религия: в поисках общего знаменателя. - М., 2003. - С. 18.

¹²² Там само. - С. 19.

¹²³ Hermes Trismédiste. Traduction complète précédée d'une étude sur l'origine de livres Hermétique, par Lous Menard. - P., 1902. - P. 65.

¹²⁴ Там само. - P. 81.

¹²⁵ Цит. за: Кузанский Н. Сочинения. В 2-х т. - М., 1980. - Т. 2. - С. 99.

Ця ж думка, хоча й з дещо іншими смисловими акцентами, наголошується і в «Компендії», де читаємо: «Можна погодитися з висловом Гермеса Трисмегиста, що Бог йменується іменами всіх речей, а всі речі – ім'ям Бога, так що людину можна було б назвати олюдненим Богом..., а цей світ – чуттєвим Богом, як думав і Платон»¹²⁶.

Не чужався ідей герметизму й Марсіліо Фічіно – чи не найвидатніший перекладач та коментар творів герменевтичного корпусу: «Людина, – підкреслював він, – не бажає ні вищого, ні нижчого собі і не допускає, аби існувало над нею будь-що, незалежне від її влади... Вона всюди прагне володарювати, всюди бажає бути самою і прагне бути, як Бог, скрізь...»¹²⁷;

Але чи не найпромовистішими в цьому сенсі уявляється вислів Д. Бруно. «Якщо ти не зробиш себе рівним Богові, – зауважував мислитель, – ти не зможеш Його осягнути, бо подібне сприймається тільки подібним. Збільш себе до безмірності, звільнись від тіла, перетни всі часи, ставши Вічністю, і тоді ти осягнеш Бога. Повір, що для тебе немає нічого неможливого»¹²⁸.

Зрозуміло, що такі духовно-інтелектуальні зрушення не могли не викликати радикальної реакції, в контексті якої вони нерідко відносилися до виявів знавіснілого духу або вважалися відображенням демонічної спрямованості пізнавальної діяльності. І дійсно те, від чого віками застерігали найбільш проникливі уми, і насамперед посягання практики на мудрість буття, а відтак і її намагання «підпорядкувати безумовне, абсолютне начало суцього умовним та відносним уявленням людини»,¹²⁹ стало набувати дедалі виразніших обрисів, даючи підстави одних бачити в обіймах диявола, а перетворюючи діяльність інших розцінювати не інакше, як «відчайдушну спробу зробити пекло більш зручним місцем проживання».¹³⁰ Але то був лише зовнішній вияв життя. А в його глибинах відбувалися надзвичайно складні і в принципі важкоосяжні процеси, гостроту яких відображала ненастанна боротьба між інтелектом та інстинктом, між земним і небесним, між тим, що донедавна становило сферу божественного, і тим, що дедалі інтенсивніше формувало каркас пневмічної моделі пізнання, а власне той дискурс в його платонічному та неоплатонічному виявах, контроверсійність якого визначали, з одного боку, «світова душа» у Бруно, Кардано, Компонацці, Патріччі та Пічіно Фічіно», а з іншого, – «божественний розум» у Кампанелли та Кузанського.¹³¹ Як вдалося з'ясувати, динаміка цього становлення, а також

¹²⁶ Там само. - С. 327.

¹²⁷ Монье Ф. Кватроченто. - СПб., 1901 - С. 38.

¹²⁸ Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. - М., 2000. - С. 181.

¹²⁹ Крымский С. Философия как путь человечности и надежды. - К., 2000. - С. 225.

¹³⁰ Гейзенберг В. Шаги за горизонт. - М., 1987. - 387 с.

¹³¹ Крымский С. Философия как путь человечности и надежды. - С. 225.

його сутність та основні характеристики, вже є достатньо осмисленими і, зокрема, дають підстави стверджувати, що:

- «В новій пневмічній моделі пізнання, яка генетично пов'язана з Ренесансом і згодом розвинута в епоху Реформації, замість категорії слова на авансцену виходить дух і душа (як втілення в людині конкретної духовності)»;¹³²
- у ренесансному дискурсі «дух розглядається не як Абсолют, трансцендентний Бог, а як набуття людиною самої себе, як її вільна душа»¹³³, тобто інтерпретується як «ідеація» життя, поєднуючись з можливістю людини відтворити себе в світі, збагнути власний слід в Універсумі через індивідуальне начало, монаду, «духовний всесвіт»;¹³⁴
- душа як засіб осягнення цілого й синтезу протилежних начал виступає в ренесансному усвідомленні основною характеристикою Духа та своєрідним медіатором життя, драматизм якого, - за влучним висловом Л. Баткіна, - визначає тонка грань «між духовністю й чуттєвістю, культивованістю й природністю, земною насолодою, що вважалася ступінню небесного споглядання, і небесним раєм, що виглядав на сублімацію тієї ж земної чуттєвості»;¹³⁵
- пізнавальна специфіка навітлюючої функції душі, що заступила її середньовічне розуміння як виключної здатності Бога, відкрила новий шлях осяяння людини вищими ідеями і становить «основу гуманістичної концепції освіти не тільки як просвітлення розумом людини, але і як просвітлення самого розуму душею людини»;¹³⁶
- «пізнання в його пневмічному модусі набуває характеру пристрасті та суспільного діяння»;¹³⁷
- «Наслідуючи платонівську традицію, мислителі Ренесансу розглядали любов як «ейдос» – образ мудрості, як почуття причетності до істинного шляху»¹³⁸, чим і пояснюється напружений пошук виходу з вічності у час;
- «...в епоху Ренесансу, коли людство намагалось знайти нові, нецерковні орієнтири абсолютного (через гуманістичний культ людини, природи, безкінечного, пантеїстичну діалектику співпадіння максимуму й мінімуму і т. д.), ідея хронологічного зв'язку стала наскрізним принципом культури»¹³⁹.

¹³² Там само. - С. 200.

¹³³ Там само. - С. 200.

¹³⁴ Там само. - С. 200.

¹³⁵ Баткин Л. М. Стиль жизни, стиль мышления. - М., 1978. - С.162.

¹³⁶ Крымский С. Философия как путь человечности и надежды. - С. 201.

¹³⁷ Там само. - С. 202.

¹³⁸ Там само. - С. 202.

¹³⁹ Там само. - С. 201.

З уваги на вище зазначене, можемо виснувати, що злам софіологічної моделі християнського середньовіччя, витoki якої ґрунтувалися на біблійних оповідях про створення світу, катастрофічності гріхопадіння та месіаністичних сповнень викупної жертви Ісуса Христа, – з одного боку, а також узasadненнях пневмічного концепту з його антропоцентричними пріоритетами, – з другого боку, детермінували не тільки новий контекст прочитання пізнавальної проблематики, але й зміну її «тексту» та знакової системи в цілому. У цьому зв'язку дилема розуму і віри, науки і релігії має братися до першої уваги бодай тому, що обмежений з природи, але амбітний щодо евристичних перспектив «ренесансний» розум волів забути віру, те, що його завжди освячувало і якій він, зрештою, був зобов'язаний своїм вивисненням. А це, своєю чергою, означало: долаючи обмеження вузького й тернистого шляху земного подвижництва в його христологічному наповненні доби Середньовіччя, європейський світ невпинно набирал антропоцентричних виявів, в якому людина фактично перетворювалася на метасуб'єкт історії. Що ж до жаги пошуку істини та специфіки пізнання, то вони стануть однією з софістичних прикмет епохи Відродження, її, образно кажучи, родовою плямою і знайдуть своє теоретичне завершення в тріаді: «Unum» (ціле, єдине), «Bonum» (благо), «Verum» (істина). Ввірені людині як засновок самореалізації, ці надихаючі концепти ренесансної стратегії мислення робили її певною в тому, що, пройшовши «пекло, чистилище та рай, об'єкт пізнання [неодмінно – О. Ю.] долучиться до тих екстремальних («верхніх» і «нижніх») наслідків творящої мудрості, які позначені «повнотою всезнання», бездонністю «вищої сили» та першої любові».¹⁴⁰ Хоча, як з'ясувалося, далеко не всі ідеологи, а тим більше прибічники ренесансного поступу, були свідомі не тільки його величезного гуманістичного та пізнавального потенціалу але й спокус богоуподібнення. В цьому сенсі знаменита сентенція Р. Бекона, згідно з якою: «Істина є дочкою часу, а не авторитету», може сміливо правити за безперечну слухність. Принаймні з утвердженням ідейно-естетичних позицій Ренесансу істина може з цілковитим на те правом вважатися не тільки дочкою експерименту, конечну доцільність якого так обстоював сам предтеча Відродження, але й іменуватися назвою епохи, чії провісні ідеї мали гучні й далекосяжні наслідки, слугуючи наснагою провісникам Модерну (Просвітництва, Романтизму... чи ж церковним Реформації та Контрреформації), а почасти й постмодерного сьогодення. А це означає, що проблематика пізнання потребує подальшого вивчення як з уваги на її конкретно-історичну складність вияву, так і природу рефлексивно-інтелектуального розгортання в наступні епохи, включаючи й сучасну.

¹⁴⁰ Там само. - С. 204.

Анотації

У статті **О. Ющишин «Пізнання та його релігійні специфікації на зламі середньовічно-ренесансного дискурсу»** осмислюється культурно-історична тяглість процесу пізнання та його релігійні специфікації на зламі середньовічно-ренесансного дискурсу. Особлива увага приділяється «титанам» Відродження, які спричинилися до актуалізації античної спадщини, а також утвердження пневмічної моделі пізнання. Висновується, що зміна теоцентричного гнозису в його христологічній інтерпретації провістила настання епохи Модерну, яка, крім іншого, обумовила кардинальні світоглядні зрушення.

Ключові слова: *ренесансний дискурс, софіологічна модель, генетико-типологічна спорідненість, пневмічна модель пізнання, парадигмальна специфіка, антропоцентризм Відродження, гуманістичні тенденції, ідеологи Ренесансу, світоглядні зміни.*

В статті **О. Ющишин «Познание и его религиозные спецификации на рубеже средневеково-ренессансного дискурса»** осмысливается культурно-историческая преемственность процесса познания и его религиозные спецификации на рубеже средневеково-ренессансного дискурса. Особое внимание уделяется «титанам» Возрождения, содействовавшим актуализации античной, а также становлению пневмической модели познания. Подытоживается, что кризис теоцентрического гнозиса в его христологической интерпретации ознаменовал наступление эпохи Модерна, обусловившей, кроме прочего, кардинальные мировоззренческие изменения.

Ключевые слова: *ренессансный дискурс, софиологическая модель, генетико-типологическая общность, пневмическая модель познания, парадигмальная специфика, антропоцентризм Возрождения, гуманистические тенденции, идеологи Ренессанса, мировоззренческие изменения.*

In article **O. Yushchyshyn «Cognition and its religious specifications on a boundary of a discourse of the Middle ages and the Renaissance»** it is comprehended cultural-historical aspects of process of cognition and its religious specifications on a boundary of a discourse of the Middle ages and the Renaissance. The special attention is given to "titans" of the Renaissance, which were involved to actualisation of antique model of cognition and the statement spiritualistic cognition's models. The conclusion becomes that change of a theocentric cognition in it christological interpretations, except everything, has predicted, coming of an epoch of the Modernist style, having caused thus, cardinal changes of a world outlook.

Keywords: *discourse of the Renaissance, sofiyalogycal model, a genetic-typological generality, spiritualistic cognition's model, paradigmatic specificity, anthropocentric of the Renaissance, humanistic tendencies, ideologists of Renaissance, world outlook changes.*

АКСІОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ДУШПАСТИРСТВА У ТВОРАХ ІОАНА ЗОЛОТОУСТОГО

Актуальність душпастирства як церковно-соціального інституту простежується в контексті потреби духовного патронату в суспільстві різних часів. Душпастирство передбачає вирішення складних проблем релігійно-морального характеру окремих людей та груп. Ця проблема нагальна і в епоху християнського постмодерну, де простежується "розмивання самої ідеї Бога...; втрата віруючими єдиної мети і виявів своєї релігійності ... ; в голові віруючого наявний синтез догматів різних вірувань; зник воцерковлений віруючий, втратила свою сакральність церковно-обрядова практика; зникла сім'я як домашня церква; не спрацьовує громадська думка як чинник збереження і відтворення певних традиційних форм і функцій...; релігія втратила свою роль морального імперативу: маємо не етику, а етикет релігії; релігійні моральні приписи постають не як норми, що обов'язкові для дотримання, а як об'єкт бажань/небажань вірних у їх користуванні, як засіб, за допомогою якого можна засвідчити громадськості певну свою конфесійну належність, вірність традиції батьків тощо" [Колодний А. Феномен християнського постмодерну // Університетські наукові записки. - 2007, № 3 (23). - С. 312-323]. Назрілі питання духовного християнського життя мотивують до наукових розвідок. Сучасне душпастирство в своїй тенезі й розвитку сягає ранніх християнських періодів, зокрема середньовічної патристики.

Як предмет теоретизування, душпастирство викликає зацікавлення часто лише богословів. Наукові дослідження цього феномену практично відсутні. Проте означена проблема може стати цікавою не лише у сфері богословського релігієзнавства, що розвивається як структурна галузь дисциплінарного [Шевченко В. Богословське релігієзнавство в його предметному змісті // Дисциплінарне релігієзнавство. Навчальний посібник. За науковою редакцією А. Колодного. - К., 2010. - С. 35-48], але й для релігієзнавчої академічної точки зору. Це – аналіз соціальної місії душпастирів.

Знаними істориками теології й філософії, котрі зацікавились східною патристикою й, побічно, проблемами душпастирства, є О. Лосев, В. Лоський, І. Мейєндорф, Я. Пелікан, С. Сидоров, Г. Флоровський, І. Зізіулус, М. Зарін, Д. Станілоае, Ф. Шнідлік, О. Шмеман. Конкретні аспекти патристики досліджували С. Аверінцев, А. Бичко, В. Горський, В. Зеньковський, І. Мозговий, В. Нічик та ін.

* Білоус Світлана Іванівна – кандидат філософських наук (Прикарпатський Національний університет імені В. Стефаника).

Джерелами, в яких знаходимо пояснення сутності і призначення душпастирства, є Біблія, твори Отців і Вчителів Церкви. Безперечно, Отці Церкви жили Біблією. Вони думали і говорили нею із захопливою проникливістю, яка наближалась навіть до ототожнення їхнього буття із самою біблійною суттю.

Основний зміст статті. Патристика і досі є живою традицією, якою керуються і до якої звертаються у вирішенні багатовекторних філософсько-релігійнознавчих, культурологічних, богословських питань. Спадщина Отців Церкви донині є інтелектуально-ідейною системою поглядів щодо основних догматів віровчення. Філософські вчення Отців обґрунтували буття Бога та людини, випрацювали аксіологічну систему тощо. Центром уваги душпастирства в них є людина у її служінні Абсолюту. Антропологічні уявлення і вчення знаходимо у патристичній спадщині.

Одним із перших, хто своїм життям і творчою спадщиною розглядає проблеми душпастирства, є Іоан Золотоустий (бл. 347-407 рр.) – єпископ Антіохії, потім - архієпископ Константинополя, якого згодом стали називати святим, що твердо дотримувався християнської традиції перших чотирьох століть. В літературно-духовній спадщині знаного представника антиохійської богословської думки дослідники налічують до тисячі ораторських творів. Їм властива природність викладу, ряснота прикладів з довоколишнього життя, точність спостережень. Згідно аналітики, в його творах присутні "...численні риторичні питання й вигуки, анафори. Тяжіння до ритмізації мови. Проповіді емоційні, виразні, експресивні. Переважно розробляє проблеми практичної етики, утверджує норми християнської моралі. При зображенні картин людських вад, що викликають сором і огиду в слухачів, застосовує іронію та сарказм. Картає розкіш і розбещеність вищої аристократії на чолі з імператрицею Євпраксією. Несправедливо засуджений, помер у засланні. Твори Іоана Золотоустого включалися до різного типу збірників, а також склали особливі збірники: "Златоструй", "Златоуст" (проповіді на недільні євангельські читання), "Маргарит" [Ігор Ісіченко, архієпископ. Візантійська спадщина / Ісіченко І., архієпископ // <https://sites.google.com/site/archbishopihor/ukrainian-literature-x-xvi/3-vizantijska-spadsina>].

Проблематика нашої статті спонукає приділити увагу тим творам Іоана Золотоустого, в яких найбільш виразно висвітлено феномен душпастирства. Відтак, *об'єктом нашого публікаційного дослідження є душпастирство як церковно-богословський феномен й духовно-соціальний інститут. Предмет дослідження – особливості душпастирства в творчій спадщині Іоана Золотоустого.*

Метою статті є окреслення аксіологічних вимірів душпастирства згідно творів Іоана Золотоустого. Завдання: з'ясувати сутність і цілі душпастирства в контексті творчості досліджуваного автора; виявити якості душпастиря згідно поглядів Іоана Золотоустого; визначити специфіку душпастирства на основі духовної спадщини Іоана Золотоустого.

Розгляд проблеми слід розпочати із релігієзнавчого пояснення поняття, згідно якого "душпастирство – християнська форма опіки віруючих, яка базується на євангельському віровченні верховного пастирначальника Ісуса Христа. Душпастирство значно відрізняється від інших форм служіння Господові, оскільки потребує безпосереднього спілкування і навіть духовно-інтимного контакту пастиря і пасомого чада (людини), що зумовлено особливістю наставництва і підтримки. Душпастирство з необхідністю має етноконфесійну специфіку. Згідно з завітом Христа, душпастир зобов'язаний знати не лише побіжне індивідуальне життя віруючого, а його болі, надії та говорити з ним рідною йому мовою: "Я ж Пастир Добрий; і знаю Своїх; і Свої Мене знають" (Ів. 10: 14)" [Релігієзнавчий словник / За редакцією проф. А. Колодного і Б. Лобовика. - К., 1996. - С. 103]. Як відзначалось вище, душпастирство безпосередньо торкається проблеми людини.

Тема людини по особливому хвилювала Іоана Золотоустого. Аналізуючи антропологічні погляди Золотоустого, православний богослов сучасності Кипріан (Керн) конкретизує, що "у загальному історичному огляді святоотецького вчення про людину св. Іоанн Златоуст не займає видатного місця. Він не залишив спеціальних антропологічних праць, подібно деяким своїм сучасникам, і сама тема про людину його цікавила і ним розглядалася в однобічному практичному застосуванні. Він не дав богословських значних перспектив, подібно Орігену, св. Григорію Богослову й св. Григорію Нісському; він не залишив нам містичних прозрінь у дусі Ареопагітиків, св. Максима Сповідника або Симеона Нового Богослова; він навіть не включив свого розуміння людини в рамки натуралістичної психології Немезія Емеського. Не богослов, не філософ, не містик, він до людини підійшов зі своєї винятково пастирської, педагогічної сторони. Не богословська проблематика про людину займала його, а етико-пастирська оцінка людини надихала його висловлювати ті або інші думки в його численних і великих проповідях і тлумаченнях Біблії" [Киприан (Керн), архим. Иоан Златоуст: Святоотеческое учение о человеке. Глава 3 // Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Диссертация на степень доктора церковных наук Православного богословского института в Париже. Париж: YMCA-Press, 1950 // Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/kipke01/index.htm>].

Вселенський Учитель (так називають св. Іоана Золотоустого) тісно пов'язував душпастирство із поняттям "священство". Думки із цього приводу він відобразив в своїх знаменитих словах "Про священство" [Іоанн Златоуст. Беседы о священстве (далі – Беседы о священстве) // Святитель Иоанн Златоуст. Избранные творения. Том II. - Украинская православная церковь: Мгарский монастырь, 2007. - С. 3-96].

Відомо, що Слова "Про священство" написані за наступних обставин. В 374 році Іоан Золотоустий, коли йому пропонували прийняти вищий священничий сан, розуміючи міру відповідальності пресвітерського й єпископського служіння й вважаючи себе невідповідним до належного

виконання обов'язків пастиря Христової Церкви, зник таємно від усіх, навіть від свого доброго товариша Василя. Незабаром Василій при зустрічі з Іоаном висловив дружні докори за відмову від священничого сану. Золотоустий аргументував свою позицію блискучою відповіддю у шести словах "Про священство". Написання Слів "Про священство" відносять до часу після 374-го року (не пізніше 386 року, у якому св. Іоанн все таки був свідомо і добровільно був рукоположений у пресвітера).

Іоан Золотоустий акцентує на високому призначенні священства, на висоту духовної влади, яка простягається вище світської. Духовно-моральна місія у суспільстві, суспільні й релігійні сподівання в справі етики й моралі покладається саме на священство. В часі Константинівської епохи в історії християнства у Церкві з'явився небувалий раніше тип християн індеферентних, поверхневих і навіть лицемірних. Під оболонкою такого християнства язичництво продовжувало жити у всьому, що стосувалося моралі. Відтак душпастирювання, як потреба, виходить із антропологічної й сотеріологічної проблематики, де безпосередньо розглядається категорія гріха та його подолання.

Згідно християнських антропологічних поглядів, людина народжується у гріховному стані. До нового духовного народження її приводить таїнство Хрещення, завдяки котрому людина "вмирає для гріха", "зодягається у нову людину для пізнання за образом Сотворителя її" (Рим. 6: 6-10; Кол. 3: 9-11). Проте навіть відновлені у духовності, керуючись вільною волею, люди схильні більшою чи меншою мірою до гріха. Гріх завжди віддаляє людину від Бога і веде до страждань, хвороб, вічної смерті. Від часу гріхопадіння всі люди стали страждати і вмирати. Вони власними силами самотійно не могли подолати зло, яке поширилось у світі, і знищити смерть. Бог послав на землю Спасителя – Ісуса Христа, який став для апостолів, а ті – для інших душпастирів прикладом великої любові й турботи до людей.

Тема перемоги над гріховністю заради спасіння була актуальна для Іоана Золотоустого в його творчості та особистих духовних подвигах. Про нього, як ревного противника гріха, висловлювалась візантійська цариця Євдокія, кажучи: "Ця людина не боїться нічого, крім гріха".

Процес падіння моралі в церковному середовищі торкнувся також самого священства. Обставини спонукають Золотоустого висувати насамперед до священника високі духовні й моральні вимоги. У розмові з Василієм Великим він обґрунтовує вимогливість до власних особистісних характеристик. Самоідентифікація веде до духовної гармонії. Через те простежуємо повчання, що священнослужитель "повинен знати самого себе". Очевидно мова йде про розкриття власних духовних слабостей і вивищення сильних сторін [Беседи о священстве. - С. 59].

Священикові довірена турбота не тільки про особисте спасіння, але і про духовний порятунок народу, а відтак він несе особливу відповідальність: йому довірені люди – найбільша цінність, найдосконаліше творіння Бога. Сотеріологічні цілі - основні у діяльності довіреної особи. Золотоустий про їх

втілення говорить емоційно-образною, алегоричною мовою: на "стадо" нападає "військо" – гріхи; "лікування може здійснити не лікар, а хворий" [Беседи о священстве. - С. 17].

Розуміючи кризу моралі людини і суспільства, Золотоустий наголошує, що передусім священник як людина повинен бути вільний від нестриманості почуттів, від марнославства, які породжують гнів, смуток, ненависть, заздрість, ворожнечу, наклеп, лицемірство, обман, безперестанні турботи і головне – від прагнення через отримання благодаті священства досягти першості й влади. Зрештою священство справедливо осудить тих, хто ним неправильно розпорядиться. Однак священнослужителів важливо вчасно стати на шлях духовно-морального самовдосконалення. Саме це є запорукою розвитку його душпастирських вартостей, підтвердження призначення.

Рішенням будь якої проблеми постає дотримання істинного вчення і побожне життя. Таку модель поведінки допомагає розвивати душпастир людині. Священнослужитель повинен жити для численної кількості людей [Беседи о священстве. - С. 37].

Іоан Золотоустий наголошує на проблемі подолання неготовності й формування готовності до душпастирювання. Готовність пастиря, - за словами Золотоустого, - це не завжди старечий вік. "Юний за вірою", тобто такий що переживає духовне становлення, характеризується слабкістю впливу на інших людей. У зв'язку з цим виникає потреба набуття досвіду духовної хоробрості, що передбачає віру – один із критеріїв зрілості пастиря. Добрі діла демонструють вияв віри і любові.

Прикладом безмежної опіки над паствою, на думку Отця Церкви, є Ісус Христос. Наводячи слова Христа до верховного із апостолів: "Якщо любиш Мене, то паси овець моїх" (Ів. 21: 15-17), Золотоустий пояснює, що Ісус питає про любов до Нього для того, "щоби навчити нас, як він турбується про спасіння цього стада. Хто любить Христа повинен піклуватися про його паству. "Він сам любить Церкву свою, і благоволив навчити і Петра, і всіх нас, щоби і ми прикладали велику турботу про неї" [Беседи о священстве.- С. 15]. Іоан Золотоустий особливо наголошує на необхідності наслідування апостола Петра. Також по особливому відгукується про авторитетні приклади апостола Павла, що закликав "наслідуйте мене, як і я Христа" (1 Кор. 11: 1); "сказавши: наслідуйте мене, відразу про любов розповідає, доводячи, що ця чеснота найсильніше наближує до Бога" [Іоан Золотоустий. Похвали святому апостолові Павлові (далі: Йоан Золотоустий. Похвали святому апостолові Павлові. Пер. з гр. М. Яремця. - Львів, 2008. - 112 с. Супр. стаття М. Яремця "Життя людини у Христі за творами св. Йоана Золотоустого". - С. 32].

Турбота про паству – головний вияв любові до Бога, віддяка за Його любов, адже відомо, що "так бо Бог полюбив світ, що дав Сина свого Однородженого, щоб кожен, хто вірує в Нього, не загинув, але мав життя вічне" (Ів. 3: 16). Божою любов'ю до людей прослідковується у всьому Святому Письмі. Бог з любов'ю і милістю закликає людей налагодити свої стосунки, любить людину як свого Сина божественною любов'ю. Категорія любові є

основоположною в християнстві й пов'язана зі згадуваними сотеріологічними й антропологічними проблемами. Для того, щоб змінити інших (в сторону прямування до досконалості), достатньо сили любові. Отже, сила любові – одна з таємниць доброго пастиря згідно переконань Іоана Золотоустого.

Зі святоотцівських переказів відомо, що коли людина отримує дар від Бога – Божу любов і живе любов'ю до Бога й ближніх, тоді диявол безсилий. Любов перемагає будь-яке зло. Тому людині слід просити у Бога живої правдивої любові, рости в цій любові, любити всіх ближніх. Золотоустий подібно до апостола Павла звеличує любов — вершину чеснот, їх вінець, початок та кінець. Усі якості стосуються самої людини, а любов — це вже дійсність, "спільна для нас і для Бога". Любов, особливо у поєднанні з Божественною, володіє найбільшою освячуючою силою, що більше від усіх чеснот принесла Павлові високу гідність [Іоан Золотоустий. Похвали святому апостолові Павлові. - С. 4].

Відомо, що апостол відзначався батьківською турботою про інших не лише в духовних, але й в тілесних потребах, показує практичне значення та характеристики поняття любові: "Любов довго терпить, любов милосердствує, не задрить, любов не величається, не надимається, не поводить нечемно, не шукає тільки свого, не рветься до гніву, не думає лихого, не радіє з неправди, але тішиться правдою, усе зносить, вірить у все, сподівається всього, усе терпить! Ніколи любов не перестає!" (1 Кор. 13:4-8).

Основна мета душпастирства – порятунок людини, в якому важливі ролі відводяться обом суб'єктам у справі спасіння – душпастирю і людині (ураженій гріхом). У Слові "Хто сам собі не шкодить, тому ніхто зашкодити не може" Золотоустий відзначає те, що "...зло з кожним днем збільшується. Скрізь стогін, плач, сльози скривджених, і судді, які поставлені для виправлення цього, самі збільшують бурю і підсилюють хворобу. Тому багато хто з нерозумних і нещасних, коли бачать, що смиренного часто волочать, терзають, мучать, а зухвалий, нахабний, безчесний і той, кому допомогли безчесні, збагачується, наділяється владою, стає для багатьох страшним, заподіює незліченні прикрощі смиренним, і така несправедливість буває і в містах, і в селах, і в пустелях, і на суші, і на морі, - ніщо не зупиняє цієї зарази і хвороби — слабші від сильніших, бідні від багатих. І як не можливо перерахувати морські хвилі, так і безліч скривджених, пригноблених, страждених. Ані дія законів, ані страх перед судами — у людях усе спотворилося, скрізь велике сум'яття, щодня багато хто терпить образи, гноблення, утиски, збитки" [Іоанн Златоуст. Слово о том, что кто сам себе не вредит, тому никто вредить не может // Святитель Иоанн Златоуст. Избранные творения. Том II. - С. 278]. Іоан Золотоустий переконує, що причиною цих та інших бід і нещасть є сама людина. Як один із прикладів, він виокремлює історію з Адамом: "А як же, скажеш, хіба не диявол спричинив шкоду Адамові, не довів його до падіння і не вигнав з раю? Ні, - відповідає Золотоустий, - не він зробив це, а байдужість того, хто впав, його неухважність до себе і непильнування" [Там само. - С. 282].

Значення душпастиря у сотеріологічній справі аналогічне до лікарської практики і пояснюють, що "лікар прийшов не для того, щоби тебе судити, а щоб лікувати; не для того, щоб тебе хворого зневажити, а щоб повністю звільнити від хвороби".

Функції душпастиря прирівнюються і навіть перевищують обов'язки батьків у справі ставлення до найдорогоціннішого – дітей. Відповідальність священнослужителя за людей значно переважає також відповідальність глави світської влади, що очолює народ. Священники, наділені владою повного духовного очищення, "є для нас тими мужами, яким доручено духовне народження і відродження через Хрещення. Через них ми одяглися в Христа, поховані разом із Сином Божим і стаємо членами цієї блаженної Глави. Тому ми повинні не тільки відчувати страх перед ними більше, ніж перед володарями і царями, а вшановувати їх більше, ніж своїх батьків. Вони народили нас "від крові і від похоті плотської" (Ін. 1: 13), а ці є співучасниками нашого народження від Бога, щасливої вічності, істинної волі і благодатного усиновлення" [Беседи о священстве. - С. 30]. Поняття батьківської опіки є яскравою характеристикою душпастирського покликання: "відноситись до пастви так, як батько до малолітніх дітей своїх [Беседи о священстве. - С. 73] - ставлення з любов'ю і турботою як до великої цінності в житті.

З цією метою важливим завданням для душпастиря Золотоустий вбачав формування особистісних взірцевих рис, що визначають рівень авторитетності дій: "Повинен бути поважним і негордим, суворим і поблажливим, смиренным і недогідливим, строгим і покірним..." [Беседи о священстве. - С. 45]. Важливе значення серед останніх відводиться хоробрості, "особистій мужності, укріпленій Божим Провидінням" для боротьби з власними та чужими гріхами – "диявольськими полками, що ведуть битву з людиною".

В духовно-моральному просторі священник повинен дбати про душу, "чистішу, ніж сонячне проміння", щоб ніколи його не покидав Дух Святий, щоб він міг сказати: "Живу вже не я, а живе в мені Христос" (Гал. 2: 20) [Беседи о священстве. - С. 79]. Окрім цього, якісними характеристиками мають стати терплячість, передбачливість, наполегливість, уважність, старанність, ревність до хворих (грішників). В іншому випадку "лікар може погано вилікувати рану".

Немаловажна роль відводиться зовнішньому вигляду священнослужителя, завдяки якому у звичайних пересічних людей можна вселити більший оптимізм чи навпаки – песимізм. Важливо при цьому уникати абсолютно протилежних крайностей в одязі, зовнішньому вигляді, почестях. Культура поведінки відіграє чимале значення.

Особливими дарами душпастиря Іоан Золотоустий називає прозорливість і "благорозуміє". Зауважимо, що "Бесідах про священство" відсутнє детальне тлумачення прозорливості. Виразне сучасне пояснення цьому поняттю знаходимо у відомого православного богослова Каліста (Уера), котрий пояснює, що три дари особливо вирізняють духовного отця: прозорливість і розпізнавання; здатність любити інших і перейматися їхніми

стражданнями; сила перетворювати людські умови, як матеріальні, так і нематеріальні – на дар зцілення. Каліст (Уер) говорить, що "прозорливість і розпізнавання (diakrisis), здатність інтуїтивно пізнавати секрети серця іншої людини, розуміти приховані глибини, про які вона не говорить і які часто навіть не усвідомлює. Погляд духовного отця проникає крізь умовні жести й розпізнає хитрощі, за допомогою яких ми приховуємо нашу справжню особистість від інших і від себе; крізь ці банальності старець бачить унікальну особистість, створену за образом і подобою Божою. Ця здатність розпізнавання є скоріше духовною, аніж фізичною; це не просто вдале вміння влучити в ціль, навіть не різновид надчутливого сприйняття або ясновидіння; це плід витонченості, спеціально спрямованої молитви й безперервної аскетичної боротьби ...

Удосконалений через зустріч у самотності з Богом, старець може зцілювати самою своєю присутністю. Він скеровує й формує інших передусім не словами поради, а життям, спілкуванням і певним прикладом, який подає; навчає своїм мовчанням так само, як і своїми словами, своєю присутністю так само, як будь-яким словом поради [Каліст (Уер), єпископ Діоклійський. Внутрішнє Царство. - К., 2003. - 256 с.]. Прозорливість душпастиря (священника, старця) як духовний дар отримується знову таки завдяки любові Бога до людей, любові душпастиря до Бога та до людини.

Важливим засобом впливу на людину чи ще однією таємницею, талантом, яким володіє душпастир – це сила слова. "Якщо хто не має цієї сили, то душі підвладних йому людей будуть постійно знаходитись у такому ж стані, як кораблі під час буревію. Маю на увазі людей слабких і надто цікавих. Тому священник повинен докладати всі зусилля, щоб отримати цю силу" [Беседи о священстве. - С. 64-65]. Силу слова (очевидно – силу переконання) Золотоустий вивищує перед красномовністю: "Якщо би я вимагав (від пастиря Церкви) красномовства Сократа, сили Демосфена, важності Фукидіда і висоти Платона, тоді необхідно було б вказати на свідчення стосовно цього Павла. Але тепер я облишаю це все і вишукані зовнішні прикраси і не думаю ні про вирази, ні про вимову. Нехай будь-хто буде бідний на слова, мова його буде простою і невитіюватою, тільки б він не був неуком у пізнанні та правильному сприйнятті догматів і ради прикриття свого невігластва не віднімав у цього блаженного мужа те, що є найбільшим у його гідності та найважливішим серед його заслуг [Беседи о священстве. - С. 66]. Красномовність приносить задоволення для слухачів, однак не користь для них.

Авторитетними у Іоана Золотоустого для формування душпастирських цінностей є настанови апостола Павла, зокрема повчання "займайся читанням, наставлянням, повчанням ... бо, так роблячи, і себе спасеш, і тих що слухають тебе" (1 Тим. 4:13, 16). "Раб же Господній не повинен сваритися, а бути до всіх привітним, повчальним, незлобливим". ... А ти перебувай у тому, чого тебе навчили і що тобі довірили, знаючи, ким ти навчений. До того ж ти з дитинства знаєш Святе Писання, яке може умудрити тебе на спасіння вірою в Христа Ісуса... Усе Писання богонадхненне і корисне для навчання, для

викривання, для наставляння в праведності" (2 Тим. 2:24; 3:14-16). "Послухай, - знову цитує Золотоустий ап. Павла про поставлення єпископів, - єпископ повинен бути стриманий, який дотримується правдивого слова, згідно із вченням, щоб він мав силу і наставляти у здоровому вченні, і викривати противників" (Тит. 1:7, 9)" [Беседи о священстве. - С. 68]. Іоан Золотоустий беззаперечно погоджується, що сила слова здобувається освітою, вправами, постійними зусиллями. Важливе значення при цьому мають ревність, терпіння. Відносно освіченості, то священник повинен бути багатостороннім в поглядах, але не лукавим: "Досить розумним і досвідченим у всьому, знати життя не менше за тих, що живуть у світі, і бути вільним від усього більше, ніж ченці, що живуть у горах. Бо йому необхідно спілкуватися з мужами, що мають жінок, виховують дітей, мають слуг, володіють чималим багатством, звершують громадські справи, наділені владою" [Беседи о священстве. - С. 82]. Багатосторонність душпастиря знову таки асоціюється з роботою лікаря, котрий не може всіх хворих однаково лікувати. За допомогою слова передбачається утвердження духовності людини та її віри в повсякденному житті, результатом чого має стати перемога словом в ім'я Бога, для "слави Божої й утвердження Церкви".

Судячи з численної кількості авторських Слів, Бесід, Повчань Іоана Золотоустого на релігійно-моральну тематику, адресованих до пастви, незалежно від її соціального становища, віку, статі, зауважимо, що цього святителя Церкви можна поправу вважати визначним майстром слова, який звертався не лише до однієї окремої людини, а до численної кількості – до громади. Ділячись з іншими змістом та методикою їх укладання, Золотоустий наголошує, що складати повчання слід так, щоб вони були угодні не людям, а Богу, не чекаючи похвал від народу. Звернення до людей повинні стати постійними: "Сіяти щоденно, щоби слово повчання хоча б через безперервність змогло утвердитися в слухачах" [Беседи о священстве. - С. 81]. Різноманітні, часто протилежні життєві умови, турботи (наприклад, надмірне багатство, владні повноваження, безпечність від розкошів й багато іншого та їх протилежності – надмірні скорботи, нужденна убогість, постійні прикрощі тощо), "заглушують посіяне насіння", відволікають людину від духовного становлення й зростання, вона самостійно не може справитись з різного роду спокусами та безвір'ям, незнанням. Слова і промови, катехизація (християнське навчання й виховання людей різного віку) – важливі чинники духовно-морального впливу з метою вдосконалення людини.

Підсумовуючи, слід зазначити, що середньовічна релігійно-моральна думка Отців Церкви складає джерельну базу дослідження душпастирства в його первісному вигляді.

Іоан Золотоустий своїм життям і духовно-подвижницькою працею прославився як душпастир, котрий опіку над людьми ставить вище аскетичної діяльності. На основі його патристичної спадщини спостерігаємо виразні характеристики душпастиря, найважливішими з яких є любов до людей – головний показник любові до Бога, особисті духовно-моральні якості.

Мотиваційний рушій душ пастиря – бажання працювати на користь духовно-морального вдосконалення та спасіння кожної людини зокрема, великої кількості людей (пастви) загалом. Душпастирська робота з людьми розпочинається з духовної роботи над собою; подолання особистих негативних рис характеру й поведінки, культивування позитивних (наполегливості, освіченості, працьовитості, терпеливості тощо). Важливими засобами впливу на паству є переконливі слова, підкріплені християнською моделлю особистого життя і викладені у влучних промовах до народу, вміння вислуховувати проблеми різних людей, надавати їм поради й допомогу у справі духовного оздоровлення (подібно до лікаря, який іде до хворих), що сприятливо впливає на фізичне, емоційно-психологічне здоров'я.

Найближчою перспективою дослідження стане аналіз концептуальних поглядів релігійно-етичних питань душпастирства у наступників й продовжувачів справи Іоана Золотоустого. Загалом, душпастирство в історії християнства, як проблема вивчення, потребує системного цілісного релігієзнавчого підходу, що стане важливим напрацюванням в контексті становлення богословського релігієзнавства.

А н о т а ц і ї

Стаття Світлани Білоус "Аксиологічні виміри душпастирства у творах Іоана Золотоустого" присвячена пошуку джерел духовної опіки над людиною, витоків яких автор бачить у християнському середньовіччі. Життя і творча спадщина Іоана Золотоустого – яскравий приклад пояснення сутності й визначення ціннісної природи душпастирського служіння крізь призму поняття священства.

Статья Светланы Билоус "Аксиологические измерения душпастирства в произведениях Иоана Золотоустого" посвящена поиску источников духовной опеки над человеком, истоки которых автор видит в христианском средневековье. Жизнь и творческое наследие Иоанна Золотоустого – яркий пример объяснения сущности и определение ценностной природы душпастирства сквозь призму понятия священства.

The article by Svitlana Bilous "Axiological dimensions of priesthood in the Ioan Zolotoustyi's works" is dedicated to finding sources of spiritual care over a human, the origin of which the author sees in the Christian Middle Ages. The life and literary heredity of Ioan Zolotoustyi is a brilliant pattern of explaining the essence and definition of valuable nature of pastoral care through the prism of the concept of the priesthood.

**ТЕРМІН «КАНОН» ТА ЙОГО РЕЛЕВАНТНІСТЬ ЩОДО
ТЕКСТІВ ПОЗААВРААМІЧНОГО КОНТЕКСТУ: на
прикладі Тіпітаки, Ганчжура і Данчжура**

Актуальність. Проблема коректності застосування того чи іншого терміну, який постав у межах конкретної традиції та пов'язаний із конкретним історичним явищем, до явищ, які репрезентують інші релігійні традиції, є надзвичайно важливою для релігієзнавчої науки. З одного боку, таке явище, як «канон», постає в межах християнського дискурсу та стосується, перш за все, Нового Заповіту та християнського віровчення. З іншого ж боку, оскільки релігієзнавство досліджує різні релігії, воно має напрацювати термінологічний апарат, який би дозволяв класифікувати феномени, які відносяться до різних традицій, але мають подібні риси, виконують подібні чи тотожні функції, наприклад, однакове традиційне сприйняття адептами релігійних систем. І для подібних узагальнень можливим є використання сталого терміну або ж винайдення нового, штучного. Таким чином, релігієзнавець має обирати: чи використовувати сталий, але заангажований термін (який із необхідністю нестиме певні конотації), а чи ж штучно створювати новий. На даний час у релігієзнавчій науці термін «канон» широко використовується щодо буддистських текстів, але важливо усвідомлювати, що його використання може бути умовним, а також визначати властивості й ознаки, які дозволяють вважати сакральний текст канонічним.

Мета даної статті – визначення меж коректного використання терміну «канон» для авторитетних текстів, які історично не пов'язані з авраамічним ареалом. Її досягнення потребує **вирішення конкретних завдань**, а саме: визначення та узагальнення ознак, які сучасні дослідники відзначають щодо релігійного текстуального канону; виокремлення з-поміж цих ознак головних для канону загалом і кожного з текстів, які його складають; аналіз можливості їх екстраполяції на текст, який не пов'язаний із авраамічними релігійними системами, а саме на буддистський канон.

Обрана мета примушує зробити **об'єктом** дослідження феномен канону сакрального тексту, а **предметом** – конкретні ознаки, які дозволяють віднести той чи інший текст до категорії канонічного для певної релігійної традиції. Розглядові авторитетних текстів різних традицій присвячені численні праці, які, між тим, найчастіше досліджують

* Халіков Руслан Халікович – асистент кафедри філософії Донецького Національного технічного університету.

конкретні вияви цього явища. Зокрема, серед сучасних досліджень канону слід відзначити праці Б.М. Мецгера, Б.М. Левінсона, Дж. Т. Шепарда, С.І. Головащенко та інших релігієзнавців, які досліджують поняття та сутність канону, переважно на матеріалі Біблії. З іншого боку, дослідники інших традицій використовують термін «канон» щодо певних авторитетних текстів нерідко без його критичного осмислення, не зважаючи на його християнське походження. Феноменологічні та компаративістські дослідження торкаються проблематики канону, як, наприклад, праці Г. Віденгрена та Я. Ассмана.

Основний зміст статті. Слід наголосити, що завдання визначення меж релевантності термінології, яка розроблена в християнському культурному середовищі, досі є актуальним, перш за все, в контексті загострення інтересу східноєвропейського релігієзнавства до феноменології релігії, яка робить одним із своїх завдань саме класифікацію феноменів, які належать до різних релігійних традицій, але мають певні риси, які дозволяють їх класифікувати як однотипні явища.

Варто відзначити в цьому контексті такі заходи, як: видання у Польщі в 2008 році перекладу праці «Феноменології релігії» Г. Віденгрена, яка має окремий розділ щодо канону священних текстів; конференцію Українського феноменологічного товариства у 2009 році, яка була присвячена зв'язку феноменології та релігії; міжнародна зимова релігієзнавча школа в Донецьку у 2011 р., яка також була присвячена феноменології релігії тощо. На хвилі зростання зацікавленості релігієзнавчої спільноти феноменологічною методологією необхідно звертатися також і до конкретних досліджень, перевіряючи можливість застосування там феноменологічного підходу.

Перш ніж досліджувати специфіку застосування поняття «канон» до сакральних текстів, які не пов'язані з авраамічними релігійними традиціями, необхідно встановити об'єм поняття «канон», який він має в сучасному релігієзнавстві та бібліїстиці. Стаття «Канон» Дж. Шепарда у «Енциклопедії релігій» проголошує два можливих розуміння «канону», якщо використовувати це поняття поза історії його розвитку та суто християнського наповнення. «Терміну властиво коливатися між двома різними полями, в секулярному та релігійному значенні. З одного боку, він може використовуватися на позначення правила, стандарту, ідеалу, норми, авторитетного джерела чи літератури, не важливо – усної чи писемної. З іншого ж боку, він може позначати тимчасову або постійну фіксацію, стандартизацію, нумерацію, складання переліків, хронологій, реєстрів, або каталогізацію унікальних чи нормативних осіб, місць або речей».¹⁴¹ Ян Ассман доходить до подібних висновків, простежуючи історію формування терміну: «Κανών пов'язане з κάλνα, «тростина», яке, у свою чергу, походить від івритського קנה, арамейського קנהא, вавилонського / ассирійського קנח та,

¹⁴¹ Sheppard G. T. Canon // Encyclopedia of Religion 2-nd ed. ; ed. in chief L. Jones. In 16 v., V. 3. - Farmington, 2005. - P. 1407.

нарешті, від шумерського *gin*: рід тростини *arundo donax*, що, так само як і бамбук, придатний до виготовлення прямих жердин і палок. Це і є оригінальне значення слова *κανών*. *Κανών* – це інструмент будівельника і позначає «пряму жердину, тростину, правило, лінійку» (з нанесеною виміральною шкалою).

Відправляючись від цього конкретного змісту, слово набуло різноманітних переносних значень, які можна згрупувати в чотири основні семантичні гнізда: масштаб, правило, критерій (a); модель, взірць (b); правило, норма (c); список, перелік (d)).¹⁴²

Отже, повертаючись до канону священного тексту, варто зазначити, що так може називатися як сам перелік текстів, що до нього входять, так і, власне, ці тексти, які надані як взірці для трансляції в часі та просторі.

Я. Ассман пропонує гіпотезу, посилаючись на К. Кольпе, що не всі канони священних текстів склалися самостійно, виокремлюючи Тріпітаку й ТаНаХ як найбільш самостійні: «Історія людства знає лише два канони, що склалися незалежно: це єврейська Біблія та буддистська Тріпітака... Укладання всіх інших канонів: олександрійської канонізації грецьких класиків (яку особисто я тим не менш вважаю процесом, який не пов'язаний із канонізацією єврейської Біблії) на Заході, християнської Біблії та Корану, джайнського канону та конфуціанського й даоського корпусу на Сході, пов'язане з цими першопочатковими імпульсами. Навколо всіх цих процесів канонізації відразу виникає численна коментаторська література, що в свою відразу канонізується. Так культурна пам'ять організується, з одного боку, в канони першого, другого, а інколи й третього порядків, а з іншого боку, в первинну та вторинну літературу, тексти й коментарі».¹⁴³ Між тим залежність одного канону від іншого не потребує доведення в межах феноменологічного дослідження, яке має з'ясувати внутрішню необхідність укладання та фіксації канонічного тексту в межах кожної досліджуваної традиції, щоб вивести загальні закономірності такого процесу. Окрім того, позиція щодо залежності деяких канонів від інших не підтверджується конкретними дослідженнями, зокрема буддистський канон не є першим, що постав на Сході, хоча й був, можливо, першим записаний як цілісний текст.¹⁴⁴ Також щодо палійської Тіпітаки в деяких дослідників є сумніви, чи можна вважати її справжнім каноном, до того ж загальнобуддистським.¹⁴⁵ І нарешті, в межах буддизму існує значна кількість напрямків, які не визнають жодного текстуального канону (наприклад, чань тощо), або визнають основним канонічним текстом такий, що не входить до Тіпітаки (наприклад, тьянтай, нітірен, нінгма тощо).

Традиційні релігійні критерії щодо канонічності того чи іншого тексту можуть різнитися, хоча серед них часто можна зустріти подібні – максимальну

¹⁴² Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. - М., 2004. - С. 114.

¹⁴³ Там само. - С. 100.

¹⁴⁴ Елизаренкова Т. Я. Ригведа – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I-IV. - М., 1999. - С. 427-437.

¹⁴⁵ Widengren G. *Fenomenologia religii*. - Kraków, 2008. - S. 576-577.

наближеність його появи до точки заснування традиції (в темпоральному та просторовому сенсі), максимальне визнання та авторитет серед спільноти тощо. Наприклад, Б.М. Мецгер наводить наступні критерії, що дозволяли вносити певні тексти до канону Нового Завіту (і відразу визнає, що цим переліком кількість критеріїв не вичерпувалася, іноді поступаючись місцем думці церковних авторитетів чи авторитетові місцевої літургічної спільноти): «1) *Ортодоксія*. Перш за все, враховувалося, наскільки той чи інший текст відповідає «правилу віри» (*regula fidei*), тобто фундаментальному християнському переказові. 2) *Апостольське авторство*. Це поняття використовувалося не в вузькому сенсі: скажімо, Євангелія від Марка та Луки не були написані самими апостолами, проте пов'язувалися (за переказом) відповідно з Петром та Павлом. 3) *Церковний консенсус*. Враховувалося, наскільки той чи інший текст використовується та авторитетний у церквах».¹⁴⁶

Сергій Головащенко конкретизує перелік, виділяючи наступні критерії – авторитетність імені автора книги; історичну достовірність книги, в тому числі достовірність її авторства; відповідність змісту книги до віроповчальних настанов релігійної традиції; давність прийняття її громадами віруючих; поширеність книги; авторитетність відомих представників традиції, які засвідчували її канонічність; рішення авторитетних релігійних органів, які підсумовували досвід її використання в практиці. Всі ці критерії підтверджують такий невловимий для раціонального сприйняття критерій, як богодухновенність.¹⁴⁷ Головною ж ознакою канону, як цілого, є його недоторканість, якою він завдячує авторитетові особи або групи осіб, яким приписується його фіксація. Традиційний погляд на процес становлення канону обов'язково зберігає у пам'яті момент його закриття та фіксації після внесення туди останнього тексту – момент, який Бревард Чайлдс пропонує називати власне канонізацією тексту та відрізнити від процесу постановня цього канону.¹⁴⁸

До цього слід також додати, що, за деякими винятками, відбирають, фіксують та затверджують канон зазвичай особи, які не мають статусу пророків та можуть покладатися лише на людські критерії під час відбору текстів. Серед таких критеріїв можуть бути принцип відбору з усіх варіацій тих, що найчастіше зустрічаються; принцип уніфікації тексту за згадками свідків події його написання; принцип обрання текстів, що отримали найбільш широке визнання серед громади тощо. Проте не всі ці засади є однаковою мірою коректними. Наприклад, Дж. Вайнгрін, коментуючи висловлювання Палестинського Талмуду про те, що після знайдення трьох сувоїв Тори, з яких один давав альтернативне читання, було обране читання, яке містилося в двох сувоях, пише: «Чи значило це, що рабини, як правило, поклалися на такий примітивний критерій, обираючи те читання, яке було присутнім у більшості

¹⁴⁶ Мецгер Б. М. Новый Завет. Контекст, формирование, содержание. - М., 2006. - С. 304.

¹⁴⁷ Головащенко С. І. Біблієзнавство. Вступний курс. - К., 2001. - С. 13-15.

¹⁴⁸ Childs B. S. Introduction to the Old Testament as scripture. - Philadelphia, 1979. - P. 51.

рукописів? Можна з достатнім правом проголосити, що подібний довільний вибір був би вкрай ненауковим, оскільки він залишав цілком очевидну можливість для прийняття та увіковічення в нормативному тексті Біблії неправильного читання. Той факт, що рабинам довелося доповнювати чисельні текстові помилки, які закріпилися в тексті, демонструє, натомість, що підхід їхній був саме таким... рабини підходили до тексту з релігійної точки зору, а не з наукової». ¹⁴⁹ Далі цей дослідник стверджує, що хоча такий підхід і не є науковим, проте є цілком раціональним, оскільки дозволив запобігти наявності різних читань і конфліктів шкіл тлумачів, які неодмінно постали б, як це відбувається в сучасній текстології, де різночитання зберігаються та вивчаються вкрай прискіпливо. Дійсно, історія релігій дає чимало прикладів, коли різні коментаторські школи сперечалися між собою через різні читання одного тексту. Він також наводить інші критерії, за якими оброблявся текст, який згодом став загальноприйнятим масоретським текстом, і доходить висновку про цілковиту розумність застосування саме таких методів, навіть якщо вони й не здаються правильними представникам сучасного наукового світогляду.

Саме фіксація певного структурного та змістовного зразка тексту авторитетним для цієї традиції чином є критерієм канонічності, який дозволяє відносити до об'єму поняття «канон» інокультурні тексти, що не були так названі власними упорядниками – Тіпітаку, Коран, Аді-Грантх тощо. Як зазначає Я. Ассман, «уявлення про обов'язковість і легітимність традиції, що пов'язуються в іудаїзмі та християнстві зі священним текстом, дуже різняться... Проте богословське та релігійно-теоретичне поняття канону достатньо широке, щоб не лише вмістити в себе ці розбіжності, але й бути припустимим щодо будь-якого іншого складу священної літератури, наскільки він вважається авторитарним і недоторканим». ¹⁵⁰ Так само і Бернард Левінсон відзначає, що сутнісною рисою канонічного тексту (чи то східна релігія, а чи ж західна) є його незмінність, стабільність. При цьому навіть якщо канон змінюється, цей процес викреслюється традиційною свідомістю, і новий варіант починають розуміти як єдиний та незмінний. ¹⁵¹ При цьому не важливо, чи зафіксований канон письмово, чи передається усно – залежно від варіанту, який приймає конкретна традиція (Г. Віденгрєн, зокрема, відзначає властивий релігіям середземноморського регіону потяг до письмової фіксації канонічних текстів; натомість індоєвропейські релігії намагалися якомога довше зберегти саме усне передання священних текстів), – в будь-якому випадку канонічний текст є фіксованим і передається в максимально незмінному вигляді. ¹⁵²

¹⁴⁹ Вайнгрин Дж. Введение в текстологию Ветхого Завета. - М., 2002. - С. 23.

¹⁵⁰ Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. - С. 126-127.

¹⁵¹ Levinson B. M. You must not add anything to what I command you : Paradoxes of canon and authorship in Ancient Israel // Numen : International Review for the History of Religions. - V. 50. - 2003. - № 1. - P. 5-6.

¹⁵² Widengren G. Fenomenologia religii. - S. 563-571.

Буддистський канон священних текстів має риси, які не вкладаються до загальноприйнятого розуміння канонічної літератури. Існують численні версії щодо точної дати його фіксації, численні розбіжності в редакціях, нарешті, не можна стверджувати, що існує один загальнобуддистський канон. Навіть якщо вважати розбіжності редакцій несуттєвими, то все одно існують палійський (Тіпітака) та тибетський (Ганчжур і Данчжур) канони, які різняться за територіальним та часовим походженням, складом, мовою написання тощо. Деякі дослідники, як, наприклад, Г. Віденгрєн, чия думка наводилася вище, навіть не схильні вважати буддистський канон таким, що насправді існує як цілісне формування. Між тим, як вже зазначалося вище, для канонічного статусу писання важливе не стільки його історичне походження, скільки традиційне сприйняття тексту як канонічного, що, безумовно, є і в палійського, і в тибетського канонів. Відтак далі варто розібратися в питаннях становлення та канонізацію кожного з них.

Специфіка буддистського канону полягає в тому, що навіть традиційна точка зору на його кодифікацію не є єдиною. Гєо Віденгрєн наводить приблизну дату, спираючись на едикт царя Ашоки від 250 р до н.е., у якому останній вимагає провести зібрання монахів із метою фіксації (не відомо, чи відбулася тоді письмова фіксація, чи лише усна, адже існує також версія про те, що вперше запис канону відбувся на Шрі-Ланці у 80-му р. н.е.) канону буддистський текстів.¹⁵³ Ця версія приблизно співпадає з версією упорядника тибетського канону Будона Рінчендуба, який пропонує вважати канонізацію палійського канону такою, що відбулася на Третньому сангіті, який проходив у Паталіпутрі 236 року після смерті Будди. Бурятсько-тибетський вчений Агван Німа наводив також інші традиційні версії постановня канону, спираючись на вислови Вінаї, де вже йдеться про записаний варіант того чи іншого священного тексту, на тантру «Жамбал цаджуд», на коментар до Калачакри «Незрівнянне світло» та інші джерела.¹⁵⁴ Також традиційні джерела надають різну інформацію щодо мови оригінального канону – палі чи санскрит – а тому і місце його постановня варіюється (санскритський канон майже не зберігся в оригіналі, лише в китайських та тибетських перекладах, на відміну від палійського, проте він слугував основою для тибетського канону).

Необхідність фіксації канону була зумовлена, значною мірою, тим, що від початку існування буддизм перебував у статусі полемічного руху, настіки, яка мала довести своє право на існування в полеміці з традиційним для індійського субконтиненту світоглядом – і мав чітко усвідомлювати та оперувати в диспутах власним віровченням, будувати чітку та авторитетну організаційну структуру, розвивати етичне та філософське вчення. Згадуваний вище видатний тибетський вчений XIII-XIV ст.ст. Будон Рінчендуб у своїй «Історії буддизму» пропонував класифікувати причини фіксації кожної з пітак

¹⁵³ Widengren G. *Fenomenologia religii*. - S. 576.

¹⁵⁴ Агван Німа. О том, как появились в этом мире первые буддийские танки, статуи, святое писание и ступы // *Методологические и теоретические аспекты изучения духовной культуры Востока*. Вып. 3. - Улан-Удэ, 1998. - С. 176-177.

через три мотиви – відносно того, що потрібно спростувати завдяки цим текстам; відносно того, яку практику чи дисципліну кожен із них регулює; відносно того, що можна пізнати завдяки кожній із пітак. Так, Сутта-пітака була створена для того, щоб подолати сумніви щодо вчення Будди, надавати наверненим адептам інформацію щодо їхніх обов’язків і знання вчення та його змісту. Віная-пітака зведена до купи задля запобігання крайнощам надмірного аскетизму та надмірної розпущеності, надання адептам засобів морального та розумового тренування завдяки правилам монастирської дисципліни, а через це – забезпечення твердої основи для реалізації кінцевої мети. Абхідхамма-пітака зафіксована для спростування теорії існування особистості, демонстрації та аналізу справжніх елементів буття – дхамм, а також допомоги під час диспутів.¹⁵⁵

Так чи інакше, але відомо, що за життя засновника буддизму не виникло канонічної літератури, ані його авторства, ані схваленої ним. Перші спроби фіксації канону відбуваються незабаром після смерті Будди, на сангіті в Раджагрісі, де зібралися найбільш авторитетні з його учнів. Проте на цьому соборі відбувається кодифікація Сутта-пітаки та Віная-пітаки і ще не відбулося кодифікації Абхідхамма-пітаки. На Третьому сангіті – в Паталіпутрі – завершується процес кодифікації Тіпітаки, а вже на Четвертому – в Кашмірі – укладання канонічних коментарів на всі три пітаки.¹⁵⁶ Між тим необхідно мати на увазі, що вже на той час всередині буддизму існували численні групи, кожна з яких претендувала на ортодоксальний статус. На кожному сангіті відбувалися важкі полемічні протистояння.

На Другому сангіті – у Вайшалі – були засуджені позиції тих, хто намагався спростити канонічні приписи перших двох пітак, на Третьому сангіті проходили значні суперечки між стхавіравадинами та ватсипутріями, а також іншими школами, яких нараховували на той час не менше вісімнадцяти. Щодо Четвертого сангіті, який відбувся за часів імператора Канішки, то його взагалі провели представники лише одного крупного напрямку – сарвастивади – які й канонізували власні коментарі на Тіпітаку, при чому їхні суперники – саутрантики – не визнали рішень цього собору. Тобто вже після першого ж собору відбувається процес розгалуження напрямків буддизму, які визнають чи не визнають певні тексти, а також певні віроповчальні та світоглядні максими. Це ускладнює ситуацію з палійським каноном, який нині повною мірою охоплює лише певну частину буддистів, а саме - напрямок тхеравада. Інші ж буддисти дотримуються або відмінних, або доповнених варіантів канонічних текстів, принаймні це стосується Абхідхамма-пітаки, адже канонічні зразки перших двох кошиків майже співпадають у різних напрямках.¹⁵⁷ Такі розбіжності у найбільш раціоналізованому розділі канону показові: вони свідчать про те, що Абхідхамма-пітака складалася та

¹⁵⁵ Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет). - СПб., 1999. - С. 46-48.

¹⁵⁶ Чаттопадхья Д. От санкхьи до веданты. Индийская философия: даршаны, категории, история. - М., 2003. - С. 201-205.

¹⁵⁷ Ермакова Т. В. Классический буддизм. - СПб., 2004. - С. 23-24.

канонізувалася пізніше за інші тексти, а також залежала від філософсько-світоглядних орієнтацій тієї чи іншої школи.

Тибетський канон постає через півтори тисячі років після палійського і має свої особливості. Першою з них варто назвати фактор перекладів – тибетський буддизм починається з перекладницької діяльності і майбутній канон Ганчжур (включає тексти Сутра-пітаки та махаянські сутри) починається як часткові переклади Тріпітаки тибетською мовою (яка, в свою чергу, складалася під впливом буддистських текстів, термінологію яких повинна була перекласти). Проте на першому етапі не можна говорити про складання специфічного канону, адже перекладалися окремі сутри, не пов'язані одна з одною.¹⁵⁸ Переклади Тріпітаки набувають інтенсивності за доби правління Тисрондецана (VIII ст.), який патрунував буддизм на офіційному рівні та докладав зусиль для налагодження спілкування тибетських перекладачів із іноземними знавцями канонічних текстів. Між тим, на момент IX століття, коли Тріпітака була майже перекладена, буддизм у Тибеті втрачає домінуючу роль (внаслідок політики Ландарми), і знову набуває її лише за два століття – в цей період, завдяки діяльності Рінчен-Санпо та його спільників, на заході Тибету відновлюється перекладницька діяльність.¹⁵⁹ Періоду прихованого, підпільного існування буддизму, за доби правління Ландарми також приписують приховання тантричних текстів, які потім були віднайдені тертонами. Ці тексти-терма, які приховували у володіннях нагів та дакіні такі легендарні постаті, як Падмасамбхава та ін., становлять важливу складову практик школи нінгмапа і є канонічними, підтверджуючи фактом свого віднайдення неперервність лінії передання традиції, що вважалось дуже важливою засадою легітимності тибетського буддизму взагалі.

Поступово, внаслідок перекладницької діяльності, тибетською мовою з'являються не лише канонічні тексти Тріпітаки, а й постканонічні тексти, зокрема твори Васубандху, Асанги тощо. Варто зазначити, що тибетські перекладачі, які, найімовірніше, не мали в розпорядженні повного зводу Тіпітаки чи Тріпітаки, а лише окремі їх твори та ще й різними мовами, через це не могли дати повного та точного перекладу.¹⁶⁰ Внаслідок цього тибетський канон можна вважати окремим текстом, який складається завдяки унікальній традиції тибетського буддизму і не є просто перекладом санскритського чи, тим більше, палійського канону. Т. М. Маланова, характеризуючи тибетський канон як зріз, що став результатом доби, коли тибетський буддизм формувався за рахунок перекладницької діяльності, зазначає: «Перекладні джерела – різноманітні за характером, походженням і призначенням твори релігійно-філософської, природничої художньої літератури VIII-XIII ст.ст. – на початку XIV ст. були оформлені в зводи Ганчжур, авторство якого традиція приписує

¹⁵⁸ Островская-младшая Е. А. Тибетский буддизм. - СПб., 2008. - С. 130.

¹⁵⁹ Введение в изучение Ганчжура и Данчжура : Историко-библиографический очерк. - Новосибирск, 1989. - С. 35.

¹⁶⁰ Островская-младшая Е. А. Тибетский буддизм. - С. 124-125.

Будді, та Данчжур – коментарі до текстів Ганчжура, написані переважно історичними особистостями. Хоча перекладницька діяльність не припинялася в Тибеті й у подальшому, момент фіксації цих зводів можна вважати логічним завершенням тривалого періоду тибетської перекладної літератури. Початок XIV ст., таким чином, є умовною межею, яка позначає реєстрацію канону як ідеального зразка, еталону буддистської теорії і практики, їх міри в текстовому вираженні. В цьому сенсі тексти Ганчжура називаються тибетською Тріпітакою – зібранням «трьох кошків» (тобто Вінаї, Сутри та Абхідхарми), що ввібрало до себе повноту священного для буддистів Знання. З іншого боку, тексти, що формують корпус Ганчжура й Данчжура, – зразки ширших фіксацій та узагальнень, які донесли до нас заряд практичного досвіду тибетської культури не тільки за період між VIII- XIV ст.ст., але й усієї наступної письмової історії». ¹⁶¹ Тобто, Ганчжур можна вважати тибетською Тріпітакою лише завдяки його статусу канонічного тексту, а не через те, що він є прямим перекладом. Що ж до Данчжура, то він взагалі охоплює тексти постканонічної доби, переважно – абхідхармістські. Варто також додати, що в період до XIII-XIV ст.ст. відбувається загальна інституалізація, або рецепція, буддизму на території Тибету не лише на рівні канону, а й на рівні упорядкування догматичних переконань різних шкіл, а також проникнення буддистської організації до життєвого укладу тибетців.

Особливістю тибетського канону є також те, що різні його видання мали різний склад, а також розташування текстів всередині зводу, через внесення нових текстів, а також через домінування того чи іншого напрямку. Існує навіть думка про те, що жодне видання Ганчжура та Данчжура не має повної кількості текстів. ¹⁶² Наприклад, видання Ганчжура, які були здійснені після піднесення школи гелугпа, відрізнялися від попередніх тим, що на початку були розташовані не тантри, а тексти Віная-пітаки, через значну пошану до монастирського життя, яка була властива цій школі, і не так яскраво виражена в інших. ¹⁶³ Проте, як і має бути у випадку канонічного тексту, незважаючи на зміни, кожна редакція претендувала на канонічний статус, увага зверталася не на динаміку тексту, а на його авторитетний статус, який не страждав від деяких доповнень чи виправлень. Варто також зазначити, що феномен постійного переосмислення канонічного тексту властивий і палійському канону – наприклад, на сангіті в Мандалаї (на той час – Бірма) у 1874 році було зроблено нову кодифікацію уніфікованого палійського канону. ¹⁶⁴

¹⁶¹ Маланова Т.М. Тибетский канон Ганчжур и Данчжур как движущаяся система текстов. - С. 252.

¹⁶² Введение в изучение Ганчжура и Данчжура: Историко-библиографический очерк. - С. 15.

¹⁶³ Маланова Т.М. Тибетский канон Ганчжур и Данчжур как движущаяся система текстов. - С. 251-257.

¹⁶⁴ Введение в изучение Ганчжура и Данчжура: Историко-библиографический очерк. - С. 7-8.

Таким чином, головними предикатами текстуального канону слід вважати визнання в межах традиції та наявність фіксації змісту та структури легітимним способом. Незважаючи на те, що термін «канон» випрацьовувався в контексті християнської культурної парадигми, його умовно можна використовувати для позначення текстів, що не пов'язані з авраамічним контекстом. Не можна стверджувати, що в межах буддизму існує явище єдиного та загальноприйнятого канонічного тексту, який би повністю збігався з авраамічним розумінням канону священного писання. Використання терміна «канон» для позначення Тіпітаки та Ганчжура і Данчжура є достатньою мірою умовним і лише частково може вирішити проблему віднайдення термінологічного апарату, що дозволив би типологізувати подібні феномени, які поставали в контексті різних традицій.

Між тим, попри всі зазначені вище якості, Тіпітака та Ганчжур і Данчжур сприймаються носіями традиції як канонічні тексти; постійний процес кодифікації та численні розбіжності у виданнях не позбавляють ці тексти авторитетного статусу, хоча йдеться, скоріше, про авторитетний статус кожного окремого видання для конкретного напрямку буддизму. Як і переважна більшість подібних текстів, буддистський канон було вперше зафіксовано через кілька століть після постановня традиції, авторитет його канонізації належить спільним зібранням найбільш компетентних представників сангхи на сангіті, а подальша кодифікація та переклади були зроблені також достатньо компетентними особами (індивідуально чи колективно). Буддистський канон завдяки своїй специфіці є прикладом одного з найтриваліших процесів канонізації сакрального тексту, хоча з точки зору представників традиції кожне з видань є абсолютно авторитетним (принаймні, кожне з видань, які визнає конкретна школа чи напрям). Отже можна стверджувати, що використання терміна «канон» для Тіпітаки, а також Ганчжура й Данчжура, є виправданим у межах феноменологічного та компаративного підходів у релігієзнавстві, незважаючи на численні специфічні ознаки, які відрізняють їх від канонічних текстів авраамічних релігій.

Анотації

У статті розкривається проблема використання термінологічного апарату європейського релігієзнавства щодо неавраамічних релігій на прикладі релевантності терміна «канон» щодо буддистських авторитетних текстів. Автор стверджує, що через наявність традиційного сприйняття цих текстів як таких, що зафіксовані належним чином, термін «канон» щодо них застосовувати можливо, хоча вони не відповідають більшості критеріїв канонічності в авраамічних релігіях.

Ключові слова: авторитетний текст, канон, критерій, раціоналізація, релігійна традиція, фіксація.

В статті розкривається проблема використання термінологічного апарату європейського релігієзнавства щодо неавраамічних релігій на

примере релевантности термина «канон» относительно буддийских авторитетных текстов. Автор утверждает, что в силу наличия традиционного восприятия этих текстов как зафиксированных надлежащим образом термин «канон» относительно них использовать возможно, хотя они не соответствуют большинству критериев каноничности в авраамических религиях.

Ключевые слова: авторитетный текст, канон, критерий, рационализация, религиозная традиция, фиксация.

In the article is discovered the problem of usage European study of religions' terminology in conformity with non-abrahamic religions on example of relevance of the term "canon" in conformity with Buddhist authoritative texts. Author maintains, owing to the fact that there is traditional comprehension of this texts as fixed in appropriate manner the term "canon" in conformity with them is acceptable, although they are not meet to majority of criteria of canon in abrahamic religions.

Key words: authoritative text, canon, criterion, fixation, rationalization, religious tradition.

*А. Олійник** (м. Львів)

УДК 2-475.2:271(477)"098/19"

ОСНОВНІ ІСТОРИЧНІ ЕТАПИ ТА НАПРЯМИ ПРАВОСЛАВНОЇ ГОМІЛЕТИЧНОЇ ДУМКИ В СХІДНОХРИСТИЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ КИЇВСЬКОЇ РУСИ-УКРАЇНИ КІНЦЯ Х – ПОЧ. ХХ СТ.

Актуальність та новизна дослідження. Багата богословська традиція православної Церкви в Україні завжди передавалася за допомогою публічного виступу на церковній амвоні під час звершення богослужінь, передусім Євхаристії. Такий публічний виступ із церковного амвону називається гомілією. Набирає він важливого значення не лише з огляду обов'язковості заспокоєння душі пастирських потреб вірних, будучи виявом турботи духовних осіб про свою паству, але й стає успішним середником для розвитку цілого спектра богословських дисциплін. Завдяки збереженим вірціям проповідей видатних українських церковних постатей у сучасного шукача духовності постає унікальна можливість поглибити відомості про тогочасну культуру, історичне середовище та ознайомитися з богословською думкою різних епох української християнської спадщини. Хоча багато богословських дослідників звертають увагу на окремі постаті проповідництва на Русі-Україні, все таки короткий комплексний аналіз дозволяє прослідкувати наскільки православна гомілетика від зародження християнства на Русі аж до початку ХХ ст. розвивалася, видозмінювалася та

* Олійник А.Р. – доктор богослов'я, викладач кафедри Українського Католицького Університету (м. Львів).

піддавалася загальним впливам і тенденціям у богослов'ї. Тому новизною даного дослідження є аналітичне прослідковування гомілетичної активності упродовж десяти століть та дедукційне ствердження, що гомілетика залишалася протягом усього цього часу важливою складовою усього богослов'я, його віддзеркалювала та описувала, коли вся Церква знаходилася у глибокій кризі та стагнації. Такий аналіз православної гомілетики в історії Русі-України може допомогти належним чином оцінити її важливу роль, аби сучасне душпастирювання не ігнорувало теорію і практику проповідування, але їй всіяко сприяло та уможливило її актуальний розвиток як сучасної богословської дисципліни.

Стан розробленості теми в науці. Українська гомілетика дедалі більше викликає зацікавлення у наукових дослідників, причому з різних галузей: історії, релігієзнавства, мовознавства та джерелознавства. Проте недостатня зацікавленість нею, на жаль, існує з боку українського богослов'я. Серед українських дослідників варто виокремити Я. Левицького, С. Мудрого, В. Денисенка, М. Поторжинського та інших. З-поміж зарубіжних науковців на увагу заслуговують публікації Б. Тисаржа і Ж. Маринковича, В. Гринєвіча, П. Карвецького, М. Мельника і В. Піліповіча, А. Виборського, А. Шевеля, А. Геврика, М. Берндта, Н. Глибоковського, А. Барана, А. Таушева.

Мету дослідження статті становить короткий аналіз історії православного проповідництва в Україні, починаючи з моменту прийняття Київською Руссю у 988 р. візантійського християнства до початку ХХ ст., виокремлюючи при цьому важливі етапи утвердження та розвитку гомілетики на наших землях. Слід також вказати на важливу та необхідну роль гомілетичної комунікації не лише для становлення і динамізації церковних структур чи утвердження християнських принципів у свідомості конкретної людини, а також на її суспільну та державотворчу функцію в історії народу, особливо в кризові періоди. Окрім цього, також варто розкрити, що поширення християнської благовісті має безпосередній вплив на сучасність і відкриває оригінальність та актуальність християнської доктрини, даючи можливість широкого застосування її методу в суспільній комунікації.

Основний зміст статті. Гомілія, як спосіб комунікації християнських норм, законів та принципів у контексті спільного церковного богослужіння, у православному світі часто мав неоднорідний характер: в історії спостерігаємо то стрімкий розвиток проповідництва, то разючий його занепад і стагнація. Для стародавнього візантійського світу «золотим віком» проповідництва була епоха IV-V ст., в якій найяскравішою постаттю християнської риторики був св. Іван Золотоуст (349-407). Однак після VI ст. візантійську гомілетичку в цілому поступово охоплює криза. Тому у часи запозичення християнської віри (988 р.) князем Володимиром богослов'я, в тому числі і його важлива галузь – гомілетика, у Візантії переживали кризовий період, який дослідники назвали «візантинізмом». Це позначилося на проповідництві, зумовивши суворий ригоризм у підборі тематики проповідей, надмірне теоретизуванням

богословської рефлексії, ігнорування проблем слухачів, вживання незрозумілого для простолюду церковного жаргону – рафінованої мови втаємничених містиків і вчених богословів. Крім цього, проповідники були убогими у тематичному підборі гомілій, їх виступи на амвоні були нудними, позбавленими оригінальності, безбарвними, шаблонними, зовсім не відзначалися оригінальністю ідей [Тисарж Б. Маринковић Ж. Омилитика или теорија Црквеног говорништва. - Београд, 1969. - С. 57].

Із приходом християнства на землі Київської Русі візантійський вплив на культуру, літературу, суспільно-політичний устрій значно посилювався. Винятком не стало й богослов'я. Творці практичної гомілетики на Русі нерідко бездумно копіїували візантійський стиль церковної промови. Були й випадки плагіату проповідей. Найчастіше проповідники на Русі дбали лише про зовнішню (риторичну) форму, яка була досконало випрацьована ще у дохристиянських філософських школах Візантії, однак забували про належне доопрацювання її внутрішнього наповнення – богословсько-практичного змісту. Суворо базуючись на здобутках сучасних їм грецьких проповідників, гомілетики на київських землях творили радше досконало оформлені стилістично мистецькі ораторські бесіди, які зовсім не сприяли захопленню русичами новою релігією, не породжували бажання пошуку істини у християнстві, не спонукали до стану філософського евдаймонізму, натомість старалися викликати виключно естетичне задоволення у слухачів завдяки досконалим ораторським зворотам та лінгвістичними трюками [Левицький Я. Перші українські проповідники і їх твори. - Львів, 1930. - С. 25-26].

Проте не всі руські проповідники тісно пов'язували власну творчість із панівним на той час візантійським формалізмом у гоміліях. Загалом за період т. зв. домонгольської християнської доби на Русі (988-1240 рр.) можна виокремити два основні напрями проповідницької діяльності: *візантійсько-риторичний*, прихильники якого дбали передусім про досконалість та якість форми церковної промови, розглядаючи при цьому переважно догматично-полемічну проблематику, а також *практичний*. Останній спосіб проповідництва характеризувався простим та зрозумілим висловленням думок на церковному амвоні. Його прибічники сконцентровували власну увагу передусім на на питаннях морально-етичних, ігноруючи при цьому доктринальні богословські диспути [Szewiel A. Kierunki rozwoju kaznodziejstwa prawosławnego u wschodnich Słowian XI-XVII wieku. - Warszawa, 1966. - С. 4, 82].

З огляду на адресатів гомілії, тогочасні проповіді можна поділити на три категорії: *для елітарних кіл, простолюду та монахів*. У проповідях, призначених для аристократії та вищих прошарків суспільства, чільне місце займає Київський митрополит Іларіон (†1088), автор твору «Слово о законѣ и благодѣти», в якому інтерпретація Біблії та церковного вчення тісно перегукується з патріотичними гаслами, чітко вписуючись в ораторсько-гомілетичні схеми. Митрополит Клим Смолятич (†1164), відомий своїми численними яскравими церковними промовами, у своїй гомілетичній

спадщині влучно та гармонійно поєднує основи біблійних нарративних схем з їх практичним застосуванням у щоденній літургійній практиці Церкви, яка своїм молитовним правилом чітко відповідає на Боже запрошення до співпраці. Глибокі проповідницькі думки характерні для писемної творчості єпископа Кирила Турівського (†1182), названого «новим Золотоустим». Його проповіді часто є коментарем до свят церковного року, адже пояснюють їх генезу, сенс та значення для слухачів. Автор переважно закінчує своє слово зверненням до аудиторії реалізувати заклики та завдання, поставлені ним на амвоні [Hewryk A. *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'*. - Harvard, 1991. - С. 13-15. Hryniewicz W. *Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryła Turowskiego*. - Warszawa, 1993. - С. 43-44].

Народні проповіді, адресовані простим людям, знаходимо у літературній спадщині єпископа Новгородського Луки Жидяти (†1059). Заклики, які найчастіше лунають у його промовах (збірник «Поученїє къ братьи»), заохочують аудиторію частіше відвідувати храм, дотримуватися Божих заповідей, звертаючи особливу увагу на якісно моральний спосіб життя: щоб було воно передусім благочестиве і відзначалося жертовністю для ближніх. Гомілетичні поучення Теодосія Печерського (†1074) спрямовані як до простолюддя, так і до монахів, за своєю формою є досить короткими, образними, легко зрозумілими та конкретними. У них майже немає риторичних засобів, а в композиції відсутній чіткий вступ, розвиток теми і закінчення. Його звернення до пастви відзначаються морально-практичним забарвленням, а їхній зміст має чітке аретологічне спрямування – закликати жити в гармонії з Богом, світом та собою самим. Проповіді для монахів виголошував Антоній Печерський (†1073). Стосувалися вони передусім внутрішнього життя членів монастиря, торкалися потреби дбати про його належне дисциплінарне функціонування [Левицький Я. *Перші українські проповідники і їх твори*. - С. 30-47].

З часів домонгольської доби до наших днів дійшло багато гомілій та повчань невідомого авторства. За своєю формою вони дуже подібні: короткі, написані популярною мовою, за стилем невибагливі й орієнтовані на пересічного читача. Основними темами цих звернень є морально-етичні імперативи, від виконання яких залежить ступінь заангажованості християнина у вибрану ним релігію. Адже для народу Київської Русі християнство було й далі новою й подекуди незрозумілою сукупністю норм та вимог, виконання яких часто було неконкурентним порівняно зі старою язичницькою релігією.

Можна стверджувати, що період 988-1240 рр., тобто аж до моменту, коли монголо-татари доцентру знищили Київ, був часом інтенсивної проповідницької практики у Київській Церкві. У практичній гомілетичній чітко прослідковуються візантійські впливи, які вказували на те, що гомілії за формою базувалися на досвіді дохристиянських риторичних шкіл. Згодом саме їхні здобутки християнські оратори наповнили християнським змістом і спробували адаптувати до потреб новохрещених слухачів. Тематичну

наповненість проповідей руські проповідники щедро запозичували з творів Отців Церкви, що жили у перших віках нашої ери [Виборский А. Из истории христианской проповеди. – СПб., 1892. - С. 337-374].

Криза 1240 року, спричинена завоюваннями монголо-татар і падінням могутності Київської Русі, зумовила заміну форми проповіді: місце «живого слова», яке у давнину лунало з амвони, щораз більше витісняло «написане слово», яке зачитувалося. Тоді з'явилися т.зв. «гомільні збірники», що містили фрагменти морально-етичних повчань, агіографічні замітки та екзегетичні зауваги, авторами яких були ранні Отці Церкви. Вищезгаданими збірниками користувалися не лише на спільних молитовних та літургійних зібраннях, але їх також читали у приватних помешканнях. Гомілії, які збереглися з тих часів, були написані єпископами і митрополитами. Наприклад, Григорію Цамвлаку, який був митрополитом у 1415 р., приписується авторство 21 гомілії на буденні та святкові дні. Загалом подібні проповіді ієрархів відзначаються тематикою духовно-аскетичною, суспільно-моральною та есхатологічною [Таушев А. Руководство по гомилетике. - М., 2001. - С. 52].

Повернення до живого проповідницького слова у православній гомілетичі відбулося лише кілька століть опісля, за часів динамічного розвитку та функціонування Могилянської колегії, яку заснував Київський митрополит Петро Могила (1633-1647). Цей заклад був найкращою школою богослов'я на Київських землях. Здобувши освіту в католицьких освітянських закладах Європи, Могила організував і розвинув власну школу на їхній зразок, де основними предметами були передусім філософія, поетика і риторика. Києво-Могилянська Академія застосувала схоластичний підхід до гомілетики, що скерував її на стежки стародавньої риторики. Адже християнське віровчення, згідно зі схоластичним сценарієм, стало предметом розумової спекуляції (розумування), спробою зіставити його з раціональними основами і підпорядкувати філософію богослов'ю, оскільки останнє вважалося найдосконалішим продуктом і вершиною всілякого філософування. Тому бажаним результатом схоластичного підходу до богословського світосприйняття мало бути беззаперечне ствердження розумом автентичності християнських постулатів. Через це католицька схоластика сприймала гомілетичу як служницю риторики. Згодом гомілетика втратила свою неповторну самобутність – її викладали звичайні вчителі ораторства, звертаючи увагу лише на мистецьку сторону промови. Така ж доля спіткала гомілетичу у Києво-Могилянській Академії. Будучи православним навчальним закладом, вона не уникнула потужного впливу католицької схоластики [Melnyk M., Pilipowicz W. Kazania i komentarze sakramentalno-liturgiczne z Trebnika św. Piotra Mohyły. - Olsztyn, 2003. - С. 11].

Традиція схоластичного підходу до практичної гомілетики, започаткована Києво-Могилянською Академією, згодом зумовила появу її теоретичного підґрунтя. Першим трактатом на Русі, в якому розглядалася формальна сторона гомілетики, вважають підручник Іоанікія Галятовського

(†1688) «Наука альбо способъ сложенъ казанья», виданий у 1659 році. Беручи за основу ораторські ідеї Арістотеля, Цицерона і Квінтіліана, цей твір у схоластично-логічний спосіб представляє спосіб приготування проповіді, а також його структуру. Книга складається з двох частин: теоретичної та практичної. Незважаючи на те, що цей підручник має невелику наукову вартість, варто зазначити: довгий час він був єдиним формаційним трактатом з проповідництва [Денисенко В. Спілкувався з Богом і людьми: автор першого в Україні підручника з гомілетики // Українознавство. - 2009. -№ 3-4. - С. 52-56].

Першим систематично упорядкованим та науково опрацьованим підручником з гомілетики можна вважати двотомник «Чтенія о церковной словесности или гомилетика», автором якого був професор Київської Духовної Академії Яков Амфітеатров (†1848). Книга опублікована у 1846 році, за задумом автора, містила у собі повний курс гомілетики в трьох частинах і за своєю структурою повторювала гімназійні студії з класичної риторики. У підручнику широко застосовуються напрацювання латинської церковної схоластики, що дозволяло легше зрозуміти на практиці античних вчителів ораторства. Дотримуючись принципів схоластики, Амфітеатров у своїй книзі має на меті не стільки розкрити суть явища проповідництва і його застосування в життєвих реаліях християнського слухача, а й передусім дозволити студентам семінарії опанувати саму техніку проповідування відповідно до його основних законів. Тому хоч і вищезгаданий підручник був недосконалий з огляду на брак у ньому ґрунтовної богословської рефлексії (бо виконував роль суто практичного посібника для композиції та виголошення проповідей), все ж таки він дав поштовх до формування православної гомілетики як самобутньої галузі богослов'я. Упродовж кількох наступних поколінь твір Амфітеатрова, опублікований в Україні, був основним джерелом виховання нових проповідників не лише в Російській імперії, а й поза її межами: ним послуговувалися майже всі слов'янські Церкви візантійської традиції [Глубоковский Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и современном состоянии. Москва, 2002. - С. 35]. Цей підручник надихнув професора Київської Академії Назарія Таворова на опублікування у 1861 р. книги «Руководство къ церковному собесѣдованію или гомилетика». Таворов черпає з твору Амфітеатрова не тільки ідеї для композиції проповідей, але й використовує подібний спосіб упорядкування методології своєї книги, залишаючись таким чином надалі перебувати у вирі схоластики. Доречно також назвати й інших важливих авторів, представників Києво-Могилянської гомілетичної традиції, та їхні праці. Передусім це Михайло Поторжинський та його «Краткая гомилетика» (1862), «Образцы русской церковной проповѣди XIX вѣка» (1882), а також «Русская гомилетическая христоматія» (1887), що містить короткі біографічні дані про життя і діяльність руських проповідників XVII-XIX ст., а також деякі зразки їх відомих проповідей. Книги під назвою «Опытъ полного курса гомилетики" (1893) і «Гомилетика или наука о пастырском проповѣданіи слова Божія» (1903) видав Михайло Чепик. Професор Антоній Говоров опублікував «Основной принципъ церковной

проповідди», а Александр Юр'євський – «Гомилетику», яка побачила світ у 1903 р. [Настольная книга священнослужителя. - Т. 5. - М., 1986. - С. 8].

Однак орієнтація на латинське схоластичне богослов'я, яке у православної гомілетичі розвинулося у післякризовий період на Русі завдяки старанням Києво-Могилянської Академії і тривало аж до ХХ ст., не було єдиним напрямком ортодоксального проповідництва. У ХVIII ст. завдяки старанням відомого українського проповідника Дмитрія Туптала відбувається поворот у проповідництві: ростовський митрополит еволюціонує від схоластичного способу до ранньоотцівського та біблійного. Джерелом для постановня гомілій Туптала є передусім Біблія, з якої він черпає теми та ілюстрації для власних промов. Часто, порушуючи морально-етичні теми, спрямовані передусім супроти пияцтва та розгнужданості, зі своїх біблійних образів він народжує цілу оновлену концепцію церковної промови. На відміну від схоластичного бачення, Туптало має на меті не тільки вплинути на слухача за допомогою чіткої логічної конструкції гомілії, а також і через застосування нарративності та образності. Алегорії, порівняння, метафори – всі ці засоби мали вплинути на образність та естетику промови, допомогти ясно виразити певну релігійну істину. Тому ілюстрації Туптала не лише сприяли пластичності промови, але й допомагали висвітлити головну її ідею. Через це сучасному читачеві гомілії видаються складними – часто у проповідях переплітаються образи з різних сфер: рослинного і тваринного світів, щоденного життя людей, а також релігійного та сакрального походження [Berndt M. Die Predigt Dimitrij Tuptalos. Studien zur ukrainischen und russischen Barockpredigt. - Frankfurt-M., 1975. - С. 10].

Аналізуючи гомілетичку Д. Туптала, варто зауважити, що у своїй проповідницькій практиці він пройшов чітку градаційну формацію – від широкого застосування схоластичного методу до цілковитого відкидання «кайданів» риторички на пізньому етапі своєї проповідницької діяльності. Адже у пізній творчості Туптала дедалі частіше з'являються посилання на Отців ранньої Церкви та Біблію. Хоча детальне дослідження його пізніх творів засвідчує, що форма проповідей і далі залишається підпорядкована латинській концепції гомілії, все-таки схоластичних схем, часто незрозумілих для пересічного читача, у них небагато [Berndt M. Die Predigt Dimitrij Tuptalos. Studien zur ukrainischen und russischen Barockpredigt. - С. 18].

Подібними до Д. Туптала поглядами щодо образу православної гомілетички відзначається сучасний йому український письменник, єпископ та богослов Теофан Прокопович (†1736). У своєму творі «Духовный регламент» (1719 р.) він подає численні гомілетичні вказівки для проповідників, гостро критикуючи схоластичний спосіб проповідування у православ'ї. Базуючись на святоотцівській богословській спадщині, автор представляє власний спосіб композиції гомілії, наводить багато можливих тем церковних проповідей, а також заохочує проповідників до особистих пошуків та креативності у приготуванні промови, опираючись на здобутки Святих Отців з перших віків

християнства [Поторжинский М. Русская гомилетическая хрестоматия. - К., 1887. - С. 128-133].

Особливою оригінальністю, далекою від схоластичної методики відзначаються думки харківського та охтирського архієпископа Амвросія Ключарьова, що містяться у збірнику «Живое слово» (1902). Автор розглядає гомілію як живе спілкування проповідника зі слухачами, заохочуючи його до живої та вільної комунікації, а також імпровізації у церковній промові. Крім цього, надзвичайно важливим у процесі спілкування, згідно з Ключарьовим, є передавання аудиторії власного здобутого досвіду [Тисарж Б. Маринковий Ж. Омилитика или теорија Црквеног говорништва. - С. 58-59].

Висновки. На основі аналізу довгих періодів розвитку та занепаду гомілетики на Русі-Україні, можна ствердити, що одним із найбільш успішних етапів для становлення гомілетики була домонгольська доба (988-1240 рр.). Про це свідчить багато текстів тогочасних гомілій, які дійшли до наших днів, і саме вони дозволяють висунути твердження, що це був час інтенсивної гомілетичної практики для Київської Церкви. Подальша криза і роздробленість Київської Русі XIII-XVII ст.ст. загальмували розвиток гомілетики. Лише завдяки Київським митрополитам, які палкими промовами виражали підтримку своїй пастві у складні часи, залишаючи, згідно з тодішнім звичаєм, власні занотовані проповіді як важливу спадщину, гомілетика змогла встояти. Саме тому до XVII ст. гомілія залишалась обов'язковою частиною богослужіння, хоча подекуди щезав її публічний вимір, - аби почути напутнє слово, вірні були змушені звертатися за особистими порадами до духівників [Baran A. Poetyckie homilie na niedziele Kuryły Turowskiego // Ред. Mokry W. Chrześcijańskie święta i święci w życiu duchowym Ukraińców na przełomie tysiącleci. - Kraków, 2001. - С. 179-180]. Непевний політичний період XVII-XVIII ст. на наших землях був сприятливий для гомілетики, передусім через відродження національно-визвольного козацького руху, підвищення рівня освіти православного духовенства, а також розвитку друкарства. Починаючи з XVIII ст., гомілетика в Україні зазнає дедалі більшої кризи. Основною з причин була тоталітарна політика царського режиму щодо місцевої Церкви: масові репресії духовенства, знищення давніх церковних книг, заборона їх публікацій українською мовою [Мудрий Софрон. Проповідництво і катехитика. - Рим, 1993. - С. 28-29].

Хоча про гостру необхідність існування усної проповіді в контексті богослужіння та її важливу роль у формуванні особистого та суспільного життя християнина православна Церква офіційно виразно заявляє аж після Жовтневої революції 1917 р, коли несподівано опиняється у реаліях переслідувань та утисків (адже духовенство стає на сторону царської автократії), то все-таки з проведеного нами дослідження можна зробити висновок: традиція проповідування чітко прослідковується у її практичній діяльності від початку існування Церкви на Русі. Тому предметом подальших наукових пошуків щодо ситуації православної гомілетики на Русі можуть бути

більш детальні дослідження, присвячені діяльності окремих проповідників та впливу їхніх промов на сучасні їм суспільно-політичні процеси.

А н о т а ц і ї

У статті Олійника А.Р. «Основні історичні етапи та напрями православної гомілетичної думки в східнохристиянській традиції Київської Русі-України кінця X – поч. XX ст.» висвітлено та проаналізовано базові напрями та течії теоретично-практичної гомілетики на прикладі окремих представників та душпастирських діячів русько-українського православ'я. Розглянуто святоотцівські, візантійські та схоластичні впливи на сформовану методичку ортодоксійної прокламації християнських постулатів із церковного амвону.

Ключові слова: гомілія, православна гомілетика, проповідування, церковна риторика, прокламація слова, амвон.

В статье Олийника А.Р. «Основные исторические этапы и направления православной гомилетической мысли в восточнохристианской традиции Киевской Руси – Украины конца X – нач. XX вв.» раскрываются и анализируются основные направления теоретическо-практической гомилетики на примере отдельных представителей и пастырских деятелей русско-украинского православия. Рассмотрено святоотеческие, византийские и схоластические влияния на сформированную методичку ортодоксальной прокламации христианских постулатов с церковной кафедры.

Ключевые слова: омилия, православная гомилетика, проповедничество, церковная риторика, прокламация слова, кафедра.

The article of A. Oliynyk «Principal Historical Stages and Directions of the Orthodox Homiletical Thought in the East-Christian Tradition of Kyivan Rus – Ukraine in the X–XX Centuries» discusses the main trends in the theory and practice of homiletics as exemplified by renown preachers and pastors of the Rus-Ukrainian Orthodoxy, and explores patristic, Byzantine and scholastic influence on the methods of Orthodox proclamation of Christian tenets from the Church pulpit.

Key words: homily, orthodox homiletics, preaching, Church rhetoric, proclamation of the Word, pulpit.

*М. Мурашкін** (м. Дніпропетровськ)

УДК 2, 24-28; 3, 394

УКРАЇНЦІ ЗАБУЛИ СЕБЕ: ФІЛОСОФСЬКО-АКСІОЛОГІЧНИЙ ВИМІР

Українці забули себе. Українці не просто нарід, який забуває свою мову. Українці - це нарід, який забув себе, забув свої витки, забув свої основи. Так я вважаю. Саме тому український прапор висить перевернутий догори ногами.

Українці не просто забувають свою мову. Вони забули основну цінність своєї нації. Саме тому допустили перевернутий прапор, коли синій колір угорі, а жовтий – знизу. Повинно ж бути навпаки. Жовтий колір – це вогонь Сонця, а синій колір – це вода. Вогонь і вода – це дві протилежні стихії, які живлять рослину (в символіці - це жовтий і синій кольори). Вогонь і вода є виток, основною причиною життя, насамперед рослинного життя. Українці, які є нащадками протоарійської (праарійської) цивілізації в основу цінностей поклали життя, і перш за все - рослинне життя. Протоарії займались землеробством, вирощували рослини як основу будь-якого життя. Протоарії йшли зі Скандинавії через литовські й білоруські землі і до північного Причорномор'я. Вони заснували свою цивілізацію на українських землях, де є чорноземи і є можливість вирощувати живе, життя. Для вирощування, як основи, потрібні жовтий вогонь Сонця і синя вода.

Литовців, білорусів і українців можна вважати протоарійським народом. В їх народній культурі і фольклорі зосталось багато від протоаріїв. Але розквіт протоарійської цивілізації відбувся у північному причорномор'ї, тобто на землях України. З цих земель частина протоаріїв пішла до Індії і Ірану. Там виникли перші священні письмена *Рігведа* і *Авеста*. Індуси і іранці – це арії.

Протоарійська цивілізація у північному Причорномор'ї з самого початку була заглиблена в землеробство. Вперше про північне

* Мурашкін Михайло Георгійович – кандидат біологічних наук, доктор філософських наук, доцент кафедри філософії Дніпропетровської державної фінансової академії.

Причорномор'є ми читаємо у Геродота. Він пише про скіфів [Геродот. История // Геродот. Фукидид. Ксеновонт. Вся история Древней Греции. - М., 2010. - С. 183-234]. Але скіфи – це узагальнення. Були скіфи царські, скіфи кочівники. Ці скіфи - більш іранські племена. Були елліно-скіфи. Це - греки. Але були і скіфи землероби [Геродот. История // Геродот. Фукидид. Ксеновонт. Вся история Древней Греции. - М., 2010. - С. 183-234; Смирнов К.Ф. Скифы // Большая советская энциклопедия. В 30-ти т. - Т. 23. - М., 1976. - С. 508]. В цих скіфах можна впізнати землеробів-українців, тобто представників протоарійської цивілізації. Ця цивілізація почала свій занепад у зв'язку з переселенням різних народів на територію північного Причорномор'я. Повний занепад протоарійської цивілізації відбувся в незалежній Україні, коли українці, забувши витoki своєї основної цінності «життя», і перш за все рослинного життя, від якого йде будь-яке життя, людське життя, повісили жовто-синій прапор догори ногами.

Треба пам'ятати, що основною цінністю протоарійської цивілізації є життя, яке підживлюється вогнем сонця (символічний жовтий колір) і водою (символічний синій колір). Тому в ритуалі на Івана Купала вогонь пускають по воді. Вогонь пускають по воді і в індуїзмі, в індійських ритуалах. Як вже було сказано вище, частина протоарійської цивілізації пішла до Індії й Ірану. Арії – це індуси та іранці. Там теж можна зустріти в ритуалах індуїзму і зороастризму те, як віруючі вогонь пускають по воді. Шлях аріїв - це шлях від Скандинавії і Литви до Індії. Тому прадавні, архаїчні слова подібні у балто-слов'янських й індо-іранських мовах.

Але основна цінність, цінність життя, розквітла на теренах північного Причорномор'я, ще в доскіфський період. Нам залишилось тільки збагнути про цю цінність, яку понесли протоарійські племена до Індії та Ірану. Ця цінність зафіксована в *Rigvedi* індуїзма і *Авесті* зороастризма. Ця цінність вплинула на *Тору* іудаїзма. Ця цінність розповсюдилась від індуїзму по світу через буддизм і даосизм. Ця цінність розповсюдилась від іудаїзму по світу через християнство і мусульманство. Ця цінність - найпрадавніша і головна. Від неї усі моральні цінності справедливого людського життя (справедливого розподілу, який дає життя, приріст нового життя). Ця цінність – основа. Але її забули самі українці і повісили свій національний прапор доверх ногами. А в деяких містах України вивішують навіть криваві прапори, кривавого кольору.

Важко народу мати таку цінність як життя, плекати життя. Тоді завойовники нахабніють зі своїми нелюдськими цінностями. Україну постійно окупували. Ще з часів скіфії окупували. Але головна цінність повинна бути. Тоді і нарід є, живе й торжествує. А головна цінність для українця це життя, рослинне життя, людське життя. Від нього і моральні цінності як справедливий перерозподіл рослинного життя задля збільшення життя. Перерозподіл, щоб було і для дітей і для людей похилого віку.

Підсумовуючи сказане вище, відзначимо, що українці нащадки протоарійської цивілізації. Основна цінність цієї цивілізації - це життя. Основою життя є життя рослинне. Тобто протоарії були землеробами. Але основні джерела рослинного життя - це вогонь сонця і вода. Символічно вогонь сонця жовтого кольору, а вода - синього кольору. Ці кольори на державному прапорі України. Але жовтий колір повинен бути зверху, бо сонце зверху. **Тому треба перевернути державний прапор.**

Після життя рослинного йде моральне (соціальне) життя як справедливий перерозподіл рослинного життя задля ще більшого життя. Після життя морального як справедливого йде життя Божественне (життя Бога) як багате (багате) життя, багатство людського духу, коли людина отримує долю, отримує ще стан Бога як долю, долю Божественного як стан, стан середини гарячого і холодного, стан рівноваги і гармонії гарячого сонячного вогню і холодної води. Бог - це доля, доля для повноти, для багатства, багатства Духу.

Бог – багатство, доля яка наповнює людину, доля для повноти. Бог – багатство, коли людині додається стан Бога, стан абсолютної гармонії і рівноваги. Це є на прапорі України: однакова кількість жовтого і синього, гармонія і рівновага жовтого і синього. Але спочатку треба перевернути сили в людині. Гарячий сонячний вогонь зверху, а холодна вода знизу. Божественне - їх рівновага.

Висновок. За для правильного розуміння треба перевернути державний прапор, щоб жовте було зверху, а синє знизу. Цей прапор повинен майоріти поруч з національними прапорами над Москвою, над Єрусалимом, над Вашингтоном, над Пекіном, бо цей прапор символічно відображає корінні загальнолюдські цінності, цінності які були основою протоарійської цивілізації північного Причорномор'я, але які є основною цінністю всього людства.

Треба розмовляти українською мовою хоча б за для пам'яті про протоарійську цивілізацію, яка дала основні цінності людству через землеробську працю. А також хоча б задля того щоб відчуті коріння усіх арійських мов. Українська є корінням цих мов [Красуский М. Древность малороссийского языка // Индо-европа. - К., 1991. №1. - С. 9-39]. Але перш за все жовто-синій (жовтий зверху) прапор повинен майоріти всюди, щоб людство пам'ятало свої основні цінності. Українці повинні перевернути свій прапор щоб зверху був жовтий колір, а знизу - синій. Вогонь сонця віддає свою енергію в холодні простори синього Всесвіту, в якому з участю води почалося життя, яке треба плекати. У Всесвіті синє всюди. Але коли людина на землі, то жовте Сонце зверху, а синя вода – знизу.

УТВЕРДЖЕННЯ ХРИСТИЯНСТВА НА БУКОВИНІ ТА КУЛЬТУРНА РІЗНОВЕКТОРНІСТЬ БУКОВИНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я

Про утвердження християнства на Буковині ми мало що знаємо. Поширювану в наших православних церковних колах версію, буцімто язичникам-дакам принесли християнство православні слов'яни, слід відкинути. Дакія, як римська провінція, входила в область, що називалася Іллірика; дакійські єпископи з IV ст. перебували під омофором архієпископа Сирмійського, який, в свою чергу, підлягав єпископові Риму (Папі). Це вже після гунської навали й руйнації Сирмії (V ст.) єпископи Дакії перейшли під юрисдикцію Солунського архієпископа, який корився то Костантінополю, то Римові. Лише з часів Юстиніана (VI ст.), який перепідкорив дакійську церковну структуру Візантії, митрополія Валахії була передана Тирновському патріархату (Болгарія) й запозичила від нього слов'янську мову як богослужбну. Характерним є також і те, що перша архієрейська кафедра на Буковині була римо-католицька, заснована францисканськими монахами, які навернули в католицизм молдовського князя Лачко [Голубинский Е. Краткий очерк истории православных церквей Болгарской, Сербской и Румынской или Молдо-Валашской. - М., 1871. - С. 371].

Можна напевно твердити, що слов'янські племена уличів і тиверців, які проживали у басейнах нижнього Дніпра, Південного Бугу, нижнього Дністра – аж до Дунаю, сприйняли християнство ще до X століття через посередництво греків та готів (слід при цьому зауважити, що християнство готи сповідали єретичне, а саме – аріянське, та й Греція тоді роздиралася різноманітними єретичними вченнями).

Нашим центральним об'єктом уваги буде становлення православної церкви на Буковині, оскільки нині Буковина – край, де православ'я домінує. Але утверджувалося воно тут не без певних внутрішніх труднощів. Після розділення Східної та Західної церков Буковина підлягала якийсь час Галичині й якийсь час мала за духовне керівництво галицьких єпископів. Але свою єпископію буковинці отримали лише в рамках Молдавської держави після того, як Галичиною заволоділа католицька Польща. На ґрунті встановлення у Валахії митрополії після падіння Візантії (з XIV ст.), канонічна залежність місцевої православної церкви від Вселенського патріарха слабне, хоча й під владою турок відбулася значна її елінізація та румунізація, а слов'янський чинник церковної культури взагалі на певний час було вилучено.

* Жмундуляк Дмитро Дмитрович – кандидат філологічних наук, директор Державного архіву Чернівецької області.

На жаль, ми не маємо змоги спиратися на широке сучасних досліджень, оскільки в останні десятиліття ця тема мало приваблює науковців. Певні дані можна знайти у ґрунтовному дослідженні історії Чернівців Р. Кайндля [Кайндль Р. Ф. Історія Чернівців від найдавніших часів до сьогодення, присвячена 60-літньому ювілею правління Його Величності Цісаря Франца Йосифа I, в пам'ять про першу документальну згадку про місто Чернівці 500 років тому. - Чернівці, 2003. - С. 48-52, 252-256], проте ця праця написана вже століття тому. Щодо сучасних же розвідок, то важко не погодитися з думкою, що навіть буковинська православна церква вивчена неповно через те, що архів і бібліотека Буковинської митрополії загинули під час Другої світової війни, а доступні джерел містять багато суперечностей внаслідок різних політичних спрямувань авторів [Данило (Ковальчук), митр., Новосад М. Буковинська православна церква під Австрійською окупацією / Данило (Ковальчук), митр., Мирослав Новосад // Вісник Буковинського православного університету митр. Є. Гакмана. - Чернівці, 2003. - С. 13]. Мало, зокрема, досліджено й існування та змагання двох культурних векторів у буковинському православ'ї - російського та румунського.

Під австрійським пануванням православна церква Буковини опинилася в своєрідному становищі. В Австро-Угорській імперії побоювалися впливу Росії на Сході, й, після ряду дипломатичних кроків, австрійці отримали від турецького султана Буковину, що дозволяло їм зберігати баланс між віднятою від Польщі Галичиною та угорською Трансільванією. Православна Буковина стала особливим анклавом в переважно католицькому оточенні. Чітко окреслено ситуацію в дослідженні О. Айсюк: «Австрійський уряд майже не втручався у внутрішні справи православної церкви після реформування 1781-1783 рр. Але насправді православна церква була під пильним державним контролем і всі внутріцерковні зміни необхідно було узгоджувати з Віднем. Це й зрозуміло, адже Буковина була єдиною провінцією монархії, де більшість населення сповідувало православ'я і яка, до того ж, межувала з величезною православною Російською імперією та православною Румунією. На Буковині проживало близько 80% православних всієї монархії» [Айсюк О. Початки греко-католицької церкви на Буковині (кінець XVIII – перша половина XIX ст.). // Буковинський історико-етнографічний вісник. - Вип. 5. - Чернівці, 2003. - С. 80]. Водночас за рахунок розриву канонічних зв'язків з молдовлахійською митрополією спостерігається посилення позицій буковинського єпископа: владика фактично став незалежним духовним володарем у своїй єпархії й нікому не підлягав адміністративно.

Хоча подібна єпископська незалежність не є чимось ненормальним з погляду православного церковного права, а навпаки - часто стимулювала різноманітні розколи в Східній церкві, виникла ситуація, коли вибір духовно-культурної орієнтації залежав виключно від національної належності або суб'єктивної волі того чи іншого єпископа. Лише з 1783 р. буковинський єпископ почав залежати від митрополита карловацького, який, волею австрійської влади, став оформлювати усіх православних імперії.

Зі входженням Молдавії до складу Росії та формуванням 1859 р. Румунії як окремої держави в обох держформуваннях прокотилася хвиля секуляризації. Але якщо у Молдавії вона була слабшою – в силу збереження по всій російській імперії панівного положення православної церкви, то в новоутвореній Румунії розпочалася активна антиклерикальна діяльність, очолювана урядом Александра Кузи. Це примусило румунську церковну верхівку шукати опори в народних масах; румунська мова остаточно утверджується в церковному ужитку. Останнє співпадає з політикою жорсткої румунізації українського населення Буковини і навіть тимчасовим запануванням тут румунської церковної культури.

Однак слід при цьому враховувати і такий важливий історичний чинник, як отримане Росією внаслідок російсько-турецьких війн 2-ї пол. XVIII ст. право опіки над православними краями Молдавії, Валахії та Бесарабії, що підсилює тут вплив саме російського православ'я.

Значущість російського вектору в буковинському православ'ї, попри серйозність та навіть агресивність румунського культурного впливу, не можна недооцінювати. Але для початку слід з'ясувати кардинальні відмінності «російського православ'я» серед інших православних концепцій: адже загальновідомо, що у православному світі національно-державний фактор грає значно більш потужну роль, ніж, скажімо, в західному християнстві, більш космополітичному за своєю природою.

«Російський» варіант православ'я формувався у специфічних умовах. Ми опускаємо другорядні питання про специфіку російської церковної обрядності, вигляд російського храму з його незнаним в інших православних системах надзвичайно високим та сюжетно розгалуженим іконостасом, незвичний для інших православних церков вигляд священницького одягу тощо – це питання радше релігієзнавчі, ніж належні до філософії культури. Візьмемо до уваги питання концептуальні, культуротворчі.

Відомий російський православний теолог О. Шмеман переконливо пише про особливий «месіанізм», характерний для російської православної церкви, який визначено було падінням Візантії, але справжня трагедія Російської церкви в тому, що цей злет національно-релігійної свідомості обернувся торжеством Московського самодержавства з рисами не лише візантійськими, але й азійськими, татарськими [Див. докл.: Шмеман А. Исторический путь Православия. - М., 2010. - 544 с.].

По-друге, візантійський принцип «симфонії», тобто суголосся між владою світською та духовною, Царством і Священством, який в самій Візантії обернувся цезарепапізмом – фактичним домінуванням імператора над церковним організмом, був успадкований Московською церквою – щоправда, не без одчайдушної боротьби: достатньо пригадати протистояння митрополита Филипа Іванові Грозному – спроба найвищого ієрарха Московії повторити подвиг біблійних пророків і викрити царські злочинства закінчилася насильницькою смертю князя Церкви від рук Малюти. А далі, в полеміці «заволзьких старців» з «йосифлянами», візьме гору лінія на відмову від

церковної незалежності від світу й перетворення церкви на опору царської влади. Та в очах українського суспільства, яке не мало власної державності й пригнічувалося не-православною владою, це було радше перевагою, ніж вадою.

Уже безпосередньо після падіння Візантії та кризи православ'я в Україні, посиленням впливу католицизму в Речі Посполитій і, зокрема, формування уніатської церкви, в Західній Україні лунають голоси за єднання з Росією і висловлюються надії на тодішнього московського монарха Івана Грозного, як, наприклад, з вуст відомого борця проти унії, афонського старця Івана Вишенського, уродженця Львівщини, який Україну вже тоді називав виключно Малою Руссю, а латинську культуру і особливо ж ренесансний досвід іменував «смадом» [Вишенський Іван. Книжка // Українська література XIV-XVI ст. - К., 1988. - С. 307 та ін.]. І успіх справи Богдана Хмельницького, який відірвав українство від Польсько-Литовської держави та з'єднав його з Московією, коренився саме в таких суспільних настроях.

Православне населення Чернівців, що постали як міський організм фактично в умовах нового чужоземного й чужовірного австро-угорського панування, досить стабільно відчувало культурне тяжіння до Росії та досвіду російського православ'я. Адже Буковина з центром у Чернівцях сповідала переважно усе ж таки православ'я, що являло собою своєрідний анклав у досить монолітно католицькій Австро-Угорщині й визначало ситуацію вибору між «румунським» та «російським» культурними векторами, в силу того, що «руське» (українське) населення Буковини й, в першу чергу, Чернівців, фактично довго становило меншість і поповнювалося за рахунок вихідців з Галичини, що часто перебували в лоні унії¹⁶⁵, тоді як молдовани й румуни сповідали в масі своїй християнство східного обряду. В. Доманицький, наприклад, фіксує на початку ХХ ст.: «Гуцули з лівого боку Черемошу, або «з Лядського», як там кажуть (з Галичини) – уніатської віри, а ті самі Гуцули по другий бік річки («з Волоського боку») на Буковині – православні» [Доманицький В. Про Буковину та життя буковинських українців. - Чернівці, 2004. - С. 14].

Та міжнаціонально-культурне протистояння в православній церкві Буковини за часів панування Австро-Угорщини неухильно наростало. З 50-х рр. ХІХ ст. румунський клір підтримав ініціативу румунської інтелігенції перейти на латиницю й витравити досі широко вживаний слов'янський елемент з румунської мови. Поширився у Румунії в рамках загальної вестернізації та орієнтації «на Париж» також вплив Римо-Католицької церкви, зокрема через педагогічно-виховальну діяльність ордену єзуїтів. Це викликало

¹⁶⁵ Утім уніатська (греко-католицька) церква довго зберігала ту ж само церковно-слов'янську мову, що й церква православна (аж до 1960 р., відколи в церковний ужиток увійшла мова українська). Більш того, відомо, що, за браком церковних книг, які з Росії виписувати не дозволялося, широко використовувалися православними книги уніатські й навіть взяті від римо-католиків (єзуїтський кляштор). Це, звичайно, полегшувало взаєморозуміння вірних цих деномінацій.

тривогу румунського православного духовенства, але воно вбачало рятунок не в єдності з «руським» елементом, а навпаки - в стимулюванні національно-патріотичного почуття румунів та поширення румунської мови.

Під омофором румунських архієреїв відбувалася широка румунізація церковного життя; у богослужінні, теологічних студіях та церковній документації запановує румунська мова. Відомі випадки, коли румунські священники відмовлялися сповідати українське населення, мотивуючи це незнанням його мови, й без згоди прихожан правили в церкві по-румунськи.

Особливо посилилася румунізація православної церкви на Буковині при четвертому митрополиті Сільвестрі Морарь-Андреєвичі, за якого на Буковині постало 70 нових храмів. Намагаючись протистояти зростаючій українізації буковинського православ'я, митрополит Сільвестр, наприклад, сприяв створенню на теологічному факультеті кафедри церковнослов'янської мови, аби перекрити дорогу українській мові в богослужінні. Щоправда, зіткнувшись з сильним українським опором, він дещо послабив свій тиск і навіть зібрав у 1891 р. для обговорення справ у єпархії церковний конгрес. Але це мало допомогло взаєморозумінню двох громад. Дійшло до того, що в січні 1899 р. депутати буковинського сейму Василько та Пігуляк звернулися до буковинського митрополичого синоду з меморіалом, в якому було живо змальовано пригнічення «руського» православ'я та висунуто вимогу розділу буковинської митрополії на українську та румунську (принаймні на дві відповідні секції); вимагалось також чередування румунських та українських митрополита та вікарного архієрея. Утім якраз українське духовенство не підтримало цієї ініціативи, хоча й наполягало на збереженні церковно-словянської мови у богослужінні та української – в проповіді.

Цей міжнаціональний конфлікт двох православних громад призвів зрештою до ослаблення обох сторін. Дійшло до того, що дирекцію православного релігійного фонду почали очолювати виключно німці, що сповідали католицизм або лютеранство й ігнорували думку православної консисторії, підкоряючись винятково віденському міністерству, в результаті чого гроші витрачалися на утримання австрійських військових, на потреби підприємців тощо.

Врешті-решт буковинська митрополія опинилася в 1918 р., після руйнації Австро-Угорської імперії та передачі території Буковини до Румунії, в складі Румунської Церкви, перебуваючи до 1944 р. в становищі архієпархії новопроголошеного Румунського Патріархату. Автономну буковинську митрополію підпорядкували йому. З відставкою митрополита Володимира де Ренти та заміною його Нектарієм Котларчуком (1924) останні прикмети буковинської церковної автономії щезають, а титул «митрополита Буковинського та Далматинського» замінюється на титул «митрополита Буковинського та Хотинського, архієпископа Чернівецького». Характерно, що призначено було Котлярчука рішенням румунської влади, без соборного обговорення та виборів, як це слід було б за церковним уставом. Зате при його інтронізації були присутні всі румунські єпископи й постійно звучала тема

«процвітання румунського народу». Тобто, взяла гору не церковна демократія, а політична воля й «національний акцент», як це завжди буває в подібних випадках, сильно хитав тезу «кафоличності православ'я». Церква фактично стала знаряддям асиміляції: у Румунії ж бо її іменували «православно-румунською». Православним же українцям чинилися усілякі перешкоди при вступі до духовних навчальних закладів. Священиків українського походження не можна було зустріти на вищих ярусах в церковній ієрархії. Характерно, що у 1924 році консисторія Буковинської митрополії складалася виключно з румунів: архимандрита, доктора Клементя Поповича, митрофорного священика Константина Морарю, митрофорного священика, члена-кореспондента Румунської академії Димитрія Дана; митрофорного священика Георгія Шандру, протопресвітера, настоятеля кафедрального собора доктора Іполіта Тарковського, митрофорного священика Іоанна Темоячи, митрофорного священика, доктора, професора богословського факультету Чернівецького університету Василя Георгіц.

Характерним свідченням переорієнтації чернівецького православ'я на румунські культурні канони є Миколаївська церква, що побудована була у 1939 р. за зразком одного із шедеврів румунської середньовічної архітектурної спадщини – храму в Куртя-де-Арджеш. Саме звідси запозичено два оригінальні «кручені» барабани церкви (в румунському прообразі «крученими» були всі чотири барабани навколо центрального купола). Цей храм у радянський період функціонував; зберігся самотутній інтер'єр з характерним низьким різьбленим іконостасом у візантійському стилі¹⁶⁶ (на жаль, нині його позолотили, що грубо порушило задум творців споруди). За часів радянської влади було розписано фресками інтер'єр храму з орієнтацією на зразки російського церковного живопису. Проте вціліли деякі старі ікони в румунському стилі, бронзове панікадило та інше начиння. Ця румунська домінація тривала практично до 1944 року, коли, зі входом Північної Буковини до складу СРСР, Чернівецька православна кафедра стала підлягати Київському екзарху Московського Патріархату.

Не можна також не згадати й про неповторну ситуацію наявності в Чернівцях російських старообрядців. Село Біла Криниця на Буковині, розташоване на самому румунському кордоні, стало з кінця XVIII ст. центром поселення старовірів («липованів», або ж «пилипонів», що тікали від релігійних гонінь в Росії) та мислилося як майбутня резиденція старообрядницького архієрея. Й дійсно, коли у 1846 році до старообрядців приєднався митрополит Амвросій (з Сербії), то тут була відновлена ієрархія («поповців») і почали висвячуватися єпископи та священики для старообрядців всього світу. 1996 року в Білій Криниці проходив всесвітній старообрядницький Собор, а 2006 року – Освячений Собор старообрядницької

¹⁶⁶ З радянських часів цей іконостас було перенесено в бічний приділ, а в центральній наві використовувався високий розкішний іконостас роботи віденських живописців, перенесений сюди з сусідньої розгромленої уніатської церкви (нині повернутий на місце).

Церкви. Тут височить митрополичий собор, побудований у на кошти московського купця Г.С. Овсяннікова (1900-1908 рр., автор проекту – придворний архітектор австрійського імператора В. І. Клік), який копіює риси московського собору Василя Блаженного. До нього прилучався монастир з церквою св. Миколи, митрополичими палатами тощо; тут була велика бібліотека, діяв скрипторій (усе це було зруйноване радянською владою). У 1992 році Покровський собор був відкритий знову і переосвячений.

У Чернівцях білокриницькі старообрядці мали свою резиденцію, в якій вирішувалися різні адміністративно-господарчі справи. Але громада жила й живе замкнено, не беручи помітної участі в культурному житті міста. Лише поодинокі характерні постаті російських старовірів з довгими бородами зустрічаються інколи на чернівецьких вулицях. Проте в антикварних магазинах Чернівців зазвичай можна знайти литі з бронзи, а інколи прикрашені емаллю, неповторні старовірські хрести та ікони, що свідчать про колишнє процвітання цієї своєрідної культури, яка становить неповторну ноту чернівецького культурного міфу.

З 1990 р., як і по всій Україні, на Буковині та в Чернівцях спостерігається рух за утворення незалежної від Московського Патріархату Української Православної Церкви. Того ж 1990 року був хіротонізований на єпископа Данило (Ковальчук), що згодом прийняв титул митрополита Буковинського УАПЦ (у свою чергу, сан митрополита Буковинського був відновлений і в лоні УПЦ і надано його було архієпископові чернівецькому Онуфрію). За підтримки тодішнього керівництва Чернівецького університету, під опікою цієї церкви відновлено діяльність теологічного факультету, який став Богословським відділенням Київської православної богословської академії при філософсько-теологічному факультеті. Кількість громад УПЦ КП на 2008 р. становила 155 (14,2 %) від усіх релігійних організацій із статусом юридичної особи. УПЦ КП запровадило богослужіння українською мовою й загалом узяло курс на підтримку національної ідеї; в богослужінні та побуті широко використовуються національні українські митецькі традиції.

Богослужіння ж у храмах УПЦ МП продовжує проводитися церковнослов'янською, хоча проповіді тут можна почути українською, російською або ж і румунською мовами. Трактуючи утворення УПЦ КП як церковний розкіл, Буковинська митрополія УПЦ Московського патріархату спирається на потужну масу вірних канонічній деномінації українців, сили чернівецьких молдаван та румунів і численних етнічних росіян, які оселилися в місті в повоєнний час. Художньо-митецькі ініціативи тримаються в річищі запровадженого у Московському православ'ї курсу на відновлення середньовічного стилю іконопису, хоча у співі широко використовується й українська традиція багатоголосого барокового розспіву.

У цілому в Чернівцях УПЦ МП домінує, її вірні відзначаються великою організованістю та дисциплінованістю. Члени цієї церкви обов'язково хрестяться, проходячи повз свої храми. Характерною ознакою належності до цієї церкви є постійне носіння заміжніми жінками хусток та довгих спідниць,

вкрай стримана на людях поведінка і досить суворі обмеження щодо світських розваг.

Однак обидві православні деномінації, не кажучи вже про старообрядців, тримають курс на дбайливе збереження старовинних церковних традицій того чи іншого гатунку без урахування викликів сучасності, яка сприймається насторожено й відчужено. Обом головним гілкам чернівецького православ'я притаманна хіба що гранична політизованість, в основному на ґрунті проблеми «української незалежності». Проте ситуація не так вже й «гостросучасна»: в основі своїй вона є продовженням на чернівецькому ґрунті характерної для Православ'я проблеми взаємин зі світською владою. І УПЦ МП, і УПЦ КП з однаковою енергією обстоюють роль церкви у суспільстві як інституції, по суті, підпорядкованої державі, перебуваючи в лоні концепції, колись розробленої Ф. Прокоповичем на вимогу Петра I, яка полягала в запровадженні протестантського за своєю суттю алгоритму підпорядкування життя церковного організму державно-політичному чиннику. Це поєднується з граничним консерватизмом у питаннях моралі, сімейного життя, духовного вибору. Характерна усна заява одного з викладачів нинішнього теологічного факультету студентам-богословам: «комп'ютер – від сатани!». До того ж, саме про себе свідчить щедре налипання на церковні обряди народних дохристиянських вірувань, пропаганда у ЗМІ начебто від імені церкви обрядовіства, а то й поглядів суто язичницьких (достатньо розгорнути будь-який чернівецький післяноворічний часопис: докладні поради дівчатам, як «ворожити на Андрія» тощо подаються з величезною серйозністю), і чернівецькі православні діячі жодного разу цього не помітили й не спростували.

Було б цікаво й повчально порівняти стан культурності буковинського православ'я з культурним рівнем буковинського греко- та римо-католицизму, протестантських деномінацій. Але це має стати об'єктом уваги в рамках іншого дослідження.

А н о т а ц і я

У статті розглянуто проблемні моменти утвердження християнства на Буковині, виявлено культурну різновекторність буковинського православ'я.

Ключові слова: християнство, православ'я, Буковина, російська культурна домінація, румунізація, самостійна українська церква.

В статье рассмотрены проблемные моменты утверждения христианства на Буковине, выявляются культурные предпочтения буковинского православия.

Ключевые слова: христианство, православие, Буковина, русская культурная доминация, румынизация, независимая украинская церковь.

The paper considers the problem of points the establishment of Christianity in Bukovina, the cultural preferences Bukovynian Orthodoxy.

Keywords: Christianity, Orthodoxy, Bukovina, Russian cultural domination, Rumanization, Independent Ukrainian church.

ВІДНОВЛЕННЯ ТА СПЕЦИФІКА ФУНКЦІОНУВАННЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ІЄРАРХІЇ У 20-ті – 30-ті рр. XVII СТ.

Актуальність теми. Всебічний підхід до вивчення історії Церкви в Україні засвідчує, що в долі українства вона доволі часто відіграла суперечливу роль, а церковно-релігійні процеси, які визначають стан і перспективу розвитку Українського Православ'я – черговий і незаперечний доказ цьому.

На сучасному етапі суспільно-політичного розвитку держави та національно-релігійного поступу нашого народу Українське православ'я намагаються репрезентувати аж три церковно-релігійні утворення (УПЦ КП, УАПЦ, УПЦ МП), які не лише ведуть постійну боротьбу за сфери впливу, а й не мають євхаристичного єднання між собою. Це призводить до деконсолідації пастви та внутріцерковного протистояння. Домінування на георелігійному просторі України релігійної інституції (УПЦ МП), яка не тільки підпорядкована чужоземному духовному центру (Московській патріархії), а й служить у руках останньої вправним знаряддям для пропаганди та нав'язування такого собі „наднаціонального християнства”, а насправді – великоросійської національної гегемонії, ставить під загрозу національну безпеку нашої країни.

У цьому контексті загострюється потреба наукового аналізу ролі та місця сучасних позаієрархічних структур (церковних братств, місій, товариств тощо), які в тій чи іншій формі, тією чи іншою мірою прагнуть впливати і впливають на суспільно-релігійне життя у наш час. Екстраполяція історичного досвіду функціонування церковних братств на теперішні внутрішньоцерковні трансформації дає змогу виробити таку модель взаємовідносин „світського елементу” і духовної влади в Церкві, яка б враховувала не лише моральні, а й церковно-канонічні детермінанти світського впливу на церковно-релігійне життя в Україні. Адже навіть помірне домінування у внутрішньому житті Церкви позаієрархічного впливу має більше негативного, аніж позитивного.

Отже, актуалізація проблематики братського руху та його ролі у церковно-релігійному житті православних за умов бездержавності є об'єктивно детермінована, тому тема нашого дослідження є, **безперечно, актуальною**. До того ж, сформульовані у статті положення та висновки проливають світло на окремі фрагменти як церковної, так і світської історії України.

* Шкрібляк Микола – доцент, докторант кафедри релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету імені Ю.Федьковича (м. Чернівці).

Мета та завдання дослідження полягають в концептуальній об'єктивізації та адекватному історико-філософському аналізі причин, форм і методів боротьби православних посполитих за відновлення церковної ієрархії 1620 р. Спираючись на цю теоретико-методологічну настанову, автор також прагне з'ясувати та об'єктивно витлумачити роль і місце „світського елемента” у збереженні осередків православного життя у постберестейський період.

Об'єктом дослідження є історіософське осмислення умотивованості дій православних вірян, церковних братств, шляхти та окремої тогочасної суспільної верстви – козаччини – у боротьбі за відновлення ієрархії 1620 р.

Предметом виступає релігієзнавчо-історіософський дискурс питання відновлення православної ієрархії, специфіка функціонування та її внутрішнє життя у 20-ті – 30-ті рр. XVII ст.

Хронологічні межі дослідження визначені внутрішньою логікою подій та обмежені першою чвертю XVII ст.

Основний зміст статті. Проблема, яку ми актуалізуємо й прагнемо дослідити у цій короткій історичній розвідці, є наслідком суспільно-релігійних трансформацій у середовищі православних посполитих наприкінці XVI ст., які завершилися Берестейською церковною унією 1596 р.

Попри те, що більшість єпископату і вірян Української Церкви (Київської митрополії) загалом сприйняли ідею церковного поєднання з Римським Апостольським Престолом, дві доволі впливові єпархії – Львівська та Перемиська – залишилися вірними Православ'ю. Їхні очільники, за розпорядженням князя К.Острозького, скликали Берестейський протиунійний собор, на якому засудили унійні ініціативи та піддали анафемі єпископів-уніатів (на боці церковного поєднання стояли Митрополит Київський Михайло Рогоза та п'ять єпископів Української Церкви).

Радикалізація церковно-релігійного життя наприкінці XVI – поч. XVII ст. (перше поунійне покоління) зумовила глибокі суспільно-політичні трансформації: загострилася міжцерковна полеміка та релігійне протистояння, які дуже швидко переросли у війну за конфесійною ознакою. Зайвим буде доводити, що унія вивела церковно-релігійну політику в речі Посполитій на рівень проблеми загальнодержавного та загальносуспільного масштабу. Єпископ Софрон Мудрий справедливо наголошує, що „з юридичної точки зору цей факт належало поладнати і справу розв'язати на користь спасіння душ віруючих”. Однак, „перші тридцять років після Берестейського порозуміння, - пише історик і духовний владика, - влада Речі Посполитої керувалася у вирішенні цієї проблеми методом зволікання з основним розв'язанням або давала лише половинчасті розв'язки, щоправда, толеруючи існуючий стан”¹⁶⁷.

¹⁶⁷ Мудрий Софрон. Нарис історії Церкви в Україні. – Івано-Франківськ, б.р. – С.228.

Об'єктивно ж така позиція польського уряду була вигідною для протиунійного табору. Православним вдалося активізувати власні позиції і перейти в контрнаступ у боротьбі за власні релігійні права. Відомий російський дослідник А. Карташев, витлумачуючи проблеми самозбереження православних у постберестейський період, визнає, що Річ Посполита все ж таки враховувала їхні інтереси та звертала увагу на запити. До позитивних сегментів державної політики Речі Посполитої він відносить передусім „те, що православним надавалася можливість і друкованим способом, і усно, і на генеральних сеймах заявляти про свої утиски та обмеження”¹⁶⁸. Однак ситуація складалася так, що не дуже то й було кому представляти інтереси православних на державному рівні. 1607 р. спочив у Бозі противник унійного поєднання єпископ Львівський Гедеон, а невдовзі – 1610 р. – і його соратник, єпископ Перемиський Михайло Копистенський.

Усвідомлюючи загрозу втратити апостольську спадковість духовної влади в Церкві, православним за допомогою успішних маневрувань 1608 р. вдалося настановити на єпископську кафедру м. Львова Єремію Тисаровського, який одержав свячення від митрополита Сучавського Анастасія (Румунія). Польський король не заперечував проти цього висвячення лише тому, що новий єпископ запевняв монарха, що він уніат¹⁶⁹. За нашими спостереженнями, в умовах протистояння між уніатським і православним духовенством таке траплялося дуже часто. Проте, як доводить В. Антонович, у більшості випадків свячення „на боці” канонічними не визнавали ні православні, ні тим паче уніати чи римо-католики¹⁷⁰.

За таких умов у православних був один єдиний вихід – правові заходи відстоювання власних релігійних свобод. Цю місію на себе взяли церковні братства, їм всляко сприяли та допомагали Східні Патріархи та Митрополити¹⁷¹. Братський вплив стає дієвішим з того часу, коли їхню діяльність підтримала місцева шляхта. До того ж, братства мали широку соціальну та матеріальну базу, що змушувало зважати на них як на своєрідну форму позаієрархічних церковних структур. При цьому церковні братства були чи не єдиною легітимною структурою в Речі Посполитій, що дозволяло їм впливати на суспільно-релігійне життя в державі. Саме тому братчики брали на себе право укладати протестації, подавати різного роду петиції, виступати в судах тощо¹⁷².

Визнане державою правове становище церковних братств заохочувало прагнення різних верств православної суспільності прилучитися до братського

¹⁶⁸ Карташев А.В. История Русской Церкви. – М., 2005. – С. 664.

¹⁶⁹ Полонська-Василенко Н. Історія України: В 2-х т. – К., 1989. – Т.1. – С.470.

¹⁷⁰ Антонович В. Нарис становища православної церкви на Україні від половини XVII до кінця XVIII ст. // Розвідки про церковні відносини на Україні–Руси XVI – XVIII ст. – Львів, 1990. – Т. VIII. – Препринт. – Львів, 1991. – С. 126-127.

¹⁷¹ Федорів Ю. Історія Церкви в Україні – Львів, 2001. – С.164.

¹⁷² Власовський І. Нарис історії Української православної Церкви: В 4-х т. – Т.1. - Нью-Йорк, 1955. – С. 12-14.

руху. Так, 1616 р., до складу Київського братства влився полковник Петро Конашевич-Сагайдачний зі „всім Військом Запорожським”¹⁷³. Ця подія стала новим імпульсом у боротьбі православних посполитих за власні релігійні права. Козаки офіційно проголосили себе покровителями церковних братств і цим самим посилили їхній авторитет як єдиної легітимної позаієрархічної структури в Речі Посполитій. Отже, злиття козаків з братським рухом внесло свої корективи не лише у суспільно-релігійне, а й суспільно-політичне життя Речі Посполитої: спочатку цей тандем сприяв підвищенню авторитету „світського елемента” у задоволенні релігійних прагнень православних і змусив польський уряд скорегувати церковно-релігійну політику у бік лояльності, а пізніше – піти на серйозні поступки аж до легалізації православної ієрархії у 30-х роках XVII ст.

Водночас, варто зазначити, що й за таких умов православне духовенство й надалі неохоче підтримувало братський рух. Очевидно, що тут давався взнаки гіркий досвід співпраці з братчиками у доберестейський період, який характеризувався затяжними конфліктами, зумовленими боротьбою за сфери впливу. Особливо гострими були протистояння між єпископом Львівським Гедеоном і Свято-Успенським Ставропігійним братством¹⁷⁴.

Перші свідчення про рішучу підтримку козаками православної віри історики пов’язують з 1610 р., коли було проголошену декларацію цілковитої солідарності козаків з українською інтелігенцією (передусім з духовенством) у справах релігійної та національної боротьби¹⁷⁵. Козаки обіцяли захищати православні святині, монастирі і єпископії. Однак відправним пунктом в остаточному оформленні союзу Церкви і Козаччини як реального факту суспільного, національного та духовного життя православних посполитих було канонічне відновлення православної ієрархії. Цей акт відбувся 1620 р. за допомогою козаків і безпосередньої підтримки їхнього очільника полковника Петра Сагайдачного¹⁷⁶.

¹⁷³ Грушевський М. Історія України. В 12-ти т. – Т.7. - Нью-Йорк, 1955.. – С. 404-411.

¹⁷⁴ Конфліктам руського православного духовенства і церковних братств присвячено чимало наукових досліджень. Це пояснюється передусім тим, що взаємини мирян і церковної ієрархії є одним із центральних і визначальних факторів внутрішнього життя Української Церкви (Київської Митрополії) як в доберестейській, так у постберестейській періоди. Докл. див.: Дмитриев М. Между Римом и Царьградом: Генезис Брестской Церковной Унии 1595–1596 гг. – М., 2003. – С. 92-120.; Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії. – Львів, 2000. – С. 187-217.; Шкрібляк М. Роль Львівської та Перемиської єпархій в унійних процесах кінця XVI – початку XVIII століть. – Канд. дисертація на здобуття наук. ступеня канд. істор. наук. – Острог, 2007. – С. 8-102.

¹⁷⁵ Історія православної Церкви в Україні: Збірка наукових праць. – К., 1997. – С. 107.

¹⁷⁶ Петро Конашевич-Сагайдачний у цей час не був гетьманом, а перебував під „регіментом гетьмана Бородавки” як полковник. Козацька старшина, невдоволена пропольською орієнтацією Сагайдачного, позбавила його гетьманської булави й гетьманом „Війська Запорожського” обрала Яцька Неродича-Бородавку. П.Сагайдачний сконцентрував увесь свій вплив на території, що не підлягала

Ситуація складалася на користь православних. Збіглися в часі дві вигідні для них події: війна Речі Посполитої з Туреччиною та візит патріарха Єрусалимського Феофана в Москву (прибув у квітні 1619 р.).¹⁷⁷ У лютому 1620 р. він залишив Московію і в березні цього ж року під охороною козацького війська, яке, за словами літописця, „обточиша его стражбою акі пчели матіцу свою, так святійшого отця і пастиря овци его от волков стерегли” патріарха доправили до Києва¹⁷⁸. Тут його зустріла козацька старшина і сам гетьман Петро Сагайдачний¹⁷⁹. Уряд Речі Посполитої завжди ставився з підозрою до будь-яких місій зі Сходу, вважаючи емісарів за шпигунів турецьких, але дозвіл на візитацію православних парафій, церковних братств і монастирів патріарху Феофану все ж таки надав¹⁸⁰. Однак відстежити усю його діяльність королівська влада не могла: ситуацію ускладнювала поразка польських військ у збройному конфлікті з Туреччиною.

Під протекторатом козаків патріарх Єрусалимський Феофан оселився в Києво-Печерській Лаврі, звідки візитував парафії, приймав депутації православних братств, монастирів, підтверджуючи й надаючи їм свої благословення та ставропігіальні права¹⁸¹. За час перебування в Києві патріарх Феофан здійснив низку єпископських свячень. Так, на початку жовтня 1620 р. він висвятив ігумена Межигірського братського монастиря Ісайю Копинського на єпископа Перемиського (1631-1632 рр.), а ігумена Київського Свято-Михайлівського монастиря Іова Борецького – на митрополита Київського (1620-1631 рр.). Кількома тижнями пізніше – Мелетія Смотрицького на архієпископа Полоцького (1620-1633 рр.). Посвячення відбувалися соборно, проте таємно. Патріарху Феофану співслужили митрополит Софійський (Болгарська Православна Церква) Неофіт і єпископ Страгонський Авраамій¹⁸². Сучасний російський дослідник Л. Кукушкін пише, що патріарх Константинопольський Тимофій, услід за патріархом Феофаном, відрядив до Речі Посполитої свого екзарха архимандрита Арсенія, який начебто мав підтвердити делеговані Константинопольським престолом права на архієрейські свячення у Київській митрополії¹⁸³. За нашими спостереженнями, цей історик скоріш за все сплутав імена Авраамій з Арсеній, а, можливо, й свідомо уводить ще одну дійову особу, щоб надати акту відновлення православної ієрархії більшого значення.

Запоржжю, а саме: Київщині та Трахтемирівщині. Можна припускати, що саме це відіграло ключову роль у тому, що Петро Конашевич-Сагайдачний став безпосереднім учасником акту відновлення православної ієрархії 1620 р.

¹⁷⁷ Федорів Ю. Історія Церкви в Україні. – С. 173.

¹⁷⁸ Кукушкін Л. Історія Православия: В 3 ч. – Харков, 2010. – С. 655.

¹⁷⁹ Покровский И. Русские епархии XVI – XVII вв. – Казань, 1897. – С. 108.

¹⁸⁰ Карташев А.В. История Русской Церкви. – С. 669.

¹⁸¹ Історія православної Церкви в Україні. – С. 109.

¹⁸² Полонська-Василенко Н. Історія України. – С. 443.

¹⁸³ Кукушкін Л. Історія Православия. – С. 655.

Єрусалимський патріарх залишив Київ наприкінці року. Дорогою до Єрусалима під охороною козаків і самого П.Сагайдачного, Феофан у різних місцях посвятив ще трьох владик¹⁸⁴: в Трахтемирові – ігумена Єзекіїля Курцевича на єпископа Володимирського (1621-1626 рр.); в Білій Церкві на єпископа Луцького висвячено Черницького ігумена Ісаакія Борисковича (1621-1641 рр.), а в Животові на Брацлавщині – Мілецького ігумена Паісія Іполитовича (1621-1633 рр.) на єпископа Холмського, єпископом Турово-Пінським став Авраамій Страгонський, а Львівську кафедру, як і раніше, посідав єпископ Єремія Тисаровський¹⁸⁵.

Акт відновлення православної ієрархії історики оцінюють кожен по своєму: одні засуджують як неканонічний і такий, що суперечив офіційній практиці призначення на найвищі духовні посади в Речі Посполитій¹⁸⁶, а інші, навпаки, виправдовують. Насправді ж реакція польського уряду на діяльність патріарха Феофана була рішучою й адекватною: король Сигізмунд III оголосив патріарха самозванцем, релігійно-політичним провокатором і турецьким шпигуном, а рукоположених ним єпископів неканонічними і такими, що підлягають арешту та державному суду. Нелегітимність і неканонічність нової ієрархії пояснюють так: 1) Феофан – патріарх Єрусалимський, а не Константинопольський, і православні посполиті не перебувають під його юрисдикцією, а під омофором патріарха Константинопольського, тому ніхто, крім нього самого, не має права втручатися у внутрішнє життя Київської митрополії; 2) якщо патріарх Феофан навіть і мав дозвіл від патріарха Константинопольського, то точно не мав його від монарха Речі Посполитої, що прямо суперечило тогочасній практиці поставлення в митрополити чи єпископи¹⁸⁷.

Відновлення православної ієрархії було справді суспільно резонансною подією. Папа Римський Григорій XV (1621-1623 рр.) вислав на адресу короля грамоту, в якій радив піддати „руських лжеєпископів, що провокують заворушення, справедливому покаранню”¹⁸⁸. Ініціативу Григорія XV на місці підтримав митрополит Київський (уніатський) Йосип Велямін Рутський і виголосив щойно висвяченим ієрархам анафему¹⁸⁹.

Отже, новопоставлена ієрархія перебувала поза законом, а тому всі православні владики переховувалися здебільшого у монастирях Києва (там

¹⁸⁴ Подорож було скеровано через Молдову, оскільки мандрівки „католицькими територіями” могли бути небезпечними для Патріарха. В часи протистояння Речі Посполитої та Порти східних патріархів сприймали як шпигунів. Так було й під час першої подорожі в Москву Константинопольського патріарха Єремії II Траноса.

¹⁸⁵ Мудрий С.. Нарис історії Церкви в Україні. – С.230; пор. Історія православної Церкви в Україні. – С.109.

¹⁸⁶ Там само. – С. 230.

¹⁸⁷ Пор.: Полонська-Василенко Н. Історія України. – С. 475.

¹⁸⁸ Карташев А.В. История Русской Церкви. – С.669.

¹⁸⁹ Лужницький Г. Українська Церква між Сходом і Заходом. – Філадельфія, 1954. – С. 325, 329-334.

вони під захистом козаків почували себе у безпеці), чого не можемо сказати про їхню паству, якою вони начебто управляли таємно¹⁹⁰. Наскільки ефективним було таке управління на відстані, здогадатися не важко.

Дискусійним залишається також питання, кому належить ідея, ініціатива та план відновлення православної ієрархії в Київській митрополії. Одні прагнуть показати це як свідчення зміни національної свідомості спокушених унією православних посполитих, а інші, – як один із перших кроків Московії на шляху до поглинення Київської митрополії, що, зрештою, й сталося через півстоліття. Наведемо декілька переконливих узагальнень з цього приводу. Так, відомий сучасний церковний історик і владика Софрон Мудрий пише: „Найбільш правдоподібно, в Москві складено план відновлення Київської православної митрополії”¹⁹¹. Фактично ж це саме засвідчує і російський дослідник А.Карташев (хоча в оцінці багатьох інших історичних фактів його судження відрізняються від тих, що культивує С.Мудрий). „Цей план, звичайно, таємно, готувався здавна, - пише А.Карташев, - аж ось настав сприятливий момент, коли Константинопольський патріарх відрядив свого помічника, патріарха Антіохійського Феофана, спочатку з особливою місією у Москву...”¹⁹². Ще одним свідченням того, що Москва могла давати якісь поради патріарху Єрусалимському Феофану щодо його діяльності в Речі Посполитій і, зокрема, стосовно свячень, є лист, у якому той інформує ним же поставленого Московського патріарха Філарета (Романова) про „свої успіхи” та дякує цареві „за милостиню та гостину”¹⁹³. Отже, ми бачимо, що питанням відновлення православної ієрархії в Речі Посполитій Москва переймалася чи не найбільше, проте не варто забувати, що й інші Православні Церкви теж могли бути в цьому зацікавлені, а найбільше Константинопольська патріархія. Підтвердженням цього є поява „під рукою” у патріарха Єрусалимського митрополита Софійського та єпископа Страгонського (без Москви свячення могли б відбутися, однак без участі ще двох єпископів – ніяк).

Висновки. Комплексне дослідження історичної дійсності початку XVII ст., аналіз методів і форм боротьби „світського елементу” – пересічних вірян, шляхти та церковних братств – за відновлення православної ієрархії 1620 р., дає можливість зробити такі узагальнення і висновки.

1. Релігійна політика Речі Посполитої зумовила суттєві соціально-політичні та конфесійні зміни, наслідком яких стала неминуха загроза знищення Православ'я на тих землях, що сьогодні формують Українську державу. Нехтування релігійними правами православних, особливо за часів правління Сигізмунда III, збудило у свідомості православних посполитих потребу активізації процесу з відновлення православної ієрархії та боротьби за офіційне її визнання. Ця боротьба мала різні форми: від церковно-релігійної полеміки аж до збройних повстань.

¹⁹⁰ Кукушкин История Православия. – С. 655.

¹⁹¹ Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні. – С.229.

¹⁹² Карташев А.В. История Русской Церкви. – С. 669.

¹⁹³ Федорів Ю. Історія Церкви в Україні. – С.229.

2. Найбільш яскраво виражену полемічну та ідеологічну боротьбу вели братства. Вони своєю формою впорядкування внутрішнього церковного життя зумовили таку своєрідну рису української православної церковності, як соборноправність. Братське народоправство репрезентувало одну з моделей участі мирян у церковному житті, яка мала двояке значення в житті Української Православної Церкви (Київської митрополії). Дещо інша модель була пов'язана з релігійно-політичним аспектом діяльності козащини. Козацтво не змагало до абсолютного впливу на внутрішнє життя у Київській митрополії, натомість рішуче виступало за його відновлення і збереження в умовах чужоземного релігійного та суспільно-політичного впливу. Водночас роль козащини у легелізації православної ієрархії 1632-1633 рр. не була такою дієвою, як під час її відновлення 1620 року.

3. Відновлення православної церковної ієрархії викликало гостру реакцію польського уряду та католицьких кіл Речі Посполитої. Однак під тиском політичних обставин їм не вдавалося загальмувати процес відродження Православ'я. На користь православних посполитих ситуація кардинально змінилася зі смертю короля Сигізмунда III. Його наступник Владислав IV, потребуючи підтримки на елекційному сеймі, підписав історичний документ, який увійшов в історіографію під назвою „Статті замирення народу руського”.

Анотації

У статті зроблено спробу реконструювати історичну дійсність та відтворити умови, в яких опинилося Українське православ'я після Берестейського унійного собору 1596 р. Проілюстровано основні методи та форми боротьби православних вірян, а особливо ж церковних братств, за відновлення своєї ієрархії. Значну увагу приділено дослідженню внутрішніх аспектів суспільно-релігійних рефлексій, що змушували „світський елемент” до громадянського спротиву та правового врегулювання релігійного конфлікту, породженого ідеєю унії. Обґрунтовано також сутність державницького підходу польського уряду до розв'язання проблеми легалізації Православної Церкви. І, нарешті, витлумачено історичне значення акту відновлення та легалізації діяльності православної церковної ієрархії у 20-ті – 30-ті рр. XVII ст. Доведено, що релігійна політика Речі Посполитої була націлена на нехтування релігійними правами православних, а надто ж за часів правління Сигізмунда III. У період безкоролів'я, а також після обрання на королівський престол Владислава IV православні активізували боротьбу за власні релігійні права та свободи. Боротьба набирала різних форм: від церковно-релігійної полеміки аж до збройних повстань, що не обходилися без жертв як з боку православних, так і з боку уніатів. Найбільш яскраво виражену полемічну та ідеологічну боротьбу вели церковні братства та козацтво. Завдяки їхнім зусиллям та підтримці шляхти вдалося відновити православну ієрархію, постання якої викликало гостру реакцію державної влади Речі Посполитої, а тому її легалізація затрималася більше ніж на десятиліття.

Ключові слова: Українська Церква, Київська митрополія, православна ієрархія, церковні братства, світський елемент, статті замирення.

В статье сделана попытка реконструировать историческую действительность, а также воспроизвести условия, в которых оказалось Украинское православие

после Берестейского унийного собора 1596 г. Проиллюстрировано основные методы и формы борьбы православных верующих, прежде всего церковных братств, за восстановление православной иерархии. Особо сосредоточено внимание на исследовании внутренних аспектов общественно-религиозных рефлексий, провоцировавших „светский элемент” к гражданскому сопротивлению, а также к правовому урегулированию религиозного конфликта, порождённого унионным проектом. Обосновано также сущность государственного подхода польского правительства к разрешению проблемы легализации Православной Церкви. И, наконец, истолковано историческое значение акта восстановления и легализации деятельности православной церковной иерархии в 20-х -30-х годах XVII в. Доказано, что религиозная политика Речи Посполитой была направлена на пренебрежение религиозными правами православных, а именно во времена правления Сигизмунда III. В период безкоролевья, особенно с избранием на королевский престол Владислава IV православные активизировали борьбу за собственные религиозные права и свободы. Борьба принимала различные формы: от церковно-религиозной полемики до вооруженных восстаний, вследствие которых были жертвы как со стороны православных, так и униатов. Наиболее открытую полемическую и идеологическую борьбу вели церковные братства и казачество. Благодаря их усилиям и поддержке, православные посполитые смогли восстановить иерархию, возобновление которой вызвало острую реакцию государственной власти Речи Посполитой, которая больше десятилетия ее не признавала. Лишь благодаря стечению военно-политических обстоятельств легализация православной иерархии все-таки наступила в 1632 г.

Ключевые слова: Украинская Церковь, Киевская митрополия, православная иерархия, церковные братства, мирской элемент, статьи примирения.

The article reproduces the conditions in which Ukrainian Orthodox Cathedral was after Berest Union in 1596 in terms of reconstruction of historical reality. It illustrates the basic methods and forms of struggle of Orthodox believers, especially church fellowship for the restoration of the Orthodox hierarchy. Particular attention is focused on the study of the internal aspects of social and religious reflections which provoked the "secular element" to the civilian resistance, as well as to the legal regulation of religious conflict generated by the Unión project. It is justified as the essence of the state approach of the Polish government to solving the problem of legalization of the Orthodox Church. And finally, the historical significance of the act construed recovery and certification of the Orthodox Church hierarchy in the 1620s - 1630s. It is proved that the religious policy of the Commonwealth was targeted (directed) to the neglect of Orthodox religious rights, namely, during the reign of Sigismund III. During the "no king" period, especially with the election of the royal throne of Vladislav IV Orthodox intensified struggle for their religious rights and freedoms. The struggle took different forms, ranging from church-religious polemics to armed rebellions, in consequence of which there are casualties, both from the Orthodox and Uniate. The most openly polemical and ideological struggle waged religious brotherhood and the Cossacks. Thanks to their efforts and support of the Orthodox Commonwealth it became possible to restore the hierarchy the resumption of which caused a sharp reaction from the government of Poland which is more than a decade it did not recognize. Only by coincidence of military and political circumstances of the legalization of the Orthodox hierarchy still occurred (1632).

КУЛЬТУРНО-ОСВІТНЯ ДІЯЛЬНІСТЬ РИМО-КАТОЛИЦЬКИХ ОРДЕНІВ НА ПРАВОБЕРЕЖНІЙ УКРАЇНІ НАПРИКІНЦІ XVIII – ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ XIX СТ.

Постановка наукової проблеми та її значення. Важливим питанням сучасної історії України є роль і місце різних конфесій у культурно-освітньому житті регіонів. У цьому контексті науковий інтерес має проблема участі римо-католицьких орденів у сфері освіти на Правобережній Україні наприкінці XVIII – першій половині XIX ст.

Аналіз останніх досліджень із цієї проблеми. У вітчизняній історичній науці, незважаючи на значну кількість публікацій, немає комплексного дослідження культурно-освітньої діяльності римо-католицьких орденів на Правобережній Україні наприкінці XVIII – першій половині XIX ст.

У сучасній українській історіографії є низка досліджень: Ю. Білоусов [Київсько-Житомирська римо-католицька єпархія: Історичний нарис. – Житомир, 2000. - 314 с.], Н. Сейко [Сейко Н.А. Добродійність поляків у сфері освіти України (XIX – поч. XX ст.). Київський учбовий округ: Монографія. - Житомир, 2007. - 320 с.], Л. Єршова [Єршова Л. Жіноча освіта на Волині в період російсько-польського освітянського двовладдя (1793-1831 рр.) // Українська полоністика - Вип. 1. - Житомир: Житомирський державний університет імені Івана Франка, 2004. С. 126-136] , у яких епізодично висвітлено культурно-освітню діяльність римо-католицьких орденів на Правобережній Україні наприкінці XVIII – в першій половині XIX ст.

У новітній польській історіографії деякою мірою розглядалася означена проблема в працях Л. Заштовха [Zasztowt L. Kresy 1832-1864. Szkolnictwo na ziemiach Litewskich i Ruskich dawnej Rzeczypospolitej. - Warszawa, 1997. - 452 s.], П. Гаха [Gach P. Struktury i działalność duszpasterska zakonów męskich na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska w latach 1773-1914. Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. - Lublin, 1999. - 675s.], Б. Ваната [Wanat B. Życie i działalność Karmelitów Bosych w diecezji Kamieniecko-Podolskiej w latach 1622-1866 // Biblioteka Historyczna Archiwum Metropolii Lwowskiej Obrządku Łacińskiego w Krakowie. - Seria B. - Tom 4. - Redaktor naukowy ks. Józef Wólczański, Kraków-Kamieniec Podolski 2001. - 511 s].

У статті автор прагне простежити участь римо-католицьких орденів у культурно-освітній сфері на Правобережній Україні наприкінці

* Буравський Олександр Антонович – кандидат історичних наук, доцент, докторант Житомирського державного університету імені Івана Франка.

XVIII – першій половині XIX ст. на основі введених до наукового обігу документів Центрального державного історичного архіву в м. Києві (Ф. 707) та Державного архіву Житомирської області (Ф. 70, Ф.90, Ф. 178).

Основний зміст статті. У другій половині XVIII ст. на Правобережній Україні, яка входила тоді до складу Речі Посполитої, активну культурно-освітню діяльність проводив орден єзуїтів. До заборони ордену (1773 р.) у Житомирі діяв колегіум [Ярмошик І. Історія міста Житомира, селищ Чуднова, Слободища у висвітленні польських дослідників першої половини XIX ст. Міхала Балінського й Тимотеуша Ліпінського // Волинські історичні записки. Збірник наукових праць. - Т. 2. - Житомир, 2009. - С. 155].

Після припинення діяльності єзуїтів освіта в регіоні, як зазначала польська письменниця Олена Рзепецька, зазнала занепаду. Країна залишилася без якісних шкіл, які були віддані під управління царських чиновників [Rzepska Helena. Ojczyzna w rśmie i romnikach. - Wydanie Pierwsze. - Tom II. - Poznań-Warszawa, 1911. - S. 6]. Однак основні принципи навчального процесу, започатковані єзуїтами, були перейняті пізніше церковно-православною школою [Історія релігій в Україні: У 10 т. // Редкол.: А. Колодний (голова) та ін. - Т.4.: Католицизм // За ред. П. Яроцького. - К., 2001. - С. 103]. В основу навчально-виховного процесу на Правобережній Україні в першій половині XIX ст. був покладений педагогічний досвід саме єзуїтських шкіл: включення до складу викладацького персоналу класних керівників; перехід учнів у наступний клас на підставі іспитів; тривалість навчання – 190 днів на рік; заборона займатися науками в години, призначені для відпочинку тощо [Андреев А.Р. История ордена иезуитов. Иезуиты в Российской империи: XVI – начало XX в. - М., 1998. - С. 79-82].

14 липня 1804 р. польський просвітитель А. Чарторийський у доповіді міністру народної освіти вказував, що училища в регіоні підпорядковані різним духовним орденам: єзуїтам, піярам, домініканцям, базилианам та ін. [Єршова Л. - Вказ. праця. - С. 128].

У 1803 р. на Правобережній Україні існувало п'ять середніх польських шкіл, які колись були єзуїтськими. На Волині такі школи були в Житомирі, Луцьку й Кременці, а на Поділлі – у Вінниці й Кам'янці. Школи в Межиріччі та Дубровиці опікували піари. Кармеліти мали одну школу в Олиці, а в 1811 р. відкрили школу в Бердичеві [Бовуа Д. Російська влада і польська шляхта в Україні. 1793-1830 рр. / Д. Бовуа / Переклад з французької Зої Борисюк. - Львів: Кальварія, 2007. - С. 228-229].

У першій половині XIX ст. на Волині при римо-католицьких монастирях освіту здобувала молодь, яка вивчала риторику, філософію, теологію, а також латинську граматику, фізику, арифметику, музику й літургійний спів. У всіх орденів семінаристів-студентів зобов'язували складати іспити [Gach P. - Вказ. праця. - S. 158].

Університетськими студіями володіли домініканці на Волині й Поділлі в монастирях Луцька (1801-1819 рр.), Любара (1813-1814 р.), Кам'янець-

Подільського (1814р.) [Там само. - С. 159]. Вони надавали матеріальну допомогу, зокрема кошти на відкриття училища в Старокостянтиніві, одну тисячу злотих на Ботанічний сад в Луцькому та Житомирському училищах, 100 книжок для Волинської гімназії. Допомагали також училищам в Овручі, Чарторийську, Камені-Каширському, Володимирі, Чорнобилі, Ходоркові, Тарговицях [Білоусов Ю. - Вказ. праця. - С. 53].

На початку ХІХ ст. помітний вплив на розвиток освіти на Волині мав орден піярів, засновником якого був іспанський священник Хосе де Каласанц, який у 1597 р. відкрив у Римі при костелі Св. Дороти першу безоплатну школу в селищах Дубровиця й Великі Межиріччя. Відкритий піярами в с. Любешові колегіум (діяв до 1834 р.) зажив слави елітного закладу. Навчалися тут брати Костюшки, один з яких (Тадеуш) став національним героєм Польщі як ватажок народного повстання 1794 р. У Любешові проводив практику хірург, професор Краківської академії Юзеф Рафал Черв'яковський. Він працював над дисертацією "Про шляхетність, потребу і вживання хірургії", яка, за свідченням польського історика Романа Мейснера, є "перлиною лікарського красного письменства, у ній відчувається дух Любешівського колегіуму". Колегіум дав Європі цілу плеяду відомих учених, серед яких Казимир Нарбут – автор підручника з логіки. Тут навчався й видатний учений-природознавець Станіслав Боніфацій Юндзілл.

У піярських школах значно був розширений обсяг викладання природничих наук. Окрім математики, вивчалася загальна механіка, а також фізика, у курс викладання якої входили астрономія, геологія, біологія, фізична географія, анатомія та фізіологія. Як окремі предмети до програми було введено історію, право й географію. Піяри написали в співпраці з іншими науковцями 18 шкільних підручників. При колегіумах закладали ботанічні сади, створювали шкільні театри [Присяжний Т., Присяжний П. Орден піярів / Т. Присяжний, П. Присяжний // Волинські губернські відомості. - 15 травня 2003 - С. 10].

Орден піярів також утримував Домбровицьке, Заславське, Межиріцьке училища. У цих навчальних закладах переважали вчителі польського походження, ксьондзи та монахи, які формували у своїх вихованців польську національну свідомість [Бабійчук В.В. Польський фактор в освіті Волині в першій половині ХІХ ст. / В.В. Бабійчук // Бердичівщина: поступ у третє тисячоліття: Наук. збірник "Велика Волинь": Праці Житомирського науково-краєзнавчого товариства дослідників Волині. - Т. 22. - Житомир: М.А.К, 2001. - С. 148].

Межиріцький піярський монастир утримував гімназію, у якій навчалася 130 учнів і працювало 12 учителів, серед них були ксьондзи: Модест Степаневич – учитель Закону Божого і російської словесності, Віктор Юркевич – вищої математики, Андрій Михайлович – всесвітньої історії, Леон Шанковський – польської словесності, Казимир де Дуліон – французької словесності. Начальником монастиря був ректор – ксьондз Антоній Бенчковський, а пректором гімназії – ксьондз Іларіон Жембровський. Також

при гімназії діяло повітове училище, у якому навчалося 223 учні й працювало сім учителів, з яких Юстіан Янулокевич (учитель геометрії і природничої історії), Олександр Петрусевиц (латинської словесності), Семен Мацелевич (польської і латинської мови), Флоріан Шемковський (географії) і Микола Горський (фізики і ботаніки) були клірики. Монастир утримував також 5 світських учителів [Державний архів Житомирської області (Держархів Житомирської області), ф. 178, оп. 6, спр. 1339, арк. 243].

Наприкінці XVIII ст. значний вплив на культурно-освітнє життя регіону мав Бердичівський кармелітський кляштор. У 1760 р. кармеліти босі заснували в Бердичеві латино-польську друкарню й з того часу енергійно почали видавати книжки, які набули значного поширення на Правобережжі.

Бердичівська друкарня випускала книги також і російською мовою. Це були богословські, історичні, шкільні, господарські книжки, оповідання, вірші тощо. У друкарні видавався й перевидавався підручник з російської мови для польських шкіл із додатком польсько-російського й російсько-польського словничка. Великого поширення набув бердичівський календар «*Kalendarz gospodarski*», що виходив польською й російською мовами. Так, у Харкові в 1797, 1799, 1808 та 1809 рр. бердичівський календар чотири рази передруковувався в перекладі протоієрея А. Прокоповича.

Узагалі, видання цієї друкарні мали великий вплив не лише на польське населення Правобережжя, а й на сполонізоване українське [Огієнко І.І. Історія українського друкарства [Електронний ресурс] / І.І. Огієнко / Упоряд., авт. іст.-біогр. нарису та приміт. М. С. Тимошик. - К.: Либідь, 1994. - 448 с. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/ohdruk/ohd13.htm>].

На доходи друкарні монастиря утримувалися школи в Махнівці та Бердичеві [Пашківський Ф.Б. Видавнича діяльність друкарні кармелітів у Бердичеві XVIII – XIX ст. //Житомирщина крізь призму століть: Науковий збірник Велика Волинь: Праці Житомирського науково-краєзнавчого товариства дослідників Волині. - Т. 16. - Житомир, 1997. - С. 44].

За наказом російського імператора від 30 червня 1844 р. для відвернення зловживань типографія була закрита. Із таких же мотивів була ліквідована друкарня Луцького домініканського монастиря [Держархів Житомирської області, ф. 90, оп. 1, спр. 20, арк. 1, арк 7].

Із 1794 р. орден босих кармелітів утримував у м. Бердичеві училище, у якому працювало сім учителів і навчалося 156 учнів [Бабійчук В.В. Освітні заклади Бердичева в першій половині XIX ст. / В.В. Бабійчук // Бердичів древній і вічно молодий: Наук. збірник “Велика Волинь”: Праці Житомирського науково-краєзнавчого товариства дослідників Волині. - Т. 32. - Житомир, 2005. - С. 187].

У 1803-1831 рр. при монастирі бернардинів у Житомирі діяла початкова школа, де проводилася підготовка дітей до навчання в міській середній школі [Замкова гора. - 1996. - 1 березня]. Орден бернардинів зобов'язався допомагати школам у Заславі, Житомирі, Чуднові, Дубно, Варковичах, Кустині, Янові. Школи в Устилузі та Розамполі були закріплені

за капуцинами [Белоголов И. Акты и документы, относящиеся к устройству и управлению Римско-Католической Церкви в России / И. Белоголов. - Т. 1: 1762-1825 гг. - Петроград, 1915. - С. 210-216].

На Волині в першій половині XIX ст. орден тринітаріїв мав монастирі в Берестечку, Браїлові, Луцьку. У Берестечку знаходився монастир, заснований ще в 1693-1695рр., а філософські й теологічні студії діяли тут у 1828 р. У Луцьку, окрім монастиря, знаходився колегіум. До орденів приходила молодь різної підготовки, а тому підвищення їхнього освітнього рівня проводилося за допомогою викладання риторики в поєднанні з логікою. Вважалося, що наука про красномовство особливо необхідна для майбутніх священників. Такі студії також були в піярів, маріанів, францисканів, реформатів, кармелітів, базиліанів [Gach P. - Вказ. праця - S. 156-157].

Протягом 1773-1835 рр. існувала римо-католицька парафіяльна школа при теофіпольському тринітарському монастирі. У трьох її класах навчалося близько 60 учнів. Чотири викладачі вчили дітей російській, латинській, німецькій, французькій і польській мовам, арифметиці, геометрії, фізиці, географії, історії та релігії [Блажевич О.Ю., Григоренко В.О. З історії релігійного життя поляків краю / О.Ю. Блажевич, В.О. Григоренко // Поляки на Хмельниччині: погляд крізь віки: Збірник наук. праць за матеріалами міжнародної наук. конференції (23-24 червня 1999 року) / Ред. колегія: А.І. Мельник, Ю.І. Блажевич, Л.В. Баженов та ін. - Хмельницький, 1999. - С. 122-131].

Представники ордену тринітаріїв передали на освіту в трьох губерніях 96 тис. польських злотих. Внесок ченців ордену тринітаріїв у розвиток освіти Волинської губернії в 1803 р. становив 56 тис. польських злотих [Сейко Н.А. - Вказ. праця - С. 68-69].

Францисканці взяли на себе утримання нового училища в Заславлі, а також фінансували навчання в Житомирі, Чуднові, Янові, Варьковичах та ін. Відкрили приходські школи в Дружкополі, Шумську, Межерічці-Острозькій та Івниці [Білоусов Ю. - Вказ. праця. - С. 53].

У 1804 р. у Віленському навчальному окрузі із 349 викладачів 254 (73 %) працювали в костельних і монастирських школах. Наприклад, орден піярів мав 51 викладача, що становило 15 % від загальної кількості, домініканці – 35 (10 %) [Zasztowt L. - Вказ. праця. - S. 54-57].

Кармеліти босі надали одноразову допомогу Волинській гімназії на суму 6000 злотих та зобов'язалися щороку давати 1000 польських злотих і безкоштовну навчальну літературу зі своєї друкарні. Вони передали в Бердичівське училище 2500 злотих і шкільний інвентар, утримували також учнів в училищах Вишнівця та Купина. Допомогали повітовим школам в Острозі, Городищі, Антополі, Лабуні, Киселині, Дорогостаях, Олевську, Ушомирі, Топорищі, Дубно [Белоголов И. - Вказ. праця. - С. 210-216].

У 1783 р. кармеліти босі відкрили й утримували при монастирі школу в Купині. У 1785 р. інспектував школу ксьондз Ян Врзещ. Він писав: “Приміщення складалося з двох кімнат. Класів було два: перший – 56 учнів,

другий – 27. Вивчали латинську граматику й катехізис, удосконалювали себе в читанні, писанні й арифметиці. Учні походили переважно зі шляхти. Працювали двоє світських учителів, за якими наглядав місцевий ксьондз. Оплату здійснювали батьки учнів (від 2-4 злотих на квартал)”. Інспектор залишив рекомендації, у яких наголошував, що школа має пристосуватися до правил Комісії Едукаційної й утримуватися зі своїх фондів. У разі порушення вимог Комісії школа повинна бути закрита [Wanat B. - Вказ. праця - S. 352-353]. Восени 1803 р. на з’їзді керівників шкіл у Луцьку кармеліти зобов’язалися надалі утримувати школу в Купині. У 1804/05 навчальному році її відвідувало 14 хлопчиків і 14 дівчаток. Інспектор від єпископа у своєму звіті з перевірки монастиря за 1820 р. записав, що в школі навчалося 5 учнів дворянського стану: Йосип Хаупт – 14 років, Марцін Хаупт – 10 років, Юліан Хаупт – 7 років, Віталіс Квіатковський – 8 років, Йосип Галарський – 16 років. Хлопці вчилися читати, писати, латинської мови, катехізису, моральної науки, арифметики, географії. Їх учителем був заступник начальника монастиря Марцелліан Подцзасзинський. За свідченням ксьондза Марцзинського, у 1821 р. у школі навчалося 20 учнів. Школа існувала до закриття монастиря в 1832 р. [Там само. - S. 353].

Орден босих кармелітів від XVII до XIX століття через освітню діяльність позитивно вписався в історію кам’янецької єпархії, якій служив аж до моменту ліквідації окремих монастирів російськими можновладцями. Священик монастиря кармелітів Габріель Касперський був учителем латинської мови в школі, заснованої босими кармелітами в Бердичеві. У 1831 р. царська влада ліквідувала в Купині парафіяльну школу, яка утримувалася монастирем. У другій половині XVIII ст. кармеліти в Кам’янці вели у своєму монастирі студії, або духовний семінар, для братів-семінаристів. На відкриття такого дому студій отримали дозвіл 8 липня 1757 р. з Риму. Студії тривали 7 років: три роки досліджувалася філософія, три роки теологія, один рік вивчалася моральна теологія й Святе Письмо. Під керівництвом викладачів проводилися внутрішні теологічні диспути для семінаристів і публічні в костьолі для вірних. Окрім диспутів, відбувалися казуси з моральної теології для правильного розв’язання складних проблем з життя християн. У 1803 р. студії риторики й моральної теології організовували студенти. На Правобережній Україні основні студії філософії й теології проводилися в бердичівському кармелітському монастирі [Там само. - S. 341-342].

У XVIII ст. у м. Бердичеві орден босих кармелітів заснував монастир і студії для семінаристів, які функціонували до закриття монастиря (1866 р.) [Gach P. - Вказ. праця. - S. 156].

Після придушення польського національного повстання 1830-1831 рр. “епоха польської освіти” поступилася новій добі – російській [Єршова Л. Вказ. праця - С. 135].

У Волинській губернії були закриті парафіяльні школи при римо-католицьких монастирях у Межириччі, Корці, Любарі, Овручі, Володимирі, Бердичеві, Теофіполі, Дубровиці. Усього в 1832 р. припинили діяльність 108

парафіяльних шкіл, серед яких 35 шкіл утримувалися лише монахами [Центральний державний історичний архів України, м. Київ, ф. 707, оп. 1, спр. 732, арк. 45].

31 березня 1833 р. попечитель Київського навчального округу Фон Брадке зазначав, що в Подільській губернії без дозволу місцевого начальства відкривалися в деяких римо-католицьких монастирях приватні училища. Він надіслав розпорядження місцевим чиновникам перевірити наявність цих освітніх закладів і заборонити їх функціонування [Держархів Житомирської області. - Ф. 70, оп. 1, спр. 23, арк.109]. Так, у 1832 р. згідно з розпорядженням міністра внутрішніх справ, навчальне обладнання, яке знаходилося в парафіяльній школі ліквідованого Любарського домініканського монастиря, передавалося у відання Київського навчального округу [Там само. - Ф. 90, оп. 1, спр. 14, арк. 5].

Одночасно російська влада розпочала в 1832-1833 рр. створення системи державних навчальних закладів. 20 травня 1833 р. волинський губернатор просив київського генерал-губернатора вказати, у яких містах губернії необхідно було відкрити світські училища замість ліквідованих духовних. На їх утримання виділялися кошти, вилучені із закритих римо-католицьких монастирів [Там само. - Ф. 70, оп. 1, спр. 23, арк. 122].

Потрібно зазначити, що в першій половині XIX ст. російський уряд активно впроваджував у сфері освіти на Правобережній Україні політику русифікації й утверджував авторитет Православної церкви. Лише православні священники отримували право опікуватися початковою освітою, яка, зазвичай, велася російською мовою [Бовуа Д. Шляхтич, кріпак і ревізор. Польська шляхта між царизмом та українськими масами (1831-1863). - К., 1996. - С. 100-102].

Державні витрати на користь римо-католицьких установ були нерегулярними й мізерними. Так, настоятельниця монастиря Луцьких монахинь бригадок Г. Косаковська в рапорті до визитатора римо-католицьких монастирів Луцько-Житомирської єпархії ксьондза К. Седлецького просила підвищити їм кошти на утримання 25 монахинь, бо платня із державної казни виділялася невчасно, а інколи затримувалася на вісім місяців, тому її вихованки перебували в крайній бідності [Держархів Житомирської області. - Ф. 90, оп. 1, спр. 24, арк. 2, арк. 5].

Узагальнюючи сказане вище, потрібно зазначити, що наприкінці XVIII – першій половині XIX ст. римо-католицькі ордени (езуїтів, домініканців, кармелітів, бернардинів, піярів та ін.) значною мірою сприяли розвитку освіти на Правобережній Україні. Основні принципи навчального процесу, започатковані езуїтами, були запроваджені згодом у російській православній школі.

На кошти римо-католицьких монастирів діяли школи для бідних, відкривалися й утримувалися гімназії, училища, у яких навчалися діти не лише римо-католиків, але й православних батьків. У цих навчальних закладах

працювали переважно ксьондзи й монахи, які мали ґрунтовну освіту. Їх вихованці з часом ставали відомими вченими.

У першій половині XIX ст. російський уряд на Правобережній Україні, впроваджуючи політику русифікації в сфері освіти, активно утверджував авторитет Російської Православної Церкви.

А н о т а ц і ї

У статті **Буравського О.А.** “Культурно-освітня діяльність римо-католицьких орденів на Правобережній Україні наприкінці XVIII – першій половині XIX ст.” на основі архівних документів проаналізовано культурно-освітню діяльність римо-католицьких орденів на Правобережній Україні наприкінці XVIII – першій половині XIX ст., які, борючись з політикою русифікації, виступали вирішальним чинником збереження польської національної самобутності в регіоні.

Ключові слова: *Римо-католицькі ордени, Правобережна Україна, культурно-освітня діяльність.*

В статтє **Буравского А.А.** “Культурно-просветительная деятельность римско-католических орденов на Правобережной Украине в конце XVIII – первой половине XIX в. ” на основе архивных документов проанализировано культурно-просветительную деятельность римско-католических орденов на Правобережной Украине в конце XVIII – первой половине XIX в., которые, борясь с политикой русификации, выступали решающим фактором сохранения польской национальной самобытности в регионе.

Ключевые слова: *Римско-католические ордена, Правобережная Украина, культурно-просветительная деятельность.*

In the article of **Buravs'kyi O.A.** “The cultural and educational activity of Roman Catholic orders on the Right-Bank Ukraine at the end of the XVIII th – the first half of the XIX th centuries” on the basis of the newly introduced archive documents the cultural and educational activity of Roman Catholic orders on the Right-Bank Ukraine at the end of the XVIII th – the first half of the XIX th centuries is analysed, which, in the author's view, was the decisive factor in the contest against the policy of Rusification and the preservation of Polish national identity in the region.

Key words: *Roman Catholic orders, the Right-Bank Ukraine, cultural and educational activity.*

МОДЕЛЬ УПРАВЛІННЯ ПРАВОСЛАВНИМИ ЄПАРХІЯМИ В УКРАЇНІ РОСІЙСЬКИМ УРЯДУЮЧИМ СИНОДОМ У КІНЦІ ХVІІІ – ПОЧАТКУ ХІХ СТОЛІТТЯ

В останній чверті ХVІІІ століття на півдні та заході Російської імперії відбувалися істотні територіальні зміни, пов'язані з трьома поділами Польщі (1772, 1793, 1795) та російсько-турецькими війнами (1768-1774, 1787-1791). Відповідно відбувалася перебудова адміністративно-територіальної системи українських земель, що призвело до перерозподілу парафій між українськими єпархіями. Цей адміністративний поділ у грудні 1797 році був приведений у відповідність до російських зразків шляхом створення двох губерній – Київської та Малоросійської (до складу останньої були включені Новгород-Сіверське та Чернігівське намісництва та відповідні єпархії).

***Актуальність** даного дослідження полягає в аналізі ходу адміністративно-територіальних змін згідно даного поділу. Актуальність та практичність поставленого завдання також полягає в тому, щоби розкрити та проаналізувати хід даних змін в адміністративно-церковному житті православних єпархій на Україні в кінці ХVІІІ на початку ХІХ століть на практиці.*

***Стан розробленості теми** в науці характеризується тим, що проблематика даного напрямку поставленої теми сучасними дослідниками розроблялася поверхово, а такий стан речей, в свою чергу, призводить до неоднозначних суджень щодо моделей церковно-адміністративного керівництва православними єпархіями в Україні в досліджуваній період. Невирішеність раніше проблем загальної проблеми полягає в маловідомості фактів із життя Православної Церкви в Україні в хронологічних рамках досліджуваного період та виокремлення історичних стереотипів, котрі були в свій час висвітлені російськими істориками та кантоністами і продовжують своє буття.*

Порівняно великий фактичний матеріал про систему даного керівництва висвітлювали в своїх працях такі історики, як А. Белгородський., митрополит Євгеній (Болховітінов), В. Курдиновський, А. Доброклонський та інші, які виокремлюють методологічну та теоретичну основу дослідження.

***Мета** статті зосереджується в площині зааганжованості теми аналізу системи церковно-адміністративного керівництва православними єпархійними управліннями на українських землях в кінці ХVІІІ-на початку ХІХ століть.*

* Лучанін Сергій Миколайович – магістр релігієзнавства, секретар Рівненського Єпархіального Управління Української Православної Церкви Київського Патріархату.

Об'єктом дослідження є Православна Церква в Україні в кінці XVIII-на початку XIX століття. Предмет дослідження становить система церковно-адміністративного керівництва православними єпархіями в Україні в кінці XVIII-на початку XIX століття в уособленні Святійшого Урядуючого Синоду в Росії.

Досягнення поставленої мети обумовило постановку таких завдань: проаналізувати хід адміністративно-територіальних змін, пов'язаних з трьома поділами Польщі, що відбулись в останній чверті XVIII століття на півдні та заході Російської імперії і в Україні зокрема; з'ясувати, яким чином відобразились в адміністративно-церковному житті православних єпархій в Україні в цей період; висвітлити імперські методи та відобразити модель управління православними єпархіями в Україні російським Святійшим Урядуючим Синодом.

Основний зміст статті. Київська єпархія, яка мала статус митрополії згідно розподілу у 1764 року архиєрейських кафедр на три класи¹⁹⁴, до 1797 року займала території як на правому березі Дніпра, так і на лівому. Але після наказу Св. Синоду від 7 вересня 1797 року митрополію складають тільки правобережні парафії і землі, які відійшли від Польщі до Російської імперії¹⁹⁵. З того ж часу межі єпархії співпадали із межами Київської губернії, яка була утворена в 1796 році¹⁹⁶.

До складу Київської митрополії увійшли 12 повітів: залишено Київський, Богуславський, Васильківський; приєднано – Махнівський, Липовецький, П'ятигірський, Сквирський із Подільської губернії; Радомишльський із Волинської губернії; Катеринопільський, Уманський, Черкаський та Чигиринський із Вознесенської губернії. Повіти Лівобережжя були передані до складу Переяславської єпархії.¹⁹⁷

Відповідно до повітового поділу губерній було зроблено переділ митрополії. У кожному повітовому місті утворювалося духовне правління. Таким чином, церковні органи управління потрапляли під контроль світської адміністрації. Вибудовувалася чітка церковно-адміністративна структура, яка сприяла посиленню контрольно-поліцейських функцій Церкви над парафіянами у духовній сфері, у боротьбі з вільнодумством, еретицтвом та сектантством. Відповідно й надалі при зміні повітових центрів змінювалися і назви повітових правлінь.

Переяславська єпархія була утворена на початку XVIII століття. У 1785 році вона стала коад'юторством Київським начолі з єпископом

¹⁹⁴ Учреждение архиепископских кафедр в России // КЕВ.– 1869. – № 2. – С. 74.

¹⁹⁵ Темниковский Е. Положение Императора Всероссийского в русской православной Церкви в связи с общим учением о церковной власти. Историко-догматический очерк. – Ярославль, 1909. – 14 с.

¹⁹⁶ Євгеній (Болховітінов), митр. Вибрані праці з історії Києва. – К. 1995. – 238 с.

¹⁹⁷ Белгородский А. Киевский митрополит Иерофей Малицкий (1796-1799). –К.: 1901. – 131 с.

Переяславським і Бориспільським.¹⁹⁸ У тому ж році на території України було утворено три намісництва: Київське, Чернігівське та Новгород-Сіверське. Відповідно до цього адміністративного поділу у Новгород-Сіверському намісництві була відкрита єпархія, до якої перевели консисторію та всю архиєрейську ризницю єпархії Переяславської. Після вступу на престол Павла I у 1796 році Новгород-Сіверське намісництво і єпархія були закриті і за наказом Св. Синоду від 1 вересня 1797 року була відновлена Переяславська єпархія під керівництвом вікарія Київської митрополії. Але фактично за своїм штатом вона відповідала 3-му класу і мала власну консисторію.¹⁹⁹

У 1797 році до неї відійшли лівобережні парафії Київської митрополії. Наказом від 16 жовтня 1799 року єпископ Переяславський перестав бути вікарієм і не залежав більше від Київського архиєрея. Єпархія стала самостійною третьокласною. Як зазначається у «Полтавских єпархиальных ведомостях» з цього ж року до її складу входять 10 міст з повітами: Переяслав, Прилуки, Пирятин, Лубни, Гадяч, Золотоноша, Хорол, Зіньків, Полтава та Кременчук.²⁰⁰

У цей же час за тим же наказом Св. Синоду від 16 жовтня 1799 року Чернігівську єпархію утворили 10 повітів: Чернігівський, Козелецький, Ніжинський, Сосницький, Конотопський, Роменський, Глухівський, Новгород-Сіверський, Стародубський та Мглинський. Обидві ці єпархії були розташовані на території Малоросійської губернії, але згідно з наказом Св. Синоду від 31 липня 1799 року, усі єпархії мали розташовуватися на територіях відповідних губерній і мати з ними однакову назву²⁰¹.

З цього приводу постала потреба внесення адміністративно-територіальних змін. Тому у 1802 році на території Малоросійської губернії були утворені дві нові єпархії - Полтавську та Чернігівську. Відповідно дещо змінився і територіальний склад єпархій. Переяславська єпархія опинилася у складі Полтавської губернії, тому стала називатися Полтавсько-Переяславською. На той час вона обіймала 12 повітів: Гадяцький, Золотоніський, Кременчуцький, Лубенський, Полтавський, Переяславський, Прилуцький, Пирятинський та Роменський, який був переданий з Чернігівської єпархії, Хорольський і новоутворенні Костянтиноградський та Миргородський. Місто Зіньків втратило статус повітового. Архиєрейський дім та консисторію потрібно було перевести до губернського центру в місто Полтаву, але цей процес затягнувся аж до 1847 року із-за суперечки щодо обрання місця для архиєрейської резиденції та консисторії. До того часу

¹⁹⁸ Учреждение архиерейских кафедр в России // КЕВ. – 1869. – № 2. – С. 73.

¹⁹⁹ Речь в юбилейном собрании по случаю 100-летия Полтавской епархии // ПЕВ. – 1904. – № 2. – С. 60-73.

²⁰⁰ Курдиновский В. Генеральное размежевание епархий малороссийского края в конце прошлого (XVIII) столетия // ПЕВ. – 1899. – № 24. – С. 933-947.

²⁰¹ Учреждение архиерейских кафедр в России // КЕВ. – 1869. – № 2. – С. 75.

єпископи Полтавські і Переяславські та єпархіальне управління перебували у Переяславі.²⁰²

Чернігівська єпархія, яка була розташована на території відповідної губернії, також налічувала 12 повітів: Чернігівський, Стародубський, Ніжинський, Мглинський, Козелецький, Конотопський, Сосницький, Новгород-Сіверський, Глухівський та новоутворені – Борзнянський, Городнянський та Новозибківський.²⁰³ У 1803 році, згідно наказу Сенату від 27 березня про новий розподіл Малоросійських губерній на повіти, до Полтавсько-Переяславської єпархії були приєднані Зіньківський, Кобеляцький та Лохвицький повіти; до Чернігівської – Кролевецький, Остерський та Суразький повіти.²⁰⁴ Саме у такому складі єпархії існували протягом ХІХ століття: Київська – 12 повітів, Полтавсько-Переяславська й Чернігівська – по 15 повітів.

З 20-х років ХVІІІ століття практично все церковне життя регламентувалося вказівками та наказами Св. Синоду, якому безпосередньо були підпорядковані єпархіальні архиєреї та секретарі духовних консисторій. Св. Синод контролював дуже широке коло питань, пов'язаних з адміністративними, судовими та господарськими сферами релігійного життя. Він вирішував питання про відкриття нових єпархій, вікаріатств, про утворення нових посад і установ церковного управління, про створення нових духовно-учбових закладів.

Постанови та накази Синоду повністю обумовлювали порядок церковного життя. Відповідно до них Св. Синод обирав кандидатів на єпископські кафедри (архиєрей обирався з двох кандидатів, з 1822 року - з трьох кандидатів, затверджував на посадах та звільняв настоятелів монастирів, секретарів духовних консисторій, начальників духовно-учбових закладів²⁰⁵. Св. Синод також роз'язував питання про зняття священницького та чернечого чину, давав дозвіл на відкриття нових монастирів, створення нових общин та приходів; здійснював вищий нагляд за духовно-учбовими закладами та приходськими школами; йому підпорядковувалися Лаври та ставропігійні монастирі²⁰⁶.

Начолі кожної єпархії стояв єпархіальний архиєрей. Так, Київську єпархію, як першокласну, очолював митрополит; Чернігівську, як другокласну, очолював архиєпископ; Полтавсько-Переяславська належала до третього класу, тому нею керував єпископ. Єпархіальний архиєрей мав

²⁰² Полиевкт, игум. Сведения о Полтавско-Переяславской епархии и ея Архипастырях // ПЕВ. – 1867. – № 18. – С. 210.

²⁰³ Дорошенко Д. Коротенька історія Чернігівщини. – Чернігів, 1918. - С.35.

²⁰⁴ Полное собрание законов Российской империи. Собрание 1: В 45-ти т. – СПб., 1830. – Т. XXVII (1802-1803). – С.46.

²⁰⁵ Доброклонский А. Руководство по истории Русской Церкви (Синодальный период 1700-1890). – М., 1893.-С.107.

²⁰⁶ Доброклонский А. Руководство по истории Русской Церкви (Синодальный период 1700-1890). – М., 1893.-С.108.

адміністративну, судову та господарську владу в єпархії. Адміністративна влада поширювалася на усе духовенство та церковні заклади в єпархії; судова – на духовенство і мирян в церковних справах; господарська – на церковне майно. Єпархіальний архиєрей самостійно призначав, обирав чи пропонував більшу частину посадових осіб єпархіального відомства, здійснював нагляд за їх діяльністю, видавав різноманітні розпорядження, затверджував рішення єпархіальних установ, членів причтів, здійснював ревізію єпархії та її монастирів. При архиєреї знаходилася окрема людина (із цивільних осіб), яка вела його діловодство²⁰⁷.

Єпархіальний архиєрей очолював чітку ієрархічну систему управління в єпархії. Вона відповідала централізованій структурі державної влади. Функції управління в єпархії чітко поділялися між центральними та місцевими органами управління. Центральним органом управління в єпархії була духовна консисторія, діяльністю якої керував архиєрей, а контролював – Св. Синод.

Місцеві органи були неоднорідними за складом та правами в управлінні. Нижчим щаблем церковної структури були парафії, які об'єднували громади парафіян навколо церков. Парафії об'єднувалися за територіальним принципом і підпорядковувалися повітовим духовним правлінням, благочинним та радам благочинних. У ХІХ столітті, на відміну від попередніх часів, з'являється ще одна, середня ланка в системі управління єпархією – це вікарні єпископи, які допомагали архиєрею в управлінні єпархією, відповідаючи за справи в окремих групах повітів²⁰⁸.

З 1786 року по 1832 рік цей орган мав назву *дикастерія*. Але за указом Св. Синоду від 31 березня 1832 року дикастерії було повернено її колишню назву – *консисторія*, для дотримання одноманітності у назвах єпархіальних установ, на зразок великоросійських єпархій. Консисторії отримали загальний устав лише у 1841 році, який визначив кількісний склад, значення та коло її діяльності. А до того часу вони діяли за приватними інструкціями та розпорядженнями єпархіальних архиєреїв.

Короткий нарис історії створення духовної консисторії, розгляд штату та функції містить у собі стаття Д. Орлова «Духовная консистория». Консисторія складалася з присутнього місця та канцелярії. До штату присутнього місця входило від чотирьох до семи членів, що залежало від кількості населення єпархії. Вони розподілялися на штатних та позаштатних²⁰⁹. Штатні представники отримували платню від держави; позаштатні – або взагалі не мали грошового утримання, або воно надавалося їм із єпархіальних коштів.

²⁰⁷ Канонизация царской семьи: за и против // Церковь и время. – 1999. – № 4 (7). – С. 23.

²⁰⁸ Орлов Д. Духовная консистория // ПЕВ. – 1881. – № 3. – С. 109.

²⁰⁹ Устав Духовных Консисторий (с дополнениями и разъяснениями Святейшего Синода и Правительственного Сената) / Сост. М.Н. Палибин. – СПб., 1912. – С.104-105.

Кількість штатних членів з 1869 року була визначена у чотири особи, а позаштатних на розсуд єпархіального архиєрея – до семи²¹⁰.

До 1835 року до числа членів консисторії допускалися особи, які не мали священничого сану. Відповідно до указу Св. Синоду від 30 травня 1835 року, членом консисторії міг стати священнослужитель, який мав сан не нижчий від пресвітерського і заслуговував довіри за своєю освітою та поведінкою.

Склад консисторії ще з XVIII століття був змішаний. До 1797 року тут переважали представники чорного духовенства. Проте з цього року була встановлена рівновага між представництвом ченців та білим духовенством. А згодом у складі консисторії залишилися лише три представники від монастирів. Ректори духовних академії та семінарій входили до штату консисторії до 1867 року, проте участь їх у справах консисторії була не обов'язковою²¹¹.

Також були випадки, коли члени присутнього місця «за сумісництвом» виконували обов'язки благочинних. Але у 1876 році Св. Синод вирішив, що це „не відповідає користі служби і шкідливе для правосуддя”, тому було видано розпорядження, за яким «члени консисторій, як штатні, так і позаштатні, не були допускаємі ні під яким видом і приводом до проходження благочинницьких посад»²¹². Вони також були усунені від участі в справах духовно-учбових закладів.

Проте для справ єпархії не стільки важливе значення мало присутнє місце консисторії, скільки її канцелярія. Канцелярія підпорядковувалася безпосередньо секретарю консисторії і складалася з визначеної штатним розкладом кількості столоначальників та канцеляристів, які перебували на державній службі. Заняття чиновників канцелярії були розписані за родами справ і розподілялися після затвердження єпархіального архиєрея за певними відділами. Кожен відділ, який мав назву «стіл», доручався, за розпорядженням архиєрея, особистому нагляду одного із членів присутнього місця консисторії. Секретар канцелярії, як її керівник, наглядав за веденням усіх справ і відповідав за правильність канцелярського діловодства.

Секретар призначався на посаду Св. Синодом за поданням синодального обер-прокурора. Така форма призначення з'явилася наприкінці XVIII століття і остаточно сформувалася у XIX столітті. На початку цього століття обер-прокурор О.О. Яковлев зробив спробу посилити значення секретаря консисторії, як представника обер-прокурорської влади в єпархіальному управлінні²¹³. За формою свого призначення секретар знаходився у повністю незалежному становищі від членів консисторії. Згідно діючого права, він знаходився під владою єпархіального архиєрея і перебував у безпосередній

²¹⁰ Орлов Д. Духовная консистория // ПЕВ. – 1881. – № 3. – С. 113.

²¹¹ Там само. – С. 114.

²¹² Орлов Д. Духовная консистория // ПЕВ. – 1881. – № 3. – С. 114-115.

²¹³ Записки А.А. Яковлева бывшего в 1803 году обер-прокурором Священного Синода. – М., 1915. – С.11.

залежності від обер-прокурора Св. Синоду. Таким чином, секретар консисторії був свого роду прокурором єпархії з боку держави, як представник влади обер-прокурора.

Він мав помічника, обираючи його з поміж столоначальників. Помічник здійснював нагляд за столоначальниками. Усі чиновники консисторії, за винятком секретаря, призначалися і звільнялися консисторією, що в свою чергу затверджувалося єпархіальним архиєреєм. Секретар же звільнювався синодальним обер-прокурором.

Згідно проекту штатного розкладу Київської духовної консисторії, до її складу мали входити: п'ять завідуючих відділами, секретар, помічник секретаря, чотири столоначальники, казначей, письменник при єпархіальному архиєреї, регістратор, архіваріус, чотири помічники столоначальників, помічник архіваріуса та вісім канцелярських чиновників для здійснення діловодства. Тобто - 28 осіб, не враховуючи 3 сторожів. Остаточний штатний розклад був вироблений до 1869 року і складався з 13 осіб: чотири члени консисторії, секретар, чотири столоначальники, казначей, регістратор, архіваріус і секретар при архиєреї. Саме цей штат надається у «Киевских епархиальных ведомостях»²¹⁴. Приблизно такий самий штатний розклад мали усі єпархіальні духовні консисторії.

Грошове утримання консисторій здійснював Св. Синод. Суми штатних окладів виділялися із державної казни відповідно до класу єпархії. На початку XIX століття члени консисторії перебували у важкому матеріальному становищі, тому питання про поліпшення матеріального забезпечення консисторії було нагальним. В «Епархиальных ведомостях» знаходимо деякі данні. Так, за станом на 1786 рік, члени Київської дикастерії отримували 932 руб. 90 коп. на рік, Чернігівської – приблизно 600 руб. на рік. У 1797 році ці виплати було дещо збільшено: 1150 руб. і 760 руб. на рік відповідно. До 1828 року на потреби Київської дикастерії виділялось 1962 руб. 90 коп., Чернігівської – 1480 руб. і Полтавської – 1285 руб. 50 коп. У цьому ж році Св. Синод подвоїв штатний оклад Київської дикастерії і до 1835 року він становив 3925 руб. 80 коп., коли був збільшений ще на 3656 руб. 20 коп. і склав 7582 руб. на рік²¹⁵.

Проте головною функцією консисторії була судова. Її судовій владі підлягали наступні справи: шлюбні, провини і злочини, за які порушники підлягали церковній єпитимії; провини духовних осіб; суперечки між духовенством щодо користування церковною власністю; скарги духовних та світських осіб про порушення даних зобов'язань і прохання, щодо сплати беззаперечних боргів²¹⁶. Духовні особи підлягали суду консисторії за провини та злочини за посадою, супротив благочиння та благоповедінки, які притаманні духовному сану.

²¹⁴ О новом штате духовной консистории // КЕВ. – 1869, № 9. – С.49.

²¹⁵ Орлов Д. Духовная консистория // ПЕВ. – 1881. – № 3. – С. 116.

²¹⁶ Васютинский М. Подсудность русского духовенства // ЧЕИ. – 1874. – № 12. – С. 276.

Члени консисторії були між собою рівноправними. При наявності суперечок поміж ними під час розгляду справ відносно певних рішень на перший план виходило значення посади секретаря консисторії. У таких випадках він знов пояснював суть справи і робив доповідь про закони, на основі яких може бути прийняте одностайне рішення. Проте, якщо його думку не враховували, секретар мав право зробити особливу помітку у протоколі засідання і подати рапорт єпархіальному архиєрею про це. У рапорті він мав вказати на невірні на його думку рішення членів консисторії. З наведеного стає зрозумілим, що секретар консисторії мав у ній значення прокурора.

Бюрократизація системи церковного управління протягом ХІХ століття сприяла розростанню апарату управлінців та дріб'язковій регламентації справ на місцях. Для посилення керованості виникла потреба у створенні додаткової ланки управлінців середнього рівня. Вони були безпосередньо підпорядковані єпархіальному архиєрею і перед ним відповідали про стан справ. У ХІХ столітті цю допоміжну середню ланку системи управління представляли вікарні єпископи²¹⁷.

Майже кожна українська єпархія мала вікарного єпископа. У Київській митрополії перший вікарний єпископ був призначений у 1799 році. Це був єпископ Чигиринський з місцеперебуванням і управлінням Золотоверхим Михайлівським монастирем. У 1865 році Синодом було визнано корисним і дозволено відкривати вікаріанства в усіх єпархіях, в котрих утримання їх могло бути забезпечене заможними монастирями. У 1874 році в Київській митрополії з'явилася можливість для створення посади другого вікарія – єпископа Уманського. Коло діяльності двох вікаріїв було розподілено наступним чином: перший вікарій займався справами десяти повітів, крім Уманського та Липовецького; другий – тільки останніми двома повітами, до того ж маючи за обов'язок наглядати за духовними училищами єпархії та за викладанням Закону Божого в усіх учбових закладах світського відомства м. Києва²¹⁸.

Керівні і контролюючі функції в межах повітів виконували духовні правління. В «Єпархиальных ведомостях» подаються данні про їх кількість у єпархіях та обов'язки їх членів. Духовні правління з'явилися в системі єпархіального управління у ХVІІІ столітті. Їх попередниками були десятницькі та святительські двори. При своєму заснуванні духовні правління мали об'єднувати управління в благочинних округах. Але існування їх у ХІХ столітті не було довготривалим. У 1840 році духовні правління було визнано непотрібними і був виданий дозвіл на їх скасування. Так, 7 грудня 1861 року у Київській духовній консисторії слухали наказ Св. Синоду від 23 вересня того ж року про закриття трьох правлінь: Васильківського, Радомиського та Черкаського і про підпорядкування підлеглих їм церков та духовенства

²¹⁷ Доброклонский А. Руководство по истории Русской Церкви (Синодальный период 1700-1890). – М., 1893. – С.113.

²¹⁸ Мальшевский И. Киевская епархия в 1878 год // КЕВ. – 1879. – № 1. – С. 4.

безпосередньо Київській консисторії. В Полтавсько-Переяславській єпархії на 1881 році залишилося лише три правління: в Лубнах, Ромнах та Переяславі²¹⁹.

Але у 1839 році була проведена грошова реформа, згідно з якою було поновлено обіг металевих грошей і проведено девальвацію вартості знецінених асигнацій до їх ринкової цінності. З липня 1839 року було фіксовано курс асигнацій: порівняно 3 руб. 50 коп. асигнаціями до 1 руб. сріблом. У зв'язку із цим духовні правління стали отримувати не 611 руб. і 485 руб., а відповідно 173 руб. 40 коп. і 137 руб. 70 коп.²²⁰.

Ще однією складовою єпархіального управління був інститут благочинних і рад благочинних. Кожен церковний округ, який знаходився в межах повіту, був поділений на менші церковно-адміністративні округи, якими керували благочинні. Існували дві сфери діяльності благочинних: це благочинні над приходськими церквами і благочинні над монастирями. Нагляду перших доручалося від 10 до 30 церков. Якщо округ налічував понад 15 церков, то благочинному призначали помічника. Посада благочинного парафіяльних церков вперше згадується у «Духовном регламенте», благочинні над монастирями почали призначатися у 1799 році²²¹.

Проте Київські митрополити намагалися зберегти деякі особливі права, які були притаманні Українській Церкві раніше. Саме тому у 1862 році благочинним Київської єпархії було повернуто право самостійно обирати собі помічника, якого мав затверджувати митрополит. Помічник виконував обов'язки благочинного під час його відсутності в окрузі (якщо той відлучався у справах) або по хворобі²²².

За рік благочинний над монастирями мав провести одну чи дві ревізії у кожному з монастирів свого благочиння. Наприкінці року складався звіт про особовий склад та матеріальне становище кожного монастиря, який благочинний відсилав до консисторії, а вона, в свою чергу, пересилала ці відомості до Св. Синоду²²³.

З метою посилення нагляду за поведінкою і діяльністю білого духовенства у 1868 році був створений інститут «рад благочинних». До їх складу входили: благочинний, його помічник і представник від окружного духовенства. Три члени входили до ради, за умови, що кількість церков, підпорядкованих благочинному, перевищувала п'ятнадцять²²⁴.

²¹⁹ Орлов Д. Духовная консистория // ПЕВ. – 1881. – № 3. – С.127.

²²⁰ Распоряжение синодального и епархиального начальства // КЕВ. –1864. – № 14. – С. 98.

²²¹ Доброклонский А. Руководство по истории Русской Церкви (Синодальный период 1700-1890). – М., 1893.-С. 118.

²²² Распоряжение епархиального начальства // КЕВ. – 1862. – № 18. – С. 145.

²²³ Доброклонский А. Руководство по истории Русской Церкви (Синодальный период 1700-1890). – М., 1893. – С. 120.

²²⁴ Мальшевский И. Киевская епархия в 1878 год // КЕВ. – 1879. – № 1. – С. 6.

Таким чином, в українських єпархіях в XIX століття склалася чітка система єпархіального управління, яка дозволяла, не докладаючи великих зусиль, контролювати і здійснювати нагляд за представниками білого духовенства, які, в свою чергу, мали неабиякий вплив на широкі народні маси і втілювали у життя усі накази та розпорядження свого керівництва. Вже з середини XIX століття ця система повністю відповідала стандартам усіх інших єпархій Російської імперії. Були скасовані усі привілеї та особливості, притаманні українським єпархіям, які раніше вирізняли їх поміж інших єпархій Російської Церкви.

А н о т а ц і ї

У статті **Лучанина Сергія Миколайовича «Церковно-адміністративне керівництво Православними єпархіями на українських землях в кін.XVIII-поч.XIX століття»** знайшло відображення дослідження ним системи церковно-адміністративного керівництва православними єпархіальними управліннями на українських землях в кінці XVIII-на початку XIX століть. Висновки даного дослідження базуються на доказах матеріалів «Київських єпархіальних відомостей» опублікованих в 1862-1878 роках, у формі відповідних розпоряджень, а також «Розпоряджень синодальних и єпархіальних начальств» опублікованих в 1864 році, і не можуть приховати того історичного факту, що в останній чверті XVIII століття на півдні та заході Російської імперії відбувалися істотні територіальні зміни, пов'язані з трьома поділами Польщі (1772, 1793, 1795 рр.) та російсько-турецькими війнами (1768-1774, 1787-1791). Відповідно, відбувалася перебудова адміністративно-територіальної системи українських земель, що призвело до перерозподілу парафій між українськими єпархіями. Цей адміністративний поділ у грудні 1797 році був приведений у відповідність до російських зразків.

Ключові слова: синод, регламент, імперія, колегія, цар.

В статье **Лучанина Сергея Николаевича «Церковно-административное управление Православными епархиями на украинских землях в кон.XVIII-нач.XIX века»** нашло отображение изучения им системы церковно-административного управления православными епархиальными управлениями на украинских землях в конце XVIII- в начале XIX века. Итоги данного исследования сосредотачиваются на доказательствах материалов «Киевских епархиальных ведомостей» вышедших в 1862-1878 годах, в виде соответствующих указов, а также «Указов синодальных и епархиальных начальств», вышедших в 1864 году и не могут утаить того исторического факта, что в последней четверти XVIII века на юге и западе Российской империи происходили существенные территориальные изменения, связанные с тремя разделениями Польши (1771, 1793, 1795 гг.) а также русско-турецкими войнами (1768-1774, 1787-1791 гг.). Соответственно, происходила перестройка административно-территориальной системы украинских земель, что потянуло за собой перераспределения приходов между украинскими епархиями. Этот административный раздел в декабре 1797 года был приведен в исполнение в соответствии с русскими образцами.

Ключевые слова: синод, регламент, епархия, царь.

From **Sergiy Luchanin`s «Church administrative guidance by the Orthodox dioceses on Ukrainian earths in the end of XVIII- at the beginning of XIX age»** article

is evident the idea of research of reflection of the churchadministrative guidance system by orthodox eparchy managements on Ukrainianearths in the end XVIII- at the beginning of XIX ages. Theconclusions of this research are based on proofs of materials of the «Kievdiocese lists» that published in1862-1878 years, in form of the proper orders, and also «Orders of synod ofdiocese the authorities» that published in 1864 years, and can not hide a thathistorical fact, that in the last fourth XVIII of age there were substantial territorial changeson a south and west of the Russian empire, connected with three divisions of Poland(1772, 1793, 1795) and wars between Russian and Turkish (1768-1774, 1787-1791).According to this facts there was re-erecting of the administrative-territorialsystem of Ukrainian earths, which were as the result in the redistribution ofparishes between the Ukrainian dioceses. This administrative division inDecember of 1797 was resulted in accordance with the Russian standards.

Keywords: *synod, regulation, empire, college, tsar.*

Ю. Зенько* (м. Полтава)

УДК 274 (477.53)“192”

ДІЯЛЬНІСТЬ ПРОТЕСТАНТСЬКИХ ГРОМАД У ПОЛТАВСЬКІЙ ГУБЕРНІЇ НА ПОЧАТКУ ХХ СТ.

Актуальність теми дослідження. З прийняттям у другій половині 1980-х – на початку 1990-х рр. демократичного законодавства про свободу совісті та віросповідань і за відсутності дискримінації та переслідувань з боку держави кількість прихильників протестантських церков в Україні відчутно зростає. Вони задовольняють релігійні потреби значної кількості громадян. За даними Департаменту в справах державно-конфесійних відносин та забезпечення свободи совісті у 2011 р. в Україні зареєстровано близько 3176 релігійних організацій євангельських християн-баптистів та 1099 адвентистів сьомого дня. На Полтавщині віруючі протестантських конфесій існують з кінця ХІХ ст. і мають давні традиції розвитку. Сьогодні до обласного об'єднання євангельських християн-баптистів входить 81 громада і вони представлені майже в усіх містах і районах області. Адвентисти сьомого дня в Полтавській області мають 48 регіональних осередків. Як бачимо, протестантський світогляд охоплює значну частину населення області і все більше впливає на духовну сферу суспільства, а тому виникає потреба у вивченні історії протестантизму для осмислення феномену його популярності.

Стан розробленості теми в науці. Тривалий час дослідження протестантських конфесій в Україні не були пріоритетними, а вивчення

* Зенько Юлія Олександрівна – аспірантка кафедри історії України Полтавського Національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка.

їх окремих аспектів не є достатнім для формування цілісної наукової розробки. У релігієзнавстві проблемами протестантизму займалися Ю. Вільховий, В. Єленський, О. Лахно, В. Любащенко, С. Санніков, Р. Сітарчук, П. Яроцький. У їхніх працях визначені головні тенденції розвитку євангельських конфесій на українських землях, вивчено їх взаємовідносини з державою в різні періоди розвитку. **Разом з тим, поза увагою дослідників ще залишається діяльність протестантських організацій в окремих регіонах.** Тому метою цієї наукової розвідки є вивчення становища протестантських течій у Полтавській губернії на початку ХХ ст. Досягнення поставленої мети уможливило вирішення таких завдань: простежити становлення протестантських організацій на Полтавщині та особливості їх розвитку в досліджуваній період.

Об'єктом вивчення є протестантські конфесії на теренах Полтавської губернії на початку ХХ ст. **Предмет наукової розвідки** – еволюція протестантських течій (адвентистів сьомого дня, баптистів та євангельських християн) у Полтавській губернії впродовж зазначеного хронологічного періоду. Основну джерельну базу наукової розвідки склали матеріали Центрального державного історичного архіву України (далі – ЦДІА) та Державного архіву Полтавської області (далі – ДАПО). Аналіз архівних фондів допоміг нам визначити основні тенденції розвитку протестантизму на Полтавщині, а прикінцеві висновки дослідження є науковою новизною.

Основний зміст статті. Процес зародження протестантського руху на Полтавщині не відображено у справах Державного архіву Полтавської області. Водночас відповіді на це питання знаходимо в «Полтавских епархиальных ведомостях», друкований орган Полтавського єпархіального управління, які зберігаються у ДАПО. У джерелах початку ХХ ст. громади адвентистів сьомого дня, баптистів, євангельських християн класифікуються терміном «штунда». Це вносить певні труднощі у виокремлення тієї або іншої протестантської течії та з'ясування кількості їхніх послідовників. Лише після прийняття у 1905 р. та 1906 р. указів, спрямованих на утвердження віротерпимості та легалізацію релігійних громад, які відійшли від православ'я, на сторінках «Полтавских епархиальных ведомостей», починаючи з 1908 р., протестантські громади розділено на окремі конфесії. Відтоді в дописах, які вміщені на сторінках часопису, інформація про діяльність протестантів стала більш розширеною та конкретною. Так, за офіційними даними Полтавського єпархіального правління поява протестантських громад у Полтавській губернії зафіксована у 1880-х рр.²²⁵ Причиною їх появи називається міграція робітників із сусідніх губерній та активна діяльність протестантських місіонерів. Так, із Київської губернії проповідники-протестанти прийшли в

²²⁵ Полтавские епархиальные ведомости (далі – ПЕВ). – 1901, № 12. – С. 568.

Золотоніський повіт (містечка Єреміївка, Іркліїв), із Харківської, Катеринославської та Чернігівської губерній протестантське віровчення проникає в села Костянтиноградського повіту (селища Ольховатка, Натальїне, Варварівка, Андріївка, Кобзівка).²²⁶

Під час опрацювання архівних матеріалів ми з'ясували, що першими в Полтавській губернії, а саме у Костянтиноградському повіті, з'явилися громади баптистів.²²⁷ Тому появу перших баптистських віруючих на теренах Полтавщини ми відносимо до 1880-х рр. Відомостей про діяльність цих віруючих не залишилося. Відомо лише те, що невдовзі їх керівники виїхали на Кавказ. Це призвело до послаблення баптистських громад і перехід їх членів в альтернативні релігійні общини, які діяли паралельно й на той час. Частина віруючих-баптистів під впливом своїх колишніх керівників, які на Кавказі прийняли нове віровчення – ідеї єговістів-ільїнців, відійшла від баптистського світосприйняття й утворила громади суботників. Вони поширили свою діяльність у 17 парафіях Костянтиноградського повіту. Решта баптистів осіла в таких населених пунктах як Білухівка, Варварівка, Попівка і створили громаду євангельських християн. За інформацією повітового справника в 1913 р. ця громада нараховувала 50 сімей віруючих. Очолював її виходець із селян Онуфрій Козиренко – мешканець с. Варварівки. У його ж будинку віруючі збиралися на богослужіння. У донесеннях жандармерії зазначалося про відсутність шкідливих впливів цієї «секти» на представників нижніх чинів (солдат), також не помічалося і ворожих виступів проти уряду.²²⁸

За даними православної місії на початку ХХ ст. провідне місце у баптистському русі займав Кременчуцький повіт. Вважаємо, що це пов'язано з відвідинами у кінці 1850-х – на початку 1860-х рр. Кобеляцького, Кременчуцького та Полтавського повітів євангельського проповідника з Катеринославщини Сергія Циби²²⁹. Його проповіді проголошені простою українською мовою привертали увагу багатьох слухачів. У зв'язку з найближчим розташуванням Кременчуцького повіту до Катеринославської губернії в ньому виявилася більшість послідовників євангельського вчення С.Циби, що дало поштовх для подальшого розповсюдження євангельського руху в повіті. Саме в Кременчуці баптисти з'явилися на початку ХХ ст., коли була організована громада й облаштований перший баптистський храм на Полтавщині. Першим проповідником віри у місті стала Агрипина Овчаренко, уродженка м. Знам'янки Єлисаветградської губернії. А. Овчаренко оселилася у місцевої жительки Євдокії Павлівни Сіורי яка прийняла від неї

²²⁶ Там само. – С. 568–569.

²²⁷ ПЕВ - 1910, № 5. - с. 362-366.

²²⁸ Центральний державний історичний архів України (далі – ЦДАУ). – Ф.320. – Оп. 1. – Спр 1296. – Арк.40.

²²⁹ Іваськів Й. Український народ і християнство: Історичний нарис. – Х., 2005. – С. 197.

баптистське віросповідання. Спершу на проповіді Є. Сіора запрошувала своїх родичів і знайомих. Проте згодом кількість віруючих почала зростати за рахунок новоприбулих осіб, які виявили інтерес до нового віровчення. Організація почала зростати швидкими темпами й загартовуватися духовно.²³⁰

У 1913 р. число віруючих досягло 50 осіб.²³¹ На той час очолював кременчуцьку громаду Зіновій Павленко на прізвисько Філька – житель с. Драбівки. До кременчуцької громади баптистів також належали групи віруючих сіл Максимівки та Піщаного. Відповідно до вимог, викладених у «Правилах для влаштування сектантських релігійних зібрань»²³² (перекл. з російської) (1910 р.), ці громади не мали необхідної кількості віруючих (25 осіб) для отримання дозволу на проведення молитовних зборів. Зокрема, громада баптистів с. Максимівки нараховувала 19 віруючих, а с. Піщаного – 14. Тому офіційно вони були приєднані до громади м. Кременчука, а неофіційно молитовні зібрання проводилися окремо за місцем проживання. Віруючі відвідували кременчуцьку общину раз на місяць для здійснення обряду хлібопереломлення та на релігійні свята.²³³

Баптисти м. Кременчука займалися активною місіонерською роботою, що призводило до збільшення числа віруючих. Звичайно, це викликало невдоволення православного духовенства, яке вимагало від світської влади рішучих заходів, направлених на зниження прозелітизму й обмеження діяльності громади баптистів. Зокрема, православною місією було зафіксовано, що на початку Першої світової війни кременчуцькі баптисти кілька разів зустрічалися із солдатами 26 та 27 запасних батальйонів, які стояли під Кременчуком, тому віруючим були висунуті звинувачення в антимилітаристській пропаганді. Певна річ, у ті буремні часи такі дії були кваліфіковані як державна зрада і у зв'язку з цим місцевою владою був закритий молитовний будинок і висланий із Кременчука пресвітер Філька.²³⁴ Обезглавивши громаду, місцеве керівництво сподівалося на її самоліквідацію. За нашим переконанням, віруючі спочатку продовжували таємно збиратися на богослужіння по квартирах своїх одновірців у Кременчуці, а згодом приєдналися до громади с. Максимівки. Як свідчать матеріали православної місії, у 1915 р. громада баптистів с. Максимівки мала дозвіл на проведення молитовних зібрань. Максимівська громада могла отримати дозвіл на проведення

²³⁰ Полтавське обласне об'єднання церков [Електронний ресурс] – Режим доступу URL: http://baptizm400.org/almanah/index.php?option=com_content&view=article&id=61:2010-01-11-21-25-18&catid=53:2010-01-10-22-38-05&Itemid=110/

²³¹ ЦДІАУ. – Ф.320. – Оп. 1. – Спр 1296. – Арк.30.

²³² Головащенко С. И. История евангельско-баптистского движения в Украине. – Одесса, 1998. – С. 223.

²³³ ЦДІАУ. – Ф.320. – Оп. 1. – Спр 1296. – Арк.25.

²³⁴ ПЕВ. – 1916. – №12. – С.914–915.

богослужінь за умови збільшення кількості віруючих, що було цілком можливим після приєднання кременчуцьких баптистів.

У Полтаві баптисти з'явилися на початку ХХ ст. і першим проповідником цього віровчення був служитель Діденко (на жаль, його ім'я не вдалося встановити) з Харкова. Невдовзі також із Харкова переїхав інший служитель - Володимир Ястремський із сім'єю. Він оселився на квартирі по вул. Рогізній у будинку віруючих-баптистів Трохима та Зінаїди Бондаренко. В. Ястремський влаштувався працювати на Полтавський тепловозремонтний завод, де й розпочав свою місіонерську діяльність,²³⁵ як засвідчують архівні джерела, в першу чергу серед працівників станції Полтава-Південна. Так, до полтавської громади баптистів належали залізничники: Юхим Хряпко – мастильник; Семен Щербань – слюсар; Тихін Могила – помічник машиніста паровоза; Назар Щербань – провідник; Тихін Твердохліб – кондуктор; Трохим Бондаренко – машиніст паровоза.²³⁶ Перші зібрання баптистів проходили таємно у передмістях, зокрема таких, як Климівка, Павленки, а влітку навіть по лісах навколо Полтави. Регулярні зібрання общини почалися з 1907 р., на які запрошували тільки тих, кому вже розповідали про євангельське віровчення, і тих, хто не виявляв ворожості до так званої «нової релігії». Начальник Полтавського губернського жандармського управління в своєму звіті від 30 серпня 1913 р. у Департамент поліції Міністерства внутрішніх справ повідомляв, що у 1913 р. полтавська громада баптистів нараховувала близько 27 членів²³⁷ За даними полтавського поліцмейстера в 1915 р. до полтавської громади входило щонайменше 6 сімей віруючих: Бойка Андрія, Сліпка Івана, Мирошніченка Микити (козаків); Чуба Андрія, Бондаренка Трохима (міщан) та селянина Ніконова Олексія.²³⁸ На нашу думку, ці цифри можуть бути применшені, оскільки до 1917 р. громада не була зареєстрована, а відтак обліком віруючих ніхто не займався. Тому встановити точну кількість послідовників баптизму в місті дуже складно.

У 1916 р. на богослужіння віруючі збиралися у святкові дні та неділю, священнодійства проходили у будинку Т. Бондаренка на Острівці (в районі сучасного Південного залізничного вокзалу). Для створення піднесеної атмосфери на молитовних зборах і для залучення неофітів був організований церковний хор, першим регентом якого був Т. Бондаренко. Ми вже зазначали, що община не була зареєстрована, тому зібрання проводилися без належного дозволу, через що діяльність баптистів підлягала постійному контролю з боку місцевої влади. Постійний поліцейський нагляд був викликаний і тим, що, крім місцевих жителів, молитовні збори відвідували іноземні військовополонені, які знаходилися в Полтаві. Наприклад, постійними учасниками зібрань віруючих були

²³⁵ ЦДІАУ. – Ф.320. – Оп. 1. – Спр 1296. – Арк.24.

²³⁶ Там само. – Арк.21

²³⁷ Там само. – Арк.22.

²³⁸ ЦДІАУ. – Ф.323. – Оп. 1. – Спр 136. – Арк.23.

четверо баптистів-австрійців начолі з Яном Штефко. Вони жили й працювали в будинку генерала Ждановича на Панянській горі, № 9–11 (нині вул. Панянка). Крім будинку Т. Бондаренка полоненні австрійці відвідували квартиру вчителя гімнастики другої Полтавської чоловічої гімназії Пільного та вчителя музики Ліжка (на жаль, не вдалося встановити їхніх імен), які проживали по Київському провулку в будинку Шалека № 20 (на жаль, встановити місцезнаходження вулиці нам не вдалося).²³⁹ Це свідчить про те, що баптисти мали кілька адрес для проведення молитовних зібрань. Гадаємо, що вони там збиралися коли на постійному місці проводити богослужіння було небезпечно. В. Ястремський очолював громаду до 1917 р., потім повернувся до Харкова. На його місце Всеросійський Союз християн-баптистів призначив випускника трирічної духовної школи проповідників у м. Лодзь Романа Дем'яновича Хомяка. За його керівництва полтавська громада була зареєстрована в місцевих органах влади та кількісно зросла до 200 осіб.²⁴⁰

За інформацією Полтавського єпархіального управління на початку ХХ ст. у Полтавській губернії найактивніше баптистські проповідники працювали в таких населених пунктах, як Іркліїв, Маліївка, Старе, Кременчук, Максимівка, Секиренці, Бориспіль і Куземине. У Власівці, Іркліїві та Максимівці вони мали дозвіл на проведення молитовних зборів, а в інших місцях зібрання проводилися напівлегально. Основними методами поширення вчення були молитовні збори, розповсюдження літератури, приватні бесіди та ін. На думку православного духовенства, «особливо небезпечними сектантами» були ремісники, бо, постійно спілкуючись із православними, вони своїми повчаннями ставили під сумнів правильність догматики православ'я. У цілому на 1 січня 1916 р. у Полтавській губернії кількість послідовників віровчення баптистів та євангельських християн сягала близько 465 осіб, їхня діяльність поширювалася на всю губернію.

Наприкінці ХІХ ст. у Костянтиноградському повіті з'явилися адвентисти. Іполит Пількевич, під ім'ям «Опалита» (мабуть, так його називали місцеві жителі – Ю. З.), приховуючи свою приналежність до адвентизму став одним із керівників місцевих «сектантів». І. Пількевич – міщанин Сквирського повіту Київської губернії. Його батьки, етнічні німці, спочатку мешкали неподалік Херсону, а потім переїхали у Сімферополь.²⁴¹ Найвірогідніше він розгорнув свою місіонерську діяльність серед громад суботників, оскільки у них з адвентистами є деякі спільні основи віровчення. Наприклад, єдине джерело віри — Священне

²³⁹ ЦДІАУ. – Ф.323. – Оп. 1. – Спр 228. – Арк.5.

²⁴⁰ Історія Полтавської громади баптистів. Доповідь В.Антонюка на святкуванні 100-річчя церкви ЄХБ в Полтаві [Електронний ресурс] – Режим доступу URL: <http://www.spasinnia.org/en/reading-room/articles/175-2010-07-05-05-46-36.html>.

²⁴¹ Сітарчук Р.А. З історії адвентистів сьомого дня в Полтаві. – Полтава-Київ, 2007. – С. 8.

Писання, віра в Тисячолітнє Царство, святкування суботи замість неділі, непоклоніння святим, смерть душі, відкидання церковної обрядовості, негативне ставлення до військової служби та ін. Чи не єдиним спірним питанням між двома громадами стала проблема сплати десятини суботниками, оскільки це одна з визначальних умов, яка була обов'язковим елементом віри адвентистів. Частина суботників прийняла вчення І. Пількевича й трансформувалися в громади адвентистів. Відтоді Костянтиноградський повіт став головним осередком адвентизму в губернії. Він закріпився в таких населених пунктах як Андріївка, Зачепилівка, Мажарка, Микільське.

У Полтаві появу адвентистських віруючих відносять до 1908 р. За твердженням В. Джулая, до приїзду І.Пількевича (вересень 1908 р.) у Полтаві вже мешкала сім'я Воскобойнікових, які були адвентистами. У будинку Воскобойнікова щоп'ятниці збиралася група віруючих (мабуть, це були люди наближені до родини Воскобойнікова, наприклад, куми чи сусіди) для читання та обговорення Біблії.²⁴² Хоча, у Полтаві вже існувала група віруючих-адвентистів, однак організованої громади у місті ще не було. Перші згадки про адвентистів архівні джерела фіксують у 1909 р., а перше офіційне зібрання адвентистів у місті відбулося 4 жовтня 1909 р., яким керував І. Пількевич.²⁴³ У результаті активної проповідницької й місіонерської роботи кількість віруючих зросла і весною 1910 р. у місті була організована громада з 12 членів, що для адвентистів було значною цифрою.²⁴⁴ В тому ж році відбулося перше хрещення новоприбулих, після якого в громаді офіційно нараховувалося 15 осіб.²⁴⁵ На початку 1911 р. І. Пількевич був змушений відбутися до Київської губернії аби постати там перед судом, оскільки йому були висунуті звинувачення в пропаганді, яка прирівнювалася до богохульства.

Полтавську громаду очолив інший проповідник П. А. Свірідов. Перше зібрання громади з новим пресвітером відбулося 11 лютого 1911 р. Період його керівництва супроводжувався постійними конфліктами з поліцією, що призводило до незмінних заборон на проведення молитовних зборів. У 1913 р. пресвітером громади став І. Воскобойніков і за його керівництва у громаді нараховувалося близько 10 членів. Окрім сім'ї Воскобойнікова, до громади належали: козаки Климко Степан, Хоменко Іван, Коломієць Петро; козачка Піскунова Марія; селянки Глаголева Ірина та Гапонова Марія.²⁴⁶ Молитовні збори громади проходили без належного дозволу переважно у будинку Піскуна на вул. Зіньківській і в

²⁴² Джулай В. Дом на камне. – К., 2003. – С.9.

²⁴³ ПЕВ. – 1909. – № 30. – С.1203.

²⁴⁴ Державний архів Полтавської області (далі – ДАПО). – Ф. 4085. – Оп. 15. – Спр. 8. – Арк.35..

²⁴⁵ Сітарчук Р.А. Перша громада адвентистів у Полтаві. // Історична пам'ять. – 2007. – № 1. – С.141.

²⁴⁶ ЦДІАУ. – Ф. 323. – Оп. 1. – Спр 136. – Арк.24.

с. Залінійному (нині – Лісок).²⁴⁷ У місіонерській роботі І. Воскобойнікову допомагав С. Климко. Вони разом відвідували своїх однодумців, які проживали у навколишніх селах, керували їхніми молитовними зборами, проводили бесіди і поширювали адвентистську літературу: журнали «Блага вість» та «Маслина», книги та брошури Гамбурзького Трактачного Товариства.²⁴⁸ Завдяки їхній місіонерській роботі поступово збільшується число прибічників цього віровчення.

Підчас дослідження ми зіткнулися з діаметрально протилежними даними про кількість адвентистських віруючих. За твердженням Р. Сітарчука, у 1911 р. кількість адвентистів в Полтавській губернії становила 269 осіб. Динаміка їх зростання була такою: у 1905 р. в губернії нараховувалося 46 осіб, у 1906 р. їх кількість збільшилася на 24 особи, у 1907 – на 47, у 1908 – на 52, у 1909 – на 36, у 1910 – на 31, у 1911 – на 33.²⁴⁹ У звіті Російського уніону на 31 березня 1911 р. в Малоросійському полі (Київська, Подільська, Полтавська, Чернігівська та Харківська губернії) нараховувалося 20 громад і груп із 526 членами.²⁵⁰ За інформацією місцевої єпархії, у 1915 р. кількість послідовників віровчення адвентистів склала 37 осіб у 9 парафіях Полтавської губернії. За 1915 р. їх кількість збільшилося на 9 осіб: 5 приєдналися із общин суботників (с. Андріївка та с. Микільське) та баптистів (с. Кохнівка), а 4 – з парафії Покровської церкви м. Полтави.²⁵¹ Виникнення цих розбіжностей є наслідком того, що адвентистські громади діяли конспіративно, тому встановити точну кількість послідовників цієї течії досить складно. Ми схиляємося до даних Полтавського єпархіального управління, оскільки у 1915 р. православною місією була проведена робота з обліку віруючих інославнох конфесій у Полтавській губернії. Її результати наступного року були надруковані в «Полтавских єпархиальных ведомостях», якими ми послуговуємося у дослідженні.

Судячи з публікацій в офіційній періодиці, великого занепокоєння у представників влади викликало зміцнення становища громади адвентистів у губернії. Тому проти адвентистів було проведено кілька заходів зорієнтованих на підрив їхньої діяльності. Наприклад, у лютому 1913 р. проти пресвітера полтавської общини адвентистів І. Воскобойнікова була порушена кримінальна справа. Йому висувалися звинувачення у схилянні одного із нижчих чинів Єлецького піхотного полку до невиконання своїх обов'язків. Підчас розслідування з'ясувалося, що в діях І. Воскобойнікова не було складу злочину, передбаченого 5 п. 129 ст. Кримінального кодексу, а тому справу було закрито²⁵². Цей випадок ілюструє спланований захід

²⁴⁷ Сітарчук Р.А. З історії адвентистів сьомого дня в Полтаві. – С. 19.

²⁴⁸ ПЕВ. – 1916. – №12. – С.917.

²⁴⁹ Сітарчук Р.А. З історії адвентистів сьомого дня в Полтаві. – С.14.

²⁵⁰ ПЕВ. – 1912. – № 12. – С. 771.

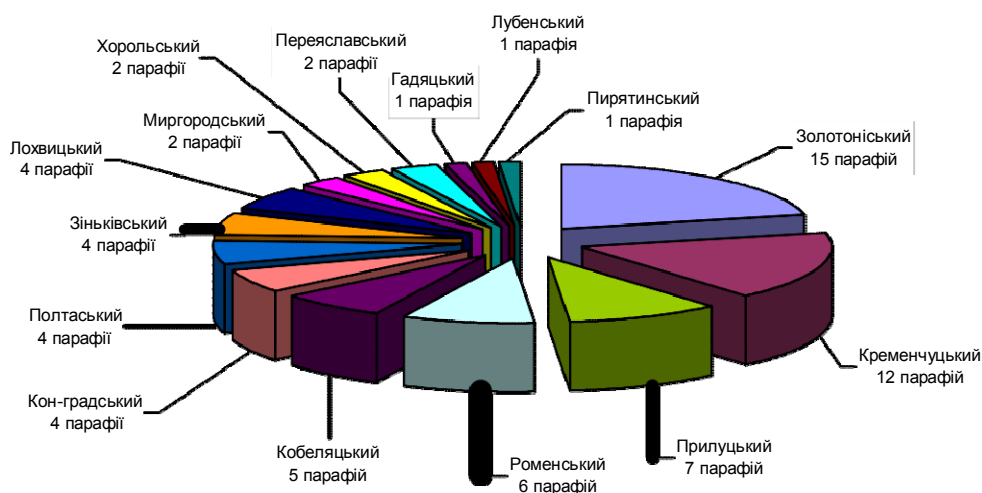
²⁵¹ ПЕВ. – 1916. – №12. – 917.

²⁵² ДАПО. – Ф. 138. – Оп. 1. – Спр. 73. – Арк. 8.

місцевої влади проти адвентистів, адже арешт пресвітера міг призвести до занепаду громади.

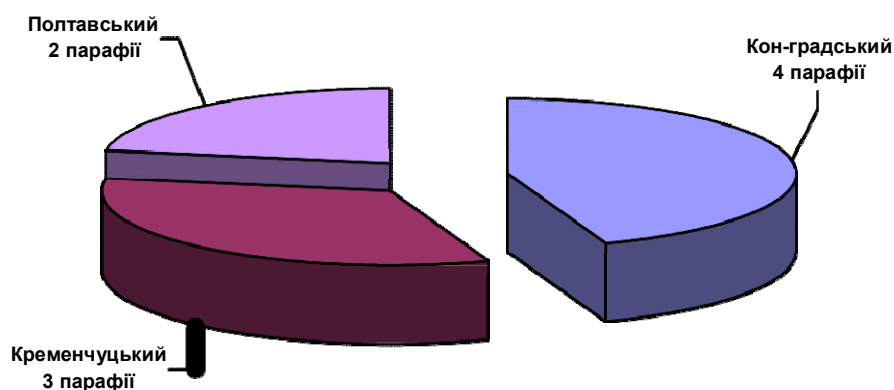
Водночас Полтавським єпархіальним управлінням були заплановані заходи, які були направлені проти діяльності так званих «сектантів», у першу чергу проти релігійних громад протестантських конфесій (адвентистів, баптистів, євангельських християн), які існували у губернії. Було заплановано проведення 40 лекцій про боротьбу з інакомисленням, читання яких намічалось на червень 1914 р. у м. Полтаві. Вони охоплювали такі питання: характеристика організацій «сектантів», бесіди про правильне харчування, шлюб та інші морально-етичні та релігійні цінності. Однак ці заходи не принесли місцевій владі бажаних результатів, оскільки громади протестантів діяли в Полтавській губернії і в наступні роки.

Висновки. Підводячи підсумки нашої наукової розвідки, зазначимо, що на початку ХХ ст. у Полтавській губернії протестанти були представлені громадами адвентистів сьомого дня, баптистів та євангельських християн. Найпоширенішими були громади баптистів та євангельських християн.



Як свідчить діаграма, вони розгорнули свою діяльність у 70 парафій, тобто євангелісти проживали в усіх повітах Полтавської губернії. Загальна кількість баптистів становила близько 465 осіб. Росту кількості віруючих цієї конфесії сприяли такі чинники: злагоджена робота проповідників, книгонош, місіонерів; сприйняття православним населенням основ віровчення баптистів (віри у Триєдиного Бога, у божественне походження Ісуса Христа, у безсмертя душі); спрощений процес культу, більш демократичні порівняно з православними засади церковного життя; проведення богослужінь українською або російською мовами.

Громади адвентистів діяли у 9 парафій Полтавської губернії:



Осередком адвентизму був Костянтиноградський повіт, де віруючі мешкали у таких населених пунктах як Андріївка, Зачепилівка, Мажарка, Микільське. Основним джерелом поповнення адвентистських громад новими членами стали громади суботників, які з адвентистами мали деякі спільні засади віровчення. Частина громад суботників повністю трансформувалися в організації адвентистів. Кількість їх членів досягла 37 осіб, що для цієї конфесії було значною цифрою. До причин поширення течії можна віднести й ті, що мали місце і в баптистів. Водночас адвентисти вирізнялися більшою новизною, а також і кардинальністю віровчення. Це приваблювало одних адептів, інших навпаки - відштовхувало. Тому варто зазначити і ті причини, які негативно позначилися на розповсюдженні адвентистського руху. Головною причиною малочисельності адвентистських громад було питання сплати десятини ново наверненими членами, оскільки це - одна з головних умов буття в конфесії, яка є обов'язковою частиною віровчення адвентистів. Власне ця умова й не сприймалася віруючими, які звикли до добровільних пожертвувань на користь церкви.

Відтак зазначимо, Полтавщина не стояла осторонь євангельського руху, який охопив Україну у другій половині XIX ст. У Полтавській губернії з кінця XIX ст. до 1917 р. від православ'я відпало близько 500 осіб. Для традиційно православної Полтавщини це число було значним. Закладена на початку XX ст. тенденція до зростання протестантського руху зберігається й до сьогодні.

Досліджуване у статті питання пов'язане з подальшим вивченням еволюції протестантизму в Полтавській губернії на початку XX ст. у контексті державно-конфесійних відносин.

А н о т а ц і ї

Стаття Зенько Юлії Олександрівни «Діяльність протестантських громад у Полтавській губернії на початку ХХ ст.» присвячена проблемі еволюції протестантизму у Полтавській губернії на початку ХХ ст. На основі опрацювання бібліографічної бази та архівних матеріалів визначено: шляхи проникнення протестантського віровчення, географію їхнього розповсюдження, особливості розвитку релігійних громад, прізвища лідерів релігійних угруповань, приблизну кількість осіб відпавших від православ'я.

Ключові слова: *адвентизм, баптизм, віровчення, конфесія, протестантизм, Полтавська губернія, релігійна громада.*

Статья Зенько Юлии Александровны «Деятельность протестантских общин в Полтавской губернии в начале ХХ в.» посвящена проблеме эволюции протестантизма в Полтавской губернии в начале ХХ в. На основе обработки библиографической базы и архивных материалов определены: пути проникновения протестантского вероучения, географию его распространения, особенности развития религиозных общин, фамилии лидеров религиозных группировок, примерное количество лиц отпавших от православия.

Ключевые слова: *адвентизм, баптизм, вероучение, конфессия, протестантизм, Полтавская губерния, религиозная община.*

The article by Zen'ko Yulia Oleksandrivna "The activity of protestant communities in Poltava province at the beginning of the XXth century" deals with the problem of evolution of Protestantism in Poltava province at the beginning of the XXth century. On the basis of the thoroughly studied bibliography and archive materials the authoress identified the ways of protestant religious doctrine penetration, the geography of its spread, the peculiarities of the religious communities' formation and functioning, the surnames of the religious groups' leaders, the approximate quantity of people who had given up orthodoxy.

Key words: *Adventism, Baptist doctrines, religious doctrine, confession, Protestantism, Poltava province, religious community.*

*К. Пасинчук** (м. Київ)

УДК 3,34:340-432

РЕЛІГІЙНА СВОБОДА У ЗОВНІШНІЙ ПОЛІТИЦІ США: ГОЛОВНІ ЕТАПИ ЗМІН

Релігійна свобода у самих США вважається стовпом американської ідентичності, одним з найбільш важливих і суттєвих аспектів соціокультурної і соціально-психологічної конструкції саморозуміння й самоусвідомлення американцями того, чим є їхня країна. Це самоусвідомлення, невід'ємною складовою якого є прагнення і повага до природного права людини мати будь-яку релігію і чинити згідно з її приписами, справляє свій вплив на різні сторони політичного, економічного і суспільного життя США. Серед них – і зовнішня політика Сполучених Штатів.

Історичний зв'язок між релігією і зовнішньою політикою США може бути простеженим по чотирьох головних напрямках. Перший – це релігійно вмотивоване усвідомлення особливої місії Сполучених Штатів на зовнішній арені, їхньої унікальності і неповторності, у тому числі і стосовно ролі у міжнародних справах. Другий напрям – це роль, що її відіграють у процесі формування зовнішньої політики релігійні інституції, які мають власні інтереси за межами США і, відповідно, впливають на громадську думку і безпосередньо на уряд з тих чи інших зовнішньополітичних питань. Третій – це вплив релігійних вірувань, богословських доктрин на політичні позиції релігійних інституцій і політичних акторів, урядовців на зовнішню політику країни. І, нарешті, четвертий – це ступінь і зміст того, як саме включеність у зовнішні справи впливає на внутрішню релігійну сцену.

Серйозні кореляції між релігійними перевагами і зовнішньополітичними інтересами виявилися вже на початку XIX століття, зокрема під час американо-британської війни (War of 1812), яка розпочалася із захоплень і обшуків американських кораблів під час наполеонівських війн. Однак вже після початку збройного конфлікту різні релігійні групи продемонстрували відмінні позиції. Конгрегаціоналісти і пресвітеріани підкреслювали свою відданість британському протестантизму і виклинали Наполеона як

* Пасинчук Катерина Анатоліївна – пошукач Дипломатичної Академії України при МЗС України.

узурпатора і союзника папи Пія VI, баптисти і методисти звинувачували автократичну Церкву Англії, вітали президента Дж. Медисона як прибічника релігійної свободи і, навпаки, відзначали, що папа є союзником Британії, оскільки він ув'язнений Наполеоном. Водночас, треба відзначити, що ці дискусії велися у рамках більш широкого консенсусу, відповідно до якого Сполучені Штати мають збільшувати свою територію, нарощувати свою потугу, розширяти торгівлю. Упродовж 1810-1850-х рр. практично всі релігійні групи, за винятком квакерів, менонітів та частини унітаріїв, вважали припустимим вдаватися задля цього до застосування сили. Але всередині так званого «експансіоністського консенсусу» виникало чимало гостропроблемних питань, зокрема: Чи має Тихий океан стати природним кордоном Сполучених Штатів? Чи скине зрештою Канада британське ярмо і приєднається до Штатів? Чи зможе республіка абсорбувати мексиканську расу? І, головне зх них, чи будуть нові території вільними, чи там буде рабовласництво?

Дискусії співпадають не лише з Другим Великим Пробудженням, але й з дедалі більш потужною непротестантською імміграцією зі Старого Світу. Мірою того, як населення США стає більш релігійно різноманітним, менш релігійно однорідним стає дипломатичний персонал, урізноманітнюється зовнішньополітичні позиції американських державних діячів. У 1813 р., наприклад, починає свою кар'єру як консул у Тунісі дипломат єврейського походження Мордехай Ноах (1785-1851) – перший народжений у США єврей, який досяг загальнонаціонального визнання у країні як державний діяч. На «єврейському прикладі» видно, як США починають ставити свої відносини з іншими країнами у залежність від ставлення цих країн до релігійних і етнічних меншин. У 1840-ві роки США приєднується до європейських урядів, які протестують проти арештів сирійських євреїв, звинувачених у ритуальних вбивствах.

Через десять років торгова угода, підписана між США та Швейцарією, припускала можливість для окремих кантонів забороняти торгувати євреям. Після протестів американських євреїв, адміністрація президента В.Філмора, переуклала договір (Howard M. Sachar. *A History of the Jews in America*. -New York, 1992. - P. 39, 45-8, 83). Єврейські протести були підтримані протестантами, у тому числі й помітними політичними постатями, зокрема такими, наприклад, як спікер палати представників Генрі Клей (1777-1852). Ця підтримка була зумовлена як прагненням протестантів відстояти принципи релігійної свободи, так і їхнім намаганням отримати прецедент для відстоювання рівного ставлення до протестантів у католицьких країнах.

Найбільш виразним зв'язок між релігією, релігійною свободою і зовнішньою політикою США у XIX ст. виявився в процесі надзвичайного місіонерського вибуху, що супроводжував Друге Велике Пробудження. Багато хто з місіонерів перетворювався на класичних лобістів і їхні групи активно співдіяли з експансіоністами. Найбільш активно місіонерська діяльність розгорталася на Тихоокеанському узбережжі, де утвердження протестантських

цінностей відбувалося разом із економічною експансією. Американський дипломат, посол США в Китаї Чарлз Денбі називав місіонерів «піонерами комерції й торгівлі». Наприклад, Горацій Аллен (1858-1932), який прибув до Кореї як пресвітеріанський місіонер, пізніше став представником уряду США в країні і, по суті справи, найбільш впливовим іноземцем в Кореї.

Одним з головних ідеологів експансіонізму і необхідності употужнення релігійного чинника у зовнішній політиці США став конгрегаціоналістський проповідник Є.Стронг (1847-1916). У своїй публікації «Наша країна» Стронг, ґрунтуючись на географічному детермінізмові і місіонерській ревності, формулює ідею англо-саксонської зверхності і визначає народ Сполучених Штатів як обраний народ для наступної епохи. Але виконати свою місію цей народ може лише у тому разі, якщо не протестантські іммігранти будуть успішно американізовані. При цьому Стронг підкреслював, що англо-сакси дали світові дві великі ідеї. Перша – це «чисте християнство». Друга – це громадянські свободи, включно з релігійною свободою (Bowman Matthew. Sin, Spirituality, and Primitivism: The Theologies of the American Social Gospel (1885-1917) // Religion and American Culture. - 2007, Vol. 17#1. – P. 95-126).

Треба відзначити, що місія в розумінні Стронга та його однодумців мала розвиватися разом із пошуком нових закордонних ринків. Пошук таких ринків ставав для них розв'язкою внутрішніх проблем, зокрема, депресії 1890-х та чинником консолідації нації, попередження соціального вибуху шляхом звернення накопиченої суспільної енергії назовні, за кордон.

Релігійний чинник так чи інакше виявляв свій вплив під час іспано-американської війни за Кубу й Філіппіни (1898-1899 рр.), у відносинах з Російською імперією на початку ХХ століття, під час Першої Світової війни. Цей вплив виявляється у дуже різний спосіб: тиск груп, які обстоюють інтереси тих чи інших релігійних середовищ на уряд з метою примусити його зайняти більш жорстку чи менш «кровожерливу» позицію у військовому конфлікті (як-от, різноспрямований вплив протестантів й католиків на адміністрацію під час іспано-американської війни). Або активна участь релігійних організацій та авторитетних священнослужителів у русі за мир під час Першої Світової війни. Також у своїх відносинах з СРСР та Мексикою Сполучені Штати намагаються ставити питання про релігійні свободи і пом'якшення антирелігійних кампаній у цих країнах.

Релігійні погляди і переконання американських президентів також мали своє значення у формуванні зовнішньополітичної лінії США у цей період. Хоча, зрозуміло, їх не варто перебільшувати. Скажімо, такий видатний державний діяч як Теодор Рузвельт, котрий пояснював своє обрання президентом Божим промислом, не виводив свою переконаність у обраності американського народу і його особливій місії виключно з теологічних міркувань. Це ж стосується і президента Вудро Вілсона.

Часом зовнішньополітичні події викликали напруження на релігійному ґрунті всередині країни, як це сталося під час громадянської війни в Іспанії, коли 42% опитаних католиків підтримали Республіку, а 58% - генерала

Франко. Тоді як більшість протестантів була однозначно проти Франко, а 150 протестантських діячів підписали відкритого листа з гострою критикою Католицької церкви в Іспанії за підтримку нею диктатора (Dallek P., Franklin D. Roosevelt and American Foreign Policy (1932-1935). -New York, 1979. - P. 179-180).

Безпосередньо до питання релігійної свободи американська зовнішня політика звертається напередодні і відразу після початку Другої Світової війни. Президент Ф.Д.Рузвельт (1882-1945) вважав, що гітлерівська Німеччина є ворогом релігійної свободи і – ширше – всієї людської цивілізації. У січні 1939 р. він наголошував: «Захист релігії, релігійної свободи, доброї віри між народів – це одна й та сама боротьба». Він також дуже добре розумів потенціал, який містить у собі звернення до релігійних символів і переконань. У жовтні 1941 р., пояснюючи необхідність розширення неоголошеної морської війни проти німецьких субмарин, він обрушився на нацистський план знищення всіх існуючих релігій – протестантської, католицької, мусульманської, індуїстської, буддійської та іудейської (Richard V. Pierard and Robert D. Linder. Civil Religion and the Presidency. - Grand Rapids, 1988. - P.178-179). При цьому антирелігійна політика радянського режиму була серйозною перепорою для сприйняття СРСР як союзника громадською думкою Сполучених Штатів. Вважається слушною думка, що позиція союзників у питанні релігійної свободи мала своє значення у зміні сталінської політики відносно релігії під час війни.

Аналізуючи вплив, який мала Друга Світова війна на фактор релігійної свободи у зовнішній політиці США, слід звернути увагу на принаймні два аспекти цієї проблеми. По-перше, це поразка ізоляціоністської лінії у політиці США, що означало подальше посилення ролі цієї держави у світовій політиці. І, по-друге, релігійне пробудження, яке стало очевидним після війни і яке мало серйозний вплив на стилістику й риторичку Холодної війни, в яку вступили Сполучені Штати. Ця війна у громадській думці і офіційному дискурсі була представленою як боротьба з «безбожним комунізмом», як битва між добром і злом.

Але, на думку деяких дослідників, на початку Холодної війни її релігійний вимір формували передовсім не релігійні ідеї, а релігійні групи, які переслідували власні інтереси. (Ribuffo Leo. The Religion and American foreign policy: the story of a complex relationship // National Interest. - 1998. - Summer.) Це стосується, наприклад, позиції по Китаю, коли частина керівників місійних агенцій виступила за зближення з Чан Кайші, тоді як інша сподівалася встановити відносини з режимом Мао Цзедуна. Це ж можна зазначити і відносно Східної Європи, на дискримінацію католиків в якій постійно вказувала адміністрації США католицька ієрархія. Серйозним був вплив релігійних груп – як іудейських, так і християнських – у блискавичному визнанні Сполученими Штатами держави Ізраїль у 1948 р.

Один з найбільш яскравих епізодів часів Холодної війни, де виявився взаємозв'язок політики й релігії – взагалі та релігійної свободи й зовнішньої

політики – зокрема, стала президентська кампанія 1960 р., яку вперше в історії США виграв кандидат-католик Дж.Ф.Кеннеді. Його релігійна належність була однією з найбільш вразливих позицій у сприйнятті демократичного кандидата. Причому у буденному дискурсі ця належність позиціонувалася як напередвизначена залежність зовнішньополітичної лінії Дж.Ф.Кеннеді, у разі його обрання на посаду президента, від ватиканської політики на світовій арені. У кінцевому рахунку, Дж.Ф.Кеннеді був вимушений виступити зі спеціальною промовою, де пояснив своє ставлення до релігійного чинника у власній політичній позиції, у тому числі – своє ставлення до принципу релігійної свободи і впливу релігії на зовнішню політику.

Ця промова, яку Дж.Ф.Кеннеді виголосив 12 вересня 1960 р. у Хюстоні (штат Техас), який вважається оплотом білого консервативного протестантизму, стала однією з найбільш сильних промов, коли-небудь ним виголошених. Перш за все, кандидат у президенти наголосив, що проблеми кампанії не є релігійними і серед цих проблем, окрім внутрішньополітичних, низка тих, що стосуються зовнішньої політики: поширення впливу комунізму («аж до того, що нині він причаївся лише у дев'яноста милях від узбережжя Флориди») та відставання від СРСР у космічній галузі. Далі майбутній 35-й президент США дуже чітко і надзвичайно яскраво виклав свій погляд на питання релігійної свободи, зв'язку релігії й політики та залежності, точніше, відсутності залежності свого майбутнього зовнішньополітичного курсу від власної релігійної належності: «Я вірю в Америку, де відокремлення церкви і держави є абсолютним; де жоден католицький прелат не говоритиме президентові – будь той католиком – як він має діяти, і жоден протестантський проповідник не говоритиме парафіянам, за кого їм голосувати; де жодна церква або церковна школа не отримуватиме суспільних коштів або політичних переваг, і де нікому не може бути відмовлено у державній посаді тому тільки, що його релігія вирізняється від тієї, що сповідує президент, котрий має його на цю посаду призначати або від релігії людей, які мають його на цю посаду обирати. Я вірю в Америку, яка офіційно не є ані католицькою, ані протестантською, ані іудейською; де жодна посадова особа не звертається і не отримує інструкцій щодо політики, яку їй слід здійснювати, ані від папи, ані від Національної Ради Церков, ані від будь-якої іншої церковної установи. Де жоден релігійний інститут не прагне нав'язати свою волю – прямо або опосередковано – усьому населенню, і де релігійна свобода є настільки міцною, що замах на якусь одну церкву сприймається як замах на всіх... Я не можу схвалити дії такого президента, який би працював на знищення гарантій релігійної свободи, що їх встановлює Перша поправка. Та й наша система стримувань й противаг не дозволить йому зробити це. І я не сприйму дії тих, хто прагнутиме переглянути статтю 6 Конституції, пропонуючи якійсь, хай і непрямий, тест на релігію 2. Бо ті, хто незгідні з гарантіями, що містяться там, відкрито націлені на анулювання цієї статті... У таку Америку я вірю – і це та Америка, за яку я воював на півдні Тихого океану, і та Америка, за яку мій брат загинув у Європі. Ніхто відтак не може припустити, що ми можемо мати

подвійну лояльність, що ми не віримо у свободу, чи що ми належимо до нелояльної групи, яка загрожує – я цитую – «свободам, за які загинули наші предки... Насправді Америка, за яку загинули наші прадіди, це Америка, куди вони пливли, щоби уникнути перевірок на релігію, які заперечували право отримати посаду представникам непривілейованих церков, де вони змагалися за Конституцію, Біль про права, Вірджинський Акт про релігійну свободу». (Цит. за: John F. Kennedy on Church and State (1960) // Urofsky Melvin I. Religious Freedom: rights and liberties under the law. - Santa Barbara, California, 2002. - P. 272-276).

Втім, Дж.Ф.Кеннеді на посаді президента ніколи не давав підстав для звинувачень у наданні якихось переваг Католицькій церкві. Понад це, католицькі кола навіть критикували його за надмірну обережність у відносинах з Ватиканом (за його президентства, зокрема, повні дипломатичні відносини США зі Святим Престолом так і не були встановлені).

Після дуже складного для США періоду В'єтнамської війни, коли релігійний чинник відіграв надзвичайно суперечливу – як про-, та і антивоєнну – роль у зовнішній політиці, у середині 1970-х на політичній карті країни відбуваються зміни, котрі дозволяють говорити про посилення впливу релігії у публічній сфері. Що стосується її зовнішньополітичного сегменту, то відносно цього періоду слід відзначити поправку Джексона-Веніка, метою якої було примусити СРСР не обмежувати еміграцію з країни, - як єврейську, так і представників інших етнічних груп, а також релігійних меншин.

Під час кампанії 1976 р. за президентство змагаються Дж.Форд та Дж.Картер, яких оглядачі називають найбільш побожною парою після МакКейна та Брайана, що виборювали президентство вісімдесят років перед тим. Релігійна риторика у політичному дискурсі помітно посилюється, релігійна свобода стає важливим інструментом тиску на СРСР та його союзників у зовнішньополітичній діяльності адміністрації Дж.Картера упродовж 1977-1980 рр. Релігійна риторика у зовнішній політиці ще більше посилюється з приходом до президентського офісу у 1980 р. Р.Рейгана. Вже на першій докладній зустрічі з послом СРСР в США Р.Рейган піднімає питання про п'ятидесятників з Сибіру, які не отримавши змоги емігрувати з Радянського Союзу, у 1978 р. прорвалися до посольства США у Москві (всього вони провели у посольстві п'ять років – до 1983 р. Цей драматичний епізод докладно описаний Левом Симкіним у його «Посольской истории» (Знамя. - 2010. - № 7).

8 березня 1983 р. президент Р.Рейган виголошує свою знамениту промову перед Національною Асоціацією євангеліків у Флориді. Ця промова на заявлену тему «Релігійна свобода та Холодна війна» увійшла в історію як промова «Імперія зла». У своїй промові Р.Рейган виклав кілька програмних тез, які безпосередньо стосуються бачення ним ролі релігії й релігійної свободи у зовнішній політиці США і зробив це, напевно, яскравіше, ніж будь-хто до нього. По-перше, він наголосив на тому, що філософія його адміністрації ґрунтована на Божих цінностях; по-друге, це протиставляє цю

адміністрацію й мільйони американців, що її підтримують, сучасному атеїзмові, який відмовляється від цінностей, на яких базована західна цивілізація. Їх система цінностей радикально відрізняється від тієї, що її сповідує більшість американців; американці значно більш релігійні, ніж багато інших народів світу, вони віддані релігії та родинним цінностям – Десять заповідей мають реальне значення для їхнього життя. Радянський Союз – осереддя тоталітаризму, безвірництва, який відкрито проповідує відмову від релігійної етики. Але вони повинні зрозуміти, що США ніколи не відмовиться від своїх принципів, не віддадуть свою свободу, не залишать віру в Бога. Промова Рейгана надзвичайно щільно насичена релігійними і месіанськими символами і яскравими образами. Він наводить слова молодого батька з Каліфорнії, який сказав, що волів би, щоби його маленькі доньки померли прямо зараз, все ще вірячи у Бога, ніж, щоби вони зростали за комунізму і колись померли без віри в Бога. Наприкінці промови Р.Рейган закликає присутніх помолитися за тих, хто живе у «тоталітарній пільмі»: «Просіть, щоби вони віднайшли радість милосердного Бога. Але поки вони проповідують всемогутність держави і її домінування над особистістю, поки вони вірять у своє майбутнє панування над усіма народами землі, вони – центр зла у сучасному світі» (President Reagan's Speech before the National Association of Evangelicals // [Електронний ресурс: Режим доступу] <http://www.presidentreagan.info/speeches/empire.cfm>).

Р.Рейган значно більше, ніж його попередники у ХХ ст. звертається до порівняння Америки з «сяючим містом на горі», «смолоскипом свободи», до наголошенні на унікальності американської демократії тощо. Він також постійно звертається до значущості для американців релігійної свободи і готовності відстоювати її на міжнародному рівні. Особливо виразно рейганівське бачення релігії у зовнішній політиці втілюється у союзі адміністрації США зі Святим Престолом і особистого союзу Рейгана і Івана Павла II у демонтажі комунізму в Центральній і Східній Європі.

Ця політика була підтримана і адміністрацією президента Дж.Буша-старшого, особливо під час війни у Перській затоці й знайшла нового піднесення під час президентства Б.Клінтона. Ухвалений під час його президентства Закон про релігійну свободу в світі (1998 р.) остаточно інституалізував зовнішньополітичну активність США у сфері релігійної свободи. Релігійна свобода утверджується як один з пріоритетів всієї зовнішньої політики США. і як беззастережний пріоритет «релігійного сегмента» зовнішньої політики. У такому статусі вона перебуває до початку 2000-х, коли події 11 вересня 2001 р. примусило американську адміністрацію привертати дедалі більші зусилля на «ісламському напрямку» релігійного сегменту зовнішньої політики США.

ПРОТЕСТАНТСЬКІ ЦЕРКВИ І ДЕМОКРАТІЯ ПО-УКРАЇНСЬКИ: СОЦІАЛЬНО-РЕЛІГІЙНІ НАСЛІДКИ ПОЛІТИЧНИХ ПРОЦЕСІВ

Протестанти, релігійні свободи і демократія в сучасній Україні досі не визначились у взаєминах: взаємовизначення і взаємовизнання тривають. Доля свободи і демократії у пострадянських країнах є надто драматичною, щоб можна було дати їх вичерпну характеристику і визначити вплив демократичних процесів на процеси релігійні. Вочевидь, Україна виявилась нездатною свідомо та рішуче піти шляхом західних демократій і схиляється до «керованої демократії», заперечення універсальних цінностей, проектування нових партійно-церковних симфоній, примату колективістських форм організації суспільного життя. Подібна кентавристика, коли демократичний фасад держави будується на погранні індивідуальних прав і свобод, коли демократична риторика наповнюється антидемократичним змістом, має місце і в релігійному середовищі, в настроях церковників і навіть в теологічних акцентах.

Яку позицію займають протестанти в дискусіях щодо релігійної політики влади на тлі кризи української демократії і очевидної монополізації суспільно-релігійного життя? Загальна характеристика протестантської позиції та її можливих суспільних наслідків становить мету подальших роздумів, продовжуючи низку вже оприлюднених досліджень²⁵³.

Основний зміст статті. Традиційно вважалось, що протестанти є прибічниками демократії, проте слабкість сучасних західних демократій, їх інституційний та моральний занепад спровокували хвилю консервативної протестантської критики – за розширення загальних прав на різні меншини (етнічні, конфесійні, сексуальні), за безмежний плюралізм і релятивізацію традиційних цінностей, за відмову від цільової підтримки власних традицій заради діалогу з іншими та сприяння їх розвитку. Демократія всередині Європи чи християнського світу в цілому задовольняла протестантів, але розповсюдження її м'яких норм на увесь світ і глобалізація демократії на тлі агресивного зростання інших релігій викликають алармістські настрої і заклики до консервативної революції.

* Черенков Михайло Миколайович – доктор філософських наук, професор кафедри культурології Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова (м. Київ).

²⁵³ Пузынин А. Традиция евангельских христиан. – М., 2010. – 521 с.; Бачинин В.А. Ассоциация «Союз христиан»: вклад в становление российского гражданского общества. – СПб., 2005. – 140 с.; Подберезский И. Бог. Вера. Общество. Личность. – СПб., 2004. – 432 с.

Історично склалось так, що саме протестанти найбільш ревно обстоювали релігійну свободу, декларували невід'ємне право кожного сповідувати будь-яку релігію, або не сповідувати ніякої. Але варто зауважити, що на практиці мала місце боротьба за власні свободи і за обмеження свобод для тих, кого релігійні громади вважали еретиками, розкольниками, лібералами тощо. У відносинах релігії і свободи можна знайти три аспекти: свобода для релігії, свобода в релігії і свобода від релігії. Наразі йдеться про перший – свободу для протестантів як релігійних меншин, два інших завжди були під великим питанням – вільнодумці та невірні знаходяться поза простором свободи.

Більшість пострадянських протестантів заявляє про визнання і першочергове, фундаментальне значення принципів свободи совісті та автономії помісної церкви²⁵⁴. Проте ці традиційні положення сьогодні піддаються критиці та активно обговорюються (див. матеріали київського симпозіуму «Автономія помісної церкви»²⁵⁵).

Визнаючи свою підлеглисть державі та її законам, протестанти акцентують першочергову необхідність виконувати Божі закони та доручення. Зазвичай, посилаються на текст Дій 5:29. Але сьогодні посилюються державницькі настрої і заклики сприяти зміцненню держави, її обороноздатності (!), відтворенню тих національних традицій, де саме етнічні та політичні чинники визначають специфіку релігійного життя.

Протестантське розуміння свободи не позбавлене апорій, окреслених колом таких понять, як особистісна віра, христоцентризм, загальне священство, церковна спільнота, підзвітність громаді, лояльність державі, соціальна активність, занурення у внутрішнє життя, революційний пафос реформ, відокремлення від держави, партнерство та союзи з політичною владою, секуляризація, віротерпимість. Свобода в протестантизмі обмежена певними противагами. Особа вільна від диктату суспільства, але заради служіння суспільству, вільна від влади церковних інституцій заради братнього життя у церковній спільноті. Свобода наче спалахує і згорається лише в одну мить, коли треба нею скористатися на користь Бога, підпорядкувати її вищому началу, використати цей дар в акті вільної віддачі. Свобода сприймається як цінність, але не найвища; розуміється свобода скоріше інструментально, аніж онтологічно, тому протестанти про свободу кажуть переважно як про «свободу вибору».

Подібні інтерпретації передбачають, що моменти свободи, вільного вибору трапляються мало не щоденно, отже відносини віруючого з Богом завжди не зафіксовані, вільні, позбавлені чітких формул та закріплених

²⁵⁴ См. Соціальна доктрина евангельських християн України (Дніпропетровськ, 2009); Євангельські християни-баптисти України (Київ, 1999); Социальная позиция протестантских церквей России (2009) и др.

²⁵⁵ Автономія поместной церкви. Материалы Первого симпозиума «Взаимоотношения поместной церкви и союза» 6-7 декабря 2007 г. Киевская церковь «Дом Евангелия» / [редактор С.В. Санников и др.]. – Одесса, 2009. – 382 с.

форм. Деякі протестанти підпорядковують власну свободу традиції і свідомо позбавляються особистих стосунків заради комфортного життя всередині колективу, що є типовим для фундаменталістських громад.

Багато сучасних протестантів використовують свободу заради власної реалізації у суспільстві, досягнення влади або багатства. Як відомо, демократія дає шанс здобути соціальну позицію, але потім виникає спокуса їх закріпити у недемократичний спосіб. Протестанти, яким вдалося надовго закріпитися у владі, пройшли цікаву еволюцію. Сьогодні стало модним називатися не демократом, а державником, ляяти недоліки демократії, вихвалитись стабільністю, вертикаллю влади, керованістю суспільства. Демонізація демократії та її свобод штучно підтримується і в масовій свідомості протестантів. У церквах жартують про демон-кратію та жахають один одного нашестям гомосексуалів чи викладанням толерантності у школах. Чого насправді бракує сучасним протестантам, то це теологічної та інтелектуальної аргументації на користь християнського розуміння свободи, організації широких суспільних дискусій, спільної з науковцями та політиками праці над вдосконаленням демократії та її свобод.

Протестантська церква, яка завжди позиціонувала себе як народну, має взяти часткову відповідальність за долю демократії та релігійної свободи, ініціативу в її конструктивному обговоренні (хоча б в межах західних суспільств протестантської більшості – що було б прецедентом і добрим прикладом для пострадянських одновірців), замість того, щоб критикувати очевидні недоліки її законодавчого забезпечення чи вади її масового сприйняття. Краще вдосконалювати демократію, просякнути її християнським духом, ніж провокувати спокусливу ностальгію за тоталітаризмом чи іншими соціальними формами несвободи.

Українські протестанти вітали незалежність держави як чинник розвитку внутрішніх свобод, в тому числі незалежності від держави у справах віри, сумління, свідчення. Сьогодні вони уважно спостерігають за тим, як релігійна свобода всіх все більше обмежується на користь однієї привілейованої конфесії. Подібні тенденції обмежують можливості соціально значущої та духовно-виховної діяльності церков, маргіналізуючи їх, і монополізуючи суспільно-політичний простір впливами РПЦ.

Розчарування в демократії, європесимізм, «крах мультикультуралізму», криза західної християнської традиції відновлюють інтерес до візантійсько-московських моделей державно-церковних відносин. За «нульові» роки нового тисячоліття РПЦ послідовно відроджувалась як державна церква в Росії, з постійно зростаючими претензіями на всю «канонічну територію», включно з Україною. Де факто їй вдалося нав'язати суспільству й державі своє уявлення про місце і роль церкви в державі, про ставлення до інших церков і традицій. Єдине, що реально опирається легітимації Московського Патріархату як державної

церкви України, то це наявність більше ніж однієї церкви, історично сформований конфесійний плюралізм, а також принципова, нонконформістська позиція нетитульних і нетитулованих церков України. Це стосується не тільки таких «історичних» та впливових конфесій як УПЦ КП або УГКЦ, але й протестантських церков, на яких донедавна зовсім не зважали в державно-церковних проектах.

Теологія та історія євангельських церков в Україні визначили національний тип протестантизму як релігійну й соціальну меншість. Драматична історія коригувала часом надто позитивну теологію, відштовхуючи протестантів на маргінеси соціуму і провокуючи «теологію страждання», контркультури, опозиції антихристовому союзу хреста й корони, офіційної релігії та державної влади. Відповідно сформована теологія шукала для церкви дозволу соціальну позицію, окрему нішу, тихе місце на узбіччі суспільного життя.

Ідея євангельського протестантизму як бідної, народної церкви, неформальної спільноти людей, об'єднаних силою власного вільного та свідомого вибору, вступає у протиріччя з ідеєю державної церкви як узагальнюючого історичного та духовно-культурного порядку. Маємо два різних способи ставлення до віри – особистий та корпоративний; в першому ідентифікація з релігійною традицією відбувається через рішення, акт волі, в другому - індивід привласнюється церквою фактом свого походження (землі та крові), рішенням політиків («чия влада, того й віра») чи батьків. Конфлікт названих образів віри загострюється в соціальній площині, коли одні вимагають реалізації конституційних прав на особистий вибір (починаючи з внутрішньої, первинної свободи совісті, і далі – в соціальній позиції), а інші - прав на духовну спільність, стабільність об'єднуючих зв'язків, захист традиції, освяченого часом та досвідом соціально-релігійного порядку.

У провіденційній історії випадковостям немає місця, отже маргінальний статус євангельських протестантів як неофіційної, недержавної, неполітичної, протонародної церкви є історично виправданим і реалізує одну з можливостей загальноцерковного розвитку, репрезентує одну з ліній строкатої історії Вселенської Церкви.

Інша справа, що, починаючи волею Провидіння з тісної соціальної ніші, протестанти не були провіденційно ж приречені там залишатись. У 2003 р., працюючи в Братстві незалежних церков ЄХБ України, автор статті разом із колегами створив газету «Україна євангельська», пропонуючи в ній соціальну та культурну перспективу для колишніх нереєстрованих, автономних баптистських громад. Проте наразився на критику зсередини – більшість ветеранів євангельського руху, пройшовши тюрми та переслідування, свідомо відмовились від соціалізації в демократичній Україні, адже бути «євангельським» для них значило бути в бідності та опозиції, християнської ж візії для країни та народу вони не мали, тож Україна для них апіорно бути євангельською не могла.

Історія обумовила специфічні акценти в теології. Остання нині мала б звільнитись не тільки від змісту історії - радянського досвіду компромісів з владою (чи з місцем в суспільному житті, яка влада відводила церкві), але й від історії як такої, від домінування історії в структурі власної ідентичності.

Теологія та історія євангельської церкви в Україні, звільнені від паралізуючого досвіду минулого, взяті в їх актуальних вимірах, відкривають перспективу, дозволяють бачити протестантів впливовими учасниками державно-конфесійних відносин, суб'єктами в партнерстві з державою та бізнесом, помітними акторами громадянського суспільства. Проте тут багато чого залежить й від політика державної влади. Тією мірою, якою держава захищатиме конституційні цінності релігійної свободи, вона зможе активізувати соціальний потенціал євангельських церков, залучити їх до партнерства разом з іншими церквами. Вивищення ж якоїсь однієї конфесії чи церкви маргіналізує інших, є сигналом не стільки «для когось», скільки «проти всіх» інших, що підтверджує антидержавницькі інтуїції, соціально-песимістичні настрої, ще не забуті побоювання.

Толерування конфесійної плюральності дозволяє кожній з українських церков називатись й бути державною, тобто жити за законами держави й на користь її народу. Курс на державну церкву є дискримінаційним по відношенню до *церков*, провокує інтеріоризацію їх активності, згортання соціально значимої діяльності. Досвід царських та радянських репресій показує, що євангельські церкви навчилися виживати за будь-яких умов, але для суспільства й держави їх вільне та повноцінне життя значно корисніше, аніж виживання на маргінесах.

Множинність церков та їх рівноправні відносини з державою є позитивним фактом добросусідства, прикладом для конфліктуючих політичних, культурних, релігійних (о)позицій. Втручання держави у внутрішні християнські дискусії, політизація релігійного життя, будуть завжди неприйнятними для протестантської спільноти України. Реалізація проекту державної церкви поставить євангельські церкви в ідейну й соціальну опозицію до влади, спровокує «внутрішню еміграцію», а також міжконфесійне розмежування з позиціями привілейованої державної церкви.

Протестанти – невід’ємна складова українського християнства, плюрального за своєю природою та історією. Що таке «українське християнство»? Це те же саме християнство, що існує в Європі чи Америці, Азії чи Африці, християнство, що існувало за часів патристики чи схоластики, Реформації чи модернізму. Універсальне, вселенське, соборне, єдине в своїй історії та своїй вірності Христу, християнство служить кожному народу, забарвлюючись у неповторні відтінки, створюючи впізнавані культурні форми, своєрідні соціальні інституції, відповідні до національних запитів.

«Українське християнство» – це не християнство *sui generis*, це те ж саме християнство, яке служить всім, а у нашому випадку - служить українському народові. У цьому сенсі киево- чи україно-центризм — не релігійно-політична протипага Москві чи Ватикану, а зорієнтованість на служіння в епіцентрі життя власного народу.

Сам концепт «українського християнства» - для кого на щастя, а для кого на жаль – позбавлений есенціалізму. Не існує магічного рецепту *українськості*. Не можна уявити таємничу субстанцію, з якої виникає «українське християнство». На жаль, бо без неї складніше – жоден володар тайн, пророк нації, першоєрарх Церкви не знає секрети «українського християнства» і не може створити на основі своїх знань єдину помісну Церкву. На щастя, бо без необхідної та таємничої субстанції проект «українського християнства» залишається відкритим, як те, що ми створюємо разом, а не знаходимо в когось у готовому вигляді.

Є два способи обговорення ідеї «українського християнства» – історико-теологічний та актуально- або сучасно-теологічний. *Історико-теологічний* підхід пропонує реконструкцію вже існуючої традиції, і цікавий для тих, хто там (в історії) вже є, або може довести право на місце в ній. Водночас власне історична аргументація власної приналежності до традиції Володимирова хрещення виглядає дещо дивно навіть для православних та греко-католиків, яких у 988 році ще не було, адже ще не відбулась Велика Схизма 1054 року, тим паче не було унії. Відома теза недавнього Патріарха УГКЦ Любомира (Гузара) про єдність православ'я та греко-католиків на основі архетипічної дати Хрещення Русі є слабкою в своїй хроно-історичній частині, і сильною в частині мета-історичній, в тому сенсі, що апелює до спільної історії Церкви і народу, до християнської відповідальності за долю народів Київської Русі та їх нащадків.

Сильною частиною теза про спільність історії і єдність українських Церков відноситься радше до другого – *актуально-теологічного підходу*. Адже традиція не зафіксована в якійсь даті, а відкрита до формування чи до продовження. Погляд з сучасності вимагає не стільки історичного пошуку забутої традиції, скільки створення цієї традиції волею та силами відкритих до співпраці Церков. Тоді обговорюватимуться не стільки деталі минувшини, скільки принципи та умови єднання та спільного служіння різних гілок різноманітного «українського християнства».

Ідентичність «українського християнства» є відкритою, це вже не голос землі та крові, землі та віри, а свідомий вибір особи й суспільства, спільноти й культури. Не може бути «православного народу», як не може бути «протестантської етики» чи культури. Все це лише ідеальні, а не реальні типи. В реальності ж є український народ і українська культура, всередині яких є місце різним типам етики, традиціям культури і особливостям конфесій.

У світі, де відмінності тільки збільшуються, умовою мирного життя є усвідомлення себе частиною *більшого*. Традиції різних церков, які служать українському народові, співвідносяться між собою не як частина і ціле, а як різні *частини одного цілого*.

Глобалізм вимусив передивитись «націоналізм» церкви, держави, економіки й культури. Національна специфіка не зникає, але включається в більш загальні порядки, в яких відбувається усвідомлення себе як частини *більшого*. Так християнство саморефлексує не тільки як плюральність національних чи конфесійних традицій, але й як єдиний суб'єкт, як глобальне, світове християнство. Те, що спостерігається у макромасштабі, узгоджується з процесами на рівні національному – «українське християнство» починає ідентифікуватись як цілокупний, колективний суб'єкт. Ця колективна ідентичність українського християнства формується на різних рівнях.

Президент таки зустрівся із Всеукраїнською Радою церков і релігійних організацій, що, як сподіваюсь, дало йому й владі в цілому відчуття єдності та сили українського християнства. У ВРЦРіО за одним столом сидять католики й православні, греко-католики й протестанти, а рішення приймаються консенсусом. Але це лише політико-дипломатичний вимір, який має доповнюватись робочими групами, радниками, уповноваженими представниками, комісіями. Ієрархи Церков мають зустрічатись не тільки за столом в урочистій атмосфері. Між конфесіями мають постійно тривати теологічні дискусії, а всередині - йти конфесійна реідентифікація як *малих традицій*, складових *більшої традиції*.

Сьогодні багато можна чути про діалог Церков та традицій, але не всім відомо, що є типи і режими діалогу, в яких спільність не цінується і не досягається. Діалог «Я та інший» може багато чому навчити, але не подарує єдності. Від «Я і він» можна згодом сягнути рівня «Я і ти», але в діалозі частин, кожна з яких вважає себе цілим, не можливий гіпостазис «Ми» як колективного суб'єкта. Українські церкви навчилися *бути собою*, але їм досі маловідома «мужність бути частиною», описана протестантом Тілліхом (якого мало читають — і наші православні, і наші протестанти).

Спільна історична спадщина включає не тільки три православні Церкви і греко-католиків, але також протестантів і католиків. Інклюзивність історична доповнюється спільністю у сучасному, сучасно-орієнтованому служінні українському народові. Кожна Церква може мріяти про патріархат, але всім в одному патріархаті буде тісно. Є інші категорії – спільноти, сім'ї, братства, духовної єдності, де є місце кожному, де можливий вихід за вузькоконфесійні рамки.

Омріяна єдність «українського християнства» вимагає визнання всіх конфесій частинами цілого. Звісно, це буде єдність не церковно-правова, а духовна, родинна; буде євхаристійна спільнота, а не релігійний інститут. В такому випадку «розкол», тобто роздільне існування різних частин

колишнього та *майбутнього цілого*, не буде сприйматись як трагедія, але як природна плюральність конфесійних проявів *єдиної великої традиції*.

Отже, невизначеність демократичного проекту в Україні негативно впливає на релігійні процеси. *Не-демократичні* політичні тенденції виявляються в очевидній монополізації релігійного простору, неприйнятті конфесійної плюральності, маргіналізації інаковірних та інакомислячих. Звісно, українські протестанти, маючи багатий досвід боротьби за виживання в СРСР, адаптуються до змін у державній політиці, проте їх соціальний та духовно-культурний потенціал буде інтеріоризований, а для суспільства залишиться майже незреалізованим.

А н о т а ц і ї

Стаття Михайла Черенкова «Протестантські церкви і демократія по-українськи: соціально-релігійні наслідки політичних процесів» присвячена аналізу протестантської позиції відносно декларованих демократичних цінностей та антидемократичних реалій сучасного політичного життя України. Як релігійні меншини, протестанти визнають відносний характер соціальних форм і обстоюють незалежність від них. Захищаючи плюральність релігійного життя, протестанти осмислюють демаргіналізацію як теологічну і соціальну програму в умовах трансдемократичного суспільства.

Статья Михаила Черенкова «Протестантские церкви и демократия по-украински: социально-религиозные следствия политических процессов» посвящена анализу протестантской позиции в отношении демократических ценностей и антидемократических тенденций в современной политической жизни Украины. Являясь религиозным меньшинством, протестанты признают относительный характер социальных форм и утверждают независимость от них. Остаивая плюральность религиозной жизни, протестанты осмысливают демаргинализацию как богословскую и социальную задачу в условиях трансдемократического общества.

The article of Mykhailo Cherenkov «Protestant Churches and Ukrainian Democracy: social and religious results of political processes» is devoted to Protestant position to the democratic values and anti-democratic trends in the political and religious fields of Ukrainian society. As a minority in traditionally Christian country Evangelicals find themselves in a multicultural and polyreligious universe, which means that they must understand the relative character of their social forms and learn to rise above them. In a world of endless religious variety Christians must once again recognize their intra-Christian unity. Demarginalization of the Church in trans-democratic Ukraine becomes an important theological and social task.

СУСПІЛЬНО ЗНАЧУЩА ДІЯЛЬНІСТЬ ХРИСТИЯНСЬКИХ ЦЕРКОВ У ДОСЛІДЖЕННЯХ УКРАЇНСЬКИХ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ

Суспільно значуща діяльність християнських Церков в Україні по праву стає предметом прискіпливого аналізу вітчизняних релігієзнавців, зокрема А.Колодного, П.Яроцького, Л.Филипович, С.Здіорука, В.Єленського, В.Климова, В.Шевченка, Н.Стоколос, М.Черенкова та багатьох інших²⁵⁶, адже саме вона є найбільш помітною в українському суспільстві, де воцерковлені віруючі не складають більшість, однак Церкви традиційно мають високий авторитет на тлі масової зневіри у владних інституціях. Різні аспекти діяльності християнських Церков як факторів культурного й суспільно-політичного вибору українців, науковці студіювали, зокрема, в контексті викликів розбудови України як Європейської держави, посідання нею належного місця у глобальному, релігійно і світоглядно плюральному світі, звертаючи увагу на доцільне співвідношення плекання оригінального, питомого та розвитку в діалозі з іншими культурами і традиціями. Така тематика є гостро запитуваною в наш час, тому вартує систематизувати їй дотичну історіографію – в першу чергу, вітчизняну.

У відповідному величезному масиві досліджень можна означити, як найбільш актуальні та перспективні, такі предметні напрямки здійснюваного науковцями аналізу: Церкви (клір, віруючі та симпатичні) й політичні процеси, демократизація, розбудова громадянського суспільства, захист націєдержавних інтересів; Церкви й соціальні процеси в перехідному українському суспільстві; пошук та відстоювання релігійних, національних духовних ідентичностей у їхньої взаємодії в умовах свободи совісті й релігіївибору, світоглядних та культурних орієнтацій, полікультурності та глобалізації; Церкви в освіті та просвіті, у діалозі і співпраці.

В ході досліджень сучасної суспільно значущої діяльності Церков, яка тією чи іншою мірою стосується політичного життя, виділяються проблемні

* Недавня Ольга Володимирівна – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

²⁵⁶ Повний виклад посилань на праці згадуваних авторів (а їх, з огляду на історіографічну проблематику статті, надто багато - понад дві сотні) див. у її електронному варіанті: Суспільно значуща діяльність християнських Церков у дослідженнях українських релігієзнавців // Ольга Недавня © Наукові архіви. Професійний блог [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://narxivn.wordpress.com/2011/12/30/st2012-1>.

ареали тематики «Церква і політика», проводиться необхідний ретроспективний аналіз, дослідження української сучасності та прогнозування на майбутнє. Різні аспекти взаємодії релігії (релігійних інституцій, Церков) та політики (політичних інституцій, чинників) вивчають також П.Фещенко, Т.Козак, С.Яремчук, О.Кудояр. С.Филипчук вивчає суспільно-політичну діяльність українських Церков через призму їхнього соціального вчення. Геополітичний контекст релігійно-політичних процесів перебуває в полі досліджень М.Рибачука, М.Хмільовського, С.Сьоміна, М.Кирюшка, Б.Козака, Ю.Кальниша. С.Здіорук зосереджується на вивченні взаємодії Церков і вітчизняних національно-політичних рухів. Дотичні до релігійно-церковних проблем аспекти діяльності різних політичних та партійних сил вивчають також Є.Біленький, В.Афанасьєва, С.Продивус.

Проблематику «Церкви і політика» в конкретно-конфесійних виявах студіюють А.Васьків (УГКЦ, католицизм), І.Жердева, С.Филипчук (православні Церкви), Ю.Решетніков (протестантські Церкви) та ін. Зрозуміло, вивчаючи суспільно значущий вплив Церков, логічно було вдаватися до порівняльного аналізу діяльності різних з них, що й робили дослідники (особливо стосовно періоду пізнього середньовіччя та сучасної доби, зокрема А.Колодний, В.Шевченко, В.Єленський, С.Здіорук, Н.Стоколос, М.Рибачук та багато ін.).

Суттєво поповнюється науковий дискурс з тематики «Церкви й політика» в ході й після виборчих компаній в Україні. Особливо помітно це стало, починаючи з часів президентської компанії 2004 року. Релігійно-церковний фактор в подіях Помаранчевій революції досліджували вітчизняні та зарубіжні колеги (зокрема, докладно - Т.Шишлак). О.Золотаренко звернув увагу на те, як під час Помаранчевої революції сакралізувалися її символи. Роль у президентських виборах 2004 року УПЦ МП ретельно проаналізував В.Юкіш. О.Коваль зостановився над проблемою маніпулювання у сфері релігійно-політичних відносин. П.Когут простудіював роль персонального фактору церковних лідерів у політико-владних відносинах. С.Троян підкреслив закономірність вияву у тому часі цивілізаційно-культурних особливостей України.

Діяльність Церков в контексті суспільних процесів, пов'язаних з демократизацією, знаходиться в полі досліджень Л.Конотоп, Л.Виговського, В.Бондаренка, В.Любчика, П.Фещенка, з розбудовою громадянського суспільства – Г.Надтоки, В.Титаренко, О.Грінер. Правничі аспекти такої діяльності вивчає О.Бучма, проблеми взаємодії церковних та державних чинників – В.Климов. М.Бабій приділяє у своїх працях увагу даній проблематиці через призму свободи совісті й релігій. П.Яроцький, розглядаючи працю Церков в нових умовах демократичного, ідейно плюрального суспільства, констатує складність їхньої відповідної адаптації, зумовлену несприятливим історичним досвідом та «внутрішніми» й «зовнішніми» труднощами росту сучасного періоду. Місце й роль окремих

Церков у соціально-суспільних перетвореннях в ході демократизації й побудови громадянського суспільства в Україні досліджують С.Здіорук та О.Саган (православні Церкви), С.Кияк (католицька Церква), В.Докаш (протестантські Церкви) та ін. Разом з тим, комплексних досліджень суспільно значущої діяльності Церков (зокрема і їхнього впливу на суспільно-політичні процеси) поки небагато, й майже зовсім поза увагою науковців перебуває взаємодія Церков з українським «третім сектором» та використання ним у суспільно корисній діяльності духовних традицій.

Чимало уваги приділяють дослідники вивченню соціальних доктрин Церков, на які вони спираються у своїй діяльності, різноманітній практиці соціальної роботи. Теоретичні аспекти даної проблематики аналізує Л.Виговський, В.Любчик розглядає соціально значущу ідеологію Церков та її вплив на сучасне українське суспільство, а О.Саган наголошує на нових акцентах суспільно значущої діяльності Церков в умовах українського посттоталітарного суспільства. Останній також вивчає особливості соціальних настанов православ'я. Зрозуміло, чи не найбільше досліджуються соціальні напрацювання католицької Церкви, в якій вони найбільш розроблені. Так, Ю.Майка вивчає історичний розвиток католицького соціального вчення, П.Яроцький ґрунтовно аналізує особливості сучасного розвитку соціальної католицької доктрини. Різні принципи цієї доктрини та їх втілення в конкретній соціальній роботі вивчають Г.Кулагіна, К.Новікова, С.Рабинович та ін., а саму цю роботу представляє єпископ РКЦ С.Широкоградюк, котрий є частим учасником наукових зібрань українських релігієзнавців. Соціальне вчення католицької Церкви у контексті сучасного суспільного розвитку досліджує О.Браславець.

Протестантські Церкви, досить активні у практичній соціальній роботі, не всі мають свої власні окреслені соціальні доктрини, що утруднює відповідні дослідження науковцям. Все ж такі дослідження здійснюють П.Яроцький та М.Черенков, а також В.Докаш, що акцентує увагу на практичних проблемах соціального служіння протестантських деномінацій в контексті формування громадянського суспільства в Україні. Н.Загарія розглянула соціальне служіння Церкви адвентистів сьомого дня в контексті етичної концепції протестантизму. «Зсередини» над соціальними настановами цієї Церкви працював М.Жукалюк. Серед наукового доробку В.Докаша також є вивчення соціальних настанов Церкви адвентистів сьомого дня (котра єдина серед протестантських Церков в Україні виписала основу власної соціальної концепції) та форм їх реалізації в сучасному світі.

Однак поза конкретно-конфесійним дискурсом менше вивчається, особливо у порівняльному аспекті, соціальні настанови та відповідна діяльність Церков у контексті їхнього впливу на адекватну актуальним викликам та завданням трансформацію постсоціалістичного, пострадянського, посттоталітарного суспільства, зокрема українського (виняток становить хіба що проблематика виховання національної еліти

(К.Недзельський) та економічні аспекти гідного християнина зайняття його місця у суспільстві (Г.Кулагіна, В.Дубик, М.Чировський). Фактично відсутній системний аналіз таких нюансів соціальної науки Церков, котрі спрямовуються на оздоровлення уявлень кожного про власне місце в суспільстві, про його доцільну структуру, без чого не є можливим успішний розвиток ані окремих осіб, ані цілих народів.

А між тим саме сфера самосприйняття, світоглядних переконань, ментальності з її глибинними духовно-культурними архетипами, котра потребує адекватного розвитку, дотична «царині компетентності» Церков, принаймні, останні мають потенціал, що може мати відповідний попит. Що стосується вивчення особливостей ментальності українського народу, то її ґрунтовних досліджень з фундаментальними філософськими, історіософськими та релігієзнавчими підходами не бракує (М.Попович, І.Лисий, Ю.Писаренко, Г.Скрипник), однак релігієзнавці поки не часто вдаються до відповідних досліджень в контексті конкретних потреб соціального розвитку сучасної української спільноти. Втім, на проблематику трансформації ментальності в умовах демократичного різноконфесійного й полісвітоглядного суспільства звернула увагу О.Лютко. Варто продовжувати таку лінію досліджень на релігієзнавчому полі, адже сталі позитивні суспільно-політичні перетворення можливі лише зусиллями співвідповідальних громадян, свідомих своєї власної місії у спільноті та адекватно усвідомлюючих націєдержавні інтереси свого народу.

Зрозуміло, вплив християнських чинників на громадянський, суспільно-політичний вибір українців неможливо адекватно оцінювати без врахування того, як самі ці чинники сприймають націєдержавні інтереси. Розуміння останніх, у свою чергу, обумовлюється ширшим контекстом самоідентифікації особи й народу серед ближнього та дальшого культурно-цивілізаційного оточення, визначення духовної спорідненості або відчуженості. І тут сучасні відповідні кореляції часом бувають не менш несподівані й не більш передбачувані, ніж в різні інші періоди непростой української історії.

Над вивченням проблематики співвідношення релігійного (конфесійного) й національного у самовизначенні (та відповідному діянні) особи й нації в тих чи інших предметних контекстах працювали і працюють чимало науковців, зокрема А.Колодний, Л.Филипович, С.Здіорук, О.Саган, В.Єленський, В.Пащенко, П.Павленко, О.Шуба, В.Докаш, Г.Кулагіна, І.Гаюк, П.Кравченко, В.Марчук, М.Братасюк. Зрозуміло, здійснюється аналіз відповідного історичного досвіду. Так, Л.Филипович дослідила хід та характеристики етнорелігієгенезу в українських землях, Н.Стоколос - етноконфесійні трансформації на вітчизняних теренах. Особливості етноцентричного розвитку українських Церков проаналізував Е.Кардош, а М.Сергєєв співставив відповідні процеси з визріванням ідеї «Москва – третій Рим». Сучасні інтерпретації «національного питання» чинних нині

соціальних документах християнських Церков порівняла Г.Кулагіна. Востребуваною в наукових дослідженнях є проблематика ролі релігійних (зокрема, християнських) чинників в національно-культурному й духовному відродженні України (П.Павленко, А.Яртись, І.Козловський). Візія національної Церкви є предметом досліджень А.Колодного, С.Здіорука та А.Гудими. Місце Церкви у розбудові української національної ідеї вивчає Е.Кардош. П.Павленко, слідом за А.Колодним, слушно підкреслює, що в оцінці діяльності тієї чи іншої церкви та релігійної спільноти слід враховувати міру її, як мінімум, лояльності до українських інтересів.

Не бракує досліджень конфесійних вимірів даної проблематики. Так, Т.Євсєєва й В.Ігнат'єв аналізують діяльність православних Церков, П.Яроцький приділяє увагу католицьким та протестантським Церквам, останні вивчаються «зсереди» А.Московчуком та М.Жукалюком. (адвентисти), М.Черенковим (євангельські протестанти).

Багатоплановість проблематики сучасної діяльності християнських Церков, дотичної до націєдержавних інтересів українців, відображається в різноманітних напрямках досліджень. Так, Л.Филипович з'ясовує дію етнорелігійних стереотипів у трансформаціях конфесійного і світоглядного поля України. Релігійно-церковний фактор в процесі розбудови модерної української нації вивчає В.Єленський. О.Бучма та К.Вергелес звертають увагу на особливості взаємозв'язків держави, релігії й нації. Актуальною є й проблема діяльності християнських Церков в Україні з точки зору націєдержавної безпеки (вивчає А.Колодний, С.Здіорук, О.Литвиненко та ін.). С.Свистунов розглядає етноконфесійні трансформації в умовах глобалізації. О.Уткін наголошує на злободенну в сьогоденній українській державі потребу культури етноконфесійного спілкування.

Україна, як, мабуть, жодна інша країна пострадянського простору, котрі мають схожі проблеми з відродженням та захистом національної ідентичності, постала нині перед двома взаємоускладнюваними викликами: відстоювання оригінального свого розвитку та доцільної співпраці з сусідами в постколоніальній ситуації з посиленням постколоніального тиску, з одного боку, і в умовах, коли європейські країни переживають кризові явища із власною ідентичністю – з іншого. Оскільки такі процеси мають виразну духовно-релігійну складову, зрозуміло, вони вивчаються зокрема й релігієзнавцями.

Так, П.Павленко звертає увагу на те, що саме утиски національних виявів духовності внаслідок часом профанного розуміння лібералізму у сфері духу призводять до проблем з визначенням та захистом ідентичності європейських народів. Втім, відповідальні за таке становище, на думку П.Павленка, самі європейські християни. Світоглядні пошуки та спроби останніх переосмислити власний духовний спадок аналізують в даному контексті вітчизняні дослідники О.Киричук, Ю.Белова і Т.Борозенець.

Різні аспекти даної проблематики у прикладанні до української специфіки духовно-культурного розвитку (історичної та нині актуальної)

досліджують С.Здіорук, А.Киридон, В.Бодак, Л.Кондратик, О.Горбань, М.Бендик, О.Гринів, О.Лютко та багато інших. О.Гринів, як і М.Хмільовський, підкреслює особливе місце духовної української традиції у російсько-європейському протистоянні, а О.Горбач – у політичній євроінтеграції України. В.Єленський виявляє актуалізацію пошуків духовно-релігійної ідентичності, звертаючись до поняття українських духовних архетипів. А.Карась аналізує взаємозв'язок всеєвропейських духовних процесів і соціальних трансформацій сучасної України.

Ті чи інші конфесійні зрізи проблем духовно-релігійної та культурно-цивілізаційної ідентичності, зокрема і в Україні, також активно вивчаються дослідниками. Так, Православні Церкви знаходяться в полі уваги В.Шевченка, Ю.Недзельської, А.Марчишака, О.Корха та ін. Низка дослідників (зокрема, В.Шевченко, Є.Біленький, О.Піциль) наголошують на необхідності використання та православних цінностей та врахування православної ідентичності й культурного її втілення у євроінтеграційних процесах. О.Саган підкреслює, що перед самими православними Церквами постала проблема їхнього європейського розвитку. Це питання досліджує й А.Марчишак, котрий, як і Л.Побочій, виявляє фундаменталістські тенденції у православній Церкві, що опонують модернізаційним. Фундаментальні процеси самоосмислення католицької Церкви, еволюцію католицьких настанов щодо самоідентичності Церкви та її місця у світі виявляють П.Яроцький та В.Єленський, О.Горкуша – трансформацію смислових акцентів у католицькій стратегії взаємодії зі світом. М.Кирюшко акцентує участь українських римо-католиків в осягненні європейського вибору України. Протестантів, зокрема баптистів, вивчає в контексті їхньої участі в євроінтеграційних процесах в Україні Ю.Решетніков.

Втім, проблематика збереження й реалізації духовно-релігійної й культурної ідентичності в умовах наближення України (часом споживацьки-некритичного) до європейських суспільних стандартів є досить неоднозначною. Відповідно, чимало науковців (А.Колодний, П.Яроцький, В.Єленський, О.Бучма, В.Бодак, О.Киричук) ґрунтовно зостановлюються над питаннями викликів для Церков у секулярному сучасному суспільстві. На основі спостережень відповідних явищ у країнах Європи та США, В.Єленський констатує «повернення» релігій у сферу важливих для людини та національних спільнот маркерів їхньої ідентичності, що актуалізує пошуки доцільного співжиття, та вивчає даний феномен у прикладанні до сучасних українських реалій. Цьому присвячує свої дослідження й Л.Филипович, котра виділяє таку тенденцію, як «американізація» релігійного життя в Україні внаслідок її входження у глобалізаційні процеси, що, у свою чергу, каталізує й фундаменталістські прояви. На таку діалектику розвитку вказує й С.Свистунов.

З огляду на потреби реалізації релігійної й духовної ідентичності в полікультурному світі, над доцільністю і межами політкоректних заходів у країнах християнських традицій зостановлювалися О.Добродум та

М.Кривоус, що не зайвим було б продовжити і в дослідженнях українських реалій. Проблеми сутності, виявів та збереження ідентичності віруючих аналізували Г.Кулагіна, Я.Ювсечко, М.Лібішовська-Жолтковська, розвиток феномену конфесійної ідентичності – Н.Мадей. Зрозуміло, науковці, зокрема релігієзнавці, звертали увагу на певну конфліктність взаємодії різних ідентичностей: етнічних, конфесійних, духовних, культурних. Відповідні теоретичні та практичні, дотичні до українських проблем, аспекти, вивчали М.Бабій, С.Здіорук, П.Яроцький, М.Пірен, С.Кримський, К.Вергелес, А.Арістова. Остання у своїй фундаментальній монографії за докторською дисертацією ґрунтовно означила основні лінії, тенденції та перспективи розвитку етно-конфесійних конфліктів, в сучасній Україні зокрема. О.Никитченко розглядає конфліктність традиційної та неохристиянської ідентичності у їхньому відображенні в суспільній думці. Зрештою, роль релігійних ідентичностей в розбудові громадянського суспільства є неоднозначною, однак зовсім не вичерпується проблематичною, як наголошують у своїх дослідженнях і Р.Процюк, Шевчуки Андрій та Ольга.

Природно, задля оптимізації відносин у поліконфесійному та мультисвітоглядному українському суспільстві аналізуються можливості толерантизації взаємин представників різних релігійно-конфесійних та світоглядних позицій. Цьому приділяють багато теоретичної та практичної уваги А.Колодний, Л.Филипович, М.Бабій, В.Пісоцький та ін. Релігієзнавці з академічного центру галузі проводять в Києві та інших містах України Дні релігійної толерантності та тематичні міжнародні конференції, котрі збирають вітчизняних та зарубіжних науковців, церковних та громадських діячів. Толерантність у її сучасних етноконфесійних вимірах вивчають М.Бабій та П.Яроцький. Дослідники звертаються й до глибинних причин походження української специфіки ситуації, у якій, власне, і постала особлива необхідність толерантизації етноконфесійних відносин. Так, принципово важливий аспект взаємозалежності етноконфесійних проблем українців та їхньої релігійної толерантності аналізує К.Недзельський. На наш погляд, тут вимальовується логічне продовження дослідження доцільного функціонування толерантності у складній духовно-релігійній сфері, коли одностороння терпимість не завжди приносить сподівані результати.

Замислюючись над складними питаннями формування, вияву, реалізації та захисту духовно-культурної ідентичності, неможливо не вийти на тематику впливу на названі процеси просвітництва й виховання. Треба відзначити: тут, як це не дивно, виявляється чимало білих плям в релігієзнавчих дослідженнях. Мається на увазі передусім факт, що саме в такому контексті науковці нечасто заглиблюються у вивчення використання в навчанні та просвіті релігійного й, зокрема, християнського спадку.

Взагалі, проблематика християнської компоненти в освіті є надто дразливою в сучасній Україні, що, природно, відображається в полярності

позицій та оцінок дослідників, та, ймовірно, «зациклює» відповідні дискусії у невиважено звужені рамки. Адже абсолютна більшість тих, хто вивчає таку проблематику (М.Закович, П.Кралюк, В.Климов, В.Бондаренко, В.Єленський, М.Новиченко, Н.Дроботун, В.Жуковський, О.Шуба, О.Базар-Налесник, В.Онопченко), зосереджуються на питанні доцільності чи недоцільності введення в шкільні й вузівські курси предметів «християнської етики» (чи чогось подібного) й «теології» відповідно, та на безпосередньо дотичних законодавчих і моральних аспектах, міжконфесійних стосунках (що, безперечно, дуже важливо). Однак порівняно менше уваги приділяється (М.Закович, Т.Гардашук, А.Кислий, Н.Качан, С.Санніков, Г.Меднікова) питанню необхідності явно назрілої системної оптимізації та узгодження програм (наявні дослідження переважно стосуються природничих дисциплін, біоетики тощо, а не всього комплексу предметів та навчально-виховних заходів з точки зору їхньої результативності в плані формування самототожності учнів), взаємодії та співвідношенню світської та духовної освіти тощо. Головне ж – невиважено мало зусиль прикладається до вивчення й вирішення проблеми формування такого комплексу пропонованих знань, які б сприяли успішній розбудові й реалізації власної духовно-культурної ідентичності, адекватної національним традиціям.

Особливо корисними, зокрема в плані нашого власного визначення щодо менш розроблених тематичних напрямків даної проблематики стосовно навчального процесу, стали для нас праці М.Заковича, В.Климова, В.Єленського, які ґрунтовно дослідили місце й роль предметів релігієзнавчого та духовно-просвітницького циклу в системі освіти (М.Закович), відповідні законодавчі умови (В.Климов) та аналогічний міжнародний досвід (В.Єленський), а також – Л.Филипович яка наголосила важливість подолання неконструктивних стереотипів стосовно конфесій в навчально-освітній сфері.

Проблематика створення й розвитку освітніх закладів різних конфесій знаходиться в полі окремих досліджень (М.Васін, М.Мокієнко), як і духовна освіта як така, конфесійні вияви співпраці освітніх закладів й Церков та конфесійні бачення розвитку освіти (А.Марчишак, Л.Васьків, Г.Чернишова та ін.). Духовно-просвітницькій роботі серед учнів та студентів пощастило менше, за винятком тематики релігійного, паломницького чи релігієзнавчого туризму, над якою працює низка вітчизняних дослідників, зокрема П.Яроцький. Поки що мало досліджуються можливості духовної, релігієзнавчої освіти та просвітництва серед молоді посередництвом інтернету, хоч релігієзнавці вже звернули на це увагу (А.Глушак, М.Наумова, С.Головащенко). Духовно-релігійна компонента виховних програм дитяче-молодіжних організацій вже потрапила в поле релігієзнавчих розвідок (наприклад, О.Туєшин), однак досі немає відповідних комплексних досліджень, де б аналізувалися роль й місце цієї компоненти в цілісній системі патріотичного виховання.

Отже, поряд зі значимими напрацюваннями стосовно можливих і доцільних місця й ролі предметів та заходів релігієзнавчого й духовного плану в навчально-виховному процесі середньої та вищої ланок освіти, частина дотичної проблематики тільки починає досліджуватися; для релігієзнавців тут є достатньо актуальних пошукових зон. На нашу думку, варто вивчати можливості освітньо-просвітницьких засобів (і не тільки для дитячо-молодіжної аудиторії) з огляду на їхню операційність у формуванні як культурно-духовної ідентичності, що спиралася б на рідні традиції, так і культури взаємодії та співпраці з носіями інших ідентичностей. Тут практично поки що поза основними річищами релігієзнавчих зацікавлень залишається використання та розвиток тих чи інших духовних традицій українців в їхньому національному духовному самоусвідомленні, у сучасній їхній суспільній, громадській діяльності (на що звертають увагу в контексті своїх, чимось близьких тематично досліджень, лише окремі науковці (Л.Виговський, А.Вальчук, Р.Берега, В.Лисак).

Як бачимо, в такому складному й дражливому предметному полі проблематики реалізації та взаємодії ідентичностей залишилася низка недостатньо розроблених аспектів: зокрема, ситуація аналізувалася переважно щодо виразно визначених віруючих та випадків, котрі стосуються релігійно-церковного життя, тоді як існує значно ширша дотичних духовно-культурних потреб, котрі притаманні й тим, для кого є значимими закорінені в християнстві культурні архетипи, моделі поведінки тощо.

Зрозуміло, що, приміряючись до досліджень таких питань, слід враховувати великий масив наукових здобутків, присвячених аналізу долі та перспектив національної культурної й духовної ідентичності в умовах релігійної та світоглядної свободи глобалізованого світу. Над цим зостановлювалося чимало та вітчизняних та закордонних дослідників.

Грунтовно досліджували українську специфіку даної проблематики Л.Филипович, П.Яроцький, В.Єленський, П.Кралюк, С.Здіорук, В.Шевченко, К.Недзельський, Г.Кулагіна, та ін., її конкретно-конфесійні зрізи – А.Бабінський, В.Бодак, П.Павленко, а «зсередини» – М.Черенков, С.Кияк, Д.Рудюк та ін. По суті, всі дослідники так чи інакше визнають неоднозначний характер тих явищ, що нині мають місце у сфері зіткнення інтересів особи та колективу, прав окремих індивідуумів та прав народів на збереження свого оригінального обличчя. В духовній царині наявні суперечності особливо складні та потребують делікатного підходу.

Власне, необхідні для ґрунтовного розуміння цих питань теоретичні аспекти свободи совісті, свободи релігій та релігіївбору активно вивчаються (М.Бабій, П.Яроцький, В.Климов, Л.Виговський, М.Маринювич, О.Бучма та ін.), в тому числі й у конфесійних інтерпретаціях (М.Бабій, М.Шупак, Т.Фолієва), а також у прикладанні до українських реалій (В.Єленський, М.Бабій, Л.Будагьянц). Вітчизняними науковцями здійснено чимало досліджень з даної тематики з тієї чи іншої богословської точки зору

(А.Марчишак, М.Жукалюк, П.Ганулич), де аналізуються й різні дотичні проблеми конфесійного розвитку. Основна зауважена різниця у конфесійних підходах полягає у тому, що спектр ставлення до релігійної свободи є простягається від найбільш, як правило, критичного у православних Церков до помірковано-лояльного в католицькій, та переважно позитивного – у протестантських (чому, зрозуміло, є історичні обумовлення).

Зауважимо, що колеги означають ті нюанси специфічної ситуації в українському суспільстві, що є об'єктивними наслідками зіткнення в українських землях «внутрішніх» та нав'язаних ззовні проблем вибору чи усвідомлення: цивілізаційного шляху, культури, свободи совісті, релігій та конфесій, ідентичності. Так, М.Бабій та О.Горкуша аналізують, наскільки в умовах релігійної свободи є складним, мультиобумовленим вільний вибір світогляду, релігії, конфесії. О.Саган та П.Павленко звертають увагу на неоднозначність визначення та значення місіонерства стосовно вітчизняних теренів, що пояснюється як постколоніальним тиском, який продовжується, так і новою ситуацією відкритості світові. М.Маринович відзначає, що сприйняття українцями співвідношення прав людини та прав віруючої людини залежить, крім іншого, від наявних проблем реального втілення релігійної свободи, й ширше – світоглядної свободи, свободи реалізації самовияву. С.Гладкий наголошує соціокультурну спадкоємність міжконфесійних стосунків та проблем. А.Колодний підкреслює, що в умовах релігійної свободи плюральність релігійного життя несе конкуренцію, яка, можливо, на перший погляд й менш зручна за однорідність, однак може виступати й позитивним фактором.

В сучасних українських умовах взаємодія різних ідентичностей, що складаються, усвідомлюються, а часом і трансформуються, у контексті міжконфесійних взаємин вивчаються здебільшого підпорядковано останнім. Тому досліджуються насамперед теоретичні та практичні аспекти екуменічних пошуків (П.Яроцький, С.Здіорук, О.Кисельов, С.Ярмусь та ін.), зокрема в Україні (П.Кралюк, П.Яроцький, Н.Стоколос), налагодження діалогу та співпраці (О.Саган, М.Бабій, Н.Стоколос, В.Любчик, М.Черенков та ін.) між різними Церквами та релігійними організаціями. Ставлення до цих процесів різних конфесій досліджує П.Яроцький, Ю.Недзельська, Л.Чупрій, А.Васьків, М.Черенков, В.Любашенко, П.Ганулич. Найбільш суттєвим, на нашу думку, є визначення міжконфесійного й міжрелігійного діалогу як складової частини діалогу різних культур та цивілізацій (В.Климов, В.Бодак, П.Яроцький), де інкультурація має свою доцільність (П.Яроцький), а сам діалог – несе й певні ризики (А.Арістова).

Як втілюється такий діалог на практиці, можна побачити або в реальній співпраці над тими чи іншими спільними соціальними проектами, в суспільно важливих діях, або ж під час окремих резонансних подій, що, зрозуміло, активно вивчається релігієзнавцями. Прикладом може служити аналіз (В.Шевченко, Н.Шутенко, А.Васьків, Ю.Грищенко, А.Яртись,

М.Гайковський, І.Цибенко) реакцій різних конфесійних чинників на візити церковних високодостойників або суттєві зміни в територіальній конфігурації конфесій, що підживлює невирішені проблеми та претензії, як і надії на їхнє залагодження.

Втім, науковці звертають увагу і на межі міжконфесійного діалогу як засобу, що обумовлюється його метою (наприклад, О.Горкуша). На наш погляд, у продовженні подібних досліджень варто було б ще додавати відвертості, а головне – реалізму в дослідницьких підходах, маючи на увазі перш за все українські націєдержавні інтереси.

Останні й мусять бути, на наше глибоке переконання, тим головним орієнтиром, що слугує українським релігієзнавцям у всіх їхніх дослідженнях. Проблематика суспільно значущої діяльності християнських Церков в Україні має ще багато лакун, що чекають на відповідне поглиблене вивчення.

*Д. Шестопапець** (м. Київ)

УДК 21:314

ІСЛАМ В УКРАЇНІ: ПРОБЛЕМА РЕЛІГІЙНОГО АВТОРИТЕТУ

Розвиток ісламу в Україні в період незалежності є об'єктом постійної уваги як окремих дослідників, так і спеціалізованих наукових центрів. Разом із тим в узагальнюючих працях²⁵⁷, на нашу думку, відсутнє певне цілісне бачення або концептуальний підхід, який би дозволив парадигмально осмислити українське буття ісламу. Окрім того, увага дослідників часто концентрується на пошуках проявів «політичного ісламу» або діяльності радикальних угруповань, що очевидно визначено

* Шестопапець Денис Васильович – кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

²⁵⁷ Богомолів О.В., Данилов С.І., Семиволос І.М., Яворська Г.М. Ісламська ідентичність в Україні. – К., 2005; Кирюшко М.І., Бойцова О.Є. Іслам в Криму: релігійно-національна самоідентифікація кримськотатарського народу. – К., 2005; Козловський І.А. Своєрідність розвитку ісламського фактора в умовах Донецького регіону // Релігійна Палітра Донецькій області: Довідник релігійних організацій. Під редакцією А.І. Шевченка, І.А. Козловського. - Донецьк, 2008. - С.168-170; Bogomolov A., Danylov S. Is there political Islam in Ukraine? // The Review of International Affairs. 2003. – Vol. 2/4. – P. 89-106; Yakubovych M. Islam and Muslims in Contemporary Ukraine: Common Backgrounds, Different Images // Religion, State and Society. – 2010. – Vol.38/3. – P. 291-304.

впливами світового медіа-дискурсу. В свою чергу метою цієї статті є спроба загальної оцінки ситуації в українському ісламі через призму концепту релігійного авторитету як в контексті світових тенденцій, так і в контексті українських соціо-культурних реалій.

Основний зміст статті. Проблема релігійного авторитету є однією з ключових для розуміння ситуації в сучасному ісламі. Як і віруючі інших релігій, мусульмани постійно потребують відповідей на численні запити повсякдення, відповідей, що б відповідали волі Аллаха, закладеній в Корані та Сунні. За відсутності інституції, що б монополює володіла правом формулювати приписи та настанови, релігійний авторитет в ісламі реалізується у численних індивідуальних та інституціональних формах, що часто існують паралельно, взаємно доповнюючи одна одну або конкуруючи за вплив на віруючих. Разом із тим, виклики сучасності, проблема радикалізації релігії, її використання з метою досягнення політичних цілей та виправдання актів насильства, робить необхідним визначення того, хто все ж таки говорить від імені ісламу, хто є легітимним репрезентатором думки мусульман.

Дві хвилі інституалізації ісламу в Україні та множинність центрів.

Питання: «хто говорить від імені ісламу?» є цілком актуальним і для українських локальних реалій. В Україні існують шість офіційно зареєстрованих мусульманських центрів релігійного авторитету – духовних управлінь або муфтійятів, які виконують функції об'єднання громад та релігійного керівництва. Умовно можна виокремити дві основні хвилі інституалізації ісламу.

Перша хвиля – початок 1990-х років – є частиною загального процесу «релігійного відродження» в Україні. За цей час було створено три духовних управління та одну всеукраїнську громадську організацію.

Організація	Рік	Місце
Духовне управління мусульман України (ДУМУ)	1992	Київ
Духовне управління мусульман Криму (ДУМК)	1992	Крим
Духовний центр мусульман України (ДЦМУ)	1994	Донецьк
ООО «ар-Раїд»	1997	Київ

У створенні цих структур можна чітко простежити взаємодію етнічного та територіального принципів: ДУМК та ДЦМУ являли собою в більшості моноетнічні спільноти (кримські та волзькі татари відповідно) розселені більш чи менш компактно на певній території. ДУМУ, в свою

чергу, утворене в м. Києві, більше підпадає під характер мулті-етнічної структури, що об'єднала різні діаспори Кавказу та Середньої Азії, розселені по всій території України. Цей аспект дав підстави ДУМУ репрезентувати себе як дійсно *всеукраїнську* структуру. ООО «Ар-Раїд», створене пізніше за інші, об'єднувало мусульман-іноземців і, з огляду на його діяльність як ісламського культурного центру, може розцінюватися як параетнічна структура, спрямована на нівеляцію етнічних поділів.

Таким чином, вже ця перша хвиля інституалізації охопила основні групи мусульман відповідно до територіального та етнічного поділу, встановивши відповідні координати для подальшого розвитку ісламу в Україні.

Друга хвиля інституалізації ісламу в кінці 2000-х років відображає відносини та внутрішні особливості розвитку вже існуючих структур. Вона являє собою тенденції до перегляду *status quo*, встановленого першою хвилею, а точніше спробу подолання «територіальності» ісламу в її різних проявах. Зокрема ключовою є боротьба за «всеукраїнський статус» та полеміка щодо його легітимності в умовах України.

Так зареєстрований у 2007 році «Київський муфтійят» можна вважати спробою створення поза кримським півостровом татарської структури релігійного авторитету загальноукраїнського значення.

У 2008 році було зареєстровано духовне управління мусульман України «Умма» (ДУМУ «Умма»²⁵⁸), що фактично є інституалізацією ООО «ал-Раїд» в українському релігійному просторі, або спробою, не втрачаючи свого зв'язку з глобальним ісламом, отримати специфічну для України структуру релігійного авторитету. ДУМУ «Умма», за визначенням її муфтійя Саїда Ісмаїлова, є спробою створення єдиної організації мусульман: «У багатьох містах не перший рік існують мусульманські громади, але не було єдиного мусульманського духовного центру (курсив мій – Д.Ш.), тому ідея об'єднання визрівала давно»²⁵⁹.

Очевидно, що на практиці цей духовний центр мав стати альтернативною ДУМУ структурою всеукраїнського рівня та протидіяти розповсюдженню його впливу, а також монопольній репрезентації мусульман України. Останнім проявом полеміки щодо всеукраїнськості статусу духовного управління, очолюваного Ахмадом Тамімом, є публікація в блозі ДУМУ «Умма» з приводу 5-го всеукраїнського з'їзду мусульман, проведеного ДУМУ²⁶⁰.

Третьою структурою нової хвилі став Духовний центр мусульман Криму (ДЦМК), зареєстрований у грудні 2010 року. Цей духовний центр є відгалуженням ДУМУ та являє собою спробу останнього подолати «територіальність» у зворотному напрямку – створивши нову *локальну* структуру на Кримському півострові.

²⁵⁸ За даними 2010 року ДУМУ «Умма» об'єднує 20 громад.

²⁵⁹ Газета «Умма». – 2009. - №1. – С 4.

²⁶⁰ Див. матеріал на <http://ummainua.wordpress.com/> (останній доступ – 16.12. 2011).

Інтерпретація множинності: між фрагментацією та кризою.

Відтак постає питання: яким чином можна інтерпретувати цю множинність в контексті ісламського віровчення, а головне в контексті сучасних тенденцій його розвитку? На відміну від християнства, де найвищий релігійний авторитет належить інституції (церкві), в ісламі він належить сакральним текстам – Корану та Сунні, і жодна установа або особа не можуть претендувати на те, щоб перебрати на себе цю функцію. Разом із тим, відсутність в ісламському віровченні ідеї специфічної релігійної інституції (єдиної чи ні) або навіть чіткої структури/ієрархії релігійного авторитету призвела до формування численних центрів²⁶¹, які виконували функції тлумачення Корану та Сунни та виведення з них норм, які були необхідні для облаштування соціальної реальності відповідно до волі Аллага. Таким чином, плюралізм інституційних та індивідуальних форм релігійного авторитету, що йдуть слідом за Кораном та Сунною, є фактично природнім станом в ісламі. У сучасній історіографії цей стан прийнято називати *фрагментацією авторитету*²⁶².

Разом із тим існує інший підхід до проблеми, який визначає сучасну ситуацію як **системну кризу релігійного авторитету** в ісламі. Початок цієї кризи відноситься дослідниками до XIX століття, однак найяскравішого прояву вона набула після ліквідації халіфату Ататюрком у 1924 році на фоні прогресуючої військової та ідейної експансії Заходу в ісламському світі. Саме нездатність традиційних мусульманських вчених – ‘улама’ – адекватно та оперативно реагувати на виклики сучасності, їхня конформістська позиція щодо офіційної влади сприяли розчаруванню в них та виникненню цілої низки ісламських рухів, що пропонували власні «істинні» інтерпретації ісламу. Таким чином, одним із найбільш питань в цій сфері є: «Хто говорить від імені ісламу?» або хто може легітимно репрезентувати «правильний», «істинний» образ ісламського віровчення та продукувати такі відповіді на найгостріші проблеми, які б визнавалися мусульманами всього світу. На сучасному етапі разом із офіційними державними релігійними установами існує величезна кількість ліберальних та радикальних ісламських рухів, незалежних вчених та суфійських шейхів, які сперечаються за роль авторитету, і саме конфлікти між цими *агентами* є свідченням системної кризи.

Ці прояви конкуренції, яка швидко переходить у конфлікт між різними мусульманськими структурами, в значній мірі актуальні і для

²⁶¹ Традиційно в історії мусульманських країн цю функцію виконували правові школи (мазхаби), що в свою чергу спиралися ісламські освітні заклади: див. Makdisi G. The Significance of the Sunni Schools of Law in Islamic Religious History // International Journal of Middle East Studies. – 1979. – Vol. 10/1. – P. 7.

²⁶² Про фрагментацію авторитету в ісламі див. докладніше: Eickelman D., Piscatory J. Muslim Politics. – Princeton, 1996. – P. 131-135.

Україні, що спонукає аналізувати українську ситуацію як частину глобальної кризи авторитету в сучасному ісламі.

Конфлікти в українському ісламі.

Із-за відсутності значних суперечностей на богословському рівні виникає очевидне питання про глибинні підвалини тих конфліктів, які вже виникли в українському ісламі та перешкоджають досягненню єдності, «упорядкованості» релігійного авторитету. Розглянемо два приклади конфліктів між мусульманськими релігійними установами в Україні.

Першим, найбільш проявленим в українському публічному просторі, є конфлікт ДУМУ та ООО «Аль-Раїд». Очевидно, що цей конфлікт, який набув свого загострення на початку 2000-х, є боротьбою двох структур за авторитет на *всеукраїнському* рівні. З точки зору інституційних форм, він являє собою зіткнення двох різних типів організаційних структур: ДУМУ претендує на статус локального центру релігійного авторитету – *муфтійяту*, в той час як ООО «Аль-Раїд» є громадською організацією, що виконує функції культурного центру та земляцтва для мусульман-іноземців. В цьому аспекті ООО «Аль-Раїд» виступає представництвом «інтернаціонального» ісламу, частиною глобальних мережевих структур, близьких до «Братів-мусульман», які спрямовують свою активність на проповідь ісламу (да'ва) у різних країнах. Її ідеологічний базис так само репрезентує рух «помірного ісламу», або *васатійя*²⁶³, що фактично є одним з проявів традиціоналістського ісламу. В свою чергу, ДУМУ, об'єднуючи локальні мусульманські діаспори, демонструє чіткі ознаки належності до іншої глобальної мережевої структури – Асоціації ісламських благодійних проєктів (АІСР), що також ідентифікується з ліванською релігійною течією *ал-ахбаш*²⁶⁴. Про це зокрема свідчить ісламська література, яка видається видавництвом «Ал-Іршад»²⁶⁵, публікації творів та висловів найбільшого авторитету *ал-ахбаш* – Абдаллага ал-Хабаші ал-Гирари (1910-2008), активна пропаганда проти екстремізму в ісламі²⁶⁶, а також підвищена увага до специфічних

²⁶³ M. Abdel-Fadil. The Islam-Online Crisis: A Battle of Wasati a vs. Salafi Ideologies? // CyberOrient. – 2011. - Vol. 5/1.

²⁶⁴ Докладніше про ал-ахбаш (або хабашійя) див.: Nizar Hamzeh A. and Hrair Dekmejian R. A Sufi Response to Political Islamism: Al-Ahbash of Lebanon // International Journal of Middle East Studies. – 1996. – Vol. 28/2. – P. 217-229, Kabha M., Erlich H. Al-Ahbash and Wahhabiyya: Interpretations of Islam // International Journal of Middle Eastern Studies. – 2006. – Vol. 38. – P. 519–538.

²⁶⁵ Підбір літератури, яку видає «ал-Іршад», багато в чому співпадає з виданнями АІСР в інших частинах світу.

²⁶⁶ Полеміка з ваггабізмом, «Братами-мусульманами», «Хизбу-т-тахрір» є однією з головних рис ідеологічної діяльності ал-ахбаш та відображає як обставини життя самого Абдаллага ал-Хабаші, так і загальну ситуацію протистояння ал-ахбаш та ісламістів у Лівані (Kabha M., Erlich H. Al-Ahbash and Wahhabiyya: Interpretations of

теологічних питань (атрибути Аллага і т.п.). Найбільш важливим однак є те, що образ ісламу, який пропагується *ал-ахбаш* має виражений суфійський компонент²⁶⁷, що, хоч і не висувається на перший план, однак присутнє в ідеології ДУМУ як пропаганда «правильного суфізму»²⁶⁸.

В такому ракурсі Україна постає ареною зіткнення двох глобальних мережевих структур, а в більш широкому розумінні – двох глобальних образів ісламу – **суфійського** та **традиціоналістського**, що в свою чергу представляє один з найдавніших та глибинних конфліктів мусульманської історії.

Другим конфліктом в українському ісламі є той, що виник у 2010 році внаслідок створення на Кримському півострові другого локального центру релігійного авторитету – Духовного центру мусульман Криму (ДЦМК), який фактично є «дочірньою» структурою ДУМУ. Ключовим аспектом цього конфлікту є ніщо інше як питання **«канонічної території»**: очевидно, що цей акт порушував неформальний територіальний status quo (зони впливу духовних управлінь, що склалися з 1990-х років), а головне – гіпотетичну монополію ДУМК на ексклюзивний релігійний авторитет серед етнічної спільноти кримських татар. Так само створення паралельного муфтіяту означало пряме звинувачення ДУМК у неспроможності забезпечити належне релігійне керівництво.

Конфлікт двох духовних управлінь супроводжується активною полемікою з метою копрометації та алієнації опонента. Так, ДУМК робить головний наголос на приналежності ДЦМК до структури *ал-ахбаш*, використовуючи при цьому специфічну релігійну риторику - «розкол», «секта» та ін. Наприклад: «Создание в Крыму параллельного муфтията - это попытка насильно внедрить в сферу духовного управления жизнью мусульман Крыма абсолютно чуждую и агрессивную нам идеологию хабашизма, основанную на методах раскола мусульманского общества на противоборствующие группировки»²⁶⁹.

В свою чергу, ДЦМК, продовжуючи глобальну боротьбу з радикалізмом, звинувачує ДУМК у сприянні розвитку екстремістських

Islam, *passim*). Див. також інтерв'ю Ахмада Таміма різноманітним друкованим виданням, наприклад: «Наша задача – сорвать маску «истинного ислама» с экстремистов» // Щотижневик "2000". – 28 апреля 2011 года.

²⁶⁷ Ахмад Тамім, голова ДУМУ, є шейхом ордену ріфа'їя, як і сам ідеологічний засновник течії ал-ахбаш Абдаллаг ал-Хабаші.

²⁶⁸ Див. матеріали на сайті ДУМУ: «Суфизм в его правильном понимании» // www.islamyat.org/o-sufizme/sufizm-v-ego-pravil-nom-ponimanii.html (останній доступ - 16.12.2011)

²⁶⁹ Див.: «Обращение ДУМК к Президенту Украины...» // <http://avdet.org/node/3467> (доступ - 10.05.2011).

сектантських рухів та відсутності чіткої позиції відносно таких напрямів як ваггабізм, «Хізбу-т-тахрір», «ал-Джама‘ат ал-ісламія» та ін.²⁷⁰

Отже, враховуючи вже проаналізовані компоненти ідеології ДУМУ, можна стверджувати, що конфлікт ДУМК та ДЦМК (ДУМУ) являє собою зіткнення *локального (етнічного)* та *глобального* релігійного авторитетів в українському ісламі: якщо авторитет ДУМК базується на його зв'язку з кримсько-татарським етносом (та інституціонально з Меджлісом), то авторитет ДЦМК в першу чергу спирається на ідеологічні засади – певний набір ідей, що утворюють «істинний образ» ісламу, який має і поширюватися як протидія сектам.

У вимірі економічних теорій моделей релігії (Р. Старк, Р. Фінке, Л. Іаннаконе), а також з точки зору концепцій П. Бурдьє²⁷¹, зіткнення ДУМК та ДЦМК являє собою класичну боротьбу за «ринки збуту» «релігійних товарів та послуг». Очевидно, що за останні двадцять років простір континентальної України був фактично засвоєний і тому перспективи росту духовних управлінь значно зменшилися. В той самий час «ринку» Кримського півострова, де компактно проживає більша частина мусульман України, залишається відкритим із-за відсутності у ДУМК достатньої організаційної та ідейної єдності, а головне – достатніх релігійних ресурсів, що створюють основу беззаперечного релігійного авторитету *per se* – потужних локальних навчальних закладів та більш менш видатних особистостях мусульманських вчених - ‘улама.

Другий тип конфлікту, представлений вище, дає також певні основи для порівняльного аналізу. В перспективі українського соціокультурного простору ситуація в ісламі має очевидну подібність із аналогічними тенденціями в українському православ'ї, яке зараз знаходиться в стані розколу. Так, в ісламі немає інституту церкви, немає канонів, формальної ортодоксії. Однак, незважаючи на цілком різні структури релігійного авторитету²⁷², в мусульманському дискурсі, як і в православному дискурсі, постійно звучить риторика розколу, звинувачення у сектантстві, пошуки зовнішніх та внутрішніх ворогів і, як показує конфлікт ДУМК та ДЦМК, – навіть своєрідне питання «канонічної території». При цьому як в ісламі,

²⁷⁰ Див. відкритий лист ДЦМК до ДУМК // <http://dcmk.org/novosti/DCMKchochetznatchetkuiupozitsiiuDUMK> (доступ 14.11.2011)

²⁷¹ Про концепцію релігійного капіталу: Bourdieu P. Genesis and structure of the Religious Field // *Comparative Social Research*. – 1991. – Vol. 13. – P 1-44.

²⁷² В православному християнстві Церковне Предання домінує над Церковним Писанням, а відтак авторитет церкви є вищим за авторитет сакральних текстів. Натомість в ісламі – найвищий авторитет належить священним текстам (Корану та Сунні), а ідея (єдиної) сакралізованої інституції відсутня. Інакше кажучи, якщо в православ'ї інституція відіграє роль верховного авторитету і монопольного тлумачника сакральних текстів, то в ісламі верховний релігійний авторитет належить сакральним текстам і жодна інституція або індивід не мають права його присвоювати собі або монополізувати.

так і в православ'ї розділення мають не богословську, але організаційну основу, тобто в основі лежать «відносини влади», що реалізуються в ідеологічному протистоянні, коли релігійні доктрини перетворюються на ідеологічні дискурси. Такий стан речей наочно демонструє спільні соціальні підвалини функціонування різних релігійних систем в сучасних суспільствах в незалежності від того, який богословський контент вони пропонують.

Висновки: дилеми ісламу в Україні.

Підсумовуючи цей побіжний огляд релігійного авторитету в українському ісламі, можна відзначити, що існує декілька тісно взаємопов'язаних дилем, які визначають його сучасний стан.

Перша з них та, що іслам є одночасно і традиційною, і новою релігією в українському релігійному просторі. З одного боку, він має столітню історію на теренах України, особливо на кримському півострові і наразі сповідується значною часткою громадян України²⁷³. З іншого ж боку, десятиліття атеїстичного радянського режиму, а головне - депортація кримських татар, призвели до розриву у локальній релігійній традиції, порушенню структури місцевого релігійного авторитету. Звідси відродження ісламу в українських реаліях за вищезазначених умов фактично має форму «створення наново». Головним наслідком цієї дилеми є очевидна залежність ісламу в Україні від зовнішніх впливів, відкритість (або вразливість) до різноманітних напрямів та рухів, які діють в глобальному просторі.

Другою дилемою є дихотомія універсальності та етнічності в побудові системи релігійного авторитету. Мова йде про те, що переважна більшість мусульман України належать до певних етнічних меншин, що відрізняються високим ступенем общинності та згуртованості. Разом із тим, іслам, як універсальна релігія, закликає до нівелювання всіх кордонів у створенні єдиної *умми*, общини віруючих. Наслідком цього є те, що релігійний авторитет стає об'єктом конкуренції між претендентами, які спираються на етнічну основу, та тими, що роблять наголос на універсальності релігійного заклику та спираються на ідеологічні аспекти.

Третя дилема походить з того, що в структурі ісламського віровчення не було розроблено ідеї про специфічний релігійний інститут, який мав би виконувати функції релігійного авторитету. Таким чином, існування такого інституту в будь-яких його формах не може бути імперативним, обов'язковим. Однак при цьому необхідність інституалізації диктується умовами існування релігії в соціумі, тобто

²⁷³ Кількість мусульман, за визнанням багатьох дослідників, є більше об'єктом маніпуляцій, тому покладатися можна лише на ті дані, що підлягають статистичному обліку. Найбільш вірогідними є цифра близько півмільйона, яка наводиться у монографії «Ісламська ідентичність в Україні» (Богомолів О.В. Ісламська ідентичність. - С. 17.)

самою соціальною реальністю. Це породжує третю дилему, яка постає перед мусульманськими громадами: **інституалізуватися**, створювати нові структури, а чи ж навпаки - **автономізуватися**, уникати тісного зв'язку з будь-якими духовними управліннями та муфтійятами.

Якщо поглянути на загальну картину, то необхідно відзначити, що процеси інституалізації ісламу в Україні в формі численних духовних управлінь та центрів відображають як різноманіття його ідеологічних форм, так і значну диверсифікованість мусульманської спільноти за етнічними та соціальними параметрами. З позиції вже згаданих економічних моделей, які застосовують представники теорії раціонального вибору, така ситуація плюралізму є позитивною та виграшною для розвитку ісламу, адже варіативність форм завжди залишає віруючим широкий простір для вибору тієї опції, яка відповідає їхньому уявленню про релігію. Однак аналіз реальних процесів показує, що, транслюючи різні ідеологічні дискурси, релігійні центри можуть переходити від конкуренції до конфліктів, що свідчить на користь саме кризи, а не фрагментації авторитету в українському ісламі. Очевидно, що ця **криза релігійного авторитету** сприяє появі з часом нових, альтернативних духовних центрів, а також поступовій автономізації окремих громад, які не бажають бути втягнутими у вже наявні конфлікти. З іншого боку, подібність процесів в православ'ї та ісламі в сучасних українських реаліях дає підставу розглядати кризу релігійного авторитету в українському ісламі як частину загальної кризи авторитету в українському суспільстві, що виникла внаслідок пост-радянських трансформаційних процесів.

А н о т а ц і ї

У статті Шестопаляца Д.В. «Іслам в Україні: проблема релігійного авторитету» розглядається проблема ісламського релігійного авторитету та теренах сучасної України. Аналізуючи загальні аспекти взаємовідносин між численними духовними центрами мусульман, автор приходить до висновку, що існуюча ситуація має розглядатися не тільки як локальне явище конкуренції між релігійними організаціями, а як частина глобальної тенденції – кризи релігійного авторитету в сучасному ісламі.

Ключові слова: іслам, релігійний авторитет, муфтійят.

В статье Шестопаляца Д.В. «Ислам в Украине: проблема религиозного авторитета» рассматриваются проблема исламского религиозного авторитета на территории Украины. Анализируя общие аспекты взаимоотношений между многочисленными духовными центрами мусульман, автор приходит к выводу о том, что существующая ситуация должна рассматриваться не только как локальное явление конкуренции религиозных организаций, но как часть глобальной тенденции – кризиса авторитета в современном исламе.

Ключевые слова: ислам, религиозный авторитет, муфтият.

The article of Shestopalets D.V. «Islam in Ukraine: the problem of religious authority» analyses the problem of Islamic religious authority in contemporary Ukraine. Following the analysis of the general aspects of the relations between the numerous spiritual centers of Muslims in Ukraine, the author comes to the conclusion that the current situation is to be regarded not just as a local phenomenon of the religious organizations competition but as part of the global tendency – the crisis of religious authority in contemporary Islam.

Keywords: *Islam, religious authority, muftiyat.*

*М. Смирнов** (м. Санкт-Петербург, Росія)

БУДУЩЕЕ НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ В РОССИИ: НЕОПРЕДЕЛЁННОСТЬ ПЕРСПЕКТИВЫ

1. На мой взгляд, главной характеристикой наличного положения и обозримого будущего религиозных новообразований в современной России является *неопределённость*. За этим словом кроется, прежде всего, отсутствие чётко фиксированных пределов, т. е. неких различимых границ, в рамках которых можно точно установить, что, собственно, стоит за маловразумительной, но уже прижившейся терминологической конструкцией «новые религиозные движения» (далее, для краткости — НРД). Кроме того, если что и очевидно при названной неопределённости, так это зыбкость положения НРД и неясность перспектив их существования.

Неопределённость проявляется уже при установлении хронологических рамок понятия «новые» применительно к сообществам, которые так или иначе зачисляются в разряд НРД: то ли ограничиться, как точкой отсчёта, серединой XX в. и числить за НРД некие специфические новообразования, возникающие с этого времени и по сей день; то ли «удревнить» хронологию до начала XX в. или даже возвести к религиозным направлениям, возникшим в XIX в.?

Можно добавить и ещё какие-то аспекты, по которым нет согласия ни в обществе, ни в учёной его части. Вокруг чего, за пределами научных дискуссий, временами вспыхивает наиболее страстная полемика на тему НРД. Ну, например, — то ли сами возникают, то ли «засланцы»; то ли их участников чудовищно много, то ли ничтожно мало; то ли надо активно бороться с ними и искоренять, то ли «не три, само пройдёт».

Любопытно, что вспышки полемики в адрес НРД, отраженные в периодической активности различных СМИ, как-то синхронизируются с периодами обострения в стране тех или иных социально значимых проблем, что побуждает к ассоциациям с «переводом внимания», «отвлекающими действиями» и с прочими «канализирующими» мероприятиями. Известно, что

* Смирнов Михаил Юрьевич – доктор социологических наук (Санкт-Петербургский государственный университет).

по отношению к НРД легче проявлять правоохранительное рвение и антиэкстремистскую активность — они особо не скрываются, а какая-то их часть имеет госрегистрацию в статусе религиозных организаций и вполне доступна для любой проверяющей инстанции.

О терминологической неопределённости в обозначении религиозных новообразований исследователями уже сказано достаточно. Сошлюсь, к примеру, на обстоятельное рассмотрение этого вопроса в известном труде профессора И. Я. Кантерова о новых религиозных движениях в России²⁷⁴. Замечу лишь, что отсутствие приемлемой для всех единой маркировки рассматриваемых сообществ связано не столько с научными затруднениями, сколько с зависимостью от занимаемых идеологических позиций (к которым отношу и религиозные предпочтения). Там, где доминирует идеологический пафос, практически невозможно перейти к научному дискурсу и оперировать объективной аргументацией. Отсюда и появляются все эти словечки — «альтернативные», «деструктивные», «тоталитарные», «квази-», «псевдо-», «лже-» и т. д., вплоть до сакраментального «секты».

Особую чувствительность вызывает понятие «нетрадиционные религии». Для части религиоведов оно категорически неприемлемо. Справедливо отмечается, что «нетрадиционность» по отношению к религиям является характеристикой с дискриминационным подтекстом в повседневном бытовании этого понятия. Другие находят резон использовать его, но не в оценочном звучании, а исключительно в классификационном смысле.

Конечно, это понятие не может, точнее — не должно использоваться в правоприменительной практике, по крайней мере, пока не получит легитимного юридического описания. Но понятие нетрадиционных религий позволяет вычленивать из общей совокупности действующих в нашей стране религиозных направлений, а таковых сейчас около 70, те сообщества, чья история существования в России свидетельствует об их принадлежности именно к новообразованиям в сфере религиозной жизни. (Всё-таки имеется разница между, скажем, Русской Православной Церковью, которая, в силу укоренённости в историю и повседневность многих поколений, была, есть и будет присутствовать в религиозном пространстве России, и, например, Церковью Последнего Завета, возникшей у нас на глазах, срок жизни которой вряд ли намного превысит сроки земного пути её основателя).

Вопрос, по каким хронологическим и иным признакам то или иное религиозное направление может считаться традиционным или рассматриваться как нетрадиционное, — остаётся дискуссионным. Полагаю, что для каждой из религий в России этот вопрос надо решать, исходя из конкретных обстоятельств времени и места их появления и распространения. Очевидно, что нетрадиционные для конкретной российской местности религии могут быть вполне традиционными в регионе своего возникновения (главным образом, за рубежом) и иметь там давнюю историю. В то же время

²⁷⁴ Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). - М., 2007. - С. 16-93.

какие-то новообразования могут возникать как продукт эволюции традиционных религий и претендовать на роль истинного продолжателя традиции, либо противопоставлять себя устоявшимся в обществе стереотипным представлениям о религии.

Но сказанное не убавляет неопределённости. Мы знаем, что далеко не все из религиозных сообществ, которые действуют как бы «параллельно» традиционным для страны религиям, принимают для себя маркировку «новых религиозных движений». Например, Церковь Божьей Матери «Державная» представляет себя как подлинное явление православия; язычники настаивают на том, что именно они продолжают истинную духовную традицию, более древнюю, чем христианство в России (и по этой причине отрицательно относятся к понятию «неоязычество»), а кришнаиты-вайшнавцы придерживаются убеждения в куда более древних истоках своего сообщества, чем это им обычно вменяется.

Наряду с этим, многие из новообразований, причисляемых к НРД, вовсе не склонны обозначать себя как именно религиозные сообщества, заявляя о статусе общественных, просветительских, оздоровительных и проч. нерелигиозных организаций.

Последнее обстоятельство, кстати, подводит к такому аспекту неопределённости, как теоретико-методологическая проблема критериев религиозной идентификации. Характеристика чего бы то ни было именно как религиозного, либо как нерелигиозного зависит от понимания того, что такое собственно религия. Этот вопрос есть «краеугольный камень» любого религиоведческого теоретизирования, он же — «камень преткновения», он же — «ахиллесова пята», он же — «больная мозоль», кому как нравится. Всегда есть риск увязнуть в дискуссии по этому вопросу и тогда уже до остального, т. е. до содержательного анализа предмета, дойти удаётся редко. Поэтому, кстати, многие исследователи старательно избегают частого употребления слова «религия», применяя его функциональные эквиваленты, типа «духовности», «духовных традиций» и т. п.

К рассматриваемым новообразованиям всё это имеет прямое отношение. Если отсутствуют однозначные и общепринятые критерии отнесения к религии, то идентификация этих новообразований в качестве религиозных становится вполне уязвимой для претензий — и со стороны конфессиональных оппонентов (для которых подлинная религия это только то, что исповедуют они), и со стороны представителей так называемого антикультового движения (АКД), и со стороны самих исследуемых сообществ, многие из которых, повторю, вовсе не склонны сами обозначать себя как религиозные.

2. Реальный «вес» проблемы НРД измеряется, прежде всего, подлинным масштабом их присутствия в российском обществе.

По сей день во множестве изданий чаще всего имеют хождение сведения, обнародованные в Информационном материале «К докладу о социально-медицинских последствиях воздействия некоторых религиозных

организаций на здоровье личности, семьи, общества и мерах обеспечения помощи пострадавшим», подготовленном в Минздраве ещё в 1996 г. В документе значилось: «По некоторым данным, в различные культовые новообразования уже вовлечено от 3 до 5 млн человек, 70% из них — молодёжь от 18 до 27 лет; 80% адептов — с высшим и средним образованием; студенты — около 1 млн человек, из них 25-30% бросили учёбу»; указывалось также, что на конец 1995 г. «официально зарегистрировано» более 6 тыс. сект, из них только крупных «насчитывается более полусотни». Материал был включён в «Аналитический Вестник» Федерального Собрания Российской Федерации²⁷⁵ и данные из него охотно воспроизводятся в «сектоведческой» литературе²⁷⁶.

Близки к этому и данные православных составителей сборника информационно-аналитических материалов «Знакомство с сектами в современной России» (2007 г.); со ссылкой на СМИ они указывают, что в стране «действуют до 5000 различных сект, в которые вовлечены около 3-х миллионов российских граждан»²⁷⁷. В «сектоборческом» обиходе (а НРД часто маркируются понятием «секты», с добавлением эпитета «тоталитарные») встречаются и цифры 5-10 млн участников «культов и сект», что вызывает сомнение даже у ведущих специалистов АКД в России. По мнению одной из них, Н. В. Кривельской, в рядах НРД состоит от 700 тыс. до 1 млн. членов²⁷⁸. Несколько сужает этот диапазон Российская Ассоциация центров изучения религий и сект (РАЦИРС), исчисляя контингент НРД приблизительно в 600-800 тыс. человек; из них 300 тыс. отводится неопятидесятникам, до 150 тыс. Свидетелям Иеговы, 10 тыс. саентологам, до 5 тыс. мунитам и т.д.²⁷⁹.

В Информационном письме Минобразования России «О деятельности на территории России представителей нетрадиционных религиозных объединений» от 12 июля 2000 г. количество «иностранных сектантских общин» в нашей стране определяется как «всего около 700»²⁸⁰. Десять лет

²⁷⁵ О национальной угрозе России со стороны деструктивных религиозных организаций // Аналитический Вестник / Федеральное Собрание — Парламент Российской Федерации: Аналитическое управление. Серия 8. «Оборона и безопасность». - Выпуск 28. - М., 1996. - С. 34.

²⁷⁶ См.: Шапарь В.Б. Секты - угроза национальной безопасности России. - Ростов н/Д, 2007. - С. 3, 6.

²⁷⁷ Знакомство с сектами современной России: Сборник информационно-аналитических материалов. Часть первая: Основные представления о религии и сектах. Псевдохристианские секты России / Ред.-сост. Стороженко А. И., Яковлева В. В. - СПб., 2007. - С. 67.

²⁷⁸ Кривельская Н.В. Религиозная экспансия против России. - М., 1998. - С. 28.

²⁷⁹ Заявление РАЦИРС по поводу реальной численности членов сект в России. 11 октября 2006 г. // <http://subscribe.ru/archive/religion.apologia/200610/13162853.html>

²⁸⁰ См.: Приложения // Бирюков В.Ю. Нетрадиционные религиозные объединения: выявление потенциала деструктивности и анализ угроз. - СПб., 2009. - С. 236.

спустя в российских СМИ, с подачи А. Л. Дворкина, стало сообщаться о наличии в стране около 80 крупных сект, тогда как «счёт мелких сект идет на тысячи»²⁸¹.

Должностные лица правоохранительных органов более скромны в цифрах, но реагируют на «секты» не менее настороженно. Так, министр внутренних дел Р. Нургалиев, выступая 3 августа 2011 г. в Хабаровске на выездном заседании межведомственной комиссии по противодействию экстремизму в России, объявил: «На территории страны действуют около десяти крупных религиозных сект. Это вызывает особую тревогу, ведь члены сект зачастую уходят из семей, разрывают социальные связи, отдают свое имущество, а иной раз совершают тяжкие и особо тяжкие преступления». Он добавил, что в ряде сект процветает насилие, члены некоторых сект совершают поджоги храмов и даже убийства²⁸².

Исследователи НРД из среды академических и вузовских учёных также приводят расходящиеся данные. В Предисловии ко второму изданию (1998 г.) словаря-справочника о НРД, составленного на кафедре религиоведения РАГС при Президенте Российской Федерации, со ссылкой на «данные социологов», говорится: «около 10% населения, прежде всего из числа молодёжи, студентов, научно-технической и творческой интеллигенции, называют себя приверженцами новых религиозных движений»²⁸³ (справедливости ради заметим, что «приверженец» не тождественен «последователю»). В конце 2006 г. социологический опрос (1600 респондентов из 150 населённых пунктов 46 республик, краёв и областей страны) по совместному проекту газеты «Известия» и ВЦИОМ выявил 11%, отнёсших себя к верующим «неконфессионально»²⁸⁴. Аналогичный опрос, проведённый в том же году по схожим методикам Институтом общественного проектирования (ИноП, Москва) вывел на позицию «верую неконфессионально» 15% респондентов²⁸⁵. Понятно, что такая позиция не требует обязательного участия этих людей в конкретных религиозных новообразованиях; скорее она обозначает ту часть населения, которая является основным резервуаром пополнения рядов НРД. (Например, как заметил С. И. Иваненко, «в России численность активных членов Общества сознания Кришны, получивших богословскую подготовку и регулярно участвующих в проповеди и благотворительной деятельности, возросло с 3 тыс. человек в 1998 г. до 12 тыс. в 2007 г., а общее число

²⁸¹ <http://www.sedmitza.ru/news/695536.html>

²⁸² <http://www.interfax-russia.ru/FarEast/news.asp?id=249565&sec=1671>

²⁸³ Новые религиозные культы, движения и организации в России: Словарь-справочник / Науч. ред. Н.А. Трофимчук, Ф.Г. Овсиенко, М.И. Одинцов. - М., 1998. - С. 13.

²⁸⁴ В России можно только верить? «Известия» и ВЦИОМ выяснили, каким богам мы молимся // Известия. - 2006, 19 дек.

²⁸⁵ Семёнов В.Е. Религия и вера в современной России: социологический срез // Санкт-Петербургский университет. - 2007, № 5. - С. 62.

приверженцев, по оценке самих кришнаитов, за этот период практически не изменилось и составляет до 100 тыс. человек»²⁸⁶).

Сейчас специалисты в основном сходятся на предельной цифре в 300 тыс. участников НРД в России, уточняя, что далеко не все из них являются активно практикующими. Например, по оценке М. С. Штерина, на протяжении всех 1990-х годов реальная численность НРД была достаточно низкой. «Большинство российских НРД имеет от нескольких десятков до нескольких сотен членов; только нескольким удалось привлечь более тысячи. Так МОСК никогда не имело более 1500 “преданных”, живущих в ашрамах, кроме того, у него было около 1500-2000 членов “общины”. Церковь Объединения имела около 1000 последователей в 1996 г., Богородичный центр — около 3500 (400 — в Москве и Московской области) в 1997 г.; у Виссариона — 2000 (в сибирской общине), “Семья” — около 100 членов в 1997 г.». Указав на невозможность точного подсчёта, Марат Штерин утверждал, что в течение 1990-х годов общее число участников НРД не превышало 40 тыс. человек; если даже добавить к ним последователей сообществ позднепротестантского происхождения, возникших в XIX и XX веках (Свидетелей Иеговы, мормонов, харизматических церквей и др.), то «цифра, возможно, достигнет 300 тыс. человек, что не превышает 0,2% общей численности населения России»²⁸⁷.

В 2000-е годы конкретные цифры менялись, но общий количественный уровень последователей НРД по всей видимости не превысил указанный процентный показатель. В исследовательской среде высказывается мнение о том, что со второй половины 1990-х годов общий рост НРД в России остановился, численность большинства из них стабилизировалась или стала постепенно снижаться²⁸⁸. Я разделяю это мнение.

Можно заметить, что даже позитивная динамика каких-то из религиозных новообразований вовсе не свидетельствует об их сколько-нибудь весомой доле в религиозном спектре Российской Федерации. Феномен нетрадиционных религий, включая НРД, являет собой довольно небольшой сегмент религиозной жизни современной России. Эмпирически необоснованным и явно идеологически конъюнктурным будет утверждение, что НРД заполнили духовное пространство страны и вытесняют традиционные религиозные направления.

²⁸⁶ Иваненко С.И. Русская православная церковь, индуизм, Общество сознания Кришны: есть ли предпосылки для налаживания конструктивных взаимоотношений? // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. - Вып. 7: Сб. статей. - СПб., 2009. - С. 306.

²⁸⁷ Штерин М.С. Новые религиозные движения в России 1990-х годов // Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России. - СПб.- М., 2000. -С. 160, 161.

²⁸⁸ Эгильский Е.Э., Матецкая А.В., Самыгин С.И. Новые религиозные движения. Современные нетрадиционные религии и эзотерические учения: Учебное пособие. - М., 2011. - С. 101.

3. Как всякая новация, возникшая в социальной среде, исторически привыкшей к определённым набору стереотипов о религии, НРД вызывают к себе, прежде всего, настороженность и далеко не всеобщее принятие. Имеет место и враждебность в адрес лидеров и последователей НРД. Причём такое отношение остаётся константным независимо от конкретных обстоятельств положения религии в России на рубеже XX и XXI веков. Приведу два примера.

В феврале-марте 2000 г. по заказу Фонда Эберта Российским независимым институтом социальных и национальных проблем (РНИСиНП) по всероссийской выборке (2050 человек в 58 городских и сельских поселениях) был проведён опрос «Россияне о судьбах России в XX веке и о своих надеждах на XXI век», включавший пункты об отношении к религии. О своей вере в Бога (христианство, ислам) заявили 46,9%, неверующими ни в какие сверхъестественные силы оказались 10,3% респондентов. По результатам опроса было установлено, что 34,6% православных, 14,5% мусульман и 21,8% неверующих обнаружили категорическую убеждённость в том, что в России должны существовать только традиционные религии (поименованные в известной преамбуле Федерального Закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» 125-ФЗ); 32,7% православных, 32,8% мусульман и 35,3% неверующих допускали полное равноправие религий, «за исключением сект, которые посягают на достоинство, права и свободы личности»; возможность распространения вообще любых религий поддержали только 4,2% православных, 5,2% мусульман, 8,9% неверующих²⁸⁹.

Осенью 2007 г. в ходе Интернет-опроса газеты «Известия» и информационного мультипортала «KM.RU» на вопрос «Надо ли бороться с религиозными сектами?» из 2717 респондентов 50% выбрали ответ «Да, они противопоставляют себя обществу»²⁹⁰. Очевидно, что в обоих случаях за словом «секты», вызвавшим негативную реакцию, в представлениях опрошенных стояло не столько собственно религиозное сектантство, сколько то, что обозначается как НРД.

Учитывая, что контингент участников религиозных новообразований в России состоит из граждан Российской Федерации, т. е. из членов современного российского общества, адекватное понимание НРД является не только важной исследовательской задачей, но и одним из условий принятия оптимальных решений в так называемой религиозной политике. В этой связи вполне актуальной становится проблема социальной адаптации НРД, перспективы которой, однако, представляются весьма расплывчатыми.

Адаптация — суть приспособление. Мотив приспособления, разумеется, имеет место в существовании НРД. Они вынуждены считаться с исторически сложившимся способом устройства религиозной жизни общества и принаравливаются к нему, пусть даже и вопреки тем или иным установкам

²⁸⁹ Мчедлов М.П. Вера России в зеркале статистики // НГ-Религии.- 2000, 17 мая.

²⁹⁰ Известия. — 2007, 28 ноября.

своих учений. Но было бы неоправданным преувеличением сводить социальную адаптацию НРД в России только к приспособливанию.

Именно потому, что НРД объединяют соотечественников, людей с изначальной биографической интегрированностью в российское общество (включая место рождения и проживания, национальность, образование, социальный статус и т. п.), нельзя рассматривать их как «инородное тело», пытающееся вписаться в местный уклад жизни. Скорее имеет место ситуация применения какой-то частью россиян неких новых религиозных языков, более точно выражающих их самоощущение, духовные и социальные потребности, нежели существующие в России языки религии. Заёмные это языки (как в случае с НРД зарубежного происхождения), или собственные «диалекты» (как в случае с автохтонными НРД), — не имеет особого значения. Не столь существенно, кстати, — соответствуют ли эти новые языки стереотипному представлению о том, что следует считать религиозным, или не соответствуют. Если «пользователи» этих языков воспринимают свои практики как религиозные, то они и будут для этого контингента подлинным языком религии. Важно то, что отдельным группам или индивидам, новый религиозный язык помогает выстраивать их жизненную стратегию оптимальным для них образом. Важно и то, чтобы не возникали искусственно созданные внешние факторы репрессивного характера в отношении к таким «ищущим» и нашедшим себя в НРД.

Естественно, как указал некогда обитатель московского Мавзолея, «нельзя жить в обществе и быть свободным от общества». Перспективы НРД связаны ещё и с необходимостью для их участников совмещать свой субъективный духовный поиск с объективностью окружающей социальной среды. У «сектофобов» и энтузиастов антикультового движения есть, как говорится, своя правда — в обществе, балансирующем на грани нестабильности, сохранение социального целого часто увязывается с устранением любого разномыслия, включая религиозное. В свою очередь, последователям НРД также может быть присуща конфронтационная манера поведения, которая препятствует реалистичной оценке ситуации. Так что адаптация НРД есть процесс двусторонний.

Учёные-религиоведы могут, конечно, да и должны, по моему убеждению, академически рассуждать об органичной связи религиозных новообразований с социокультурными трансформациями в постиндустриальном мире, трактовать НРД как закономерное явление в жизни общества на определённой стадии его эволюции, делать из этого вывод, что «вписанность» НРД в социум или их отторжение зависят от состояния самого общества и религиозной ситуации в нём. Но нельзя уйти в «академическое пространство» от реальности тех стереотипов и фобий общественного сознания, в которых НРД мифотворчески превращаются в носителей «тёмного» начала, на происки которого так хорошо списывать множество болезненных проблем российской жизни. Можно сколь угодно убедительно сообщать «городу и селу» о том, что называется религиозным сектантством, а

что им не является; что в действительности представляют собой НРД (если мы это сумели понять) и почему они не так страшны, как их малюют; можно сослаться на конституционные и прочие законодательные нормы о свободе совести, — и такому повествователю будут согласно кивать, дескать «да, всё так»; но как только начинается интерактивное общение, сразу следует ожидать фразы, типа: «А вот недавно по телевизору показывали одну секту, так они такое вытворяют...», — и всё надо начинать сначала.

Общий вывод из сказанного до банальности прост: неопределённость перспектив НРД обусловлена политико-идеологической конъюнктурой: есть соблазн, говоря фразеологизмом советского агитпропа, «разыгрывать карту» НРД, как кошка играет с мышкой — то придушив, но не до смерти, то отпустив, как бы на свободу (совести).

Однако самое существенное видится в другом: для российского общественного сознания очень весом так называемый «мифологический остаток», — архетипическая структура членения социального окружения на «мы» и «они», «своё» и «чужое», — наличие которого обрекает НРД на сложное будущее. Они будут нужны российскому социуму, но вовсе не как пространство духовной самореализации каких-то групп населения, а как демоническое явление, наличие которого объясняет, почему у нас, с нашей замечательной духовностью, всё же не всё так хорошо, как хотелось бы. В этом плане НРД под именем «тоталитарных сект» уже вписаны в любимый народом набор мифологизированных субъектов, наряду с коварными Соединенными Штатами, сионистами, масонами и иже с ними... Такая вот перспектива.

АКАДЕМІЧНЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО У ВИДРУКАХ 2011 РОКУ

Відділенням релігієзнавства ІФ НАНУ, окрім 28 статей і 19 тез в різних збірках, енциклопедіях і часописах, в 2011 році видрукувано 3 колективні і 5 індивідуальних монографій, 6 наукових збірки, два навчальних посібники з релігієзнавства.. Видрукувано також 6 чисел часопису “Релігійна панорама”, чотири - кварталника «Українське релігієзнавство». **Загальний обсяг видрукуваної продукції за авторства та редакційної підготовки Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ в 2011 році становить 512,9 д.а.** Нижче подаємо анотації видрукуваних з нашого редагування і авторства монографій та наукових збірників.

Релігійні меншини України. Колект. монографія. За ред. А.Колодного. - К., 2011 (40,5 д.а.). В монографії, яка є 7-ю книгою десяти томної «Історії релігії в Україні» насамперед з'ясовується природа феномену релігійна меншина, розкриваються проблеми правового буття таких меншин в Україні. Значна частина праці присвячена описанню історії, віровчення і сьогодення п'ятдесяти меншин історичного християнства, зокрема православного, католицького і протестантського коріння, мусульманських меншин, релігії національних меншин.

Ісламські процеси у світі та в Україні. Колект. монографія. За ред. А.Арістової. - К., 2011 (14,3 д.а.). В монографії розглядаються особливості та форми вияву релігійного максималізму в мусульманському контексті; досліджується природа і специфіка функціонування мусульманського традиціоналізму, суспільно-політичні, соціально-психологічні, культурно-історичні чинники «деномінації» ісламу та поширення ісламофобії у масовій свідомості; конфесійно-історичні аспекти буття ісламу на теренах України; проблеми функціонування мусульманської умми та реінтеграції ісламу в українському соціумі.

Міжконфесійні відносини поліконфесійної України. Колект. монографія. За ред. А.Колодного і Л.Филипович. - К., 2011 (26,3 д.а.). В монографії розглядаються питання поліконфесійної природи релігійного життя України, конфесійні вияви релігійних відносин на українських теренах. Самі міжконфесійні відносини розглядаються в книзі як релігійний процес. При цьому вміщено статті богословів з конфесійним бачення ними міжцерковних відносин України.

О. Недавня. Християнський фактор в контексті культурного і громадянського вибору України. - К., 2011. (34 д.а.). Автор книги звертається до аналізу історичного і сучасного впливу Церков та релігійно-духовних традицій на спрямування сьогоденного культурно-цивілізаційного розвитку українців.

Ю. Чорноморець. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія. - К., 2011. (33 д.а.). В монографії розглянуто найважливіший етап у розвитку православної теології - візантійський. Дослідження присвячено еволюції панівного у візантійському напрямку богословської та філософської думки – християнському неоплатонізмові. Візантійський неоплатонізм виникає в реконструкціях Ареопагітик, досягає власної творчої кульмінації у метафізиці буття Максима Сповідника, зберігає неоплатонічні традиції у метафізиці есенціалізму. Неоареопагітизм Григорія Палами змінюється творчою метафізикою Каліста Ангелікуда, а з 70-х років XIV ст. панує паламістська схоластика, новий есенціалізм.

А. Колодний. Іван Шевців – життєпис українця-християнина. Монографія. - К., 2011 (40,3 д.а.). В книзі на фоні життєвої стежі Івана Шевціва - греко-католицького священика розкриваються особливості діаспорного буття УГКЦ, зокрема на конкретному матеріалі показана підспудна і підступна діяльність Римської курії, зорієнтована проти самостійної діяльності Української Греко-Католицької Церкви, її утвердження в статусі патріархату в роки життя в діаспорі Ісповідника віри митрополита Йосифа Сліпого. Цікаві міркування має отець щодо українства, історії і сьогодення України, перспектив вирішення проблем релігійного життя.

Л. Филипович. Культура релігійного життя. Монографія. - К., 2011 (18 д.а.). Книга вміщує статті з актуальних проблем релігійного життя України і світу. Коло питань, якими цікавиться дослідник, надто різноманітне: від глобалізації релігійних процесів до статусу українського релігієзнавства у світовому науковому просторі. Всі матеріали тематично об'єднані в декілька розділів. Досліджується роль християнства в сучасних процесах культурної ідентифікації європейських народів, аналізується місце України в світовому релігійному просторі. Найбільша увага приділена з'ясуванню місця і ролі релігії в національному бутті українського народу. Від дослідження конкретних історичних і сучасних подій автор переходить до теоретичного осмислення функції і ролі релігії в етнопроцесах, закономірностей етнорелігієгенезу, синкретизму національного і релігійного в духовному житті людства. В книзі порівнюється стан міжрелігійного діалогу на національному, міжнаціональному і міжнародному рівні. Особливий фокус надається новим релігіям, зокрема їх природі, причинам появи та конфесійної багатоманітності, відносинам із традиційними церквами і змінам стратегій, робляться прогнози щодо майбуття нових релігій. Гострими постають проблеми релігійної свободи та

її співвідношення із національною ідентичністю, політики церков і держави в нових політичних умовах. Адекватно вирішити перераховані проблеми здатна лише наука, яка ґрунтується на сучасних методологіях і наукових принципах дослідження релігії як духовного феномену.

Г. Кулагіна-Стадніченко. Релігія в її суспільній та індивідуальній функціональності. Монографія. - К., 2011 (22,4 д.а.). Монографія є вибраними творами авторки, яка розглядає феномен релігії у її суспільній та особистісній функціональності через комплекс актуальних проблем, а саме: в контексті глобалізаційних процесів сучасності, у ситуації соціального модернізму та постмодернізму, через особливості ціннісно-сміслових домінант окремих релігійних систем, їх ставлення до «національного питання» та трудової етики, впливу на духовне життя особистості, співіснування в освітньому просторі сучасної України.

Історія релігії в Україні. Наук. щорічник у 2-х кн. - Львів, 2011. - Кн.1: 54,6 д.а. та Кн. 2 50,6 д.а. Дві масивні за обсягом і великі за автурою книги щорічника вміщують статті, які тематично поєднано охоплюють широке коло питань з історії релігій в Україні з дохристиянських часів і до сьогодення. Досліджуються питання збереження духовного і культурного надбання та впливи християнства на розвиток мистецтва. Звернута увага на проблеми нинішнього релігійного життя країни.

Релігійна свобода: свобода релігії і міжрелігійний діалог - глобальні виміри й локальні вияви. Наук. щорічник №16. - К., 2011. (24,4 д.а.). В науковому щорічнику підібрані статті, в яких подається свобода совісті в її теоретичному осмисленні й практичному забезпеченні, говориться про поліконфесійність і свободу віросповідань, міжконфесійний діалог в його сучасних проблемах і виявах. Окремий блок статей присвячений двадцятиріччю свободи совісті в Україні.

Арсен Річинський і сучасний стан духовного поступу українського народу. Наук. збірник. - Київ-Кременець, 2011 (8,6 д.а.). В збірці вміщено матеріали Сьомих Міжнародних Річинських читань. Статті присвячені проблемам долі Української Православної Церкви і особливостям її національного вияву. Дається бачення А. Річинським релігійної свідомості праукраїнців, специфіки етноконфесійної свідомості українців. Аналізуються проблеми православно-католицької єдності з аналізом релігійної ситуації в сучасній Росії та Україні, розкривається тематичний зріз правових проблем релігійного життя. Вміщено деякі нові життєво-біографічні інформації про А. Річинського.

Регіональні виміри міжконфесійних і державно-церковних відносин. Збірник наук праць. - К.-Хмельницький, 2011 (10,2 д.а.). В збірці вміщено статті з актуальних проблем державно-церковних відносин різних регіонів України, розкриваються особливості регіональних вимірів цих відносин. Дається суспільно-політичне та історичне підґрунтя релігійного життя українських регіонів. Збірка вміщує матеріали Круглого столу «Проблеми свободи релігійного життя в Україні». В збірці

аналізуються ті відносини, які складаються на її теренах між різними конфесіями як у всеукраїнському масштабі, так і в окремих регіонах країни. Визначаються шляхи толерантизації міжконфесійних відносин і удосконалення її законодавчого забезпечення.

Вітчизняний євангельський протестантизм: історія, досвід, проблеми. *Наук. збірка.* - К., 2011 (14,2 д.а.). В збірці вміщено статті з історії баптизму, євангелізму і п'ятидесятництва на українських теренах Російської імперії, подаються статті про життя євангельських християн в контексті духовного життя різних народів. Вміщено блок статей про євангельський протестантизм за умов радянської влади. Подаються деякі рецензії на книги про євангельський протестантизм.

Актуальні проблеми релігієзнавства. Збірник наукових статей і матеріалів. - Полтава, 2011 (15, 5 д.а.). Збірка вміщує статті з різноманіття релігієзнавчих тем. Статті присвячені переважно історії християнства в Україні, особливо буттю конфесій в роки радянської влади. Цікавими є статті з природи і особливостей релігійної свідомості. Вміщено статті, присвячені пам'яті відомого релігієзнавця-полтавчанина Володимира Пашенка.

В 2011 році дехто із співробітників Відділення активно виходив із своїми науковими доробками в Інтернет-простір. Тут ми маємо біля 50 „видруків”. Активно його використовує О.Саган, Л.Филипович та О.Недавнія. Підготовлені до друку в 2012 році колективні монографії «Релігійні процеси в перспективі їх виявів», «Духовність і релігія» та «Практичне релігієзнавство». Готуються до видруку 2012 році також «Атлас релігійного життя України», перша книга з циклу «Релігієзнавство України», індивідуальні праці В.Климова із проблем специфіки скептицизму та іншодумання, А.Колодного з історіософії релігії, М.Бабія з проблем філософсько-релігієзнавчого осмислення феномену свободи совісті, В.Титаренко з проблем прогнозування релігійних процесів. Передбачаємо також перевидання в 2012-2013 роках з відповідним доопрацюванням 1-3 томів «Історії релігії в Україні». Відділення чекає на індивідуальний видрук в 2012 році вибраних творів П. Яроцького до його 80-річного ювілею та П.Павленка з його нового бачення нинішніх суспільно-релігійних процесів.

*Проф. А.КОЛОДНИЙ –
керівник Відділення релігієзнавства
ІФ НАН України*

ПРОБЛЕМИ ІСТОРІЇ ТА СУЧАСНОСТІ ЄВРЕЙСЬКОЇ ДУМКИ: НАЙНОВІША АНГЛОМОВНА ІСТОРІОГРАФІЯ

Питання історії та сучасності єврейської думки залишаються у світовій історіографії одними з найбільш актуальних. Це, насамперед, пов'язано із активною дискусією навколо проблем сучасної теології, розвиток якої є неможливим без всебічного аналізу іудейських текстів, у тому числі книг Біблії та інших джерел світової релігійної думки. Протягом останніх двох років вчені провідних філософських шкіл світу були активно задіяні в процесі дослідження питань взаємовпливу християнської та іудейської традицій, розвитку єврейської філософії в період XVIII-XXI століть, вивчення робіт представників сучасної єврейської думки.

Завданнями цієї статті є виявлення та аналіз змісту найбільш важливих робіт, присвячених проблемам єврейської думки, які вийшли протягом 2011 року у Сполучених Штатах Америки і Великій Британії, а також визначення основних напрямів розвитку єврейської думки протягом наступних років.

Об'єктом нашого дослідження є англomовна найсучасніша історіографія проблем світової єврейської думки. Предметом дослідження є найбільш актуальні питання, підняті у працях англomовних фахівців, які стосуються єврейській релігії, історії та культурі.

Основний зміст статті. Єврейська думка є одним з найбільш популярних напрямів світової іудаїки. Її характерними рисами є універсалізм, космополітизм, наявність великої кількості джерел, які пов'язані з утворенням монотеїзму, текстів Тори, коментарів на неї, які створювалися як у часи Мойсея, так й в наші часи. Розвиток єврейської думки у сучасному світі має унікальний характер, зокрема практично у кожній країні світу є фахівці, які переосмислюють біблійну або єврейську історію, події Голокосту, сїонізму, подій на Близькому Сході та майбутнього Святої Землі. Це призводить до створення все нових напрямів розвитку єврейської думки, нових шкіл тощо. Зокрема, у період останніх двох років великі кроки у дослідженні єврейської думки робить Китайська Народна Республіка, де було відкрито відразу 10 наукових центрів із вивчення єврейської історії та культури. За думкою британських експертів у галузі єврейських досліджень, наявністю десяти академічних центрів у галузі іудаїки можуть похизуватися лише деякі країни світу. Відтак КНР

* Козерод Олег Віталійович – доктор історичних наук, старший науковий співробітник Інституту політичних і етнонаціональних досліджень НАН України.

може стати провідною країною у цьому напрямку у світі [Китай виривається вперед в області єврейських досліджень // Jewish News. - 8 августа 2011 [електронний ресурс: http://jn.com.ua/Diaspora/china_0908.html].

Але все ж таки станом на 2011 рік провідну роль у розвитку єврейської думки у світі відіграють представники академічних установ англomовних країн світу, зокрема США і Великої Британії. Тому саме на працях представників англomовної історіографії ми переважно й зупинимо нашу увагу.

Однією з останніх важливих робіт, присвячених критичному осмисленню історії єврейської філософської думки, стала книга відомого нью-йоркського рабина Аубрі Глейзера під назвою «Новий облік єврейського мислення: критична теорія після Адорно», яка вийшла у видавництві «Контіnum» [New Physiognomy of Jewish Thinking: Critical Theory after Adorno as Applied to Jewish Thought by Aubrey L. Glazer. - New York, 2011. - 224 p.]. На підставі аналізу робіт Адорно, філософів Франкфуртської школи, представників сучасної філософської науки, дослідник формулює нові духовні і інтелектуальні керівні принципи існування нового способу мислення – «єврейського мислення». Автор вважає це поняття – «єврейське мислення» – таким, яке дозволяє поєднати критицизм та метафізичний підхід та дає можливість охарактеризувати сутність «єврейського підходу» до питань сучасної філософії. На думку дослідника, саме аналіз робіт Адорно має активізувати розвиток єврейської думки у XXI-му столітті. Рабин Аубрі Глейзер пропонує також застосовувати критичний підхід до «єврейського мислення», спираючись на роботи таких представників єврейської думки, як Вітгенштейн, Гедель, Хайдеггер, Адорно і Целан. Він також робить спробу аналізу основних концепцій сучасної єврейської думки, оцінки внеску єврейських філософів у світову філософську думку, вирішення питання щодо закономірностей розвитку єврейської філософії та історії [New Physiognomy of Jewish Thinking: Critical Theory after Adorno as Applied to Jewish Thought by Aubrey L. Glazer. - New York: Continuum, 2011. - 224 p.].

Книга дослідниці Леори Батницької під назвою «Як іудаїзм став релігією: введення до сучасної єврейської думки» вийшла у видавництві Принстонського університету. Леора Батницька розглядає питання про те, чи є іудаїзм релігією, культурою чи національною ознакою, або він є синтезом усього цього. Дослідниця стверджує, що це питання було одним із ключових у працях провідних представників єврейської думки, починаючи з XVIII століття. В тому числі воно розглядалося Авраамом Гейгером, Германом Коеном, Мойсеєм Мендельсоном, Мартіном Бубером, Цві Єгудой Куком, Теодором Герцлем і Мордехаєм Капланом. Єврейські філософи робили спробу розв'язати питання про те, чи може іудаїзм, який є, в основному, чітко визначеною релігійною практикою, вписатися у існуючі протестантські концепції релігії. Леора Батницька робить висновок про те, що зіткнення між визначенням релігії та розвитком

іудаїзму складає велику частину питань, які дискутуються у сучасній єврейській думці. Разом з тим вона аналізує історію сучасної релігії іудаїзму, у тому числі німецько-єврейського відродження, єврейської релігії після Голокосту, зародження єврейського націоналізму і існування єврейської релігії у Америці [How Judaism became a Religion: An Introduction to Modern Jewish Thought by Leora Batnitzky. - Princeton: Princeton University Press, 2011. - 224 p.].

Вплив робіт періоду раннього іудаїзму на сучасну релігійну культуру став об'єктом уваги відомого філософа Гербема Оегема, монографія якого була випущена у видавництві «Ердманс паблішинг». Вчений робить спробу довести, що роботи періоду раннього іудаїзму є актуальними для сучасної практики іудаїзму та життя єврейської громади. В них піднімаються проблеми етики, політики, гендерних відносин, міжрелігійного діалогу – ті самі, з якими стикаються представники сучасного суспільства. Оегема пропонує своїм читачам оцінити яркі і передові ідеї світу раннього іудаїзму та підкреслює у своєму дослідженні, що зміст цих робіт є чимось більшим, ніж предмет академічної цікавості, але вони мають реальне значення для сучасної єврейської духовності і суспільства в цілому. Ці неканонічні роботи є, на думку автора, важливими для сучасних дискусій в іудаїзмі, розуміння витоків християнства, міжконфесійного діалогу [Early Judaism and Modern Culture: Literature and Theology by Gerbem Oegema. - Grand Rapids: Wm B.Eerdmans Publishing Company, 2011. - 252 p.].

Проблемі месіанізму в іудаїзмі присвячена монографія британського дослідника Саймона Дейна «Любавицький месіанізм: що насправді відбувається, коли пророцтво не здійснюється». Автор розглядає основні ідеї та сутність руху послідовників Любавицький Ребе, його психологічного, теологічного і соціологічного аспектів. Дослідник вивчає погляди різних представників любавицького руху, включно тих, які вважають, що Ребе був Месією, та тих, хто не визнають цього. Саймон Дейн, який вивчав протягом 15 років релігійні громади послідовників Любавицького Ребе в Сполучених шатах Америки та Великій Британії, робить соціально-психологічний аналіз цього напрямку іудейського месіанства, порівнює месіанський іудейський рух із раннім християнством та оцінює внесок сучасних єврейських релігійних мислителів у сучасну світову філософію [Lubavitcher Messianism: What Really Happens When Prophecy Fails? Simon Dein. - New York, 2011. - 192 p.].

Розвиток іншого іудейського релігійного напрямку – кабалістичної філософії – присвячена праця американського дослідника Якова Двека. Ця монографія була створена на основі його докторської дисертації, захищеної у Прінстонському університеті, та стала першою роботою, в якій досліджується історія протистояння між кабалістами та їх критиками на початку сучасної Європи. Спираючись на низку раніше не досліджуваних джерел, Яков Двек аналізує роботи філософа Леона

Модени, присвячені критиці Каббали, яка відбувалася під час дискусій у єврейській громаді Венеції в 1630-ті роки. Особливу увагу автор приділяє життю і діяльності першого європейського критика вчення Кабали Ари Нохема. Він критикував венеціанське єврейство, яке сприйняло Кабалу як давню форму езотеричної єврейської думки та зробила його центральним елементом єврейського життя. Модена доводив венеціанцям, що Кабала виникла недавно та закликав своїх читачів повернутися до раціоналізму праць Маймоніда, який був кодифікатором єврейського релігійного закону [The Scandal of Kabbalah: Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice by Yaacob Dweck.- Princeton: Princeton University Press, 2011. - 296 p.].

Тему дослідження Кабали продовжує ізраїльський дослідник Моше Ідель. Він звертає увагу на існування і розвиток конкретних центрів Кабали в період середньовіччя та досліджує основні ідеї та літературу, присвячену існуванню кабалістичної думки на території Італії. Моше Ідель стверджує, що саме Італія була важливим центром розвитку кабалістичної думки, чому сприяло прибуття до країни великої кількості вчених, які репрезентували школи іспанської та візантійської Кабали. Професор Єврейського університету в Єрусалимі Моше Ідель аналізує роботи трьох основних кабалістів Італії – Абраама Абулафії, Менахема Реканаті і Йоханана Алеманно, які презентують три різні школи кабалістичної думки – екстатичну, теософсько-теургічну і астремагічну. Професор Ідель аналізує взаємовплив цих шкіл між собою та діяльність їх лідерів. Дослідник розглядає багату на події історію єврейської кабалістичної думки в Італії, її великий вплив на християнську Кабалу та європейський окультизм в цілому [Kabbalah in Italy, 1280-1510: A Survey by Moshe Idel. - New Haven, 2011. - 512 p.].

Збірка філософських есе під редакцією професора Джонатана Джейкобса була присвячена дослідженню іудейської філософії як джерела основних європейських західних моральних і політичних ідей та ідеалів. Автори збірки фокусують свою увагу на центральному місці моральних цінностей, які вони займають в релігійній системі іудаїзму, зокрема тих, які регулюють відносини одних людей до інших людей, людей та Бога. У збірці «Іудейські джерела і західна думка: постійна присутність Єрусалиму» розглядається роль Єрусалиму, як Святого міста, уособлення справедливої влади, небесного царства тощо. Наявність цього символу в період формування «іудео-християнської традиції» призвело до формування багатьох цінностей та увійшло у історію моральної та політичної думки. Важливими частинами збірки стали підрозділи Кеннета Сескіна «Іудаїзм й ідея майбутнього», Девіда Новака «Природне право і єврейська філософія», Едварда Хальпера «Тора і політична філософія: Маймонід і Спіноза у релігійному законі» [Judaic Sources and Western Thought: Jerusalem's Enduring Presence by Jonathan A. Jacobs. - Oxford, 2011. - 272 p.].

Збірка робіт «Романтизм/іудаїка: конвергенція культур», присвячена проблемі взаємовпливу філософії романтизму та єврейської філософії, вийшла у видавництві «Ашгейт паблішінг» під редакцією Шейли Спектор. У філософських есе провідних фахівців з історії романтизму у Англії досліджується відображення проблеми націоналізму і діаспоризму у англійській романтичній літературі. Окремо розглядаються питання антисемітизму та їх відображення у роботах Соломона Маймона і Імануїла Канта, особливості і періоди розвитку так званого «єврейського ренесансу Англії». Особливу увагу автори приділяють розвитку англо-єврейської літератури в період романтизму, внесок єврейської релігії і культури у розвиток англійської культури останніх віків [Romanticism/ Judaica: a convergence of cultures by Sheila A. Spector. - Farnham, 2011. - 242 p.].

Важливою особливістю монографії американського дослідника Майкла Моргана, присвяченої творчій спадщині Імануїла Левінаса став історизм. Майкл Морган розглядає систему мислення Левінаса у контексті масових політичних потрясень ХХ століття, зокрема гітлеризму і сталінізму, а також розвитку такого важливого для долі єврейського народу явища, як сіонізм. В першому розділі своєї праці Левінас осмислює та філософські інтерпретує події роману-епопеї Василя Гросмана «Жизнь и судьба», в якому описуються події Сталінградської битви та інших знакових подій Другої Світової війни. Майкл Морган звертається до сцен людського страждання, моральних та фізичних жертв Другої світової війни, аналізує проблеми тоталітаризму та кризи західної цивілізації [The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas by Michael Morgan. - New York, 2011. - 259 p.].

Американський дослідник Алік Ісаакс у своїй книзі «Мир пророцтва: іудаїзм, релігія і політика» робить спробу філософського осмислення сучасних подій на Близькому Сході. Автор розглядає питання політики Ізраїлю і його сусідів та ті політичні протиріччя, які виникли у цьому регіоні після Другої Ліванської війни. Він розглядає різні релігійні пророцтва які стосуються приходу єврейського народу на Землю Обітовану, релігійні підстави щодо виникнення сіоністського руху наприкінці ХІХ-го століття, закони іудаїзму, які стосуються релігійної війни, встановлення мира тощо. Автор спирається не тільки на біблійні пророцтва та іудейське законодавство, але й на праці таких відомих мислителів, як Людвіг Вітгенштейн, Жак Дерріда, Авраам Джошуа Гешель і Мартін Бубер. Дослідник стверджує, що іудаїзм не містить концепцій війни та помсти по відношенню до інших народів та робить висновок про те, що саме міжрелігійний діалог може привести у майбутньому до встановлення миру у близькосхідному регіоні. Загалом праця дослідника може вважатися однією із вдалих спроб осмислення політичних подій на Близькому Сході з точки зору біблійних пророцтв та класичних філософських текстів [A Prophetic Peace: Judaism, Religion, and Politics by Alick Isaacs. - Bloomington, 2011. - 224 p.].

Книга, присвячена традиційній філософській проблемі – єдності добра і зла, а також осмисленню ролі останнього у єврейській класичній релігійній літературі вийшла у видавництві Пенсільванського університету. У роботі професора Ішая Розен-Цві «Демонічні бажання: «ецер-ара» та проблема зла у пізній античності» розглядається концепція «злого начала у людині» та її еволюція у біблійних та більш пізніх іудейських теологічних працях. Іудейська концепція «ецер-ара» стверджує природність наявності у будь-якої людини злих думок та прагнень та дає шляхи їх подолання у результаті самовдосконалення. Він проводить аналіз 150 проявів «злого начала» людини, які описуються у рабинистичній літературі періоду пізньої античності та дає характеристику «доброго начала», або «ецер-атов». В книзі аналізується вплив релігійної концепції «ецер-ара» на християнську літературу періоду пізньої античності, у тому числі на роботи відомих теологів – від Клементя до Антонія і Свагріуса [Demonic Redires: Yetzer Hara and the Problem of Evil in Late Antiquity by Ishay Rosen-Zvi. - Philadelphia, 2011. - 280 p.].

Відома дослідниця єврейської літератури на ідиш Харріет Мурав у своїй книзі «Музика з прискореного потягу: єврейська література у післяреволюційній Росії» досліджує історію створення та розвитку єврейського культурного простору, існуючого за умов ідеологічних обмежень періоду радянської культурної системи. Дослідниця вперше у світовій історіографії проаналізувала увесь радянський період розвитку єврейської літератури на ідиш і російській мові. Вона аналізує роботи тих поетів та письменників, які були в період обмеження та заборони традиційних єврейських релігійних інститутів єдиними виразниками єврейської думки в Радянській імперії. У книзі ілюструється участь єврейських письменників у розвитку модернізму, соціалістичному реалізмі та інших новаторських літературних напрямів [Music from a Speeding Train: Jewish Literature in Post-Revolution Russia by Harriet Murav. - Palo Alto, 2011. - 416 p.].

Збірка «Філосемітизм в історії» стала першим у своєму роді оглядом явища філосемітизму, яке являє собою позитивне ставлення до єврейського народу та іудаїзму. В ній просліджується історія цього явища від античності до наших днів, особливу увагу автори збірки приділяють впливу філосемітизму на розвиток західної культури. У 14 есе розглядаються такі напрями філосемітизму, як: середньовічний філосемітизм, сіонізм християнських євангелістів, афро-американський філосемітизм тощо. У обширному вступному розділі робиться спроба аналізу відносин євреїв і не-євреїв, антисемітизму та філосемітизму як протилежних явищ [Philosemitism in History by Jonathan Karp, Adam Sutcliffe. - Cambridge, 2011. - 356 p.].

Монографія Алана Мітлемана під назвою «Коротка історія єврейської етики: поведінка і характер домовленості» вийшла у Нью-Йорку. Алан Мітлеман створив оригінальний огляд історії єврейської етики від біблійних часів до сьогодення. Він аналізує те, як синтез

біблійної думки та грецької філософії призвів до виникнення елліністичної єврейської думки. Професор єврейської думки у Єврейській теологічній семінарії у Нью-Йорку класифікує та описує основні єврейські моральні поняття та цінності, які описані у талмудичних трактатах та інших канонічних текстах. Він робить акцент на основних роботах єврейських мислителів, присвячених морально-етичним проблемам, у тому числі Емануеля Левінаса і Мойсея Мендельсона [A Short History of Jewish Ethics: Conduct and Character in the Context of Covenant by Alan Mittleman. - NY, 2011. - 224 p.].

Книга Ентоні Крафтона і Джоанни Вейнберг під назвою «Я завжди кохав Святу мову»: Ісаак Касабон, євреї і забутий розділ у вивченні Ренесансу» вийшла у видавництві «Белкнеп пресс». В праці на підставі аналізу великої кількості матеріалу з британських архівів проаналізована творча спадщина видатного філософа XVI століття Ісаака Касабона, який був одним з перших представників християнської гебраїстики у світі.

Французький протестантський філософ Ісаак Касабон (1559-1614) усе життя збирав та вивчав праці з іудаїки, залишивши після себе велику кількість філософських праць, зокрема присвячених герменевтиці, близька трьох тисяч листів та велику кількість щоденників. Аналіз цих джерел дав змогу авторам книги зробити висновок про природу симпатії гугенотів до євреїв. Касабон зокрема стверджував, що життя Ісуса та процес народження християнства повинні розглядатися у контексті його єврейського походження, в той час як католики відносилися до єврейської Біблії вкрай негативно. Більше того, Касабон на підставі аналізу праць кодифікатора єврейського закону Моше Маймоніда «Мішне Тора» робить висновок про те, що у зв'язку з тим, що у списку релігійних різновидів смертної кари розп'яття не фігурує, вина євреїв за страту Ісуса є досить спірною [“I have always loved the holy tongue”: Isaac Causaubon, the Jews and a Forgotten Chapter in Renaissance Scholarship by Anthony Grafton, Joanna Weinberg. - Cambridge, 2011. - 392 p.].

Книга рабина Бартон Висоцького «Казки саги: мудрість і чудо рабинів Талмуда» вийшла у видавництві «Джуїш лайтс». У книзі досліджується мудрість єврейських рабинів, які жили в перші покоління після руйнування Єрусалимського Храму у 70-му році нової ери. Рабин Висоцький ілюструє, як їх давні історії зберегли актуальність до нашого часу та як з їх допомогою можна відповісти на важливі питання сьогодення, зокрема таких як: чи можливо людині знайти радість у своєму житті; як впоратися з трагедією у житті, будь то руйнування Єрусалима, або події 9 вересня у США; як знайти свій шлях у житті тощо. У першому розділі автор досліджує іудейську концепцію пророка Іллі, її вплив на сучасну єврейську думку. У другому розділі він розглядає роботи основних єврейських мудреців періоду руйнування Храму. У третьому розділі він робить акцент на аналізі змісту збірки «Піркей Авот» – аналогу джерела грецької філософії «Одисея», та його доповнення – «Авот де рабі

Натан» [Sage Tales: Wisdom and Wonder from the Rabbis of the Talmud by rabbi Burton Visotzky. - Woodstock, 2011. - 240 p.].

Книга, присвячена аналізу основних новаторських ідей, які містяться у єврейському Святому Письмі – Торі, вийшла у видавництві «Скайлайт патс». Автор книги – доктор Реубен Хаммер – презентує чотирнадцять радикальних ідей, які містяться у Торі та які, на його погляд, найбільше вплинули на розвиток світової філософської думки. Він аналізує процес народження монотеїзму, який був революційним для свого часу. Доктор Хаммер відзначив актуальність морально-етичної системи іудаїзму для оцінки сучасних реалій життя світу, в тому числі таких актуальних проблем, як: свобода та рабство, непомірне збагачення і бідність, справедливість і зло. Вчений доводить, що успішний розвиток суспільств, заснованих на принципах справедливості та свободи особистості, які були закладені у єврейському монотеїстичному законодавстві, може призвести до революційних змін у цивілізації взагалі та виробити більш досконалі правила для життя усього людства [The Torah Revolution: Fourteen Truths that Changed the World by Reuben Hammer. - Woodstock, 2011. - 250 p.].

Книга Алана Левінсона «Створення сучасної єврейської Біблії: як вчені у Німеччині, Ізраїлі та Америці трансформують стародавній текст» вийшла у видавництві «Роуман і Літтелфілд паблішерс». Автор монографії робить висновок про те, що, дякуючи працям десяти єврейських мислителів, Біблія не тільки стала центром єврейської ідентичності, але й найбільш популярною книгою світу, джерелом філософських та соціальних ідей та дискусій. Алан Левінсон також аналізує праці таких відомих філософів, як Спіноза, Мендельсон, Бубер, Лейбовиц тощо.

Аналізуючи відносини населення та еліт до Біблії у тих країнах, де єврейське життя є значним, а дослідження з іудаїки набувають найбільшого розвитку, автор наголошує на тому, що протягом світової історії німецькі євреї створили сакральну Біблію, ізраїльські євреї – національну Біблію, а американські – етнічну Біблію. Єврейські вчені, які працювали у кожному з цих країн, за думкою Алана Левінсона, мали враховувати у своїй творчості вимоги неєврейського середовища та особливості відносин до єврейського народу, єврейських релігійних текстів. Автор також розглядає особливості духовного сучасного життя Ізраїлю та пояснює, чому і як сіоністи й ізраїльтяни зробили єврейську Біблію центром національного життя та ідентичності [The Making of the Modern Jewish Bible: How Scholars in Germany, Israel and America Transformed an Ancient Text by Alan Levenson. - Lanham, 2011. - 252 p.].

У вересні 2011 року вийшла монографія Ренді Рашковер «Свобода і право: єврейсько-християнські апологетики», присвячена актуальним питанням міжрелігійного діалогу та аналізу дискурсу іудейського і християнського розуміння відносин між Б-гом і людиною у сучасній світовій філософії. У роботі дослідниці враховані останні тенденції теології, етики, соціальних наук, політології щодо свободи і права.

Професор Рашковер досліджує праці відомих філософів ХХ століття, зокрема Якоба Таубеса, Джорджо Агамбена, Славоя Жижека, які вважають єврейське право джерелом активної полеміки між представниками двох світових релігій. Перший розділ її роботи під назвою «Логіка екцепціоналізму» присвячений проблемам взаємовпливу монотеїзму і екцепціоналізму, а також впливу цього напрямку філософії на сучасний іудаїзм та право. Другий розділ монографії під назвою «Логіка права» містить аналіз біблійної етики та права. Третій розділ – «Обґрунтування у праві та єврейсько-християнські апологетики» містить аналіз християнського розуміння права та моралі, яке міститься у текстах Євангеліє [Freedom and Law: a Jewish-Christian Apologetics by Randi Rashkover. - NY, 2011. - 288 p.].

Збірка праць відомих фахівців у галузі єврейської філософії за редакцією американського професора теології Зева Гарбера під назвою «Єврейський Ісус: одкровення, відображення, повернення» з'явилася у видавництві «Пурдує юніверсіті прес». До збірки увійшли декілька есе, присвячених проблемі єврейській ідентичності засновника християнської релігії. Вивчення особистості Ісуса з точки зору контексту іудаїзму стало основною ідеєю багатьох есе збірки, автори яких намагалися розглянути літературні, історичні, філософські, релігійні і соціальні питання, пов'язані з єврейським походження Ісуса. Слід відмітити, що в умовах розвитку сучасного західного мультикультуралізму та міжрелігійного діалогу об'єднання зусиль єврейських та християнських філософів у вивченні спільних духовних джерел, релігійного та культурного середовища, в яких відбувалися події зі участю Ісуса, прикладом якого є збірка «Єврейський Ісус: одкровення, відображення, повернення» може бути корисним для продуктивного діалогу між представниками іудаїзму, християнства, а можливо й ісламу [The Jewish Jesus: Revelation, Reflection, Reclamation by Zev Garber. - West Lafayette, 2011. - 528 p.].

Слід зазначити, що вивчення історії та сучасності єврейської думки є важливою складовою світової англомовної іудаїки. Процес дослідження особливостей розвитку єврейської думки у Сполучених Штатах Америки, Великій Британії та інших англомовних країнах значно пожвавився протягом останніх років, про що свідчить велика кількість робіт вчених, які репрезентують провідні американські і британські університети світу.

Разом із дослідженням традиційних питань щодо виникнення християнства, взаємовпливу іудаїзму і інших світових релігій, релігійних коренів антисемітизму, у 2011 році з'явилися нові оригінальні роботи, присвячені невідомим єврейським філософам ті їх працям, були введені до наукового обігу нові оригінальні концепції, відбувалися активні філософські дискусії, що свідчить про перспективність вивчення єврейської думки у сучасній світовій англомовній історіографії.

А н о т а ц і ї

Козерод О.В. Проблеми історії та розвитку єврейської думки: найновіша англomовна історіографія. 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. Статья Козерода Олега Витальевича является первым комплексным исследованием, посвященным современной историографии истории и развития еврейской мысли, она содержит наиболее важных издания, 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. 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 books about Jewish Thought. It also includes analysis of the most impotent literature about Jewish Philosophy of English-Speaking World. As a result there are conclusion are formulated on the basic problems of Development of Modern Historiography of Jewish Thought.

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

ДОСЛІДЖЕННЯ РОЛІ РЕЛІГІЇ І ЦЕРКВИ В ПРОЦЕСАХ ІДЕНТИФІКАЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ: ІСТОРІОГРАФІЧНИЙ ОГЛЯД

Актуальність проблеми. Визнання українською державою закордонних українців дочками і синами України для сучасної української науки послужило сигналом для широкомасштабних досліджень цього феномену. Завдяки пошуковій роботі вчених українська діаспора відкривається Україні новими гранями, невідомими іменами, незаними досягненнями. Успіхи закордонного українства, його авторитет в інших державах прагнуть пояснити різноманітними факторами, серед яких називають самоусвідомлення себе окремим народом, який зберіг себе в іноетнічному середовищі, разом з тим сприяв самовизначенню материкових українців в межах різноманітних імперій – від австро-угорської і до комуно-радянської.

Особливу роль в процесах ідентифікації закордонного українства відігравала церква, вплив якої на життя української діаспори впродовж всіх чотирьох її хвиль була різною. Виявити форми і методи цього впливу, визначити загальні і специфічні риси діяльності церкви серед українців, зрозуміти сам механізм збереження та прищеплення батьківської (для другої і третьої генерації емігрантів) і формування модерної (для новоприбулих емігрантів, які, як правило, не мають жодної) ідентичності на кожному етапі їх емігрантського життя – ось те коло питань, яке цікавило дослідників.

Виходячи із стану сучасної української нації, яка в умовах глобалізації та універсалізації життя втрачає питомі ознаки своєї ідентичності, що призводить до фактичної відсутності ідентифікаційних маркерів у більшості українців, важливо дослідити досвід української діаспори в збереженні її національної тожсамості. Актуальним видається дослідження діяльності українських діаспорних церков в складних умовах глобалізації і постмодернізму, віднаходження шляхів підвищення функціональної ролі релігії в національному самозбереженні українців діаспори, використання їх прикладу на українських теренах.

Виходячи з загальної мети дослідження - з'ясування сутності ідентифікаційних процесів серед діаспорних українців та роль в цьому релігії та церкви, завдання цього дослідження зводиться до узагальнення відомих в науці спроб виявити вплив релігії на формування самосвідомості емігрантів, існуючих дослідницьких підходів у вивченні життєдіяльності українців за кордоном, яка сформувала характерні риси релігійності діаспорних українців та функціонування поміж ними релігії на різних етапах еміграції.

Основний виклад. Проблема ідентифікації українців цікавила діаспорчан не уможлядно, а практично. На їхніх очах їхні діти зрікалися віри предків, не хотіли говорити рідною мовою, не шанували традицій, забували корні

* Филипович Георгій Данилович – Аспірант кафедри релігієзнавства, філософського факультету КНУ ім. Тараса Шевченка

свого етнічного походження. Безумовно, сама еміграція вивчала саму себе з тим, щоб зрозуміти ті трансформації, які відбувалися в українському середовищі за кордоном і які були вкрай небезпечні для нього своїми асиміляційними наслідками. За кордоном виходило багато літератури, де описувалися еміграційні хвилі, літературний і мистецький процес, досягнення окремих представників закордонної української громади в освіті, науці, техніці тощо. Про цей діаспорний доробок Україна та українська наука дізналися вже у незалежницькі часи, коли масово до України почала надходити та література, що була видана в свій час за кордоном. Утворені тоді так звані бібліотеки діаспори (зокрема, у Києві та Львові) існують і досі, де можна віднайти описані на спеціальному сайті Діаспоріана¹ видані за кордоном книжки. Там наводяться тисячі видань. Лише з релігійних питань на сайті виставлено понад 130 книжок², які можуть стати безцінним джерелом для пошукової роботи. Особливої уваги заслуговують розвідки о.Пантелеймона Божи́ка³, Д.Дорошенка⁴, о. Юрія Федорі́ва⁵, о. Атанасія Великого⁶ та ін., в яких зроблені перші спроби самоусвідомлення представників української релігійної діаспори.

Особливий внесок в історіографію проблеми внесли митрополит Іван Огієнко, митрополит Андрей Шептицький, патріарх Йосип Сліпий. Так, митрополит Андрей в своєму відомому зверненні 1911 року «Канадійським русинам» писав: «Велику справу робите на чужині з ім'ям і в ім'я Господа, віру в якого мусите зберігти як ознаку своєї народності»⁷.

Митрополит Іван Огієнко в своїх книгах закликав берегти все своє рідне в еміграції, що дає сили нації не розчинитися серед інших народів⁸.

Останніми роками з'явилися масштабні проекти в діаспорі, які вже на новому інформаційному, джерельному та технічному рівні покривають незнання про Україну поза Україною. Так, Товариство імені Шевченка надрукувало багато досліджень в декількох мовах, включаючи три багатотомні енциклопедії України.

Власне українська діаспоріана активно почала розвиватися в Україні з

¹ Діаспоріана. Ukrainica - [Електр.ресурс]. – Режим доступу: <http://diasporiana.org.ua/category/ukrainica/>

² Діаспоріана. Релігія - [Електр.ресурс]. – Режим доступу: <http://diasporiana.org.ua/category/religiya/>

³ Божик Пантелеймон (священик). Церков українців у Канаді [Текст]: причинки до історії укр. церковного життя в Бритійській Домінії Канаді (1890-1927) / П. (Божик. - Л.: Монастир Свято-Іванівська Лавра; Л.: Видавничий відділ “Свічадо”, 2004. - 291 с.

⁴ Дорошенко Д. Православна Церква в минулому й сучасному житті українського народу. – Берлін, 1940 [Електр.ресурс]. – Режим доступу: <http://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/1962/file.pdf>

⁵ Федорів Ю. Історія християнської церкви в Україні. –Торонто, 1967. – [Електр.ресурс]. – Режим доступу: <http://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/1952/file.pdf>

⁶ Великий, А. Г., ЧСВВ. Українське християнство: сторінки до історії української церковної думки. - Рим, 1969. [Електр.ресурс]. - Режим доступу: <http://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/1942/file.pdf>

⁷ Звернення митр. Андрея Шептицького «Канадійським русинам» [Електр.ресурс]. – Режим доступу: <http://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/1172/file.djvu>

⁸ Іларіон митр. Бережимо все своє рідне [Електр.ресурс]. – Режим доступу: <http://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/971/file.pdf>

часу її незалежності. До того часу це була тема напівзаборонена, оскільки всіх, хто виїхав за кордон – чи з своєї волі, чи з об'єктивних обставин, чи з ініціативи комуністичного режиму – радянською наукою не розглядалися інакше, як під ідеологічним кутом зору: всі емігранти сприймалися як зрадники або вороги соціалістичної України. Відповідно і малочисельні дослідження історії української еміграції, розвитку там української культури подавалися у відповідній інтерпретації.

На сьогодні вже існує солідна бібліотека українських авторів, які цікавилися історією діаспори. Серед них багато власне українських дослідників, які є засновниками наукових шкіл і напрямків в діаспоріані. Серед них вирізняється Ірина Ключковська, яка очолює Міжнародний інститут освіти, культури та зв'язків з діаспорою при Львівській політехніці. Вона зініціювала вже декілька міжнародних конференцій, куди збираються діаспорчани та дослідники діаспори. Сама І.Ключковська є автором багатьох статей і редактором декількох збірників, присвячених діаспорі⁹. Її праці, в яких автор пропонує стратегію і засади співпраці з діаспорою, стали фундаментом для вироблення авторської позиції щодо визначення ролі діаспори в житті зарубіжного українства.

Велику справу робить Інститут досліджень діаспори як громадська організація. Ця структура надзвичайно активна в дослідженні історії та сьогодення закордонного українства. ІДД був одним з виконавців заходів Національної програми «Закордонне українство» на період до 2005 року та Державної програми співпраці з закордонними українцями на період до 2010 року. Інститут уславився створенням різноманітних довідникових видань з діаспорної тематики (зокрема, фундаментального атласу «Українці у світі (в мапах, текстах, ілюстраціях)»; серії збірок архівних матеріалів «Українське зарубіжжя: історія в документах»; україно-англомовного альманаху «Визначні постаті закордонного українства»; інформаційних каталогів, бібліографічних покажчиків та біобібліографічних довідників; збірок матеріалів круглих столів та конференцій); організація і проведення

⁹ Див.: Ключковська І.М. Концептуальні засади співпраці з українською діаспорою // Український вимір. - Міжнародний збірник інформаційних, освітніх, методичних статей і матеріалів. - Ніжин: НДУ ім. Гоголя, 2005.- С. 79-88; Ключковська І.М. До питання про стратегію розвитку стосунків України та діаспори // Наукові записки. Серія «Історичні науки. - Випуск 9: Матеріали: Третьої міжнародної наукової конференції «Українська діаспора: проблеми дослідження». - Острог: РВВ Національного університету «Острозька академія», 2007. - С. 51-56; Ключковська І.М. Новітні явища у діаспорі. Світовий та український контекст//Зб. Доповідей Другої міжнародної науково-практичної конференції «Діаспора як чинник утвердження держави Україна у міжнародній спільноті» - Львів:, 2008. - С. 41-47; Ключковська І. Нова українська присутність у світі. Контекст східної діаспори та «четвертої хвилі» еміграції // Збірник матеріалів ІV Міжнародної наукової конференції «Українська діаспора: погляд із XXI століття. Вип.3(8).- Ніжин.-Studio Дизайн MILANIK. - 2009. - С. 4-5; Ключковська І.М. До питання стратегії розвитку взаємозв'язків України та діаспори// Матеріали Першої Міжнародної наукової конференції «Діаспора як чинник утвердження держави Україна у міжнародній спільноті» (Львів,2006). - Львів: Сполом, 2006. - С.20-23; Ключковська Ірина. Досвід співпраці з українською діаспорою//Зб. статей конференції Українці: світова нація перед викликами XXI століття.- Київ: Смолоскип.- 2006. - С.122-131].

круглих столів, конференцій, семінарів з питань закордонного українства та діаспор в Україні. За роки існування Інституту видані інформаційні каталоги¹⁰, бібліографічні покажчики¹¹, матеріали «круглих столів»¹². Його нинішній директор І.Винниченко інформує Україну про діяльність Інституту¹³, активно пропагує необхідність видання Атласу «Українці в світі (в мапах, текстах, ілюстраціях)» як комплексне науково-довідкове історико-географічне, статистико-етнографічне та картографічне видання, яке достатньо повно, систематизовано й об'єктивно відображатиме всі етапи розвитку українського етносу - від найдавніших часів до сьогодення. Зокрема, передбачено відтворити всі складові традиційної характеристики діаспорних груп: їх походження, міграцію, поселення, економічне та політичне життя, соціальну структуру та організацію, культуру, релігію, освіту. Покажчик «Українське зарубіжжя (1900 - грудень 1999 р.)» містить перелік діаспорних монографій, публікацій в науковій періодиці, науково-публіцистичних та громадсько-політичних часописах, які були видані в Україні протягом ХХ століття, а також ті джерела, що зберігаються в архіві та бібліотеці Інституту. Як свідчить це джерело, переважна більшість досліджень зосереджується на питаннях культури, освіти, мистецтва, як досягнення діаспорчан впливали на розвиток українських галузей. Про релігію і церкву українців за кордоном, їх релігійність могли писати тільки за межами України. Але останнім часом з'явилися й власне українські дослідження, присвячені виявленню релігійного компонента в житті української діаспори, зокрема про географію українських поселень і поширення церков серед них пише Тарас Гринчишин¹⁴.

Цікаві сторінки життя релігійних громад за кордоном вивчають історики, релігієзнавці, теологи. З'являються нові нюанси, впливають нові деталі, які потребують уваги дослідників.

Особливо багатою є історіографія конфесійного вивчення проблеми. Відомо, що історія Української Греко-Католицької Церкви (далі - УГКЦ) в незалежній Україні стала об'єктом прискіпливої уваги вітчизняних істориків, релігієзнавців, богословів, які докладають чимало зусиль для відтворення

¹⁰ «Зарубіжне українство» (1997, 1999, 2001, 2003, 2004); «Українські організації в країнах Заходу» (2004); «Закордонне українство 2011» (2011).

¹¹ «Українське зарубіжжя (1900 — грудень 1999 р.)» (1999); «Українське зарубіжжя (1900 — травень 2002 р.)» (2002); «Українське зарубіжжя: Бібліографічний покажчик (1900 — серпень 2006 р.)» (2006).

¹² «Українська діаспора та сучасна еміграція з України: проблеми взаємин» (2001); «Четверта хвиля еміграції: регіональні особливості» (2002); «Економічна еміграція з України: причини і наслідки» (2003).

¹³ Діяльність Інституту досліджень діаспори // Особисті книжкові колекції та особові фонди діячів української діаспори в бібліотеках та архівах України. Збірник матеріалів конференції. — К., 2004.

¹⁴ Гринчишин Т. Церкви Київської традиції: мапа і статистика. Канада // Патріярхат. — Ч. 6 (396), листопад-грудень 2006 р. — С. 15-18; Мапа і статистика Церков Київської традиції: США // Патріярхат. — Ч. 1 (397), січень-лютий 2007 р. — С. 15-18; Мапа і статистика Церков Київської традиції: Південна півкуля // Патріярхат. — Ч. 2 (399), березень-квітень 2007 р. — С. 15-18; Мапа і статистика Церков Київської традиції: Євразія. Країни колишнього СРСР. Країни Азії // Патріярхат. — Ч. 4 (401), липень-серпень 2007 р. — С. 15-18; Мапа і статистика Церков Київської традиції: Західна Європа // Патріярхат. — Ч. 6 (403), листопад-грудень 2007 р. — С. 15-18; Мапа і статистика Церков Київської традиції: Центральна Європа // Патріярхат. — Ч. 2 (405), березень-квітень 2008 р. — С. 15-18; Особливості розгортання діяльності Українських Церков у країнах нової трудової міграції українців // Україна і Ватикан в контексті культурно-цивілізаційного діалогу: історія і сучасність. Серія наукових збірників. Зб. № 3. За загал. ред. П. Яроцького, Л. Филипович, С. Кияка. — Київ, 2009. — С. 402-409.

об'єктивної картини розвитку УГКЦ від Берестейської унії до сьогодення (А.Васьків¹⁶, М.Гайковський¹⁷, о. Б.Гудзяк¹⁸, С.Кияк¹⁹, о. Г.Лужницький²⁰, О.Лисенко²¹, В.Марчук²², о. І.Мончак²³, єп. С.Мудрий²⁴, В.Пащенко²⁵, І.Пилипів²⁶, єп. А.Сапеляк²⁷, Н.Стоколос²⁸, Я.Стоцький²⁹ та ін.). Серед великого розмаїття спеціальних досліджень привертають нашу увагу ті дослідники (О.Недавнія³⁰, О.Турій³¹, І.Химка³² та ін.), які розглядали проблеми взаємодії релігії і нації, складнощі самоідентифікації українців і роль церкви в цих процесах. Однак УГКЦ за кордоном, історія її окремих єпархій, діяльність ієрархів, реальна участь церкви у збереженні ідентичності українців – тільки фіксувалася (Б.Головин³³, о.М.Димид³⁴, О.Єгрешій³⁵), спогадами, але не

²¹ Лисенко О.Є. До питання про становище церкви в Україні у період Другої світової війни // Український історичний журнал. – 1995. – №3. – С.73-81; Лисенко О.Є. Релігійне питання у теорії та практиці українського націоналізму в першій половині ХХ ст. // Український історичний журнал. – 2000. – №6. – С.29-50.

²² Марчук В.В. Церква, духовність, нація: Українська греко-католицька церква в суспільному житті України ХХ ст. – Івано-Франківськ: Плай, 2004. – 464 с

²³ Мончак І., о. проф. д-р. Самоуправна Київська Церква. – Львів: Свічадо, 1994. – 175 с.

²⁴ Мудрий С., владика д-р. Нарис історії Церкви в Україні. – Рим – Львів: Вид-во ЧСВВ, 1995. – 404 с.; 2-е вид. – Івано-Франківськ: В-во Івано-Франківського Теологічно-Катехитичного Духовного Інституту, 1999. – 528 с.

²⁵ Пащенко В. Греко-католики в Україні від 40-х років ХХ ст. до наших днів: Монографія. – Полтава, 2002. – 615 с.

²⁶ Пилипів І. Державотворча політика греко-католицької церкви у суспільно-політичному житті Західної України 20-30 років ХХ ст. // Українське державотворення: уроки, проблеми, перспективи. – Ч.1. – Львів, 2001. – С. 90-95; Пилипів І. Екуменічна діяльність митрополита Андрея Шептицького у міжвоєнний період // Галичина. – Івано-Франківськ, 2001. – №5-6. – С.308-314; Пилипів І. Культурно-просвітницька діяльність української греко-католицької церкви в 20-30-их роках ХХ ст. // Проблеми інтеграції науково-освітнього потенціалу в державотворчому процесі. Випуск 2. – Тернопіль – Севастополь – Суми, 2002. – С.279-283 та інші.

²⁷ Сапеляк А. Київська Церква на слов'янському Сході: Канонічно-єкуменічний аспект. – Буенос-Айрес – Львів: Місіонер, 1999. – 232 с.

²⁸ Стоколос Н. Етно-конфесійні трансформації на Західній Україні. - Львів, 2009. – 412 с.

²⁹ Стоцький Я. Релігійна ситуація в Україні: проблеми і тенденції розвитку (1988-1998 рр.). – Тернопіль: Тернопільський держ. техн. ун-т ім. І.Пулюя, 1999. – 120 с.

³⁰ Недавнія О. Місце греко-католицизму в самоідентифікації українців в їх цивілізаційному оточенні // Українське релігієзнавство. – 1999. – №12. – С.106-114; Недавнія О. УГКЦ на “Великій” Україні: можливості, проблеми, перспективи // Історія релігій в Україні: Праці XII-ї Міжнародної наукової конференції (Львів, 20-24 травня 2002 року). – Львів, 2002. – Кн.2. – С.127-133; Недавнія О. Перспективи розвитку Української греко-католицької церкви в контексті її соціально-виховної та суспільно значущої діяльності // Україна і Ватикан: Серія збірників наукових праць. – Вип.1: Українсько-ватиканські відносини в контексті суспільних і міжконфесійних проблем. – Івано-Франківськ – Київ, 2008. – С.215-221.

³¹ Турій О. Греко-католицька церква та українська національна ідентичність у Галичині // Людина і світ. – 2001. – №10. – С.21-26; Турій О. Конфесійно-обрядовий чинник у національній само-ідентифікації українців Галичини в середині ХІХ ст. // Записки НТШ. Праці Історико-філософської секції. – Т.ССХХХІІІ. – Львів, 1997. – С. 69-99; Турій О. Римський Апостольський Престол і проблема ієрархічних структур східної та західної традицій в Україні (історична ретроспектива) // Україна і Ватикан: Серія збірників наукових праць. – Вип.1: Українсько-ватиканські відносини в контексті суспільних і міжконфесійних проблем. – Івано-Франківськ – Київ, 2008. – С. 324-331.

³² Химка І. “Апологія” Михайла Малиновського: до історії кризи у греко-католицькій церкві і характеристика поглядів “святоюрців” // Записки НТШ. – Т.ССХХV. – Львів, 1993. – С.365-392; Химка І.П. Греко-Католицька Церква і національне відродження у Галичині (1772-1918) // Ковчег: Збірник статей з церковної історії / Редактори: Я.Грицак, Б.Гудзяк. Упорядники: Л.Гентош, Т.Романюк, О.Турій. – Ч.1. – Львів: Інститут історії Церкви, Інститут історичних досліджень Львівського державного університету імені Івана Франка, 1993. – С.73-107; Химка І. Релігія й національність в Україні другої половини ХVІІІ – ХХ століть // Ковчег: Науковий збірник з церковної історії / За ред. Б.Гудзяка, І.Скочиляса, О.Турія. – Ч.4: Еклезіяльні й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи / Відп. ред. О.Турій. – Львів: Вид-во УКУ, 2003. – С.55-66.

³³ Головин Б. Мученики та ісповідники Української церкви ХХ століття: Нариси. Статті. Дослідження. – Тернопіль: Просвіта, 2000. – 244 с.

³⁴ Димид М. Єпископ Київської Церкви (1589-1891). – Львів: ЛБА, Інститут канонічного права, 2000. – 248 с.

піддавалася аналізу, не з'ясовувалося яким чином, через які методи і форми Церква добивалася стійкої етнорелігійної визначеності українців за кордоном.

На фоні збільшення зацікавлень вітчизняних дослідників історією УГКЦ, наявність загальної позитивної тенденції з їх боку різними аспектами розвитку УГКЦ в Україні дивним виглядає наукова пасивність щодо *релігійної діаспори* як об'єкту дослідження вчених. Треба визнати, що, вітчизняні дослідники ще мало уваги приділяють розвитку організаційних структур та релігійного життя українців-католиків поза межами батьківщини – в українській діаспорі, де на сьогодні УГКЦ об'єднує, за офіційними даними Патріаршої курії, понад 1,5 млн. віруючих греко-католиків у країнах Європи, Північної і Південної Америки та Австралії³⁶. Але досі увагу вітчизняних дослідників привертала тільки окремі аспекти розвитку УГКЦ в діаспорі³⁷. Враховуючи необхідність зміцнення «взаємодії між матірною Церквою та дочірними Церквами на поселеннях»³⁸, вважаємо актуальним дослідження історичного розвитку організаційних структур УГКЦ в українській діаспорі світу.

На відміну від такої обширної бібліографії по історії УГКЦ, дослідники православних церков в діаспорі не можуть надати подібну інформацію, хоча поступово виходять на збір, узагальнення, типологізацію документів з історії своєї церкви (своїх церков). Після історії православної церкви в США і Канаді Івана Власовського і Юрія Мулика-Луцика не вийшло жодної монографії, яка б перевищила зібраним матеріалом твори цих церковних істориків. Хоча від дати видання їх багатотомних досліджень пройшло чимало часу, відбулися кардинальні зміни в житті православних християн і їх церков за кордоном, зокрема в їх структурі.

Проблема дослідження ідентифікаційної ролі релігії в житті української діаспори тісно пов'язана із дослідженням феномену ідентичності взагалі. Але незважаючи на спроби філософів, психологів, істориків, соціологів цілісно зрозуміти цей феномен, він і досі містить в собі багато внутрішніх та

³⁵ Єгреший О. Єпископ Григорій Хомишин: портрет релігійно-церковного і громадсько-політичного діяча. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 168 с.; Єгреший О. Взаємовідносини митрополита Андрея Шептицького і єпископа Григорія Хомишина // Галичина. – 2001. – №5-6. – С.315-320.

³⁶ Українська Греко-Католицька Церква. Новини: Блаженніший Любомир (Гузар) залишає уряд Глави УГКЦ [Електр. ресурс]. – Режим доступу: [http://ugcc.org.ua/news_single.0.html?tx_ttnews\[tt_news\]=4530&cHash=7a7c3de1ab8275286e87b941b4e71d09](http://ugcc.org.ua/news_single.0.html?tx_ttnews[tt_news]=4530&cHash=7a7c3de1ab8275286e87b941b4e71d09)

³⁷ Лужницький Г. о. д-р. Українська Церква між Сходом і Заходом: нарис історії Української Церкви. – 2-е вид., виправлене. – Львів: Свічадо, 2008. – С.534-549; Божик П., священник. Церков українців у Канаді: Причини до історії українського церковного життя в Бритійській Домінії Канаді, за час від 1890 – 1927. – Львів: Свічадо, 2004. – 288 с.; Гречко І. Греко-Католицька Церква на Мадярщині // Київська Церква. – 1999. – №5. – С.39-42; о. Зінько В. Апостольська візитація митрополита Андрея Шептицького у Південну Америку // Київська Церква. – 2001. – №1. – С.72-73; о. Зінько В. ЧСВВ. Українська Церква в країні червоної землі [Аргентина] // Київська Церква. – 2000. – №5. – С.59-61; о. Зінько В. Українська Церква поза Україною // Київська Церква. – 2001. – №2-3. – С.113-115; Мадей Н. Крижівська єпархія: історія і сучасність // Історія релігій в Україні: Матеріали XII-ї Міжнародної конференції (Львів, 20-24 травня 2002 року). – Львів, 2002. – Кн.1. – С.251-256; Мадей Н. Українська Греко-католицька церква в контексті уніатських церков // Українське релігієзнавство. – К., 2001. – №17. – С.79-88.

³⁸ Про утвердження патріаршого устрою Української Греко-Католицької Церкви: Пастирське послання Блаженнішого Любомира Кардинала Гузара, Глави УГКЦ. – Львів: Видання Прес-секретаріату Глави УГКЦ, 2004. – С.9.

зовнішніх протиріч, що робить проблематичним описати ідентичність через одне визначення.

Розуміючи під ідентичністю самовизначення особи і спільноти серед інших людей і спільнот, усвідомлення своєї унікальності при визнанні наявних універсальних характеристик, релігійна ідентичність постає як ототожнення себе з певною конфесією, її віровченням, обрядом та формами організації, які притаманні даній конфесії³⁹. На основі опрацьованої літератури і джерел вдалося концептуалізувати численні факти впливу релігії і церкви на ідентичність українців зарубіжжя, побачити у їх реальному житті практичний взаємозв'язок етнічного і релігійного начала, які в тісному поєднанні сформували українську релігійну ідентичність, сприяли становленню етноконфесійної унікальності українців в полікультурному середовищі зарубіжних країн. Визначаючи ідентифікаційну роль релігії і церкви в житті української діаспори, дослідники прагнули чітко означити проблеми, які були пов'язані із цими складними процесами.

На основі аналізу результатів їх дослідницької роботи, власних спостережень і узагальнень було встановлено, що національні релігії та церкви українців постали одним із найважливіших історичних чинників націозбереження і націоєднання українців діаспори. Цими дослідженнями доведено, що глобалізаційні процеси за умов постмодерну поставили під загрозу подальше існування українських національних церков в діаспорі та їх роль у націозбереженні. З'ясовано, що кризовий стан української діаспори спричинений багатьма чинникам, в т.ч. і байдужістю української держави до своїх співвітчизників за кордоном, і розділенням релігійного життя в Україні поміж різними конфесіями і церквами, що перенесено і в закордонну духовну реальність. Складні процеси самовизначення в різних політичних і конфесійних координатах створили непрості умови для ідентифікації і самозбереження українців діаспори. Успіх останнього залежить від здатності релігійних організацій і церков подолати міжконфесійну неприязнь і протистояння, поєднавши зусилля українських національних церков у толерантизації їх взаємин. Важливу роль в етнозбереженні національної ідентичності діаспори грає тісний зв'язок українських діаспорних конфесійних структур з православними та греко-католицькою церквами, протестантами України, урізноманітнення форм співпраці, недопущення конфліктності відносин, а зрештою і створення об'єднаних проєктів і програм.

Всі попередні дослідження фактично підводять під необхідність запропонувати авторську концепцію особливої ролі релігії у формуванні етнічної ідентичності особи та спільноти. В теоретичному плані ця концепція дає можливість зробити необхідний крок в оцінці ролі українських церков в ідентифікаційних процесах діаспори, у визначенні особливостей релігійного життя української діаспори в окремих країнах світу.

³⁹ Папаяні І. До проблеми самоідентифікацій в релігії // Українське релігієзнавство. – 2010. - №56. – С.22.

Результати такого дослідження уможливають досягнення тієї гами функціональності релігійного чинника, завдяки якому діаспора зберігає свою національну ідентичність. Практичний результат бачиться у формуванні рекомендацій державним органам України не тільки в плані використання релігійного чинника в процесах українського національного відродження, а й у співпраці із зарубіжними українськими церквами, зорієнтованими на збереження української діаспори.

Анотація

Стаття присвячена українській діаспорі, ролі релігії і церкви в процесах її ідентифікації, традиції вивчення даної теми в науковій літературі, в діяльності різних дослідницьких інститутів. Зроблений висновок про недостатню увагу науковців до ролі релігії і церкви в ідентифікаційних процесах, запропонована концепція особливої ролі релігії у формуванні етнічної ідентичності особи та спільноти.

Ключові слова: релігійна діаспора, діаспорні церкви, ідентичність, ідентифікаційні процеси

Summary

This article is devoted to Ukrainian diaspora, the role of religion and the church in the process of its identifying, the traditions of studying of the topic in the scientific literature, and in the various research institutes. The lack of attention of scholars to the role of religion and the church in the identification process motivates the author to propose a concept of the special role of religion in shaping the ethnic identity of individuals and communities.

Keywords: religious diaspora, diaspora churches, identity and identification processes

ЗДОБУТКИ ДВАДЦЯТИ РОКІВ ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА (коротко про них)

1. Нам вдалося пройти складний шлях зміни світоглядних орієнтацій, здолати: опійний підхід до релігії, який домінував десятиліттями; упередженість щодо релігійних явищ і процесів; підхід конфесійної вибірковості; обмеженість в розумінні свободи совісті. В нашій дослідницькій роботі стали домінуючими принципи об'єктивності, історизму, світоглядного плюралізму, конфесійної незаангажованості та ін. Ми визначилися в сутності і предметі релігієзнавства, його дисциплінарній структурі. Опрацьовуємо зміст кожної з дисциплін, готуючи комплект навчальних посібників.

2. Нам (разом з УАР) вдалося зберегти в Україні релігієзнавство як окрему сферу гуманітарного знання і добитися включення предмету «Релігієзнавство» до навчальних планів всіх вишів. Це спричинило появу кафедр, а то й факультетів релігієзнавства в ряді вузів. Всім цим, а також створенням на базі Відділення Української Асоціації релігієзнавців і її осередків майже в 20 областях, ми зберегли від розсіювання і помножили кадри з нашого фаху. Лише на спецраді Відділення за останні 10 років мали 106 захистів.

3. Такої потужної за кадровим складом і продуктивністю праці академічної інституції, як наше Відділення (9 докторів і 11 кандидатів наук, 22 почесних наукових співробітників із зарубіжжя і України, які постійно співпрацюють з нами), не має жодна країна не лише на теренах СНД, а й в світі. Відділення ввійшло у світовий релігієзнавчий простір, творчо співпрацюючи з 5 міжнародними релігієзнавчими асоціаціями, куруючи роботу при ньому створену і нині діючу Координаційну Раду з теоретичного і практичного релігієзнавства країн СНД і Балтії. Протягом останніх 10 років Відділення мало більше ста виїздів своїх співробітників на різні міжнародні наукові зібрання і релігійні заходи в понад 20 країн світу (США, Франція, Італія/Ватикан, Японія, Індія, Австралія, Росія, Польща, Іспанія, Канада, Англія та ін.), виголошувало наші доповіді в комісіях Євросоюзу.

4. Виконано біля 20 фундаментальних наукових тем. Видруковано до 350 праць лише книжково-брошурної форми, вміщено біля тисячі статей і тез співробітників в інших збірниках, енциклопедіях, журналах, газетах, на різних сайтах та ін. Основні праці: «Академічне релігієзнавство» (2000, 2008), «Історія релігії в Україні» (1999), десяти томник «Історія релігії в Україні» (1996-2011), «Релігієзнавчий словник» (1996), 8 книг з циклу «Християнство в світі і в

Україні», 15 – з циклу «Свобода буття релігії», 5 - з циклу «Релігієзнавство української діаспори», проекти «Україна релігійна» (в 2-х кн., 2010), «Релігія-Світ-Україна» (в 3-х кн., 2009-2011), «Релігієзнавство України» (в 2-х кн., 2010-2012), «Вопросы религии и религиоведения: Религиоведение Украины» (в 2-х т., 2010), чотири авторські підручники з релігієзнавства та ін. Видруковували щорічник «Релігійна свобода» - вже є 16 чисел, кварталник «Українське релігієзнавство» - 60, щомісячник «Релігійна панорама» -132. Готується до друку трьохтомна «Українська Релігієзнавча Енциклопедія», «Релігійний атлас України» та ін.

5. Особливість українського академічного релігієзнавства - воно є не лише теоретичне, а й дієво практичне. Ми започаткували виокремлення практичного релігієзнавства в структурі нашої науки. Релігієзнавці стали потрібними, точніше - затребуваними для державних органів, низки конфесій, ЗМІ, навчальних і правозахисних закладів та ін. Нами підготовлено більше ста різних науково-експертних і аналітичних матеріалів з проблем релігійного життя, державно-конфесійних відносин тощо. В факті наявності в країні толерантності міжконфесійних відносин є помітна часточка й нашої діяльності, постійної співпраці з державним органом у справах релігії. Розроблено і читається у вишах 12 різних релігієзнавчих спецкурсів. Здобутки досліджень виходили у світ шляхом доповідей про них на 112 організованих чи співорганізованих нами наукових конференціях міжнародного і всеукраїнського масштабу 2001-2011 років, на щомісячному теоретичному семінарі Відділення.

Наше бачення основних видів роботи на ближче майбутнє включає зокрема:

- вирішення питання подальшого статусу Відділення в системі Академії наук, бо ж в рамках фактично відділу академічного інституту нам тісно, особливо при міжнародній співпраці;
- утворення відділу соціології релігії і розв'язання питання його кадрового забезпечення;
- видрук трьохтомної «Української Релігієзнавчої Енциклопедії» і «Атласу релігійного життя України», монографій-підручників «Історії богослів'я України» та «Історії релігієзнавчої думки України», монографії «Релігійність Українця», вибраних праць І. Ортинського «Релігія в історії України» і М. Боголюбова «Філософія релігії»;
- кооперування з іншими релігієзнавчими інституціями, розширення сфери творчої співпраці.

Можна планувати більше, але постає питання фінансового і кадрового забезпечення цього.

Відповідати недобаченкам нас не варто: здобутки нашої роботи засвідчують, ким вони є.

**Проф. А. КОЛОДНИЙ –
керівник Відділення релігієзнавства
ІФ НАН України**

УКРАЇНСЬКА АСОЦІАЦІЯ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ
(ухвала звітно-виборчих зборів грудня 2011 року)

ПРАВЛІННЯ АСОЦІАЦІЇ: 1.Бабій М.Ю. 2.Бондаренко В. Д. (за згодою).
3.Бучма О.В. 4.Докаш В.І. 5.Здіорук С.І. 6.Климов В.В. 7.Козловський І.А. 8.Колодний А.М. 9.Кулагіна-Стадніченко Г.М. 10.Лубський В.І. 11.Любчик В.П. 12.Павленко П.Ю. 13.Саган О.Н. 14.Филипович Л.О. 15.Черенков М.М. 16.Юраш А.В. 17.Яроцький П.Л.

ЧЛЕНИ ПРАВЛІННЯ – ГОЛОВИ ОБЛАСНИХ ОСЕРЕДКІВ:
1.Волинський – Л.Кондратик. 2.Рівненський – Н.Стоколос.
3.Житомирський – П.Саух. 4.Львівський – С.Боруцький.
5.Закарпатський – М.Полінчак. 6.Тернопільський – Я.Стоцький.
7.Хмельницький – Л.Виговський. 8.Чернівецький – В.Докаш.
9.Вінницький – Т.Беднарчик. 10.Київ і Київський – О.Предко.
11.Сумський – І.Мозговий. 12.Чернігівський – О.Колесник.
13.Харківський – І.Шудрик. 14.Донецький – І.Козловський.
15.Дніпропетровський – М.Мурашкін. 16.Запорізький – В.Калюжний.
17.Херсонський – К.Недзельський. 18.Одеський – П.Лобазов /
Е.Мартинюк. 19.Полтавський – Р.Сітарчук. 20.Франківський – С.Кияк.
21.Луганський – Н.Звонок. 22.Кримський – А.Булатов.

БЮРО ПРАВЛІННЯ УАР: А.Колодний – президент; М.Бабій, В.Лубський і Л.Филипович – віце-президенти; Г.Кулагіна- Стадніченко – вчений секретар; О.Бучма, С. Здіорук, В.Климов, В.Любчик, П.Павленко, О.Саган і П.Яроцький – члени бюро.

РЕВІЗІЙНА КОМІСІЯ. БУХГАЛТЕРІЯ: Бучма О.В. – голова; Базик Д. В., Гудима А.М. і Недзельський К.К. – члени комісії. Недзельська Ю.К. – бухгалтер УАР.

ЧЛЕНИ ПРАВЛІННЯ – ВІДПОВІДАЛЬНІ СФЕР ДІЯЛЬНОСТІ УАР: М. Бабій – за організаційну роботу і роботу Правління; В.Климов – за заходи з толерантизації релігійного життя; І.Козловський – за діяльність східно-південних осередків; В.Лубський – за діяльність УАР в навчальній сфері; О.Саган, М.Черенков – за зв'язки з конфесіями; С.Здіорук - за зв'язки з державними і громадськими організаціями; П.Павленко – за видавничу діяльність; Л.Филипович – за міжнародні зв'язки; А.Юраш – за діяльність західно-центральных осередків; П.Яроцький – за координацію релігійнознавчих досліджень.

**ПЛАН РОБОТИ
УКРАЇНСЬКОЇ АСОЦІАЦІЇ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ
НА 2012-2014 РОКИ**

1. Провести звітно-виборні і проводити щорічно звітні збори обласних (міських) осередків Української Асоціації релігієзнавців. *Термін виконання:* січень-березень 2012, 2013, 2014 рр. *Відповідальні:* Бабій М.Ю., Кулагіна-Стадніченко Г.М., керівники обласних осередків.
2. Провести переоблік й переатестацію членів обласних (міських) осередків УАР і видати членам УАР відповідні посвідчення. *Термін виконання:* протягом січня-квітня 2012 р. *Відповідальні:* Бабій М.Ю., Кулагіна-Стадніченко Г.М., керівники обласних осередків
3. Інформувати через обласні осередки всіх членів УАР про різного типу релігієзнавчі наукові заходи, конференції з метою забезпечення ширшої їх участі в них. *Термін виконання:* протягом 2012-2014 рр. *Відповідальні:* Филипович Л.О., Недавня О.В., керівники обласних осередків
4. Налагодити зацікавлену співпрацю УАР з Міжконфесійною Радою Церков і релігійних організацій України та релігійними спільнотами на місцях. *Термін виконання:* протягом 2012-2014 рр. *Відповідальні:* Колодний А.М., Саган О.Н., Любчик В.П., керівники обласних осередків
5. Обласним організаціям внести пропозиції щодо проведення на їхній базі тематичних наукових конференцій, Днів толерантності, релігієзнавчих конкурсів, лекторіїв, а Правлінню УАР розглянути ці матеріали та розробити графік проведення цих заходів на означені роки. *Термін виконання:* січень-квітень 2012 р. *Відповідальні:* Филипович Л.О., Кулагіна-Стадніченко Г.М., керівники обласних осередків
6. Завершити видрук 10-томної «Історії релігій в Україні». Видрукувати доопрацьованими 1-3 томи Історії. *Термін виконання:* 2012 -2013 р. *Відповідальні:* Колодний А.М., Павленко П.Ю., Яроцький П.Л., Саган О.Н., Климов В.В.
7. Завершити роботу з написання і видруку двохтомної «Української Релігієзнавчої Енциклопедії». Забезпечити активну участь у написанні до неї статей-довідок членів УАР з областей. *Термін виконання:* 2013 р. *Відповідальні:* Колодний А.М., Яроцький П.Л., Павленко П.Ю., Титаренко В., Шевченко В.В., керівники обласних осередків.
8. Підготувати до друку книги-підручники «Історія релігієзнавчої думки України» та «Історія богословської думки України». *Термін виконання:* 2013-2014 р. *Відповідальні:* Колодний А.М., Яроцький П.Л., Климов В.В., Шевченко В.В..
9. Провести нараду-семінар зав. кафедрами і деканів факультетів релігієзнавчої спеціалізації вузів України. *Термін виконання:* 2012 р. *Відповідальні:* Лубський В.Й., Докаш В.І., Бабій М.Ю.

10. Кожному обласному осередку провести 1-2 наукові конференції відповідно до традиційної для них тематики. *Термін виконання:* протягом 2012-2014 рр. *Відповідальні:* Филипович Л.О., керівники обласних осередків УАР
11. Актуалізувати роботу Координаційної Ради з релігієзнавства. Видрукувати тематику бажаних дисертаційних досліджень. *Термін виконання:* 2012 р. *Відповідальні:* Колодний А.М., Яроцький П.Л., Недавня О.В.
12. Відродити творчу співпрацю УАР із Держдепрелігії Міністерства культури та його підрозділами в областях, зокрема – у проведенні Днів релігійної толерантності в областях України, тематичних конференцій тощо. *Термін виконання:* 2012-2014 рр. *Відповідальні:* Бабій М.Ю., Филипович Л.О., Любчик В.П., керівники обласних осередків УАР.
13. Опрацювати «Концепцію толерантності міжконфесійних відносин в Україні». *Термін виконання:* 2013р. *Відповідальні:* Колодний А.М., Бабій М.Ю., Климов В., Любчик В.П., Саган О.Н., Яроцький П., Филипович Л.О., Черенков М.
14. Вивчити питання організації і проведення тематичних релігієзнавчих лекторіїв на базі окуремих обласних організацій України. *Термін виконання:* протягом 2012-2014 рр. *Відповідальні:* Яроцький П.Л., Здіорук С.І., Бучма О.В., керівники обласних осередків
15. Налагодити регулярну роботу сайту УАР. *Термін виконання:* протягом 2012-2014 рр. *Відповідальні:* Филипович Л.О., Недавня О.В.
16. Інформувати через обласні осередки всіх членів УАР про релігієзнавчі заходи, зокрема – конференції і видруки Відділення релігієзнавства, про можливості ширшої участі релігієзнавців України у міжнародних релігієзнавчих заходах. *Термін виконання:* протягом 2012-2014 рр. *Відповідальні:* Филипович Л.О., Кулагіна-Стадніченко Г.М., Недавня О.В.
17. Вирішити питання проведення творчих конкурсів релігієзнавців України. *Термін виконання:* протягом 2012-2014 рр. *Відповідальні:* Яроцький П.Л., Лубський В.Й., Здіорук С.І., Черенков М.
18. Продовжити видрук квартальника «Українське релігієзнавство» як органу Української Асоціації Релігієзнавців та щорічника «Релігійна свобода». *Термін виконання:* протягом 2012-2014 рр. *Відповідальні:* Колодний А.М., Павленко П.Ю., Бабій М.Ю.
19. Провести дві міжнародні конференції з питань релігійної свободи з видруком щорічника «Релігійна свобода». *Термін виконання:* протягом 2012-2014 рр. *Відповідальні:* Филипович Л.О., Бабій М.Ю., Саган О.Н., Любчик В.П., Павленко П.Ю.
20. Надавати підтримку Музею історії релігії (Львів) у проведенні щорічної наукової конференції «Історія релігії в Україні» з видруком її матеріалів. *Термін виконання:* 2012-2014 рр. *Відповідальні:* Колодний А.М., Недавня О.В., львівський осередок УАР
21. Налагодити і постійно підтримувати тісні творчі зв'язки із ЗМІ. Провести зустріч-семінар із журналістами, які спеціалізуються з релігієзнавчої

тематики. *Термін виконання:* протягом 2012-2014 рр. *Відповідальні:* Саган О.Н., Бабій М.Ю., Филипович Л.О.

22. Продовжити співпрацю з міжнародними релігієзнавчими асоціаціями. Віднайти можливість активізації обміну інформацією, видруками із зарубіжними інституціями. Вирішити питання видруку інформаційно-рекламної книги «Релігієзнавство України» англійською мовою. *Термін виконання:* постійно, 2012 р. *Відповідальні:* Филипович Л.О., Колодний А.М., Єленський В.Є.

**СПЕЦІАЛІЗОВАНА РАДА
ІЗ ЗАХИСТУ РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ДИСЕРТАЦІЙ
ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА ІФ НАНУ
В 2011 РОЦІ**

1. Наказом ВАК України № 260 від 14.03.2001 р. до 14.03.2004 р. продовжені повноваження спеціалізованої вченої ради на період до 14.03.2004 р. проводити захисти дисертацій зі спеціальності 09.00.11 – релігієзнавство (у галузі філософських, історичних та соціологічних наук), а наказом ВАК України № 256 від 19.04.04 створена спеціалізована вчена рада Д 26.161.03 з правом прийняття до розгляду та проведення захистів на здобуття наукового ступеня доктора (кандидата) наук зі спеціальності 09.00.11. – релігієзнавство (у галузі філософських, історичних та соціологічних наук) з терміном повноважень від 14 квітня 2004 року до 14 квітня 2007 року. Наказом ВАК України № 135 від 11.03.2010 створена спеціалізована вчена рада Д 26.161.03 з правом прийняття до розгляду та проведення захистів на здобуття наукового ступеня доктора (кандидата) наук зі спеціальності 09.00.11. – релігієзнавство (у галузі філософських, історичних та соціологічних наук) з терміном повноважень від 16.03.2010 по 16.03.2013 р.

2. За звітній період відбулося 8 засідань Спеціалізованої вченої ради, на яких проведено захист 1 докторської (зі спеціальності 09.00.11 – релігієзнавство (філософські науки), 2 кандидатські дисертації (зі спеціальності 09.00.11 – релігієзнавство (філософські науки)), 2 кандидатські дисертації (зі спеціальності 09.00.11 – релігієзнавство (історичні науки)). Всі захищені в раді дисертації написані українською мовою.

Аналіз дисертацій розглянутих радою

Філософські науки.

Захист докторських дисертацій.

Чорноморець Юрій Павлович. **Еволюція візантійського неоплатонізму.** Дисертація є цілісним релігієзнавчим дослідженням, в якому здійснено аналіз закономірностей еволюції візантійського неоплатонізму. Відмінною рисою візантійського неоплатонізму є побудова філософської теології, ідею якої засновники візантійського неоплатонізму запозичили з системи Прокла. У межах першого кола еволюції візантійського неоплатонізму виникли три оригінальні філософські системи: антиметафізична філософія надбуття Діонісія (Філопона), філософія буття Максима Сповідника і метафізика візантійських есенціалістів VII – початку XIV століть. У 30-ті роки XIV століття внаслідок теологічних дискусій виникла особлива форма візантійського неоплатонізму – паламізм, яка в межах власного інтенсивного розвитку пройшла три стадії еволюції, аналогічні до загального ходу еволюції класичного візантійського неоплатонізму: неоареопагітизм Палами, християнське прокліанство Каліста Ангелікуда, паламітська схоластика другої половини XIV і XV століть. Дослідження еволюції візантійського неоплатонізму дозволяє виявити конкретні форми, яких набував вплив філософії на християнську теологію на грецькому Сході в VI – XV століттях.

Захист кандидатських дисертацій.

Булатов Айдер Аметович. **Внутрішньоісламські протиріччя в мусульманській уммі Криму: природа, стан, еволюція.** У роботі проаналізовані сутність, еволюція, специфіка, форми релігійних протиріч в мусульманській уммі Криму, обґрунтовані методологічні підходи до їх вивчення. Досліджено онтологічні й феноменологічні аспекти генезису внутрішньоісламських протиріч, визначений спектр їх реальних і потенційних наслідків, охарактеризовані інституційні прояви цих протиріч на терені АР Крим. Автор визначає умови і засоби відродження традиційної для Криму толерантної моделі ісламу та шляхи вироблення стратегії внутрішньоісламського консенсусу.

Халезова Л. В. **Життя та богословсько-проповідницька діяльність В. Войно-Ясенецького (архієпископа Луки) в контексті його філософсько-релігійних поглядів.** Дисертація є комплексним дослідженням життя та богословсько-проповідницької діяльності В. Войно-Ясенецького (архієпископа Кримського Луки) в контексті його філософсько-релігійних поглядів, які характеризувалися цілісністю та виразною креаціоністською спрямованістю, обумовивши чимало труднощів та випробувань на страдницькому життєвому шляху мислителя. Показано, що, опираючись на досягнення західної філософії, а також на кращі природничо-наукові дослідження, В. Войно-Ясенецький тяжів до синтезу наукового, філософського й релігійного знання, а

також зробив помітний внесок у розробку тріадологічної проблематики на рівні “дух – душа – тіло”. З’ясовано, що, ґрунтуючись на біблійному базисі, зазначена проблематика знайшла найбільш повне відображення в трактатах “Наука і релігія”, “Дух, душа і тіло”, а також в численних проповідях.

Історичні науки.

Швець Леонід Миколайович. Особливості реалізації місцевими органами влади державної політики СРСР щодо громад РПЦ в Україні (середина 1940-х — перша половина 1960-х рр.). У дисертації висвітлюється діяльність місцевих органів влади по реалізації релігійної політики в УРСР упродовж середини 1940 — першої половини 1960-х рр. Розглянуто процес формування та функціонування апарату уповноважених Ради у справах Руської православної церкви в Україні. Проаналізовано місце та значення інституту уповноважених у реалізації державної політики щодо РПЦ у республіці. Простежено особливості діяльності низових радянських органів влади щодо громад РПЦ. Проаналізовано регіональні відмінності в сфері державно-церковних взаємин. Виявлено, що місцеві органи влади реалізовували свою лінію щодо РПЦ, яка незавжди співпадала з політикою центральних органів, часто з порушеннями норм чинного радянського законодавства. Охарактеризовано основні форми і методи роботи партійних та радянських органів, спрямовані на скорочення релігійності населення.

Помаз Юлія Володимирівна. Ліквідація культових споруд РПЦ як напрям державної політики у сфері релігії в Українській РСР (середина 1940-х — перша половина 1970-х років). У дисертації проаналізований процес ліквідації культових споруд РПЦ із урахуванням суспільно-політичних перетворень в Українській РСР у середині 1940-х — першій половині 1970-х рр. Визначені причини форсованого скорочення релігійної мережі. Висвітлені форми та методи реалізації державної політики щодо РПЦ, основні її засади відносно культових споруд. Обґрунтовано періодизацію процесу закриття та ліквідації культових споруд, визначені регіональні особливості політики партійно-державних структур щодо церковних об’єктів. Охарактеризовані напрямки діяльності органів влади та громадськості в сфері охорони сакральних пам’яток у означений період. Підсумовано, що ліквідація культових споруд в Україні, найбільш виражена наприкінці 1950-х — на початку 1960-х рр., була цілеспрямованим напрямом державної політики, яка здійснювалася у відповідності із визначеними КПРС світоглядними та ідеологічними пріоритетами державного керівництва СРСР та УРСР, визначалася особливостями суспільно-політичних трансформацій в країні.

*Голова вченої ради докт. філософ. наук, проф. КОЛОДНИЙ А.М.
Вчений секретар ради канд. філософ. наук, доц. БУЧМА О.В.*



SUMMARY

The 60th issue of the Bulletin «Ukrainian Religious Studies» consists such thematic blocks: RELIGIOUS AND THEOLOGY, HISTORY OF RELIGION IN UKRAINE, RELIGIOUS LIFE IN ITS PROBLEMS, RELIGIOUS STUDIES BIBLIOGRAPHY, RELIGIOUS STUDIES INFORMATION.

In the rubric «RELIGIOUS AND THEOLOGY» there are in particular the following papers: O.Ivankova-Stetsyuk «Sociology of Religion in search for theoretical and methodological references: Ukrainian context», V.Moroz «Concept of the national in social thought of UGCC: modern period», T.Dlinna «The notion of «folk religion» in the modern German speaking scientific community», V.Klimov «Skepticism M. Montaigne: religion aspect», O.Yushchyshyn «Cognition and its religious specifications on a boundary of a discourse of the Middle ages and the Renaissance», S.Bilous «Axiological dimensions of priesthood in the Ioan Zolotoustyi's works», R.Khalikov «The term "canon" and its relevance to outside of Abrahamic texts context: the case Tipitaky, Hanchzhura and Danchzhura», A. Oliynyk «Principal Historical Stages and Directions of the Orthodox Homiletical Thought in the East-Christian Tradition of Kyivan Rus – Ukraine in the X–XX Centuries».

In the rubric «HISTORY OF RELIGION IN UKRAINE» there are in particular the following papers: M.Murashkin «Ukrainian forget yourself: philosophical and axiological dimension», D.Zhmundulyak «The establishment of Christianity in Bukovina and cultural preferences Bukovynian Orthodoxy», S.Shkriblyak «Recovery and specificity of functioning of the Orthodox hierarchy in the 20s – 30-s XVII», O.Buravs'kyi «The cultural and educational activity of Roman Catholic orders on the Right-Bank Ukraine at the end of the XVIII – the first half of the XIX centuries», S.Luchanin «Church administrative guidance by the Orthodox dioceses on Ukrainian earths in the end of XVIII – at the beginning of XIX age», Yu.Zen'ko «The activity of protestant communities in Poltava province at the beginning of the XXth century».

In the rubric «RELIGIOUS LIFE IN ITS PROBLEMS» there are in particular the following papers: K.Pasynchuk «Religious freedom in U.S.A. foreign policy: the main stages of change», M.Cherenkov «Protestant Churches and Ukrainian Democracy: social and religious results of political processes», O.Nedavn'ya «Public interest activities of Christian churches in Ukrainian religious studies», D.Shestopalets «Islam in Ukraine: the problem of religious authority», M.Smironov «Future of new religious movements in Russia: uncertain prospects».

In the rubric «RELIGIOUS STUDIES BIBLIOGRAPHY» – Academic Religious Studies Editions in 2011; article of O.Kozerod «History and Development of Modern Historiography of Jewish Thought».

In the rubric «RELIGIOUS STUDIES INFORMATION» – Achievements Department of Religious Studies – twenty years (short of them), Ukrainian Association of Religious Studies researchers (dec. report-election meeting in December 2011), Plan of Ukrainian Association of Religious Studies researchers in 2012-2014, Specialized Council for the Protection of Religious Studies Department of H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine in 2011.



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 RTF²⁹¹) на дискеті 3,5" (чи CD) обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 20 тис. знаків із пропусками).²⁹² 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;

²⁹¹ 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.

²⁹² 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.²⁹³
6. Далі, через один відступ по центру, подається назва статті.

Основному тексту статті передуює **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 статті такого-то автора [фамилія, ім'я, отчество] «[назва статті]»...», «In the article of...»;

Або: «Стаття такого-то автора [прізвище, ім'я, по батькові] «[назва статті]» присвячена (і т.п.)...» і т.д.

²⁹³ Див.: на сайті Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського (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.**²⁹⁴ 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».¹

¹ 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 стандартом²⁹⁵ (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***

²⁹⁴ 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.

²⁹⁵ 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 абрєвіатури:

- слово «Бог», а відтак і похідні від нього слова, писати з великої букви;
- в абрєвіатурах 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 вмщувати 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 буквєсполучення 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 Сталіним «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 кальок 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 абзаці, 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