

ISSN 2306-3548

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



Українське релігієзнавство

№ 74-75

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО В РІЗНОМАНІТТІ ЙОГО ПРОБЛЕМ І АКТУАЛЬНОСТІ ВИРІШЕННЯ

*Збірник статей-вшанувань,
наукових праць та експертиз*

За редакцією професора А.Колодного

Київ – УАР – 2015

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

УКРАЇНСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

№ 74–75

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

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

Усі права застережені ©.

**Українське
релігієзнавство**

№ 74–75

Редакційна колегія:

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

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

*Рекомендовано до друку
вченою радою*

*Відділення релігієзнавства
Інституту філософії*

*імені Г.С. Сковороди НАН України,
Протокол № 14 від 8 вересня 2015 року*

Спонсори видання : А. Арістова, О. Бучма, Р. Горбань,
Л. Филипович, І. Шевців

ISSN 2306-3548

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2015
© Відділення релігієзнавства Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України, 2015
© Автори статей

ЗМІСТ

Розділ перший. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ І БОГОСЛІВ'Я

1. Борейко Ю. (Луцьк). Структури повсякденності в конструюванні релігійної ідентичності.	5
2. Кулагіна-Стадніченко Г. (Київ). Індивідуальна релігійність віруючого у її предметному полі та об'єктивних виявах.	13
3. Борисова О. (Луганськ–Харків). Від теологічної парадигми історичного процесу в космографії до створення основ соціальної антропології у філософії арабського середньовіччя: геніальний прорив і цивілізаційна зупинка.	23
4. Шенетяк О. (Київ). Філософсько-світоглядні впливи на релігійні погляди Нового часу.	42
5. Присухін С. (Київ). Проблеми християнської екологічної етики: аспекти їх дослідження в працях Івана Павла II.	49
6. Гудима І. (Черкаси). Пошуки основоположних принципів сучасної теології <i>чуда</i> католицьким кардиналом Вальтером Каспером.	60
7. Шевченко С. (Київ). Специфіка інтерпретації Л. Шестовим екзистенціально-теологічних поглядів С. К'єркегора.	71
8. Гаврилюк Т. (Київ). Протестантська антропологія: між секулярністю і постсекулярністю.	83

Розділ другий. КОНФЕСІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

1. Туловецькі Даріуш (Краків, Польща). Діалог та «культура зустрічі» як шлях до миру в сучасному світі: у світлі вчення Папи Франциска (англ. мовою).	90
2. Яроцький П. (Київ). Ватикан і Європейський Союз: порозуміння на засаді утвердження людської гідності як трансцендентної цінності.	119
3. Гусак П. (Львів). Етимологічна герменевтика як ключ до розуміння і датування тексту (на прикладі легенди про Сіма, Хама і Яфета: Бут. 9:18-27).	133
4. Шевченко Т. (Київ). Сутність релігійної ідентичності, її складові і конструювання.	139
5. Гераськів С. (Донецьк-Червоноармійськ). Релігійно-філософська складова сучасних українських бойових мистецтв (на прикладі Бойового Спасу).	147

Розділ третій. РЕЛІГІЯ І ЦЕРКВА В ІСТОРІЇ І СЬОГОДЕННІ УКРАЇНИ

1. Пивоварова Н. (Київ). Релігія і релігійність в системі цінностей і життєвих пріоритетів українців.	155
2. Мурашкін М. (Дніпропетровськ). Українське як арійське, слов'янське, руське.	162
3. Ковальчук Н. (Київ). Феномен святості преподобного Феодосія Печерського в контексті життя святих.	170
4. Ковальчук І. (Львів). Галицькі маляри кінця XIX – першої третини XX століття – творці новітньої сторінки українського сакрального мистецтва.	176
5. Буравський О. (Житомир). Становище Римо-католицької Церкви на Правобережній Україні та Білорусі в другій половині XIX ст.	186

6. Коваленко Ю. (Київ). Православно-богословське осмислення державно-церковних відносин в Україні в добу розвитку медіа та інформаційних технологій.	197
7. Солдатов О. (Москва). Канонічні структури Російської Православної Церкви Закордонної в СРСР в епоху розпаду тоталітарної системи – 1970–1980 роки (рос. мовою).	211
Розділ четвертий. ПРОБЛЕМА «ЦЕРКВА-МАЙДАН» В ЇЇ ОСМИСЛЕННІ	
1. Колодний А. Майдан як осереддя Української громадянської релігії.	222
2. Станіслав Широкоградюк, єпископ. Боже, спаси Україну...	244
3. Филипович Л., Горкуша О. «Майдан і Церква» – книга року.	251
4. Панич О. Вихід у світ книг «Майдан і Церква» і «Церква на Майдані» – значима подія в інтелектуальному світі.	253
5. Филипович Л. Книга Олексія Гордеєва «Церква на Майдані» – протестантський хронометраж Революції Гідності.	259
РЕЛІГІЄЗНАВЧІ ВИДРУКИ: рецензії, інформації.	
М. Черенков. «Виникаюча теологія» для «виникаючої Церкви».	262
Видруки Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ 2013-п/п 2015 років.	264
Вагомі наукові праці Відділення релігієзнавства.	266
Автори статей №74–75 часопису.	270
До відома авторів статей бюлетеня.	272

Розділ перший.
ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ і БОГОСЛОВ'Я

1.1 Юрій БОРЕЙКО. СТРУКТУРИ ПОВСЯКДЕННОСТІ В КОНСТРУЮВАННІ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті характеризуються структури повсякденності, в яких конструється релігійна Ідентичність. Визначено, що основу особистісної та групової релігійної ідентичності складають ментальні структури, символічні дії, ритуали, мова.

Ключові слова: *структури повсякденності, релігійна ідентичність, віруюча особистість, релігійна спільнота, релігійні практики.*

The structures of everyday life, where religious identity is constructed, are analysed in the article of Boreyko Yuri Grigorovich «The structures of everyday life in the design of religious identity». Determined that the basis of personal and group religious identity are mental structures, symbolic actions, rituals, language.

Keywords: *structure of everyday life, religious identity, personality believer, religious community, religious practices.*

Постановка наукової проблеми та її значення. На сучасному етапі розвитку людства прискорюються глобалізаційні процеси, внаслідок чого нівелюються самобутні риси національних культур, синкретизується релігійна свідомість. В цьому контексті особливої актуальності набувають проблеми, пов'язані з формуванням та збереженням різних форм ідентичності. Простір повсякденності формує певні зразки поведінки особистості, її взаємодії з іншими людьми, зі світом, у процесі якої відбувається соціалізація та ідентифікація. Релігійна ідентичність посідає особливе місце в житті віруючої людини, яка з позиції самовизначення оцінює та відтворює структури повсякденності на рівні буденної свідомості та повсякденної поведінки.

Аналіз досліджень і публікацій. Феномен ідентичності слугував предметом філософської рефлексії У. Бека, В. Гумбольдта, Е. Еріксона, Г. Люббе, Ж. Фурастьє, С. Хантінгтона, В. Хесле. Ідентичність у площині повсякденності досліджується П. Бергером, С. Боголюбовою, Ю. Габермасом, Е. Гуссерлем, І. Касавіним, Т. Лукманом, Н. Луманом, А. Шюцем. Релігійна ідентичність поставала предметом наукового доробку А. Арістової, О. Крилова, М. Мчедлова, І. Папаяні, М. Черенкова. Різноманітні аспекти проблеми релігійної ідентичності досліджуються в працях М. Бабія, Є. Більченко, В. Гараджі, В. Климова, А. Колодного,

О. Недавної, П. Сауха, Л. Филипович, В. Шевченка. Водночас більш детального вивчення потребують питання, пов'язані із з'ясуванням особливостей конструювання релігійної ідентичності в структурах повсякденності, що й визначило мету статті.

Виклад матеріалу й обґрунтування результатів дослідження. Конкретизувавши категорію Е. Гуссерля «життєвий світ» у «повсякденний життєвий світ», А. Шюц визначив це поняття як субуніверсум, що містить причини, зв'язки, природні закони речей та подій, соціальні явища, інститути. Елементами, що конституують повсякденність, А. Шюц вбачає особливі форми реальності – трудову діяльність, специфічну впевненість в існуванні світу, напружене ставлення до життя, особливе переживання часу, специфіку особистісної визначеності індивіда, що діє, особливу форму соціальності. Вчений виокремив ряд кінцевих сфер значень – релігію, гру, сон, художню творчість, повсякденність [Шюц А. Структура повсякденного мышлення // Социологические исследования. – 1988. – № 2. – С. 129-137].

Життєвий світ відтак є сукупністю кінцевих сфер сенсу, в якій повсякденна реальність постає системоутворюючим стрижнем завдяки універсальній природі та інтерсуб'єктивному характеру.

Повсякденність характеризується різноманіттям форм вияву, містить ментальні характеристики, структури мислення, діяльні, комунікативні структури, ідентифікаційні характеристики. Ідентичність постає зрізом буденної свідомості, пов'язаним з процедурою самовизначення людини у світі, способом пізнання світу, містить соціально-орієнтаційну складову, пов'язану зі стратегіями повсякденної поведінки людини. В життєвому середовищі, рутинних практиках людина хоча й не рефлексує з приводу певної проблемної ситуації, проте образ «я» або «ми» конститує систему соціальних відносин. З цих причини спроби відокремлення ідентичності від повсякденності призводять до втрати зв'язку між цими феноменами.

Розглядаючи повсякденність як статистичний образ світу, в якому штучно призупинені креативні, інноваційні процеси, натомість вирізняються стабільні основи життєдіяльності людини (традиції, ритуали, стереотипи, категоріальні схеми), що не піддаються сумніву, І. Касавін і С. Щавелев здійснюють паралельний процес «розповсякденювання», тобто потягу до піднесеного і трансцендентного. На думку вчених, повсякденність здатна «перетравлювати» межові ситуації, володіє рисами сакральності, екстраординарності, завдяки чому індивід має можливість пов'язати свою повсякденну діяльність з високою ідеєю чи ідеалом [Касавин И. Т., Щавелев С. П. Анализ повседневности: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://journal.iph.ras.ru/alltag.doc>].

Очевидно, що людина перебуває в кількох життєвих світах, яким властиві відносини підпорядкування, перетину, протидії тощо. Одним із життєвих світів людини є світ релігійного досвіду, полюсом якого постає

релігійна повсякденність – варіант повсякденності, що підпорядковує своєму смисловою універсуму інші кінцеві сфери сенсу. Релігійна повсякденність є певним кодом, який задає структурні детермінанти, визначає соціальні дії та систему відносин, контролює поведінкові установки відповідно до потреб середовища. Віруюча особистість сприймає релігійну і повсякденну реальність як тотожні. Основою світогляду віруючих є існування системи ієрархічно вибудованих світів, що розуміються як надприродні, сакральні. Завдяки вірі, як атрибуту релігійної повсякденності, послідовники певного віровчення мають єдину повсякденну реальність – інтерсуб'єктивний світ, складовою якого є ідентифікація індивідів, груп, спільнот. Базисними структурами, що вкорінені в повсякденних відносинах, лежать в основі процесу особистісної та групової ідентифікації, вчені вважають мову, символічні дії, ритуали, забобони та етнокультурні стереотипи, які є нерелективними, інтенційними утвореннями [Савченко Л. А. Повседневность: методология исследования, современная социальная реальность и практика (социально-философский анализ): автореф. дисс. докт. филос. наук.–Ростов н/Д, 2001.]

Як акт самовизначення індивіда ідентичність є способом включення в повсякденність на основі освоєння рутинних форм, примирення з обставинами або перетворення структур повсякденного життя, розширення життєвого світу внаслідок вибору наступальної життєвої стратегії через самовизначення як бажаний життєвий проект. В акті самовизначення міститься актуалізація особистого досвіду та досвіду групи, що зорієнтовані на «озвичаювання» або створення адекватних форм малого світу. Ідентичність формується як спосіб самоствердження особистості на основі алгоритмізації соціального життя, яка використовує знання повсякденності в процесі легітимації домагань та намірів щодо «інших», до «великого» світу [Боголюбова С. Н. Повседневность: пространство социальной идентичности: автореф. дис. ... доктора филос. наук. – Ростов-на-Дону, 2011. – С. 10].

Релігійну ідентичність дослідники визначають як фіксацію тотожності суб'єкта в плані набуття ним власного екзистенційного досвіду за допомогою релігії при суб'єктивному усвідомленні своєї приналежності до певної релігійної організації. Формування релігійної ідентичності здійснюється на основі тотожності та відмінності, почуття приналежності до своєї спільноти і, водночас, відособленості, інакшості щодо представників інших релігійних організацій [Крылов А. Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. – М., 2012. – С. 27]. Ідентичність, в тому числі й релігійна, конструюється на основі протиставлення «своїх» і «чужих». І. Папаяні вважає, що розгортання релігійної ідентичності актуалізується у вертикальному напрямі – трансцендентному та горизонтальному – суспільному. Комунікативною особливістю першого

напряму є відносини «Я» – «сакральне» на індивідуальному рівні і «Ми» – «сакральне» – на груповому рівні. Горизонтальний зріз релігійної ідентичності характеризує суспільний рівень, що також містить комунікативний аспект, як «Ми» – представники «своєї» релігійної конфесії і «Вони» – прихильники іншої, «чужої» щодо нашої [Папаяні І. В. Феномен релігійної ідентичності в контексті філософсько-релігієзнавчого дискурсу: дис. ... канд. філос. наук. – Донецьк, 2010. – С. 54].

Релігійна ідентичність є простором, в якому відбувається саморегуляція особистості, її самосвідомість, проте певні форми ідентичності можуть сприйматися як репресивні, тобто такі, що застосовують елементи примусу, і пов'язані з соціокультурною детермінацією особистості. Вірогідно, дослідження релігійної ідентичності в контексті структур повсякденності неможливе без з'ясування ролі релігійних інституцій, що покликані, поміж іншим, забезпечувати досягнення солідарності в середовищі віруючих. Одним із аспектів релігійної інституціоналізації є система нормативного та соціального контролю, що формується в рамках певної релігії. Інституціоналізація передбачає контроль досвідчених фахівців за зустріччю віруючих з іншою реальністю та її релігійне переживання, за виконанням приписів щодо певних дій. Релігійні інституції в процесі об'єктивації релігійного досвіду піддають корекції саме цю сферу повсякденності.

Релігійна інституційність має соціальне походження і передбачає існування *Іншого*, необхідність залучення до типізованих дій суб'єкта типізованої дії *Іншого*, тобто формування взаємної типізації, що веде до інституціоналізації релігійного досвіду, який вимагає поєднання «озвичених» дій двох або більше індивідів. Основою будь-якої релігії є принцип, відповідно до якого первинний релігійний досвід основоположника реалізується в практиках, які згодом сприймаються його послідовниками. Йдеться не лише про інформування *Інших* щодо власних переживань, а про чітке здійснюється навчання учнів самого принципу релігійної дії. Найбільш яскраво це ілюструє Таємна вечеря, Євхаристія, досвід переживання якої контролюється самим Христом. Всі учасники дії впродовж усієї християнської історії повинні бути зацікавлені в цьому досвіді, а дія має бути релевантною для всіх учасників ситуації [Астахова Л. С. Динамика современных религиозных практик в структурах повседневности: автореф. дисс. ... докт. филос. наук. – СПб., 2013. – С. 18-19]. Отже, релігія, як варіант матеріалізації колективної пам'яті, постає системою набутих за посередництвом релігійного досвіду диспозицій, що здійснюють самостійний вплив на формування практик.

Як бачимо, контроль і управління релігійною поведінкою пов'язані зі здатністю розпізнавати дії *Інших* за допомогою закладених у повсякденності схем інтерпретації. Соціальний контроль у релігійній

сфері в площині повсякденності здійснюється на рівні визначення меж тіла і меж дозволеного дотику, правил та меж тілесного дотику зі священними предметами як носіями Божественного, на етапі переключень зон релігійної та буденної повсякденності, передоручення власної волі Божественному, проектування дії з оцінкою можливостей збереження особистого контролю в умовах цілераціональних дій. Визначення норми і патології в релігійних організаціях залежить від інституційних форм контролю і його приватних проявів: контролю над часом, організації простору, техніки спілкування, побудови ієрархічних взаємодій, спостереження за поведінкою тощо [Там само. – С. 24].

Завдяки ідентичності особистість вибудовує буденну картину світу, де ірраціональні та раціональні компоненти перебувають у нерозривній єдності. Породженням та відображенням буденної свідомості є ментальний вимір повсякденності, що перебуває між архетипами культури і раціональними формами суспільної свідомості, характеризується неявністю, міфологічністю, контекстуальністю, впізнаваністю та достовірністю. Ментальність виявляється у повсякденному житті людей, відображаючи певні образи, ідеали людини, що належать до сфери часу, простору, емоцій тощо. Вона визначається історією, соціальними умовами життя спільноти, несвідомим чином набувається у процесі цієї історії. Ментальність зумовлює вчинки і поведінку, спосіб сприйняття, мислення, оцінювання, сприяє вибудовуванню ієрархії цінностей, через які людина відображає та розуміє навколишній світ.

У структурах повсякденності ідентичність стає звичним габітуалізованим феноменом життя людини. Поняття *габітусу* поєднує усвідомлення ментальних структур, завдяки яким суб'єкт сприймає світ, і об'єктивних структур, котрі надають можливість «вписуватися» в соціум. Соціальна реальність продукує *габітус*, який є системою набутих схильностей, що використовуються індивідами як активна здатність змінювати соціальні структури. Категорія *габітусу* вказує на сукупність диспозицій, що впливають на певні дії чи реакцію індивіда, зумовлюють його поведінку та сприйняття, які є закономірними без свідомого узгодження з певними правилами. Схеми набутих практик засвоюються в процесі соціалізації індивіда через навчання, ознайомлення з прийнятими в певному суспільстві чи спільноті правилами поведінки. Відтак *габітус* є системою зразків діяльності, що відтворюються індивідами в соціальних практиках. Очевидно, що *габітус* певною мірою має бути втілений у комунікативних практиках певної спільноти. *Габітус* структурує групи як джерело їх стабільності та змін. На думку П. Бурдьє, *габітус* перебуває над людиною, оскільки інститути об'єктивовані з урахуванням схильності індивідів до підпорядкування вимогам середовища [Бурдьє П. Структури, габітус, практики // Современные социальные теории. – Новосибирск, 1998. – Т.1. – Вып. 2. – С. 23].

З цього приводу слушною є думка А. Шюца про сприйняття людиною зовнішнього світу у вигляді певних типів чи класифікацій, що відображають соціально зумовлене знання. Буденне знання містить широкий спектр практичних вказівок – «ефективних рецептів». Користуючись ними індивід нарощує свій індивідуально-соціальний досвід, що супроводжується нашаруваннями, різноманітністю пластів, які формують індивідуальну біографію цієї особистості. «Наявне знання» містить не лише придбане індивідом знання, а й досвід попередніх поколінь, переданий у процесі соціального успадкування [Шюц А. Структура повсякденного мислення // Социологические исследования. – 1988. – № 2. – С. 129-137].

Кожній людині, за оцінкою Н. Еліаса, притаманний спільний для всіх членів суспільства специфічний відбиток – соціальний габітус – родючий ґрунт, на якому виростають особисті ознаки, що відрізняють людину від інших [Элиас Н. Общество индивидов. – М., 2001. – С. 253]. Очевидно, за аналогією можна вважати, що в певному релігійному середовищі *габітус* постає особливим ідеальним соціокультурним утворенням, комплексом поведінкових програм, реалізація яких забезпечує його відтворення. В такій інтерпретації *габітус* постає механізмом зв'язку індивіда з історичною пам'яттю, що покликана за допомогою традиції зберігати та відтворювати габітус у часі. За висловом П. Бурдьє, *габітус* формує індивідуальні та колективні практики, а відтак – саму історію. *Габітус* забезпечує присутність минулого досвіду, який, існуючи в формі схем сприйняття, мислення та дії, найпевнішим способом, ніж всі правила і норми, дає гарантію тотожності та постійності практик у часі [Бурдьє П. Практический смысл. – СПб., 2001. – С. 105].

Оскільки в рамках *габітусу* функціонують сукупність засвоєних правил та норм, традиції, манери поведінки, тілесні диспозиції, *габітус* є сукупністю досвіду життя певної спільноти впродовж її культурно-історичного розвитку. *Габітус* постає структурованим досвідом, що відібраний обставинами, втілений в уявленнях, виражається в практиках і призначений для відтворення. Проте не лише суспільство і середовище формують людину, а й людина в процесі пізнання створює своє середовище, конструює його у вигляді численних реальностей, кожна з яких відображає певну картину світу. П. Бергер і Т. Лукман, виокремлюючи чотири рівні та чотири способи соціального конструювання реальності, першим з них вважають габітуалізацію, тобто озвичаєння, перетворення у повсякденність. «Будь-яка дія, яка часто повторюється, – пишуть автори, – стає зразком, згодом вона може бути відтворена з економією зусиль і *ipso facto* усвідомлено як зразок його виконавцем. Крім того, габітуалізація означає, що аналізована дія може бути знову виконана в майбутньому тим же чином і тим же практичним зусиллям» [Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М., 1995. – С. 52].

Істотним чинником функціонування релігійної ідентичності є повсякденний релігійний ритуал як практика іно-буття і метод конструювання світу повсякденності. Релігійна дія завжди має суб'єктивний характер, оскільки система координат, у якій орієнтується агент, конструюється ним відповідно до власних уявлень. Перед-дія певного актора інтерпретується, виходячи з тілесної поведінки Іншого, внаслідок чого формується процес дії [Астахова Л. С. Динамика современных религиозных практик в структурах повседневности. – С. 21]. Важливими параметрами релігійної ідентичності є просторово-часові характеристики релігійних ритуалів, що містять символи і символічні системи в їх кореляціях. За допомогою символу віруюча людина формує модель світу, будує плани поведінки, орієнтується в історичному та соціальному просторі, пристосовується до навколишнього середовища в повсякденному житті. На думку Е. Кассіра, «людина не може жити в світі правильних фактів або відповідно до своїх природних бажань і потреб, вона живе, швидше за все, серед уявних емоцій, в надіях і страхах, серед ілюзій та їх втрат, серед своїх фантазій і мрій» [Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М., 1998. – С. 30]. Отже, потрібний певний проміжний елемент, що може поєднати реальність з людиною, наприклад, міф, який сприймається свідомістю за допомогою символів. Міф, мова, релігія, традиція тощо – компоненти символічної грані реальності, нитки, з яких сплітається символічна мережа, певний тип людського буття.

Без сумніву, перебування суб'єкта в просторі ментальних структур або архетипів зумовлює його понятійний контекст. Так, у міфологічному мисленні, що притаманне буденній свідомості і сакральне за природою, містяться поняття-образи, тобто символи, що свідчать про універсальність символічного пізнання світу, яка визначає можливість виробництва нових понять на базі одного й того ж символу. М. Еліаде стверджував, що символи апелюють до екзистенціального виміру, тобто зберігають зв'язок з глибинними витоками життя, виражаючи духовність у життєвому досвіді [Элиаде М. Священное и мирское. – М., 1994. – С. 82].

Характерною особливістю релігійних символів є їх зв'язок з досвідом сприйняття сакральної реальності. Система релігійних символів впливає на діяльність, установки, мотивації людини, визначає інтенсивність світовідчуття. Водночас символи є засобом, за допомогою якого впізнають та розуміють один одного «свої» – представники релігійної спільноти. Конкретною формою матеріалізації та вираження релігійних символів є предмети реальної дійсності, обрядові дії, жести, одяг служителів культу, мова, релігійний живопис тощо. О. Лосев писав про існування двох способів користування речами – безпосередньо-інтуїтивного та мисленнєво-дискурсивного [Лосев А. Ф. Диалектика мифа. – М., 1990]. Перший пов'язаний з синкретичним способом пізнання, що містить здатність до образного абстрагування високого порядку, емоційність та чуттєво-тілесну складову. В повсякденному пізнанні цей

спосіб зустрічається рідко, будучи більш характерним для сфери мистецтва, міфу, релігії.

Повсякденні умови людської взаємодії, соціальні форми екзистенції мають символічний зміст, вишикувані в символічну систему, за допомогою якої значення комунікують між собою. Конструювання ідентичності в межах інтерсуб'єктивності постає процесом трансформації індивіда, що переслідує інструментальні цілі через самовизначення учасника комунікації, для якого ідентичність є умовою взаєморозуміння з іншими, а персональна самототожність стає частиною соціальної інтегрованості. В повсякденності суб'єкти комунікації зорієнтовані на досягнення взаєморозуміння, збереження життєвих світів, відносин у малих групах, здатних до досягнення відносно гармонії між контрастними смислами ідентифікації. На сприйняття світу як об'єктивної реальності спрямована мова повсякденності. Мова, як програма організації повсякденності, створює послідовність локутивних актів, що спонукають суб'єкта до ідентифікаційного вибору. Коректне вживання мови означає визнання еквівалентності повсякденності та життєвих практик, комунікацій, що вимагають визначення ставлення до «інших». У зрізах повсякденності ідентичність є зовнішнім корелятом свідомості, що містить образ затребуваної соціальної практики [Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М., 1995. – С. 18].

Основним чинником релігійної сфери життя та характеру комунікації віруючих на повсякденному рівні є релігійна мова. Релігійні терміни і висловлювання, які й складають релігійну мову, в містифікованій формі відображають дійсні відносини природного, соціального, культурного та інших середовищ. Релігійна мова є універсальною емпіричною сферою, в якій реалізуються комунікація, розуміння, обмін інформацією та ідентифікація. Завданням релігійної мови є наближення світу Бога, про якого можна говорити лише за допомогою символів, порівнянь, метафор, парадоксів. Відтак релігійна повсякденність та її компоненти, що утворюють тканину буденної дійсності, постають обов'язковим і невід'ємним підґрунтям релігійної комунікації.

Висновки і перспективи подальших досліджень. Таким чином, ідентичність є зрізом буденної свідомості, що пов'язаний із самовизначенням людини в світі, містить стратегії повсякденної поведінки людини. Релігійну ідентичність можна визначити як усвідомлення суб'єктом своєї приналежності до певної релігійної спільноти. Конструювання релігійної ідентичності здійснюється на основі тотожності та відмінності, почуття приналежності до спільноти і, водночас, відособленості від представників інших релігійних спільнот. Одним із чинників конструювання релігійної ідентичності в площині повсякденності є інституціоналізація, що здійснює контроль у сфері

релігійного досвіду. Середовищем формування релігійної ідентичності є габітус – втілений у комунікативних практиках спільноти колективний досвід, що відтворюється в релігійних практиках. До структур повсякденності, що складають основу особистісної та групової релігійної ідентифікації, відносяться ментальні характеристики, символічні дії, ритуали, мова. Перспективу наступних досліджень автор вбачає у виявленні особливостей релігійної ідентичності віруючих сучасного Українського Православ'я.

1.2 Ганна КУЛАГІНА-СТАДНИЧЕНКО. ІНДИВІДУАЛЬНА РЕЛІГІЙНІСТЬ ВІРУЮЧОГО У ЇЇ ПРЕДМЕТНОМУ ПОЛІ ТА ОБ'ЄКТИВНИХ ВИЯВАХ

В статті дається визначення феномену індивідуальної релігійності, окреслене поле її функціональності в духовному світі релігійної особистості, розкриваються особливості взаємозв'язку з конфесійною належністю останньої та ін. Розглянуто особливості прагматичної і гностичної релігійності, рівні останньої.

Ключові слова: *релігійність, релігійність особистості, рівні особистої релігійності, суб'єкт релігійного досвіду, прагматична релігійність, гностична релігійність.*

Актуальність теми. Починаючи вивчення такого неоднозначного явища як індивідуальна релігійність віруючого, дослідник постає перед низкою питань, у яких з необхідністю йому слід визначитись. Передусім, важливо окреслити предметне поле поняття «індивідуальна релігійність» у її загальнорелігійному та конфесійному розумінні. На нашу думку, індивідуальна релігійність не може існувати «взагалі», їй обов'язково властиві прояви конфесійної належності. Сьогодні маємо значне число праць з релігійності суспільства, де наголошується на особливостях соціуму, який надто неоднорідний у своїх віросповідних виборах, у його ставленні до віри та релігії.

Зрозуміло, що значення слів «віруючий» та «релігійний» відрізняються за своїм смисловим навантаженням. Можна констатувати, що властивості «віруючих» вивчені набагато краще, ніж «релігійних», які включені до певної конфесії, вірі яких притаманна свідомо світоглядна позиція. Ми погоджуємось з точкою зору, що суб'єктивна релігійність аморфна та не підлягає чіткій каталогізації поза зв'язком із традиційними історичними конфесіями. Індивідуальне завжди осмислюється у контексті певної спільноти, конфесійно-об'єктивне виступає продуктом індивідуально-суб'єктивного вибору. Тут індивіду відводиться значна

роль з огляду на те, що він бере на себе «функцію контролю символічних систем»¹.

Мета дослідження. З огляду на це, філософське дослідження індивідуальної релігійності має ґрунтуватися на антропологічних засадах. Слід з'ясувати, передусім, спосіб життя сучасного віруючого, смисли, які вмотивовують його життєву модель. Передбачаємо, що матимемо при цьому надто широкий спектр уявлень вірян про сенс життя.

Окрім того, сучасність позначена новою роллю Церкви у державі, що зумовлено не лише падінням тоталітарних режимів з їх атеїстичною домінантою, а й суттєвими секуляризаційними процесами відповідно до доктрини відокремлення світської та релігійної влади. Сьогодні індивід опинився перед викликами релігійного різноманіття, що призводить до того, що його релігійна свідомість набуває еkleктичних ознак. Динамічність соціального життя переставляє акценти на поцейбічні смисли, залишає Церкву за лаштунками, відводячи їй вже не весь життєвий простір людини, а окремі його ділянки. Недаремно дехто з дослідників виявляє занепокоєння перспективою зникнення навіть такого явища, як «домашня церква». При цьому, традиційно переймаючись питанням спасіння людини у світі іншому, православне богослов'я знаходиться у пошуках винайдення відповідей на запити сьогодення з його по-новому визначеним місцем людини в ієрархії цінностей і смислів. Одним із напрямів нашої праці буде осмислення релігійності православного віруючого через надбання сучасного богослов'я (зокрема, праці С. Ярмуся, П. Євдокимова, І. Зізіуласа).

У цілому, всі критерії індивідуальної релігійності зводяться до двох головних концепцій. Перша з них вважається «класичною». Вона об'єктивує підходи до релігійності з позицій позитивізму, враховує виконання віруючим певного комплексу норм, правил мислення та поведінки, репрезентує релігійну культуру певної конфесії. Для концепції цього типу властиво практичне ототожнення категорій «індивідуальна релігійність» та «включеність до релігійної культури», синонімом останньої у православ'ї виступає «воцерковленість». Тут важливо отримати відповідь на питання: «Яким чином та в який спосіб віруючий репрезентує свою релігію?»

Другу, посткласичну, концепцію характеризує підвищена увага до особливостей конкретної релігії, пошук інструментарію для її вивчення. Дослідники, що поділяють такий підхід, головним критерієм індивідуальної релігійності беруть самоідентифікацію особистості. При цьому навіть релігійна необізнаність не слугує чинником відмови людям у їх праві відносити себе до якоїсь конфесії, якщо вони так вважають².

¹ Дудар Н. П. Релігійність в українському соціумі: детермінанти і характеристика сучасного стану: Дис. канд. соціол. наук. – К., 2002. – С. 17.

² Войновская О. А. Психологические особенности личностной религиозности: Дис. канд. психол. наук. – Симферополь, 2007. – С. 43–45.

У даному випадку домінуватиме компаративістський підхід до вивчення феномену.

Емпіричну базу дослідження індивідуальної релігійності традиційно утворюють психологічний та соціологічний напрями знань. Водночас релігієзнавство, як світоглядна дисципліна, виходить на рівень широких узагальнень, порівняльного аналізу, міждисциплінарної практики, методологічно об'єктивуючись у певному конфесійному полі.

Дослідження проблеми. Значна увага вивченню індивідуальної релігійності приділяється психологами. Цей феномен викликав зацікавленість класиків гуманістичного підходу до людини (Е. Фромма, А. Маслоу, В. Франкла, Г. Олпорта, Д. Бетсон, Л. Вентіс, М. Аргайла, К. Роджерса), психоаналітиків (З. Фрейда, К. Г. Юнга, В. Гей), біхевіористів (Б. Ф. Скінера, Дж. Веттера, А. Бандури), психологів релігії (У. Джемса, В. Вундта, С. Холла, Ч. Валеси, Р. Яворського, Т. Шнель, С. Шварц, І. Боровик, зокрема, – українських: В. П. Москальця, О. І. Предко, О. О. Войнівської, М. Й. Боришевського, Д. Ю. Терновської, російських: Р. М. Грановської та ін.).

Останнім часом набуло популярності дослідження особистісної релігійності, під якою деякі розуміють таку форму релігійності, яка обумовлюється особистісними факторами більше, ніж зовнішніми, релігійно-догматичними, а саме: власними уявленнями, особисто вигідними релігійними уявленнями, тощо. На думку О. О. Войнівської, механізми утворення особистісної релігійності корелюють з механізмами психологічних захистів, відтак вона може виступати засобом самообману особистості, викривляти сприйняття реальності. Особистісна релігійність найчастіше притаманна людям з незначною релігійною активністю, незацікавлених у питаннях віри. Така релігійність нестійка, руйнується при зіткненні із складними життєвими обставинами або ж трансформується у пошук людиною інших релігійних систем, що відповідали б її особистісній релігійності³.

Полярна точка зору на особистісну релігійність належить богословам, які сприймають її з позиції саморозвитку, самоактуалізації індивіда. Так, католицький священник Ромуальд Яворський наголошує на особистісно-центрованій формі релігійності християн. Християнство – це особистісні відносини між Богом та людиною, навіть за умови їх викривлення, набуття інструментальних функцій, що передбачають співіснування трьох елементів: суб'єкт релігійного досвіду, яким постає людина з усіма її рисами та особливостями, а саме: 1) об'єкт, адресат цього досвіду – Бог як Особистість; 2) між Особистістю Бога та людиною існує відповідний вид зв'язку. При цьому особистісною релігійністю вважається нормативно-інституціональна модель релігійності, де між людиною і Богом встановлюється «дружній контакт», присутній стійкий емоційний зв'язок із релігією та Церквою.

³ Войновская О. А. Психологические особенности личностной религиозности. – С. 211.

З точки зору психології, індивідуальна релігійність – це соціально-психологічна властивість особистості, суб'єктивне відображення, ступінь прийняття елементів релігії, які виявляються у свідомості і поведінці особистості. Іншими словами, індивідуальна релігійність – це суб'єктивне ставлення до того, що людина вважає трансцендентним, священним⁴.

У релігієзнавчій літературі поняття «індивідуальна релігійність» традиційно відноситься до релігійних проявів у свідомості та поведінці людей, співставляється з релігійністю так само, як індивідуальна свідомість із суспільною свідомістю⁵.

Значну інформацію про індивідуальну релігійність постачають соціологічні дослідження. Однак тут переважають кількісні дані, які слабо характеризують реального віруючого. Подеколи отримана від респондентів інформація перевищує межі їх компетенції, свідчення суперечливі, маловірогідні, отримані результати скоріше ілюструють, ніж пояснюють. Внаслідок чого отримуємо статистично усередненого індивіда, який більш-менш чітко демонструє зовнішні форми релігійності, не пояснюючи причин, мотивів свого сприйняття релігії та її переваги для нього. За результатами соціологічного дослідження фіксуються ознаки свідомості, поведінки респондентів, що зустрічаються найчастіше. Проте інколи вони не властиві конкретному віруючому, не завжди виступають сутнісним, типовим у кожному окремому випадку⁶. На думку М. Г. Писманіка, відбувається граматична підміна понять множини віруючих на однину, коли передбачається, що ми вже маємо суб'єкта індивідуальної релігійності. Водночас індивіда не можна вважати суб'єктом соціальних процесів, він виступає одиничним, елементарним, її компонентом. Натомість поняття «особистість» органічно поєднує одиничне із загальним, постає типовим, реальним суб'єктом суспільних відносин, дозволяє виявити значущі взаємозв'язки, риси, ознаки, джерела суб'єктивної активності індивіда, чинники його світоглядних орієнтацій, уможлиблює переосмислення наданої інформації при вивченні проблем індивідуальної релігійності.

Основний зміст статті. Ми поділяємо визначення особистості як міру соціальності індивіда, його соціально вмотивовані якості, риси, властивості. З цієї точки зору будемо досліджувати соціальну активність, потреби, спілкування, інтереси, світогляд, моральні цінності, емоційний світ православного віруючого, вивчати прояви індивідуальної релігійності через її особистісний вимір. Враховуючи взаємодетермінацію соціуму, релігійного середовища та особистості, спробуємо уникнути надмірної психологізації обраної теми дослідження, виокремити не лише

⁴ Двойнин А. М., Данилова Г. И. Психологическое исследование религиозности современной православной молодежи. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/psihologicheskoe-issledovanie-religioznosti-sovremennoy-pravoslavnoy-molodezhi>.

⁵ Пивоваров В. Г. Религиозность: опыт и проблемы изучения. – Йошкар-Ола, 1976. – С. 163.

⁶ Писманик М. Г. Индивидуальная религиозность и ее преодоление. – М., 1984. – С. 5.

надособистісні, а й міжособистісні компоненти у структурі індивідуальної релігійності православного віруючого.

Слід погодитися з визначенням індивідуальної релігійності як інтегрального, ціннісно-орієнтаційного особистісного утворення, що відображає певний ступінь прихильності індивіду до релігії і виявляється у прийнятті особистістю певних релігійних правил, норм, побудуванні власного життя згідно з цими нормами⁷.

Під *індивідуальною релігійністю* ми будемо розуміти форму релігійності, соціокультурну характеристику людини, що відображає взаємозв'язки між нею та релігійною організацією, визначається особливостями світогляду, світовідчуття, сенсів і поведінки особи, екстраполюється на всю сферу її суспільних комунікацій.

Оскільки індивідуальна релігійність традиційно розуміється як відданість людини певній релігії, то для її аналізу виокремлюється кілька рівнів, а саме:

- роль вихідного еталону виконує абстрактний ідеальний віруючий. У богословській літературі він постає ідеальним, узагальненим, еталонним зразком для наслідування. Відтак одним із засобів оцінювання індивідуальної релігійності стане визначення ступеню відповідності реального віруючого – абстрактному;

- конкретний ідеальний віруючий або ж конкретний еталонний, вивчення якого за конфесійною ознакою спиратиметься зокрема на знання існуючих особливостей православних віруючих та умов їх життєдіяльності;

- конкретний реальний віруючий з його фактичною адаптованістю до релігійної системи⁸.

Залишаючи зазначений нами вище останній рівень аналізу індивідуальної релігійності, прерогативою вивчення соціологічних та психологічних прикладних напрямів, які надають статистичний матеріал для релігієзнавчого дослідження або ж визначають певні особливості релігійного відображення у свідомості людини, сконцентруємо увагу на перших двох рівнях індивідуальної релігійності. Запропонований підхід уможливить вивести дослідження індивідуальної релігійності у сферу широких релігієзнавчих узагальнень, з'ясувати не лише тенденції, особливості її функціонування, а й зрозуміти зокрема цінності та смисли православного віруючого в контексті релігійної віри з їх екстраполяцією на весь простір суспільних комунікацій.

Таким чином, логіка дослідження передбачає: вивчення типології індивідуальної релігійності віруючого; аналіз джерел індивідуальної релігійності православного віруючого, а саме: з'ясування місця і ролі

⁷ Терновська Д. Ю. Дослідження провідних когнітивних та поведінкових стратегій осіб з різним рівнем індивідуальної релігійності. – Режим доступу: http://www.rusnauka.com/30_NIEK_2011/Psihologia/7_96583.doc.htm.

⁸ Пивоваров В. Г. Религиозность: опыт и проблемы изучения. – Йошкар-Ола, 1976. – С. 49.

православної традиції з точки зору взаємодії з православною ментальністю, у контексті спадкоємності віри, особливостей регіональної свідомості; розкриття феномену релігійної віри як способу індивідуального пізнання православного віруючого з акцентуацією уваги на ціннісно-сміслових його орієнтаціях у контексті релігійного самоутвердження, онтологічного самовизначення, служіння суспільству; простеження функціонування індивідуальної релігійності віруючого у контексті суспільної свідомості як релігійного покликання, практичної реалізації релігійних ідей у просторі соціокультурних комунікацій, за умов релігійної свободи та особистісного вибору.

Методологія дослідження індивідуальної релігійності передбачає з'ясування типів, видів, форм їх виявлення. За радянських часів існувала чітка градація віруючих за формальними показниками, а саме: переконаний, віруючий за традицією, такий, що сумнівається, невіруючий. Сучасне релігієзнавство володіє більш широким інструментарієм.

Зокрема, заслуговує на увагу типологія індивідуальної релігійності, що запропонована європейським дослідником Dr. Soroush. Вчений намагається зрозуміти, які чинники формують відповідний рівень релігійності суспільства. Він вважає, що помилки інтерпретації найчастіше виникають через те, що певне явище має кілька смислових навантажень, або ж навпаки – декілька смислів поєднуються одним значенням. Релігійність видається саме таким поняттям. За основу визначення рівня релігійності суспільства дослідник пропонує взяти індивідуальну релігійність.

Цілком вірогідно, що у певному розумінні суспільство сьогодні більш релігійне, а в іншому – менше. Якщо брати формальні показники, зокрема частоту відвідування храмів, знання молитов, читання релігійної літератури, спосіб життя за релігійними нормами, то відповідь буде не на користь сьогодення. Водночас високий рівень релігійних дискусій, свобода совісті та релігійних вподобань, обсяг критичних досліджень, думок вказують на значне зацікавлення людей релігійним життям. На думку Dr. Soroush, останнє може вказувати на існування феномену «релігії односторонців»⁹.

Вчений зауважує, що у межах однієї релігії спостерігаються різне розуміння Бога, гріха і послуху, радості і вбогості. Ці особливості він пропонує взяти до уваги при розгляді типів індивідуальної релігійності, яких виокремлює три, а саме: 1) прагматична (утилітарна); 2) гностична; 3) практична. Розглянемо їх докладніше.

Прагматична (утилітарна) релігійність відзначається тим, що результати індивідуальних дій людини, їх користь та наслідки у соціумі надто важливі для особи. Такий тип індивідуальної релігійності, за визначенням Dr. Soroush, постає «релігією для життя», однак не є його

⁹ Dr. Soroush. Types of Religiosity. – Режим доступу: http://www.drSORoush.com/English/By_DrSoroush/E-CMB-20000300-Types_of_Religiosity.html

синонімом, не набуває значення чогось більшого, ніж реальне існування. Подібна релігійність властива, з одного боку, людям з аскетичним світоглядом, з іншого – політикам, керівникам держави з їх практичною раціональністю та емоційністю. Прагматична релігійність має характерні риси: світськість, причинно-наслідкові зв'язки «без особливих розмірковувань», спадковість, детермінованість, що позбавлена вільного вибору та свободи волі, емоційність, догматичність, ритуалізм, заідеологізованість, взаємообумовленість ідентичностей: зовнішньої, юридичної, та традиційної, звичної, міфологізованої з її пріоритетами наслідування, слухняності.

Тут вчинок деякою мірою формалізується, часто вимірюється кількісно: ступенем інтенсивності, або ж іншим релігійним переконанням. Завдяки активному виконанню релігійних дій людина відчуває себе успішною, наближеною до Бога. Важливими чинниками цього типу релігійності виступають масові обряди, приміром колективні молитви перед початком справи, освячення місць перебування людей, проповіді тощо, тобто те, що викликає певні емоційні стани, надихає індивіда.

Внаслідок своєї спадковості, ірраціональності, наслідування, діяльнісному способу висловлення, прагматична релігійність з необхідністю догматизується, втрачає толерантність до інакомислячих. Цей тип релігійності властивий духовенству, священикам, хто підкреслює важливість не лише релігійної пристрасті, а й виконання віруючими обрядів та ритуалів.

В такий спосіб релігія набуває особистісного смислу для віруючого, уможливорює ідентифікацію по типу: «свій – чужий», відрізняє індивіда від інших за релігійною ознакою – не завдяки активному пошуку істини, а через релігійне покликання, коли гріхом є невиконання наказів Бога. Dr. Soroush вважає, що у цьому випадку мораль постає явищем «суто декоративним» без власних зобов'язань та релігійного тягаря. Дослідник називає таких віруючих «імітаційними», у яких відсутня мужність та сила покластись на Всевишнього при вирішенні складних питань чи у скрутній ситуації. Зазвичай, «імітаційні віруючі» шукають посередників в особі релігійних діячів минулого та сьогодення, внаслідок чого скоріше відвідають якусь святиню, ніж підуть до культового закладу.

У цьому типі релігійності «особистості перетворюються на міфи і втрачають зв'язок з людською історією і географією»¹⁰. Індивід вбачає у релігії служницю політики, революції, демократії тощо, концентрується на кінцевих цілях, з цією метою прагне обрати корисне у релігії. Потойбічна радість чи вбогість таких послідовників Бога залежить від поцейбічних радостей чи нещастя. До зазначеної категорії відносяться більшість сучасних релігійних інтелектуалів, реформаторів, видатних особистостей. Клірики в усіх релігіях протягом всієї історії також поповнюють

¹⁰ Там само.

категорію прагматичних віруючих, однак їх пізнання потойбічного відбувається безпосередньо від джерела.

Водночас решта віруючих цього типу мають посередника. Такі віруючі добре орієнтуються в історії, розбираються у проблемах сьогодення. Однак їх релігійність не різниться від масової причинно-наслідковими зв'язками, догматичними, ритуальними, юридичними, міфічними особливостями, колективними формами висловлення. Саме вони навчають маси їх утилітарній релігійності.

Релігійна мораль цих віруючих позбавлена раціональності. Авторитетним джерелом пізнання, утаємниченим покровителем, носієм допомоги для них постає своєрідна «рука Бога», тобто Абсолют, який набуває конфесійно означеної форми. Відтак при реалізації амбітних планів переважає сумлінне виконання релігійних обов'язків.

Гностична релігійність має свої особливості. Якщо прагматична релігійність визначається догматизмом, то гностична релігійність може ідентифікуватися як сумнів та раціональне здивування, що базується на релігійному досвіді. Вона постає теоретичною раціональністю, яка чутлива до категорії «доцільність» з подальшим переглядом індивідом релігійних поглядів. Водночас для попереднього типу релігійності «доцільність» слугує мотивом задля досягнення людиною власних цілей.

У прагматичній релігійності всі віруючі сповідують щось одне в однаковий спосіб, їх переконання, дії надзвичайно подібні. Потрапляючи до сфери впливу гностичної релігійності, маємо яскраво виявлені індивідуальну релігійність та релігійний індивідуалізм. Тут кожен раціонально мислячий віруючий пропонує ледь не власну концепцію релігії, розуміння Бога, одкровення, радості, нещастя, гріха і послуху, що є наслідком постійних роздумів та підлягає ревізії. Раціональність дозволяє своїм послідовникам незалежність, індивідуальність релігійного світогляду, заохочуючи їх до цього.

На думку Dr. Soroush, гностична релігійність є нестійкою, знаходиться «у стані потоку», від неї неможливо очікувати постійності, однорідності. Натомість утилітарна релігійність має «стабільність паралічу»¹¹. Для віруючих-гностиків гріх полягає у некритичних переконаннях, вульгарності популізму, забобонах авторитетних особистостей, небажанні сумніватися. Абсолютизація віри означає вдосконалення теоретичних навичок. Яскравими представниками такого підходу в індивідуальній релігійності є богослови.

Для них Бог виступає на зразок значущої раціональної таємниці, що викликає благоговіння перед його величчю, поважним вчителем, філософом для своїх учнів які прагнуть раціонально витлумачити його слова. Невіруючі вважаються невдячними учнями, нездатними навіть визнати своє невігластво.

¹¹ Там само.

У цьому випадку метою Бога видається вплив на розум віруючих, що стають його послідовниками тією мірою, наскільки зможуть раціонально виконувати його завдання. Фізичне чи емоційне підкорення Богові залишається за лаштунками так само, як і його вимогливість, примус. Бог навчає, заохочує, підтримує вдосконалення віруючих, а ті мусять зрозуміти, прийняти та підкоритися його волі.

Гностична релігійність позбавлена міфологізації, ритуалів, наслідування, а відтак роль духовенства у ній незначна. Тут можна провести паралель з традиціями релігійного плюралізму, оскільки індивідуальна релігійність та релігійний індивідуалізм постають синонімами з багатьма концепціями й інтерпретаціями. Цій формі індивідуальної релігійності не властиві задогматизованість, підкорення офіційному тлумаченню істини, спрощений погляд на людину та історію, а відтак вона не перетворюється на ідеологію, майже не впливає на становлення ідентичності через релігійну систему. З точки зору Dr. Soroush, особливістю гностичної релігійності є пошана до релігійних діячів з метою встановлення з ними діалогу, без зайвої формалізації цього процесу щодо беззаперечності авторитетів¹².

Під добросесністю віруючий-гностик розуміє таку чесноту, що при досягненні якнайкращого результату допомагає сприйняти, проаналізувати явище та, по-можливості, уникнути помилок. Натомість злodianням вважається нечесність, лицемірство, гордість, гординя, зарозумілість, обман, хитрість, ірраціональність.

Ці віруючі послуговуються інформацією з різних джерел. Відтак їх індивідуальна релігійність поступається інтелектуальним досягненням, що уможлиблює критику з боку як прагматично налаштованих, так й емпіричних віруючих. Останні з недовірою відносяться до теології, вбачаючи в ній джерело гордині, що заважає людям боротися з інстинктами, створює ілюзію визначеності. Недосконалість теології обумовлюється ними більш пізнім її виникненням відповідно до земного життя Бога.

У своїх богословських суперечках віруючі-гностики пояснюють відсутність теології на ранньому етапі християнства перебуванням Бога у людській подобі, коли всі відповіді можна було отримати безпосередньо від Першоджерела. Теологія з'являється в християнстві задля консолідації богословської думки при вивченні настанов Ісуса Христа та його життя. Її важливими чинниками постають благоговіння до знань, відсутність рабського вшанування певної особи, опрацювання есхатологічної доктрини.

Розгляд наступного типу релігійності – практичної (або ж – емпіричної.) передбачає перехід від жорсткого поділу до союзу, поєднання попередніх двох підходів, які Dr. Soroush називає

¹² Там само.

«дистанційною релігійністю»¹³. Перший з них, заснований на інструментальній раціональності, фізично дистанціюється від Абсолюту. Другий психічно дистанціюється від нього завдяки теоретичній раціональності, здатності до відображення. Прагматична релігійність оперує категорією «корисне». У релігійності гностиків домінує «знання». Якщо для них важливо «почути», то віруючі-емпірики віддадуть перевагу тому, що зможуть побачити.

Для практичної (емпіричної) релігійності властиві пристрасність, одкровення, індивідуалізм, обумовленість, захоплення, інтимність, візуалізація, містичність, утаємниченість, святість. Тут ідеальний віруючий уявляється виваженою, спокійною людиною із вражаючим релігійним досвідом. Поділяти його світогляд означає продовжити, повторити релігійний досвід авторитетної у цьому особи, мати спільні пристрасті, «бути втягненим до силового поля магнетизму» лідера. Гріхом виступає все, що послаблює або руйнує відповідну відданість, пристрасть одкровення, відчуття єдності. На думку Dr. Soroush, для віруючих-емпіриків «поклоніння годує вогонь екстазу, коли досвід єднання постає раєм, а гіркота розлуки – пеклом».

У цьому типі релігійності різноманітний релігійний досвід корелює з релігійним плюралізмом. Спілкування з надприродним постає нормою, а відтак неминуче призводить до релігійного індивідуалізму. Обряди та ритуали грають підлеглу роль щодо релігійного досвіду, виступають його наслідком, ефектом, не засобом, а лише результатом відданості віруючого Богові.

Дотримання обрядовості не утворює головну вісь емпіричної релігійності. Натомість великої значущості набуває зв'язок віруючого та Вчителя (лідера, пророка), який звертається до «серця» людини, а вже потім – до її розуму чи емоцій. Надто важлива етика любові тут може поступатися правильним вчинкам, естетичним вимогам. Подеколи «поведінка любові набуває форми невихованості», коли відмова від формальностей принижує людську гідність, переходить припустимі межі¹⁴. Емпіричний віруючий надто збентежений прилученням до таємниці Істини. Для інтонації його молитви властиві різні форма та зміст, хоча, здавалося б, він використовує однакові з іншими слова, а захоплення від власного релігійного досвіду не має меж. Цей тип релігійності традиційно пов'язується з осяянням людини Святим Духом, у науковій літературі отримав назву харизматичного.

Окрім того, на функціонування індивідуальної релігійності віруючого різних конфесій в Україні впливають чинники, які вважаємо за необхідне врахувати, а саме:

– світоглядне переформатування релігійної свідомості на сучасному етапі, що уможливило синкретизацію, десакралізацію,

¹³ Там само.

¹⁴ Там само.

розмивання індивідуальної релігійності православного віруючого, поєднання віросповідних та позавіросповідних її форм, адаптацію традиційних форм індивідуальної релігійності православного віруючого до сучасних умов, або ж – її модернізацію, суб'єктивізацію, ототожнення православної та національно-культурної приналежності, обрядовіство та зовнішні вияви індивідуальної релігійності православного віруючого;

– загальносвітові трансформаційні процеси соціокультурного життя, а саме: перехід до постіндустріального, постмодерного суспільства, процеси глобалізації та загострення глобальних проблем сучасності, наслідки науково-технічного прогресу, криза європейської цивілізації та принципу євроцентризму, секулярні процеси;

– специфічні українські детермінанти, до яких належать: криза радянської системи цінностей, трансформація традиційних механізмів відтворення індивідуальної релігійності православного віруючого, новий тип економічної та політичної системи, міжконфесійне протистояння, етнопсихологічні характеристики населення. Окремо зазначимо політизацію релігійної сфери. Спостерігається водночас виразна антиномічність виявів індивідуальної релігійності віруючого. Так, для свідомості останнього властиві дихотомічні сполучення секуляризаційних й сакралізаційних уявлень, фундаменталістських й модерністських світоглядних позицій, прагнення екуменічного діалогу. Релігійна свідомість сучасного віруючого виразно синкретична. Можна констатувати, що індивідуальна релігійність постає гуманітарним викликом соціокультурним умовам життя людини.

1.3 Ольга БОРИСОВА. ВІД ТЕОЛОГІЧНОЇ ПАРАДИГМИ ІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ В КОСМОГРАФІЇ ДО СТВОРЕННЯ ОСНОВ СОЦІАЛЬНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ У ФІЛОСОФІЇ АРАБСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ: ГЕНІАЛЬНИЙ ПРОРИВ І ЦИВІЛІЗАЦІЙНА ЗУПИНКА

У статті на основі аналізу праць деяких середньовічних арабських авторів розкриваються різні моделі історичного процесу й аналізується геніальна спроба різкої зміни Коранічної картини світу, здійснена арабським богословом і філософом Ібн Халдуном, яка, проте, виявилася невдалою. Утім, негативний результат у науці – це теж результат. На деякі важливі особливості творів арабських середньовічних авторів звернена увага в науці вперше.

Ключові слова: *теологічна парадигма, арабські вчені Середньовіччя,, арабо-мусульманська наука, історія, історіографія, арабська ісламська культура.*

In the Borisova's O. V. article on the basis of analysis of works of some medieval Arabic authors the different models of historical process open up and the of genius attempt of the sharp changing of the Koran picture of the world, accomplished by the Arabic theologian and philosopher Ibn Haldun, is analysed, that, however, appeared unsuccessful. However a negative result in science is too a result. On some important features of works of the Arabic authors paid attention in science first.

Історіографія була найзначнішим видом інтелектуальної діяльності середньовічних арабів і вважається одним із головних внесків арабо-ісламської культури у світову. Але при цьому вона самостійною дисципліною не була, а вважалася допоміжною релігійною, предмет її не визначився¹. То ж, оскільки історія в Арабському халіфаті була допоміжною *релігійною* дисципліною, то методики збирання й осмислення інформації арабськими вченими Середньовіччя були **не світськими**. Саме таку важливу *методологічну особливість* арабської історіографії ми відзначаємо.

Європейська історіографія взяла від Античності парадигмальний підхід до історичного процесу (був започаткований Полібієм і розвинутий його учнем Ефором). Тому вона потребувала філософії в якості методології осмислення історичного процесу. Арабські ж історики дотримувалися культурно-етнографічної цивілізаційної моделі. Бертран Рассел уважав, що арабська філософія, як оригінальна система думки, не має важливого значення, а такі вчені, як Ібн Сіна й Ібн Рушд, були тільки коментаторами². Ми маємо щодо цього важливе зауваження. В історичних уявленнях арабів, дійсно, більшого значення мали космографія, географія, астрологія. Історія ж взагалі не фігурує в їхніх класифікаціях наук, якщо хто й говорив про неї, то заносили до наук релігійних³. Але зазначимо, що тут просто склалася інша ситуація, ніж у Європі. Такою – коментуючою – була духовна й наукова культура арабів, що тягла свої витoki до традиції коментування Корану. У коментуванні, власне, зміст філософії й полягав. Філософська ж думка тут була могутня, хоча й не мала такого впливу на історіографію, якого б їй хотілося, але вела тривалу, фундаментальну підготовку до вирішального бою за неї.

Зрештою історіографія виявилася **в епіцентрі великої ідейно-політичної боротьби** всередині арабо-мусульманської науки. Ця боротьба мала прямий вихід у політику. Вона точилася не тільки за уми людей, а, оскільки історія в арабо-мусульманському світі розглядалася як наука релігійна, то й за їхні душі. Історична свідомість – не тільки засадничий чинник у розумінні історичного процесу: вона сама є важливим фактором історичного процесу. Саме за вирішальний вплив на неї і розгорнулася боротьба всередині арабо-мусульманського наукового світу.

Мета статті: зібравши воедино моделі історії найавторитетніших арабських учених, скласти картину еволюції історичних уявлень в

¹ Ігнатенко А. А. Ибо Хальдун. – М.: Мысль, 1980. – С. 143.

² Рассел Б. История западной философии: В 3-х кн. – Новосибирск, 2003. – С. 512.

³ Ігнатенко А. А. Ибо Хальдун. – С. 36–37.

арабо-мусульманському світі й виокремити ті положення, які ще не знайшли глибокого вивчення в науці. Мусульманська община рано набула відчуття історії, чому сприяли ті історичні послання, які є в Корані. Збирачами історичного передання, крім філологів, були богослови й мукаддиси. Згідно з сунітською доктриною, продовження Божественного задуму на Землі було пов'язане з мусульманською общиною – уммат Аллах, тому вивчення її історії розглядалося як доповнення до вивчення Божественного одкровення. Доктрина про історичну безперервність складала одну з основ сунітської релігійно-політичної думки. В арабів також дуже рано з'явилися фальсифікації, які треба було виявляти й спростовувати⁴. Крім того, на розвиток історичних знань здійснювали вплив науки, про які араби довідалися від інших народів. Так, Абу Наср Мухаммад ібн Тархан ал-Фарабі звався тут Другим Учителем саме за складені ним детальні коментарі до творів Арістотеля, який шанувався як Перший Учитель.

Учителів араби шанували дуже високо, охоче вчилися. Для оволодіння всією сумою знань потрібна була, перш за все, солідна мовна підготовка – вивчення арабської мови як мови священного для мусульман Корану, в її літературній формі, а то було справою нелегкою. Набути освіти в Халіфаті можна було тільки від мудрих шейхів, які щоденно сиділи біля колон багдадських мечетей в оточенні учнів⁵. Зате – яка наочність процесу навчання! Чим не «прогулянки під небом» античних мислителів? Але ж, як за таких умов можна було публічно щось виголошувати проти Традиції, сподіваючись на появу продовжувачів власних вільнодумних поглядів? І вже дана обставина може послугувати логічним поясненням того, що для деяких речей, які не можна було викладати відкрито, арабські автори знайшли методику ховання їх усередині текстів своїх робіт. Утім, у цьому вони не були першовідкривачами, адже точно так же діяли й найзначніші з античних учених. Звідти араби, які багато чого запозичували саме в греків, і могли такий стиль узяти. Або ж такою є загальна методика шифровки текстів давніми авторами. Можливо, не всіма, а тільки тими, що мали безпосереднє відношення до своїх релігій. Останнє є важливим, адже нам треба не просто констатувати факт, а виявити, звідки бралася відповідна школа написання тих чи інших текстів.

Важливим чинником у розвитку арабо-ісламської культури й науки було також і те, що ще на початку IX ст. тут у самій теології розвинулася така раціоналістична течія, як мутазилізм («ті, що стоять по стороні», тобто відсторонилися від крайніх поглядів віри і невір'я). Саме мутазилізм мав найбільший вплив на становлення **«арабського Геродота»** ал-Мас'уді як ученого⁶. Мутазиліти першими стали використовувати філологічні й логічні методи для витлумачення положень ісламу тощо. Отже, можна стверджувати, що від самих витоків Халіфату ісламському традиціоналізму протистояла подвійна бінарна опозиція (а наявність бінарних опозицій є головною ознакою

⁴ Гибб Х А. Р. Арабская литература. Классический период. – М.: Изд-во вост. лит-ры., 1960. – С. 128.

⁵ Докладніше: Микульський Д. В. Арабский Геродот. – М.: Алетейя, 1998. – С. 73–75.

⁶ Там само. – С. 75.

парадигми як такої): 1) іслам / вільнодумство (крайній вираз останнього – атеїзм). Тут мутазиліти зайняли раціоналістичну позицію, відмежовуючись від крайніх бінарних точок (віра / невір'я); 2) іслам (монотеїзм) / політеїзм. А тут мутазиліти зайняли чітку монотеїстичну позицію.

Опозиція цій парадигмі проявилась у вченні Абу Бакра Мухаммада ібн Закарії ар-Разі, який твердив, що всі релігії помилкові, а Мойсей, Христос і Мухаммад були брехунами. Це знайшло відгук на Заході, ставши основою одного з латинських памфлетів – «Про трьох брехунів»⁷. Але задана витоково ісламом парадигма – історія як втілення задуму Аллаха, пророком якого був Мухаммад, а Муса й 'Іса – пророки, Ібн Закарією подолана не була. Система ж бінарної опозиції формується тільки за умови складання приблизно рівних за силою наукових товариств, що відстоюють протилежні наукові позиції. На відміну від Платона, який протистояв натурфілософам один, але в нього були і попередники, і послідовники, в Ібн Закарії не було попередників у арабо-мусульманському світі (засади вчення були запозичені в античній науці), не знайшлося й відкритих послідовників. Проте в X ст. виникне таємне товариство «Чисті брати», на засадах учення якого⁸ розвинеться матеріалістичний напрямок філософії. Можливо, в ісламському світі соціалізація опозиційного вчення відбувається інакше, ніж у Європі. Тому, незважаючи на негативний результат виступу Ібн Закарії, слід уважати опозицію в арабській науці сильною.

Класична ж арабо-мусульманська історіографічна традиція була пов'язана з космографічно-етнографічним підходом до історії людства. Велике значення для історіографії мали картографія, географія, астрологія, астрономія. Астрологічні знання, запозичені арабами в індусів, панували серед учених до правління халіфа Мамуна (810–813 рр.), коли домінуючим став вплив античної географічної традиції. Індійські впливи йшли й через перську наукову думку. Особливою популярністю користувався трактат «Зіндж аш-Шах» («Шахські таблиці») – арабська обробка перського твору «Зік-і-Шарояр», складена за часів шаха Йаздиджара III (632–651 рр.)⁹.

Історична наука взагалі виникає в арабському світі у змаганні навколо **методу дослідження**. Справа в тому, що перші твори історичного характеру тут написали філологи (VIII ст.), які буквально ввірвалися в галузь передання, що була до того в безроздільному володінні богословів, зробивши цінну послугу історикам, зібравши й класифікувавши весь матеріал¹⁰. Прикметними постатями були Абу 'Убайда (728–824 рр.), Хішам ібн Мухаммад ал-Калбі (пом. бл. 819 р.), Ібн Ісхак (пом. 768 р.), 'Абд ал-Малік ібн Хішам (пом. 834 р.), Ат-Табарі (839–923 рр.) та інші. І Хішаму закинули те, що він слідує за філологами, а не за істориками в дослідженні, тобто *метод* його не був

⁷ О трех обманщиках // Анонимные атеистические трактаты: Бич веры, мысли Спинозы, о трех обманщиках. – М.: Мысль, 1969. – С. 195–210.

⁸ Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. / Под ред. С. И. Григоряна. – М.: Изд-во соц.-экономич. лит-ры, 1961. – С. 133–160.

⁹ Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. – М., 1996. – С. 106.

¹⁰ Гибб Х. А. Р. Арабская литература. Классический период. – С. 121.

історичним, через що його звинуватили в недостовірності. То був час становлення хадиса – основи Сунни, якій слідують, підкоряючись інструкціям хадисів, і яка могла бути використана для юридичних предписань¹¹. Справа була серйозною, тому науковому методу вивчення передань надавалося великого значення. І джерело власне наукової історіографії арабо-ісламського світу вчені вбачають у магазі (переданнях про військові походи пророка), який був тісно пов'язаний з хадисом, під впливом якого в історичній науці й укоренився існад (низка імен передатчиків хадисів, що передували оповідям про Мухаммада), що вимагав максимального ступеня достовірності в науковій роботі.

Так із самих початків арабської історичної науки в ній домінуючою стала **теологічна парадигма історичного процесу**, і боротьба вже велася навколо методів наукового пізнання. Однак не можна не відзначити, що й *синтеза* мала місце, а синтези, підкреслимо, є нічим іншим, як *ознаками генези*.

Так, знамениту Сіру Мухаммада ібн Ісхака ібн Йасара (пом. 768 р.) ще критикували за включення міфологічних передань і поетичних цитат, що було проявом старої традиції. Утім, це не завадило їй стати головним авторитетом як для доісламської, так і ранньоісламської історії. Однак уже в роботах його послідовника Мухаммада ібн 'Умара ал-Вакіді (724–823 рр.) історичний матеріал наблизився до того, який був зібраний філологами. При тому історіографія все одно йшла за своїм методом викладання історії у формі передань¹². А секретар ал-Вакіді Мухаммад ібн Са'ад (пом. 844 р.) створив «Книгу розрядів» – бібліографічний словник, присвячений життєпису пророка, його сподвижників і табі'ун (наступних поколінь мусульман), що дав поштовх розвитку бібліографічної літератури, яка коренями тягнеться ще в епоху джахілії¹³. Поєднання методів традиціоналістів і філологів простежується в цілій низці робіт арабських авторів, і в Сайфа ібн 'Умара (пом. 796 р.) уже з'являється твір у формі історичного роману (у чому ми бачимо вихід впливів іншої, ніж парадигматична, – прагматичної історіографічної античної традиції, яку започаткував своєю теорією мімезису ще «батько всіх наук» Арістотель). Мединська школа арабської історіографії розвивала здоровий критичний метод, застосовувавши який щодо іракських передань 'Алі ібн Мухаммад ал-Мада'їні (пом. 849 р.) здобув для своїх праць славу настільки достовірних творів, що вони стали головним джерелом для творів наступних часів, а собі – славу історика, точність якого підтверджується сучасними дослідженнями.

Загальна ж історія, як форма історичної праці, веде свою тяглисть від Ібн Ісхака: у його працях в якості вступу до мусульманської історії давався огляд

¹¹ Всемирная энциклопедия. Религия / Гл. ред. М. В. Адамчик. – Мн.: Совр. литератор, 2003. – С. 769.

¹² Гибб Х. А. Р. Арабская литература. Классический период. – С. 124.

¹³ Саидов З. А. Возникновение и развитие арабской биографической литературы (IX–XV вв.) // Вісник Луганського нац. пед. ун-ту ім. Т.Шевченка. – 2000. – №12. – С. 64.

всесвітньої історії від створення світу¹⁴. Учень ал-Мада'їні Ахмад ібн Йахйя ал-Балазурі (пом. 892 р.) залишив історичне оповідання-компіляцію, але історія інших народів, починаючи з моменту виникнення ісламу, вже для нього інтересу не становить.

Впливи перської, іудейської, християнської традиції на арабську історіографію розцінюються вченими як негативні¹⁵. Вважається, що історик не вмів критично оцінювати неісламський джерельний матеріал, адже хадис до нього застосовувати було не можна, як робив історик щодо мусульманських джерел. І така тенденція тільки посилилася з припливом перських джерел, переважно міфологічного характеру. Проте зазначимо, що арабські вчені були дуже точними і просто так не цікавилися б такими текстами. Вживемо таке порівняння: як вавілоняни вмiли вирішувати найскладніші рівняння без будь-якої алгебри, так і араби вмiли розв'язувати міфологічні символічні загадки джерел без «алгебри історії» – сучасних методів дослідження. Їх просто треба навчитися розуміти. Своя ж міфологія в арабів була слабкою і не мала таких знань, яких шукали вчені.

У кінці IX–X ст. з'являються вже історичні енциклопедії: твори ал-Йакубі (пом. 897 р.), Ібн Кутайбі (пом. 889 р.), ал-Ісфахані (пом. 970 р.), ал-Мас'уді, й саме історико-географічного характеру. Свій метод мав і біографічний жанр ('ілім ал-ріджал), одним з прикладів твору такого жанру можна вважати «Вдосконалення» Ібн Макулі (2 пол. XI ст.)¹⁶, в якому автор увів зручний алфавітно-порівняльний порядок подачі матеріалу. І тут калам (мусульманський раціоналізм) проявляв себе дуже плідно. В його річищі працювали Ібн Хаййат (пом. 912 р.), ал-Балхі¹⁷, він присутній навіть у «життях святих», першим з яких був «Табакат ас-суфійа» ас-Суламі (пом. 1021 р.). Базовим же для наступних авторів став «Хіліят ал-авлія'ва табакат асфійа» ал-Ісфахані¹⁸. Розвивалася й історія міст. Так, Ібн 'Асакір (пом. 1178 р.) створив 80-томну «Історію Дамаска»¹⁹. Ідея ж вичерпної історії мусульманської общини була вперше реалізована в «Ал-Мунтазам фі та'ріх ал-мулук ва-л умам' «(Впорядкований [звід] по історії владик і народів) Ібн ал-Джавзі (пом. 1251 р.). Він характеризував свій твір як «дзеркало, в якому весь світ і всі події відображені воєдино»²⁰. Отже, етнографічний підхід і в описі політичної історії залишився домінуючим.

Традиційною складовою 'ілім ар-ріджал залишався словник (філологічна традиція), який арабістами вважається ономастичним (і – географічна традиція). Але вже назва одного з них – «Кітаб ал-ансаб» (Книга небес) Абу Са'д' ас-Сам'ані заставляє замислитися: *а про яку*

¹⁴ معجم الابداء لياقوت الحموي الجزء الاول- القاهرة-1906- 398 ص. 29 س.

¹⁵ Гибб Х. А. Р. Арабская литература. Классический период. – С. 129.

¹⁶ الاكمال في راف الارتتاب المؤلف والمختلف من الاسماء والكنية و الاصحاب للامير الاجل الحافظ ابي نصر علي ابن هبة الله الشهير بابن مقولة حيدر اباد، 196

¹⁷ Hafsi I. Recherches sur le genre tabaquat dans la literature arabe. – Arabica, 1977. – 34 см, мікроф. – s. 175.

¹⁸ Мец А. Мусульманский ренесанс. – М.: Наука, 1973. – С. 245.

¹⁹ Гибб Х. А. Р. Арабская литература. Классический период. – С. 135.

²⁰ المنتظم في تاريخ الملوك والامم لابي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي الجزء الاول – بيروت- 1992- 431 ص. - 118 س.

«ономастику» в ній, власне, йде мова? Ось, – уже непроста проблема. Досвід ас-Сам'ані продовжив у «Му'джам ал-булдан» (Абетковий словник країн) Йакут ал-Хамаві (пом. 1223 р.)²¹. Йакут мав ще одну роботу – зразок обширного спеціалізованого словника «Іршад ал-аріб фі ма'ріфат ал-адіб» (Подорожник [для] кмітливого в пізнанні адибів), у вступі до якого обґрунтував значущість біографії як складової 'ілім ал-ахбар (історії)²². Однак зазначене нами щодо словника ас-Сам'ані й спорідненого з ним твору Йакута дозволяє перепинити подальший розгляд 'ілім ар-риджал, твердячи, що наука не бачить у такій літературі заледве не головного – **об'єктивну основу «небесної ономастики»**. Але виявлення такої об'єктивної основи – окрема тема. У будь-якому разі такий наш підхід проявляє те, що в даних творах все одно домінуючою є теологічна парадигма розуміння не тільки історії, а й усієї світобудови (зважаючи на характер творів).

Із представників класичної арабо-мусульманської історіографічної традиції проаналізуємо спадок ал-Мас'уді (X ст.) і тим обмежимося, адже **«арабського Геродота» не перевершив ніхто**. Виклад історичного матеріалу ал-Мас'уді починає з висловлень щодо походження й розвитку світу, що свідчить про традицію розуміння історичного процесу в річищі космізму. Але він намагається підкріпити коранічну аргументацію аргументами філософського характеру: всі об'єкти мають початок, у тому числі і світ, а тому неминучим є і його кінець. При тому ал-Мас'уді – песиміст: подає розрахунки, з яких витікає, що більша й краща частина життя на землі вже позаду²³, в чому можна побачити прояв елементів цивілізаційного підходу гносеологічного напрямку, корені якого тягнуться до стародавніх міфологічних уявлень щодо часів «золотого віку».

Загально-географічні уявлення ал-Мас'уді підносяться до Птолемея у викладі астронома IX ст. ал-Баттані²⁴, а також до трактату античного автора Марина Тірського (II ст.). У центрі Світобудови знаходиться Земля, яка являє собою сферу, з чого видно, що погляди ал-Мас'уді будуються на геоцентричній моделі Птолемея. Аллах розділив Землю на дві великі частини: Схід – Південь і Північ – Захід (цікаво, що він «дзеркально» подає поняття), але Земля ділиться ще на чотири чверті: східну, західну, північну і південну. Живі організми мешкають тільки в серединній частині Землі, яку античні автори називали Ойкуменою, а арабські – Маамурою. Земля не населена на крайній півночі й крайньому півдні. Кордоном Маамури на Півночі є о.Туле (не ототожнено. Британія – припущення²⁵). На Сході Маамура обмежена Стіною Йаджуджа і Маджуджа (ось з'являється **Стіна**). Підкреслюємо: **у географічні об'єкти вводиться споруда штучного**

²¹ معجم البلدان لياقوت الحموي الجزء الاول-القاهرة- ١٩٩٠- ٣٩٨ص

²² معجم الادباء لياقوت الحموي الجزء الاول- القاهرة- ١٩٠٦- ٣٩٨ ص - ٩١- ١٠٠ بس

²³ Микульський Д. В. Арабський Геродот. – С. 92.

²⁴ Ал Баттани /Китаб зиндж ас-саби/ Перевод // Калинина Т. М. Сведения ранних ученых Арабского халифата. – М. : Наука, 1988. – С. 140 – 145.

²⁵ Микульський Д. В. Арабський Геродот. – С. 94.

походження. Але даний об'єкт настільки вагомий, що саме з ним ми можемо пов'язати зацікавленість арабських істориків перським епосом Худай наме, бо в ній містилися авестійські легенди й ремінісценції роману про Олександра Македонського (з яким, власне, тема Стіни й пов'язана), що відзначив Х. Нольде²⁶). На Заході межею Маамури є Океан. За її межами життя немає. Замешкану поверхню Землі ал-Мас'уді, за античною й уже на той час арабською традицією, ділить на 7 зон-кліматів (ал-акаліму).

Підкреслимо: зони-клімати (ал-акаліму) **в жодному разі не можна ототожнювати з географічними кліматичними зонами планети.** Останні зв'язані з тим, що античні вчені розуміли під Кліма (грецьк.) або Caelum (лат.), тобто під кліматом планети як таким (вживається в однині). Клімати ж (ал-акаліму) (уживаються у множині й мають зв'язок не з географією, а з космографією) були зв'язані з латинським поняттям Klimata, пояснення якого нині в жодних словниках чи енциклопедіях знайти неможливо, а ми зіставляємо його з грецьким терміном Klimax – «драбина». Тоді стає чітко видно різницю не просто в поняттях, а в об'єктивних явищах, що їх ці поняття й відтворювали. Так, якщо географічні кліматичні зони розповсюджуються по планеті в ширину і є сталими явищами, то космографічні зони-клімати розташовуються над планетою у вигляді «етажерки» у вишину і є явищами непостійними, мінливими (хоча та «етажерка» являє собою не звичайне явище, а вбудовані одна в одну площини-матриці. Тому клімати є не тільки зовнішніми по відношенню до людини явищами, а й внутрішніми, адже біополя людини вмонтовані в їх систему).

Араби запозичили теорію зон-кліматів у античних греків і розвивали її, бо Коран вимагав «шукати знань повсюди, навіть якщо ви в Китаї», тоді як християнство, потрактувавши зв'язану з астрологічними знаннями античну теорію кліматів (підноситься до Ератосфена) ворожою, викорінило навіть її сліди з науки. На жаль, і на мусульманському просторі практично те ж саме з XV ст. стала робити зі своєю наукою ісламська теологія. Тому сучасні вчені й не мають необхідних уявлень про те, що то була за теорія й чого вона стосувалася, а відповідно, не можуть відділити в даній темі правильних уявлень давніх від їхніх власних помилок.

Ми дану проблему вивчаємо (у співдружності з географами, фізиками, біологами) і можемо твердити, що мова повинна йти не про одну «етажерку», а про дві, які розташовані одна до одної «догори ногами» й безупинно обертаються одна проти одної в протилежних напрямках. Фізик тут же впізнає в цьому нашому описі **спін** – першоцеглинку торсійних геомагнітних (інформаційних) полів, але ми в даній нашій статті, на жаль, не можемо продовжувати таку дуже цікаву й креативну тему. Зазначимо тільки, що уявлення як античних греків, так і середньовічних арабів мали під собою цілком реальну об'єктивну основу, яка просто сучасною наукою ще не досліджена належним чином. І дуже показовим тут є те, що уявлення про неї

²⁶ Див.: Гибб Х. А. Р. Арабская литература. Классический период. – С. 129.

розвивали вчені середньовічного арабо-мусульманського світу, що мали безпосереднє відношення до релігії. Дана обставина має велике значення, адже проявляється, що клімати мають якийсь зв'язок з релігійними уявленнями людей, але таке цікаве явище потребує окремого дослідження. Тому повернемося до аналізу космографічних уявлень ал-Мас'уді.

Клімат (іклім)²⁷, на думку ал-Мас'уді, підкріплену авторитетом Гіппократа, має вирішальне значення не тільки для фізичних характеристик усього живого, а й для внутрішнього світу людей. Зіставивши з тим, що сучасна теорія біопсихосоціогенези говорить про геоцентричну модель біопсихосоціогенези, яка й відтворена у Традиції²⁸, поставимо питання: процеси в біо- і ноосфері впливають на внутрішнє життя людей? Безсумнівно. Ось що треба бачити в уявленнях арабів щодо ал-акаліму (кліматів²⁹), а не просту географію. І один з об'єктів, з якими біопсихосоціогенеза пов'язана, можна вважати встановленим завдяки ал-Мас'уді – **Стіна**. Ми її вище й відзначали. Але і дана дуже цікава й непроста тема, на жаль, повинна викладатися в окремій статті.

З уявленнями щодо кліматів тісно зв'язані астрологічні знання, тому небесний звід цікавив ал-Мас'уді не випадково. Тут він іде за перською й індійською традиціями. Він уважав, що 2 світила (Сонце й Місяць), 5 планет і зірки мають вплив на життя Землі й на долі людей. Між певними частинами Землі й небесного зводу існує тісний зв'язок. На клімати ділиться замешкана частина Землі. Задамо питання: а не замешкана частина не буде мати кліматів? Значить, **не буде**. В Йакута теж є положення, що на Півдні немає семи кліматів, *бо там немає необхідної кількості людей* для такого поділу землі³⁰ (дуже цікаво? А люди тут до чого, якщо це – «прості географічні зони», як вважає сучасна арабістика? Ось – корінь проблеми). Сучасна наука критикує такі уявлення, з чого можна зрозуміти, що значний пласт інформації арабів просто не зрозумілий ученим. Тому так важливо розглянути відповідні погляди найточнішого з усіх арабських авторів – ал-Мас'уді, й насамперед тому, що в його роботах присутня методологія дослідження та опису, яку й треба виявити. (Але відразу підкреслимо, що без космографічних знань її представити науковому світові дуже не просто: відсутні необхідні наукові поняття й категорії).

І тут слід звернути увагу на те, що в ісламському езотеризмі фігурує поняття «сім земель», яке з'являється ще більш відкрито, ніж таке ж число табакат, або «категорій» земного існування, які співіснують і певним чином проникають одна в одну (в сучасній західній науці сьогодні розробляється щось подібне в теорії холонів³¹, але вона ще ніяк не зв'язується з темою кліматів..

²⁷ То не клімат у нашому розумінні, а однина від ал-акаліму.

²⁸ Моргун В.А. Традиційні та сучасні засади космометрії (у контексті відкриття періодичної системи пульсації Космосу, природи, суспільства, людини) // Искусственный интеллект. – 2003. – №4. – С. 526.

²⁹ І тут важливо вже говорити про наголос: клімати треба вимовляти, а не клімати.

³⁰ معجم البلدان لياقوت الحموي الجزء الاول-القاهرة- ١٩٩٠- ٣٩٨ص- 42.س

³¹ Докладніше: Уилбер К. Краткая история всего / Кен Уилбер; пер. с англ. С.В Зубкова. – М.: АСТ: Астрель, 2006. – 476 с.

Щоб вітчизняному вченому було зрозуміло, про що йде мова, скажемо, що холони вбудовані один в однин по типу дитячої іграшки «матрьошка». Західні вчені просто ще не зрозуміли інформації, що її заклали наші предки в цій нашій іграшці). Але тільки одна з них може бути сприйнята почуттями в сьогоденні, тоді як інші знаходяться в прихованому стані й можуть бути сприйняті за певних умов. Проте і в даному випадку охопити їх усі відразу не вдасться, а тільки по черзі. З причини співіснування «семи земель» вони здійснюють свої функції деякою мірою постійно й одночасно. «Землі» зв'язані з «Полюсом», який Рене Генон зіставляв з «полярним» символізмом Меру.

Далі можна продовжувати, але ми зупинимося й зазначимо, що в будь-якому разі, й з викладеного видно, що просторові уявлення середньовічних арабів як щодо «земель», так і щодо «кліматів» *не можна пов'язувати тільки з географією*.

Фізичний світ ал-Мас'уді розглядав як колосальну арену, на якій розгортається драма всесвітньої історії. Початок її викладається в біблійно-коранічній традиції – від Адама і Єви. При тому в «Мурудж» даються дані щодо якоїсь першопочаткової релігії: Адаму «були послані 30 скрижалей (сахіра), і була послана після цього Адаму 21 скрижаль, і були послані Сіфу (Шит) 29 скрижалей. На них /були написані/ вшанування й прославлення /Аллаха/»³² (sic! Релігія – монотеїстична, а ось щодо Аллаха сумнів – так ми трактуємо пропуск деяких слів авторами в текстах, що перекладачі позначають дужками. Оце і є шифр давніх авторів).

Ал-Мас'уді також виклав і свої уявлення щодо головних закономірностей історичного розвитку людства. Він твердив, що для підтримки порядку серед людей потрібен інститут, який викликав би повагу і страх: царська влада. Початок її означає початок цивілізованого способу життя, історії. Наприклад, історію греків учений починає з Філіпа Македонського, розцінюючи його як першого грецького царя, бо до нього їх історія не була історією цивілізованого суспільства³³. В історію ар-Рума (Візантії) ал-Мас'уді заніс і історію римлян, яку починає спочатку з дискусій щодо етноніма «руми»³⁴, а потім – з «першого царя з числа царів ар-Рума після греків – Туліса (Тулія)», після якого помістив царювання Угустуса Кайсара (Августа Цезаря), який був «першим..., хто називався «Цезарем» і другим з числа їх царів»³⁵. Царів ар-Рума ал-Мас'уді поділяє на два розряди: язичників і християн («Танбіх»)³⁶.

В ал-Мас'уді біблійно-коранічна версія початку історії прийнята із застереженням, що деякі народи – перси, індуси й китайці вважають своїми

³² Maçoudi. Les Prairies d'or / Texte at traduction par C. Barbier de Meunard at Pavet de Courteille. – Volume 1 – 9. – Paris: Imprimerie imperiale, 1869 – 1877. – V. 1. – س. 73.

³³ Микульський Д. В. Арабский Геродот. – С. 104.

³⁴ Maçoudi. Les Prairies d'or / Texte at traduction par C. Barbier de Meunard at Pavet de Courteille. – Volume 1. – س. 293.

³⁵ Там само. – س. 295–296.

³⁶ Bibliotheca geographorum arabicorum / Edidit M.J. de Goeve. Pars 8. Kitab at-tanbih w'al-ischraf auctore al-Masudi. – Lugduni Batavorum, 1894. – P. 23–333 // Крюков В. Г. Сведения арабских географических сочинений конца IX – первой половины X века о странах и народах Западной, Центральной и Юго-Восточной Европы: Дисс.... канд. ист. наук / Ленингр. отд. Ин-та востоковедения АН СССР. – Л., 1986. – Приложения. – С. 66–86. – С. 72–74.

прабатьками інших, ніж біблійні, міфологічних осіб. Сумніви вченого підкріплюються й тим, що їхні міфи не містять ніяких даних щодо Потопу. Ми сполучили систему ознак етносу в ал-Мас'уді й теорію радянського лінгвіста М.Я. Марра щодо 4-х першоелементів людської мови (слід не забувати про філологічну основу всіх арабських наук)³⁷ і виявили, що вони обопільно підтверджують одна одну. Із системою ознак етносу в ал-Мас'уді тісно пов'язана теорія щодо «семи народів», які в давнину зробили вирішальний внесок у розвиток світової цивілізації: перси, халдеї, греки, єгиптяни, тюрки, індуси, китайці. (Не можна не зв'язати теорію «семи народів» ал-Мас'уді з теорією «семи кліматів» арабської середньовічної космографії. І такий зв'язок був, просто наука його ще не виявила належним чином).

Перси як «перший народ», за ал-Мас'уді, відзначилися тим, що першими встановили монархічний принцип правління й випрацювали теорію управління державою. «Другий народ» – халдеї (населляли Сирію, Ірак і Аравію, до них учений відносив також вавілонян, ніневійців /асирійців/, арамеїв, набатеїв і предків арабів) першими почали будувати міста й шляхи, видобувати залізо, інші метали, рити канали, встановили регулярні шлюбні стосунки, правила ведення війни, розвинули землеробство, з наук – астрологію. «Третій народ» – греки. Д. Мікульський пише, що ал-Мас'уді включає сюди й римлян, ромеїв, слов'ян, франків³⁸. Тут потрібна обережність. В «Ахбар аз заман ва ман...» ал-Мас'уді пише: «Що стосується ал-Йунаніййуна, то це – стародавні ар-Рум ал-увла (наш перекладач тут ставить «руми»), хоча за логікою повинно все бути навпаки, бо «руми» як середньовічні греки жили пізніше від античних ал-Йунаніййуна. – О.Б.). /Вони походять/ з числа потомків Йунана, сина Ноя»³⁹. Ось – власне греки як такі. Проблема є з терміном «руми», яку і в «Мурудж» ал-Мас'уді фіксує. Тому можна уточнити, що середньовічних римлян, греків, слов'ян і франків учений відносив до румів (візантійців, за кон'ектурою), але з логіки вищеподаної фрази витікає, що руми були давніші від греків. Та й з логіки міркувань самого Д. Мікульського видно, що якщо говорити про «стародавній народ», то треба розуміти, що мова йде про румів, а не про греків. Дуже цікаво, адже про такий стародавній народ (якихось древніх «візантійців») нічого не відомо сучасним ученим.

Ал-Мас'уді ж уважав, що колись указані вище етноси входили до складу «стародавнього народу», жили в одному царстві й говорили однією мовою⁴⁰ (схоже на румів як «стародавніх візантійців»). Виокремлюємо з названих ним народів слов'ян і зіставляємо із фрагментом з «Оповідання про ас-Сакаліба...» з «Мурудж»: «...І ось ці /слов'яни – язичники складаються/ з кількох племен.

³⁷ Борисова Ольга. Генеза наукової парадигми історичного процесу в середні віки (V – XV ст.): Монографія. – Луганськ: Альма-матер, 2005. – 456 с. – С. 155–158.

³⁸ Микульський Д. В. Арабский Геродот. – С. 106.

³⁹ Ахбар аз заман ва ман абадаху-л-хидсан ва'аджа'иб ал-булдан... тасниф Абу-л-Хасан 'Али ал-Мас'уди. – Ал Кахира: матба'а. 'Абд ал-Хамид Ахмад Ханафи, 1938. – Н. 68–75 // Крюков В. Г. Сведения арабских географических сочинений конца IX – первой половины X века о странах и народах Западной, Центральной и Юго-Восточной Европы: Дисс... канд. ист. наук. – Приложения. – С. 87–92. – С. 88.

⁴⁰ Микульський Д. В. Арабский Геродот. – С. 106.

До їх числа /належить/ плем'я, у якого в давнину на початку часів була влада. Їх царя, бувало, називали Мадж.к, а /само/ це плем'я зветься В.линана (волиняни)»⁴¹.

Давність культури на наших землях відома, однак тут ал-Мас'уді фіксує ще й **давність державності**. Оскільки згадок про таке стародавнє європейське царство (Румське) в «культурних» греків і римлян немає, то вони, значить, мали до нього вельми приблизне відношення, і в такому разі такі відомості слід шукати в переданнях «варварів» – слов'ян і франків, що, напевне, буде найвизначальнішою рисою їх «варварства». Ал-Мас'уді щодо «варварів», правда, як витікає з викладеного, знав щось інше, ніж греки й сучасні учені, хоча високий рівень культури й науки греків відзначав⁴². До «єгиптян» ал-Мас'уді відносив не тільки мешканців Єгипту, а й жителів Магриба і негрів. Давні єгиптяни були знавцями астрології й магії, мали «чародійну писемність».

З усіх «давніх народів» учений нижче за всіх ставив тюрків, хоча його свідчення про них розрізнені. За його даними, тюрки живуть у північному кліматі, ведуть кочовий спосіб життя, тому, за ал-Мас'уді, до розвитку цивілізації не здатні, але в давнину вони мали єдину державу на чолі з каганом, вождем племені карлукія, що мешкав у Ферганській долині. Країною ж, звідки розповсюдилися наукові знання, учений вважав Індію. І хоча індусам безпосередньо й не було послане Божественне одкровення (отже, він прекрасно знав, що культура й релігія в Індію були принесені ар'ями), але вони розробили основи наук завдяки мудрості свого першого царя Бархами (персонаж легендарний, ученими не ототожнений. Виводити його до бога Брахми, як це робить дехто з учених⁴³, не можна, бо в тексті чітко стоїть «цар». Бог і цар – все ж таки далеко не одне й те ж). А також завдяки тому, що вигнаний з раю Адам оселився в Індії, принісши з собою скарби божественної мудрості.

Наведені дані вважаємо дуже цікавими, перш за все, тому, що «Індія» в часи Адама могла бути **де завгодно**. Тому з безпосередніми географічними ототожненнями тут треба бути дуже обережними.

Культ зірок і астрономія, за ал-Мас'уді, виникли саме в Індії. Учений уважав, що в основі індійської культури лежить раціоналізм, а принципи державного управління відрізняються справедливістю, розумністю, відповідаючи ієрархічному устрою світу. Моделлю останнього ал-Мас'уді вважав віднайдену в Індії шахову гру. Високо цінував ал-Мас'уді й китайців – умілих ремісників і торговців. Їх правителі, як він твердив, дали народу мудрі

⁴¹ Maçoudi. Les Prairies d'or. Texte at traduction par C.Barbier de Meunard et Pavet de Courteilleß. – Volume 1 – 9. – Paris: Imprime par autorisation de l'empereur AL Imprimerie imperiale, 1869 – 1877. – V.I. – P. 73–363; V.III. – P. 61–407 // Крюков В. Г. Сведения арабских географических сочинений конца IX – первой половины X века о странах и народах Западной, Центральной и Юго-Восточной Европы: Дисс. . . . канд. ист. наук. – Приложения. – С. 35–66. – С. 51–52.

⁴² Ахбар аз заман ва ман абадаху-л-хидсан ва'аджа'иб ал-булдан. . . тасниф Абу-л-Хасан 'Али ал-Мас'уди. . . – С. 89.

⁴³ Микульский Д. В. Арабский Геродот. – С. 108.

закони. Отже, згідно з ал-Мас'уді, *розвинена землеробська культура, наука, магія й держава – стовпи світової цивілізації*.

Опис народів, здійснений ним, являє собою етнографічну картину світової цивілізації за точками її найбільшого піднесення, тісно пов'язану з методологією «семи кліматів». З нею, відповідно, пов'язаний і *головний метод* ал-Мас'уді. І так працювали всі представники класичної етнографічно-географічної школи в арабській історіографії, що дозволяло вивчати історію людства в тісному зв'язку з походженням народів та їх розвитком. Проте в цих авторів був присутній ще й космографічний аспект розгляду історичного процесу. Так, ми ж вище виявили, що ал-Мас'уді називав один з космографічних об'єктів – Стіну, який ввів у свій географічний опис. То, на наш погляд, було яскравим проявом роботи даного вченого над проблемами «небесної» й кліматичної ономастики. Але космографічний аспект розгляду історичного процесу арабо-мусульманськими вченими Середньовіччя на сьогодні у зв'язку з тим, що космографія була тісно зв'язана з астрологією, останню ж після наукової революції середини XVI–XVII ст. було просто викинуто з поля наук, не досліджується сучасною наукою. Загальний висновок самого ал-Мас'уді, зроблений ним на підставі аналізу культури практично всіх відомих у його час арабам народів, був невтішним: відбувається занепад людства. Учений був дуже стурбований долею Халіфату, переживав, попереджав правлячі кола країни. Але його ніхто не бажав слухати. Потрапивши в немилість до правителів, він покинув батьківщину й помер на чужині, працюючи до останнього дня⁴⁴. Безсмертний ал-Мас'уді працює й сьогодні – у своїх творах.

Паралельно класичній, базованій на методології «семи кліматів» історіографічній традиції, йшло формування інших концепцій історичного процесу – в річищі філософії, де з X ст. розвивалася *еволюціоністська ідея*. Пошуки певної синтези між релігією й філософією призвели тут до своєрідного прояву ідеї «граду Божого» – в моделі «ідеальної держави» («доброчинного міста») видатного арабського філософа X ст. ал-Фарабі (подібний тип соціальних утопій з'явиться в Європі тільки в часи Ренесансу). Базою його вчення, вважаємо, була аристотелеве положення про людину як «суспільну тварину», бо Фарабі й називав людину «гуманною й суспільною твариною». Тільки так еволюціонізм міг реалізуватися (принагідно зазначимо, що один з отців Християнської церкви Аврелій Августин свій «Град Божий» створював, вважаючи людину взагалі-то вінцем творення). Побудова концепції ал-Фарабі починається в «Трактаті про вказання шляхів, що ведуть до щастя»⁴⁵, розробка проблеми – у «Трактаті про мешканців доброчинного міста», завершення – у «Громадянській політиці».

⁴⁴ Там само. – С. 223.

⁴⁵ Григорян С. Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. – М.: Наука, 1966. – 352 с. – С. 172.

Теорія ал-Фарабі про великі, малі й середні суспільства⁴⁶ є ще одним варіантом етнографічної концепції цивілізації – *філософським*, до того ж більш коректним до народів, ніж сучасні (ал-Фарабі був немилосердним у класовому відношенні). Але цивілізаційна типологія – лише один з варіантів сучасної соціально-антропологічної типології суспільств⁴⁷, концепція ж ал-Фарабі цілком вписується в інший варіант типології – поділ суспільства на прості й складні⁴⁸. З «Громадянської політики» додамо його роботу з поняттям «народ»: «Народ відрізняється від народу двома природними речами: природними вдачами й природними властивостями, а також... – мовою»⁴⁹. Видна роль менталітету етносу. «Природні вдачі і властивості» ж виникають у народів під впливом географічного середовища. Цю лінію ал-Фарабі продовжить у XIV ст. Ібн Халдун, і в ній видно зв'язок людського суспільства саме з простором. Суспільства складаються з міст, які поділяються на добродійні й не добродійні. Водночас ал-Фарабі подає й іншу типологію міст, доволі суб'єктивну, зокрема, «місто заблудле» (куди відніс суфіїв) тощо⁵⁰.

Вихідною категорією соціальної теорії ал-Фарабі є «загальне благо» – божественна настанова, що рівно розповсюджується на всіх людей. Здійснення його розповсюдження – мета державної влади і законодавства. Людина – істота суспільна; об'єднуючи свої інтереси, люди творять добродійні держави; протилежністю «добродійної» держави є держава «не добродійна», де управління ведеться засобами насильства, використовуються «релігійно-теологічні вигадки»⁵¹.

Ідеї ал-Фарабі знайшли продовження в Ібн Сіні (980–1037 рр.), Ібн Рушда (1126–1198 рр.), а також в Ібн Туфейля. В останнього – в «Романі про Хай'а, сина Якзана». Сам сюжет цього «Роману» був народним, виник на батьківщині «Сіндбада Мореплавця» ще в X ст. Цікаво, що роман починається з опису того, про що говорив Ібн Сіна в «Книзі вказань» щодо того способу отримання знань, який мав назву «вкущення» (**заук**). Учені звать його «інтуїтивним», ми ж уживаємо назву «аорічний», або «психологічний», адже, щоб у людині спрацювала інтуїція, не потрібні такі тренування, щоб «воля і вправи» досягали такої межі, щоб аж «являлися... мерехтіння світла Істини, приємні, подібні до блискавок», як писав Ібн Сіна⁵². Тож можна стверджувати, що жоден з давніх учених не працював так,

⁴⁶ Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. С приложением избранных философских произведений Фараби, Газали и Маймонида. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – Приложения. – С. 155–181. – С. 156–157.

⁴⁷ Кравченко А. И. Социальная антропология: Учеб. пособие для вузов. – М. : Академ. проект, 2003. – 544 с. – С. 433–437.

⁴⁸ Там само. – С. 418–419.

⁴⁹ Фараби. Гражданская политика // Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. С приложением избранных философских произведений Фараби, Газали и Маймонида. – Приложения. – С. 182–200. – С. 182.

⁵⁰ Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. – С. 166–168.

⁵¹ Там само. – С. 157, 180.

⁵² Ибн Туфейль. Роман о Хайе, сыне Якзана // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. IX – XIV вв. / Под ред. и со вст. ст. С.Н.Григоряна. – М.: Изд-во соц.-эк. лит.-ры, 1961. – С. 329–394. – С. 330.

як сучасні, всі вони отримували підказки (наприклад, такий видатний античний філософ, як Сократ, дуже поважав «власного демона»). У такому разі цілком вірогідною буде думка, що такі автори у своїх творах залишили якісь відомості про це. І ось – доказ того, що в давніх авторів у їхніх текстах треба шукати «книгу в книзі»: «Але якщо взяти все те, що дають твори Арістотеля, – пише Ібн Туфейль, – і книга «Зцілення» (твір Ібн Сіни. – О.Б.) у їх зовнішній формі, не осягаючи таємного і сокровеного змісту їх, то не приведуть вони до повного розуміння, як на це звернув увагу шейх Абу Алі (Ібн Сіна. – О.Б.) в книзі «Зцілення»⁵³. **Відтак.** «таємний і сокровений зміст» таких творів дійсно існує, але він зашифрований спеціальною методикою самими ж авторами цих творів.

Висновок: уся істинна інформація давніх авторів міститься **всередині текстів**. Твори й писалися саме так, щоб непосвячений до знань, не знав нічого точно.

Наше припущення щодо методики шифровки таких складних текстів є таким: сам текст являє собою певні кола, проходження яких призводить до протилежних висновків. Треба вміти читати текст наскрізно. Але для того потрібно знати шифр. Його ж ніхто ніколи не показував аби кому, все передавалося в усній традиції – від учителя до учня. І таємниця такого шифру залишається й донині нерозгаданою. «Ключ» ми вбачаємо в пропущених самими авторами в тексті словах. Перекладачі їх відновлюють, позначаючи дужками, ось навколо цих дужок і треба працювати. Але оскільки шифр стосувався саме космографічних реалій, то виявити зміст того, що шифрувалося, з-за незнання вченими космографії практично неможливо.

Загалом у «Романі про Хай'а, сина Якзана» показана епопея, ми б сказали, «арабського вольтер'янця». У ній задовго до європейського просвітництва Ібн Туфейль показав майбутній вибір просвітителя: або безлюдний острів, або нищення релігії під самий корінь, але при тому «ощасливити» народ не вдасться все одно.

В «Романі» виведені три категорії людей: перша – інтелектуальна еліта, що опирається на «достовірне знання» і не потребує богоодкровенних релігій; друга – «широка публіка», сліпо віруюча в букву релігійного закону; третя – ті, хто здатний до умоглядного роздуму. Видний шлях винятковості, у тому числі й поза релігією (філософський варіант).

«Життєрадісне вільнодумство», що прийшло від арабів у Європу, за словами Ф. Енгельса, підготувало матеріалізм XVIII ст. Єврейські теоретики до них підтягли теорії, що стали основою атеїстичного мислення⁵⁴. Усе це йшло через Толедо і Сицилію, тому можна говорити, що воно було *явищем західним*, адже було породжено азійським Заходом (спершу) і європейським (згодом). Усе цілком узгоджується з теорією

⁵³ Там само. – С. 334.

⁵⁴ Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения / З. А. Тажурзина, А. Д. Сухов и др. – М.: Мысль, 1986. – С. 208.

біопсихосоціогенези, згідно з якою західний тип мислення («холодний», моністичний, лівопівкульний, ультрафіолетовий) є саме раціоналістичним. На відміну від східного – «теплого», множинного, інфрачервоного, сенсорного, інтуїтивного.

До середини XIII ст. еволюціоністська здогадка була приведена у відповідність до природознавчих уявлень того часу. За таких умов у науці з'явився Ібн Халдун (1332–1406 рр.), якого сучасна наука проголошує *першим соціальним антропологом*, і має на те п'єдести, між іншим. Лінія еволюції, пов'язана з піднесенням, співіснувала в тодішній науці з коловоротом форм, на деяких рівнях прогрес не виключав регресу. В Ібн Халдуна подібне явище спостерігається й в уявленнях щодо історичного процесу. Соціологи заносять його до числа одного з основоположників теорії великих історичних циклів⁵⁵. Роже Гароді казав, що Ібн Халдун був великим ученим, перед ним зупинився сам Тамерлан, дозволивши йому в 1400 р. виїхати з Дамаску. «Читаючи «Пролегомени», – писав він, – ми знаходимо в XIV ст. попередника Макіавеллі, Декарта, Монтеск'є... Він досягає такої рішучості й твердості думки, яка не була перевищена в XVI ст. у «Принці» Макіавеллі... Ібн Халдун створив не тільки філософію історії, він заклав початок наукової теорії»⁵⁶.

Ібн Халдун поставився дуже критично до праць своїх попередників, вважаючи наведені ними факти недостовірними⁵⁷, в якості ж критерію істинності історичного повідомлення він висуває здоровий глузд чи досвід⁵⁸ (типово західний хід думки), і йде далі: критерієм істинності історичного факту є його відповідність природі людського суспільства. Останнє й стало програмою нової філософії – *соціальної фізики* (таб'ят аль-гіджтіма аль-башарі).

«Історія, – пише він, – це дослідження, встановлення достовірного, точне виявлення основ і початків усього суцього, глибоке знання того, як і чому відбувалися події. Тому історія – одна з основ філософії, і вона може й гідна бути зачисленою до філософських наук»⁵⁹. Як бачимо, Ібн Халдун намагався вирвати історію з лона релігійних наук.

Ібн Халдун уперше в арабській філософії застосував *метод історичного дослідження*. Історичний процес визначається не волею окремих осіб, – твердить він, і доходить до ідеї загального закону взаємодії⁶⁰. Він вважав, що особистість не може впливати на історію, не вірив він і у впливи спадковості. Зміст історії він вбачав у вивченні суспільства та його культури⁶¹. Думки про природу людського

⁵⁵ Кудрявцева В.И. Начала космономии: Монография. – Мн.: Бестпринт, 2001. – С. 25.

⁵⁶ Цит.: Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. – С. 312.

⁵⁷ Игнатенко А. А. Ибо Хальдун. – С. 44.

⁵⁸ Ибн Халдун. Пролегомены. // Игнатенко А.А. Ибн Хальдун. – М.: Мысль, 1980. – С. 121 – 168. – С. 124.

⁵⁹ Ибн Халдун. Введение // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. IX–XIV вв. / Под ред. и со вст. ст. С.Н.Григоряна. – С. 559.

⁶⁰ Там само. – С. 576.

⁶¹ Григорян С. Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. – С. 330.

суспільства, що було програмою його вчення, – загальнометодологічні, розробка ж метода завжди є початком створення *наукової історіографії*.

Погляди Ібн Халдуна на генезу людського суспільства розвивалися по шляху діалектичної тріади: **теза – антитеза – синтеза**: /1/ людина складає частину природи, /2/ людина – заперечення природи, /3/ людське суспільство й природа складають діалектичну єдність. На думку вчених, Ібн Халдун «уперше в історії науки... висунув теорію закономірного прогресивного розвитку суспільства від нижчих форм до вищих через розвиток форм виробничої діяльності людей»⁶². Деякі арабські дослідники взагалі проголошували Ібн Халдуна «*арабським Марксом*»⁶³, і небезпідставно, прямо скажемо.

Головне матеріалістичне положення, на якому будувалася його схема суспільного розвитку, було таким: «Знай, що умови, у яких живуть покоління, різняться залежно від того, як люди здобувають засоби до існування»⁶⁴. «Воно означає, – пише О. Ігнатенко, – що на місце статичної класифікації попередників: країни світу, незмінні божественні закони, клімати, вірування і т.п. – ставиться класифікація, що враховує динаміку суспільних змін, які залежать від економіки, тобто – того, що і як люди здобувають у якості засобів до існування»⁶⁵. Хоча в Ібн Халдуна є багато спільного з варіантом соціально-антропологічної типології суспільств, за яким ті поділяються на прості й складні (ознаки її дав Ч. Гарольд⁶⁶), його типологію слід більше відносити до варіанту, в основу якого покладено спосіб добування засобів до існування⁶⁷. Сполучаючи все з його теорією цивілізації, можна говорити, що «соціальна фізика» Ібн Халдуна була *соціально-антропологічним дослідженням*, бо в ній із шести відомих на сьогодні типологій суспільств міститься чітко виражених три. Але треба зважати на те, що в його часи їх просто й могло бути саме стільки.

Періодизація історичного процесу міститься в тих розділах «Мукаддіма», де Ібн Халдун викладає «соціальну фізику». Він твердить, що спочатку люди перебували в стані дикості /таввахуш/, потім виділяються з природного середовища, набувають соціальності; суспільство проходить у розвитку два етапи (чи стани) – бідава й хідара, які відрізняються один від одного залежно від того, як люди здобувають засоби до існування⁶⁸. На етапі бідава люди займаються землеробством і тваринництвом; на другому (хідара) до них додаються ремесла, торгівля, науки й мистецтва. Як етапи розвитку суспільств, бідава й хідара можуть існувати в межах одного регіону.

Існує проблема в інтерпретації вченими вказаних понять. «Бідава» інтерпретується як «кочовий спосіб життя» (А. Мегхербі, Н. Нассар) чи

⁶² Ігнатенко А. А. Ибо Хальдун. – С. 7.

⁶³ Там само. – С. 8.

⁶⁴ Ібн Халдун. Прологомени. // Ігнатенко А. А. Ибн Хальдун. – С. 131.

⁶⁵ Ігнатенко А. А. Ибо Хальдун. – С. 61.

⁶⁶ Кравченко А. И. Социальная антропология. – С. 419.

⁶⁷ Там само. – С. 419 – 423.

⁶⁸ Ібн Халдун. Прологомени. // Ігнатенко А. А. Ибн Хальдун. – С. 131.

«сільське життя» (де Слен, А. Шиммель, Ш. Ісауї, М. Махді, С. Бацїєва, яка й інакше читає його: бадв⁶⁹); а «хїдара» (хадар за Бацїєвою⁷⁰) як «осїле життя», «мїське життя», а навіть – «бюргерство»⁷¹. Суто етимологічні інтерпретації дають ще розуміння «хїдара» як «буржуазний спосіб життя»⁷². Поняття не збігаються, але перехрещуються, бо в стані бїдава можуть бути й осїлі народи, що займаються землеробством⁷³. Немає в них і протиставлення, бо в певних випадках Ібн Халдун характеризує умови життя в мїсті як умови бїдава. Немає протиставлення й по лїнії сільське життя / мїське життя, адже гл.2, Ч.ІІ уже в назві мїстить таке положення: «сільське життя давнїше, нїж життя в мїсті, і передує йому; ... сільська мїсцевість – колиска суспїльного життя і мїст»⁷⁴. О. Ігнатенко пропонує перекладати «бїдава» й «хїдара» як «примїтивнїсть» і «цивілізація». Але ж сільське життя – далеко не примїтивнїсть! Тут скорїше треба бачити ось що: «традиційне суспїльство» і «цивілізація» (пов'язана з мїським життям).

Отже, в Ібн Халдуна ми бачимо основи цїлком повноцїнного *цивілізаційного пїдходу до історичного процесу*. Перехїд від бїдава до хїдара (цивілізації) обумовлений економїчними причинами, насамперед, тим, що «пїсля об'єднання людей праця дає надлишок по вїдношенню до потреб тих, хто працює», з праці «виникає така кїлькїсть їжі, яка багаторазово перевищує те неохбїдне, чого потребують члени групи»⁷⁵, тобто виробленням надлишкового продукту. Праця, яка його дає, – «надлишкова праця» (самаль заїда) на вїдмїну вїд «основної праці» (самаль аслїйа), яка дає тїльки неохбїдне (дарурї). Надлишкова праця має своїм призначенням розкїш, яка є одним з проявїв цивїлізації. У вїдповїдностї до змїни характеру праці змїнюється й характер споживання. На етапї примїтивностї предметом споживання є тїльки неохбїдне, на цьому етапї люди не здатнї отримувати бїльше⁷⁶. На етапї цивїлізації предметом споживання в доповнення до неохбїдного стає те, що «приносить користь» (хаджи), і те, «що позбавлене неохбїдностї», але то не шкїдливо, бо «неохбїдне – це корїнь, а позбавлене неохбїдностї – гїлка, що виростає з нього»⁷⁷. Але в Ібн Халдуна ми так і не знайшли чїткого пояснення, у зв'язку з чим люди стали здатними нарештї «вїдростити з кореня» ту «гїлку». Тому в нього немає рїзкої межї мїж примїтивнїстю й цивїлізацією.

Цей перехїд, на його думку, є одночасно переходом вїд вїдносин рївностї й первїсної демократїї до вїдносин панування й нерївностї. Тут вїн уживає вже термїни «асабїйа» і «мульк», якї вже є категорїями полїтичними й соціально-

⁶⁹ Бацїєва С. Историко-социологический трактат Ибн Халдуна «Мукаддима». – М.: Наука, 1965. – С. 160–161.

⁷⁰ Там само. – С. 161.

⁷¹ Ігнатенко А. А. Ибо Хальдун. – С. 64 – 65; Бацїєва С. Историко-социологический трактат Ибн Халдуна «Мукаддима». – С. 162.

⁷² Ігнатенко А. А. Ибо Хальдун. – С. 65;

⁷³ Ібн Халдун. Прологомени. // Ігнатенко А. А. Ибн Хальдун. – С. 131.

⁷⁴ Ібн Халдун. Введение // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. IX–XIV вв. – С. 569.

⁷⁵ Ібн Халдун. Прологомени. // Ігнатенко А. А. Ибн Хальдун. – С. 148.

⁷⁶ Там само. – С. 131.

⁷⁷ Там само.

економічними. «Асабійа» перекладається як «становий дух», суспільна солідарність, а навіть «націоналізм» як життєва сила племені⁷⁸. О. Ігнатенко звертає увагу на двоякість значення асабійа, оскільки етимологія його тягнеться до двох арабських слів – «ісаба» (група) і «асаб» (зв'язка). У «Пролегоменах» воно й означає, по-перше, групу людей і включає у свій обсяг «плем'я» (кабіля), «рід» (ашира) тощо, звідки може бути «мала асабійа» і «велика асабійа». По-друге, асабійа – ще й зв'язок, певні стосунки, що зв'язують членів її так, що створюється єдиний організм. Зв'язок має в основі кровноспоріднені стосунки⁷⁹. Але не вони є причиною об'єднання людей в групи, а необхідність задоволення насущних матеріальних потреб веде до об'єднання людей, а те – до усвідомлення спорідненості.

І тут, як не дивно, Ібн Халдун просто в упор не бачить таких явищ, як кланові угруповання, що або володіли країнами, або чинили тим, хто володів, спротив, знаходячись поза законом, які задовольняли свої далеко не насущні матеріальні потреби. Рішення ним тут проблеми роду – номіналістичне: «родство – щось ілюзорне, чого немає в дійсності, і його благо – у цьому зв'язку й об'єднанні»⁸⁰. Як бачимо, він свідомо рве поняття роду. Втім, на наш погляд, тільки так і могла постати класова теорія взагалі. Її в Ібн Халдун, природно, ще немає, але шлях до неї вже намічений (тому й визначення його як «арабського Маркса» має підстави).

До цивілізації Ібн Халдун ставився негативно, вважаючи її кінцем людського суспільства (умран). Головна причина – моральна деградація суспільства. В останніх фазисах розвитку держави (і цивілізації) для моральності характерні порочність, брехня тощо – «щоб отримати засоби існування за будь-що»⁸¹. Цивілізація і розкіш – передвісники кінця суспільства. І тут Ібн Халдун робить дивне прогнозування, не переймаючись тим, щоб зрозуміти деякі символічні алегорії авторів, яких він критикує (у тому числі й ал-Мас'уді), назвавши такі описи «повідомленнями про неможливе». Гаразд, відкидаючи методологію, можливо так і треба діяти. Але сам же він, говорячи про цивілізацію як кінець суспільства, пише: «Якщо в місті стали саджати у великій кількості померанець, то це передвіщає його загибель». Як це пояснити в роботі діалектика й матеріаліста? В ал-Мас'уді й інших – дивні образи, якісь символи, а тут – прямий забобон у повному сенсі цього слова!

Держава в Ібн Халдуна, яка є явищем історичним, – сліпа сила, що викликається до життя об'єктивними причинами (матеріальними) і через об'єктивні ж причини гине, вбиваючи те суспільство, на якому паразитує. Вмістилище зла, головна причина занепаду суспільства – держава. Головна ідея, що проходить через твір Ібн Халдуна (до марксизму – рукою подати!).

Учнем Ібн Халдуна був Такі-д-Дін ал-Макрізі (1364–1442 рр.), який адаптував халдунівський історичний метод до вивчення, зокрема, історії

⁷⁸ Бациева С. Историко-социологический трактат Ибн Халдуна «Мукаддима». – С. 185.

⁷⁹ Ибн Халдун. Пролегомены. // Игнатенко А. А. Ибн Хальдун. – С. 135.

⁸⁰ Там само. – С. 136.

⁸¹ Цит. : Игнатенко А. А. Ибо Хальдун. – С. 94.

Єгипту, надавав уваги впливу природних і економічних факторів у історії, виключав Божественний вплив на зміни в людському суспільстві тощо. Але він не був філософом, подібним своєму вчителю. Дехто з учених вбачає в Ібн ал-Азракі ал-Гарнаті (пом. бл.1498 р.), який залишив «Злиток чистого золота, чи те, як належить поводити себе з владиками», послідовника Ібн Халдуна, але радянська школа арабістики так не вважала, на що слід зважати. Відсутність же послідовників говорить про неефективність роботи засновника нового методу. Ібн Халдун, на наш погляд, просто випередив свій час. Що ніяк не заперечує його власної геніальності.

Таким чином, нова парадигма історичного процесу, що різко змінювала саме картину світу, в арабській середньовічній науці НЕ ПЕРЕМОГЛА стару. **Коранічна картина світу залишилася.** Однак хоча зміна парадигми картини історії й не змінилася, але великий прорив арабської філософської думки в цьому напрямку належить відзначити.

1.4 Олег ШЕПЕТЯК. ФІЛОСОФСЬКО-СВІТОГЛЯДНІ ВПЛИВИ НА РЕЛІГІЙНІ ПОГЛЯДИ НОВОГО ЧАСУ

У статті виділені основні віхи філософії Р. Декарта та І. Канта і їхній вплив на релігійну свідомість християн Нового часу та наступних епох. Показано, що особливістю концепцій згаданих мислителів є звернення до людини як до критерію: в картезіанстві людина стає критерієм істинності, а в кантіанстві – критерієм моральності. В цьому полягала світоглядна революція Нового часу, яка саме цими рисами проклала демаркаційну лінію між середньовічною схоластикою та наступними епохами.

Ключові слова: Декарт, Кант, християнство, Новий час, пізнання, мораль.

*In the article of **Oleh Shepetyak** «Philosophical and ideological influences on the religious beliefs of Modern times» the main landmarks of the philosophy of René Descartes and Immanuel Kant, and their impact on Christian religious consciousness of Modern times and subsequent periods are highlighted. It is shown that the peculiarity of these thinkers' concepts is appeal to man as a criterion, in Cartesianism person becomes a criterion of truth and in Kantianism the criterion of morality. This was a world wide revolution of Modern times which precisely due to these peculiarities paved the demarcation line between medieval scholasticism and subsequent periods.*

Keywords: Descartes, Kant, Christianity, Modern times, knowledge, morality.

Актуальні теми. Жодна тенденція думки не формується з нічого. В розвитку світоглядних та філософсько-богословських систем справджується давня латинська мудрість «Ex nihilo nihil fit». За слушним визначенням Г. Люббе, «в нашій цивілізації, в комплексі нашої інтелектуальної, моральної і політичної культури ми релігійно живемо під наслідками Просвітництва, що минуло»¹. Формування сучасних тенденцій в католицькій богословсько-філософській традиції відбувалося на стику двох світоглядних парадигм: падіння просвітницької парадигми, в основу якої лягла віра в силу людського розуму та науково-технічного прогресу, і зародження екзистенціалістської парадигми, фундамент якої сформувався на ідеї людини як особистісно-діалогічного феномену.

Метою цього дослідження є розкрити впливи новочасної філософської парадигми на релігійну свідомість сучасності, яка, безперечно, мала б інше обличчя, якщо б у процесі свого розвитку не зіткнулася з виразниками філософії Нового часу – картезіанством і кантіанством.

Джерельну базу цього дослідження склали ключові праці Р. Декарта та І. Канта. Для їх глибшого розуміння використані доробки дослідників Г. Люббе, П. Конділіса, У. Штьокля, Б. Бачко, Н. Кузнецова та інших.

Основний зміст статті. Початок парадигми Нового часу поклав французький мислитель Рене Декарт, який поставив перед собою мету сформувати для філософії такий міцний фундамент, як той, що на ньому ґрунтується математика². Оскільки в основі математики лежать аксіоми, тобто очевидні істини, які не потребують доведення, то Р. Декарт вимріяв і в основу філософії покласти аксіоми. Наступним його завданням стало відзнайдення таких аксіом, які б могли виконати покладену на них місію. Оскільки онтологічні засади, які були вихідною точкою для міркування схоластів, внаслідок ренесанської критики не надто підходили для цього, Картезіз змінив вихідну точку філософствування з проблем онтології на епістемологічні питання. Мислитель задався питанням про те, яким правом людина може мислити про буття, де знаходиться та архімедова точка, яка не викликатиме сумнівів, і на якій сміливо можна буде будувати подальший ланцюг розмірковувань. Позаяк у всьому, що людина спостерігає, вона може сумніватися і скептично оцінювати, лише один сумнів не викликає сумніву. Мислитель наголошує: «Все, що досі сприймалося мною як найістотніше й найобґрунтованіше, я пізнав із чуттів або завдяки чуттям; утім, я іноді відчував, що ці чуття оманливі, а обачність схиляє нас не довіряти до решти тому, хто нас бодай раз ошукав»³. Парадоксально, вибір Р. Декарта впав на безсумнівний сумнів,

¹ Lübbe H. Philosophie nach der Aufklärung: Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft. – Düsseldorf-Wien, 1980. – S. 59.

² Kondylis P. Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus. – München, 1986. – S. 179.

³ Декарт Р. Метафізичні розмисли. – К., 2000. – С. 23.

тобто аксіомою його філософії стала сумнівність усього суцього, яка «при всіх сумнівах залишається повністю безсумівною»⁴. Оскільки сумнів є різновидом мислення, то, обравши сумнів за аксіому філософування, вихідною точкою міркувань мислителя стало мислення. Саме це дало підстави проголосити знаменитий лозунг «Cogito ergo sum»⁵, який прокладає місток між мисленням і буттям.

Не вдаючись в деталі подальших елементів картезіанської філософії, звернемо увагу на світоглядні наслідки, які вона мала. Р. Декарт можливо й не помислив, наскільки вагому революцію він здійснив своєю філософією. Якщо досі шукаючий розум аналізував буття або шляхом логічних побудов, або шляхом емпіричних методів експерименту і спостереження, то картезіанство звернуло увагу на сам факт мислення. Антична і середньовічна філософія, базуючись на методі раціонально-логічних побудов, вбачала критерій істинності своїх висновків у логічній правильності силогізму. Оскільки закони логіки загальні для всього людства, ба навіть походять від універсальних законів буття, базуються на космічно-єдиному природному законі, тоді критерій істинності при такому методі розумових пошуків є зовнішнім щодо людини; вона догляджує еталон когнітивної коректності ззовні себе. При емпіричному методі пізнання критерій істинності є також зовні людини. Не марно емпіристи, які перейняли естафету розвитку новочасної філософії, так часто послуговувалися висловленою св. Томою Аквінським сентенцією «Nihil est in intellectu quod non prius in sensu». Еталоном для міркування емпіристів став принцип «adaequatio rei et intellectus», первісно сформований Іссаком Ізраелі бен Соломон. Звідси визначником істинності міркування є його порівняння до зовнішньої щодо людини дійсності. «Щасливе подружжя між людським розумом і природою речей, яке є його змістом, є патріархальним»⁶.

Для Р. Декарта аксіомою філософського міркування стає власне мислення. У всьому зовнішньому людина може сумніватися, а доказом «мого» існування є «моє» мислення. Картезій не став фундатором суб'єктивізму; він не виводив далекоглядні антропоцентричні висновки. Це за нього зробили наступні покоління. Він лише ствердив, що не результати міркування потрібно прирівнювати до зовнішніх щодо розуму феноменів – чи то законів логіки, чи то речей дійсності, – а зовнішній світ стає кінцевою точкою пізнавального шляху, на початку якого знаходиться «моє» cogito.

Поставивши в центрі філософської системи людське мислення, Р. Декарт дав підстави для подальшої філософії Нового часу бачити в

⁴ Stöckl U. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. – Mainz, 1875. – S. 643.

⁵ Descartes R. Gespräch mit Burman: Lateinisch-Deutsch. / [Übersetzt und herausgegeben von Hans Werner Arndt]. – Hamburg, 1982. – S. 4.

⁶ Horkheimer M., Adorno Th. Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente. – Frankfurt am Main, 1973. – S. 8.

людському розумі⁷, і в людині на загал, найвищу цінність культури. Філософія Просвітництва стала яскравим прикладом того, наскільки великою може бути віра в людський розум. Просвітництво породило культ розуму та «ідею прогресу»⁸. Якщо навіть не вдаватись у крайнощі трагічної сторінки історії, коли у 1793 році був встановлений офіційний культ розуму, апогеєм чого стала коронація в Соборі Паризької Богоматері Терези-Анджеліки Обрі на «богиню розуму», та проголошення у 1794 році французьким Конвентом після повалення якобінської диктатури на чолі з Максиміліаном Робесп'єром культу верховної істини громадянською релігією Франції, культ розуму набрав величезного культурного і світоглядного значення. Його суть полягала в особливому упованні на розум. Людина відчула себе паном вселенної; вона, покладаючись на власний розум, спробувала підкорити органічний і неорганічний світ, що виразилося в науково-технічному прогресі, побудувати ідеальне суспільство, що знайшло застосування в цілій низці соціалістичних утопій та соціальних революцій, створити ідеальну людину, спроби чого з'явилися в ряді психологічних шкіл.

Покладаючись на власний розум, *Übermensch* (надлюдина) Просвітництва здійснив спроби переглянути релігію. Звичайно реальні культу розуму, які мали місце у Франції наприкінці XVIII століття швидко зникли, як і зникає будь-яка людська крайність. Однак ідея розуму у свідомості європейців залишилася. Якщо людина вбачала критерій істинності в собі, у власному *sum*, а коректність буття і мислення оцінювалися за їх адекватністю до людського розуму, то ці процеси не оминули й релігію. В релігії істинним почали вважати тільки те, що відповідає розуму. «Забобою та неуктвом філософія XVIII ст. вважала віру в надприродні речі та явища, а освіченими – тільки тих, що визнавали лише свідчення розуму»⁹. Жорсткій критиці піддаються Писання і Об'явлення. Все, що людина могла пояснити розумом, все, куди проникала наука, виймалося з царини релігії. Оскільки наука не могла пояснити тільки основоположні моменти буття: виникнення світу і людини, то ці питання залишалися в компетенції релігії. Так, просвітники почали сприймати Бога не як об'єкт поклоніння, а як засіб пояснення тих феноменів, природу яких вони не могли пояснити без Нього. Бога почали розуміти як такого, що створив світ, але ним не цікавиться¹⁰. Тому саме в Просвітництві, у працях і думках Жан-Жака Руссо і Франсуа-Марі Аруе Вольтера, Томаса Пейна і Бенджаміна Франкліна, Жана Батіста Ламарка і Джона Толанда, та багатьох інших настільки поширюється і розвивається деїзм, доводячи до крайнощів ідеї Жана Бодена і Едуарда Чербері.

⁷ Descartes R. Abhandlung über die Methode: Mit einem Vorwort von Karl Jaspers und einem Beitrag über Descartes und die Freiheit von Jean-Paul Sartre. / Rene Descartes. – Mainz, 1948. – S. 11.

⁸ Baczkó V. Rousseau: Einsamkeit und Gemeinschaft. – Wien, 1970. – S. 138.

⁹ Татаркевич В. Історія філософії: - Т. 2: Філософія Нового Часу до 1830 року. – Львів, 1999. – С. 114.

¹⁰ Кузнецов Н.В. Вольтер и философия французского Просвещения XVIII века. – М., 1965. – С. 65.

Ці нові віяння поставили перед християнством вимогу якимось чином реагувати на ситуацію, що склалася. Можливими були два типи реакції: відмежуватися від цих віянь, відсікаючи їхні проникнення до Церкви шляхом анафем і системи заборон, та відкритися до діалогу, йдучи на різноманітні компроміси і жертвуючи іноді навіть основоположними християнськими цінностями. Ці два шляхи знайшли свою реалізацію: перший – серед католиків та ортодоксальних протестантів, які в більшості закрили всі можливі шлюзи, щоби запобігти проникненню просвітницьких ідей у Церкву; інший – серед деяких ліберальних протестантів, які шукаючи порозуміння з новими світоглядними віяннями, подекуди жертвували навіть фундаментальними істинами християнського віровчення.

Характерним аспектом релігійного світогляду Просвітництва став також наголос на моральності людини. Тут особливу роль відіграла філософія І. Канта. Погляд І. Канта був реакцією на твердження емпіристів про те, що розум до початку пізнавальної діяльності є *tabula rasa*. Висунувши своїм попередникам обвинувачення в епістемологічному догматизмі, І. Кант вважав розум активним рушієм пізнання, а не лише пасивним збирачем інформації, яку йому дає дійсність. Саме кьонігсберзький філософ зруйнував безкритичну віру в те, що реальність дана людському розуму такою, якою вона перед ним постає. Він став фундатором вчення про те, що пізнання є складним процесом, що підлягає різнобічному аналізу. Магістральним поступом кантіанства стала абсолютна відмова від парменідово-арістотелевого положення, відповідно до якого пізнання і буття тотожні, а поняття, витворені розумом людини, поза всяким сумнівом адекватні сенсам існуючих речей.

Кантіанство підштовхнуло до переосмислення деяких загальнофілософських постулатів, які досі не викликали сумнівів. Найгостріша критика І. Канта і його однодумців направлена до метафізики. Науковим методом класичної метафізики є раціональне формування картини світу. Себто мислителі-метафізики арістотелево-схоластичного спрямування вважали філософські та наукові тези істинними, основууючись не на досвіді, а на їхньому формально-логічному конструюванні. Положення сприймалось за істинне, коли воно не суперечило принципам формальної логіки та вміщалося у вже наявну наукову систему. Засадою такого міркування була впевненість у тому, що світ, який оточує людину, і людський розум діють за одними і тими самими законами. Закономірності буття є разом канонами мислення. Якщо розум щось переконливо стверджує, то це твердження й справді має підстави вважатися істинним.

І. Кант розділяв усі судження на апріорні, тобто незалежні від досвіду, та апостеріорні, які впливають з досвіду, а також на аналітичні, в яких предикат висловлює те, що міститься в суб'єкті, та синтетичні, в яких предикат виражає те, що не міститься в суб'єкті. Усі аналітичні

судження є водночас а priori. Звідси, судження бувають аналітичні, синтетичні а priori та синтетичні а posteriori. Перші з них не є науковими, оскільки вони присутні в людському розумі від народження, і не поглиблюють знання. Треті теж не наукові через те, що вони лишень констатують факти. Науковими є тільки синтетичні а priori, оскільки вони творять нове знання, трансформуючи одиничні емпіричні судження в загальні принципи. Вони включають в себе чуття і розум, які, на думку І. Канта, є рівноцінними початками пізнання.

Якщо і чуття, і розум є джерелами пізнання, то філософія пізнання мусить обійняти їх обох. З цією метою І. Кант поділяє свою трансцендентальну філософію на естетику та логіку. Об'єктом трансцендентальної естетики є чуття, а предметом трансцендентальної логіки – розум. Трансцендентальну логіку І. Кант поділяв на дві частини: аналітику, яка вивчає розсудок, та діалектику, яка вивчає розум. Пізнання за І. Кантом проходить три стадії, відповідно до трьох царин пізнавального апарату, а саме: чуття, розсудок і розум.

На кожному з цих етапів пізнання обумовлюється внутрішніми критеріями, які теоретизують об'єкт пізнання і формують поняття про нього. Чуття схоплюють предмет за допомогою апріорних форм часу і простору. Розсудок опрацьовує чуттєві дані відповідно до дванадцяти категорій. Їх І. Кант формував у відповідності до класифікації суджень як форм мислення. Розум витворює висновки з понять, сформованих розсудком, та підводить пізнання до трьох апріорних ідей: душі, яка охоплює в собі цілісність внутрішнього досвіду, всесвіту, себто цілісність зовнішнього досвіду, і Бога як засади усякого досвіду.

Апріорні форми, категорії та апріорні ідеї не обіймають річ цілком, а лише відбирають певні її аспекти. Річ всякчас перевершує уявлення про неї. Те, що ми пізнаємо, І. Кант називає «річчю для нас» (Ding für uns). Поза пізнанням зостається «річ в собі» (Ding an sich). Оцінюючи зміни, які вніс у філософію кьонігсберзький філософ і які полягали у твердженні, що людський розум пізнає лише «річ для нас», не осягаючи сутності речей, тобто «речі в собі», він назвав їх «коперніканським переворотом» у філософії. І справді, саме він змінив уявлення про пізнання. Якщо схоласти наголошували на емпірично-раціональному пізнанні, а емпіристи – на досвіді, то І. Кант намагався проаналізувати, яке саме призначення в процесі пізнання відіграє суб'єкт.

Висновки, до яких дійшов І. Кант внаслідок власних епістемологічних розмислів, стали вихідною точкою для його аналізу феномену релігії. Бог у теоретичній філософії І. Канта виступає тільки апріорною ідеєю, себто вродженою категорією, яка робить пізнання можливим, інакше кажучи: творінням людського розуму. Розумове пізнання не спроможне осягнути Бога. Звідси випливає, що постулати віри не є пізнавальними. Теоретичний розум не може сказати про Бога нічого певного.

Дещо інших висновків І. Кант дійшов у практичній (моральній) філософії. Схоже до постулатів теоретичного розуму, мислитель вивів постулати й практичного розуму. Постулатом моралі може бути лише те, що є загальним для всіх. Моральним І. Кант вважав такий учинок, який робиться не заради винагороди, і не з боязні, а з обов'язку, іншими словами: не зважаючи ні на що. Загальним для усіх людей законом є категоричний імператив, який у творах І. Канта сформований у різних конфігураціях: «Чини так, щоб максима твоєї волі постійно могла також діяти як принцип загального законодавства»¹¹, «Чини так, якби максима твоєї дії мала стати через твою волю загальним законом природи»¹², «Чини так, щоб ти завжди потребував людство, як у твоїй особі, так і в особі когось іншого, також як ціль, і ніколи просто як середник»¹³.

Категоричний імператив є апіорним. Людина не здатна його оминати, як і не здатна оминати категорії пізнання. Етика, що опирається на обов'язку, може реалізовуватись лише при наявності свободи, завдяки якій людина спроможна вільно обирати власний спосіб життя і поведінки. Якщо людина неспроможна самостійно обирати, то не може бути й мови про жодну мораль. Лише вільно обрана манера життя може підлягати моральній оцінці.

Ще однією умовою етики обов'язку є присутність інституту, який би цей обов'язок накладав і пильнував за його виконанням. Таким інститутом, на переконання І. Канта, і є Бог. Отож, практичний розум вимагає існування Бога. Людина може чинити згідно обов'язку, тобто морально, лишень тоді, коли існує Бог. Однак до компетенції практичного розуму не належить стверджувати ані існування, ані дефініювати сутність чогось. Його завдання полягає у пошуку відповіді на питання: Як чинити? Тому І. Кант, основуючись на постулатах практичного розуму, може ствердити лише те, що мораль вимагає існування Бога, іншими словами: якщо Бога немає, то не існує й моралі, а вся етика позбавлена змісту. Пізнання існування та сутності належить до сфери теоретичного розуму, а він про Бога помовчує.

І. Кант не опротестовував постулатів віри. Він лише, як послідовний мислитель, глибоко вник у природу явища віри і помітив, що вона є особливим поприщем духовного життя людини. Вона не є аспектом розумової діяльності. Якщо більшість середньовічних філософів уважали, що існування Бога може бути пізнане розумом, а його сутність – тільки вірою, то для І. Канта, на відміну від його середньовічних колег, розумово непізнавальною є не лише сутність, а й існування Бога.

Ідеї, які І. Кант привніс у філософію, відобразилися у загальному європейському світогляді. Окрім ролі, яку він відіграв у подальшому розвитку філософії пізнання, розвитку німецької класичної філософії

¹¹ Kant I. Kritik der praktischen Vernunft. – Leipzig, 1827. – S. 45.

¹² Kant I. Grundlegung der Metaphysik der Sitten. – Riga, 1786. – S. 52.

¹³ Там само. – S. 66.

тощо, впливи Кьонігсберзького мислителя виразилися також у моральній філософії. Якщо до І. Канта мораль вважалася похідною від релігії, тобто моральним вважалось те, що відповідало Закону Божому, слову і прикладу Христа, вченню Церкви, то після нього джерело моралі почали вбачати в людині. Навіть враховуючи посилення І. Канта на Бога як на підставу морального обов'язку, його категоричний імператив впливав із віри в людину. Сам І. Кант, залишаючись практикуючим християнином, ставив собі за ціль дати переконливе обґрунтування моралі. Однак він, як плід Просвітництва, робив це зсилаючись не на Бога, а на людину яка є доброю по природі.

Підсумовуючи, стверджуємо, що Новий час сформував нову парадигму людини, в центрі уваги філософсько-світоглядного аналізу опинилася людина як володар світу. Особливий наголос був зроблений на людському розумі. Якщо попередні епохи історії європейської цивілізації, посиляючись на розум, вбачали критерій істинності в зовнішніх щодо людини сферах, то людина Нового часу, починаючи від Р. Декарта, поставила себе на місце критерію істинності. Культ розуму мав неабиякі впливи на загальний розвиток культури та повороти в історії цивілізації. Новочасна віра людини в саму себе дала їй можливість відчувати себе паном світу, здійснити науково-технічну революцію, перевернути історію. Однак ця віра людини в саму себе позбавила її духовного авторитету, з яким людина повинна була б порівнювати свою життєву позицію.

Новий час вніс у світогляд кардинальну видозміну моральної позиції. Якщо досі критерієм моральності був Закон Божий, тобто критерій знаходився зовні суб'єкта моральності, то просвітницька етика ототожнила критерій моральності та її суб'єкт. Основуючись на філософії І. Канта, пересічна людина Просвітництва отримала переконання в тому, що бути морально-добрим є її обов'язком перед собою, а не перед Богом. Оскільки суб'єктивні вимоги людини до самої себе змінні, то це дало підстави післякантівським мислителям стверджувати, що й моральний закон змінний.

1.5 Сергій ПРИСУХІН. ПРОБЛЕМИ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ЕКОЛОГІЧНОЇ ЕТИКИ: АСПЕКТИ ЇХ ДОСЛІДЖЕННЯ В ПРАЦЯХ ІВАНА ПАВЛА II

У статті проаналізовані філософсько-богословські напрацювання Івана Павла II, які розкривають суттєві характеристики його екологічного вчення, феномен, роль і значення християнської екологічної етики в системі цінностей «культури життя».

Ключові слова: християнська екологія, християнська екологічна етика, екологія людини, екологія людської гідності, екологічне навернення, екологічна відповідальність, екологічна свідомість.

The article of Prysukhin S. «The problems of Christian Ecological Ethics: aspects of research in the writings of John Paul II» analyzed the philosophical and theological writings of St. John Paul II, which reveal the essential characteristics of its ecological teaching, phenomenon, the role and importance of ecological ethics in the Christian system of values «culture of life».

Keywords: Christian ecology, Christian ecological ethics, human ecology, ecology of human dignity, ecological conversion, environmental responsibility, ecological consciousness.

Постановка проблеми. Соціальне Вчительство Католицької Церкви на початку ХХІ ст. обґрунтовує позицію, згідно з якою подолання екологічної кризи в сучасній цивілізації (проявів «культури смерті», за концепцією Івана Павла II) значною мірою залежить від утвердження в соціальному бутті християнської екологічної етики, завданням якої є збереження Божих створінь – людини і природи та запобігання їх знищенню внаслідок глобальної екологічної катастрофи. Здобутки християнського екологічного вчення залишаються відкритими для подальшого обговорення в межах філософського та релігієзнавчого дискурсів, що не применшує його практичної доцільності під час розв’язання найгостріших екологічних проблем сучасності.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Теолого-богословські аспекти християнської екологічної етики були розглянуті в Душпастирській Конституції «Gaudium et spes» («Радість і надія», 1965 р.), працях Пап Римських, насамперед в енцикліках св. Івана Павла II, апостольських посланнях, зверненнях тощо. Прикладом слугують енцикліки «Redemptor hominis» («Відкупитель людини», 1979 р.), «Sollicitudo rei socialis» («Турбота про соціальні справи», 1987 р.), «Centesimus annus» («Сота річниця», 1991 р.), «Evangelium vitae» («Євангелія життя», 1995 р.) та ін. Особливого значення набули щорічні послання папи Івана Павла II з нагоди Всесвітнього дня миру, наприклад, «Peace with God, Peace with all of creation» («Мир з Богом Творцем, мир з усім творінням», 1990 р.), Постсинодальні послання «Ecclesia in America» («Церква в Америці», 1999 р.), «Ecclesia in Europa» («Церква в Європі», 2003 р.) та інші.

Мета статті. На основі аналізу філософсько-богословських праць Івана Павла II, які розкривають зміст його екологічного вчення, дослідити феномен і значення християнської екологічної етики в системі цінностей «культури життя» і на цій підставі запропонувати філософам і релігієзнавцям поновити дискусію про християнську екологічну етику як

чи ненайважливішу передумову подолання екологічної кризи в сучасній цивілізації.

Основні результати дослідження. Зміст екологічної етики, як і зміст християнського екологічного вчення загалом, обґрунтовується біблійними догматами, за якими поява людини та оточуючої її природи є наслідком дії Божої Благодаті. Останнє стає підставою на користь тези про те, що людина і природа в своїх взаємовідносинах можуть обходитися без антагоністичних суперечностей, а взаємозв'язок світу людини і світу природи повинен здійснюватись через правдиве спілкування, діалог, провідну роль в якому повинна відігравати людина як особа.

Християнські богослови наголошують на тому, що за своєю суттю людина повинна стати достойним співрозмовником Бога (через християнську віру), а через істинний діалог з Богом християни мають засвоїти етичні цінності «культури життя» (християнської любові, свободи, справедливості тощо) та необхідні принципи соціальної практики (спільного блага, солідарності, субсидіарності тощо). Екологічна етика стає одним із чинників облаштування істинних взаємовідносин між людиною та природою. Як стверджується в біблійному тексті: «Узяв Господь Бог чоловіка й осадив його в Едемському саді порати його й доглядати його» (Бут. 2:15). Навіть гріх не може зняти з людини цей обов'язок, хоча він і накладає на людську працю тягар болю і страждання (Бут. 3:17-19). Тільки Бог як творець нового світу («Я творю нове небо й нову землю...» (Вих. 65:17)) може відновити втрачену гармонію між людиною і природою, і тоді «пустиня обернеться в сад, а сад за ліс будуть уважати. Тоді в пустині буде жити право, а в саду родючим перебуватиме справедливість. І ділом справедливості мир буде, а плодом справедливості – спокій та безпека довічна. Народ мій житиме в оселі миру, а в житлах безпечних і в осідках спокійних» (Вих. 32:15-18).

Згідно з біблійними догматами, Ісус Христос у своєму служінні Богу і людям наголошує на непересічному значенні природи. Він не лише адекватно розуміє призначення природи, але й повчає вірних, як можна підкорити її стихію (подолати небезпеку хаосу природи, що загрожує людському життю). Святе Письмо говорить про те, що Господь хоче поставити природу на службу своєму задуму – відкупленню людини від первородного гріха. Пройшовши через смерть шляхом воскресіння (Мф. 28:7), Христос дає початок новому світу, в якому все підкорено йому («Дана мені всяка влада на небі й на землі» (Мф. 28:18)), і прагне поновити впорядковані і гармонійні відносини, що їх зруйнував гріх. Порушена взаємодія між людиною і природою має відновитися Ісусом, а кожна віруюча людина повинна віднайти у Христі приклад істинного діалогу зі світом видимим і невидимим: «Коли хтось у Христі, той – нове створіння! Старе минуло, настало нове. Усе ж від Бога, який примирив нас із собою через Христа і дав нам службу примирення» (2 Кор. 5:17-18).

За Біблією, не тільки внутрішнє життя людини прагне до оновлення, завдячуючи присутності в ньому Бога, а водночас відновлюється на краще і весь оточуючий людину світ природи. У такий спосіб увесь матеріальний світ – природа – також очікує звільнення від рабства тління і смерті (Рим. 8:9-23). Згідно з християнським віровченням, у будь-яких життєвих обставинах вірні повинні керуватися християнською любов'ю, яка є визначальною цінністю і принципом нового життя і спрямовує і людину і світ до їх істинної мети: «Чи світ, чи життя, чи смерть, чи теперішнє, чи майбутнє – усе ваше, ви ж Христові, а Христос – Божий» (1 Кор. 3:22-23).

Сьогодні християнська екологічна етика продовжує розвивати започатковані Біблійною традицією моральні імперативи в ставленні людини до світу природи. Прикладом слугують положення Пастирської конституції «*Gaudium et spes*», які підтверджують тезу, що «правильно судить людина, наділена світлом Божої думки, що своїм умом вона перевищує всесвіт»¹⁴. Вчительство Церкви доводить, що прогрес людського життя був досягнутий упродовж віків завдяки невтомному використанню людської геніальності в емпіричних, технічних та гуманітарних науках, «а в наших часах здобула вона (наука. – Автор) визначні досягнення передовсім в дослідженні матеріального світу та його підкорюванні собі»¹⁵. Але водночас розвиток науки і техніки супроводжується деформаціями в сфері матеріальної і духовної культури сучасної цивілізації (прояви «культури смерті»).

Актуалізуючи потребу захисту всіх форм життя на Землі, Святий Отець запропонував результати власних досліджень суттєвих характеристик екологічної кризи та її передумов. Зокрема в енцикліці «*Centesimus annus*» папа Іван Павло II став послуговуватися поняттям «екологія людини», яке стало центральним в його екологічному вченні, адже «Бог дав людині не лише землю, якою потрібно користуватись під оглядом тієї благої мети, з якою її людина отримала; Бог також дав людині людину, і тому людина мусить поважати закладену в неї природну і моральну структуру»¹⁶. «Екологія людини» є ключовим поняттям християнської екологічної етики (а також і головним засобом її здійснення). На думку Івана Павла II, деформована «екологія людини» є не тільки однією з причин знищення людини людиною, але і безпосередньою причиною низки екологічних проблем, а саме: спустошення лісів і полів, забруднення водоймищ, отруєння повітря, вона вносить дисбаланс у природні гідрогеологічні і атмосферні системи,

¹⁴ Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія – *Gaudium et spes*» / Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів: Видавничий відділ «Свічадо», 1996. – С. 513.

¹⁵ Там само. – С. 514.

¹⁶ Йоан Павло II, Енцикліка *Centesimus Annus* (Сотий рік) / Сотий рік (*Centesimus Annus*) Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки *Rescriptum*. – К.: Кайрос, 2001. – С. 68.

ставить під загрозу опустелення значні простори нашої планети (89)¹⁷, і тим самим, створює загрозу розвитку всіх форм життя загалом.

Поява «екологічного насильства» людини над природою є показником безроздільного панування «законів ринку, що прислужують сильним» (20)¹⁸. Економічні й політичні аргументи, якими виправдовується «цивілізація смерті» (за св. Іваном Павлом II) у своєму ставленні до природи, зазвичай не беруть до уваги потребу її захисту. Невиправдана гонитва заради економічного зростання, надмірне використання ресурсів, забруднення атмосфери і води – все це наслідки «ірраціонального і неконтрольованого втручання», які ведуть до катастрофічного порушення екологічної рівноваги і в різних регіонах і в усьому світі (2-3)¹⁹.

Пануючий соціально-економічний прагматизм і утилітаризм деформує розуміння людиною своєї сутності, місця та завдань у навколишній природі. «Коли вилучити божественний контекст, то значення всіх речей зазнає глибокого перекручування, а сама природа перестає бути «mater», тобто матір'ю, а зведеться до «матеріалу», яким можна вільно маніпулювати... Насправді, живучи так, «ніби Бога не було», людина втрачає не тільки таємницю Бога, але також таємницю світу і свого існування»²⁰. Без фундаментальної етичної складової – поваги до людського життя і гідності особи – суспільний розвиток, у тому числі й у сфері екології, не залишає шансів для прогресу людського життя і, на думку Івана Павла II, «приведе людство до самого порогу самознищення»²¹.

Особливу загрозу природному довкіллю несуть війни. Як стверджував папа, у сучасних умовах не є важливим, у якому масштабі відбуваються військові конфлікти: зазвичай війна не тільки знищує людське життя і соціальну інфраструктуру, війна за всіх обставин руйнує землю, знищує рослинний і тваринний світ, отруює ґрунт і воду.

¹⁷ John Paul II. Post-Synodal apostolic exhortation *Ecclesia in Europa* [електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://w2.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa_en.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.

¹⁸ John Paul II. Post-Synodal apostolic exhortation *Ecclesia in America* Del Santo Padre Juan Pablo II [електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america_en.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.

¹⁹ John Paul II. Address of John Paul II to the participants in a study week organized by the Pontifical Academy of science. Friday, 12 March 1999 [електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1999/march/documents/hf_jp-ii_spe_19990312_acd-sciences.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.

²⁰ Йоан Павло II. Енцикліка *Evangelium Vitae* / Енцикліка *Evangelium Vitae* Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священників і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя. / Пер. з польської та німецької К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич. Редактор доктор теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. – *Liberia Editrice Vaticana*, 1995 – С. 32–33.

²¹ Там само.

У сучасному суспільстві «будь-яка форма війни в глобальному масштабі призведе до незліченних екологічних втрат» (12)²².

Іван Павло II повчав, що людині потрібно пам'ятати про те, що її здатність до перетворення світу природи і в якомусь сенсі його співтворення ґрунтується на християнському положенні про те, що Бог перший «дарував нам усе Ним створене»²³. Людина не повинна «на власний розсуд користуватися землею, без жодних обмежень підпорядковуючи її своїй волі, так начебто землі не було надано властивої форми і наперед визначеного Богом призначення, що їх людина може розвинути, але не в змозі змінити»²⁴. В іншому випадку «замість того, щоб бути співробітником Богові у справі творення, людина собою підміняє Бога, що врешті-решт приводить до вибуху з боку природи, адже людина перестає бути управителем природи і перетворюється на тирана»²⁵. Коли людина втручається в природу для власного розвитку, відповідно до своєї сутності, то Бог підтримує її: «Працюючи у цій очевидно делікатній сфері, дослідник здійснює задум Божий. Господь побажав, щоб людина була царем створіння»²⁶. Таким чином, Бог надає людям можливість співпрацювати з ним у справі сотворіння і збереження навколишнього світу, а отже, людського життя в ньому.

Водночас Магістеріум Церкви обґрунтовує положення про те, що не можна абсолютизувати значення природи і тим самим вивищувати її гідність над гідністю людського існування. Богослови говорять, що у такому випадку можна дійти до хибного обожнення природи чи землі (екоцентризм і біоцентризм²⁷)²⁸. Неадекватне тлумачення сутнісних характеристик природи та людини (без урахування вимог трансцендентного) призводить до нівелювання християнських догматів про творення людини як особи Богом і до визнання за природою і людиною абсолютної автономності. У такий спосіб розриваються зв'язки,

²² John Paul II. Messages of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the world of peace 1 January 1990 Peace with God the creator, peace with all of creation [електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://w2.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрану. — Мова англ.

²³ Іван Павло II. Сотий рік (Centesimus Annus) Енцикліка Вселенського Архієрея Йоана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки *Regum Novarum*. – К.: КАЙРОС, 2001. – С. 67.

²⁴ Там само. – С. 67.

²⁵ Там само. – С. 67.

²⁶ Giovanni Paolo II. Discorso di Giovanni Paolo II al termine della XXXV Assemblea Generale dell'associazione medica mondiale. Sabato, 29 ottobre 1983 [електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1983/october/documents/hf_jp-ii_spe_1983_1029_ass-medica-mondiale_it.html, вільний. Назва з екрану. – Мова італ.

²⁷ Св. Іван Павло II заперечував необхідність нівелювання онтологічної і аксіологічної різниці «між людьми та іншими живими істотами, розглядаючи біосферу як біотичну єдність недиференційовану за цінністю. За даних обставин, вища відповідальність людини може бути скасована на користь егалітарного уявлення про «гідність усіх живих істот» (5) // John Paul II. Address of His Holiness Pope John Paul II to conference on environment and health. Monday, 24 March 1997 [електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1997/march/documents/hf_jp-ii_spe_19970324_ambiente-salute_en.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.

²⁸ Ісус Христос – Давець живої води. Християнські роздуми над New Age. Папська Рада з культури – Папська Рада з міждрелігійного діалогу – Libreria editrice Vaticana, 2003. – С. 33.

що поєднують світ людського Буття і Бога, цей розрив стає однією з причин відчуження світу людського Буття від світу природи, понад те, розрив нівелює ідентичність людини в її богоподібній сутності. Досліджуючи розрив людського і трансцендентного Буття як одну з передумов суперечностей між людиною і природою, Іван Павло II стверджував, що «саме зв'язок людини з Богом визначає її взаємини і зі своїми ближніми і з довіллям. Властиво тому християнська культура завжди бачила в творіннях, що оточують людину, дари Божі, які необхідно обробляти і охороняти, складаючи дяку Творцеві» (4)²⁹.

За твердженням Івана Павла II, людина має відповідально ставитися до процесу співтворення оточуючого її світу разом із Богом, позаяк «... керуючи світом, людина формує його згідно з власним розумінням і волею, ... виконуючи морально добрі вчинки, людина підтверджує, розвиває і усталює в собі Божу подобу»³⁰. В іншому випадку людина не буде сприймати себе Богоподібною істотою, яка інтегрована в природу і не може без неї обійтися, не буде свідома того, що вона «завдяки своїй праці стає учасником діл свого Творця – мірою своїх людських спроможностей – подекуди далі його розвиває і доповнює, невпинно поступаючи вперед, відкриваючи заховані в цьому створінні засоби і вартості»³¹.

Внутрішній непорядок людського духу (криза моральності) веде до деструкції відносин людини з іншими людьми та природним довіллям. Найглибшою та найважливішою ознакою кризи моральності в контексті екологічної проблематики стає дефіцит поваги до життя, що виявляється у багатьох прикладах знищення природи. У таких випадках забруднення чи знищення довілля є результатом обмеженого світогляду особи, який приводить до безпосередньої зневаги життя людини та її гідності.

Останнє аргументує спільна декларація, підписана Іваном Павлом II та Варфоломієм I, Константинопольським Патріархом, в Венеції 10.06.2002 р., в якій поряд з іншим висловлюється: «Повага до створіння впливає з поваги до людського життя і гідності. Саме на основі нашого визнання, що світ створений Богом, ми можемо розпізнати об'єктивний моральний порядок, в рамках якого викласти код екологічної етики. В цій перспективі християни і всі інші віруючі мають відіграти особливу роль в проголошенні моральних цінностей та вихованні в людей усвідомлення

²⁹ John Paul II. Address of His Holiness Pope John Paul II to conference on environment and health. Monday, 24 March 1997 [електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1997/march/documents/hf_jp-ii_spe_19970324_ambiente-salute_en.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.

³⁰ Йоан Павло II. Енцикліка *Veritatis splendor* Верховного Архієрея Папи Йоана Павла II до всіх єпископів Католицької Церкви про деякі фундаментальні питання морального вчення Церкви. – К.: Кайрос, 2013. – С. 47.

³¹ Іван Павло II. Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II З праці своєї *Laborem exercens*. – Львів: Місіонер, 2008. – С. 65.

важливості екологічних питань, що не є нічим іншим, ніж відповідальністю стосовно себе, інших та за створіння»³².

Про узагальнені результати дослідження причин екологічної кризи папа написав в Апостольському листі «Ecclesia in America». Зокрема Іван Павло II висловив думку, що факти самознищення суспільства і природи пояснюються через наявність «соціальних гріхів, які волають до неба», оскільки саме вони спричинюють насильство і руйнують мир і гармонію між спільнотами в межах держави і між різними країнами та частинами континенту (56)³³. В цьому документі Іван Павло II виокремив небезпеку екологічного гріха, який посеред інших загрозливих для людського життя соціальних гріхів стає показником системної кризи сучасної цивілізації, спричиненою втратою віри в Бога та знищенням моральних цінностей і принципів, що мали б бути визначальними для життя кожної людини.

В Посланні з нагоди Всесвітнього дня миру (1 січня 1990 р.) Іван Павло II доводив, що регрес природного довкілля свідчить про те, що сьогодні вже не можна користуватися благами землі таким самим прагматичним способом, як це робилося в минулому. Віруючі і люди доброї волі стурбовані проявами «культури смерті» в сфері екології. Натомість постало завдання розбудови позитивної «культури життя», екологічної свідомості, що відновлює мир з Богом через формування моральних умов «екології людини»³⁴. Понтифік висновує, що «внутрішня екологія» людини сприяє «зовнішній екології» – «формування цієї внутрішньої позиції необхідне, щоб перемогти культуру смерті і створити культуру життя»³⁵.

Перший принцип Декларації про довкілля і розвиток, прийнятої на Міжнародній конференції в Ріо-де-Жанейро (відомою під назвою «Самміт Землі», 03-14.10.1992 р), проголошує, що всі люди «перебувають в центрі турботи про сталий розвиток. Вони мають право на здорове і продуктивне життя в гармонії з природою»³⁶. Згодом Іван Павло II у посланні на Всесвітній день миру «Respect for human rights: the secret of true peace»

³² Цит. за: Муньйоєс Ф. С. Позиція Папського Престолу щодо екологічної політики // Відповідальність за створіння в Європі: Документи консультативних нарад з питань природного довкілля ради Єпископських Конференцій Європи / упоряд. і наук. ред. В. Шеремета. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2010. – С. 239–240.

³³ Juan Pablo II. Exhortación Apostólica postsinodal Ecclesia in America Del Santo Padre Juan Pablo II [електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america.html, вільний. Назва з екрану. — Мова англ.

³⁴ Йоан Павло II, Енцикліка Centesimus Annus (Сотий рік) / Сотий рік (Centesimus Annus) Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки Rerum Novarum. – К.: Кайрос, 2001. – С. 68.

³⁵ Екологічний туризм як ключ до сталого розвитку (Послання до Всесвітнього дня туризму. 27 вересня 2002 р.) // Екологічне вчення Церкви. Папа Іван Павло II на тему створіння та екології / Переклад з німецької, доповнення та упорядкування українського видання, передмова та наукове редагування Володимир Шеремета. – Івано-Франківськ, 2006. – С. 93.

³⁶ Декларація Ріо-де-Жанейро щодо навколишнього середовища та розвитку. ООН; Декларація, Міжнародний документ від 14.06.1992 [електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/995_455_2, вільний. – Мова рос.

(«Дотримання прав людини: секрет правдивого миру», 01.01.1999 р.) суголосно наголосив на тому, що якщо «поставити благополуччя людини в центрі турботи про довкілля – це буде насправді найпевніший спосіб захистити створіння; і це насправді стимулює відповідальність особи відносно природних ресурсів і їх розважливого використання»³⁷.

Іван Павло II конкретизував проблему «екології людини» через субординоване поняття «екології людської гідності». На його думку, мова йде не лише про «фізичну» екологію (охорона природного середовища існування різноманітних живих істот), але про «людську» екологію, що робить існування істот більш гідним, захищаючи фундаментальне благо життя в усіх його проявах і готуючи для майбутніх поколінь довкілля, яке більше відповідатиме планові Творця» (4)³⁸. В контексті розбудови «культури життя» особливої ваги набуває виступ Івана Павла II під час Загальної аудієнції 17 січня 2001 р., в якому він закликав людство до обов'язкового екологічного навернення: «Нам слід заохочувати і підтримувати «екологічне навернення», яке в останнє десятиліття зробило людство чутливішим стосовно катастрофи, до якої воно прямує. Людина вже не є «управителем» у Творця, а незалежним деспотом, який врешті-решт починає розуміти, що він мусить зупинитися на краю безодні» (4)³⁹.

Ідентифікуючи моральний характер екологічної кризи, Іван Павло II вказував на необхідність формування екологічної відповідальності, «відповідальності за себе самого, за інших та за землю» (13)⁴⁰ задля запобігання глобальної екологічної катастрофи. Форми економічної, політичної і особистісної відповідальності за збереження навколишньої природи (використання і охорона життєво необхідних природних ресурсів) мають отримати адекватне віддзеркалення в системі правової культури кожної окремо взятої країни. В Посланні з нагоди Всесвітнього дня миру (1990 р.) папа підтвердив, що кожна окрема «держава в межах власної території повинна докладати великих зусиль, аби запобігти погіршенню стану атмосфери і біосфери, ретельно відслідковуючи, зокрема наслідки нових технологічних і наукових розробок, ... гарантуючи своїм громадянам, що ті не постраждають від шкідливих

³⁷ John Paul II. Messages of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the world of peace 1 January 1999 Respect for human rights: the secret of true peace [електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_14121998_xxxii-world-day-for-peace.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.

³⁸ John Paul II. General Audience. Wednesday 17 January 2001. God made man the steward of creation [електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010117_en.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.

³⁹ Там само.

⁴⁰ John Paul II. Messages of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the world of peace 1 January 1990 Peace with God the creator, peace with all of creation [електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxxiii-world-day-for-peace.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.

забруднень і токсичних відходів» (9)⁴¹, понад те, «обов'язком держави є забезпечення належного захисту і збереження спільних благ, до яких належить навколишнє середовище і середовище людське, чого не спроможні досягти самі лише ринкові сили»⁴². Державна влада повинна бути свідомою ідеї необхідного захисту і відповідального використання природних ресурсів. Під час паломницького візиту в Україну у зверненні до представників державної влади, науки і культури (23.06.2001 р.) св. Іван Павло II закликав пам'ятати про існуючі загрози людському життю: «Нехай буде постійним попередженням жахлива суспільна, економічна та екологічна Чорнобильська катастрофа! Технічні можливості мусять завжди поєднуватися з незмінними етичними цінностями, щоб таким чином забезпечити пошану, яка належить людині та її невід'ємній гідності»⁴³.

Християни та люди доброї волі мають здійснити обов'язок захисту гідності людської особи в межах природних форм її існування, позаяк сьогодення соціокультурна ситуація цього не гарантує. Люди ХХІ ст. повинні віднайти своє місце в боротьбі за розвиток життя, встановлення в ньому гармонійних мирних взаємостосунків з метою спасіння природи, а отже, і самих себе. На черговій конференції ООН з питань розвитку довкілля, що була проведена в Йоганнесбурзі (26.08–04.09.2002 р.) під назвою «Світовий самміт з питань сталого розвитку» (як продовження «Самміту землі»), було зазначено, що цілісний розвиток людини потребує особливої уваги, що відображено схемою «сталий розвиток – гідність людини – міжнародна співпраця – солідарність – глобалізація – управління – пріоритети – досягнутий прогрес». «Екологія людини» набуває ключового значення, що розкриває наступна схема: «відповідальність – етична основа – нові моделі – ефективне використання ресурсів – майбутні покоління – делегування ініціативи». Ключові теми суспільного життя вирішують через ланцюжок «бідність – праця – освіта – сільський розвиток – вода – добрий уряд». Визначальною моделлю дій і вчинків людини як особи є дарування себе іншому, через яке розкривається правдива сутність людини (в її Богоподібності). Дарування себе забезпечує благополуччя інших людей і майбутніх поколінь,

⁴¹ John Paul II. Message of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the World Day of peace. 1 January 1990 [електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.

⁴² Іван Павло II. Сотий рік (Centesimus Annus) енцикліка Вселенського архієрея Івана Павла II до достойних братів у єпископському служінні, священників і дияконів, членів релігійних спільнот, до всіх вірних християн і всіх людей доброї волі з нагоди сотієї річниці енцикліки «*Regum novarum*». [Текст]. – К.: Видавничий Відділ «Кайрос» Київ. Коледжу Католицької Теології св. Томи Аквінського, 2001. – С. 71.

⁴³ «Я прибув, щоб поклонитися святим Вашої історії та разом з вами просити у Бога заступництва для Вашого майбуття» (промова під час зустрічі з представниками політики, культури та мистецтва в Маріїнському палаці, Київ, 23 червня 2001 р.) // Прочанин миру та надії: книга-альбом [Текст]. – К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

дарування себе представляє найблагородніше використання людської свободи і основу кожної ініціативи для цілісного розвитку людини⁴⁴.

Після самміту в Йоганнесбурзі Папський Престол доповнив зміст свого екологічного вчення більш адекватними пріоритетами, які були озвучені в доповіді Целестіно Мільйоре, постійного спостерігача від Ватикану в ООН, (30.04.2003 р.): формування нового рівня екологічної свідомості людини як особи через здійснення «екологічного навернення», враховуючи екологічні складові моделей виробництва і споживання, серйозний аналіз проблем бідності та її наслідків у всіх багатогранних аспектах.⁴⁵

Суголосною вимогам християнського екологічного вчення та християнської екологічної етики, сформульованих папою Іваном Павлом II, звучать слова Папи Римського Франциска. В своєму повчанні «Радість Євангелія» Франциск закликав всіх вірних і людей доброї волі захистити природу, а отже, Богом дане людське життя на землі: «Ми, люди, маємо не просто користати з інших створінь, а охороняти їх. Через нашу тілесну дійсність Бог так тісно поєднав нас із довколишнім світом, що ми відчуваємо спустошені землі на фізичному рівні, неначе якусь тілесну недугу, а вимирання якогось виду – як болісне скалічення. Не залишаймо після себе на землі сліди руйнування і смерті, які впливатимуть на наше життя і на життя майбутніх поколінь»⁴⁶.

Висновок. Позиція Магістеріуму Католицької Церкви, репрезентована екологічним вченням папи Івана Павла II, доводить, що вирішення проблем природного довкілля мусить ґрунтуватись на твердій і постійній внутрішній позиції людини як особи, яка приймає світ створіння – природу – як світ Божої мудрості, усвідомлює своє призначення та відповідальність за природне довкілля. Новітні досягнення наукових пошуків і технічної винахідливості необхідно поєднати з потужним морально-етичним потенціалом – християнською екологічною етикою. Багатогранність, комплексний характер та глобальність кризи природного довкілля (панування «культури смерті») вказують на необхідність спрямовувати спільні зусилля як мирян та Церков, так і людей доброї волі, народів, держав і міжнародної спільноти на подолання екологічної кризи заради здійснення «культури життя».

⁴⁴ Муньйоєс Ф. С. Позиція Папського Престолу щодо екологічної політики // Відповідальність за створіння в Європі: Документи консультативних нарад з питань природного довкілля ради Єпископських Конференцій Європи / упоряд. і наук. ред. В. Шеремета. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2010. – С. 241.

⁴⁵ Intervention by the Permanent Observer of the Holy See delegation at the 11-th session of the United Nations Commission on sustainable development. ^{Wednesday, 30 April 2003} [електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2003/documents/rc_seg-st_20030430_sustainable-development_en.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.

⁴⁶ Папа Франциск. Апостольське повчання «Радість Євангелія». – Львів: Свічадо, 2014. – С. 165.

1.6 Ігор ГУДИМА. ПОШУКИ ОСНОВОПОЛОЖНИХ ПРИНЦИПІВ СУЧАСНОЇ ТЕОЛОГІЇ ЧУДА КАТОЛИЦЬКИМ КАРДИНАЛОМ ВАЛЬТЕРОМ КАСПЕРОМ

В статті аналізуються особливості інтерпретації чуда католицьким кардиналом В. Каспером, виявляється органічний зв'язок категорій «віри» і «чуда» в католицькій теології, встановлюється місце і роль чуда в теологічних побудовах католицизму.

Ключові слова: Бог, теологія, чудо, віра,

In this article «The search for the fundamental principles of modern theology miracle Catholic Cardinal Walter Kasper» I. Gudyma analyzes the peculiarity of explanation of a miracle by a catholic cardinal Valter Kasper, reveal the intimate connection of belief and miracle, investigate the role of a miracle within the catholic theology.

Актуальність дослідження. Нинішній стан релігії, яка намагається бути адекватною передовим інтелектуальним стандартам епохи та комфортно почуватися в сучасному культурному середовищі, вимушує її, тим не менш, мати справу з доволі гострими питаннями, які формулює сьогодення. Могутні виклики секуляризованого світу знову і знову виштовхують на порядок денний дискусії, що чіпають складні та болісні для релігії проблеми – чи виправдані та якою мірою твердження про Бога, який статус богословської термінології та чи володіє вона фактуальним змістом, чи можуть, зрештою, релігійні ідеї позбутися кайданів суб'єктивності та співвіднести себе із об'єктом. Міркування з приводу міри реальності того, що називають Бог, благодать, чудо, таїнство, врешті-решт, покидають специфічне богословсько-догматичне поле та, підіймаючись до світоглядних узагальнень, тяжіють до з'ясування ключового питання щодо внутрішньої природи релігії та її здатності відображати та інтерпретувати дійсність.

Релігія, про яку мовиться тут – це християнство і проблеми про які йшлося вище чи не найбільшою мірою стосуються саме християнства. У традиційному християнстві ситуація певною мірою ускладнюється тим, що церкві, згідно з поширеною думкою, так і не вдалося знайти ефективні та прийнятні способи виразу віри, тобто сформулювати теологію, яка б вдовольняла хоча б найбільш загальним запитам сучасності. Це дає підстави навіть послідовникам християнської релігії оцінювати творчість теологів як ізольовану від реальності діяльність інтелектуалів, які інколи не здатні до критичного погляду на наслідки власних зусиль.

Мета дослідження. Означений комплекс проблем спонукає провідних богословів раз по раз переформулювати провідні концепції церкви, знаходити нові, відповідні духові часу, інтелектуальні ресурси захисту віри. Істотним чином ці процеси позначаються на розвитку

сучасного католицизму, де, між тим, намагання позитивно реагувати на критику сполучається із прихильністю традиції, поглибленим усвідомленням основ церкви. Концептуалізація чуда одним з видних католицьких теологів - кардиналом Вальтером Каспером, колишнім головою Папської ради по сприянню християнській єдності, показова в плані суджень про традиціоналізм і новації у католицизмі, про поєднання намагання церкви прямувати до свого оновлення, слідуючи настановам II Ватиканського Собору, із усвідомленням небезпеки втрати своєї ідентичності через надмірну відкритість.

Незважаючи на силу силенну і широких фундаментальних досліджень, і окремих вузькоспеціалізованих праць, присвячених вивченню католицького віросповідання взагалі та окремих аспектів католицизму зокрема, оновленські тенденції католицького інтелектуалізму особливо виразно представлені в творчості одного з його найбільш обдарованих речників Вальтера Каспера не стали об'єктом спеціальної зацікавленості науковців. Звідси *метою* даної статті є аналіз методології та особливостей усвідомлення чуда одного з провідних сучасних християнських теологів – Вальтера Каспера.

Автор статті ставить також **собі за мету** виявити основні принципи, якими керуються католицькі ідеологи в справі аналізу цієї важливої для релігійної свідомості ідеї. З огляду на те, що в сучасній логіці й методології науки особливо наголошується на предметі дослідження, який не збігається з об'єктом та не зводиться до нього, бо предмет дослідження відповідними фахівцями, як правило, витлумачується, як той бік об'єкта, що розглядається в конкретному дослідженні¹, то в нашому випадку існує потреба сказати окремо про кожен з них. Відповідно до сказаного вище, **об'єктом** даного дослідження є феномен чуда, як він представлений в творчості В.Каспера, **предметом же** дослідження є оновленські тенденції в інтерпретації чуда, що виявляються в теоретичних побудовах В.Каспера.

Визначення та обґрунтування *теоретико-методологічних підходів* статті зумовлювалося самим предметом думки та характером поставлених завдань. Серед тих методів, які використані у дослідженні слід відзначити метод сходження від абстрактного до конкретного. Звісно, автор не міг уникнути порівняння і зіставлення різноманітного релігійного матеріалу, використовував ідеалізацію, аналіз і синтез, дедукцію та індукцію, висував та намагався досягти верифікації власної гіпотези, вдавався до умовиводів за аналогією. У з'ясуванні питання причин виникнення та еволюції віри в чудо було застосовано каузальний аналіз. Автор в своїх підходах до релігії намагався оцінювати її як систему, що передбачало розкриття її структури та функціонування. Серед теоретичних основоположень дослідження слід назвати принципи об'єктивності, історизму та загальнолюдськості.

¹ Див. наприклад: Предмет //Философский энциклопедический словарь / Под ред. С.С.Аверинцева и др. – М.: Советская энциклопедия, 1989. – С. 505.

Намагаючись пізнати названі релігійні феномени в їх духовному змісті та до того ж вичленити духовну серцевину віри в чудо, автор виходив з погляду ці утворення релігійної свідомості як на явища духовної культури людства, принципове і неупереджене дослідження сутності яких дозволить наблизитися до опанування певною сферою духовного світу людства, його духовною спадщиною. Це, власне, і передбачало вивчення окреслених проблем й викладення їх мовою толерантності, терпимості, світоглядного плюралізму.

Загалом же поняттю «чудо» в класі богословських понять-категорій належить особливе місце. Ключові особливості релігійного світорозуміння якнайкраще втілені в змісті цього поняття. В чуді, як у магічному кристалі, переломлені особливості релігійної свідомості, сконцентрована її [релігії] специфічна природа. Переважно через поняття «чудо» апологетична думка здійснює свої контакти із сучасним науковим світоглядом, намагається коригувати свої положення у відповідності до теоретичних здобутків сучасного природознавства.

Чудо, – за словами Гете, – улюблене дитя віри². Однак, вимушений визнати В. Каспер, це, наразі, є найбільш уразливе місце віри. У своїй фундаментальній праці «Ісус Христос» теолог виявляє найбільш складні і важкозрозумілі аспекти «питання чуда»³. В першу чергу варто підкреслити, що вся сукупність прийомів та операцій доведення істинності висунутих положень, критерії прийнятності сформульованих тез у В. Каспера є богословськими. Іншими словами кажучи, метод католицького кардинала – це, безсумнівно, богословський метод, яким би чином останній не поєднувався з сучасною науковою термінологією та екскурсами на передові рубежі фундаментальної науки. Та все ж процес викладання вчення про чудо, попри всю його релігійно-богословську специфіку, починається у В. Каспера з наголошування на подвійній проблематиці чуда, а саме – історичній та природничо-науковій. Автор особливо звертає увагу читачів, як на очевидний факт, на те, що поняття «чудо» полишило специфічне віронавчальне й теологічне поле та увійшло в широкий повсякденний обіг, а сучасна людина усвідомлює чудесне у його зіставленні з закономірностями природного середовища. Особливості сучасного досвіду осягнення дійсності й зумовлюють, за теологом,

² Маються на увазі слова Гете, вкладені ним в уста одного з його літературних героїв – доктора Фауста. Фауст, почувши урочисті церковні піснеспіви та дзвони на дзвіниці найближчого собору, де за середньовічним звичаєм відбувається пасхальна постановка та зображується воскресіння Ісуса Христа, з сумом говорить: Ликующие звуки торжества,

Зачем вы раздаетесь в этом месте?
Гудите там, где набожность жива.
А здесь вы не найдете благочестья.
Ведь чудо – веры лучшее дитя.
(Переклад Б. Л. Пастернака).

Див.: И. Гете. Фауст // Страдания юного Вертера. Роман в письмах. – М., «Молодая гвардия», 1973. – С. 257.

³ Каспер В. Иисус Христос. – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – С. 102–116.

специфіку нового проблемного рівня усвідомлення чуда. Однак, історико-критичне дослідження переказів про чудеса приводить автора, як виявилось далі, до доволі невтішних результатів. Неупереджений підхід виявляє, зокрема в Євангеліях, тенденцію до зростання оповідей про чудеса, в утворенні яких, далєбі, великою мірою використовуються рабиністичні та елліністичні джерела. З проведеного автором аналізу начебто випливає, що оповідання про чудеса в Євангеліях є, здебільшого, або наслідком розбурханої уяви їх авторів, або ж довільним переказом відповідних нехристиянських сюжетів.

Деяке бентеження викликають втім подальші твердження теолога про те, що навіть коли ми не сумніваємося в недостовірності окремих оповідань про чудеса в Євангеліях, це не є підставою для суджень про відсутність у них богословського і керигматичного смислу. «Такі неісторичні повідомлення про чудеса – це, за словами автора, вираз віри в рятівне значення особистості і проповіді Ісуса»⁴. Виходить, що віра в чудеса може поєднуватися з сумнівними історичними повідомленнями про останні. Але, як навчав в свій час ще апостол Павло, – коли віра перестає бути живою і діючою сутністю чуда, а чудо, в свою чергу, вже не відповідає вершині віри, коли людина має сумнів в дійсному їх [чудес] змісті, то даремними стають проповідь та і вся віра: «А якщо Христос не воскрес, то даремною є і наша проповідь, даремна і віра ваша» (1-ше до Коринтян 15:14).

Окрім цього дещо насторожує критерій, яким пропонується вимірювати глибину історичної достовірності оповідань про чудеса. Мірилом їх правдивості є, за автором, безсумнівне встановлення того, що традиція чудес ніякою мірою не може бути виведена ні з іудаїзму, ані з еллінізму. Іншими словами кажучи, все те, про що не повідомляють своїм віруючим іудаїзм та еллінізм, є достовірним та достотним (!). І все ж, знаходить за можливе переконувати своїх читачів автор, після ретельної історичної перевірки в Священному писанні не можливо не помітити виразне історичне ядро. Правда при цьому він в основному апелює до авторитету окремих теологів більше, ніж підводить під свої твердження справжню доказову базу: «Певно не існує жодного авторитетного екзегета, котрий би не дотримувався історично-достовірного ядра чудес»⁵.

Загальним для усього християнства є усвідомлення органічності віри і чуда. Покладання на силу чуда розкриває внутрішню природу релігійної віри, адже остання ґрунтується на суб'єктивній впевненості в можливості подолання границь природи та всіх обмежень, встановлених останньою. Їх зв'язок настільки глибокий і міцний, що віра в чудо інколи ототожнюється із сутністю віри взагалі. Категорія «віри» – неодмінна складова концептуального елемента релігії та практики її [релігії] повсякденного функціонування; вона включає у себе як компоненту віру

⁴ Каспер В. Иисус Христос. – С. 105.

⁵ Там само.

у чудо. «Спеціальний об'єкт віри є *чудо*, *віра* є *вірою* в *чудо*, *віра* і *чудо* абсолютно неподільні», – твердить Л. Фейєрбах. «Все, що є чудом або чудотворною силою в смислі *об'єктивному*, є вірою в смислі *суб'єктивному*; – веде далі він, – чудо є зовнішнім проявом віри, *віра* є внутрішня душа чуда ...»⁶. Можна безспідставно вважати, що чудо виступає щодо віри як зовнішній аргумент і один із факторів теологічної легітимації останньої.

В свою чергу, саме чудо в акті віри засвоюється та стає суб'єктивно значущим для людини, тобто здобуває свою безпосередню спрямованість та достотну цінність. Таким чином, у християнському богослов'ї встановлюється прямий зв'язок віри і чуда. Проте концептуально оформлений цей зв'язок виявляє внутрішню тавтологічність: віра потребує для себе зовнішніх засад, які вона переважно знаходить у чуді, а чудо, в свою чергу, передбачає віру, адже без останньої чудо буде сприйматися просто як незвичайна подія або ж дивний збіг обставин. Як нескладно помітити, богословське обґрунтування віри шляхом посилення на чудо рухається по колу – чудо у ньому виступає в якості положення-аргумента, котрий, як такий, сам ще потребує доведення та істинності якого обґрунтовується за допомогою доводжуваної тези (чудо виступає вказівкою на існування надприродного, а сама можливість чуда пов'язується та виводиться з існування надприродного).

В доволі компактних міркуваннях логічні вади таких доведень очевидні, хоча в складних богословських побудовах, які включають у себе цілі системи суджень та ланцюжки карколомних умовиводів, подібну специфіку богословської аргументації помітити складніше.

Саме в намаганні В.Каспера здійснити історико-критичний аналіз чуда виразно заявляє про себе богословський метод. Теолог відверто веде мову про те, що витлумачення тих чи інших фактів саме як чудесних залежить від початкової налаштованості – для того щоб побачити в подіях акти творчої діяльності Бога треба володіти «очами віри»: «Загальна констатація того, що факти як такі багатозначні, та що вони здобувають відповідний смисл тільки у контексті певної інтерпретації, особливо правомірна по відношенню до чудес Ісуса»⁷. В цілому, головні наслідки історико-критичного аналізу чуда В.Каспером, а саме те, що воно, за автором, може вважатися подією яка, попри все, входить в певні пласти реальності, спонукають теолога перейти до інших рівнів його осягнення та спробувати наблизитися до природничо-наукової проблематики чуда.

Взагалі ж, теологія, будучи теоретичною рефлексією релігійної свідомості, являє собою доволі складну галузь теоретичних знань, предметом якої є божественний світ. Розуміння особливостей подібного знання, його структури та основних теологічних дисциплін приблизно

⁶ Фейєрбах Людвиг. Сущность христианства // Избранные философские произведения. В 2-х т. – Т. 2. – М., 1955. – С. 158.

⁷ Каспер В. Иисус Христос. – С. 106.

подібне в основних християнських конфесіях. Воно в цілому відливається в специфічній предметно-дисциплінарній структурі теології, дистинкція предметів якої виходить, за православним богословом С. Глаголевим, із трьох основних питань. Як, чому, яким чином слід вірити? Ці питання є предметом для розмірковувань у теоретичному богослов'ї – догматичному і основному (або апологетиці). Як вірили та вірять? Цим займається богослов'я історичне – біблійна й церковна історія, включаючи патристику. Як жити по вірі та бути взірцем для інших. Ці питання є специфічним предметом богослов'я практичного – морального, літургійного, пастирського, гомілетики, церковного права та ін.⁸

Ключові питання релігійного світогляду містяться істотним чином в християнській апологетиці, яка, значною мірою, являє собою зразок теологічного дискурсу. Апологетика, яку відносять до дисциплін пропедевтичних, «попередньо богословських», передує колом своїх проблем дисциплінам системоутворюючим, насамперед догматичному богослов'ю; її покликанням є актуальний «полемічний діалог із магістральних світоглядних питань, з використання усіх ресурсів раціональності»⁹. Серед таких важливих світоглядних питань першочерговим для апологетів, як правило, постає питання чуда.

В книзі В.Каспера про Ісуса Христа викладається традиційне апологетичне визначення чуда, як події, яка «здійснюється Божою всемогутністю через порушення або ж обминаючи існуючу в природі причинність та підтверджує таким чином слова Одкровення»¹⁰, однак, між тим, зазначається, що воно має переважно полемічну цінність в протистоянні з науковим світоглядом. До того ж, автор акцентує увагу на тому, що інколи апологетичні рефлексії чуда «виявляються пустою формулою»¹¹. Адже стверджувати те, що дещо протистоїть законам природи, можна лише тоді, коли нам достеменно відомі останні і ми здатні встановити їх дію (або ж відсутність такої) в кожному конкретному випадку. Проте очевидним є те (та на це й звертає увагу теолог), що такими знаннями людство не володіє, тому твердження про порушення природної впорядкованості світу в конкретному випадку, як наслідок могутніх творчих актів Бога, є, м'яко кажучи, не зовсім переконливим.

Неслушною дефініція чуда видається В.Касперу і з точки зору богословської. Оскільки в католицизмі традиційною є концепція «подвійної дії» Бога, коли він впливає на світобудову через план вторинних причин та проявляє себе не у прямих творчих актах втручання в природу або ж суспільне життя вірних, а тільки в доконечній всеохоплюючій картині світу. Подібні до цих погляди щодо дієвості Бога у створеному ним світі виникали як ідейна антитеза пануючим раніше

⁸ Шохин В.К. Теология: введение в богословские дисциплины. – М.: ИФРАН, 2002. – С. 48.

⁹ Там само.. – С. 43.

¹⁰ Каспер В. Иисус Христос. – С. 106–107.

¹¹ Там само. – С. 107.

уявленням про Бога, як про трансцендентного годинникаря та про світ, як про годинник із самодостатнім та автономним механізмом, приведеним в дію Творцем у прадавні часи.

Спроба захисту божественної всемогутності від теоретичних пропозицій деїзму, де катастрофічно звужувалася сфера активності Бога, спонукала низку авторів неотомістів звернутися у цьому питанні до теологічної спадщини томізму, де здійснювалася дистинкція між первинними та вторинними причинами.

Згодом у католицизмі викристалізовується ідея Бога як первинної причини, котрий діє через посередництво вторинних причин, активність яких перебуває у різних планах буття (наприклад, у моделі Е. Жильсона – «робітник-інструмент»). Бог лише підтримує та не нав'язує речам свій порядок та лад, хоча всі події вже заздалегідь визначені божественним замислом. В. Каспер, у цілковитій узгодженості з усталеними положеннями католицизму, заявляє: «Бог ніколи не може бути поставленим у ряд діючої у світі причинності. Коли б він знаходився на одному і тому ж рівні з діючими у світі причинами, то він не був би більше Богом, а був би ідолом». З іншого боку, додає теолог, «якщо цілком відволікатися від питання, чи можливо взагалі уявити таку подію, тобто чи є підстави припускати, що дещо, котре є в реальності і не визначається її умовами, поставало б таким чудом, вільним від будь-якого визначаючого влаштування цього світу смислового зв'язку та в такому випадку однозначно було б свідченням втручання Божого, то це не було б досягненням із богословської точки зору»¹². Бо такі чудеса, зауважує автор, зв'язували б людину вірою або ж схилили б до неї, однак це не був би вільний акт вибору людини, її внутрішнє духовне рішення.

Існуючі здавна перешкоди, які постають перед спробами теологів викласти теоретично обґрунтоване та несуперечливе вчення про чудо, спонукають В. Каспера частково відмовитися від наявних витончених міркувань з цього питання та засвідчити, що прихильність до біблійних традицій розуміння чуда для теолога може часом виявитися більш корисною, а інколи навіть й рятівною. В цьому ключі автор, за допомогою низки міркувань, доводить, що так зване «традиційне розуміння чуда», як чогось, що протистоїть законам природи, є, насправді не зовсім традиційним. Давня людина враження від подій, що примушували її дивуватися та приголомшували її свідомість, передавала швидше в біблійних термінах «знамень» і «могутніх діянь» та при цьому спрямовувала погляди не на природу, а на Бога.

Більше того, як показав в своїй праці «Вступ до філософії релігії» відомий католицький теолог – професор Оксфорду Брайєн Дейвіс, слово «природа» не є характерно біблійним, а, відтак, Священні канонічні структури в жодному разі не протиставляють чудо поняттю, котре сучасні

¹² Каспер В. Иисус Христос. – С. 107.

автори позначали б як «закони природи»¹³. В. Каспер очевидно цілком поділяє цю, доволі поширену серед теологів, точку зору та при цьому зазначає, що біблійна проблематика чудес підіймає не природничо-наукові, а суто релігійно-богословські питання, пов'язані із вірою в Бога¹⁴. Чільність його суто богословського підходу до сприйняття та оцінки чуда стає безсумнівною, коли теолог відверто зазначає: «Прийнятне обговорення питання про чудеса можливе лише тоді, коли буде врахований його релігійний контекст та богословська «гра слів», від якої воно не може бути відокремлене»¹⁵.

Однак, в даному випадку є потреба наголосити на наступному: опозиція нічим не обмежених вольових актів божественного, з одного боку, та законів природи, з іншого, яка наполегливо постулюється окремими сучасними авторами, виявляється покликаною зберегти концептуальну цілісність та своєрідність ідеї чуда як торжества трансцендентної свободи над природною необхідністю. У відповідності з таким намаганням ідея чуда дещо інтелектуалізується та здобуває певну раціональну основу, коли вона апелює до низки зовнішніх (нерелігійних) критеріїв (а саме природних закономірностей), які беруться як базисні, тобто вважаються певною мірою самоочевидними. Так, теологічні екскурси щодо чуда хоча й відбуваються в межах традиційно-біблійного подання його, як чогось вкрай незбагненого та увіч утаємниченого, в апологетичних цілях все ж вдаються до деяких зовнішніх стосовно віри аргументів, покликання яких – виступити знаряддям раціонального обґрунтування чуда в додаток до віронавчальних повчань про всемогутність сили Божої та її безроздільне домінування у Всесвіті. Звідси слідує, що питання чуда, як маніфестації участі Бога в долях світобудови, в сучасному інтелектуальному кліматі певною мірою визнається залежним від покладання законів природи, твердження про які визначають специфічні судження про чудесне.

Цілковите ж ігнорування взаємозалежності цих понять, яка, втім, стала наслідком довгого історичного розвитку апологетичної думки, наслідковує, з одного боку, настільки розширеним розумінням обсягу поняття «чудо», що чудесним оголошується будь-яке природне явище або подія. В такому випадку вихолощувалася унікальність та неповторність чудесного, що провокувало в релігійній свідомості «рецидиви міфологічного мислення» (В. Каспер).

Г.В.Ф. Гегель в роботі «Філософія релігії», характеризуючи первісні релігійно-міфологічні вірування індійців, з цього приводу, правда виключно в філософському сенсі, зауважує наступне: «У індійців ще немає чудес, оскільки в них немає розумної, доступної розсудковому розумінню природи, в природі немає доступного розсудковому розумінню

¹³ Дейвіс Б. Вступ до філософії релігії. – К.: Основи, 1996. – С. 199.

¹⁴ Каспер В. Иисус Христос. – С. 108.

¹⁵ Там само.

зв'язку, тут все – чудо, тому то й немає чудес»¹⁶. Він також далі розвиває власну думку наступним чином: «Визначення чуда має місце тільки в протилежність ладу природи, в протилежність природним законам, хоча останні ще не пізнані та в наявності тільки усвідомлення якогось природного зв'язку взагалі, лише тут можливе визначення чуда»¹⁷. З іншого боку, оцінка дійсності як прямого перманентного надприродного творення та цілковите ігнорування її природної компоненти, з властивими природі закономірностями, та прийняття чуда виключно як знамення (знака Одкровення), набували інколи й інших негативних богословських наслідків, на що звертає увагу В. Каспер. Так, надмірна спіритуалізація поняття «чудо», у виключному тлумаченні його тільки духовно, як чуда віри, позбавляла останнє його автентичної конкретики та адресного характеру. Чудо, до того ж, одухотворювалося та деміфологізувалося настільки, що зрештою поставало питання: що ж насправді відповідає чуду та чи не є свідчення про чудеса лише пустопорожніми фантазіями, а вчення про чудо винятково ідеологією?

Нехтування ж інтелектуальним аспектом змісту поняття «чудо» на догоду пануванню його власне релігійного розуміння та гіперболізація його (поняття) містифікуючої функції тягне за собою важливу методологічну проблему: чи можливо взагалі осягнення та вивчення чуда? Пильна увага до його епістемічного статусу була пов'язана із існуючою точкою зору про невимовність пережитих дивовижних станів, незбагненність чуда взагалі, про неможливість його зіставлення з фактами звичайного досвіду та викладення баченого й пережитого в термінах людського існування. З цього інколи висновкували про виняткову інтеллігібельність чуда, яке осягалось лише і тільки в акті віри, шляхом містичної інтуїції та про неправомірність його філософсько-раціонального студіювання. Непояснюваність чуда в природничо-людському світі, зрештою, викликала питання про його онтологічний статус – що відповідає онтологічним твердженням богословів, чи володіє поняття чудо фактуальним змістом тощо. Є чимало підстав вважати, що встановлення модусу реальності чуда все ж є надзвичайно важливим і для теолога В.Каспера. Без цього «мова про знамення та могутні справи Божі залишатиметься криптограмою богослов'я чуда, що приховує «жорстку» сутність проблеми чуда і питання про реальність, що виявляється у вірі в них»¹⁸.

Відомо, що теїстичні концептуалізації відношення «Бог-світ» не подають присутність Бога у світі як таку, що має більшу міру або наповнення в який-небудь певний час чи в якомусь конкретному місці більше, аніж у іншому. Однак при цьому вважається, що вірні можуть встановити факт наявності більш значущого розкриття Богом своєї волі та

¹⁶ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2 т. –Т.1. – М., 1977. – С. 26.

¹⁷ Там само. – С. 97.

¹⁸ Каспер В. Иисус Христос. – С. 109.

визначень щодо людини або ж людської спільноти в деяких подіях або ж низці подій людської історії. В традиційному християнстві присутність Бога хоча й осмислюється як рівносильна та рівнозначуща в будь-якому об'єкті, однак людина осягає її не однаково, і за змістом, і за глибиною. Окремі божественні знаки спонукають людину відчувати себе більш духовно пройнятою в певній ситуації, аніж в решті інших. В цьому річизці теолог намагається сформулювати важливу теологічну проблему: на чому ґрунтується подібна до цього участь людини у справах Божих, чи йдеться тут про особливості тлумачення віри, чи це переживання та усвідомлення «чогось», що співвідносне самій реальності? Ним ставиться питання: чи є «чудо тільки інтерпретацією віри, чи воно є реальність зустрічі з вірою та подія віри?»¹⁹.

Намір католицького кардинала цілковито повернути «питання чуда» в площину суто догматично-біблійного його витлумачення все ж таки реалізується не повністю. Позаяк інтелектуальне з'ясування ключового для богослов'я питання модусу реальності чуда, до якого все ж значною мірою тяжіє теолог, очевидно нездійсненне на першому – догматичному рівні його усвідомлення через саму сутнісну специфіку останнього. Адже оповіді про чудеса тут чуттєво-внаочнені, наївно-безхитрісні та розраховані на безпосереднє сприйняття більше, аніж на умоглядні абстракції. Тому, хоча й раніше автор і виклав своє бачення вад апологетичних експлікацій чуда та все ж регрес від суто рефлексивного до виключно описово-притчового розуміння його [чуда] специфіки, очевидно те ж має свої межі. Теолог, хоча, як видно, йому це не до вподоби, вимушений визнати: «Наскільки корисним для осягнення початкового богословського смислу чуда є усвідомлення його біблійного розуміння, настільки ж необхідним, однак, стає для нас сьогодні – на відміну від біблійної епохи – з'ясування не тільки розбіжностей предметно-мовних рівнів природничо-наукових і богословських висловлювань, проте й їх зв'язок – якщо тільки поняття чуда не повинно стати для нас відірваним від реальності»²⁰. Однак, очевидно, що такий діалог з науковим світоглядом, покликаний виявити особливості реальності, яка криється у чуді спроможна вести лише апологетика.

Спроба автора розмежувати поле для контактів апологетики з сучасним науковим світоглядом не перешкоджає йому між тим нагадати, що абсолютизація ідеї детермінізму окремими науковцями, надання принципу детермінізму суцільної універсальності та підпорядкування йому навіть усього унікального та не пояснюваного, не залишають простору, ані для чуда, ані для відповідних дискусій щодо нього. Обговорення його за таких умов спроможне зайти хіба що в глухий кут. З іншого боку, сучасні наукові уточнення принципу детермінізму, коли йдеться про закономірності між подіями на рівні найдрібніших складових

¹⁹ Там само.

²⁰ Там само.

(на субатомному та квантовому), яким притаманна статистична та ймовірнісна специфіка, спонукають науковців вести мову про непередбачуваний характер низки явищ. Проте намагання частини богословів, в справі теоретичного виправдання чуда, використати ресурс «принципу невизначеності» окремих подій, за думкою В. Каспера, прирікає богослов'я не на успіх і глобальні теологічні перспективи, а на «затяжні ар'єргардні сутички з природничо-науковим пізнанням, що постійно розвивається, та на втрату будь-якої довіри до проповіді та богослов'я»²¹. При цьому автор цілком справедливо зазначає, що природничо-наукове пізнання в принципі не може охопити всю сукупність існуючих явищ та процесів в їх взаємозв'язках і взаємовідношеннях, а людський розум не спромагається піддати дедукції всі факти дійсності. Тому питання про модус реальності чуда, як події, котра навмисне і цілеспрямовано покликана до реальності завдяки специфічній взаємодії Бога зі світом, зрештою, за переконанням теолога, є питанням про основоположні метафізичні підвалини буття – чи панує в світі цілковита випадковість або ж навпаки – суцільна закономірність, чи існування світу це історія послідовного розгортання в дійсності промислу Божого, чи світ підпорядкований невблаганному фатуму? Зрештою теолог, особливо при цьому не вдаючись до звичайних для католицької схоластики формально-логічної витонченості та «інтелектуалізму» наполягає – якою б мірою не використовувалися міркування в справі осягнення чуда, для розуму в даній царині є та завжди залишатиметься невичерпний ним залишок, містичне непізнаване ядро. «В межах природничих наук, – підсумовує він, – неможливо дати відповідь на питання про чудо ні позитивно, ані негативно, тому що це питання торкається не тільки смислу тієї чи іншої події, але й смислу всієї реальності, оскільки цей смисл символічно концентрується у певній події. Таким чином, зустріч між природничими науками і богослов'ям в кінцевому підсумку відбувається не там, де мова ведеться про певні факти як такі, а там, де йдеться про останні засновки природничих наук, тобто про трансцендентальну постановку питання, про проблему реальності в цілому та про смисл цього цілого»²². Глобальний світоглядний вибір, пов'язаний із прийняттям рішення на користь релігійного світорозуміння спроможний, за думкою католицького теолога, внести ясність у «питання чуда», хоча «адекватне богослов'я чуда, здатне задовольнити всім сучасним вимогам», вимушений визнати В. Каспер, – це справа далекої перспективи²³.

Спроба видного католицького теолога піддати світлу раціонального осягнення вікопомну криптограму вчення про чудо виявилась далєбі не надто вдалою. Автор, хоча й намагається широко інтегрувати в богословський контекст та переломити через призму релігійного

²¹ Каспер В. Иисус Христос. – С. 109–110.

²² Каспер В. Иисус Христос. – С. 110.

²³ Каспер В. Иисус Христос. – С. 111.

світогляду окремі сучасні знакові здобутки науки, та все ж у ключових питаннях оцінки чуда читач неодмінно відчуває його гостру теологічну налаштованість та відточений богословський метод. Проте й відданість В. Каспера основоположним богословським принципам оцінки чуда не дозволяє йому однозначно відповісти на важливе питання щодо модусу реальності чуда та сформулювати основні положення відповідного вчення, котрі відповідали б усім сучасним інтелектуальним вимогам. Більше того, балансування між усталеністю фундаменталізму та новаціями й небезпечною гнучкістю модернізму, зрештою заводять досвідченого теолога в поле складних теологічних проблем, які часом вимушують автора давати ухильні відповіді на важливі питання релігійного світогляду. Автор, втомлений інтелектуальними мандрівками по нескінченним та складним лабіринтам доктрини чуда, врешті-решт, мусить визнати, що всі існуючі непорозуміння та «білі плями» в питанні чуда можуть, нарешті, здобути ясність й прозорість тоді, коли людина подивиться на них чистими очима справжньої та невигадливої віри.

1.7 Сергій ШЕВЧЕНКО. СПЕЦИФІКА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ Л.ШЕСТОВИМ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-ТЕОЛОГІЧНИХ ПОГЛЯДІВ С. К'ЄРКЕГОРА

Стаття розкриває проблему розуміння Л. Шестовим специфіки релігійного екзистенціалізму С. К'єркегора. Автор доводить, що Шестову не вдалося адекватно зрозуміти непрямий дискурсивний метод С. К'єркегора. Тому для Л. Шестова є неприйнятною інтерпретація С. К'єркегором канонічного християнства.

Ключові слова: екзистенція, віра, християнство, духовність, вибір, пристрасть, непряма комунікація.

Serhii Shevchenk. Specificity of Shestov's interpretation of existential-theological views of Kierkegaard. This article reveals the problem of understanding of Soren Kierkegaard's specific religious existentialism by Lev Shestov. The author argues that Shestov failed to adequately understand the Kierkegaard's indirect discursive method. Therefore, Shestov is inadmissible interpretation of Kierkegaard of canonical Christianity.

Keywords: existence, faith, Christianity, spirituality, choice, passion, indirect communication.

Постановка проблеми. Ця стаття має подвійне призначення.. Насамперед, вона виконує функцію дослідження філософсько-теологічної спадщини Л. Шестова – російського мислителя, якого разом з М. Бердяєвим віддавна відносили до так званого напрямку релігійного

екзистенціалізму. По-друге, у спадщині Шестова найцікавішим з огляду на предмет нашого дослідження є площина критичного аналізу та інтерпретації біблійного тексту С. К'єркегором, до якого повсюдно звертався російський мислитель. Ця площина, у свою чергу, є свідченням того, як саме в когорті самих «екзистенціалістів» ставилися до екзистенціалізації релігійного мислення, біблійних текстів і теології.

У свій час «шестовізація» (поняття М. Бердяєва) спадщини С. К'єркегора започаткувала низку гострих дебатів між дослідниками як творчості самого Шестова, так і творчості – Великого Данця. А проблема адекватності сприйняття, розуміння та інтерпретації Л. Шестовим доробку С. К'єркегора і досі залишається відкритим і актуальним. В контексті цього питання не менш важливим є й релігієзнавчо-філософське осмислення феномена віри, враховуючи ту світоглядну функцію, яку виконує віра в духовному житті людини. Адже саме в рамках пошуку віри і Бога й розгортається уся «інтрига» інтелектуальних пошуків як Л. Шестова, так і С. К'єркегора.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Серед вітчизняних вчених, які звернули увагу на дану проблематику, у першу чергу слід назвати проф. К. Ю. Райду¹, який зауважив, що «... для С. К'єркегора досвід духовного самоздійснення не є тотожним досвідові філософії як досвіду мислення, досвіду «науки», і якщо він виходить на різноплощинність і потребу усвідомлення такої різноплощинності духовного досвіду, Л. Шестов традиційно прагне відшукати той незмінний, метафізично усталений єдиний сенс: і в мисленні, і в свідомості, і в досвіді «перебування в духовності». Для Л. Шестова єдиноплощинною є і філософія С. К'єркегора, і теологічно-біблійна традиція, як традиція незмінності сенсу релігійних догматів. Незмінності навіть у способах їх духовного засвоєння і використання у різні історичні часи панування релігійної свідомості. Саме тому к'єркегорівський підхід до осмислення такої традиції є для Л. Шестова неправильною і незрозумілою інтерпретацією Святого Письма, філософською нісенітницею»².

До аналізу цієї проблеми у свій час також зверталися і В. Ф. Асмус³, і О. Д. Волкогорова⁴, і В. Л. Курабцев⁵, і А. Маколкін⁶, і Н. К. Бонецька⁷

¹ Райда К. Ю. Сенс філософії С. К'єркегора в інтерпретації Л. Шестова // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук.праць/ – Вип. 10. – К., 2000. – С. 78–86; Райда К. Ю. Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи. – К., 2009.

² Райда К. Ю. Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи. – С. 295.

³ Асмус В. Ф. Лев Шестов и Кьеркегор // Философские науки. – 1972. – № 4. – С. 72–80

⁴ Волкогорова О.Д. Специфика иррационализма Л. И. Шестова // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – №3., 1997. – С. 16–25.

⁵ Курабцев В. Л. Лев Шестов и мировая литература // Вопросы философии. – 2004. – № 12. – С. 109–122; Курабцев В. Л. Философская биография Льва Шестова и особенности его философии // Вопросы философии. – 2006. – № 4. – С. 128–143.

⁶ Маколкин А. Опыт прочтения Кьеркегора в России и в Советском Союзе: от Льва Шестова до Пиами Гайденко [пер. с англ. Н.Н. Трубниковой] // Вопросы философии. – 2004. – № 1. – С. 147–160.

⁷ Бонецька Н. К. Л. Шестов и Ф.Ницше // Вопросы философии. – 2008. – № 8. – С. 113–133.

й інші дослідники. «Філософія Л. Шестова не є нігілізмом, не є безгрунтовністю», оскільки глибоко вкорінена у Св. Письмі⁸, – стверджував у цьому відношенні В. Ільїн. «... Приховану, внутрішню філософію К'єркегора не так легко знайти за його складними, взаємосуперечливими текстами», – зазначив С. В. Таранов⁹, вважаючи при цьому, що «Шестов помічає це «непряме висловлювання»¹⁰ Великого Данця. Однак, варто зауважити і те, що одна справа помітити проблему, а зовсім інша – її вирішити чи принаймні правильно зрозуміти. Адже «... Багато чого у К'єркегора було немовби непомічене або недооцінене Шестовим: християнство і визначене ставлення до християнської етики; розмежування віри і особистого «свавілля»; визнання не просто «абсолютного хаосу», Бога-Сваволі, як у Шестова, а також Бога – «порядку в житті». Тому Бердяєв у свій час й міг сказати про «невпізнання» К'єркегора у творах свого друга»¹¹.

Виклад основного матеріалу. Тому й важливим елементом, або ж частиною даного дослідження, є компаративний аналіз філософсько-теологічних поглядів Л. Шестова та С. К'єркегора в контексті проблеми інтерпретації канонічного християнства, зокрема безпосереднього розуміння ними таких понять, як «віра» й «нове християнство»; подальше віднаходження спільних та відмінних рис такої інтерпретації серед неоднозначних висновків цих авторів та дослідників цієї проблематики.

Концепцію «нового християнства» С. К'єркегора та порушену ним проблему пошуку «справжньої віри» в подальшому переосмислили та розвинули М. Бердяєв, і К. Ясперс, які бачили коріння кризи культури і моральності в апофеозі тотального утвердження безбожництва та нігілізму. Однією з самих пристрасних, емоційних і почасти навіть романтичних реакцій на ці події стала і філософія Л. І. Шестова.

Раціональному знанню Л. Шестов, так само як і С. К'єркегор, протиставляє віру, одкровення. В своїх працях Л. Шестов доводить, що цілком раціональне, розважливе, благополучне життя – є вже не життям, а початком смерті. «Недарма Шестов говорив, – переконує нас О. Д. Волкогонова, – що справжня критика чистого розуму була розроблена не Кантом, а Достоєвським. Вивести людину за межі розуму може тільки віра»¹². У свою чергу О. Маколкіна наголошує й на тому, що «Достоєвському у його слов'янській неприкаяності і тривозі потрібен був російський Бог, окремий Бог для його власного народу, тоді як Шестов, російський єврей, що ніс на собі вантаж міфічної свідомості своїх далеких іудейських предків, радше схильний був прийняти саме такого Бога.

⁸ Ильин В. Н. По поводу «Апофеоза беспочвенности» Л. И. Шестова // Ильин В. Н. Эссе о русской культуре., СПб.: Акрополь, 1997.– С. 425.

⁹ Таранов С. В. Лев Шестов як історик філософії. – К.: ЦГО НАН України, 2004. – 204 с.

¹⁰ Там само. – С. 93.

¹¹ Цит. за: Курабцев В.Л. Лев Шестов и мировая литература. – С. 115.

¹² Волкогонова О.Д. Специфика иррационализма Л. И. Шестова // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – №3., 1997. – С. 16.

Сонмище божеств, зібрання богів, їх явно дохристиянська типологія – все це виявлялося і у Шестова, і у Достоевського, із загальним і універсальним обидва вони потрапляли в скрутне становище. К'єркегор, на відміну від Достоевського, говорить про те, як важко бути християнином – любити всіх людей, всупереч їхнім гріхам, спокусам і злодійствам; він говорить, що вірити “майже неможливо”¹³.

Л. Шестов вважає, що, на відміну від науки, «філософія з логікою не повинна мати нічого спільного; філософія є мистецтво, що прагне прорватися крізь логічний ланцюг умовиводів і виносить людину в безмежне море фантазії і фантастичного, де все однаково можливе і неможливе»¹⁴, вона намагається надати людині відчуття справжнього, цілісного буття. Тому найбільш прийнятним, на його думку, способом філософствування є таке бачення світу, яке не тільки не відкидає інтуїцію, віру, але, навпаки, базується на них. Таким чином, релігійний характер своєї філософії Л. Шестов обґрунтовує не лише з моральних позицій, але і з методологічної точки зору. Філософія для нього – це осяяння світлом віри. Чим більш науковим, суворим стає дослідження світу, тим сильніша влада «всеємства» над людиною і, отже, тим далі вона від істини.

Л. Шестов свідомо шукав підстави філософії у вірі. Курс на теологізацію філософського знання загалом був характерний для багатьох російських філософів. У Л. Шестова ж він мав програмний характер. Для нього філософська творчість межує з релігійною проповіддю: «Шестов говорить немов священик, розгніваний святотатством над священними посудинами»¹⁵. Відповідними були і філософські уподобання самого російського мислителя, його оцінка попередників і сучасників, серед яких почесне місце відводилося й постаті С. Кіркегора, філософії якого були присвячені одні з останніх та вагомих досліджень Л. Шестова «Кіргеґард і екзистенціальна філософія» та «Афіни і Єрусалим».

«Для Кіргеґарда і для його філософії, яку він, на противагу філософії абстрактній, або спекулятивній, називає філософією екзистенціальною, тобто філософією, що несе людині не «розуміння», а життя («праведний житиме вірою»), – пише Л. Шестов, – зойки Іова не є тільки зойками, тобто безглуздими, ні для чого не потрібними, всім надокучливими вигуками, – для нього в цих зойках криється новий вимір істини, він чує в них дієву силу, від якої, як від труб ієрихонських, повинні впасти кріпосні стіни. Це основний мотив екзистенціальної філософії»¹⁶. Близькими для Л. Шестова є і думки С. К'єркегора стосовно

¹³ Маколкин А. Опыт прочтения Керкегора в России и в Советском Союзе: от Льва Шестова до Пиами Гайдено ... – С. 152.

¹⁴ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности: Опыт адогматического мышления. – Л.: Изд-во. Ленингр. ун-та, 1991. – С. 59.

¹⁵ Милош Ч. Шестов, или о чистоте отчаяния // Шестов Л. Киргеґард и экзистенциальная философия (глас вопиющего в пустыне). – М.: Прогресс – Гнозис, 1992. – С. III.

¹⁶ Шестов Л. Киргеґард и экзистенциальная философия (глас вопиющего в пустыне) / [Вступит.ст.Ч. Милоша. Подгот.текста и примеч.А.В.Ахутина]. – М.: Прогресс – Гнозис, 1992. – XVI. – С. 19.

того, що «поняттям, протилежним гріху, є не добродетель, а свобода» і також «протилежним поняттям гріха є віра», а екзистенціальна філософія – «божевільною боротьбою за можливість»: «Протилежним поняттям гріха – і це йому відкрив Абсурд – є віра. І це те, що найважче сприйняти нам в екзистенціальній філософії Кіргеґарда, що він сам найважче сприймав. Тому він і говорив, що віра є несамовитою боротьбою людини за можливе»¹⁷.

Насамкінець Л. Шестов доходить до висновку, що «Кіргеґард сам не в змозі винести своєї «суворості» і свого «жорстокого» християнства, і я думаю, що ми маємо право сказати, не гвалтуючи навіть формального тексту: жорстокості кіргеґардівського християнства не винесе жодна жива душа. Залишається тільки запитати: чи може сам Бог винести таке християнство? Не може бути ніякого сумніву, що це питання приховане в усіх повчальних промовах Кіргеґарда, що всі вони мають лише одну мету: поставити це питання»¹⁸.

Віра, згідно Л. Шестову, веде нас через те, що розум ототожнює з неіснуючим. Розум вчить людину підкорятися, віра дає йому владу наказувати. Умоглядна філософія прирікає нас на рабство, екзистенціальна філософія прагне прорватися через споруджені розумом очевидності до свободи, при якій неможливе стає дійсним. Історичне християнство, яке застосовується до посередніх умов людського існування, забуло Бога, відмовилося від Бога: воно задовольняється «можливостями», наперед переконане, що і Бог повинен задовольнитися можливим: християни, як висловлювався К'еркеґор, скасували Христа. «Шестов знову і знову на різні лади прагне показати, як одкровення смерті, каторги, трагедії, катастрофи, відчаю висвітлюють якусь докорінну екзистенціальну оману людини, свого роду початкову «помилку». Кіргеґард допоміг їй вловити первинний сенс цієї «помилки» і знайти її джерело і споконвічну сутність події гріхопадіння..., – вважає А. В. Ахутін, – Слідуючи за Кіргеґардом, але істотно переінакшуючи хід його думок, Шестов також розуміє гріхопадіння як результат свого роду переляку, переляку перед ніщо»¹⁹. «Нарешті що ж таке «віра» Шестова? – запитує А. В. Ахутін й відповідає, – ... По-моєму, і тут Шестов не стільки стурбований якимось певним віросповіданням, скільки самим початком, можливим починанням віри як би з нічого, з безодні. Коли безодня розверзається під ногами, точніше, коли відкривається, що під ногами людини не ґрунт, а споконвічно розгорнута безодня, тоді з безодні душі народжується поклик, на який вперше може відгукнутися Бог»²⁰.

У передмові до праці «Афіни і Єрусалим» знаходимо важливий уривок, в якому Л. Шестов у стислому вигляді викладає все те, до чого він

¹⁷ Там само. – С. 230.

¹⁸ Там само. – С. 167.

¹⁹ Там само. – С. 242.

²⁰ Ахутин А.В. Тяжба о бытии. – М., 1996. – С. 283.

прийшов у результаті своїх сорокарічних пошуків, його символ віри: «У межах розуму можна створити науку, високу мораль, навіть релігію, але щоб знайти Бога, потрібно вирватися з чар розуму з його фізичними та моральними примусами і піти до іншого джерела. У Писанні воно називається загадковим словом, «вірою», тим виміром мислення, при якому істина радісно і безболісно віддається у вічне та безконтрольне розпорядження Творця: нехай буде воля Твоя. Воля Того, Хто в свою чергу безбоязно і владно повертає віруючому втрачену ним силу: «Усе, чого будете просити у молитві, вірте, що одержите» (Марк. 9:24). ... Історія людства, вірніше всі жахи історії людства, за словом Всевишнього, «скасовуються», перестають існувати, перетворюються на примари та міражі: Петро не відрікався, і побив Давид Голіафа, але не вчинив перелюб, розбійник не вбивав, Адам не скуштував заборонних плодів, Сократа ніхто ніколи не отруював. «Факт», «дане», «дійсність» не панують над нами, не визначають нашої долі ані сьогодні, ані в майбутньому, ані в минулому. Минуле стає не минулим, людина повертається до тієї божественної волі, свободи та добра, перед якими тьмяніє і гасне наша свобода вибору поміж добром і злом або, точніше, перед якою наша свобода виявляється лише жалюгідним і ганебним рабством. Первородний гріх, тобто знання про те, що існує, існує через необхідність, з корінням вириваються з буття. Віра одна дивиться на Творця і Творцем натхненна віра, випромінює з себе останні, вирішальні істини про існуюче і неіснуюче. Дійсність перетворюється. Небеса співають хвалу Господу. Пророки і апостоли в нестямі вигукують: смерть, де твоє жало, пекло, де твоя перемога!»²¹. Як бачимо, і тут Бог Л. Шестова скасовує жахи історії людства, повертає людині втрачену силу, і людина стає сама спроможною випромінювати істини про існуюче та неіснуюче (на такі сподівання та переживання Л. Шестова вплинула, безперечно, його особиста трагедія – втрата єдиного сина, який загинув під час Першої світової війни. Ця подія в автобіографічному плані споріднює Л. Шестова й С. К'еркегора, для якого розрив із Регіною Ольсен також став, як вважають більшість дослідників творчого спадку данського мислителя, значимою подією для його філософії).

Віра і порятунком, згідно Л. Шестову, стають синонімами. Він живе вже в новий час, в якому не тільки релігія, як за часів Лютера, але й філософія стає «наукою про дух», і має безпосереднє відношення до розуміння сутності порятунку, і до самої особистості. І ось до цього «особистісного» обертання філософії Л. Шестов має саме пряме відношення. Філософія для нього (як філософствування) перетворюється в особистісну справу людини: і вже не лише релігійна людина, але й особистість, що знайшла свою філософію, здатна на саморозкриття (перетворення). Однак, і в цьому випадку подібне перетворення не дається без значних внутрішніх зусиль і напруження. І якщо, за М. Лютером,

²¹ Шестов Лев. Сочинения в двух томах. Т. 1: Власть ключей. – М.: Изд-во «Наука», 1993.

тільки віра пробуджувала від сплячки в розумі і в авторитетах (рятувала людину), то згідно Л. Шестову, і трагедія призводить до тих же результатів. Якщо, за М. Лютером, лише релігія ставала поворотним моментом для людини, то, згідно Л. Шестову, до того ж може призвести й філософія (філософія трагедії). Для нього, мислителя ХХ ст., психологія вже тісно змикається і з релігією, і з філософією. У такому розумінні і «царство Боже всередині нас», і «печера», і «підпілля» означають буквально одне і те ж саме. Л. Шестов, по суті, перший після М. Лютера проводить корекцію лютерівського правила: до «тільки вірою» він прагне додати і «екзистенціальною активністю врятується людина»²². Йому відкривається, що і той, і інший шляхи ведуть до розкриття внутрішніх можливостей людини: справами людина може врятуватися тільки у «зовнішньому світі» (зовнішньому раціональному вимірі буття), вірою і екзистенціальною активністю – у внутрішньому. Щоправда попередником Л. Шестова у цьому починанні, звичайно, був С. К'єркегор з його концепцією «нового християнства», яка передбачала постійний внутрішній рух, пристрасну діяльність віри. Цей рух у данця виконував й функцію перестороги, застереження від інтелектуальних забобонів й «істини у якості знання», як засіб до актуалізації прихованого потенційного духовного потенціалу кожної людини.

Думка Л. Шестова слідом за С. К'єркегором спрямована на вибиття з колії безтурботних мислителів в цілому й автономії розуму. «Але одна справа, щоб вибити з колії, інша справа полягає в тривожному запитанні, – наголошує В. Десмонд, – протест Шестова повторюється знову і знову. ..., він має гіпнотичний ефект. Ми впадаємо в його ритм, ритм пристрасності Шестова. Це небезпека: різного роду чарівність, різні види чаклунства, в які можна потрапити. Потік його пристрасності модерується чудовим розумом та іронічною терпкістю, щоб не сказати гіркотою. Але, схоже, цей потік не зупинити»²³. Мислення Л. Шестова набуває обрисів своєрідної релігійної міфології, яка намагається ставити питання про можливість передачі філософської думки не через раціональне поняття: чи можливе повідомлення між людьми на ґрунті істини одкровення, чи це повідомлення можливе лише на ґрунті істин розуму, пристосованих до буденності?

«Л. Шестов прямо не цікавився цією проблемою і не писав про неї, – стверджує М. Бердяєв, – він був весь поглинутий стосунками між людиною і Богом, а не відношенням поміж людиною і людиною. Але його філософія дуже гостро ставить цю проблему, він сам стає проблемою філософії. Протиріччя його було в тому, що він був філософом, тобто людиною думки і пізнання, і пізнавав трагедію людського існування,

²² Окорочков В. Б. Філософія Льва Шестова у горизонті західноєвропейського мислення.– Дніпропетровськ, 1991.– С.15.

²³ Desmond W. Is there a sabbath for thought?: between religion and philosophy / William Desmond. – New-York: Fordham University Press, 2005 – P. 176.

заперечуючи пізнання. Він боровся проти тиранії розуму, проти влади пізнання, що вигнало людину з раю, на території самого пізнання, вдаючись до засобів самого розуму. У цьому труднощі філософії, яка хоче бути екзистенціальною. У загостренні цих труднощів я бачу заслугу Л. Шестова. Л. Шестов боровся за особистість, за індивідуально неповторне проти влади загального. Головним ворогом його був Гегель і гегелівський універсальний дух. У цьому він споріднений з К'єркегором»²⁴. «Але багата і розлога лише його негативна філософія, – продовжує М. Бердяєв, – його позитивна філософія бідна і коротка, вона могла б вміститися на пів-сторінки. Інакше й бути не може, – те, чого він хоче, не може бути виражене в думці і слові, це чиста апофатика. Але разом з тим він залишається на території мислення і розуму. У книзі про К'єркегора я навіть знаходжу цілу космогонію, хоча і коротко виражену. Це все-таки конструкція розуму, хоча в основі цієї конструкції лежить трагічний досвід життя самого Л. Шестова та його улюблених героїв. Як і слід було очікувати, за книгою Л. Шестова не можна впізнати самого К'єркегора, впізнається лише автор книги. К'єркегор – лише прекрасний привід для розвитку теми, яка його самого мучить і якій він присвятив всю свою творчість. Багато чого у К'єркегора він не помічає. Але К'єркегор йому особливо близький, він приголомшений його долею, і зустріч з ним для нього важлива подія. Л. Шестов – екзистенціальний філософ. Але екзистенціальна філософія, тобто філософія, звернена до суб'єкта, а не до об'єкта, не може бути тільки розповіддю про пережиті людські нещастя. Пережита трагедія може бути джерелом пізнання, але сама пережита трагедія не є ще філософія.

Л. Шестов сильний своїм запереченням, а не своїм твердженням, своєю тугою по вірі, а не своєю вірою. Книги його швидше залишають враження, що останнє слово належить розуму, загальнообов'язковим істинам, моралі, необхідності, неможливості звільнення від мук для Ніцше і К'єркегора»²⁵. Тому М. Бердяєв застосовує поняття «шестовизація» не лише до інтерпретації Л. Шестовим філософського спадку С. К'єркегора, а й загалом до його філософії, забарвленої критичним полілогом практично з усіма представниками як європейської, так і російської релігійно-екзистенціальної думки.

Критика М. Бердяєвим філософії Л. Шестова, зокрема інтерпретації ним поглядів датського мислителя, і до сьогодні залишається найбільш обґрунтованою і виправданою. Особливої уваги, на наш погляд, заслуговує акцентування М. Бердяєвим на тому, що філософія Л. Шестова переважно негативна й трагічна, а екзистенціальна філософія, яка безпосередньо звернена до суб'єкта, а не до об'єкта, не може бути тільки

²⁴ Бердяєв Н.А. Основная идея философии Льва Шестова // Собрание сочинений: В 4-х т. – Т.3. – Париж, 1989. – С. 411.

²⁵ Бердяєв Н.А. Лев Шестов и Киркегор // Собрание сочинений: В 4-х т. – Т.3. – Париж, 1989. – С. 398–406.

розповіддю про пережиті людські нещастя. Власне тому М. Бердяєв і підсумовує, що багато чого в філософії С. К'єркегора Л. Шестов просто не помічає²⁶.

Схожих помилок припускаються і сучасні дослідники творчості С. К'єркегора. Зокрема, в дослідженнях П. Гайденко датський мислитель, справедливо, постає майстром сучасного парадоксу, що корениться в пристрасті, почуттях і насолоді, а не в розумному бутті, встановленому

²⁶ М. Бердяєв у своїй праці «Лев Шестов і К'єркегор» пише наступне: «Головне для Л. Шестова віра. У цьому він близький до Лютера. Гріху протилежна не чеснота, а віра. Тільки віра може врятувати, тільки віра в Бога, для якого все можливо, який не обмежений жодною необхідністю, може повернути Іову його биків і його дітей, Авраамові Ісаака, К'єркегору Регіну Ольсен тощо. Поза вірою немає порятунку від влади необхідності. Але як можлива віра і в кого вона є? Читаючи Л. Шестова, залишається враження, що віра неможлива і що її ні в кого не було, за винятком одного Авраама, який заніс ніж над своїм улюбленим сином Ісааком. Л. Шестов не вірить, що є віра у так званих «віруючих». Її немає навіть у великих святих. Адаже ніхто не рухає горами. Віра не залежить від людини, вона посилається Богом. Бог же нікому майже не дає віри. Він не дав її К'єркегору, не дав жодному з шестовських трагічних героїв. Єдиний шлях виявляється закритим. Л. Шестов склав собі максималістське поняття про віру, при якому вона робиться неможливою і її ні в кого немає. Але це розуміння віри не відповідає всім найбільшим свідченням про віру в історії людського духу, свідченнями ап. Павла, всіх апостолів і святих, пророків і релігійних реформаторів. Для Л. Шестова віра є кінець людської трагедії, кінець боротьби, кінець страждань, настанням необмежених можливостей та райського життя. Це є помилкове розуміння віри, і для багатьох воно є приводом, який реабілітує зневіру. Віра є не кінець, не райське життя, а початок важкого шляху, початок героїчної боротьби, якої Л. Шестов не хоче. Віруючий продовжує нести на собі тягар світової необхідності, поділяє тяжкість невіруючих. Віруючий проходить через випробування, сумніви, роздвоєння. Людська природа залишається активною, а не пасивною. Л. Шестов склав собі таке розуміння віри тому, що він пов'язує райське блаженство з пасивністю людської природи. Активність людської природи для нього є розум, знання, мораль. Свобода виходить лише від Бога, людина тут ні при чому, вона лише користується і насолоджується свободою, споглядає ранкову зірку, з'єднується в коханні з принцесою. Ніщо так не відштовхує Л. Шестова, як героїзм. Пасивність людської природи у ставленні до Бога є завжди однією із форм квієтизму. Л. Шестов закликає до Біблії й свідцтва, щоб звільнити людину від влади Сократа і грецької філософії, влади розуму і моралі, загальнообов'язкових істин. Але з Біблії бере він лише те, що йому потрібно для його теми. Він не біблійна людина, він людина кінця XIX і початку XX століття. Ніщо йому ближче Біблії і залишається головним впливом його життя. Він робить біблійну транскрипцію Ніцшеанської теми, Ніцшеанської боротьби з Сократом, з розумом і мораллю в ім'я «життя». Біблія для нього майже вичерпується оповіддю про гріхопадіння, Авраамом і Іовом. Він ніби забуває, що головна, центральна фігура біблійного одкровення не Авраам, а той, хто говорив лицем до лица з Богом, – Мойсей. Але біблійне одкровення Бога через Мойсея, яке становить основу юдаїзму і християнського Старого Завіту, об'явлення закону, десяти заповідей. Абсолютно ясно, що Мойсей Л. Шестову не годиться, він не його людина, він охоче його помістить в одну лінію з Сократом. А між тим, що ж може бути більш біблійного, ніж Мойсей? Авраам, який заніс ніж над улюбленим сином, і для К'єркегора, і Л. Шестова є лише літературний образ, який ілюструє їхні теми про віру як сферу необмежених можливостей. Образ Авраама приголомшливий, але в ньому відкрилися ще первісні вірування про примирення з Божеством завдяки людським жертвопринесенням. Бог не уособлює в собі виконання людських бажань. Бог, ймовірно, щось зовсім інше.

У книзі про К'єркегора, можливо вперше у Л. Шестова, є неприємні сторінки про християнство. Християнство потрапляє в одну лінію з Сократом, стоїцизмом, ідеалізмом, тобто в лінію змія, в лінію небуття, яка перетворилася на розум і мораль, у вічність. Л. Шестову зовсім чужа таємниця спокути, для нього спокута є вигадкою розуму. Він забуває, що хрест був для юдеїв спокутою, для еллінів безумством. Всупереч Л. Шестову, для розуму найлегше визнати Бога всемогутнім, для якого все можливо, і дуже важко визнати Бога страждуючого і розп'ятого. Для Л. Шестова нічого не говорить божественна жертва любові, божественне розп'яття, йому це здається обмеженням свободи і всемогутності Бога. Це в нього – спадщина юдаїзму. Для Л. Шестова неприйнятне втілення Бога в людині. Бог став людиною – йому це здається прийнятним для розуму і вигадкою розуму, в той час як для розуму це незбагненна таємниця і парадокс. Хай вибачить мені борець проти розуму, але я тут бачу в ньому раціоналіста. Як це не дивно, але Л. Шестов бачить в релігії, особливо християнській релігії, «опіум для народу», замаскований розум і мораль, що зміцнюють буденність через обітницю вигаданої вічності, вигаданого духовного світу» [Див. вище вказану працю М. Бердяєва].

моральним вибором²⁷. Однак в тому, що Р. Хайс²⁸ і В. Таст²⁹ розглядають як непрямий дискурсивний метод, що воскрешає стародавні біблійні тексти у новаторській авторській манері, П. Гайденко, як, до речі, й Л. Шестов, бачить багатшаровий іронічний текст у душі Сократа. Завершує свою інтерпретацію С. К'єркегора П. Гайденко зауваженням, в якому не погоджується з Л. Шестовим, підкреслюючи, що трагедія С. К'єркегора була не в його фізичних недугах, як думав Л. Шестов, а в його парадоксальній вірі, в самооманливому іронічному «я», настільки близькому до постмодерної ідентичності ХХ ст. З даними висновками відомої російської дослідниці творчості С. К'єркегора не зовсім можна погодитися, адже, як зауважує А. Маколкін «... К'єркегор відрізняє трагічну іронію Сократа від ігрової іронії своїх сучасників-романтиків; в той же час вона відрізняється і від позбавленої смаку іронії майбутніх постмодерністів, які перебувають у сум'ятті і збентеженості»³⁰.

Варто додати, що в сучасну добу кіркегорова автентичність «екзистенції», в основу якої закладено «актуалізацію потенційної духовності» є кращою альтернативою постмодерній деструктивній особистості, яка «блукає в лабіринті кризи власної ідентичності». Власне цей креативний та «позитивний сенс» усієї творчості С. К'єркегора прогледів чи свідомо не захотів сприйняти у своєму діалозі з ним Л. Шестов. Можливо він таки не спромігся позбутися, як вважає В. Л. Курабцев, «... бажання мати «підґрунтя», як у В.С. Соловйова»³¹.

У результаті вивчення текстів Л. Шестова стає очевидним, що С. К'єркегор удостоївся його найвищої оцінки, оскільки ціною страждання, відчаю, страху, «повторення» боровся за справжню, особисту віру. Усуваючи етичне, С. К'єркегор відкрив шлях надії на абсурд. Перегукуються між собою прагнення Л. Шестова до особистого, життєвого добра і світлого хаосу, керованого людиною за допомогою Бога – і потужний порив С. К'єркегора до здійснення ідеї християнського добра. Антиномічна людина, властива творчості обох, бажає нескінченної віри в Бога, але приймає і життя, з його природним злом у Л. Шестова і нездоланністю відчаю у С. К'єркегора.

Обидва мислителя визнали первородний гріх як першопричину всієї людської мерзенності. В обох «демонічний естетизм» антиномічно доповнюється: у К'єркегора – ідеєю християнського добра як «природної» необхідності у долі людини (і в цьому її позитивний сенс); у Шестова – особистим життєвим добром, високим гуманізмом по відношенню до

²⁷ Гайденко П. П. Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания Серена Кьеркегора. – М.: Искусство, 1970. – 248 с.

²⁸ Heiss R. Die Grossen Dialektiker des XIX Jahrhunderts. Hegel, Kierkegaard, Marx. – Köln: Kiepenheuer, 1966. – 437 s.

²⁹ Thust M. Sören Kierkegaard. Der Dichter des Religiösen. Grundlagen eines Systems der Subjektivität. München, C. H. Beck, 1931. – 619 s.

³⁰ Маколкін А. Опыт прочтения Кьеркегора в России и в Советском Союзе ... – С. 154.

³¹ Курабцев В.Л. Лев Шестов и мировая литература ... – С. 109.

жертв цього світу і тягою до керованого людиною за допомогою Бога світлого «хаосу» (де всілякі закони і зло винищуються самою людиною).

Антиномічна людина бажає майже надприродної віри в Бога, але бажає і життя (з природним злом у Л. Шестова і «тотальним відчаєм» у С. К'єркегора), і необмеженої свободи, і божественної влади над світом (як у Л. Толстого, Ф. Достоевського, пророків і апостолів). Останнє більшою мірою властиве Л. Шестову. І тут в основному підходить поняття «онтологічний персоналізм». А за цим, особливо у Л. Шестова, – ще й актуалізація нескінченних і дивовижних творчих можливостей людини. Людинобожність, богоборство, муки віри – це, в розумінні Л. Шестова, живий шлях до життя, свободи та Бога. Він вірить тільки в трагедію і «живу людину», але не в буденність. І тому у своїх ранніх книгах не приймає нібито надуманого шляху до розкаяння Розкольникового, а в пізніх працях в такому шляху до живого Євангелія бачить можливість дива від Бога, який любить людину.

«Головна мета творчості Л. Шестова полягала в тому, щоб створити анти-систематичну філософію»³² – вважає Г. Грука. З цим твердження можна погодитися, адже в своїх поглядах Л. Шестову напрочуд легко вдається водночас бути несистематичним і непослідовним, суперечливим і безрезультатним, неабстрактним і неконцептуальним. Беручи до уваги кореляційність як метод, він намагається залишатися в межах фрагментарного і афористичного, парадоксального й абсурдного, суперечливого і відкритого, конкретного і метафоричного мислення. Зазвичай він бореться з універсальністю заради індивідуальності, з об'єктивізмом заради суб'єктивності, з необхідністю заради свободи.

Л. Шестов проявив себе, перш за все, як антиплатонік і антираціоналіст; як не християнський, а швидше своєрідний старозавітний філософ-запитувач; як іммораліст (заради визнання реального життя (зі злом), заради «живої» людини і заради живої віри); як борець із вбивчим злом і як суперечливий гуманіст (оскільки добро «посередності» принижує); як шукач і цінитель «підпілля» душ філософів; як дослідник одкровенень (особливо про смерть і «інші світи»); як шанувальник великої чи то вишуканої творчості.

Філософія Л. Шестова глибоко особистісна; вона відображає болісний духовний шлях цього мислителя, шлях, пов'язаний, насамперед, з його релігійними пошуками, своєрідним «рухом всупереч», «боротьбою з С. К'єркегором». Для нього очевидний примат віри над знаннями: віра кличе все на свій суд. Більш того, віра визначає і спосіб буття людини, особистості. Хоча, на думку М. Бердяєва, «Л. Шестов не зміг для самого себе вирішити головну проблему: головною для нього була віра,... він

³² Gruca G. Lev Shestov's Philosophy of Crisis / Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century // *Analecta Husserliana the Yearbook of Phenomenological Research*. Volume CIII. – London – New-York: Springer Science+Business Media B.V., 2009. – P. 212.

шукав віру, але не виразив самої віри»³³. Водночас філософія Л. Шестова екзистенціальна. І тому, що в її центрі стоїть проблема людського «Я», стихія самобуття людини, і тому, що вона забарвлена особистістю неабиякого мислителя, для якого характерні напружена спрага духу і загострене моральне почуття. Його філософія – не тільки явище людської думки, а й явище людської душі. «Розум веде до необхідності, віра веде до свободи»³⁴ – ось сенс етичного ірраціоналізму Л. Шестова. В цьому і полягає важливе для Л. Шестова протиставлення Афін як символу поклоніння раціональним істинам (у тому числі і в сократівській філософії) та Єрусалиму як своєрідної «емблеми» біблійної сфери одкровення.

Висновки. Отже, неприйнятність традиційних заспокійливих пояснень спонукала Л. Шестова розглядати людське буття через призму таких понять, як відчай, трагедія, жах, самотність. Саме ці, негативні, риси, як вважав Л. Шестов, були визначальними в релігійному екзистенціалізмі С. К'єркегора. Однак, як цілком слушно доводить професор К. Райда, «... Негативність філософії С. К'єркегора не є «негативністю» визначення, до якого ми звикли у звичайному, традиційному, метафізичному розумінні і цього терміну, і цього поняття. «Негативність» в даному випадку це не *можливе як нездійсненне*, а *неможливе* (реальність у самозреченні) як *актуалізація потенційної духовності*, актуалізація буття у самоздійсненні людської істоти»³⁵. Тому і розуміння екзистенціалізму класичного як філософії, що має абсолютно песимістичний характер, філософії негативного плану, на думку К. Райди, до якої ми також приєднуємося, це просто або парадокс нерозуміння її сутності та призначення, або ж просто її тривіальне спрощення і вульгаризація. Нерозуміння Шестовим цієї площини екзистенційальної філософії і, зокрема, спадщини С. К'єркегора не дало йому змоги побачити в ідеях останнього предтечі нової, живої гуманістичної моральності та етики. Й залишили його у переконанні, що С. К'єркегор є проповідником «жорстокого християнства».

Безперечним є той факт, що Л. Шестову не вдалося до кінця вірно прочитати сенс «непрямих висловлювань» С. К'єркегора, в яких останній начебто «драматизує внутрішнє, просто тому, що воно не може бути адекватно виражене через поняття».

Л. Шестов розумів філософію С. К'єркегора буквально й вибірково, не заглиблюючись в осмислення його непрямого дискурсивного методу, що воскрешає стародавні біблійні тексти у новаторській авторській манері, актуалізує потенційну духовність, творить фундамент «нового християнства». Тому для Л. Шестова є і непринятною інтерпретація С. К'єркегором канонічного християнства. «Шестовизація» філософії

³³ Бердяев, Н.А. Русская идея / Н.А. Бердяев. – М.: Харьков, 2002. – С. 230.

³⁴ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности ... – С. 35

³⁵ Райда К. Ю. Экзистенциальная философия. Традиция и перспективы. ... – С. 112.

С. К'єркегора та «ніцшевізація» Св. Писання Л. Шестовим спонукає і сьогодні багатьох дослідників його релігійний екзистенціалізм перейменовувати в «онтологічний персоналізм», «релігійну міфологію» або ж «релігійний волюнтаризм».

1.8 Тетяна ГАВРИЛЮК. ПРОТЕСТАНТСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ: МІЖ СЕКУЛЯРНІСТЮ І ПОСТСЕКУЛЯРНІСТЮ

У статті здійснено аналіз ключових проблем протестантської антропології кінця ХХ – початку ХХІ століття. Показано, що теологічний дискурс стосовно сутності людини та її буття, у всій його складності та поліфонічності, відбувався в межах парадигм секулярності та постсекулярності.

Ключові слова: антропологія, протестантизм, секулярність, постсекулярність, сенс буття, християнство.

***Tetiana Gavrylyuk. Protestant anthropology: between secularity and postsecularity.** In this article the analysis of main problems of the Protestant anthropology late XX – early XXI centuries. It is shown that the theological discourse on the merits of the man and his life unfolded within the paradigm of secular and post-secular.*

Keywords: antropologiya, Protestantism, secularism, post-secular, the meaning of life, Christianity.

Постановка проблеми. Буття людини в усьому різноманітті його форм завжди було в центрі філософських та релігійних рефлексій. І якщо філософія намагається осягнути сутність людини, дійти до розуміння потаємних глибин її буття сміливо відриваючись від попередніх концепцій та створюючи нові, то релігія має іншу задачу: узгодити новітні сучасні запити із прописаними тисячоліття тому догматичними відповідями. Осмислюючи реалії сучасності, протестантизм в різноманітті його церков, що постійно реформуються, намагається оптимізувати християнську модель світу, зробити її «зручною» й зрозумілою для сучасної людини, максимально наблизити до реалій сьогодення. Маємо зазначити, що, на відміну від православ'я та католицизму, які тяжіють до зміцнення сталих традицій та збереження минулого, протестантизм схильний до постійного оновлення. Народившись у розриві з традицією, протестантизм і у наші дні має невгамовний потяг до модернізації, як зазначає сучасний дослідник Р. Соловій: «Церква, що з'являється, – це не ієрархічна організація, а спонтанний рух, який своїми цінностями і підходами об'єднує надзвичайно різноманітних осіб, церкви і цілі групи

церков. Ось чому так складно визначити межі руху, адже в нім представлений цілий круг богословських позицій, а також церковних традицій» [7. – С. 126].

Предметом дослідження є протестантська антропологія другої половини ХХ – початку ХХІ століття. **Метою** статті є виявлення ключових парадигм, в межах яких здійснювались основні концептуальні підходи протестантської антропології другої половини ХХ – початку ХХІ століття.

Основний зміст статті. Однією із ключових суперечностей другої половини ХХ – початку ХХІ століття є одночасне існування антропоцентризму у всіх сферах буття та глибокої антропологічної кризи, піднесення людини і одночасне її тотальне знецінення, одночасне існування в суспільній свідомості утвердження людської гідності та відношення до людини як до елемента соціально-економічного буття, який постає об'єктом цілеспрямованих маніпуляційних впливів владних політико-економічних структур.

Усвідомлюючи означену суперечність, протестантські теологи намагались осмислити її причину та запропонувати шляхи її подолання. Відтак, в поліфонії протестантських течій, окрім традиційних питань про сутність людини та образ Бога в ній, про любов та свободу волі, з'являються розмірковування про цінність життя, у зв'язку з чим спостерігається поширення етичної проблематики. Новим антропологічним досвідом можна вважати спробу побудувати релігію за умови «смерті Бога» та намагання створити світське християнство, умовою якого є любов як всеоб'єднуюче начало. З'являються течії, представники яких намагаються відмовитися від абстрактних уявлень і пропонують розглядати існування конкретної людини, виходячи з гендерного підходу. Протестанти–модерністи (або ж як їх ще називають представниками неоліберальної теології) повертають людину до її відповідальності за соціальне буття та необхідність і можливість побудови Царства Божого на Землі.

Наприкінці ХХ століття для характеристики сучасної ситуації починає активно використовуватися термін «постсекулярність», що пов'язаний з критикою світської ідеології, і дає людині можливість повернутися до християнських цінностей. Терміни «секулярність» та «постсекулярність» є загальноживаними у теологічному діалозі, що розгортається у ХХ–ХХІ столітті, й, у першу чергу, мають відношення до антропологічного виміру. Отже, постсекулярність – це не лише повернення до релігії, але й до духовних основ буття, до ідеї цілісної людини. Тому, як зазначає сучасний дослідник протестантизму Г. Л. Тульчинський. «відмова від радикальної секуляризації трактується як міра самозбереження людини, антропологічний імператив. Така «антропологічна місія постсекулярної парадигми» бачиться не стільки в поверненні релігії, скільки в поверненні Онтологічної людини в нових

формах, адекватних сучасності з її плюралізмом антропоморфності. При цьому під Онтологічною людиною розуміється загальне визнання сучасною філософією принципової «відкритості» людини і особистості, формування яких реалізується тільки у «виході за свої межі», «зустрічі з Іншим» [8. – С. 51]. Релігія дає досвід такої «відкритості», проте цей досвід не менш повно реалізується в соціальних контактах, стосунках, комунікації тощо.

Термін постсекулярність використовується й в Україні. За думкою М. Черенкова, церква має всі шанси на повернення, яке дослідник асоціює з відкритістю суспільства до інновацій. Звертаючись до одного з сутнісних проявів людського буття, а саме до соціальності, він зазначає, що суспільство без регіональних і культурних меж, що має лише етичні кордони, має стати місцем повернення церкви: «Церква повинна служити майбутньому, тому що з ним приходить царство Боже. Вона повинна передбачати оновлення, пробудження, відродження і служити їм, готувати їх, виховувати їх діячів. Потрібно зосередитися на підготовчій роботі заради майбутнього, а не на реагуванні та боротьбі з тим, що віджило і вже агонізує» [11. – С. 380].

Плюралізм протестантських течій позначається й розмаїттям антропологічних поглядів. Починаючи з концепції А. Швейцера, яка була швидше етичною, аніж релігійною, продовжуючи «радикальною теологією» та «теологією надії», здійснюючи перехід до «феміністичної» та «нарративної теології», перебуваючи то у межах секулярної, то постсекулярної парадигми, протестантизм завжди є напрямком, що зазнає постійного становлення. Цікавим є той факт, що, незважаючи на неоднорідність та розбіжності у поглядах, які є однією з головних рис протестантизму, саме в протестантському середовищі ще на початку ХХ століття зароджується екуменічний рух, який остаточно сформувався в другій половині минулого століття з утворенням Всесвітньої Ради Церков. Екуменізм лише на перший погляд не має прямого відношення до антропологічної проблематики, проте, він покликаний дати відповіді на питання, що хвилюють сучасну людину, є спробою створення ойкумени, як загального простору, придатного для кожної людини. Так, за визначенням православного священника І. Мейендорфа, із зародженням екуменізму «почалося певне перенесення акценту «з Бога на людину» або з богослов'я на антропологію. Цей напрям мав на меті не змінити основне завдання екуменізму, а лише розкрити сенс церковної єдності у світлі Божого задуму про усе творіння і про людину особливо. Ніяке християнське богослов'я не може відмовити в законності цьому новому підходу, якщо він ґрунтований на здоровій методології у вивченні людського (humanі)» [4]. За думкою І. Мейендорфа, всі інші проблеми є вторинними у порівнянні з основним питанням християнської віри – кінцевою і вічною долею людини.

Характеризуючи ці твердження І. Мейендорфа, представник протестантизму Каролі Тот стверджує, що враження, нібито екуменічний рух відмовився від завдання досягнення єдності Церков на користь завдання досягнення єдності людства, є хибним: «Єдність Церков повинна зберегти першочерговість як завдання екуменічного руху, проте не як самозначущого завдання; зусилля в цьому напрямі служать знаряддям для досягнення ще величнішої єдності. Всесвітня Рада Церков покликана сприяти зближенню усіх народів світу» [3]. Таким чином, на думку теолога, протестантська церква не може залишатися осторонь тих зусиль, що здійснюються нині для єдності усіх народів.

Сучасні вітчизняні дослідники зазначають, що в Україні саме протестантська спільнота однією з перших зробила крок до формування «громадянської релігії». Як вказує Л. Филипович: «На Майдані народилося екуменічне поняття «наша українська церква», яка не фокусувалася на конфесійних або церковно-інституалізаційних особливостях. Ніхто, як правило, не запитував, до якої церкви належить та чи інша молитовна палатка, священник якої юрисдикції править у ній» [9. – С. 46]. Характеризуючи події, що відбувалися на Майдані, М. Романюк пише, що саме у той час виявилась можливість постійнодіючої міжконфесійної співпраці та молитви, саме Майдан поставив «у молитовне коло православних та п'ятидесятників, греко-католиків та баптистів, римо-католиків та євангельських християн. Що в цьому доброго? Це добре свідоцтво для українців: спільно працювати, заступатися та турбуватися про народ можна й не поділяючи богослов'я та обряд. Найголовніше – ім'я Господа Ісуса Христа має бути проголошене та прославлене – а в Ньому ми, як не розділяй, були й залишаємося об'єднаними» [6. – С. 383]. Отже, можемо стверджувати, що, незважаючи на розмаїття течій, пізній протестантизм є глобалістським за самою своєю суттю та тяжіє до екуменічного руху.

Означені тенденції, як бачимо, відбуваються в межах коливання антропологічних уявлень у діапазоні *секулярність – постсекулярність*. Ідея секулярності має різні втілення у історії теологічної думки: від «смерті Бога» та концепції «повнолітнього світу» до розмірковувань про свободу та відповідальність людини. Втім, ми не маємо підстав твердити, що сучасна протестантська антропологія сповідує лише секулярний підхід. Постмодерністські рефлексії призводять до думки про необхідність відродження аксіологічних засад буття сучасної людини. У зв'язку з чим все активніше починає використовуватися термін постсекулярність, який свідчить про те, що людина втомилася жити в світі без Бога та потребує повернення до релігії і духовних цінностей.

Незважаючи на лояльне ставлення до держави, яке дуже часто межувало з політикою невтручання до справ останньої та концепцію, згідно з якою гріховна за своєю природою людина не може стати частиною ідеального суспільства, представники більшості

протестантських деномінацій завжди надавали провідну роль соціальному служінню, в якому вбачали сенс свого земного існування та втілення християнських заповідей. Саме таке ставлення до проблеми людини та суспільства ми можемо помітити у соціальній доктрині адвентистів. У сучасному світі відбуваються стрімкі зміни, суспільні процеси стають настільки глобальними, що можна вести мову про існування всесвітньої єдності людей. При цьому сам Бог виявляється дивовижною «єдністю особистого і соціального» [5]. Тому, важливим аспектом людської природи, створеної за образом і подобою Бога, є гармонійна єдність індивідуального і суспільного. Сам принцип соціального служіння формулюється у доктрині адвентистів наступним чином: «Служити сумлінно своїй країні – означає наслідувати приклад біблейських героїв. Християне адвентисти наслідують новозавітному принципу – завжди вірно служити своєму суспільству, незалежно від свого соціального положення» [5]. Гріх, що існує у людині і суспільстві, не дозволить прийти до досконалого устрою цього світу, але звідси зовсім не випливає, що необхідно відмовитися від прагнення реалізувати в житті суспільства євангельські принципи справедливості і любові.

До соціальної проблематики повертають нас і події на Майдані. Як зазначає М. Черенков: «Необхідно відмовитися від «лише» і повернутися до цілісної місії, коли й особистість, й суспільство, й проповідь, й співучасть, й духовне, й соціальне, й моральне, й політичне стануть доповнюючими частками загальної християнської соціальної «картини світу» [10. – С. 381]. Майдан сколихнув багато питань, що належать до антропологічної царини, до яких ми можемо віднести проблему єдності церков; проблему взаємовідносин між людиною і владою; питання про те, яку позицію мають займати протестантські деномінації у відношенні до соціальних проблем, про ставлення протестантських конфесій до державних справ. Стала помітною й відсутність чіткого визначення щодо етичної проблематики: як має людина відповідати на насильство та несправедливі дії влади, яким має бути ставлення до соціальних протестів. Представник євангельського руху Д. Кондюк наголошує, що є нагальна потреба у поверненні до проблеми людини: «Повага до морального вибору людини закладена Богом, бо Христос постраждав за наш моральний вибір. Постмайданівське богослов'я – це виховання любові до людей. І це треба донести до парафіян, інакше ми складемо власноруч ідола зсередини. Пам'ятайте, що ми боремося не за владу, а проти ненависті серед людей» [1. – С. 373]. На Євромайдані відбулася унікальна подія не лише в соціальному чи громадському, але й у антропологічному окресленні, як зазначає сучасна дослідниця О. Горкуша: «Протестанти (лютерани, баптисти, п'ятидесятники) стали живою церквою, яка живе й діє в людях, конкретних особистостях, що беруть на себе персональну відповідальність за перетворення дійсності...» [2. – С. 67]. Майдан актуалізував цінності,

що належать саме до антропологічної сфери, серед яких й первинна цінність людської особистості, бо саме зазіхання влади на особисту свободу призвело до політичної кризи. Оскільки представники протестантських течій намагаються чинити вплив на формування морально–ціннісних установок сучасного українського суспільства, маємо зазначити, що серед проголошуваних цінностей можемо побачити наступні аксіологічні орієнтири: сімейні цінності, здоровий спосіб життя, добродійність, захист прав людини, ринкова економіка, свобода совісті й слова.

Означене вказує на те, що в протестантській теології постає необхідність нової Реформації. Як слушно зауважує М. Черенков, «майбутнє християнського світу пов'язано з Реформацією Церкви: або ж буде Реформація, або ж не буде майбутнього... Але ми знаємо, що майбутнє є, і воно пов'язане з оновленням Церкви, перетворенням світу та грядущим Царством» [10. – С. 5].

Висновки. Підводячи підсумок, маємо зазначити, що протестантська антропологія другої половини ХХ – початку ХХІ століття перебуває у філософському та культурному контексті свого часу, про що свідчить спектр досліджуваних проблем. Окреслимо основні тенденції протестантської антропології другої половини минулого століття, що постають у антиномічному вигляді. По-перше, хоча сучасну протестантську антропологію, яка зазнала впливу постмодерної ідеології, ми можемо позначити як секулярну, останнім часом релігієзнавці віддзачають тенденцію до повернення релігії в життя людини. Це нове явище отримує назву *постсекулярність*. По-друге, це наявність протиріччя двох визначальних тенденцій: з одного боку, крайнього плюралізму протестантських течій, а з іншого, – спрямування до об'єднання у екуменічному русі. По-третє, хоча низка протестантських деномінацій пропагує невтручання у справи держави та нівелювання громадського життя, існує протилежне прагнення, згідно з яким саме проблема соціального служіння стає однією з визначальних. По–четверте, тяжіння до модернізації, що притаманне певним течіям, протиставляється заклинам до традиційності, які ми можемо помітити, наприклад, у євангельському русі. Завдяки цим протилежним позиціям, осередкам яких є антропологічна проблематика, можемо зазначити, що сучасна протестантська антропологія знаходиться в стані постійного становлення між полюсами парадигм секулярності та постсекулярності. Означене відображається в суспільній свідомості наявністю очікування змін, які породять суспільства значно вищого щаблю розвитку. Основоположною підставою для здійснення означених очікувань, безумовно, повинно постати народження і нової людини, яка в собі утвердить справжню гідність і перетвориться, зрештою із предмету соціально-економічних маніпуляцій на об'єкт соціально-економічного, політичного і, в тому рахунку, релігійного служіння.

ПОСИЛАННЯ:

1. Богословські рефлексії щодо Церкви і Майдану. Круглий стіл «Богослов'я у присутності Майдану» 15 січня 2014 // Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / За заг. ред. Филипович Л. О. і Горкуші О. В. – К.: Самміт-Книга, 2014. – С. 373
2. Горкуша О. Євромайдан як індикатор трансформації релігійної функціональності або Революція Гідності як ситуація сповіді перед Богом, Україною та Людиною // Майдан і церква. Хроніка подій та експертна оцінка. – С. 67
3. Доклад епископа Реформаторской Церкви Венгрии д-ра Кароли Тота, президента Христианской Мирной Конференции, на Евангелическом факультете имени Яна Амоса Коменского в Праге 2 октября 1979 года // [Електронний ресурс]: Режим доступу до документу: <http://www.blagogon.ru/biblio/371/>.
4. Мейендорф И. Единство церкви и единство человечества // [Електронний ресурс]: Режим доступу до документу: http://azbyka.ru/otechnik/loann_Mejendorf/zhivoe-predanie-svidetelstvo-pravoslavija-v-sovremennom-mire/9.
5. Основы социального учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня в Украине // [Електронний ресурс]: Режим доступу до документу: http://www.adventist.org.ua/article/social_ministry_chelovek_semia.
6. Романюк М. Майдан проявив чимало гострих внутрішньоцерковних проблем посеред протестантських громад // Майдан і церква. Хроніка подій та експертна оцінка. – С. 383
7. Соловий Р. Появляющаяся церковь. Евангелическое христианство перед вызовом постмодернизма. – Черкасы: Коллоквиум, 2014. – С. 126
8. Тульчинский Г. Л. Субъективность и постсекулярность современности: новая трансценденция или фрактальность «плоского» мира? // Международный журнал исследований культуры. – 2013. – № 3 (12). – С. 51
9. Филипович Л. Майдан і Церква // Майдан і церква. Хроніка подій та експертна оцінка. – С. 46
10. Черенков М. Накануне. Предчувствие Реформации. – К.: Книгоноша, 2013. – С. 381.
11. Черенков М. Церква на Майдані: виклики постсекулярності // Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка. – С. 380

Розділ другий.
КОНФЕСІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

2.1 Dariusz TULOWIECKI. DIALOGUE AND THE «CULTURE OF ENCOUNTER» AS THE PATH TO THE PEACE IN THE MODERN WORLD (IN THE LIGHT OF POPE FRANCIS COURSE)

Summary. Religious differences may rise and actually historically rose tensions and even wars. In the history, Christians also caused wars and were a threat to social integration and peace, despite the fact that Christianity is a religion of peace. God in Christians' vision is a God of peace, and the birth of Son of God was to give peace «among men in whom he is well pleased» (Lk 2,14b). Although Christians themselves caused wars, died in them, were murdered and had to fight, the social doctrine of Christianity is focused on peace. Also the social thought of the Roman Catholic Church strives to build peace.

Over the years, the social teaching of the Roman Catholic Church was formed, which sees the conditions and foundations for peace. These are: the dignity of the human person, the natural law, human rights, common good, truth, freedom, love and social justice. The development of the Roman Catholic Church's teaching on peace was contributed by popes of XX century: Pius XI (1922–1939), Pius XII (1939–1958), with high impact – John XXIII (1958–1963), Paul VI (1963–1978), Pope John Paul II (1978–2005) and Pope Benedict XVI (2005–2013). After Pope Benedict XVI's resignation, the most important role of the preceptor in the Church of Rome fulfills Francis – the pope from Argentina. Although his pontificate is not long, and teaching is not complete, but you can tell that he continues to build the social doctrine of the Roman Church in matters of peace through the development of so-called «culture of encounter». Based on selected speeches and letters of two years' pontificate of Francis, the first figure of «culture of encounter» can be lined out as a way of preventing and resolving tensions in the contemporary world.

Fundamentals of the concept of dialogue Francis created in the days of being a Jesuit priest and professor at Jesuit universities. He based it on the concept of Romano Guardini's dialogue. Foundations of the look at the dialogue – in terms of Jorge Mario Bergoglio are strictly theological: God enters into dialogue with man, what enables man to «leaving himself» and enter into dialogue with others. Bergoglio dealt with various aspects of the dialogue: the Church and the world, culture and faith, dialogue between religions and cultures, dialogue inter-social and inter-national, dialogue rising solidarity and co-creating the common good. According to him the dialogue is a continuous task, not a single event; is overcoming widespread «culture of effacement» and

«culture of fight» towards a «culture of encounter»; it releases from autism, isolation, gives strength and meaning of life, renews the ability to listen, lets looking at community in the perspective of the whole and not just selected units. As Bishop of Rome Jorge Mario Bergoglio continues and develops his idea of «a culture of dialogue and encounter». In promoting dialogue, he sees his own mission and permanent commitment imposed on him. He promotes the atmosphere – a kind of «music» – of dialogue, by basing it on emotions, respect, intuition, lack of threat and on trust. The dialogue in this sense sees a partner in each person, values the exchange always positively, and as a result it leads to making life ethical, bringing back respect for life and rights of every human being, granting the world a more human face. «Culture of encounter» has the power of social integration: it removes marginalization, the man is the goal not the means of actions, it does not allow a man to be reduced to a mere object, tools for profit or authority, but includes him into a community that is created by people and for their benefit. Society integrated in this way, constantly following «culture of encounter» rule, renews itself all the time and continually builds peace. All people are called to such building: believers and those who do not believe, all of good will. Also, the heads of state have in this effort of breaking the spiral of violence and a «culture of conflict» – both in economic and political dimension – big task and responsibility. Pope Francis reminded about this in a special letter to president of the Russian Federation Vladimir Putin on September 14, 2014 year. In the letter he wrote: «it is clear that, for the world's peoples, armed conflicts are always a deliberate negation of international harmony, and create profound divisions and deep wounds which require many years to heal. Wars are a concrete refusal to pursue the great economic and social goals that the international community has set itself, as seen, for example, in the Millennium Development Goals. Unfortunately, the many armed conflicts which continue to afflict the world today present us daily with dramatic images of misery, hunger, illness and death. Without peace, there can be no form of economic development. Violence never begets peace, the necessary condition for development»¹. On the basis of the current teaching of Pope Francis the following conclusion can be drawn, that the key to peace in the world in many dimensions- even between religions- is a dialogue developed under «culture of encounter».

Keywords: *peace, religion, dialogue, culture of encounter.*

В статті Даріуша Туловецьки «Діалог та «культура зустрічі» як шлях до миру у сучасному світі (у світлі вчення Папи Римського Франциска)» мовиться про те, як єпископ Риму Хорхе Маріо Бергольо продовжує і розвиває свою ідею «культури діалогу і зустрічі». З метою сприяння діалогу, він бачить свою місію і постійні зобов'язання, покладені на нього. Він сприяє створенню клімату – своєї «музики» діалогу, який ґрунтується на емоціях, повазі, інтуїції, відсутності страху та

¹ Francis, Letter to H.E. Mr. Vladimir Putin, President of the Russian Federation.

довірі. Діалог полягає в тому, щоб в кожному бачити партнера, завжди вітає взаємний обмін, а відтак призводить до поліпшення життя, відновлення поваги до життя і прав кожної людини, дарує світу більш людське обличчя. «Культура зустрічі» володіє силою соціальної інтеграції: виключає явища маргіналізації, людину ставить метою, а не засобом дії, адже роль людини не може бути зведена до ролі людського суб'єкта, який є інструментом для отримання прибутку або влади. «Культура зустрічі» включає її в суспільний процес, який створюється людьми для їхнього блага. Так інтегроване суспільство, що нагадує про принципи «культури діалогу», постійно відновлюється і невпинно будує світ.

До цього будівництва світу покликані всі люди: віряни й атеїсти, всі люди доброї волі. Так само і лідери держав, які намагаються вирватися з хибного кола насильства і «культури конфлікту» як економічного, так і політичного, вони покликані до великої роботи та відповідальності. Грунтуючись на нинішньому вченні Папи Франциска, можна зробити висновок, що ключ до миру в усьому світі, а також між релігіями – це діалог, розроблений в рамках «культури зустрічі».

Ключові слова: мир, релігія, діалог, культура зустрічі.

Location of the Research problem. Richard Dawkins in his famous book «The God Delusion» clearly forms the thesis of the need to the «release» of man and civilization of false «God hypothesis»². The postulate of «freedom from religion» and «disenchantment of the world» is nothing new in the social thought of the last centuries; it was the origin of sociology as a science having therapeutic consequences for the community³. However, Dawkins' book is not only a justification for atheism, but also the act against religion. Total criticism of religion and the postulate of the world's release from it Dawkins considers entirely justified because religion is seen as the reason for the persecution of science, bigotry inciting and intolerance. He believes that in many ways religion has a negative impact on society. In his opinion, the most disgusting is the indoctrination of children, which results in psychological trauma and this indoctrination is a form of psychological abuse against defenceless. Religion – in his opinion – rises abuse between communities functioning within different cultures, not only politically, but also cultural abuse in families, at schools, as well as already at the stage of education⁴.

Is it in fact religion guilty of wars and is the cause of hatred? Do antagonism and hostility were taught by greatest religious leaders and founders of great religions of the world: Jesus, Buddha, Mohammed? Or perhaps misunderstood religion, used as a political tool, understood as a form

² Dawkins R. *The God Delusion*. – Boston-New York, 2008. – P. 51–98.

³ Whimster S. Max Weber – Work and Interpretation Handbook of Social Theory// ed.: Ritzer G, Smart B. London-Thousand Oaks-New Delhi, 2003. – P. 54–65.

⁴ Dawkins R. *The God Delusion*. – Boston-New York, 2008. – P. 318–387.

of pressure on the community – that is deformed and ill-used – could become a source of division? And may proceedings in which perverted interpretation of each religion's assumptions gets materialized prevent peace? Thus, are those right, who want to eliminate God from the stage of history and the human mind⁵, because God is evil: «God is against man. Every human progress is a victory against God»⁶?

The research problem. In order to, at least partially respond to posed above theses and questions, it seems reasonable to analyze the doctrine and assumptions of the unquestionably of the greatest range religion, i.e. Christianity, and in this particular case – the get concerned of the statements of Pope Francis and his predecessors. On the basis of his doctrine there was taken an attempt to respond to particular questions: Is Christianity a religion of peace or conflict? What conditions are necessary to build peace – according to the doctrine of the Roman Catholic Church? What is a «culture of encounter» by Pope Francis? What are the conditions of its building? What are the effects of relations changes between people according to the principle of «culture of encounter»?

Justification for the choice of the research problem. Statements of popes are in fact for Catholics – important branch of Christianity – the evaluation criterion, standards of principles and patterns of courses of action. Only reference of these patterns to life in today's world can give a view of the real impact of religion on society and the evaluation of this impact as positive or negative one. The choice of analyzed texts is based on the assumption that their authors (also other popes) are the undisputed supreme authority in the Roman Catholic Church. Individual popes' teachings are also closely linked, none of them creates a kind of teaching in the «separation» without regard to teachings of predecessors. So, at the beginning of this analysis teachings of popes formed during the Second World War and the «cold war» are presented to introduce, at this background, the thought of Pope Francis focusing on «culture of encounter».

The choice of Papal Magisterium as an area of analysis has been made due to the fact that the rank of bishop of Rome as the most important person in the Roman Catholic Church is particularly high, determines the fact that his teaching has the highest indicator of all Catholics' internal bond. The Pope is the head of a highly centralized religious organization and has an influence on the views of all people making the Latin Church throughout the world. The importance of the Pope is underlined by the dogma of papal infallibility when speaking in a solemn way on faith and morals: «The Lord made St. Peter the visible foundation of his Church. He entrusted the keys of the Church to him». The bishop of the Church of Rome, successor to St. Peter, is «head of the College of Bishops, the Vicar of Christ and Pastor of the universal Church on

⁵ Alberoni R. *La cacciata di Cristo*. – Roma, 2007. – P. 6–8.

⁶ Tułowicki D. *Without God, Church and principles? Sociological study on religiosity of the youth*. – Cracow, 2012. – P. 27.

earth»⁷. And further, according to the most important source of knowledge about the dogmas of the Catholic Church: «The Pope, Bishop of Rome and Peter's successor, «is the perpetual and visible source and foundation of the unity both of the bishops and of the whole company of the faithful». For the Roman Pontiff, by reason of his office as Vicar of Christ, and as pastor of the entire Church has full, supreme, and universal power over the whole Church, a power which he can always exercise unhindered»⁸.

The method of study. To achieve the goal of the research, original texts of Pope Francis speeches were used. Their analysis was done by analysis of the existing text. These texts are available on the official website of the Vatican City. In order to emphasize the originality of Francis' thought, elaborations of biographers as well as researchers of Jorge Mario Bergoglio / Pope Francis teaching. Because the thought of Francis is a continuation of previous popes doctrines – the synthesis of the doctrine of twentieth century Popes on peace, social conflicts and wars is the introduction to the thought of Francis.

The status of a study. The influence of religion, including Christianity on the origination or prevention of conflicts among people has been taken up in many publications. The extreme form of atheism shows the religion as a source of tensions and conflicts (Richard Dawkins). While the Roman Catholic Church sees in Christianity the way to peace among people and communities. Christian doctrine on peace and dialogue was developed by the previous popes: Leo XIII, Pius XI, Pius XII, John XXIII, Paul VI, John Paul II and Benedict XVI. A special place has contemporary Pope Francis and his view on the dialogue called the «culture of encounter». Analysis of the Church's doctrine on peace has been carried by many Christian researchers, among others in Italy, Germany, France, the US and Poland (Piwowarski, Mazur, Zwolinski, Dulus, Fel). The Congregation for the Doctrine of the Faith as well as Pontifical Council for Justice and Peace are responsible for an integral unity of the Church's doctrine on peace and conflicts resolution. Promoting the teaching of the Popes and of the entire Roman Catholic Church is carried by a number of communities and international and local centers, including: Konrad Adenauer Stiftung, the International Work of Koling, Centre for Thought of John Paul II in Warsaw, the Foundation Tertio Millennio Adveniente in Krakow, Foundation of Charles Schuman, and many others. The social thought of Pope Francis has never been fully elaborated, as its development continues. Francis, even as Archbishop of Buenos Aires, came by a few Spanish-speaking investigators, especially the Jesuits, who analyze the current teaching of the pope from Argentina in the light of his past Argentine teaching (Fares, Rodari). Therefore, in this point, the approach to the problem it is new, but the study of the «culture of encounter» will require constant enhancement and monitoring of Francis' social teaching.

⁷ Catechism of the Catholic Church. – N. 936.

⁸ Catechism of the Catholic Church. – N. 882.

Teachings of the Pope on peace, conflicts and war. What do popes consider the cause of wars and conflicts between people and between nations? Shortly after the end of World War II Pope Pius XII wrote about the war: “But everyone must come to realize that lost wealth will not be recovered, or present wealth secured, by discord, public tumult, fratricide. This result can be achieved only by working together in harmony, by cooperation, by peaceful labour. Those who deliberately and rashly plan to incite the masses to tumult, sedition, or infringement of the liberty of others are certainly not helping to relieve the poverty of the people but are rather increasing it by fomenting mutual hatred and disturbing the established order; this can even lead to complete chaos. Factional strife «has been and will be to many nations a greater calamity than war itself, than famine or disease»”⁹. The same pope after the invasion of the Third Reich at the Second Republic on September 1, 1939, wrote about the horrors of war and the actions of the Vatican aiming at preventing the war outbreak: “What has already happened and is still happening, was presented, as it were, in a vision before Our eyes when, while still some hope was left, We left nothing undone in the form suggested to us by Our Apostolic office and by the means at Our disposal, to prevent recourse to arms and to keep open the way to an understanding honourable to both parties. Convinced that the use of force on one side would be answered by recourse to arms on the other, We considered it a duty inseparable from Our Apostolic office and of Christian Charity to try every means to spare mankind and Christianity the horrors of a world conflagration, even at the risk of having Our intentions and Our aims misunderstood. Our advice, if heard with respect, was not however followed and while Our pastoral heart looks on with sorrow and foreboding, the Image of the Good Shepherd comes up before Our gaze, and it seems as though We ought to repeat to the world in His name: «If thou ... hadst known ... the things that are to thy peace; but now they are hidden from thy eyes»”¹⁰. Pius XII saw the source of peace and resolving tensions in the human heart. Written law rules can never provide the world peace, especially when the right and respect for the other person are not the source of those regulations. On one hand, the necessary condition for the peace is written law based on the legitimate moral principles, but on the one hand, implementing the law by the people with respect for those principles. Unions and pacts signed in the atmosphere of tension and blackmail, which are based on the actual domination and lust for power and its demonstration are not going to guarantee peace. Peace also cannot be brought by following the mentality that stronger is right. Even if stronger, in fact, is right, it is not strength and its demonstration which should be a path to peace. To achieve, and more importantly to keep peace, there is a need for a clean heart, free from lust for power, domination, guided by good and respect for human rights. Before the war, Pius XII, said: «because the external peace among the people must be a reflection of inner peace, that is why it

⁹Pius XII. *Optatissima Pax*. – N. 4–5.

¹⁰Pius XII. *Summipontificatus*. – N. 107.

is necessary, first of all, to seek for peace of consciences. If you are lack of it, then you need to renew it as soon as possible. If we have peace of conscience, we must carefully cultivate it, defend and preserve»¹¹.

The key to true peace is in the heart of man – believed Pius XII. This fasting for peace for the entire duration of World War II pope, wrote in 1939: «No, Venerable Brethren, safety does not come to peoples from external means, from the sword which can impose conditions of peace but does not create peace. Forces that are to renew the face of the earth should proceed from within, from the spirit. Once the bitterness and the cruel strifes of the present have ceased, the new order of the world, of national and international life, must rest no longer on the quicksands of changeable and ephemeral standards that depend only on the selfish interests of groups and individuals. No, they must rest on the unshakable foundation, on the solid rock of natural law and of Divine Revelation. There the human legislator must attain to that balance, that keen sense of moral responsibility, without which it is easy to mistake the boundary between the legitimate use and the abuse of power»¹². War, terror or coercion will not change the world for the better. This is also posted by predecessor of Pius XII, when he reminded in 1937 that violence causes moral decay and destroys trust and social structures¹³.

Pius XII explicitly referred even to the occupied Poland: «Do We need to give assurance that Our paternal heart is close to all Our children in compassionate love, and especially to the afflicted, the oppressed, the persecuted? The nations swept into the tragic whirlpool of war are perhaps as yet only at the «beginnings of sorrows» (Saint Matthew XXIV. 8), but even now there reigns in thousands of families death and desolation, lamentation and misery. The blood of countless human beings, even noncombatants, raises a piteous dirge over a nation such as Our dear Poland, which, for its fidelity to the Church, for its services in the defense of Christian civilization, written in indelible characters in the annals of history, has a right to the generous and brotherly sympathy of the whole world, while it awaits, relying on the powerful intercession of Mary, Help of Christians, the hour of a resurrection in harmony with the principles of justice and true peace»¹⁴.

Pope John XXIII formulated one of the most important speeches of the Roman Catholic Church in the XX century on the causes of wars and

¹¹ Pius XII. Quoniam Paschalis sollemnia, Homily for the Solemnity of Easter. – April 9, 1939y.

¹² Pius XII. Summi pontificatus. – N. 81–82.

¹³ Pius XI. Divini redemptoris. – N. 23.

¹⁴ Pius XII. Summi pontificatus. – N. 106.

international conflicts¹⁵. The pope, working as a paramedic and hospital chaplain during the World War I, mindful of dying in his arms young men – soldiers, he always was a strong opponent of the war. A few months before his death, in times of «cold war» he wrote a letter – the encyclical «Pacem in Terris» to the Roman Catholic Church formers as well to «all people of good will». In the subtitle, he added: «On establishing universal peace in truth, justice, charity, and liberty». The encyclical was written and published in the times of the «cold war», or – as Pope Pius XII used to say – «cold peace», which in the long term is not sustainable.

Violence will not bring peace – he reminded after The Second World War. Neo-colonial policy and economic imperialism – as well. Discrimination of ones by others, the use of some nations for their own interests – will not bring peace to the world: «The crisis is most serious indeed. Remedies must be found, and found without further delay. On the one hand the economic system of many nations, as a result of fabulous military expenditures and enormous destruction wrought by the war, has been dislocated and weakened to such an extent as to be powerless to meet the problems with which it is faced, and to provide the materials for appropriate constructive enterprise, where work might be available for the unemployed who now must live their lives in forced and fruitless idleness. On the other hand there is no lack of those who, sad to say, embitter and exploit the working man in his distress, following a secret and astute plan, and thus obstruct the heroic efforts which the forces of justice and order are making to rebuild scattered fortunes. But everyone must come to realize that lost wealth will not be recovered, or present wealth secured, by discord, public tumult, fratricide. This result can be achieved only by working together in harmony, by cooperation, by peaceful labor. Those who deliberately and rashly plan to incite the masses to tumult, sedition, or infringement of the liberty of others are certainly not helping to relieve the poverty of the people but are rather increasing it by fomenting mutual hatred and disturbing the established order; this can even lead to complete chaos. Factional strife

¹⁵In fact, Angelo Giuseppe Roncalli; Italian; born in 1881 in Sotto il Monte, near Bergamo (Northern Italy); since 1904 Roman Catholic priest; from 1905 to 1914 – the women's chaplain and guardian of the labor movement in Bergamo (Northern Italy); in 1915 drafted into the army, served in an army as a paramedic and military chaplain; since 1925 – the archbishop and apostolic visitor of the Holy See in Bulgaria; since 1935 – delegate of the Holy See in Turkey and Greece; during the Second World War as a diplomat helped persecuted by the Nazis people, for example, sending to Palestine forged certificates of baptismal and immigration for Hungarian Jews, gave status of pilgrimage to the holy places for Christians to transports of Jews escaping from Europe, by Roncalli estimations, rescued about 24 thousand of Jews; since 1945 – nuncio in Paris; to 1951 as a permanent observer at UNESCO; since 1953 – cardinal and the patriarch of Venice; from 1958 to 1963 – The Pope and Bishop of Rome; in 1962, he convened the Second Vatican Council, and invited representatives of all Christian Churches to participate in it: also Protestant and Orthodox Churches; a strong opponent of the war; he wrote a letter-encyclical «Pacem in teris» on peace, for which in 1963 received an international award from the President of Italy; He sought to ease and stave off the Cold War, he appealed to the governments of the USA and the USSR for caution in activities, which made him earn the sympathy of President Kennedy and Secretary Khrushchev. Thanks to this warming of diplomatic relations, on March 7, 1962, John XXIII received in audience a daughter and a son in love of Khrushchev; he was a pope, who used to meet with people outside the Vatican: in prisons and hospitals; The Man of the Year 1962 by the magazine «Time».

«has been and will be to many nations a greater calamity than war itself, than famine or disease»¹⁶.

The document «Pacem in Terris» of John XXIII consists of five parts. In each of them, Pope Roncalli shows the diagnosis of the actual state of peace and its lack in the world, assessing the current situation he indicates solutions and the paths to global reconciliation of nations. The document recalls that all believers and gathered in the Catholic Church are concerned about the peace constantly, they pray for harmony and suffer from its lack. Roman Catholic Church's concern has become greater in the face of two heavy wars, which took the form of a general humanity catastrophe. John XXIII is also aware that the experience of two world wars was a nightmare for humanity but the international situation after 1945 is not one of peace. Although many international institutions, which are intended to peace and prevent armed conflicts were formed, politicians are still not able to protect the world from the threat of war and to build a lasting and fair peace. According to John XXIII it happens because the peace is not only a matter of security defense, armament, military doctrine and treaty agreements, but is primarily a moral issue. Even the frank and wide-scale political efforts will become fruitless, if they are not based on common, immutable, rooted in the heart of each person principles. Separating politics from morality – will again result in war. Politics moving away from respecting every human being because of his human dignity as well as rights of every nation based on the same principle, in favor of the principle of «the stronger is right» causes dehumanization of the world, and human relations and international politics are brought into a state in which those who are weaker have no right to express and achieve their rights. «And yet there is a disunity among individuals and among nations which is in striking contrast to this perfect order in the universe. One would think that the relationships that bind men together could only be governed by force»¹⁷.

In the Pope's letter the significant role plays the faith in man and mankind as a whole capable of self-determination and self-management for their own good. Peace is that good. The foundation of this faith is the belief that people, who base their behaviour on correct principles are able to function in a way that ensures development and peace. In their behavior, people should follow principle that emerges from the rest of the letter: «But the mischief is often caused by erroneous opinions. Many people think that the laws which govern man's relations with the State are the same as those which regulate the blind, elemental forces of the universe. But it is not so; the laws which govern men are quite different. The Father of the universe has inscribed them in man's nature, and that is where we must look for them; there and nowhere else. These laws clearly indicate how a man must behave toward his fellows in society, and how the mutual relationships between the members of a State and its officials are to be conducted. They show too what principles must govern the relations

¹⁶ Pius XII. *Optatissima Pax.* – N.3–5.

¹⁷ John XXIII. *Pacem in terris.* – N. 4.

between States; and finally, what should be the relations between individuals or States on the one hand, and the world-wide community of nations on the other. Men's common interests make it imperative that at long last a world-wide community of nations be established»¹⁸.

Peace – by John XXIII – is therefore not possible without respect for the man as a person, and without morality. In a situation where politicians consider only authority as a value, economists care or profit, doctrine of the Church reminds principles that should form the basis of every human actions, and without those rules peace is not possible. Pope John XXIII made such a great reminder of moral principles and the role of the Church as the «soul of the world» in the encyclical «Mater et Magistra» – on Christianity and social progress in modern world. The Church cares primarily about human salvation, but it is not true that it is interested only in fate after death. The Church is interested in a man, not only as a potential deceased, but also in the conditions of his life, because in the course of earthly life a man meets God, he learns and responds to His love, she gives Christian witness. That's why he wrote «Mater et Magistra»: «Mother and Teacher of all nations – such is the Catholic Church in the mind of her Founder, Jesus Christ; to hold the world in an embrace of love, that men, in every age, should find in her their own completeness in a higher order of living, and their ultimate salvation. [...] Hence, though the Church's first care must be for souls, how she can sanctify them and make them share in the gifts of heaven, she concerns herself too with the exigencies of man's daily life, with his livelihood and education, and his general, temporal welfare and prosperity»¹⁹.

John XXIII repeatedly reminded that building authentic peace is not possible without mutual respect for the rights of people and nations. Among other things, he said in the Radio Message «We make this appeal Our own, extending it once more to those who bear on their conscience the gravest weight of public and acknowledged responsibilities. The Church by her very nature cannot remain indifferent to human suffering, even were it no more than anxiety and anguish. And this is the reason why We call upon the rulers of nations to face squarely the tremendous responsibilities they bear before the tribunal of history, and what is more before the judgment seat of God, and We entreat them not to fall victims to false and deceiving provocations»²⁰.

How would pope Angelo Roncalli see the order of the world? According to the holy pope, order is the condition and correlate of peace, order in the world, primarily peace among people. According to the encyclical «Pacem in Terris» God created the world and gave it the rules to ensure peace and order. This plan is present in the laws of nature, the principles of unity and cohesion. This harmonious plan was, however, affected by people, and thus the harmony of the world has been violated. There were also affected interpersonal

¹⁸John XXIII. Pacem in terris. – N. 6–7.

¹⁹John XXIII. Mater et Magistra. – N. 1–3.

²⁰John XXIII. The Way of Peace, A radio address. – 1961. – September 10.

relationships. Therefore they need to be restored. How? Through the rediscovery of principles of natural law that is out in every human heart, which is a reflection of God's wisdom. «All created being reflects the infinite wisdom of God»²¹. Shaping social life – especially moral principles – according to the hidden in every human's heart right, is the road to peace.

The principle of natural law – as the foundation of peace – is rated as the most important principle of «Pacem in terris». According to John XXIII peace of mankind is based on the natural law²², on each man's universal, personal dignity²³ as well as on the respect for man's rights²⁴. These rights Roncalli also transfers the rights for right of nations²⁵. Among them he mentions: the right to live and the right to a decent human standard of living²⁶, the right to use moral and cultural values²⁷, the right to worship God according to one's conscience²⁸, the right to choose for themselves the kind of life which appeals to them²⁹, economic rights: right to be given the opportunity to work, decent working conditions, the right to economic activity, fair payment, the right to own private property³⁰, the right to meeting and association³¹, to change the place of living³², to take part in public life³³, to the legal protection of human person's rights³⁴. Since human rights are of attributive-imperative character, the rights rise duties. This link is inseparable – both at the level of individuals, countries and the international communities³⁵. However, the dispute between followers of the school of legal positivism and the legal naturalness school is still alive, it seems that in today's world one approach cannot exist in isolation from the other one. Failing to assess the superiority of natural law over statute law, it is sufficient for the purposes of this summary, to declare that the written law should be a mirror of the natural law, because only then it is possible to maintain harmony and peace. Legal regulations standing in opposition to the principles of natural law and the implementation of these regulations will always form the basis of behavior contrary to human nature. To support this thesis, it is sufficient to note that in extreme situations – eg. while war crimes trials, international tribunals often implemented approach closer to the natural law by rejecting defense requests based on the claims that «that was the right», «this was an order». Another example confirming, on one hand the need for coexistence and mutual respect between the written and natural law and on the

²¹John XXIII. Pacem in terris. – N. 5.

²²John XXIII. Pacem in terris. – N. 1–7.

²³John XXIII. Pacem in terris. – N. 8–10.

²⁴John XXIII. Pacem in terris. – N. 11–35.

²⁵John XXIII. Pacem in terris. – N. 80–129.

²⁶John XXIII. Pacem in terris. – N. 11.

²⁷John XXIII. Pacem in terris. – N. 12–13.

²⁸John XXIII. Pacem in terris. – N. 14.

²⁹John XXIII. Pacem in terris. – N. 15–17.

³⁰John XXIII. Pacem in terris. – N. 18–22.

³¹John XXIII. Pacem in terris. – N. 23–24.

³²John XXIII. Pacem in terris. – N. 25.

³³John XXIII. Pacem in terris. – N. 26.

³⁴John XXIII. Pacem in terris. – N. 27.

³⁵John XXIII. Pacem in terris. – N. 28–33.

other hand, the need to emphasize the fact that the written law should be the source of the natural law, is the fact that most of the current legal systems contain a general clause that prohibits the use of the universal right of the individual, provided that such use under the written law, would constitute a breach of the principles of social coexistence. And these principles of social coexistence are based on the natural law. This natural law, manifested in widely perceived and received principles should be respected by individuals in everyday life, but also by activists of the international political scene. It should also be the basis and foundation of government action.

Ensuring the rights of citizens is guaranteed by the country, whose existence – as a form of power – is a necessary dimension of social life. Of course in the teaching of the Roman Catholic Church it is not essential that a particular ruler is the anointed of God, but that every community needs to be managed and this mechanism was given by God to communities, which materializes in the natural law. «Human society can be neither well-ordered nor prosperous without the presence of those who, invested with legal authority, preserve its institutions and do all that is necessary to sponsor actively the interests of all its members. And they derive their authority from God, for, as St. Paul teaches, «there is no power but from God». In his commentary on this passage, St. John Chrysostom writes: «What are you saying? Is every ruler appointed by God? No, that is not what I mean, he says, for I am not now talking about individual rulers, but about authority as such. My contention is that the existence of a ruling authority – the fact that some should command and others obey, and that all things not come about as the result of blind chance – this is a provision of divine wisdom». God has created men social by nature, and a society cannot «hold together unless someone is in command to give effective direction and unity of purpose. Hence every civilized community must have a ruling authority, and this authority, no less than society itself, has its source in nature, and consequently has God for its author»³⁶.

So as relations between individuals and nations were based on respect for the rights and their defense, John XXIII indicates moral principles, according to which real relations between people, and consequently international relations should take place. In particular, these principles should be respected and implemented by ruling authority, because «a ruling authority is indispensable to civil society. That is a fact which follows from the moral order itself. Such authority, therefore, cannot be misdirected against the moral order. It would immediately cease to exist, being deprived of its whole *raison d'être*»³⁷. In the first place, as the foundation of social relations on all levels, the Pope mentions the truth. The essence of truth as the moral value also requiring respect for authority, mainly concerns the anthropological issues: the recognition of the full vision of human dignity and value of human beings. This is realized by postulate that man is cannot be reduced only to the vital, ludic, economic, or political

³⁶John XXIII. *Pacem in terris*. – N. 46.

³⁷John XXIII. *Pacem in terris*. – N. 83.

dimension. According to Ronacalli, the truth deformation on this layer are ideologies. They emphasize one aspect of being a human, thereby reducing the essence of humanity. According to John XXIII liberalism does so by glorifying freedom and the weight of the individual while depreciating the community, while communism, looking at the man in the perspective of collectivist reductionism, when omitting individual freedom, including religious freedom. The Pope stressed how much damage was caused to people and humanity by these ideologies, stubbornly and blindly supported, contrary to the facts, contrary to scientific research findings as a tool convenient to the political dimension at a time. The truth, he was talking about, could be falsified also in different aspects of social life. Everyone has the right to the truth, as well as to his place in society. Everyone has the right to know the truth in matters that he is concerned of. Nobody wants to face hypocrisy, secrecy, confabulation both in the private, personal, family and socio-state. Untruth violates the human right to the truth. State governance, based on an error and lies, manipulation and deceit is especially dangerous and threatening for social quality of life. Then the man is reduced to an object, a means of achieving political or economic purposes. But the role of man in society is different – he has to be perceived as no means, a tool, or only the recipient, but as a creator of social life, the one living consciously and intentionally influencing social life. Man is not only the under authority, but has the right to control the authority, impact it, verify and assess its activities. Therefore he can and should claim any information on issues concerning him, understanding the mechanisms of social, economic and political life, access to the most important, most essential, influencing him information. Truth – in terms of John XXIII – is not only truth in its religious dimension, as revealed by God. The truth for the Pope, is a healthy philosophical thought, healthy and fair research attitude, linked with an attitude of readiness to continuously revise and supplement the fallacious and uncertain thesis. Such research attitude, open to the truth, can be and should be a source of healthy change and social transformations. These transformations should concern all areas of life, because nothing is – according to the Pope – exempt from moral judgment which emerges from the natural law³⁸.

The second important for peace value is justice. John XXIII talks both about replacement justice, distributive, legal and social one³⁹. The fact that there is a lack of justice, and even the sense of injustice threatens social peace what following popes wrote. John Paul II in his encyclical «Centesimus Annus» mentioned about the sense of unfair payment compared to the workload⁴⁰, unsustainable and not fair development of nations in Europe⁴¹. Benedict XVI in his first encyclical pointed to the state as the guardian of a just social order: «The just ordering of society and the State is a central responsibility of politics.

³⁸ John XXIII. *Pacem in terris*. – N. 80–85.

³⁹ John XXIII. *Pacem in terris*. – N. 91–93.

⁴⁰ John Paul II. *Centesimus annus*. – N. 43.

⁴¹ John Paul II. *Centesimus annus*. – N. 27.

As Augustine once said, a State which is not governed according to justice would be just a bunch of thieves: «Remotaitaqueiustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?»⁴² John Paul II recalled – quoting Pope Pius XII – in his second social encyclical that peace is the fruit of justice⁴³, but also pointed out that the real development calls for a fair distribution of wealth between everyone, including the elderly and the unborn: «It demands an ever greater degree of rigorous respect for justice and consequently a fair distribution of the results of true development»⁴⁴.

Justice-as a condition for peace-gives certain rights to individual nations, at the same time imposing duties on them. John XXIII says that the right of publicity requires protection of the others' reputation, the right to development and ownership implies the defense of others' development as well as their possession: «And just as individual men may not pursue their own private interests in a way that is unfair and detrimental to others, so too it would be criminal in a State to aim at improving itself by the use of methods which involve other nations in injury and unjust oppression. There is a saying of St. Augustine which has particular relevance in this context: "Take away justice, and what are kingdoms but mighty bands of robbers"»⁴⁵.

During the interpretation of the principle of justice in terms of resolving international tensions, Pope John also points to another principle that should be taken into account together with criterion of justice, ie. justness. When it comes to confronting conflicting views: «There may be, and sometimes is, a clash of interests among States, each striving for its own development. When differences of this sort arise, they must be settled in a truly human way, not by armed force nor by deceit or trickery. There must be a mutual assessment of the arguments and feelings on both sides, a mature and objective investigation of the situation, and an equitable reconciliation of opposing views»⁴⁶. Applying the principle of justice and passing upon details of actions, according to its indications is not easy – admits John XXIII ending his encyclical: «In this connection We think it opportune to point out how difficult it is to understand clearly the relation between the objective requirements of justice and concrete situations; to define, that is, correctly to what degree and in what form doctrinal principles and directives must be applied in the given state of human society»⁴⁷. Analysis of the overall content of the cited encyclical causes us to treat the principle of fairness as a kind of alter ego of the principle of justice. Justice is an imperative act in such a way as to reflect the good of not only individuals, but also as present within the good of society. In this second aspect, however, justice treated literally will not always prove sufficient criterion of conduct, while

⁴² Benedict XVI. *Deus caritas est.* – N. 28.

⁴³ John Paul II. *Sollicitudo rei socialis.* – N. 39.

⁴⁴ John Paul II. *Sollicitudo rei socialis.* – N. 26.

⁴⁵ John XXIII. *Pacem in terris.* – N. 92.

⁴⁶ John XXIII. *Pacem in terris.* – N. 93.

⁴⁷ John XXIII. *Pacem in terris.* – N. 154.

it will be necessary to appeal to the essence of humanity and the principles of natural law, i.e. fairness.

Love can be specified from the document of John XXIII as the third of the principles of protecting and conditioning the peace⁴⁸. Today there may be raised a question of love as a political or economic category. But love – as Benedict XVI wrote in «Caritas in Veritate» – is an ethical category. If, however, ethics with elements of selflessness are eliminated from politics and economy, then they will be led by egoism. Pope Benedict XVI asks, in the encyclical cited above, whether anyone would want to live in a world in which the guiding principle of functioning and interpersonal relations is egoism. A world without love will follow only force, and such world will never be human, it will be threatened of bestiality. Love – as the pope from Germany wrote – introduces the new concept of social circulation marked by morality and transforms human relations, including the political, economic and civic ones: brotherhood, common good, solidarity: «In an increasingly globalized society, the common good and the effort to obtain it cannot fail to assume the dimensions of the whole human family, that is to say, the community of peoples and nations, in such a way as to shape the earthly city in unity and peace [globalized world] [...]»⁴⁹.

The encyclical of Pope John XXIII introduces the concept of love as a guarantor of peace, by respecting the dignity of all people and their rights. Such a peace – in the opinion of the Pope – built on mutual respect is more durable than based on intimidation and fear. «And yet, unhappily, we often find the law of fear reigning supreme among nations and causing them to spend enormous sums on armaments. Their object is not aggression, so they say – and there is no reason for disbelieving them – but to deter others from aggression. Nevertheless, We are hopeful that, by establishing contact with one another and by a policy of negotiation, nations will come to a better recognition of the natural ties that bind them together as men. We are hopeful, too, that they will come to a fairer realization of one of the cardinal duties deriving from our common nature: namely, that love, not fear, must dominate the relationships between individuals and between nations»⁵⁰.

The social teaching of the Roman Catholic Church admits that love in its social dimension is a special characteristic. It is not just a matter of law, it cannot be ordered, there is no way to replace it with a just legal or social system. «State so just that it can eliminate the need for a service of love. Whoever wants to eliminate love is preparing to eliminate man as such. There will always be suffering which cries out for consolation and help. There will always be loneliness. There will always be situations of material need where help in the form of concrete love of neighbour is indispensable»⁵¹. John XXIII even

⁴⁸ John XXIII. *Pacem in terris*. – N. 146.

⁴⁹ Benedict XVI. *Caritas in veritate*. – N. 7.

⁵⁰ John XXIII. *Pacem in terris*. – N. 129.

⁵¹ Benedict XVI. *Deus caritas est*. – N. 28.

indicates specific forms of help offered by some countries to other ones – love motivated by active solidarity and love: building the third sector, breaking social and racial prejudices, eliminating disparities between populations, farmland and capital, assistance to political refugees and immigrants, disarmament⁵². The foundation of this social charity is a common dignity, equality in humanity and awareness of the great human family creation. When it infiltrates the mentality and is interiorized you can talk about social love: «Social and political charity is not exhausted in relationships between individuals but spreads into the network formed by these relationships, which is precisely the social and political community; it intervenes in this context seeking the greatest good for the community in its entirety». In so many aspects the neighbour to be loved is found «in society», such that to love him concretely, assist him in his needs or in his indigence may mean something different than it means on the mere level of relationships between individuals: to love another person on the social level means, depending on the situations, to make use of social mediations to improve his life or to remove social factors that cause his indigence. It is undoubtedly an act of love, the work of mercy by which one responds here and now to a real and impelling need of one's neighbour, but it is an equally indispensable act of love to strive to organize and structure society so that one's neighbour will not find himself in poverty, above all when this becomes a situation within which an immense number of people and entire populations must struggle, and when it takes on the proportions of a true worldwide social issue»⁵³.

The fourth principle exposed by John XXIII is the principle of freedom as the condition sine qua non of social order and peace; there can be no peace without respect for freedom. This principle applies to both individuals and particular countries and nations. «Furthermore, relations between States must be regulated by the principle of freedom. This means that no country has the right to take any action that would constitute an unjust oppression of other countries, or an unwarranted interference in their affairs. On the contrary, all should help to develop in others an increasing awareness of their duties, an adventurous and enterprising spirit, and the resolution to take the initiative for their own advancement in every field of endeavor»⁵⁴. An important document containing the social doctrine of the Church defines freedom as follows: «Freedom is the highest sign in man of his being made in the divine image and, consequently, is a sign of the sublime dignity of every human person». But not everything that is considered to be freedom is in fact freedom: «The meaning of freedom must not be restricted, considering it from a purely individualistic perspective and reducing it to the arbitrary and uncontrolled exercise of one's own personal autonomy». Each freedom finds its natural limitation in the freedom of others, and those

⁵²John XXIII. *Pacem in terris*. – N. 98-119.

⁵³The Pontifical Council for Justice and Peace. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. – N. 208.

⁵⁴John XXIII *Pacem in terris*. – N. 120.

limits should be respected each other and with respect. Freedom has also its natural social reference: «The understanding of freedom becomes deeper and broader when it is defended, even at the social level, in all of its various dimensions»⁵⁵.

These four principles of social life represent tools to assess the problem of war, tensions and peace in the world in the social doctrine of the Catholic Church. They also determine the optics of the Catholic Church on the type of bonds between people and all nations. It is a «community of nations»⁵⁶ or even «family of nations»⁵⁷. Card. Joseph Höffner – Archbishop of Cologne, chairman of the German Bishops' Conference and the winner of the Israeli badge «Righteous Among the Nations» for rescuing Jews during World War II, wrote: «Whereas the animal world is divided into numerous genera and species, which frequently fight mercilessly against one another, humans are not only a biological unity, but meta-physically united through the same human nature in spite of their differences in skin color and national characteristics. The inhumane limitation of 'humanness' to one's own tribe, one's own race, one's own nation, or one's own class leads to bestiality. Because humans are not only «many», but «many of the same species», they form an original, pre-existing unity in a spiritual-moral, legal, and economic respect, independently of their agreement and consent»⁵⁸.

This is important for his social thought of the Catholic Church scientist, stated already in the 80s of the twentieth century that the processes of globalization change the mentality of people giving all experiencing a sense of common destiny, common values, communication and meeting: «In spite of all divisions, the consciousness of worldwide solidarity among all nations is becoming ever stronger»⁵⁹. Such an experience of unity should naturally lead to building the communication and breaking the barriers: «Let the blockades be opened, let the wire entanglements be removed, let every nation be granted a free view into the life of every other, let the isolation of certain countries from the rest of the civilized world, which is so detrimental to peace, be abolished»⁶⁰.

The Roman Catholic social thought maturing over the centuries, today as the foundation of peace, adopts this common to all people equality in humanity which generates brotherhood and solidarity⁶¹. Brotherhood and solidarity of nations having a foundation in fraternal communications enable all people to build a relation of peace between all nations based on common values and common international law and institutions. The obstacle to unity may be, for example, imperialist aspirations of some ideologies of nationalism: «The centrality of the human person and the natural inclination of persons and

⁵⁵The Pontifical Council for Justice and Peace. Compendium of the Social Doctrine of the Church. – N. 199.

⁵⁶Höffner J. Christian Social Teaching. – Cologne, 1997. – P. 157.

⁵⁷John Paul II. Homily at Holy Mass in Kubwa // Abuja (Nigeria), 23.03.1998.

⁵⁸Höffner J. Christian Social Teaching. – Cologne, 1997. – P. 157.

⁵⁹Höffner J. Christian Social Teaching. – Cologne, 1997. – P. 158.

⁶⁰Pius XII. The message for Christmas. – 1950y.

⁶¹Benedict XVI. Caritas in veritate. – N. 34.

peoples to establish relationships among themselves are the fundamental elements for building a true international community, the ordering of which must aim at guaranteeing the effective universal common good. Despite the widespread aspiration to build an authentic international community, the unity of the human family is not yet becoming a reality. This is due to obstacles originating in materialistic and nationalistic ideologies that contradict the values of the person integrally considered in all his various dimensions, material and spiritual, individual and community. In particular, any theory or form whatsoever of racism and racial discrimination is morally unacceptable»⁶².

Social thought calculates common values to all people and then need for a common legal order guaranteeing the freedom of individuals and nations: «The coexistence among nations is based on the same values that should guide relations among human beings: truth, justice, active solidarity and freedom. The Church's teaching, with regard to the constitutive principles of the international community, requires that relations among peoples and political communities be justly regulated according to the principles of reason, equity, law and negotiation, excluding recourse to violence and war, as well as to forms of discrimination, intimidation and deceit. International law becomes the guarantor of the international order. [...] The international community is a juridical community founded on the sovereignty of each member State, without bonds of subordination that deny or limit its independence. Understanding the international community in this way does not in any way mean relativizing or destroying the different and distinctive characteristics of each people, but encourages their expression. Valuing these different identities helps to overcome various forms of division that tend to separate peoples and fill them with a self-centredness that has destabilizing effects»⁶³.

The unity of the people allows to discover the existence of the so-called «common good» of all citizens of the world and the various communities: from the family through the state and national community. The common good is not a category of ownership or possession. This sums certain cultural, economic, political conditions, that every human being – being born – finds in the world, uses them, gets shaped with them, but also he has a right to shape, develop, and multiply them. The common good, eg. of a nation is not a simple sum of the assets possessed by people who create the nation, but includes a goods of culture, science, philosophical and economic thoughts, access to medicine, natural resources, etc. The good is produced by people, but it also shapes the people – their humanity, their state of mind, living conditions, tools, and quality of work, goals and meaning of life. This includes the material, economic, cultural, political, natural, religious and spiritual content, but is not limited to any of them. Important for understanding the idea of the common good is the belief that no man is able to guarantee full living conditions by himself – a man

⁶² Pontifical Council for Justice and Peace. The Compendium of the Social Doctrine of the Church. – N. 433.

⁶³ Pontifical Council for Justice and Peace // The Compendium of the Social Doctrine of the Church. – N. 433 – 434.

needs another person and mutual exchange, meetings, complementing. Currently, on a global scale – the contemporary world allows a deeper experience of the «common good» and the use of its resources⁶⁴. But the foundation of this good is the good of person – including good of particular nations. We cannot talk about the development of humanity as a whole, violating human rights, destroying human life or depriving them the right to development⁶⁵.

Yes situated social thought of the Church, which grounds peace on fraternity, equality of all people, respect for the dignity of every person, the common good, human rights and social love, truth, freedom and justice and on the concept of the community of nations – appears to go beyond Christianity. One neither have to be a Christian nor Catholic and recognize the sovereignty of the Pope – to accept these principles sketched in the social teaching of the Church. This over-Christian understanding of the foundations of peace includes the same social thought with not strictly religious nature, but based on human rationality and their quest for fair governance and social coexistence⁶⁶.

Threats to peace and sources of conflict – by Pope Francis. Pope Francis, during his pontificate expands the Roman Catholic Church teaching on peace and the prevention of international tensions and conflicts⁶⁷. In his first encyclical, he recalled that the Christian faith has given new meaning to human relations: of brotherhood. This new quality of interpersonal references – brotherhood – is, according to Francis, an important contribution of Christianity in building the common good of humanity and international order and peace. According to the «Lumen Fidei» faith – as the human response to the infinite and tender love of God, causes the change of the look of one man onto the other one. When a man feels loved – he begins to love others as if he was never loved – and may have difficulty in showing love. God's love – what is strictly theological reasoning – enables a man to see brother and sister in the other one, and releases from selfishness and violence relationships between communities which still form people. «Precisely because it is linked to love, the light of faith is concretely placed at the service of justice, law and peace. Faith is born of an encounter with God's primordial love, wherein the meaning and goodness of our life become evident; our life is illumined to the extent that it enters into the space opened by that love, to the extent that it becomes, in other words, a path and praxis leading to the fullness of love. The light of faith is capable of

⁶⁴ Piwowarski W. Common good. // Dictionary of Catholic social doctrine, – Warsaw, 1993. – P. 41–43.

⁶⁵ John XXIII. *Pacem in terris*. – N. 273–274; John Paul II. *Evangelium vitae* – N. 71.

⁶⁶ Piwowarski W, *The history of Catholic social teaching* // Dictionary of Catholic social doctrine ed. Piwowarski W. – Warsaw, 1993. – P. 61–63; Tułowiecki D. *Christian social doctrine* // Catholic Encyclopedia. – T. 18, red. Gryglewicz F, Tukaszuk R. Sułowski Z. – Lublin, 2013. – columns 695-696; Tułowiecki D. *Catholic social thought* // Catholic Encyclopedia. – T.18. – Gryglewicz F., Tukaszuk R., Sułowski Z. – Lublin, 2013. – columns 700–701.

⁶⁷ Actually, Jorge Mario Bergoglio SJ; Argentinean; born Dec. 17, 1936 in Buenos-Aires into a family of Italian immigrants; since 1958, Jesuit; studied philosophy, theology, psychology, literature and chemistry, professor of theology and rector of the Colegio Maximode San José in San Miguel, from 1969 a priest in the Society of Jesus (Jesuit), since 1992 the bishop, in the years 1998–2013 Archbishop of Buenos Aires and at the same time primate of Argentina, in the years 2001–2013 cardinal, on March 13, 2013 he was elected to 266. bishop of Rome.

enhancing the richness of human relations, their ability to endure, to be trustworthy, to enrich our life together. Faith does not draw us away from the world or prove irrelevant to the concrete concerns of the men and women of our time. Without a love which is trustworthy, nothing could truly keep men and women united. Human unity would be conceivable only on the basis of utility, on a calculus of conflicting interests or on fear, but not on the goodness of living together, not on the joy which the mere presence of others can give. Faith makes us appreciate the architecture of human relationships because it grasps their ultimate foundation and definitive destiny in God, in his love, and thus sheds light on the art of building; as such it becomes a service to the common good. Faith is truly a good for everyone; it is a common good. Its light does not simply brighten the interior of the Church, nor does it serve solely to build an eternal city in the hereafter; it helps us build our societies in such a way that they can journey towards a future of hope. [...] This expression refers to their justice in governance, to that wisdom which brings peace to the people»⁶⁸.

Francis also notes that the disappearance or even lack of faith is a threat to human relations and may even take the form of «globalization of indifference»⁶⁹: «When faith is weakened, the foundations of life also risk being weakened, as the poet T. S. Eliot warned: «Do you need to be told that even those modest attainments / As you can boast in the way of polite society / Will hardly survive the Faith to which they owe their significance?» If we remove faith in God from our cities, mutual trust would be weakened, we would remain united only by fear and our stability would be threatened»⁷⁰. Francis sees a strong temptation of indifference that destroys interpersonal reference: «Indifference to our neighbour and to God also represents a real temptation for us Christians. [...] God is not indifferent to our world; he so loves it that he gave his Son for our salvation. In the Incarnation, in the earthly life, death, and resurrection of the Son of God, the gate between God and man, between heaven and earth, opens once for all»⁷¹. This indifference can have very different faces today: the persecution of the weakest, including the unborn⁷², the persecution of Christians⁷³, the elimination of «unnecessary people»: old, young, migrants, unemployed⁷⁴, the use of poor by the rich and building wealth by generating poverty⁷⁵.

What is a «culture of encounter»? In the teaching of the pope from Argentina as the response to threatening the world «globalization of indifference» is a «culture of encounter» forming «globalization of love»⁷⁶.

⁶⁸ Francis. *Lumen fidei*. – N. 51.

⁶⁹ Francis. Message of his holiness pope Francis for Lent, 2015.

⁷⁰ Francis. *Lumen fidei*. – N. 55.

⁷¹ Francis. Message of his holiness pope Francis for Lent, 2015.

⁷² Francis. Address to participants in the commemorative conference of the Italian Catholic physicians' association. – 2014. – November 15.

⁷³ Francis. Meditation ending the Way of the Cross at the Colosseum. – 2015. – April 3.

⁷⁴ Francis. The act of entrustment of the city and Sardinia to Our Lady of Bonaria in Cagliari. – 2013. – September 22; Francis. Celebration of Holy Mass in the square in front of the Shrine of Our Lady of Bonaria in Cagliari. – 2013. – September 22; Francis. Message for the World Day of Migrants and Refugees, 2015.

⁷⁵ Francis. Message for the celebration of the World Day of Peace. – 2014. – January 1.

⁷⁶ Francis. Message for the World Day of Migrants and Refugees. – 2015.

What is, according to Jorge Mario Bergoglio «culture of encounter»? In the Pope's from Buenos Aires life, it has a strong grounds in relation of faith. God comes to meet man in Jesus Christ, however, human being often is afraid to meet God. Man tends to be close for others. How to change it? According to Francis – just by encounter. First encounter, giving a new dimension of existential to life – is faith. It «opens» to others and leads to a life of «culture of encounter» but not in the culture of alienation, skirmishes, division, clashes. «I had the great blessing of growing up in a family in which faith was lived in a simple, practical way. However it was my paternal grandmother in particular who influenced my journey of faith. She was a woman who explained to us, who talked to us about Jesus, who taught us the Catechism» – said Francis during the prayer vigilon Eveof Pentecost, 18th May 2013. He referred to the experience of confession that changed his life. «For me this was an experience of encounter: I found that someone was waiting for me». This confession was to change the life of the young Jorge. «We say we must seek God, go to him and ask forgiveness, but when we go, he is waiting for us, he is there first!» – said Pope stressing that faith is growing just in time of our meeting with Christ. And then he gave, to gather there, very personal and based on his own experiences substantiation of its view of the «culture of encounter»: «But ask yourselves this question: how often is Jesus inside and knocking at the door to be let out, to come out? And we do not let him out because of our own need for security, because so often we are locked into ephemeral structures that serve solely to make us slaves and not free children of God. In this «stepping out» it is important to be ready for encounter. For me this word is very important. Encounter with others. Why? Because faith is an encounter with Jesus, and we must do what Jesus does: encounter others. We live in a culture of conflict, a culture of fragmentation, a culture in which I throw away what is of no use to me, a culture of waste. Yet on this point, I ask you to think – and it is part of the crisis – of the elderly, who are the wisdom of a people, think of the children [...] the culture of waste! However, we must go out to meet them, and with our faith we must create a «culture of encounter», a culture of friendship, a culture in which we find brothers and sisters, in which we can also speak with those who think differently, as well as those who hold other beliefs, who do not have the same faith. They all have something in common with us: they are images of God, they are children of God»⁷⁷.

It should be presumed that the theoretical understanding of «culture of encounter» Jorge Mario Bergoglio built on the thought of Romano Guardini, which he studied while preparing a doctoral thesis. The concept of this theologian regarding the issue of «encounter» implies that a real encounter between individuals should meet the following conditions: freedom, respect, correct distance, respect for each other, dialogue. The encounter is only real when people come into their own spaces, they allow being subjected to a two-way actions: «I am hurt by the radius of his existence, when I'm touched

⁷⁷ Francis. A speech at the prayer vigilon the Eve of Pentecost. – 2013. – May 18.

by his action»⁷⁸. That way Bergoglio interpreted the «encounter, when in the 90s of the twentieth century, he said: «Authentic coming along to each suffering person is the opening of the heart, permission to «being moved», touching wounds, taking the wounded on the back; [...] We will be judged from this»⁷⁹.

The source of authentic encounter for Christians is the encounter with God in prayer. Then there is «touch of God», entering into His space, experiencing changes that God makes in the man. One of the activities of God in taking place while the prayer is service. By serving our neighbor there is the culmination of «touching wounds» and «taking on the back» – ascrippled by robbers Samaritan did in the Gospel. «Contact, encounter is expressed when the other man «encounters» just me»⁸⁰. And when the man is not able to meet or communicate – he loses the ability to love, looking for good and being fair. Habit, schematic, indifference, snobbery, laziness become of his illness. «It does not occur even when the soul falls into mistakes, because in that case we would all be sick, as we all are sometimes wrong, and even not when I lie [...], but I fall in the disease, when I radically lose relation with the truth»⁸¹.

Authentic encounter opens a man, changes his life. «Man of encounter» is a man full of life, his relationship to the world is very young, he can keep an open mind and enjoy learning the truth, he has the ability to live meetings and keeps stable relation until an old age⁸². Jorge Mario Bergoglio's openness – as he claims itself – was born from the encounter with Jesus. «It was a personal meeting that touched my heart and gave me direction and a new meaning to my life»⁸³.

Before Jorge Mario Bergoglio became the bishop of Rome, he was very strongly marked by his Argentine experience of Jesuit and Bishop of the State capital. As the Jesuit – also a professor and rector of the higher Jesuit university – he studied contemporary rift between the Gospel and culture, between the structures of the Church and the faithful. He posed questions about the space of world and the Gospel encounter, simple people with content taught by the hierarchy. He was looking for meeting space necessary for evangelization in the diversity of cultures and multiplicity of experiences of ordinary people. Then he drew attention to «soul of the people» – the sense of ordinary people who have strong self-esteem, marked by important events from personal or region history, their way of receiving and loving God, their independence. This observation led him to an attitude of listening: «What do you ask me my people? What to you calls me to? The courage to listen is needed...»⁸⁴. Bergoglio did not expect ever that simple people, Indians, descendants of former slaves and the

⁷⁸ Guardini R. Libertad, gracia y destino. – Buenos Aires, 1994. – P. 40.

⁷⁹ Bergoglio J. H. Reflexiones en esperanza. – Buenos Aires, 1992. – P. 16.

⁸⁰ Bergoglio J. H. Reflexiones en esperanza. – Buenos Aires, 1992. – P. 40.

⁸¹ Guardini R. La existencia del cristiano. – Madrid, 1997. – P. 459.

⁸² Guardini R. Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich. – Madrid, 2000. – P. 190.

⁸³ Fares D. Pope Francis about the culture of the meeting. – Cracow, 2014. – P. 27.

⁸⁴ Fares D. Pope Francis about the culture of the meeting. – Cracow, 2014. – P. 34–35.

people living in the mountains and leading a very simple and poor way of life, do not have the ability to speak right and require speaking «for them» and «to them». They also have the ability to vote, which requires the ability to listen. This ability is, however, conditioned in listeners' humility⁸⁵. This «listening» leads – according to Bergoglio – to work for the poor and the oppressed «Patiently and walking together with the poor we discover how we can help them, after we accept that we may receive from them. Without this even long striding with them, working for the poor and the oppressed would be in conflict with our interests and would prevent them to show us their aspirations as well as gain tools for effective admission of their individual and collective future»⁸⁶.

The answer to the attitude of «encounter» is solidarity according to Bergoglio. The exclusion of some of the main trends of life, of ownership, economic and political decision-making, access to culture, medicine, law – raises the need for new, more equitable governance. Lack of control over the power, which has become a 'faceless', free of responsibility for the lack of justice, leads the world to the time of primitivism: «pushes into the desert of fear and horror of darkness»⁸⁷. «Man again lives in the chaos»⁸⁸. Solidarity unites the group and the individual. It is the value that Bergoglio opposes to egoism and the power of stronger. «Solidarity as a way to create history; solidarity as a living environment where the conflicts, tensions and contradictions strive for unity in the «multiple form», which generates life»⁸⁹. This meeting is possible on the basis of faith and the Church. Church – the universal of its nature – is aimed at all people and all cultures, no one is excluded from its invitation. Neither social position nor sinfulness excludes from Church. Pope Francis agreed with words in «The Brothers Karamazov» of Dostoevsky: «These are the people who, despite their weakness of sins, are genuinely human, and despite all wickedness are rich in values and healthy, because they dip their roots in the fundamental structure of being»⁹⁰.

Jorge Mario Bergoglio as the Archbishop of Buenos Aires outlined in his speeches, the three pillars of «culture of encounter». The researcher of the current pope's thoughts – Diego Perez SI – reached the first statement on the «culture of encounter» from 1999. It took place on the 1st of September 1999 year during a meeting with teachers and educators. During a speech entitled «Educating in the culture of the meeting», Bergoglio used the term in contrast to the culture of divisions and lack of integration: «[...] in these difficult times we are required even more: not to support those who wish to convert reluctance into capital, forgetfulness of our divided history, or enjoy the weakening of social ties»⁹¹. Bergoglio – aware of the differences in his own country, including

⁸⁵ Fares D. Pope Francis about the culture of the meeting. – Cracow, 2014. – P. 34.

⁸⁶ Bergoglio J. H. Reflexiones espirituales. – San Miguel, 1987. – P. 308.

⁸⁷ Bergoglio J. H. Reflexiones espirituales. – San Miguel, 1987. – P. 290.

⁸⁸ Fares D. Pope Francis about the culture of the meeting. – Cracow, 2014. – P. 38.

⁸⁹ Bergoglio J. H. Reflexiones espirituales. – San Miguel, 1987. – P. 297.

⁹⁰ Fares D. Pope Francis about the culture of the meeting. – Cracow, 2014. – P. 40–41.

⁹¹ Bergoglio J. M. Educaren la cultura del encuentro. Address to educators. – 1999. – September 1.

differences generated historically-knew that the community has the need for encounter, unity, and the «collective memory» is a base on which a dialogue can be built⁹². He believed that a man will not reject selfishness, but will accept «efforts and common actions, increase local initiatives, the development of numerous groups of mutual support [...]»⁹³.

In an important for Roman Catholic Church in South America document, of which the Primate of Argentina was an important editor, Bergoglio wrote an anthropological foundation of «culture of encounter». It recalls the teaching of the Church about the vocation of man to meet with God, encounter aimed at the fullness of life, which took place in the union of God and man in the person of Jesus Christ. He united by the fact of being human with every man and wants people to be united together in a community of faith – the Church. He also recalls the sins of the Latin American community, which destroy this meeting, describing them as «fights and altercations»⁹⁴. He also draws the beauty and fullness of life in communion with others, in contrast to the isolated life: 1). experience of personal meetings; 2). abundant life which demands a meeting, stabilizes and develops overcoming prejudice between generations; 3). the abundant life which demands a meeting to break the isolation resulting from the necessity of self-realization, self-satisfaction, clericalisation, exclusion⁹⁵. As Primate of Argentina he has identified the conditions for dialogue: the ability to listen. «Monologues do not give anything» – claimed and intelligence autism as well as emotional one lead to inner emptiness. Breaking the autism and entering into a dialogue – gives identity, because – according to Bergoglio – identity without affiliation is not possible, and affiliation is a matter of openness and dialogue⁹⁶. «Thanks to dialogue we live up, because no longer I am myself, but we are; we are dialoging [...]»⁹⁷.

Developed in Argentina look at life, Jorge Mario Bergoglio moved to Rome. Living with people in a «culture of encounter» as archbishop of Buenos Aires, the same he has become as bishop of Rome. «[Between the period in Buenos Aires and Rome] there are no substantial differences. The newness is of great joy and exceptional strength resulting from its age. It has always been close to the people, especially the poor and simple. It was never a «prince» and it has not changed»⁹⁸. As the most important bishop in the Roman Catholic Church is valued as «man of encounter», and at the time of selection – asking people to pray for him and bowing to the Catholics gathered by St. Peter's Basilica – he told about the new formula of encounter, which he came into: the people united with their shepherd: «And now, we take up this journey: Bishop and People. This

⁹² Fares D. Pope Francis about the culture of the meeting. – Cracow, 2014. – P. 46.

⁹³ Bergoglio J. M. Educaren en la cultura del encuentro. Address to educators. – 1999. – September 1.

⁹⁴ Propuestas de Aparecida para la Pastoral de la Iglesia Argentina. – 1999. – 15 de junio.

⁹⁵ Fares D. Pope Francis about the culture of the meeting. – Cracow, 2014. – P. 50-51.

⁹⁶ Fares D, Pope Francis about the culture of the meeting. – Cracow, 2014. – P. 51-52.

⁹⁷ Bergoglio J. M. There is a need to build a culture of encounter. Lecture during the XII Days of Social Pastoral. – 2009. – November 19.

⁹⁸ Fernández V.M. Pope Francis: Where does the Church lead to? A talk with Paolo Rodarim. – Kety 2014. – P. 116.

journey of the Church of Rome which presides in charity over all the Churches. A journey of fraternity, of love, of trust among us. Let us always pray for one another. Let us pray for the whole world, that there may be a great spirit of fraternity. [...] And now I would like to give the blessing, but first – first I ask a favour of you: before the Bishop blesses his people, I ask you to pray to the Lord that he will bless me: the prayer of the people asking the blessing for their Bishop. Let us make, in silence, this prayer: your prayer over me»⁹⁹.

Features of a «culture of encounter». This common way –of the bishop and the people – does not mean that «culture of encounter» is limited to time. Similarly, as the emergence of God to people is not disposable, short, closed at the time. According to Francis «culture of encounter» is not a closed issue in the past time, but the present, which affects the future. Each meeting involves reunion in the future, specific duty of life in a dialogue, mission in dialogue with others – in the «culture of encounter». Dialogue as future-oriented task and lifestyle – just at the stage of Argentina – Bergoglio found as a way to build peace within the country. The dialogue had to overcome historical «heritage» of contempt for the «other brother», destroy the pride of oligarchic mentality which claims that «some is better than the whole». Targeted for the future task of the encounter can build the common good of the nation, in the spirit of truth, respect for every human being, solidarity, freedom and justice¹⁰⁰. This focus of the dialogue on the future is reflected in the papal thought when, for example, Francis writes: «Many conflicts are taking place amid general indifference. To all those who live in lands where weapons impose terror and destruction, I assure you of my personal closeness and that of the whole Church, whose mission is to bring Christ's love to the defenceless victims of forgotten wars through her prayers for peace, her service to the wounded, the starving, refugees, the displaced and all those who live in fear. The Church also speaks out in order to make leaders hear the cry of pain of the suffering and to put an end to every form of hostility, abuse and the violation of fundamental human rights. For this reason, I appeal forcefully to all those who sow violence and death by force of arms: in the person you today see simply as an enemy to be beaten, discover rather your brother or sister, and hold back your hand! Give up the way of arms and go out to meet the other in dialogue, pardon and reconciliation, in order to rebuild justice, trust, and hope around you! «From this standpoint, it is clear that, for the world's peoples, armed conflicts are always a deliberate negation of international harmony, and create profound divisions and deep wounds which require many years to heal. Wars are a concrete refusal to pursue the great economic and social goals that the international community has set it self»¹⁰¹.

According to the atmosphere of encounter is extremely important. The researcher of the Cardinal Bergoglio thoughts – Diego Fares SJ – described

⁹⁹ Francis. Apostolic blessing «Urbi et Orbi». – 2013. – March 13.

¹⁰⁰ Fares D. Pope Francis about the culture of the meeting. – Cracow, 2014. – P. 61.

¹⁰¹ Francis. Message for the celebration of the World Day of Peace. – 2014. – January 1.

the atmosphere as «music». Behind this term a kind of position of those forming «culture of encounter» is hidden: trust, lack of fear of another human being, good will, mutual listening, conversation, emotions, intuition. «Let's open up to their intuition» – talked about dialogue with young politicians assuming their goodwill, a fresh perspective, depth of thought and the «new key» to perceive reality and solving social problems¹⁰². «The music of dialogue» based on his experience of encounters with simple people who generated a kind of religious folk culture. He saw in wisdom in this culture, originality of traditional narrative and informal knowledge soaked with experience of generations. Religious folk culture explicitly was recognized by him as an important component of life and building relations¹⁰³.

Full of «music» atmosphere of emotions and opening was suggested by Francis, for example, during the meeting with Muslim leaders in Jerusalem. He gave a very emotional speech without fear of misunderstanding and listening to the speeches of the Great Mufti of Jerusalem, Sheikh Muhammad Ahmad Hussein. He said: «Dear brothers, dear friends, from this holy place I make a heartfelt plea to all people and to all communities who look to Abraham: may we respect and love one another as brothers and sisters! May we learn to understand the sufferings of others! May no one abuse the name of God through violence! May we work together for justice and peace!»¹⁰⁴. This «music» sounded also in the course of meeting with volunteers and employees of the Roman Catholic Church's charitable works in Sardinia. He referred to the intention of working with the poor: «We must do works of mercy and with mercy! Putting our heart in them. Works of charity with love, with tenderness and always with humility! Do you know what? Sometimes we also find arrogance in serving the poor! I am sure that you all have seen this; arrogance in serving those who are in need of our service. Some put on a show, they say what they do with the poor; some exploit the poor for their own personal interests or the interests of the group. I know this, it is human but it is not right! This is not Jesus' way. And I will tell you more: this is a sin! It is a grave sin because it is using the poor, those who are in need, who are Jesus' flesh, for my own vanity. I use Jesus for my vanity and this is a grave sin! It would be better if these people stayed at home!»¹⁰⁵»

At the core of «culture of encounter» in terms of Francis is the «exit». As God came out of his state to get closer to the man and save him, so man should go out toward others, especially alone and marginalized. Output from oneself – from their own selfishness, their own affairs and their own pleasures – is the first step. The next step is to go towards those who are condemned to oblivion and are now remorse – the poor and useless. The opening for poverty is for Francis theologically motivated – human salvation accomplished through the

¹⁰² Fares D. Pope Francis about the culture of the meeting. – Cracow, 2014. – P. 62.

¹⁰³ Francis. *Evangeliigaudium*. – N. 122–126.

¹⁰⁴ Francis. Address while the visit to the Grand Mufti of Jerusalem. – Jerusalem, 2014, May 26.

¹⁰⁵ Francis. Address while the meeting with workers of Caritas and their wars: the poor and the prisoners, Cagliari. – 2013, September 22.

life in poverty and suffering body of Jesus of Nazareth¹⁰⁶. When today we can talk about «the people rejected and unnecessary», which are condemned to marginalization and even ghettoisation¹⁰⁷, Francis sees in each – including the unnecessary one as well – the person who has their dignity, their rights, their place on earth. For Pope Bergoglio the poor are not just case, problem, interest objects, but they are people who rise emotions of movement in others and this «emotion transforms in communion»¹⁰⁸. This moving emotions Francis shown during the trip to the island Lampedusa and tried to hand them out to the world. He said mentioning African migrants whose boat sank in the Mediterranean Sea: «Immigrants dying at sea, in boats which were vehicles of hope and became vehicles of death. That is how the headlines put it. When I first heard of this tragedy a few weeks ago, and realized that it happens all too frequently, it has constantly come back to me like a painful thorn in my heart. So I felt that I had to come here today, to pray and to offer a sign of my closeness, but also to challenge our consciences lest this tragedy be repeated. Please, let it not be repeated! [...] ‘Where is your brother?’ His blood cries out to me, says the Lord. This is not a question directed to others; it is a question directed to me, to you, to each of us. These brothers and sisters of ours were trying to escape difficult situations to find some serenity and peace; they were looking for a better place for themselves and their families, but instead they found death. How often do such people fail to find understanding, fail to find acceptance, fail to find solidarity. And their cry rises up to God! [...] Today no one in our world feels responsible; we have lost a sense of responsibility for our brothers and sisters. [...] The culture of comfort, which makes us think only of ourselves, makes us insensitive to the cries of other people, makes us live in soap bubbles which, however lovely, are insubstantial; they offer a fleeting and empty illusion which results in indifference to others; indeed, it even leads to the globalization of indifference. In this globalized world, we have fallen into globalized indifference. We have become used to the suffering of others: it doesn’t affect me; it doesn’t concern me; it’s none of my business!»¹⁰⁹

Poverty – within the meaning of Francis – is not only limited to economic issues, this is social poverty: exclusion, mental poverty: abandonment, culture poverty: rejection. Poverty rises «periphery», which as a result of modern dynamism throw masses of modern humans outside the margin of the world, making them «redundant» and «rejected». Francis sees the mechanisms of exclusion in consumer culture and the dominant «logic of production and profit», as well as standing outside of the community of the Church also because of the Church itself. The first of them is to be overcome by

¹⁰⁶ Fares D. Pope Francis about the culture of the meeting. – Cracow, 2014. – P. 69–70.

¹⁰⁷ Bauman Z. Work, Consumerism and the new poor. – Cracow, 2006. – P. 127–156.

¹⁰⁸ Fares D. Pope Francis about the culture of the meeting. – Cracow, 2014. – P. 70–71.

¹⁰⁹ Francis. Homily during Mass on the island of Lampedusa. – 2013 – July 8.

breaking the logic of profit, thirst for power and the cult of money¹¹⁰, the other – the new evangelization¹¹¹.

«Culture of encounter» grows out of a particular anthropology, the essence of which is the integral development: of every person and the whole person¹¹². The development of some at the expense of others is not possible. Such injustice threatens the development and creates tensions. The development, in which all co-create common good, develops it, but also thanks to this development all people grow up—it serves for every human being and the relations between people. Therefore - according to Francis – everything that is opposed to such understood authentic development and the common good should be broken down, by ethics and solidarity¹¹³. Only then a «healthy coexistence» gets possible¹¹⁴.

Peace is not possible without ethics – according to Pope Francis. Ethics is necessary in both political and economic life. «No ethics in public life makes a lot of evil for all mankind»¹¹⁵. Lack of ethics rises crises: economic, political, cultural and threatens peace as it alters the natural – placed in the natural law – the order of things. When this order is disturbed, objectives become means. And then – as the Pope from Argentina says – «money rules». «Money must serve and not rule»¹¹⁶. «Releasing» the world from ethics, deforms social relationships, prevents integration and makes people become slaves to others – the means to achieve other goals: power or money. And this will rise to a sense of harm, injustice, exploitation, even vengeance and retaliation. The refore, the lack of ethics in public life is a threat to peace. Francis wrote about this in a special letter on January 1, 2015 the year: «Today, as in the past, slavery is rooted in a notion of the human person which allows him or her to be treated as an object. Whenever sin corrupts the human heart and distances us from our Creator and our neighbours, the latter are no longer regarded as beings of equal dignity, as brothers or sisters sharing a common humanity, but rather as objects». And then lists contemporary forms of exploitation of people and new forms of slavery: «Among these, I think in the first place of poverty, underdevelopment and exclusion, especially when combined with a lack of access to education or scarce, even non-existent, employment opportunities. Not infrequently, the victims of human trafficking and slavery are people who look for a way out of a situation of extreme poverty; taken in by false promises of employment, they often end up in the hands of criminal networks which organize human trafficking. These networks are skilled in using modern means of communication as a way of luring young men and women in various parts of the world. Another cause of slavery is corruption on the part of people willing to do anything for financial gain. Slave labour and human trafficking often require the

¹¹⁰ Francis. Message for the celebration of the World Day of Peace. – 2014. – January 1.

¹¹¹ Francis. *Evangelii gaudium*. – N. 25–33

¹¹² Paul VI. *Populorum progressio*. – N. 5.

¹¹³ Fares D. Pope Francis about the culture of the meeting. – Cracow, 2014. – P. 73–74.

¹¹⁴ Francis. Address to the Diplomatic Corps to the Holy See. – 2013. – May 16.

¹¹⁵ Francis. A speech at the prayer vigil on the Eve of Pentecost. – 2013. – May 18.

¹¹⁶ Fares D. Pope Francis about the culture of the meeting. – Cracow, 2014. – P. 80–81.

complicity of intermediaries, be they law enforcement personnel, state officials, or civil and military institutions. «This occurs when money, and not the human person, is at the centre of an economic system. Yes, the person, made in the image of God and charged with dominion over all creation, must be at the centre of every social or economic system. When the person is replaced by mammon, a subversion of values occurs». Further causes of slavery include armed conflicts, violence, criminal activity and terrorism. Many people are kidnapped in order to be sold, enlisted as combatants, or sexually exploited, while others are forced to emigrate, leaving everything behind: their country, home, property, and even members of their family»¹¹⁷.

The effects of forming relationships by a «culture of encounter». The effect of the adoption of the logic of «culture of encounter» is – according to Francis – social integration and peace. In this dialogue it is impossible to reject others. Dialogue breaks the «culture of rejection» and «culture of encounter». Created through promotion of dialogue, «culture of inclusion» merges all to an integrated community. Integration accommodates the effort to accept diversity, dialogue with those who think differently, favoring participation of those who have different perspectives and possibilities¹¹⁸. «No one should be rejected because we are all brothers»¹¹⁹.

Only in dialogue – according to the current bishop of Rome – it is possible to build peace. It is not only accuracy, but according to Francis – the task of all Catholics and people of goodwill. Catholics and believers in God can and should pray for peace and all people should become mediators and peacekeepers. Peace is possible only through persistent work of all. This work is a dialogue creating a «culture of encounter»: persistent dialogue, patient, strong, intelligent, for which nothing is lost. «Dialogue can overcome war. Dialogue can bring people of different generations who often ignore one another to live together; it makes citizens of different ethnic backgrounds and of different beliefs coexist. Dialogue is the way of peace. For dialogue fosters understanding, harmony, concord and peace. For this reason, it is vital that it grow and expand between people of every condition and belief, like a net of peace that protects the world and especially protects the weakest members. [...] Each one of us is called to be an artisan of peace, by uniting and not dividing, by extinguishing hatred and not holding on to it, by opening paths to dialogue and not by constructing new walls! Let us dialogue and meet each other in order to establish a culture of dialogue in the world, a culture of encounter»¹²⁰.

Even more clearly spoke about the task of building peace through dialogue while the prayer *Angelus Domini* 1 September 2013: «Today, dear brothers and sisters, I wish to make add my voice to the cry which rises up with increasing anguish from every part of the world, from every people, from the heart of each person, from the one great family which is humanity: it is the cry for peace! It is a

¹¹⁷ Francis. Message for the 48th World Day of Peace. – 2015. – January 1.

¹¹⁸ Fares D. Pope Francis about the culture of the meeting. – Cracow, 2014. – P. 82–83.

¹¹⁹ Francis. A speech at the prayer vigil on the Eve of Pentecost. – 2013. – May 18.

¹²⁰ Francis. Address to participants in the international meeting for peace sponsored by the community of «Sant' Egidio». – 2013. – September 30.

cry which declares with force: we want a peaceful world, we want to be men and women of peace, and we want in our society, torn apart by divisions and conflict, that peace break out! War never again! Never again war! Peace is a precious gift, which must be promoted and protected.[...] Never has the use of violence brought peace in its wake. War begets war, violence begets violence. [...] What can we do to make peace in the world? [...] All men and women of good will are bound by the task of pursuing peace. I make a forceful and urgent call to the entire Catholic Church, and also to every Christian of other confessions, as well as to followers of every religion and to those brothers and sisters who do not believe: peace is a good which overcomes every barrier, because it belongs to all of humanity! I repeat forcefully: it is neither a culture of confrontation nor a culture of conflict which builds harmony within and between peoples, but rather a culture of encounter and a culture of dialogue; this is the only way to peace»¹²¹.

2.2 Петро ЯРОЦЬКИЙ. ВАТИКАН І ЄВРОПЕЙСЬКИЙ СОЮЗ: ПОРОЗУМІННЯ НА ЗАСАДІ УТВЕРДЖЕННЯ ЛЮДСЬКОЇ ГІДНОСТІ ЯК ТРАНСЦЕНДЕНТНОЇ ЦІННОСТІ

У статті аналізуються проблеми, поставлені папою Франциском в його виступах в європейських інституціях, які стосуються ціннісних вимірів розвитку Європи, зокрема Європейського Союзу та місця й ролі людини як особистості в цьому процесі. Ставлення до історичного спадку Європи та сучасних шляхів її розвитку посідає пріоритетне місце в контактах і співпраці Ватикану за посередництвом Ради Конференції європейських єпископів Католицької церкви з Європейським парламентом і Радою Європи. Цю співпрацю запропоновано здійснювати в секулярному контексті: визнанні культурної багатоманітності сучасної Європи замість традиційної клерикальної формули Рим-Візантія-Москва, толерантизувати міжкультурні й міжконфесійні відносини на ґрунті трансверсійної діалогічності та утвердження гідності людини як трансцендентної цінності.

Ключові слова: гідність людини, права людини, трансцендентність, культура, багатополюсність, трансверсійність, діалог.

This article analyzes the problems, raised by Pope Francis in the European institutions, regarding the development of modern Europe, including the European Union and the place and role of person in this process. Attitude to the historical heritage of contemporary Europe and ways of its development takes priority place in contacts and cooperation of the Vatican and Council Conference of European episcopate of the Catholic Church with the European

¹²¹ Francis. Angelus Domini. 2013. – September 1.

Parliament and the Council of Europe in the context of modern cultural multipolarity of Europe and strengthening human dignity as the transcendent value.

Keywords: *human dignity, human rights, transcendence, culture, multipolarity, transversality, dialogue.*

Така парадигма взаємовідносин між Апостольською Столицею і Європейським Союзом вперше саме в такій редакції обнародувана папою Франциском під час його візиту до Європейського парламенту і Ради Європи в Страсбурзі 23 листопада 2014 р. Слід відзначити, що попередній візит Римського понтифіка до Європейського парламенту відбувся понад чверть століття тому. І це був папа Іван Павло II, який висловив побажання, щоб «Європа, суверенна і реорганізована у вільні інституції, розширилися до меж, які визначають її географію і передовсім історію» [1. – S. 11]. Відтоді багато змінилося в Європі і в усьому світі. Немає ворожих військово-політичних блоків як чинника напруженості й протистояння на європейському континенті. Європейський Союз розширився до 28 держав. На шлях євроінтеграції міцно стала Україна.

Разом із розширенням Європейського Союзу існує світ – складний і швидко змінюваний. Цей світ, як відзначає папа Франциск, «взаємопов'язаний, а відтак менше європоцентричний» [2. – S. 9]. Крім того, розлогому і дуже впливовому Європейському Союзу характерний, як вважає папа Франциск, «візерунок Європи постарілої і притлученої, схильної до відчуття втрати свого протагонізму в світі, який дивиться на неї з дистанцією, недовірою, а подекуди підозрілістю» [8. – S. 10].

Така характеристика сучасної Європи в цілому і Європейського Союзу зокрема викликала потребу у папи Франциска звернутися до європейських політиків і євродепутатів, до всіх європейських громадян з посланням «надії і відваги». Відзначивши велику роль «отців-засновників» Європейського Союзу, які прагнули, щоб його майбутнє гарантувалося співпрацею всіх його членів з метою подолання поділів Європи та збереження миру і єдності серед усіх народів континенту, папа Франциск переконаний, що «в центрі цього амбітного політичного аспекту було довір'я до людини як особистості, обдарованою *трансцендентною гідністю*» [2. – S. 9].

Відтак, гідність людини і транцендентність тісно пов'язані між собою, оскільки не розділяють людину на земне і небесне, на тіло й душу, на сучасне й потойбічне. Взаємозв'язок гідності людини й трансценденції в такій інтерпретації не пов'язується з традиційною релігійною інтерпретацією людини деградованої і пригніченої первородним гріхом, а також трансценденції як надприродного, потойбічного, що лежить поза межами свідомості й пізнання.

Гідність – ключовий термін, який отримав особливу легітимізацію після Другої світової війни. Наша новітня історія, як вважає папа, виразно

виокремила центральне місце для захисту людської гідності від різного роду насильства і дискримінації. Отже, визнання значення прав людини у становленні її гідності є результатом усвідомленості пройденого людством шляху, сповненого страждань і жертвовності, завдяки чому сформувалося усвідомлення цінності винятковості й неповторності кожної людської особистості. Ця культурна свідомість, підкреслює папа Франциск, сформувалася на ґрунті європейської думки, відображеної в багатстві різних джерел, які «походять з Греції й Риму, джерел кельтських, германських, слов'янських, а також християнських, які її поглибили, ушляхетнили, стверджуючи поняття «особистість» [2. – S. 10].

Шанування і захист прав людини відіграє ключову роль в діяльності Європейського Союзу. Папа Франциск вважає, що саме цей напрям його діяльності є визначальним як на території Євросоюзу, так і в його зв'язках з іншими державами, оскільки в сучасному світі все ще зберігається ситуація, коли «істоти людські є трактовані як предмети, зачаття яких, структуру і придатність можна запрограмувати, а потім можна викинути як непотрібні речі, коли стали слабкими, хворими або старими» [2. – S. 10]. У цьому контексті досить переконливо і, як вирок для існуючої системи речей, ставляться папою такі питання: «Яка фактично гідність існує, коли неможливо вільно виражати власну думку або без примусу визнавати власну релігійну віру? Яка гідність можлива без чітких і зрозумілих правових положень, обмежуючих панування сили і гарантуючих вищість права над тиранством влади? Яку гідність взагалі можуть мати чоловіки і жінки, які стали предметом будь-якої форми дискримінації? Яку гідність може мати будь-яка особа, у якій немає засобів для харчування і взагалі необхідних для життя засобів або, ще гірше, немає праці, яка формує її гідність?» [2. – S. 10]. Таким чином, декларація гідності особистості означає визнання, що особистість посідає недоторканість права, яке не може бути позбавлене арбітрально будь-ким, тим більше з посиланням на економічні інтереси. Разом з тим папа Франциск не сприймає існуючої схильності до розширення індивідуальних (чи індивідуалістичних) прав, у якій криється «концепція людської особистості, відірваної від всілякого суспільного і антропологічного контексту». Таким чином, поняття права і гідності особистості тісно пов'язані з контекстом суспільним, в якому право і обов'язки кожної людини узгоджуються з правами і обов'язками інших, а також з інтересами суспільства.

На цьому ґрунті Франциск створює концепцію *трансцендентної гідності людини*, яка базується на зверненні до самої природи людини, до її вродженої здібності відрізнити добро від зла, до тієї «*busoli*», впровадженій в серце, яку Бог витиснув на все творіння». Підносячи людину до такої трансцендентної гідності, яка іманентно трансцендується без потойбічного смислу, Франциск, маючи на увазі можливе критичне ставлення до такої концепції гідності людини з боку консервативного

богослов'я, застережно виправдовує свою інновацію, зазначаючи, що «не потрібно дивитися на людину як абсолют, а лише як на істоту *релятивну*» [2. – S. 11].

В цілому папу Франциска не цікавить традиційне розуміння трансценденції, відірваної від іманентного статусу людини. Небо і земля у цьому філософсько-теологічному дискурсі змістилися і поміняли свій статус. Гідність в сучасній і майбутній Європі посідає пріоритетне місце в парадигмі поєднання гідності з трансценденцією. Папу турбує, як повернути надію людини до майбутнього, щоб, почавши від молодих поколінь, досягнути довір'я до великого ідеалу Об'єднаної Європи – творчої і підприємливої, шануючої права кожної особистості й свідомої своїх обов'язків, зокрема збереження миру і безпеки на континенті й в усьому світі. Відповідь на ці питання папа знаходить в образі фресків Рафаеля, що зберігаються у Ватикані, так званій «Афінській школі». В центрі зображення знаходяться Платон і Арістотель. Піднесений вгору палець першого вказує на світ ідей, можна сказати, на небо. Другий витягає руку вперед в напрямі спостережливого, тобто до землі, до конкретної реальності. Папа вважає, що «цей образ добре відображає Європу та її історію, в якій постійно зустрічаються небо і земля, де небо вказувало на трансценденцію, на Бога, яка в минулому вирізняла європейців, а земля представляє сучасну практичну і конкретну реальність справляння з людськими проблемами» [2. – S. 11].

Відтак, ставлячи сучасну людину, зокрема європейця, між гідністю і трансценденцією, папа Франциск бачить майбутнє Європи залежним «від життєвого і нерозривного зв'язку між цими двома елементами», підкреслюючи «центральне місце особи людської» в цьому зв'язку [2. – S. 11]. Сьогодні християнству вже не надається значення носія трансцендентності в традиційному богословському її розумінні. Йдеться про визнання іншої ролі християнства як в минулому Європи, так і в її майбутньому. «Фундаментальне значення, – вважає папа Франциск, – має не тільки внесок, який християнство залишило в минулому в суспільно-культурному розвитку континента, але передовсім внесок, який сьогодні й в майбутньому зробить в його розвиток. *Цей внесок не повинен становити загрози для світського характеру держав і для незалежних інститутів Європейського Союзу, а, навпаки, всіляко збагачувати їх. Цього вимагають ідеали, які з самого початку були притаманні для нього, а саме: мир, засада допоміжності й взаємної солідарності, гуманізм, спрямований на пошанування гідності людської особистості*» [2. – S. 11].

Таким чином, проблеми, які пов'язують гідність людини з її трансцендентністю мають виключно світське, тобто іманентне, істотне для людини значення, вільне від будь-яких релігійних чи клерикальних забарвлень. Йдеться зокрема про проблеми, які, на думку Франциска, є найбільш актуальними для сучасної Європи і вирішення яких спільно з Європейським Союзом він вважає пріоритетним також і для Католицької

церкви та її інституцій. І саме в цьому виражається поєднання іманентного і трансцендентного, гідності людини та її місця і ролі в розвитку Об'єднаної Європи. Насамперед це «інвестування в людські таланти і в сектори, які ці таланти формують для ефективної праці» [2. – S. 12].

Передовсім це стосується виховання в сім'ї, яка папою характеризується «найважливішою інституцією в структурі суспільства». Підкреслення пріоритетності сім'ї в становленні особистості та формування її гідності спрямоване на те, щоб «давати надію і перспективу новим поколінням, а також особам старшого віку, приреченим жити в самотності й безвиході». Крім сім'ї, важливе місце в «інвестування гідності людини» надається освіті й науці. При цьому акцентується на тому, що освіта не повинна обмежуватися наданням лише технічних знань, але повинна сприяти в цілому розвитку людини як особистості. Для сучасної молоді, яка прагне дивитися на своє майбутнє зі впевненою надією, папа вважає необхідним використати потужний науковий потенціал сучасної Європи, який поки що не оцінений і не використаний належним чином молоддю.

Другим напрямом розвитку трансценденції людини в контексті становлення її гідності папа вважає працю і працевлаштування молоді. Гідність праці, сприятливі для розвитку кожної особистості умови праці, поєднання ринку з потребами людини, стабільність і впевненість у перспективі працівника повинні, як вважає Франциск, створити такий суспільний контекст, який «не ставить собі за ціль визиск людини, а навпаки за допомогою праці гарантуватиме можливість створення сім'ї і виховання дітей» [2. – S. 13].

Ще дві важливі глобальні проблеми, які папа Франциск поставив на «невідкладний розгляд» депутатів Євросоюзу, – збереження довкілля в поєднанні з формуванням «людської екології» і проблему міграції (зауважимо, що папа прозоро передбачав глобальну «міграційну кризу» ще за рік до виникнення цієї проблеми). Остання проблема найбільш пекуча для сучасної Європи, оскільки Середземне море стало великим цвинтаром мігрантів, які щоденно сотнями, а останнім часом тисячами, намагаються переправитися до країн Європи і гинуть на цьому шляху. Папа вважає, що Європа зуміє вирішити проблеми, пов'язані з напливом мігрантів, якщо опрацює і чітко виразить свою культурну ідентичність й впровадить таке міграційне законодавство, яке поряд з забезпеченням всіх прав європейським громадянам одночасно гарантуватиме гостинність мігрантам, а також допоможе країнам їх походження в суспільно-політичному розвитку й подоланні внутрішніх конфліктів – головної причини явища міграції. У цьому контексті, вважає папа Франциск, депутати парламенту Європейського Союзу забезпечать високий статус гідності людини в її трансцендентному вимірі. По суті, ця небувала раніше хвиля «мігрантського нашестя» з мусульманських країн (Сирія, Ірак, Йорданія, Афганістан, Судан та ін.) вимагатиме вирішення не тільки

їх соціальних, правових проблем а й гостро поставить проблеми культурного і релігійного, в цілому смисложиттєвого їх влаштування в країнах Європейського Союзу. Безумовно, по-новому виникне гострота мультикультуралізму та багатополюсності розвитку Європи.

Події кінця серпня-початку вересня 2015 р. засвідчили, що не всі країни Європейського Союзу позитивно ставляться до прийому мігрантів й гідного їх життєзабезпечення. Масові демонстрації підтримки мігрантів відбулися у Великобританії, Іспанії, Німеччині (з вимогою забезпечення їх гідного перебування в цих країнах), а також протестні акції в окремих країнах (із застереженням проникнення ісламського фундаменталізму й екстремізму). Отже Європейський Союз постав перед глобальною проблемою з її різновекторним виявом – гуманітарним, соціальним, культурним, релігійним. Іслам і християнство зіткнулися в цих подіях для вирішення основної життєсміслової проблеми – пошанування гідності людської особистості.

Папа Франциск прихильно ставиться до розширення кордонів Євросоюзу, що вимагає посилення в його парламенті свідомості власної європейської ідентичності для встановлення конструктивного діалогу з країнами, які звертаються з проханням прийняття їх до Європейського Союзу. Мається на увазі передовсім країни Середземного басейну, які особливо потерпають з причини внутрішніх конфліктів, а також релігійного фундаменталізму і міжнародного тероризму. Очевидно, сюди слід віднести й Україну.

Узагальнюючи свої рефлексії в контексті «гідність як трансценденція», папа Франциск звернувся до депутатів парламенту Європейського Союзу збудувати Європу, яка не дистанціюється виключно на економічних проблемах, але ґрунтується передовсім на «святості людської особистості», на європейських цінностях, які дозволяють з впевненістю дивитися в майбутнє. «Надійшов час, – підкреслив папа Франциск, – щоб відкинути ідею Європи замкненої в собі, а будувати Європу лідера, Європу багату знаннями, культурними здобутками, зокрема мистецтвом, гуманістичними цінностями. Європу, яка спілкується з людьми, поважаючи їх гідність, береже їх і захищає. Європу, яка міцно стоїть на землі, яка є цінною опорою всього людства» [2. – S. 13].

Тема будівництва майбутнього Європи на ґрунті гідності людської особистості, святості людської особистості була продовжена і значно верифікована у виступі папи Франциска в Раді Європи. Зазначивши, що Рада Європи була створена 5 травня 1949 р., тобто 10 років після закінчення Другої світової війни, найбільш кровопролитної і руйнівної в історії Європи, папа Франциск присвятив свій виступ проблемі війни і миру. У його розумінні ця глобальна проблема сучасності вимагає усвідомлення наступних різних чинників:

- війни підживлювалися наміром здобуття простору, спробами скристалізування і збереження усталених процесів; а здобуття миру

пов'язувалося із започаткуванням нових процесів та їх розвитком. У такий спосіб підтверджувалася воля дозрівання з часом, начебто час керує простором і безповоротно сприяє утворенню ланцюга тяглого розвитку. Будування миру вимагає нових підходів і діянь, створення нових механізмів розвитку суспільства, які сприятимуть залученню нових осіб і нових груп сприяння миру і таким чином стануть ефективними в розвитку важливих історичних перетворень;

- щоб здобути і зберегти добро, яким є мир, потрібно передовсім до цього залучити виховання, відкидаюче культуру конфліктів, яка ґрунтується на залякуванні тих, що думають і живуть по-іншому. Конфліктів не можна ігнорувати або вважати, що їх немає – треба з ними змиритися, але не бути ними ув'язненими, бо інакше втрачається перспектива, блідне горизонт і дійсність стає фрагментарною; коли знаходимося в конфліктній ситуації, втрачаємо відчуття глибокої єдності дійсності, стримуємо історію і внутрішньо деградуємо через безплототворні суперечності;

- мир є зраненим в багатьох регіонах світу, де поширюються різного роду конфлікти, також в сучасній Європі наростає конфліктна ситуація, політичне вирішення якої і пошук погашення регіональних криз – актуальне завдання Ради Європи;

- мир для України і молитва за Україну – це священний алгоритм виступів папи Франциска, що засвідчує зокрема спільна Декларація папи і Вселенського православного патріарха Варфоломія, які спільно молилися за мир в Україні й звернулися з закликом «шукати шлях діалогу і пошани до міжнародного права, щоб покласти край конфліктові, даючи змогу всім українцям жити у згоді». Зрештою, чи прислухаються до цього ті, що мають агресивні зазіхання до України;

- миру загрожують різного роду конфлікти, зокрема тероризм на тлі релігійному і міжнародному, який ґрунтується на зневаженні людського життя і самої гідності людини як особистості; мир гвалтується поширеною торгівлею людьми – новим поневоленням нашого часу, позбавляючим людську особистість всілякої гідності, перетворюючи її в товар; Рада Європи, вважає папа Франциск, за допомогою свої комітетів та експертних груп відіграє важливу роль в боротьбі з цією жорстокістю нашого часу;

- і, зрештою, мир у християнській візії його значення, зазначає Франциск, це не лише відсутність воєн, конфліктів і напруження в відносинах між державами, різними суспільними групами і людьми в цілому: оскільки «мир є даром Бога і плодом вільного і раціонального діяння людини, яка дбає про спільне добро в правді й любові» [2. – S. 13]. «Інтелектуальний і моральний порядок ґрунтується на людському сумлінні в пошуку гармонії у взаємних стосунках і пошануванні всезагальної справедливості для всіх» – такий католицький модус вівенді

мирного співіснування, запропонований папою Іваном Павлом II, на який посилається папа Франциск [3].

Відповідаючи на питання: «Як досягти амбітної мети якою є мир»? папа Франциск обійшовся без допомоги релігії, церкви й Бога, а знайшов виключно секулярну відповідь: «Шлях, обраний Радою Європи, то передовсім промоція прав людини, з якою пов'язаний розвиток демократії і держави права. Ця праця особливо цінна, маючи істотні етичні й суспільні експлікації, оскільки від правильного розуміння цих понять і постійній рефлексії над ними залежить розвиток наших суспільств, їх мирне співіснування, а також їхнє майбутнє. Це є один з найкращих внесків, які Європа зробила і продовжує робити для всього світу» [2. – S. 15].

І в цьому контексті папа Франциск підкреслює важливу роль внеску Європи у культурний розвиток людськості та її відповідальність за цю проблему в теперішній час і в майбутньому. Порівнюючи Європу – її минуле і сучасне – з образом тополі, описаної італійським поетом ХХ ст. Климентом Реборою, яка своїм гіллям підноситься до неба, має міцний пень і глибоке коріння, папа підкреслює значення історичного «коріння» Європи. Характерно, що у розумінні Франциска це «коріння», яке живило Європу, виражалось в «її устремлінні до того, що піднесене, до нових амбітних цілей, оживлялося ненасиченим прагненням пізнання, розвитку, поступу, миру і єдності. Постійне піднесення думки, розвиток культури, наукових відкриттів можливе завдяки міцності пня, глибоко сягаючому корінню <...> На цьому полягає, мабуть один з найбільш незрозумілих парадоксів для ізольованої наукової ментальності: щоб прямувати до майбутнього, потрібно звернутися до минулого, потрібне глибоке коріння, потрібна також сміливість, щоб не ховатися перед сучасною хвилею та її викликами. Потрібні пам'ять, відвага, здорова і людська утопія» [2. – S. 15,16].

Європі загрожує, як вважає папа Франциск, втрата істини – «життєдайної лімфи кожного суспільства», відсутність свідомості, яка пізнає і зберігає людську гідність, індивідуалізм, який знецінює культуру. Змальовуючи «образ Європи змученої і песимістичної», Франциск ставить істотні питання, від яких залежатиме майбутність континенту: «Можемо запитати Європу, де твоя велич? Де та ідейна спрямованість, яка створила твою велику історію? Де твій дух, насичений заповзятістю і підприємництвом? Де твоє прагнення правди, яке з пристрасстю передавала світові»? [2. – S. 16]. Від відповіді на ці питання залежатиме майбутнє Європи. З іншого боку, повертаючись до образу, змальованого поетом К. Реборою, пень без коріння може подавати ознаки життя, але в середині гниє і помирає. Щоб цього не сталося, «Європа повинна застановитися, чи її величний гуманістичний, мистецький, технічний, суспільний, політичний, економічний і, зрештою, релігійний спадок є лише музейними експонатом її минулого, чи є ще в стані інспірувати свої

культурні скарби для всієї людськості» [2. – S. 16]. У відповідь на ці поставлені Франциском питання Рада Європи, як він вважає, та її інституції повинні відіграти першорядну роль.

Франциск визнав особливу роль Європейського Трибуналу прав людини, який, як він вважає, в певному сенсі є совістю Європи в сфері пошанування прав людини. Папа надіється, що ця совість Європи буде постійно діяльним чинником завдяки поверненню до тих глибинних коренів, які стали фундаментом, на якому засновники сучасної Ради Європи і Європейського Союзу постановили розбудовувати ці континентальні інституції.

Характерно, що папа Франциск не звертається до того образу Європи, яку папа Іван Павло II репрезентував зі «спільним християнським корінням від Атлантики до Уралу»; Європи, яка «дихає обома легенями – західним і східним». Події останнього десятиріччя ХХ ст., як вважав Іван Павло II, створили передумови для скасування ідеологічних бар'єрів і відкрили шлях до єдності Європи. Використовуючи вже згадану метафору про «двоє легенів», якими повинна «дихати» Європа, цей папа мав на меті досягти взаємозбагачення духовних, культурних і релігійних традицій Сходу і Заходу. Нову об'єднану Європу – довготривалу і міцну – він уявляв як «Велику Європейську Спільноту Духа» [4. – С. 375]. Згодом папа Бенедикт XVI дав інше визначення стану сучасної Європи, як і світу в цілому: «Науковий раціоналізм і технічна культура нашого часу, – вважав цей папа, – спрямовані на формування одноманітного світу – глобального і секулярного <...> ситуація секуляризації характерна особливо для європейського суспільства з давньою християнською традицією, оскільки знищує культурну тканину, яка в недалекому минулому була об'єднуючою сферою, що охоплювала і формувала все людське життя. Сьогодні вже немає розуміння того духовного спадку, який був основою західної цивілізації і становив її життєдайну лімфу <...> колись врожайній християнській землі загрожує перетворення на секулярну пустелю, в якій зерно християнської істини буде роздушене, затоптане, запропачене» [5]. Відтак, Бенедикт XVI прийшов до висновку, що «відсутність відкритості на трансценденцію, усвідомлене її відкидання нині ранить Європу, яка знаходиться в духовній і моральній кризі» [5].

Папа Франциск по-іншому дивиться на розвиток Європи в минулому і сьогодні. Релігійні корені Європи не посідають пріоритетного місця і навіть не згадуються в його рефлексіях на тему її християнського коріння: «Поряд з коренями, які потрібно шукати і підтримувати при житті щоденним вправлінням пам'яті, оскільки вони (корені. – П.Я.) становлять генетичний код Європи, існують актуальні виклики континенту, які примушують нас до постійної креативності, щоб коріння насичували плоди сучасності й впливали на збереження мрій про майбутнє» [4. – S. 16]. Актуальними викликами для сучасної Європи, як вважає папа Франциск, є *багатополюсність і трансверсійність*.

Історія Європи, зазначає папа Франциск, «може схилити нас до її розуміння наївно як усталеної *двополюсності* або, що стало традиційним, як три *полюсності* (згадаймо давню концепцію: Рим-Візантія-Москва) і до інтерпретації сучасності або звернення до утопій минулого часу в рамках цієї схеми як своєрідного вияву пануючих геополітичних редукаціонізмів» [2. – S. 16].

У зв'язку з цим папа Франциск визнає інноваційний підхід до сучасних тенденцій цивілізаційно-культурного розвитку, акцентуючи увагу на тому, що людство вступає в новий етап своєї історії. Йдеться про відхід від логіки централізації й уніфікації до синхронізації і домінантності малих суспільних форм, наближених до людської ментальності й приватного світосприйняття, для яких істотним є людська гідність, спільне благо, солідарність, субсидіарність. Гомогенна визначеність глобалізації поступається гетерогенній. Світ з неймовірною швидкістю стає безпрецедентно різнобарвним – тобто багатополюсним

В цьому контексті міркування папи Франциска, які він запропонував прийняти Раді Європи, ґрунтуються на наступному. Сьогодні принципово потрібно говорити про багатополюсну Європу. Напруження, – як ті, які будують, так і ті, які дезінтегрують, – існують між різнорідними культурними, релігійними і політичними полюсами. Європа сьогодні змагається з викликами «глобалізації, по суті, багатополюсності, але в спосіб оригінальний. Культури не обов'язково тотожні з країнами – деякі з них мають різні культури, а деякі культури характерні для різних країн. Те ж саме відбувається у виявах життя політичного, релігійного і суспільного [2. – S. 16].

Папа Франциск замість «християнських коренів» Європи пропонує інший код – культурна багатовісність Європи. Збереження християнських коренів Європи в сучасній багатополюсній Європі не можливе і не актуальне. Глобалізація багатополюсності, пояснює папа, «в оригінальний спосіб пов'язана з викликом конструктивної гармонії, вільної від будь-якої гегемонії, який, прагматичного здавалося б, полегшує шлях, але зрештою знищує культурну і релігійну оригінальність націй». Не можна думати про майбутнє Європи, ані це майбутнє будувати без усвідомлення цієї багатополюсної дійсності. Саме майбутнє церкви, Європи і світу в цілому Франциск простежує через опцію всебічної багатоманітності: «Церква повинна супроводжувати екзистенційний, моральний і гуманістичний розвиток націй. Вона повинна допомагати націям перерости в людство» [6. – С. 55]. І тут, звичайно, не може бути мови про однополюсні «християнські корені Європи від Атлантики до Уралу» або про «двоє легенів», якими повинна дихати Європа – західним і східним. Багатополюсність Європи – це, по суті, секулярна парадигма її розвитку, фаворизована папою Франциском.

Другим викликом для сучасної Європи є *трансверсійність*. Папа конкретно не пояснив значення цього терміну. Можна здогадуватися,

що йдеться про латинське (*versare*) і французьке (*version*) його значення – видозмінювати, тобто один з кількох, відмінний один від одного викладів або пояснень якого-небудь факту, події. Франциск запропонував Раді Європи власне спостереження і рефлексію під час зустрічі у Ватикані з молодими політиками з різних країн. Папу вразило те, що молоді політики з різних партій підходять до дійсності з іншою перспективою ніж їх старші колеги. Те, що молоді говорять, на перший погляд подібне до того, що говорять їх старші колеги, але підходи інші. Слова подібні, але інша мелодія. Цей емпіричний факт дозволив папі Франциску зробити висновок, що Європа не може легковажити в своєму прагненні до консолідації континенту і в мисленні про його майбутнє цієї *трансверсійності*, яку можна спостерігати в різних сферах європейської життєдіяльності.

Звідси виникає актуальність *діалогу між поколіннями*. Дефінація (тобто точне визначення стану і перспектив – П.Я.) континенту, – вважає папа Франциск, – вимагає говорити про Європу діалогічну, тобто про *трансверсійність* її думки і рефлексії, що сприятиме гармонійному поєднанню Європи» [2. – S. 16].

Трансверсійна комунікація сприятиме не тільки емпатії між поколіннями, як вважає папа Франциск, але повинна стати «історичним методом розвитку». У сучасній політичній реальності в Європі «діалог проводиться виключно всередині організмів власної приналежності» – політичної, релігійної, культурної, що, як заявив папа, є «малопродуктивним і неефективним». Історія вимагає виходити сьогодні на зустріч зі структурами, які стверджують свою ідентичність, щоб зміцнити і зробити ефективною трансверсійність. Ці тенденції в діалогічному процесі потрібні Європі, щоб подолати виклики її культурних поділів. З цією метою папа Франциск спільно з Радою Європи планує підтримувати міжнародний діалог з його релігійним виміром і провести відповідну зустріч з особами і групами різного національного походження, різноманітних традицій – етнічних, мовних і релігійних «в дусі порозуміння і взаємної поваги». Ця зустріч матиме особливе значення для «багатокультурного і багатополюсного середовища», яке «шукає свого обличчя», щоб мудро поєднати європейську ідентичність з вимогами і запитамі інших народів, які прибувають на європейський континент. По суті, йдеться про подолання, як уже наголошувалося, міграційної кризи, яка останніми роками торкнулася багатьох країн Європейського Союзу. Папа вважає, що саме в цьому слід розуміти логістику внеску християнства в європейський культурний розвиток в контексті встановлення діяльних гуманітарних зв'язків між церквами і суспільством [2. – S. 17].

Яке місце, яку роль папа Франциск надає релігії і церкві в сучасній Європі? Він вважає, що розум і віра, релігія і суспільство повинні «взаємно освячуватися, взаємно підтримуватися і взаємно очищувати

один другого з ідеологічних екстремізмів, які їм можуть загрожувати» [2. – S. 17]. Все європейське суспільство матиме користь завдяки «оживленню зв'язків між цими двома просторами», оскільки, як вважає папа, це сприятиме подоланню релігійного фундаменталізму і «зредукованого розуму, який не віддає належної гідності людині». У співпраці релігії і суспільства на першому місці повинна бути людська гідність в її трансцендентному вимірі багатополюсності й трансверсійності думок і зв'язків.

Папа Франциск запропонував Раді Європи розглянути особливі й актуальні проблеми, які сприятимуть взаємному збагаченню і дозволять Католицькій церкві за посередництвом Ради конференції європейських єпископатів спільно з Радою Європи зробити засадничий внесок в розвиток Європейського Союзу. Йдеться зокрема про такі форми співпраці Ватикану і Ради Європи, як: проблеми збереження людського життя – делікатні й специфічні, які вимагають всебічного аналізу сутності людської істоти, її неперевершеної гідності і трансцендентної вартості, без обмеження специфічних медичних, наукових, правових сфер. В цьому контексті особливої уваги дослідження й практичного вирішення вимагає проблема мігрантів, яка для країн Європейського Союзу перетворилася в 2013-2015 роках в найбільш кризову гуманітарну проблему ХХІ ст. в контексті збереження людської гідності. Також проблема працевлаштування в умовах високого рівня безробіття молоді визначатиме майбутнє окремих країн і Європейського Союзу в цілому, оскільки йдеться про основний чинник гідності людини – гідність праці.

У контексті цих трьох важливих проблем Ватикан запропонував Раді Європи концепцію спільної з ним «нової суспільної і економічної співпраці» без будь-яких ідеологічних, політичних і клерикальних умов та забарвлень, щоб разом протидіяти людській деградації глобалізованого світу й підтримувати людську солідарність і субсидарність як «нове обличчя Європи» у ХХІ ст. Папа Франциск запропонував Раді Європи використати з минулих століть позитивний досвід Католицької церкви, який сприяв розвитку європейського континенту в економічному зростанні, а також в таких сферах як освіта, культура, гуманістичні цінності, серед яких найважливішою цінністю є гідність людини як особистості.

Відтак, Апостольська Столиця, як заявив папа Франциск, має намір активно і плідно співпрацювати з Радою Європи, яка, на його переконання, відіграє сьогодні фундаментальну роль «в формуванні ментальності майбутніх європейських поколінь». Йдеться, як підкреслив Франциск, про «спільну широко задіяну концепцію», щоб сформувалася свого роду «нова агора», на ґрунті якої кожна суспільна і релігійна інстанція могла б вільно пропонувати свою думку і обговорювати її з іншими, зберігаючи «незалежність сфер і різноманітність позицій і точок зору», керуючись лише прагненням збереження істини і будівництва

суспільного блага. Європейська культура має відкрити своє нове обличчя – стати культурою зустрічі на засадах інтелектуальних і креативних. На цьому ґрунті, Європа, як вважає папа Франциск, відкриваючи по-новому свій історичний спадок, утвердить свою багатоплюсність і феномен трансверсійності, віднайде свою нову молодість, що зробить її ефективною і величною.

Висновок. Людина – шлях Церкви. Гідність людини як особистості – найбільша цінність, яку треба плекати і захищати в сучасному глобалізованому і секулярному світі. Ці дефініції стали визначальними в антропологічній концепції II Ватиканського собору. Післясорбне реформування Католицької церкви її консервативним крилом, яке за папи Бенедикта XVI зміцніло свою позицію в Ватикані, визнано як «спровоковане секуляризацією, яка відсунула Бога та традиційне поняття трансцендентного на маргінес церковних відправ, відводячи людині головну роль у віровченні, зосередившись на її потребах і творчій діяльності» [7. – С. 3].

Цю проблему дещо по-іншому, але більш радикально поставив папа Франциск. Гідність людини як особистості він підніс до трансцендентного значення, по суті, іноваційно висвітливши саме поняття «трансценденція». Образно говорячи, трансцендентне було забране з неба, відібране від Бога, і придане людині, зміщено з потойбічного до сучасних реалій буття людини в світі, який вона має перетворювати і зберігати.

Папа Франциск засвідчив, що він йде в ногу з сучасними філософськими рефлексіями. Поняття трансцендентного вийшло на одне із перших місць у західній філософській думці ХХ ст. і пов'язане у ній передовсім із сферою людського буття. В західному релігійному екзистенціалізмі (а також неотомізмі) терміном «трансценденція» позначають надприродне, потойбічне, що виходить за межі того, що можна досягнути за допомогою природних пізнавальних здатностей і яке розкривається через віру. Цю точку зору папа Франциск «обходить» не вважає потрібним навіть її приймати або інтерпретувати. В атеїстичному екзистенціалізмі (М. Хайдеггер, А. Камю, Ж.-П. Сартр) трансцендентне тлумачиться, як ніщо, через яке здійснюється людська свобода і яке є необхідною умовою спонтанічного творення людиною самої себе» [8, с. 648]. Ця верифікація спонтанно супроводжує судження папи Франциска в контексті утвердження гідності людини як трансцендентної цінності.

Важливі проблеми буття людини в сучасному світі, стан і тенденція розвитку сучасної Європи у рефлексіях папи Франциска мають не сакральне, а секулярне підґрунтя. Майбутнє сучасної Європи не пов'язується з її релігійним минулим, з «християнським корінням», а з європейськими гуманістичними цінностями, в центрі яких людська гідність.

Іноваційні рефлексії папи Франциска вражають: адже йдеться про сучасну актуальність багатополюсності розвитку Європи замість традиційної формули її триполюсності: Рим-Візантія-Москва; про доцільність трансверсійності мислення в культурному багатоманітті й діалогічності; про поєднання інтересів Апостольської Столиці і Католицької церкви з проблемою світського, тобто секулярного розвитку Європейського Союзу. В цьому контексті визнається доцільність поміркованої трансверсійності віри і розуму, релігії і світського суспільства, співіснування Католицької церкви і Європейського Союзу та Ради Європи зі «взаємним освячуванням» і «взаємним очищенням». Це істотний поворот від утопії до реальності, від традиційної сакральності до іманентної сучасності з визнанням «гідність й святості людини»

Це яскравий вияв порозуміння секуляризованого християнства із сучасним світом, толерантизація відносин між Католицькою церквою і секулярною системою Європейського Союзу на засадах плюралізму і солідарності та утвердження гідності як трансцендентної цінності.

Під враженням виступів папи Франциска в Європейському парламенті й Раді Європи, журналістський кортеж, який супроводжував його візит до Страсбурга, прийшов до висновку, що «папа зарекомендував себе не як душпастир, а політик з соціал-демократичним мисленням». Відповідь на це Франциска була лапідарною: «У своїх виступах я не відходжу від соціального вчення Католицької Церкви і актуалізую його значення до реалій сучасного світу, в якому нам треба жити, а не до утопії будь-яких інших світів».

ПОСИЛАННЯ:

1. L'Osservatore Romano (wyd. polsk.). – Roma,– 1988. – № 10–11.
2. L'Osservatore Romano (wyd. polsk.). – Roma,– 2014. – № 12.
3. Jan Paweł II. Orędzie na XV Światowy Dzień Pokoju, 8 grudnia 1981 r.
4. Див.: Яроцький П. Л. Релігієзнавство: сучасні релігійні процеси в світі й Україні. Підручник. – К.: Видавництво Кондор, 2013.
5. L'Osservatore Romano (wyd. polsk.). – Roma,– 2012. – № 7–8.
6. Савеліо Гаето. Франциск Папа: життя і виклики. – Львів, 2013.
7. Маємо відродити дух літургії // Католицький вісник. – 2011. – №2
8. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002.

2.3 Петро ГУСАК. ЕТИМОЛОГІЧНА ГЕРМЕНЕВТИКА ЯК КЛЮЧ ДО РОЗУМІННЯ ДАТУВАННЯ ТЕКСТУ (на прикладі легенди про Сіма, Хама і Яфета: Бут. 9: 18-27)

У статті йдеться про етимологічну герменевтику власних імен як метод визначення приблизного датування тексту, а також – змісту тексту та наміру його авторів чи редакторів. Автор статті ілюструє цей метод на прикладі етимологічного аналізу власних імен персонажів легенди про Сема, Хама і Яфета (Бут 9:18-27) й приходить до висновку, що їхня етимологія – грецька, а відтак легенду потрібно датувати елліністичним періодом. Вона була витворена для правового обґрунтування перебування Ізраїля на землях завойованих народів Ханаана. Водночас автор готовий визнати, що грецька етимологія згаданих власних імен вторинна й похідна, якщо фахівці з давньоєврейської мови й Старозавітної біблеїстики доведуть, що їхня семітська етимологія – давніша за грецьку.

Ключові слова: *етимологічна герменевтика, власні імена персонажів Біблії, етимологія імені Ноя і його синів, грецька етимологія імен.*

The article deals with etymological hermeneutics of proper names as method of determining of approximate dating of a text, as well as of its content and intention of its authors or editors. The author of the article illustrates this method on example of an etymological analysis of proper names of personages of the legend about Shem, Ham and Japheth (Gen 9, 18-27), and draws the conclusion, that their etymology is Greek, therefore one needs to date this legend with Hellenistic periode, and it was created in order to give a legal basing for dwelling of Israel on the territories of conquered peoples of Canaan. At the same time, the author is ready to admit, that the Greek etymology of the mentioned proper names is secondary and derived, if the specialists in the brances of the Old Hebrew and the Old Testament Bible Science would prove, that a Semitic etymology of the mentioned proper names is more ancient, than the Greek one.

Етимологічний аналіз лексем, які зустрічаються в тексті, особливо власних імен і топонімів – там, де він можливий, – дозволяє встановити їхню мовну приналежність, поняттєве значення, з якого вони були утворені, а зрештою їхнє геокультурне походження й опосередковано, через аналіз вжитку лексичних пластів і стилістики – приблизне датування тексту, у якому вони зустрічаються, або приблизний час внесення їх у текст внаслідок пізніших редакцій. Він допомагає також з'ясувати зміст тексту та намір автора. Усе це разом я називаю *етимологічною герменевтикою*.

Спробуємо застосувати її до тексту, згаданого у заголовку. Розгляньмо спершу грецький текст, як ми його зустрічаємо у Септуагінті: «18. Ησαν δε οι υιοι Νωε οι εξελθοντες εκ της κιβωτου Σημ Χαμ Ιαφεθ. Χαμ ην πατηρ Χανααν. 19. τρεις ουτοι εισιν οι υιοι Νωε' απο τουτων διεσπαρησαν επι πασαν την γην. 20. Και ηρξατο Νωε ανθρωπος γεωργος γης και εφυτευσεν αμπελωνα. 21. και επιεν εκ του οινου και εμεθυσθη και εγυμνωθη εν τω οικω αυτου. 22. και ειδεν Χαμ ο πατηρ Χανααν την γυμνωσιν του πατρος αυτου και εξελθων ανηγγειλεν τοις δυσιν αδελφοις αυτου εξω. 23. και λαβοντες Σημ και Ιαφεθ το ιματιον επεθεντο επι τα δυο νωτα αυτων και επορευθησαν οπισθοφανως και συνεκαλυψαν την γυμνωσιν του πατρος αυτων, και το προσωπον αυτων οπισθοφανες, και την γυμνωσιν του πατρος αυτων ουκ ειδον. 24. εξενησεν δε Νωε απο του οινου και εγνω οσα εποιησεν αυτω ο υιος αυτου ο νεωτερος, 25. και ειπεν Επικαταρατος Χανααν' παις οικετης εσται τοις αδελφοις αυτου. 26. και ειπεν Ευλογητος κυριος ο θεος του Σημ και εσται Χανααν παις αυτου. 27. πλατυναι ο θεος τω Ιαφεθ και κατοικησατω εν τοις οικοις του Σημ, και γενηθητω Χανααν παις αυτων» (Γεν 9: 18-27) [1, 13].

В українському перекладі: «18. Були ж сини Ноя, ті, що вийшли з ковчега Сем, Хам, Яфет; Хам був батько Ханаана 19. три оці є сини Ноя; від цих поширилися [люди] на всю землю 20. і почав Ной [бути] чоловік землероб землі, і насадив виноградник 21. і випив вина, і сп'янів, й обнажився у домі своєму 22. і побачив Хам, батько Ханаана, наготу батька свого, і вийшовши, сповістив двом братам своїм назовні 23. і взявши Сем і Яфет одягу, поклали на дві спини свої, і вирушили, повернувшись спинами, й разом покрили наготу батька свого, повернувши лице своє дозаду, і нагоди батька свого не побачили 24. протверезився же Ной від вина, і дізнався, що вчинив йому син його молодший 25. і сказав: проклятий Ханаан, хай буде раб домашній братам своїм 26. і сказав: благословенний Господь Бог Сема, й нехай Ханаан буде рабом його 27. нехай поширить Бог [володіння] Яфету, й нехай [він] живе в домах Сема, і нехай стане Ханаан рабом їх» (Бут. 9:18-27. Переклад мій – П.Г.).

Візьмімо до уваги етимологію власних імен, які зустрічаються у цьому тексті. Імена синів Ноя Σημ, Χαμ, Ιαφεθ виявляють чітке грецьке походження. Σημ є однокореневим зі σημα – знак, знамення (пор. зі σημειον – знак, відзнака) [3, 1128] і в цьому тексті означає: «відзначений». На користь такого трактування промовляє його згадування першим в переліку (вірш 18), а отже – найстаршим. (У вірші 24 Χαμ виразно названий «молодшим», а в переліку імен синів він згаданий другим після Сема). Також, на користь такого трактування імені Σημ промовляють вірші 26-27, у яких Ной благословить Бога Семового й бажає Яфетові жити в його домах. Ім'я Χαμ однокореневе зі словами, які в давньогрецькій мові збереглися тільки як прислівники: χαμαζε – на землю; χαμαθεν – від землі; χαμαι – на землі (ця словоформа є архаїчним місцевим відмінком) [3, 1337]; [5, 1763]. Можна припускати, що ці прислівники походять від не збереженого в писемних пам'ятках давньогрецького слова

χαμα – земля. (Пор. з χθων – земля в значенні «країна», «територія проживання»; лат. *humus* – земля). Така етимологія імені Хац чітко вказує на його значення в досліджуваному тексті: «землероб». Ім'я Ιαφεθ (беручи до уваги чергування φ і π в словоформах) виводиться з дієслова ιαπτω – кидаю, метаю (стріли) [3, 619]. Й. Х. Дворецький наводить ще одне слово, з яким ім'я Ιαφεθ виглядає однокореневим: ιαφετης – стрілець, щоправда з іншою, але теж суто грецькою етимологією: від ιος – стріла, дротик, + αφιτσι – метаю, пускаю, кидаю [4, 808]. Таким чином, ім'я Ιαφεθ в досліджуваному тексті означає «стрілець», «лучник» (а збірно – кочові народи, основною ударною силою яких була кіннота лучників). Окрім того, воно виявляє однокореневу спорідненість з іменем, що його мав персонаж грецької міфології титан Ιαπετος, який у цій міфології вважався прабадьком людського роду [3, 619], що співзвучно з трактуванням Яфета як прабадька групи народів у Книзі Буття (Бут. 10:2-5) та в Першій Книзі Хронік (1Хр 1: 5-7).

Грецька етимологія імені самого Ноя – Νωε – не така очевидна. Але можна припускати, що воно споріднене з архаїчним написанням νοος (в аттичному діалекті: νους – «ум» як цілісна пізнавальна здатність особи й осідок мудрості, на відміну від «раз-ум» як аналітичного інтелекту) [3, 851]. Можна припускати, що два омікрони (οο) тут дали контракцію не в дифтонг ου, як в аттичному діалекті, а в омегу (ω). Таким чином, ім'я Νωε означало б «умний»: чоловік, який второпно послухав наказу виготовити ковчег і так врятував людський рід від потопу (пор. Бут. 6:14-8, 22).

Цікавою під цим оглядом є етимологія імені Хамового сина Χαμααυ. Хоча на перший погляд воно не виявляє грецького кореня, то все ж, як припущення – на рівні певного типу прамови, яку ще потрібно реконструювати, і яка, згідно з цим припущенням, передувала розділенню на давньогрецьку (загальніше – на індоєвропейські) і мови автохтонних народів Близького Сходу (підгрупою яких є семітські мови), – корінь χαμα співзвучний з грецьким χαμα – земля. Я вбачаю його спорідненість з картульським (грузинським) словом ყაბა [qana] – поле. Отже, семантично ім'я Χαμααυ було б споріднене з ім'ям його батька Хац і збірно означало б країну і/або народи землеробів. Цьому відповідає й географічне розташування Ханаана на родючих хліборобських територіях, відомих як «Родючий Півмісяць» (англ.: Fertile Crescent) [11, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/205250/Fertile-Crescent>]

Отож, якщо подана мною грецька етимологія власних імен слухна, то розповідь про про Сема, Хама і Яфета (Бут. 9:18-27) виявляється пізньою інтерполяцією, яку потрібно датувати елліністичним періодом (334 – 30 до Р. Хр.), і всі згадки про Хама в тесті Танаку є результатом пізнішої редакції (див.: Бут. 5:32; Бут. 6:10; 13; Бут. 7:13; Бут. 10:1; 6; 20; 1Хр 1: 4; 8; 1Хр. 4:40; Пс. 77 (78): 51; Пс. 104 (105):23; 27; Пс. 105 (106): 22). Таким чином, розповідь про Сема, Хама і Яфета виявляється

ідеологічною легендою, призначеною обґрунтувати перебування народу Ізраїля на землі Ханаана і підлегле становище народів Ханаана по відношенню до нього. Я можу припускати, що потреба у такій легенді виникла саме тоді, коли Ізраїль перебував у сусідстві імперій Птолемеїв і Селевкідів, вів війни з останньою (Маккавейські війни, 175–135 до Р.Хр.) й тому було необхідно обґрунтувати правове пов'язання Ізраїля з територіями, що їх він займав з часу переходу Йордану і завоювання Ханаана Єшуа, сином Нуна (біля 1200 до Р.Хр.). Для цього було потрібно вивисити власного родоначальника (Σημ – «знак», «відзначений», в розповіді представлений як найстарший син) й кинути прокляття на родоначальника тих, чю територію зайняв Ізраїль. Прокляття мало би бути правовою підставою для зайняття територій, майже тисячолітнього проживання на них, як і для підлеглого становища («нехай Ханаан буде рабом його» – Бут. 9:26) автохтонних народів. Як підставу для прокляття було обрано одне з найважчих порушень Заповіді пошани до батька й матері (Вих. 20:12; Втор. 5:16) – відкриття наготи батька свого (Лев. 18:7). Вчинок Хама мав би бути *argumentum ad hominem* і в тогочасній культурі викликати особливе обурення читачів. А оскільки етимологічне пов'язання імені Хацц зі збірною назвою країни *Χανααν* для тодішніх читачів не було очевидним, то в розповіді Ной проклинає не прямого винуватця – Хама, а його четвертого сина – Ханаана. (Мабуть недаремно Євангеліє від Йоана, яке в доктринальному плані чітко протиставляється Старозавітному Юдаїзмові (для демонстрації цього потрібна би була окрема стаття з Новозавітної біблеїстики, написана фахівцями у цій галузі), описує перетворення води у вино як перше чудо Ісуса Христа саме у *Κανα της Γαλιλαας* – Кані Галилейській (див. Йов 2:1-11), де *Κανα* (див. картульське *қан* [қана] – поле), беручи до уваги чергування к та χ у словоформах, – однокореневе з *Χανααν* (пор. англійське написання: *Сапаан*, німецьке: *Капаан*) – місто/країна землеробів. Творячи перше чудо в Кані Галилейській, Ісус Христос знімає таким чином прокляття із землеробів, що його кинули на них автори легенди про Сема, Хама і Яфета). Водночас легенда «м'яко», вже без обернення в рабство, підпорядковує наймолодшого Ноевого сина Яфета Семові («нехай [він] живе в домах Сема» – Бут. 9:27). Це вочевидь пояснюється необхідністю для Ізраїля заручитися підтримкою сусідніх кочових народів – в якості союзників і/або воїнів-найманців.

Мені відома семітська (в загальноприйнятому у філології значенні – як означення групи мов) етимологія імен Сем, Хам, Яфет, Ной і Ханаан: Сем (שם, *Шем*, буквально `імя`, в переносном значенні `слава`) [10, <http://www.eleven.co.il/article/13803>]; *sumi* – син, ім'я, назначений, вшанований, святий [9, 1194]; Хам (חם) [10, <http://www.eleven.co.il/article/14430>]; *hm* – теплий, гарячий, або від єгипетського *keme* – чорнозем (якщо ця етимологія правильна, то вона теж промовляє на користь датування легенди елліністичним періодом:

запозичення з єгипетської мови в грецьку могло відбутися тільки після завоювання Єгипту Александром Македонським – П.Г.) [7, 31]; Яфет (יָפֶֿתֿ, *Иефет*), [10. - <http://www.eleven.co.il/article/15249>]; *yph* – вірний, гарний; єгипетське *keftiu* – острів Крит, єврейське: *yapt Elohim leyeperet* – нехай Елогім поширить; *pty* – бути просторим, широким [7, 641]; Ной (נֹחַ, *Ноах*) [10, <http://www.eleven.co.il/article/13006>] єврейське: *noah* – від кореня дієслова *nwh* – спочити, осісти; *nh* – принести потіху; *nhm* – той, хто приносить потіху [8, 1123]; Ханаан (חַנְאָן, *Кна'ан*) [10, <http://www.eleven.co.il/article/14438>]; *kenaan* – від аккадського *ki na ah num* – земля язичників. Семітське *kn* – гнути(ся) (перед завойовниками – пор. англійське *knee*, або географічно – як вигнута смуга землі, «півмісяць» – П.Г.), + *n* – Захід. Е.А. Speiser запропонував етимологію *kinahhu*: темно-синій або пурпуровий одяг (від грец. *κυανος* – темно-синя сталь [3, 737]) [6, 828].

Однак, існує цілий ряд понять, без яких немислимий сучасний юдаїзм, що їх було запозичено з грецької мови в елліністичний період. Сюди належать *συναγωγή*: синагога, дослівно: «сходження разом», від *συν* – разом, до купи + *αγω* – йду, веду [3, 1186; 15]; *συνεδριον*: синедрион – місце засідання сенату чи суду, дослівно: «зібрання крісел», від *συν* – разом, до купи + *εδρα* – крісло, лава [3, 1186; 368] (натомість єврейське *סֵנְהֶדְרִין*, *санхедрин* [10, <http://www.eleven.co.il/article/13815>] є асимільованим запозиченням з грецької мови в єврейську); *ὀλοκαυστος*: голокост, дослівно: «цілопалення», від *ολος* – цілий + *καω* – спалюю) [3, 879; 650]; *σκηνη*: намет, скинія [3, 1136] (єврейське *Шекіна* або *Шхіна* (שְׁכִינָה; буквально `пребывание`, `проживание`)) [10, <http://www.eleven.co.il/article/14969>] у значенні «Божа присутність» є асимільованим запозиченням з грецької мови в єврейську). Тому за аналогією я можу припускати, що й імена Сем, Хам, Яфет та Ной є асимільованими запозиченнями з грецької мови в єврейську, де їм були надані змінені єврейські словоформи й нова етимологія (подібно, як словам *Шхіна* та *санхедрін*).

На користь такого припущення промовляє й той факт, що грецькі рукописи та кодекси, які містять легенду про Сема, Хама і Яфета й дійшли до нас, – древніші за єврейські. Наприклад, перші папіруси з грецьким текстом П'ятикнижжя – Кумранські папіруси – датуються II століттям до Різдва Христового [9, 1094]. Всесвітньо відомий ізраїльський вчений Еммануель Тов стверджує, що стабілізація тексту Септуагінти (грецького «Перекладу сімдесятьох» Біблії) відбулася в I – II століттях після Різдва Христового [9, 1097]. Найдавніший рукопис Септуагінти – Синайський кодекс (*Codex Sinaiticus*) датується IV століттям після Різдва Христового [11, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/123927/Codex-Alexandrinus>], а другий після нього – Александрійський кодекс (*Codex Alexandrinus*) – V століттям після Різдва Христового [6, 1069]; [11, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/123927/Codex-Alexandrinus>].

Натомість, доступний зараз Масоретський текст Танаку (Єврейської Біблії) почали опрацьовувати після 500 року після Різдва Христового [8, 593]; найдавніший єврейський рукопис Танаку – Ленінградський кодекс (*Codex Leningradensis*) датується 916 роком після Різдва Христового [11, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/335953/Leningrad-Codex-of-the-Latter-Prophets>], а другий після нього – Кодекс Алеппо (*Aleppo Codex*) – 930 роком після Різдва Христового [11, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/13859/Aleppo-Codex>].

Вважаючи, що етимологія імен Сем, Хам, Яфет та Ной первісно грецька, а тому легенду про них потрібно датувати елліністичним періодом, я не роблю остаточного твердження й залишаю відкритою можливість, що знавці давньоєврейської мови й фахівці зі Старозавітної біблеїстики доведуть, що семітська етимологія цих імен давніша за грецьку. В такому випадку я був би готовий визнати, що їхня грецька етимологія вторинна й похідна.

ПОСИЛАННЯ:

1. Η Παλαια Διαθηκη κατα τους ο' – Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, edidit Alfred Rahlfs. – Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1979. – 941 с.
2. Archaeological Study Bible. An illustrated walk through biblical history and culture (New International Version). – Zondervan: Grand Rapids, Michigan, 2005. – XVII + 2306 с.
3. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Репринт V-го издания 1899 г. – Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина. – М., 1991. – 1370 с.
4. Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. – Том I: от А – до Λ. – М., 1958. – С. 1–1043.
5. Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. Том II: Μ – Ω. – С. 1044–1905.
6. Freedman, David Noel et al. (ed.). The Anchor Bible Dictionary, volume 1: A – C. – ABD Doubleday: New York, London, Toronto, Sydney, Auckland, 1992. – 1232 с.
7. Freedman, David Noel et al. (ed.). The Anchor Bible Dictionary, volume 3: H – J. – 1135 с.
8. Freedman, David Noel et al. (ed.). The Anchor Bible Dictionary, volume 4: K – N. – 1162 с.
9. Freedman, David Noel et al. (ed.). The Anchor Bible Dictionary, volume 5: O – Sh. – 1230 с.
10. Электронная еврейская библиотека. – <http://www.eleven.co.il/> (12.11.2014).
11. Encyclopedia Britannica. – <http://www.britannica.com/> (12.11.2014).

2.4 Тетяна ШЕВЧЕНКО. СУТНІСТЬ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ, ЇЇ СКЛАДОВІ І КОНСТРУЮВАННЯ

Актуальність дослідження. Релігійна ідентичність як колективне та/чи індивідуальне усвідомлення і переживання приналежності до певної релігійної спільноти на підставі спільних віри, релігійних практик, переконань, традицій, цінностей є однією з головних ідентичностей, притаманних людині. Саме ця ідентичність знаходиться біля витоків як традиційних, так і нових форм ідентичностей, формуючи уявлення людини про себе, своє місце в суспільстві та саме суспільство¹.

Постановка проблеми і стан дослідження. Релігійна ідентичність може змінюватись у межах визнання її носіями системи віри, схвалення важливості релігійних цінностей, вимог до релігійної групи та релігійних практик. При цьому релігійну ідентичність визначають як ідентичність колективну, на відміну від духовної, яка є індивідуальною (особистісною) ідентичністю. Духовна ідентичність відображає особисте уявлення індивіда про роль духовності в його житті, під якою розуміється пошук індивідом відповідей на визначальні питання про життя, значення сакрального чи трансцендентного та ставлення до нього, що може призводити (хоча й не обов'язково) до створення релігійних ритуалів та постанов релігійної спільноти².

У структурі релігійної ідентичності виділяють три компоненти – когнітивний, афективний та поведінковий³. Найважливішими складовими когнітивного компоненту визнаються самоназва, яка є маркером належності до певної конфесійної групи, та знання про свою і чужі релігійні групи, їх історію та традиції, особливості релігійної системи. На основі цих знань формується комплекс уявлень, які утворюють систему диференціюючих ознак – вартостей, символів, норм, міфів, сакральних місць, предметів матеріальної культури, історичної пам'яті і традицій, кодифікованих в обрядах і ритуалах⁴. Роль школи та середньої освіти на початковому етапі формування когнітивного компоненту

¹ Детальніше про феноменологічний, антропологічний, соціальний, географічний, богословський, секулярний та історичні виміри релігійної ідентичності, насамперед християнської, її складові у житті сучасного європейця та постіндустріальної Європи див.: Krylov A. N. *Religiöse Identität: Individuelles und kollektives Selbstbewusstsein im postindustriellen Raum.* – Berlin: West-Ost-Verlag, 2012. – 306 S. Російськомовне видання: *Крылов А. Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. (Психология и социология религии).*, – М.: ИКАР, 2012. – 306 с.

² Templeton J. L., Eccles J. S. The relation between spiritual development and identity processes // *The handbook of spiritual development in childhood and adolescence* / Ed. E. C. Roehlkepartain, P. E. King, L. Wagoner, P. L. Benson. – Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2006. – P. 253–255.

³ Cornwall M., Albrecht S. L., Cunningham P. H., Pitcher, B. L. The dimensions of religiosity: A conceptual model with an empirical test // *Review of Religious Research.* – 1986. – N 27(3). – P. 226–244.

⁴ Сміт Е. Національна ідентичність. – К.: Основи, 1994. – С. 15–16.

релігійної ідентичності надзвичайно велика – релігійна картина світу, яку засвоює дитина в процесі пізнання дійсності, є для неї єдиною можливою⁵.

Афективний компонент пов'язаний з почуттями емоційної прив'язаності та духовної вірності релігії. Це проявляється у прив'язаності індивідів до Бога/божеств та відданості релігії/релігійній організації. Духовна вірність релігії є важливим механізмом збереження релігійної ідентичності⁶. Афективний компонент проявляється також у ставленні до якостей власної релігійної групи, до членства в ній, в оцінці значущості цього членства, будь-яких емоційних проявах та установках щодо своєї та чужої релігійних груп. Бажання належати до власної релігійної групи зумовлене позитивним ставленням до неї. Негативне ставлення до власної релігійної групи внаслідок соціальних чи особистісних криз призводить до змін у системі ідентифікації індивіда – заперечення і кризи власної ідентичності та, зазвичай, як наслідок, до зміни віросповідання⁷.

Поведінковий компонент, тобто релігійна практика (участь у богослужіннях, ритуалах, прояви побожності, як-от молитви, аскеза, паломництва, фінансові та інші пожертви і т.п.), маніфестує релігійну приналежність. Поведінковий компонент впливає на формування когнітивного та афективного компонентів та сам підлягає їх впливам. Можливими результатами взаємодії трьох компонентів можуть бути «віра без приналежності» та «приналежність без віри»⁸. Поведінковий компонент є найбільш досліджуваним виміром релігійності і часто вважається одним із найкращих показників рівня релігійності⁹.

Просвітництво поставило під сумнів релігійну ідентичність як явище ірраціональне, невимірне та невідконтрольне. Але, попри очікування, релігійність не занепала внаслідок процесів секуляризації та модернізації. Релігійна ідентичність має відкритий і динамічний характер, змінюється зі здобуттям її носіями нового індивідуального і суспільного досвіду. За визнанням Томаса Лукманна та Чарльза Тейлора, провідних сучасних дослідників релігійності, релігійність лише змінила форму – вона втратила свій традиційний, інституційний характер, поступившись релігії невидимій, суб'єктивній, яка наприклад, поєднує елементи різних релігій (синкретизм), ставиться вибірково до власного віровизнання (наприклад, визнає свою приналежність до релігії та водночас ігнорує

⁵ Стефаненко Т. Г. Социальная и этническая идентичность // Идентичность. Хрестоматия / Сост. Л. Б. Шнейдер. – М.; Воронеж: МОДЭК, 2003. – С. 206–207. Пор.: Templeton J. L., Eccles J. S. The relation between spiritual development and identity processes... P. 253–254.

⁶ Parboteeah K. P., Hoegl M., Cullen J. B. Ethics and religion: an empirical test of multidimensional model // Journal of Business Ethics. – 2008. – N 80. – P. 390.

⁷ Стефаненко Т. Г. Социальная и этническая идентичность... С. 200. Про вплив різних факторів на формування релігійної ідентичності на прикладі «Сповіді» Блаженного Августина див.: Еманов А. Г., Домашова С. А. Анализ формирования и развития религиозной идентичности на материале «Исповеди» Августина Аврелия // Вестник Тюменского государственного университета. – 2009. – С. 29–34.

⁸ Weaver G. R., Stansbury J. M. Religion in organizations: cognition and behavior // Religion and organization theory / Ed. P. Tracey, N. Phillips, M. Lounsbury. – Bingley: Emerald Group Publishing Limited, 2014. [Series: Research in the Sociology of Organizations. – Vol. 41]. – P. 74–78.

⁹ Parboteeah K. P., Hoegl M., Cullen J. B. Ethics and religion... P. 390.

релігійні практики чи дотримується релігійних практик, але байдужа до самої віри). Збільшується індивідуалізація релігійного досвіду, зростає кількість атеїстів, гностиків та осіб, які вважають себе віруючими людьми, але не пов'язані з жодною релігійною спільнотою¹⁰.

Спроби цілковито усунути релігію та релігійні практики за межі людської свідомості призвели до витіснення їх проявів до сфери несвідомого. У другій половині XIX – першій половині XX століття це проявилось у європейській історії в досвіді обоження окремих класів і соціальних груп, «обраних» націй і рас, вождів революцій та народів, створенні ритуалів поклоніння їм. Постіндустріальне суспільство обожнює успіх, здоров'я, красу, багатство, а характер релігійних практик набувають регулярні ритуали, як-от перегляд телебачення, активність у соціальних мережах чи відвідування торгових центрів¹¹.

Проте, паралельно з послабленням ролі релігії в житті соціуму та переходом від релігійної до світської, раціональної моделі суспільства, зменшенням впливу християнства на культурне життя сучасної Європи, в країнах пострадянського простору ми спостерігаємо протилежну тенденцію. Релігійне відродження тут стало складовою пошуків нових світоглядних орієнтирів за умов послаблення, а потім і руйнації СРСР та його тоталітарної ідеології марксизму-ленінізму. У періоди кардинальних соціальних трансформацій особистість схильна компенсувати втрату традиційних, усталених ідентичностей пошуком й прийняттям нових, які допомагають відчувати відносну стабільність, психологічний комфорт та впевненість. Повернення до релігійних цінностей, які містять у собі позитивний досвід багатьох поколінь, дозволило успішно соціалізуватись окремим особам та цілим націям в умовах пострадянської соціальної трансформації, при цьому зберігаючи їх культурну цілісність та унікальність¹².

¹⁰ Luckmann T. Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym świecie / przekł. L. Bluszcz. – Kraków: Nomos, 2006; Taylor C. Oblicza religii dzisiaj / przeł. A. Lipszyc. – Kraków: Znak, 2002. – S. 52–84.

¹¹ Про роль та місце релігійної ідентичності в сучасній Європі та США див., наприклад: Krylov A. N. Evolution der Identitäten. Krise der industriellen Gesellschaft und neues Selbstverständnis der Individuen. – Berlin: West-Ost-Verlag, 2010. – 220 S. (російськомовне видання: Крылов А. Н. Эволюция идентичностей: кризис индустриального общества и новое самосознание индивида. – М.: Издательство НИИ, 2010. – 272 с.); Coleman S., Collins P. J. Religion, Identity and Change: Perspectives on Global Transformations. – Aldershot: Ashgate, 2004. – 214 p. [Series: Religion and theology in interdisciplinary perspectives]; Willaime J.-P. Europe et religions. Les enjeux du XXI^e siècle. – Paris: Fayard, 2004. – 378 p. (україномовне видання: Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки XXI-го століття. – К.: Дух і Літера, 2006. – 331 с.); Religion and Education in Europe Developments, Contexts and Debates / Ed. R. Jackson, S. Miedema, W. Weisse, J.-P. Willaime. – Munster: Waxmann, 2007. – 288 p.; Huntington S. P. Who Are We? The Challenges To America's National Identity. – New York: Simon & Schuster, 2004. – 448 p. (російськомовне видання: Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. – М.: АСТ, 2008. – 635, [5] с.)

¹² Ніколаєвська А. Релігійні ідентичності в системі соціальних ідентичностей українського суспільства // Українське студентство у пошуках ідентичності: монографія / За ред. В. Л. Арбеніної, Л. Г. Сокур'янської. – Х.: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2012. – С. 247–248; Ніколаєвська А. М. Релігія в системі морального виховання особистості в сучасній Україні // Українська освіта у світовому часопросторі : Матеріали Другого Міжнародного конгресу (м. Київ, 25–27 жовтня 2007 р.) – Кн. 1. – К.: Українське агентство інформації та друку «Рада», 2007. – С. 380–381.

На сьогодні загальний рівень релігійності українського суспільства оцінюється як високий (2014 р. 76 % українських громадян визнали себе віруючими¹³). Хоча лише у Західній Україні Церква є невід'ємною складовою способу життя та системи соціальної комунікації, у Східній та Південній Україні ці функції майже втрачено¹⁴. Водночас українські соціологи вказують на тісний зв'язок релігійної ідентичності з ідентичністю громадянською. Респонденти, які певною мірою залучені до релігійного життя, демонструють більш високий рівень сформованості громадянської, локальної і регіональної ідентичностей. Віруючі учасники дослідження відчують більш позитивне емоційне ставлення до України та української держави, декларують більшу готовність захищати та відстоювати її інтереси¹⁵.

Наприкінці 1980-х – початку 1990-х років процеси відродження національної самосвідомості каталізували зародження інтересу до дохристиянських вірувань як власне рідної, національної віри, на противагу космополітичному християнству¹⁶. Неоязичницькі громади, як монотеїстичного, так і політеїстичного спрямування, зорієнтовані на відродження, реконструкцію чи створення автентичної національної релігії, світогляду і світосприйняття. Деякі з них тяжіють не до етнонаціональної самоідентифікації, а до абстрактних ідей «арійства» чи «загальнослов'янськості»¹⁷. Попри те, що майже 30% українців вважають, що Церква та релігія мають бути національно орієнтованими¹⁸, на 2010 р.

¹³ Ще 8 % визнали себе атеїстами або невіруючими, 7 % вагались між вірою та невір'ям. Релігія і Церква в українському суспільстві: соціологічне дослідження // Україна-2014: Суспільно-політичний конфлікт і Церква (інформаційні матеріали). – К.: б.в., 2014. – С. 15.

¹⁴ Порівняльні дані щодо рівня та характеру українського суспільства по регіонах див.: Релігія і Церква в українському суспільстві... С. 18–19.

¹⁵ Ніколаєвська А. Релігійні ідентичності... С. 268–269. Про роль релігійної ідентичності у соціальних трансформаціях українського суспільства початку XXI ст. див.: Воропаєва Т. Формування національної та релігійної ідентичності громадян України (1993–2010). Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України: http://www.etnolog.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=107 (Станом на 29.08.2014); Воропаєва Т. Ідентичність українського народу і контексті соціокультурних трансформацій: теоретико-методологічні засади дослідження // Вісник КНУ імені Тараса Шевченка. – Українознавство. – К., 2010. – № 14. – С. 15-18; Калач В. Релігійна ідентичність українських громадян та соціокультурні трансформації // Українознавство. – К., 2011. – № 15. – С. 37–39; Мадей Н. Феномен конфесійної ідентичності в українському суспільстві // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України / Відп. ред. Л. Филипович. – К.: Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України, Українська асоціація релігієзнавства, 2009; Маринович М. Проблема збереження релігійної ідентичності в умовах відкритого суспільства // Громадянське суспільство як здійснення свободи: центрально-східноєвропейський досвід / Заг. ред. А. Карась. – Львів: Львівський національний університет ім. І. Франка, 1999. – С. 219–224; Процюк Р. Релігійна ідентичність нації як чинник становлення громадянського суспільства // Вісник Львівського університету. Філософські науки. – 2004. – Вип. 6. – С. 122–130; Релігійний чинник у процесах націє- та державотворення: досвід сучасної України. – К.: Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2012. – 272 с.; Шевченко В. Роль релігії в ідентифікації українського народу і провідні тенденції церковно-релігійного розвитку сучасної України // Релігія та соціум. – 2008. – № 1. – С. 125–128.

¹⁶ Про Україну в пострадянському контексті див.: Неоязичество на просторах Євразии / Сост. В. Шнирельман. – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001. – 177 с.

¹⁷ Детальніше див.: Історія релігії в Україні. – Т. 8: Нові релігії України. – К.: Інститут філософії ім. Г. Сковороди, Відділення релігієзнавства, 2010. – С. 270–345.

¹⁸ Релігія і Церква в українському суспільстві... С. 16, 23.

кількість язичницьких громад в Україні складала трохи більше ста¹⁹, а кількість українців, які визнали себе язичниками протягом останніх п'ятнадцяти років, коливалась від 0 % до 0,1 %²⁰. Незначне поширення неоязичництва в Україні зумовлене його специфікою – штучністю відродження дохристиянської давньоукраїнської релігійності та її поширенням не серед аграрного населення, де б вона ґрунтувалась на світогляді та способі життя язичника-землероба, в середовищі інтелектуальних міських спільнот, вихованих в умовах войовничого атеїзму; розривом між дохристиянським та сучасним язичницьким релігійним досвідом і традицією і, відповідно, необхідністю їх реконструкції на основі наукових досліджень за умов відсутності достовірних знань про дохристиянські релігійні вірування²¹.

Згідно з результатами опитувань 2014 р., християни різних конфесій та позаконфесійні християни складають 86,3 % усіх віруючих в Україні, що на 3,3 % більше, ніж 2000 року²². Довіра до Церкви щороку зростає і, за показником довіри, Церква утримує першу позицію серед суспільних і політичних інститутів (2014 р. їй висловили довіру 65,6 % респондентів)²³.

Проте рівень релігійної освіченості й обізнаності навіть з основами віри залишається низьким, оскільки внаслідок відокремлення Церкви від держави навчання релігії (катехізація) обмежене заняттями в недільних школах, які відвідує незначна частина віруючих²⁴. До того ж, щотижня відвідують церкву лише 10,6 % тих, хто назвав себе віруючими, а із тими, хто відвідує церкву 1-3 рази на місяць, їх кількість складає 24,5 %²⁵.

Більшість країн Європи визнають виховний потенціал християнства і широко використовують досвід Церкви у формуванні у молоді загальнолюдських цінностей, в основі яких лежать християнські моральні ідеали. Так, у Німеччині, Фінляндії, Польщі, Австрії держава гарантує віросповідне навчання у школі; в Данії, Великобританії, Швеції і Норвегії

¹⁹ Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2010 р. Підготовлено Держкомнацрелігій, Форма 1 (станом на 01.01.2010 р.). – С. 44–45. Доступ он-лайн: Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2010 р. Підготовлено Держкомнацрелігій, Форма 1 (станом на 01.01.2010 р.) / Інститут релігійної свободи. – 09.03.2010. http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=rticle&id=581%3A1&catid=51%3Astats&Itemid=79&lang=uk (Станом на 29.08.2014)

²⁰ Релігія і Церква в українському суспільстві... – С. 19.

²¹ Базик Д. Неоязичництво в сучасних релігійних шуканнях українців / Релігія в Україні. – 2.03.2012. <http://www.religion.in.ua/main/analitica/15158-neoyazichnictvo-v-suchasnix-religijnix-shukannyaх-ukrayinciv.html> (Станом на 26.08.2014.)

²² Підрахунки були зроблені на підставі даних: Звіт про мережу церков і релігійних організацій... – С. 19. Про феномен «православних атеїстів», для яких віднесення себе до православ'я має номінальний характер і який частина фахівців вважає не критерієм релігійної ідентичності, а своєрідним культурним та етнокультурним стереотипом, а також про суперечливість православної самоідентифікації, див.: Ніколаєвська А. Релігійні ідентичності... – С. 249–251.

²³ Звіт про мережу церков і релігійних організацій... – С. 15, 21.

²⁴ Ніколаєвська А. Релігійні ідентичності... – С. 251.

²⁵ Соціологічне опитування. Як часто Ви відвідуєте церковні служби чи зібрання? http://www.razumkov.org.ua/ukr/poll.php?poll_id=302 (Станом на 29.08.2014) Опитування проводилося соціологічною службою Українського центру економічних і політичних досліджень з 20 квітня по 12 травня 2006 року за вибіркою, що репрезентує доросле населення України за регіоном проживання, типом поселення, віком і статтю.

– невірноповідне; у Франції навчання релігії у школах відсутнє²⁶. У країнах колишнього СРСР, нових членів ЄС (Литви, Латвії та Естонії), учні загальноосвітніх шкіл за бажанням можуть ознайомитись як з основами релігії, так і релігійними цінностями, моральними і культурними традиціями релігій.

У країнах колишнього соціалістичного табору релігійна освіта сформувалась як самостійна дисципліна у навчальних закладах середнього та вищого рівнів усіх форм власності²⁷. При цьому у більшості європейських країн учням здебільшого надається можливість вибору між курсом основ релігії (певного віросповідання) та курсом світської етики²⁸.

В Україні ознайомлення з християнською релігією у середніх загальноосвітніх навчальних закладах розпочалось 1992 р., коли органи місцевого самоврядування Львівської, Івано-Франківської та Тернопільської областей прийняли рішення про вивчення християнської релігії у межах вивчення християнської моралі як експериментального предмету за вибором²⁹. 2005 р. Міністерство освіти і науки (МОН) України, виконуючи Указ Президента України «Про невідкладні заходи щодо остаточного подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій» (N 279/2002 від 21.03.2002 р.)³⁰ та доручення Президента України від 8 липня 2005 р. № 1-1/657 щодо поліпшення морального виховання, видало наказ «Про вивчення у навчальних закладах факультативних курсів з етики віри та релігієзнавства»³¹, визначило наступного року концептуальні засади

²⁶ Здіорук С., Токман В. Розмежування і взаємодія духовної та світської систем освіти в секулярному суспільстві: вітчизняна та європейська практики. Аналітична записка [Електронний ресурс] / Національний інститут стратегічних досліджень. <http://old.niss.gov.ua/monitor/juli/20.htm> (Станом на 29.08.2014); Віллем Ж.-П. Європа та релігії... – С. 139–187.

²⁷ Кислий А. О. Релігійний компонент в освітніх системах західноєвропейських країн та України // Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства. – К.: Українське агентство інформації та друку «Рада», 2009. – Т. XXVI. – С. 187–188; Палінчак М. Релігійна освіта в школах: вітчизняна та зарубіжна практика // Наукові записки. Серія «Історичне релігієзнавство». – Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2011. – Вип. 5. – С. 163–168.

²⁸ Решетніков Ю. Викладання предметів духовно-морального спрямування у державній школі: український та закордонний досвід // Науковий вісник: Демократичне врядування. – 2012. – Вип. 9. http://nbuv.gov.ua/j-pdf/DeVr_2012_9_6.pdf

²⁹ Наказ МОН «Про вивчення у навчальних закладах факультативних курсів з етики віри та релігієзнавства» № 437 від 26 липня 2005 / Інститут релігійної свободи. – 26.07.2005. http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=711%3A1&catid=63%3Aava&Itemid=86&lang=uk (Станом на 29.08.2014)

³⁰ Указ Президента України «Про невідкладні заходи щодо остаточного подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій». Прийняття від 21.03.2002 / Офіційний портал Верховної Ради. – Документ 279/2002, поточна редакція. України <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/279/2002> (Станом на 29.08.2014)

³¹ Наказ МОН «Про вивчення у навчальних закладах факультативних курсів...»

викладання в загальноосвітніх навчальних закладах предметів духовно-морального спрямування³².

Курси духовно-морального напрямку мають передусім культурне, світоглядне та освітньо-виховне спрямування і не передбачають вивчення певної релігії. Їх головними завданнями є: ознайомлення учнів із загальнолюдськими цінностями та формування особистості учня на основі науково-філософської та християнської (мусульманської, іудейської тощо) духовної, моральної і культурної традицій; виховання свідомої, вільної та відповідальної особистості, здатної жити і творити в сучасному демократичному суспільстві; творення належних умов для глибшого самопізнання, розкриття та реалізації творчих здібностей і таланту учнів у позитивному річищі³³. За оцінками МОН України, на сьогодні курси духовно-морального спрямування мають максимальне навчально-методичне забезпечення та вивчаються у всіх областях України (у 6 класі за рахунок інваріантної складової, а у 5 класі за рахунок варіативної складової). Учні мають можливість вивчати предмети за вибором: «Християнська етика в українській культурі», «Основи християнської етики», «Культура добросусідства», «Світові релігії і культури світу», «Етика: духовні засади», «Християнська етика», «Розмаїття релігій і культур світу», «Основи християнської моралі», «Основи християнської культури», «Основи православної етики», «Основи православної культури», «Біблійна історія та християнська етика», «Історія релігій», «Історія релігій світу і духовна культура», «Традиція єврейського народу», «Добротолюбіє», «Криниці духовності. Біблія як текст: морально-етичний канон та естетичний феномен», «Основи релігієзнавства», «Цікава Біблія» тощо³⁴. На відміну від європейської практики, де викладання релігії ведеться представниками певних конфесій, в Україні програми предметів духовно-морального спрямування були розроблені міжцерковними робочими групами, що зробило їх прийнятними для батьків, які належать до різних християнських конфесій.

Окрім предметів духовно-морального спрямування, як-от світська чи релігійна етика, формувати духовний світ учнів в українських загальноосвітніх навчальних закладах покликаний курс української мови. Серед головних завдань навчання української мови у 5-9 класах навчальна програма називає «формування духовного світу учнів, цілісних

³² Рішення колегії МОН України № 8/1-2 від 29.06.2006 «Про концептуальні засади вивчення в загальноосвітніх навчальних закладах предметів духовно-морального спрямування (курси «Етика», «Основи християнської етики», «Основи релігійної етики»)» / Острів знань. – 7.07.2006. <http://shkola.ostriv.in.ua/publication/code-E805C7B1C482/list-D4A04AF326> (Станом на 29.08.2014)

³³ Концептуальні засади вивчення в загальноосвітніх навчальних закладах предметів духовно-морального спрямування (курси «Етика», «Основи християнської етики», «Основи релігійної етики») / Житомирський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти. http://www.zippo.net.ua/index.php?page_id=552 (Станом на 29.08.2014)

³⁴ Про вивчення курсів духовно-морального спрямування у 2013/ 2014 навчальному році. Лист МОН № 1/9-324 від 16.05.13 року / Освіта.UA. – 16.05.2013. http://osvita.ua/legislation/Ser_osv/35943/ (Станом на 29.08.2014)

світоглядних уявлень, загальнолюдських ціннісних орієнтирів, тобто прилучення через мову до культурних надбань українського народу і людства загалом»³⁵.

Реалізацію цього завдання програма пов'язує з окремою для кожного класу соціокультурною змістовною лінією як засобом «опанування національними, загальнолюдськими культурними і духовними цінностями, нормами, які регулюють стосунки між поколіннями, статями, націями, сприяють естетичному й морально-етичному розвитку особистості, органічному входженню її в соціум»³⁶. Соціокультурний принцип, який є однією з підстав добору навчального матеріалу й організації вивчення української мови в основній школі, передбачає «вивчення мови на основі створеної українським народом оригінальної і яскравої культури, відображеної в міфології, традиціях і звичаях, усній народній творчості, у творах красного письменства, а також акумульованої в перекладних літературних творах культур інших народів»³⁷. Програма вимагає, щоб відомості, які отримує учень на уроках української мови з мови, літератури, історії та інших предметів, власного життєвого досвіду, він трансформовував «у власний погляд на життя, переконання, світоглядні настанови, ідеали, у знання культурних реалій, які забезпечують органічне входження в суспільство, визначення свого місця в ньому, реалізацію потенційних можливостей особистості»³⁸. Відповідно, програма передбачає, що у підручниках української мови «з цією метою ретельно добираються, конструюються й систематизуються тексти з виразним виховним спрямуванням і відповідна тематика творчих робіт, що передбачає формування патріотичних, морально-етичних, екологічних переконань і естетичних смаків»³⁹. При цьому соціокультурна компетентність учнів має бути сформована ще у початковій школі, де вона охоплює серед іншого «загальнокультурний розвиток учнів, адаптацію їх до життя у певному соціальному середовищі, громадянське, патріотичне, морально-етичне, естетичне виховання»⁴⁰. Зокрема, соціокультурна змістовна лінія навчання у початковій школі передбачає, використання народознавчого, історичного матеріалу, інформації про відомих українців, текстів на морально-етичну тематику, а також «залучення дітей до проведення народних і релігійних свят, обрядів, ознайомлення з історією їх виникнення»⁴¹.

³⁵ Українська мова для загальноосвітніх навчальних закладів з українською мовою навчання (5-9 класи). Програма / Укл. Г. Т. Шелехова, М. І. Пентилюк, В. І. Новосьолова, Т. Д. Гнаткович, Н. Б. Коржова, К. В. Таранік-Ткачук. – К.: б.в., 2012. – С. 3.

³⁶ Там само. – С. 4.

³⁷ Там само.

³⁸ Там само.

³⁹ Там само.

⁴⁰ Вашуленко М. С., Пономарьова К. І., Прищепя О. Ю., Мартиненко В. О., Караман С. О., Лунько Н. І. Українська мова. Програма для загальноосвітніх навчальних закладів 2012 р. http://www.mon.gov.ua/images/files/navchalni_programu/2012/ukr/01_ukr.pdf (станом на 29.09.2014).

⁴¹ Там само.

Висновки. Матеріал, який охоплює релігійний дискурс тут не названий, оскільки програма не ставить завдання формування релігійної ідентичності учнів. Проте релігійний дискурс присутній у підручниках у контексті української культурної та історичної спадщини, цінностей та морально-етичних норм. Таким чином, дидактичні можливості підручників з української мови як основного засобу навчання мови непрямо задіяні у формуванні як когнітивного, так і афективного компоненту релігійної ідентичності учнів, визначаючи їх приналежність до відповідної релігійної групи та культури, формуючи їх уявлення про релігійні (моральні) цінності і норми, символи, предмети матеріальної культури, історичної пам'яті і традицій. Про все це йтиме мова в наступній нашій статті.

2.5 Сергій ГЕРАСЬКОВ. РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКА СКЛАДОВА СУЧАСНИХ УКРАЇНСЬКИХ БОЙОВИХ МИСТЕЦТВ (НА ПРИКЛАДІ БОЙОВОГО СПАСУ)

У статті проведено релігієзнавчий аналіз феномена бойового спасу, що репрезентує українські бойові мистецтва сучасності. Показано, що релігійно-філософські ідеї бойового спасу проінтерпретовані переважно новими релігійними та філософськими течіями не українського походження. Автором зроблено висновок про те, що на даний час існує тенденція активної та прискореної міфотворчості, метою якої є (не)свідоме бажання «зістарити» сучасні українські бойові мистецтва.

Ключові слова: українські бойові мистецтва, духовність, бойовий спас, життєва енергія

In the article by S. Geraskov «Religious and philosophical component of modern Ukrainian martial arts (on the example of Boyovy Spas)» it is conducted the analysis of religious and philosophical component of Boyovy Spas representing modern Ukrainian martial arts. It is shown that religious and philosophical ideas in Boyovy Spas have been understood mainly in the light of new religious and philosophical movements of non-Ukrainian origin. The author concludes that today there is a tendency of active and accelerated myth making in order to make modern Ukrainian martial arts older.

Keywords: Ukrainian martial arts, spirituality, Boyovy Spas, life energy.

Постановка проблеми. Кожен народ світу має свою воїнську історію. Кожна нація неодноразово проходила через випробування війною, перебування у стані «виживання». Саме у такі часи і формувались бойові традиції, завдяки яким виховувався воїнський клас, здатний стати на захист свого народу. Українську культуру закономірно можна

поставити у коло «лицарських» культур, поряд з японською чи західноєвропейською. Традиційні бойові українські мистецтва навчали не просто маханню кулаками та ногами, а, передусім, загартовували дух воїна. Не дивно, що відкрито поширювати бойові мистецтва, вивчати їх і вдосконалювати, ентузіасти-подвижники змогли тільки після здобуття Україною незалежності.

Сучасні бойові мистецтва України ще не отримали належної оцінки у наукових студіюваннях, насамперед через нещодавність свого виникнення. Тим не менше, зважаючи на достатньо швидке поширення подібних воїнських практик, поступово з'являються праці як носіїв цих практик (В. Пилат, С. Полюх), так і неупереджених дослідників (Т. Коляндрук). Зважаючи на те, що поверхове, суто «технічне» сприйняття такого складного й мінливого явища, як бойові мистецтва, часто призводить до його вульгаризації, викривлення і спотворення, існують гостра потреба та **актуальність** дослідження духовних аспектів вітчизняних воїнських практик

Сучасні українські бойові мистецтва – порівняно нове явище, що, за словами їх засновників, виникло, з одного боку, на підставі повернення до традиційних козацьких засобів ведення бою, а з іншого, якщо аналізувати об'єктивно, мало серйозне підґрунтя у вигляді японських будо. Разом з тим самі носії цих практик постійно наголошують на важливості духовної складової своїх систем. З **метою** з'ясування цього твердження у рамках нашої статті проведено аналіз релігійно-філософської складової у системі бойового спасу. **Об'єктом** дослідження постає українська соціокультурна реальність, тоді як **предметом** є бойовий спас як репрезентанта українських бойових мистецтв у контексті його релігійно-філософської наповненості.

Основний зміст статті. Метою створення бойового спасу стало відродження і популяризація давнього козацького бойового мистецтва «Спас» у сучасних умовах розвитку українського суспільства. Цю систему було створено Сергієм Полюхом, який на час створення школи «Бойовий Спас» мав тривалий досвід занять *айкідо* напряму *айкікай*. Однак, постійно вивчаючи літературу з бойових мистецтв, переглядаючи фільми за участю різних майстрів, С. Полюх все більше схилився до ідеї створення власної військово-прикладної системи, в якій міг би репрезентувати весь накопичений досвід викладання як у системі МВС, так і в *айкідо* та інших бойових мистецтвах. Відтак у 2008 р. він остаточно сформував концепцію військово-прикладної системи підготовки людей, яка могла б істотно підвищити рівень їхньої захищеності в позаштатних і екстремальних ситуаціях, навчити тому, як стати справжніми захисниками своїх родин і своєї країни. Віддаючи данину давнім бойовим традиціям українського козацтва та сучасним досягненням у бойових мистецтвах, школу було названо «Бойовий Спас» [Інтерв'ю із засновником системи «Бойовий Спас» С. М. Полюхом (Архів автора). – Хмельницький, 2010].

Традиційно назва школи чи стилю бойового мистецтва містить або ім'я її засновника, або назву місця чи місцевості, де стиль виник, або принцип, який вкладає у назву його засновник. С. Полюх вирішив не відходити від цієї багатовікової традиції і в назву свого стилю поклав реалізацію принципу, що є спільним для всього людства. Це поняття «спасіння». Спасіння – це і мета, і метод системи бойового спасу.

Концепцію спасіння можна віднайти у багатьох релігійних традиціях. Історія України також зберегла відомості про те, що козаки-характерники володіли особливим бойовим мистецтвом «Спас», яке відрізнялося дуже широкими можливостями [Коляндрук Т. Таємниці бойових мистецтв України. – Львів: Сполом, 2004. – С. 112]. У той же час, для позначення форми, фізичного прояву системи С. Полюх застосував термін «бойовий», тому що саме це поняття допускає застосування навичок не зі спортивною чи розважальною метою, а для захисту від злочинних проявів у соціальному середовищі [Полюх С. М. Бойовий Спас. Основні положення. – Хмельницький, 2008. – С. 6].

Головною метою і завданнями, які ставить перед собою бойовий спас, є:

- гармонійний розвиток духу, розуму й тіла людини, розвиток прихованих у людині природних можливостей та їхнього потенціалу через вивчення систем, що використовують внутрішню силу людини та доступних енергій Всесвіту;

- проголошення єдності краси, сили й любові як основи правильних вчинків людини які виявляються і в суспільстві, і в природі, у космосі в цілому;

- виховання духу терпимості, альтруїзму та справедливості до себе, до всіх оточуючих через вивчення різних філософських і релігійних вчень, які стверджують мирний спосіб взаємного існування.

Система підготовки за системою «Бойовий Спас» передбачає навчально-тренувальний процес за декількома розділами. До них відносяться оздоровчий, прикладний і спеціальний. У оздоровчому розділі послідовники бойового спасу вивчають оздоровчі гімнастики, спрямовані на покращення самопочуття, посилення потоку внутрішньої енергії, відновлення здоров'я після хвороб і травм, продовження активного довголіття. Вивчаються найбільш популярні східні комплекси (Рейкі, Тайцзи-Цюань, Тайцзи-Цігун, Цігун і т.п.), різні способи релаксації та медитації. У прикладному розділі вивчаються спеціальні підготовчі вправи, які служать для підготовки тіла та духу людини до освоєння основних технік захисту; основні техніки атаки; техніки самооборони; основи фехтування холодною зброєю; захист від атак холодною зброєю; захист від погрози вогнепальною зброєю тощо. Нарешті, спеціальний розділ передбачає тактико-спеціальну підготовку; медичну підготовку й цілительство; основи їзди верхи та джигітування; духовно-психологічну підготовку.

Останній вид підготовки потребує детальнішого розгляду. Ним передбачено: основи енергетичної та тонкоматеріальної будови людини; вивчення філософських систем воїнів інших культур, насамперед, східних (буддизм, сінто, даосизм, індуїзм та ін.); взаємозв'язок людини із силами космосу та Всесвіту; підвищення захисних властивостей організму; техніки отримання інформації з інформаційних структур Всесвіту.

Бойовий спас, як мистецтво, не обмежується розвитком і вивченням фізичних якостей та особливостей рукопашної сутички. Технічні навички лише сприяють розвитку внутрішньої досконалості. Шлях бойового спасу веде до оновленої свободі ефективної та гармонійної взаємодії із силами, що оточують кожну людину на Землі. Стратегія бойового спасу – це прагнення до гармонії із навколишнім світом і людьми, це усунення роз'єднаності між особистістю та оточуючими, це шлях до об'єднання. Наприкінці цього шляху той, хто атакує, і той, хто обороняється, особистість та її оточення, его та об'єкт більше не є жертвами обставин, а є єдиною, взаємно гармонізованою системою. Така інтерпретація збігається із ключовими принципами айкідо, про що говорить і сам С. Полюх [Полюх С.Н. Айкідо – путь мира и гармонии. – Хмельницький, 2001].

Засновник системи бойового спасу сформулював п'ять принципів, які, на його думку, найбільш повно виражають всю глибину суті цієї системи:

1. Бойовий Спас – це система, що поєднує людей на їхньому еволюційному шляху у Всесвіті; це система, що містить все та все поєднує.

2. Бойовий Спас – це істина, якої вчить Всесвіт та яка повинна застосовуватися до всіх життів на Землі.

3. Бойовий Спас – це принцип і шлях, що поєднує все людство в єдину сім'ю.

4. Той, хто йде Шляхом Бойового Спасу, тоді прийде до своєї мети, коли кожний, хто слідував своєму істинному шляху, стане одним цілим із Всесвітом.

5. Бойовий Спас – це шлях Любові, Сили та Співчуття, який веде до нескінченної досконалості та вічно зростаючої могутності Людини Духовної [Полюх С. М. Бойовий Спас. Стратегія й тактика (Методичний посібник для вивчаючих практичну систему «Бойовий Спас»). – Хмельницький, 2008. – С. 3].

Як стверджує С. Полюх, людина є істота духовна. Справжній духовній природі людини непритаманні будь-які прояви агресивності як у фізичному аспекті, так і у психологічному. Тому, коли було розроблено філософію прикладної системи «Бойовий Спас», за основу приймалися звичайні, природні відповідні реакції людини, яка усвідомлює свою духовність, захищає свою особистість і нейтралізує агресивне ставлення

до себе. Будь-які атакуючі форми: чи то удари або больові прийоми, погрози або образи, неправда або глузування – все це повинно бути нейтралізоване або повернене назад, при цьому максимально зберігаючи фізичну та психологічну цілісність агресора. Багатьом це здається неприродним, але саме рятуючи себе та рятуючи агресора від загибелі, людина може з гордістю сказати, що її дії не суперечать духовним законам Всесвіту [Там само. – С. 2].

Стратегія свідомості в бойовому спасі ґрунтується на уявленнях про карму, причому остання інтерпретується крізь призму вчення Живої етики (агні-йоги). Кожне життя – це плід минулих і водночас насіння майбутніх життів у ланцюжку послідовних втілень, з яких складається безперервне буття кожної людської душі, вважає С. Полюх [Там само. – С. 9]. Подібно до Живої етики, бойовий спас не відкидає жодного вчення, що існували до нього, визнаючи велике значення наступності вчень [Савіна І. Жива етика або Агні-йога // Релігійна панорама. – 2009. – №12. – С. 79–88]. Проводиться аналогія, згідно з якою тканина людської долі виробляється самою людиною з незліченних ниток, які сплітаються у візерунки складнощів. Дивлячись тільки на уривок тканини життя і тільки з одного її боку, людська свідомість не в змозі розглянути сукупність складних візерунків всієї тканини, взятої в її цілому. Причина тому – незнання законів духовного світу. Знати ж їх необхідно тільки тому, що закони ці – незмінні і діють на всіх в усьому Всесвіті. У додатку книги «Бойовий Спас. Основні положення» наводиться перелік цих Законів Буття, які вивчаються або можуть застосовуватися для викладання в системі «Бойовий Спас» [Полюх С. М. Бойовий Спас. Основні положення. – Хмельницький, 2008. – С. 14–17]. Назви цих законів взяті з книг Живої етики, які були «записані» О.І. Реріх з «Великого джерела», як вона сама стверджує.

Згадані вище незмінні закони діють і в невидимому для людини духовному світі, вважає С. Полюх. Не розуміючи сутності певних явищ життя, люди дають їм назви «долі», «випадковості», «дива» тощо. Але ці слова абсолютно нічого не пояснюють. Тільки коли людина довідається, що такі ж незмінні закони, що діють у фізичній природі, керують і подіями її духовного життя, коли вона переконається, що закони ці доступні дослідженню та їх дія може бути свідомо спрямована з її власної волі, лише тоді скінчиться її безсилля і вона стане дійсно господарем своєї долі [Там само. – С. 12].

Чи можливо таку ж упевненість у непохитності природних законів в їхній безумовній надійності перенести у сферу розумового та морального життя? Саме ця ідея впроваджується у філософії бойового спасу. Ця філософія показує, що кожна людина безперервно творить свою долю у трьох сферах життя (розумовій, психічній та фізичній) і що всі її здібності та сили є не що інше, як результати її колишніх дій і водночас – спонуки її майбутньої долі. Також концепція, розроблена у бойовому

спасі, наголошує, що сили людини діють не на неї одну, а й на довкілля, постійно видозмінюючи як його, так і все навколишнє середовище. Виходячи із центру людини, сили ці розходяться в усіх напрямках, і людина несе відповідальність за все, що виникає в межах їхнього впливу.

Щоб усвідомити найбільш загальні поняття про людську карму в рамках системи бойового спасу, необхідно виділити з її складу три розряди сил, які її формують: 1. Думка людини. Ця сила будує характер людини. Якими є думки, такою буде й сама людина. 2. Бажання і воля людини. Бажання і воля, які є двома полюсами однієї й тієї ж сили, з'єднують людину із предметом її бажання та спрямовують її туди, де може бути реалізоване це бажання. 3. Вчинки людини. Якщо вчинки людини приносять іншим живим істотам добробут і щастя, то вони відгукнуться таким же добробутом і щастям й на ній самій. Якщо ж вони приносять іншим страждання, то вони принесуть таке ж страждання і їй.

Кожен послідовник бойового спасу повинен перевірити силу своєї думки над своїм характером. Він повинен обрати найслабшу його сторону, наприклад нестриманість. Якщо людина володіє цією негативною властивістю, то варто взяти предметом щоденних міркувань протилежну властивість – стриманість. Спасовець повинен вивчати цю властивість із всіх боків, уявляючи своє буття почергово в найрізноманітніших ситуаціях, які можуть викликати вибухи нестриманості або обурення, а після цього подумки примушувати себе зберігати повний самоконтроль і стриманість. Цю роботу думки необхідно продовжувати щодня без перерви. Те ж саме стосується й усіх інших негативних рис та якостей людини. Постійно думаючи про протилежну, позитивну, рису, людина може замінити необхідні риси свого характеру. Якщо робота думки буде досить серйозною та завзятою, успіх повинен бути безсумнівним [Там само. – С. 16].

Таким постає шлях, який веде до тієї внутрішньої волі, що робить людину незалежною від «ланцюгів карми». Цим шляхом необхідно йти кожному, хто прагне досягнути кінцевої мети практичної системи «Бойовий Спас». Пізнання істини у бойовому спасі – це усвідомлення божественності людської природи і єдності всього проявленого життя, яке виражає собою життя Бога.

Воля Бога виражена в Законі карми. Мета людської еволюції – повне відновлення божественних властивостей людини, які приведуть її до ототожнення її волі з волею Бога. Коли людина здійснить це єднання в собі, то наступить час її порятунку. Відтак в пізнанні істини та в розвитку волі прихована та сила, яка може звільнити людину з-під влади карми [Там само. – С. 15].

Завжди треба пам'ятати, що бойовий спас – це не набір технік, а шлях стратегії. Саме на цьому наголошує С. Полух [Полух С. М. Бойовий Спас. Стратегія й тактика. – С. 20]. Власне це відокремлює бойовий спас від інших, зокрема спортивних, стилів бойових мистецтв.

Кінцева мета того, що досягається в бойовому спасі, складається саме з досягнення ментальних принципів, способів мислення, які дозволяють швидко, ефективно та гармонійно вирішувати екстремальні ситуації в житті. Відштовхуючись від фізичних форм, ці ментальні принципи перевіряються на фізичному рівні тими техніками та діями, які демонструють вчитель і його учні. Тому бойовий спас, як різновид школи бойових мистецтв, насамперед пропонує своїм послідовникам методи зміни свого внутрішнього стану, свого світогляду і напрямків зростання своєї внутрішньої сили з поступовим пристосуванням свого тіла до нового типу мислення.

Можна виділити такі принципові особливості бойового спасу:

1. Із практичної точки зору, бойовий спас – це мистецтво максимального самозахисту. Бойовий спас вчить тільки захищатися, і захищати іншу людину, навіть якщо вона і є тим агресором, від якого доводиться захищатися. Принципи бойового спасу побудовані переважно на відповідних діях на атаку супротивника та ставлять в основу стратегії захист від неспровокованої атаки. Атака в бойовому спасі для нанесення навмисної шкоди застосовується вкрай рідко. І якщо техніки бойового спасу виконуються на досить високому рівні майстерності, фізичний збиток, який отримує атакуючий, звичайно, практично відсутній. Головна заповідь бойового спасу: «Не дай себе вдарити, але і не нанось ударів супротивнику».

2. Постійне застосування енергетичних центрів людини. В японській традиції бойових мистецтв слово «живіт» звучить як «*хара*» (腹), що також має переносні значення: «центр», «джерело внутрішньої енергії». На думку деяких дослідників, саме від цього слова пішла назва легендарних козацьких воїнів – «характерників» [Коляндрук Т. Цит.пр. – С. 42]. Внутрішня енергія – це невід’ємний атрибут бойового спасу. Без цієї енергії бойового спасу просто не існує. Оскільки існують найширші можливості застосування цієї енергії в більш широкому контексті, ніж простий двобій, послідовник бойового спасу вчиться застосовувати цю енергію в максимально широкому діапазоні (у тому числі і у практиці цілительства).

3. Технікам бойового спасу властиві яскраво виражені оригінальні технічні елементи, визначальною відмінною рисою яких є акцент на «сферичність». З погляду стратегії, траєкторії застосовуваних технік є логічним і невід’ємним продовженням всесвітніх ліній сили, сферичності всіх об’єктів Всесвіту.

Ще одним важливим аспектом філософії бойового спасу є поняття життєвої енергії. Життєва енергія – це субстанція, яка перебуває в усьому Всесвіті. Кожен організм, кожна річ або предмет мають свою життєву енергію. Багато культурних та релігійних традицій завжди володіли знаннями про існування цієї енергії: кі у японців; ці у китайців; прана у індістів; пневма у греків; йесод у каббалістів; Святий дух у християн;

мана у народів Полінезії; ка у давніх єгиптян; барака у суфіїв; життєвий флюїд у алхіміків; нарешті, яр у скіфів та українців [Ратти О. Секрети самураев. Боевые искусства феодальной Японии. – Ростов-на/Дону: «Феникс», 2000. – С. 427–442].

У бойовому спасі застосовується кілька способів виявлення цієї енергії, а також методів її розвитку, тренування та практичного застосування в бою та у повсякденному житті. Одним із найпоширеніших понять у роботі з енергією в бойовому спасі є «розширення енергії». Розширення енергії – це потік космічної енергії, який проходить через енергетичні центри людини і трансформується свідомістю людини. Змінюючи напрямок цього потоку, спасовець має створювати різні фізичні, енергетичні та психологічні феномени. Щоб збільшити потік життєвої енергії через свій організм, людина повинна підвищувати рівень організації своєї свідомості і тіла, поєднати їх у вигляді налагодженого інструменту. Також для розширення цього потоку необхідні ментальна та кармічна чистота [Полюх С.М. Бойовий Спас. Стратегія й тактика. – С. 24].

Існує достатня кількість вправ, які дозволяють розвинути потік життєвої енергії через організм. Природа цих вправ є такою, що достатня кількість їхніх повторень неодмінно гармонізує потік енергії через організм, поліпшує техніки самооборони, їх м'якість. Постійне повторення комплексів упорядкує не тільки тіло людини, але і її свідомість у стан глибокого спокою. Наступним кроком розвитку потоку енергії служать тренувальні вправи, відомі як «форми», або «формальні вправи» (*ката* у японській традиції). Деякі формальні вправи призначені для індивідуального тренування, інші ж вимагають одного або декількох партнерів. Використання таких вправ як основного методу тренування є визначальною рисою практично всіх давніх і сучасних шкіл бойових (неспортивних) мистецтв.

Висновки. Відтак на прикладі системи бойового спасу з'ясовано, що у прикладному аспекті українські бойові мистецтва сучасності багато в чому спираються на японські бойові мистецтва *будо*. При цьому релігійно-філософська складова у них або взагалі не посідає помітного місця, або пов'язана із ідеями, що проінтерпретовані новими релігійними та філософськими течіями (зокрема, вченням Живої етики), чи ідеями, в яких немає нічого питомо українського, оскільки вони не мають регіонального забарвлення й стосуються радше спільного міфологічного прошарку людської культури як такої. Це можна пояснити закономірним наслідком розвитку українських воїнських практик, точніше відсутністю наслідування традиції в процесі цього розвитку. Як наслідок, напрошується необхідність або змістовної трансформації наявних бойових мистецтв, або відродження якісно нової системи, що мала б власне українські коріння та ідеологему.

Розділ третій.
**РЕЛІГІЯ І ЦЕРКВА В ІСТОРІЇ
 І СЬОГОДЕННІ УКРАЇНИ**

3.1 Надія ПИВОВАРОВА. РЕЛІГІЯ І РЕЛІГІЙНІСТЬ В СИСТЕМІ ЦІННОСТЕЙ І ЖИТТЄВИХ ПРІОРИТЕТІВ УКРАЇНЦІВ

Стаття присвячена аналізу певних аспектів ціннісного світу сучасних українців, зокрема місці релігії і релігійності в системі їх цінностей і життєвих пріоритетів. В ній охарактеризовано взаємозв'язк між вірувальною самоідентифікацією респондентів та деякими їх ціннісно-світоглядними позиціями. Робиться висновок, що базовою першочерговою цінністю у сучасному українському суспільстві, незалежно від вірувальної ідентифікації людей, є сім'я. Наявність віри у людини (згідно самовизначення себе як віруючого) є певним внутрішнім морально-етичним кодексом. Згідно з емпіричними показниками люди, які вважають себе віруючими, серйозніше і відповідальніше ставляться до цінності інституту сім'ї та сталих, упорядкованих статевих стосунків. Особи з певними релігійними переконаннями, упередженіше і категоричніше, ніж невіруючі, сприймають такі соціальні проблеми, як хабарництво при використанні службового становища, проституція, гомосексуалізм, наркоманія, демонструють більшу вимогливість до цінності життя, до власної поведінки.

Ключові слова: релігія, релігійність, цінності, пріоритети, ціннісні орієнтації.

This article analyzes some aspects of the modern Ukrainian values, including religion and religiosity in the system of values and priorities in life. It describes the relationship between religious self-identification and some of their values and philosophical positions. It is concluded that the primary value in contemporary Ukrainian society, regardless of religious self-identify, is a family. Having faith (according to self-identification as a believer) is a kind of internal moral and ethical code. According to empirical indicators of people who consider themselves believers, they are more responsible towards institute of family. Individuals with certain religious beliefs, compared to non-believers are more negative towards social issues such as bribery, using office, prostitution, homosexuality, drug addiction and have higher moral expectation for their own behavior.

Keywords: religion, religiosity, values, priorities.

Змінилося, як слушно наголошує Р. Інглегарт, все: стимули, що спонукають людину до роботи, протиріччя, що стають причинами

політичних конфліктів, релігійні переконання людей, їхнє ставлення до розлучень, абортів, гомосексуалізму, значення, яке людина надає створенню сім'ї й народженню дітей. Можна піти далі і сказати, що за час існування сучасного індустріального суспільства змінилося навіть те, чого люди хочуть від життя [2].

Постановка проблеми. Нині в сучасному, за переконаннями багатьох вчених, постмодерністичному суспільстві, невід'ємною частиною якого є й українське, констатується перехід від світу, який визначався на основі часу, до світу, який визначається просторово, що загострює проблему втрати людиною здатності визначати своє місце в цьому просторі, зумовлює значну трансформацію саморозуміння і світосприйняття людини в соціальному середовищі, трансформує сталу систему цінностей, загострює почуття невизначеності і фрагментарності життя та підсилює кризу особистісної ідентичності.

Для певної частини людей сучасності релігійна ідентичність стає своєрідним кодом «свій-чужий», який визначає психологічну комфортність у сприйнятті нових реалій життя, допомагає зорієнтуватися у нестабільному, мінливому сьогоденні, орієнтує в світоглядно-ціннісній визначеності.

Аналіз наявних наукових досліджень з теми. В статті використовуються матеріали соціологічних досліджень релігійності, що були проведені Українським інститутом соціальних досліджень у 2000-2002 роках та Українським центром економічних та політичних досліджень імені Разумкова уже протягом тринадцяти років (результати за 2000, 2002, 2013 роки викладені у стислому вигляді на сторінках журналу «Національна безпека та оборона»).

Метою статті є охарактеризувати певні аспекти ціннісного світу сучасних українців, зокрема місце релігії і релігійності в системі їх цінностей і життєвих пріоритетів, визначити характер взаємозв'язку між вірувальною самоідентифікацією респондентів та деякими їх ціннісно-світоглядними позиціями.

Виклад основного матеріалу. Аналіз взаємозв'язку релігійності з цінностями і пріоритетами в свідомості сучасної людини слід розпочати з визначення суті, яку вкладатимемо у поняття «цінність». Найбільш вдало, з нашого погляду, це розуміння викладено у працях одного з провідних філософів сучасності, фундатора феноменологічної герменевтики Поля Рікера. Дослідник застерігає проти абстрактного й «надто філософського» розуміння цінності, зведення цінностей до таких вироблених філософською рефлексією абстракцій, як поняття справедливості, рівності та ін., або ж до «урочистих сутностей, написаних на понадчуттєвому небі». Він звертається до конкретних цінностей, які доступні для розуміння через ставлення людей до інших, через роботу, з проблем майна, влади, часового досвіду тощо. «Отже, те, що ми називаємо цінностями, це – за Рікером, – сама субстанція життя народу...» [3. – С. 259].

Результати соціологічних опитувань дали підстави для висновку, що перші місця в ієрархії життєвих пріоритетів і цінностей переважною більшістю сучасних членів українського соціуму незалежно від їхніх релігійних переконань посідає такий компонент мікросфери кожної людини як сім'я (батьки, діти, родичі, супутник життя) [1. – С. 4–12]. При цьому у дослідженнях більш ранніх років 1999 – 2002 рр. релігія в умовному рейтингу цінностей і пріоритетів займала десяте і нижчі місця, а кількість респондентів, які визначали її (релігію) у власній системі цінностей як «дуже або скоріше важливу» сягала 50%. Результати ж опитування українського населення за 2013 р.¹ показали, що релігія в системі ціннісних орієнтацій посіла 12 місце («дуже або скоріше важливу») і вважають так 63,5 % усіх респондентів [10. – С. 21].

Згідно останнього дослідження (2013 р.) у виборі сучасних українців передують релігії як цінності такі позиції: чесність, порядність; матеріальна забезпеченість; взаєморозуміння з іншими людьми; друзі, знайомі; щире кохання; робота; культурний відпочинок; вільний час; хобі; успіх у суспільстві. Нижче релігії за рівнем важливості: лідерство, авторитет; громадська активність; наявність власного бізнесу; віра у надприродну, вищу силу; найменше – політика (29,1 %).

Виявилася також цілком закономірна залежність: релігія має більше значення для тих, хто ідентифікує себе як віруючих, ніж для тих, хто вважає себе невіруючими, або з тими, хто вагається між вірою і невір'ям. Така тенденція продовжує зберігатися протягом тринадцяти років, які відстежує автор статті [7, 8, 10]. Так, «важливим» чинником власного життя релігію зазначили 76,7 % віруючих, 40,9 % тих, хто вагається між вірою та невір'ям, та 19,1 % невіруючих². І навпаки, «неважливою» релігію визнали 76,4% невіруючих, 52,6 % тих, хто коливається між вірою та невір'ям та, як не дивно, 17,9 % тих, хто визначив себе як людину віруючу.

Залежно від соціально-демографічних характеристик важливою життєвою цінністю вважають релігію насамперед жителі Заходу – 85 % проти 12 % тих, хто дотримується протилежної думки. Серед жителів Сходу це співвідношення становить 54 % проти 42 %, відповідно. Більш важливою є релігія для жінок, ніж для чоловіків (71 % проти 55 %,

¹ Тут і далі соціологічні дані за 2013 р. викладено за статтею: Релігійність українців: рівень, характер, ставлення до окремих аспектів церковно-релігійної ситуації і державно-конфесійних відносин // Національна безпека. – 2013. – №1. – С. 15–40. Дослідження проведене Українським центром економічних і політичних досліджень імені Разумкова з 28 лютого по 6 березня 2013 р. Опитано 2010 респондентів віком від 18 років у всіх регіонах України. Вибіркова сукупність квотна, територіально-поселенська, репрезентативна за основними соціально-демографічними ознаками. Теоретична похибка вибірки – 2,3 %.

² Тут і далі терміни «віруючі», «невіруючі», «ті, хто вагаються між вірою і невір'ям» означають групи опитаних, які віднесли себе до відповідних категорій. Згідно опитування 2013 р. віруючими себе вважають 67,0 % українців; тими, хто вагається між вірою і невір'ям – 14,7 %; невіруючими – 5,5 % опитаних; переконаними атеїстами – 2,0 % (в межах похибки – дані не є статистично значущими, лише ілюстративними); байдужими до віри – 5,1 %; не змогли визначитися з відповіддю (варіант відповіді «важко відповісти») – 5,7 %.

відповідно); для літніх людей, ніж для молоді (70 % проти 59 %); для жителів села, ніж жителів міста (69 % проти 61 %); для осіб з нижчим рівнем освіти, ніж для тих, хто має вищу або незакінчену вищу освіту (81 % проти 61 %, відповідно) [10. – С. 21].

Отже, цінністю «номер один» у сучасному українському суспільстві, незалежно від вірувальної ідентифікації людей, є сім'я. За даними соціологічного дослідження цінностей³ наявність віри у людини є певним внутрішнім морально-етичним кодексом, який впливає на розуміння та ціннісну вагу для неї таких інституцій, як шлюб, сім'я, повна сім'я (де є батько і мати), подружня вірність. Релігійна духовність формує ставлення індивіда до таких проявів поведінки як випадкові сексуальні зв'язки, ранні сексуальні стосунки, зрада у шлюбі, розлучення – чинники, які безпосередньо пов'язані з регламентацією внутрішньосімейної сфери життя людини.

Так, віруючі є більш традиційними у ставленні до узаконення міжстатевих стосунків, тобто способу організації сім'ї – шлюбу, порівняно з невіруючими. Лише 15 % віруючих вважають шлюб застарілим, тоді як серед невіруючих таких кожен четвертий (23 %).

Визначаючи важливі умови для щасливого шлюбу, переважною більшістю респондентів, що ідентифікували себе як віруючих, з-поміж найважливіших чинників щасливого шлюбу називалися: повага та підтримка між подружжям – 85 % (невіруючі – 81 %), діти – 85 % (невіруючі – 80 %), порозуміння та терпимість – 83 % (невіруючі – 75 %), подружня вірність – 82 % (невіруючі – 71 %). Отже, для благополуччя у шлюбі віруючі люди відчутно більшого значення, порівняно з невіруючими, надають принципам, які проголошуються будь-якою релігією і загальноприйнятою мораллю.

Віруюча людина, на відміну від невіруючої, більш орієнтована на діалог у сім'ї, на обговорення проблем, які виникають між подружжям, – четверта умова щасливого шлюбу за рейтингом важливості – 64 % (невіруючі – 60 %). Для тих, хто вважає себе віруючими, має велике значення час проведений подружжям разом – 47 % (восьма умова за рейтингом важливості; серед невіруючих – 40 %, одинадцята за рейтингом).

Вимоги невіруючих до благополучного сімейного життя (поряд з вищеназваними) дещо більш практичніші, зорієнтовані на зовнішні фактори, наприклад, пристойний доход або гарний прибуток, гарні житлові умови – відповідно 73 % і 68 % (серед віруючих – 62 % і 59 %).

³ Дослідження «Цінності-99» проведене Українським інститутом соціальних досліджень і Центром «Соціальний моніторинг» у лютому 2000 р. Всього опитано 1200 респондентів віком від 18 років і старше за всеукраїнською репрезентативною вибіркою. Матеріали дослідження зберігаються в архіві Українського інституту соціальних досліджень. Результати викладені: The European Values Study: A third Wave// Source book of the 1999/2000 European Values Study Survey. – Tilburg, 2001.

Подібні критерії та індикатори не вивчалися протягом останніх років, проте є вагомим аргументом стосовно виділення сім'ї як сталої базової цінності для сучасних українців протягом тринадцяти років, що дає підстави для наведення результатів 2000 р. як актуальних і нині.

Ці умови щасливого шлюбу особи, які ідентифікували себе як невіруючих, поставили вище за психологічні механізми існування сім'ї, наприклад такі як готовність обговорення проблем, що виникають між подружжям. Останнє як дуже важливу умову зазначили 60 % невіруючих, восьма за рейтингом (серед віруючих – 64 %, четверта за рейтингом).

Задоволеність сексуальними стосунками як запоруку благополуччя у шлюбі висловили більше половини опитаних мешканців України, з них віруючих – 63 %, п'ята позиція за рейтингом важливості, невіруючих – 67 %, сьома позиція. Такий розподіл відповідей свідчить про значимість сфери інтимних стосунків між подружжям для міцного, щасливого шлюбу незалежно від релігійних переконань чи їх відсутності. Однак, як зазначалося, віруючі є більш орієнтованими на подружню вірність – 82 % проти 71 % серед невіруючих. Відтак люди, які вважають себе віруючими, серйозніше і відповідальніше ставляться до цінностей інституту сім'ї та сталих, упорядкованих статевих стосунків.

Орієнтуючись на визначення суспільних цінностей і пріоритетів сучасних віруючих, варто зауважити, що наявність певних релігійних переконань у свідомості людини деякою мірою впливає на ставлення людини до тих чи інших соціальних проблем. Зокрема, усім респондентам віком 18 років і старше⁴ (УЦЕПД) пропонувалося визначити своє ставлення до абортів, евтаназії (прискорення смерті невиліковного хворого з його дозволу), самогубства, а також хабарництва та силових дій (включаючи посягання на життя) при відстоюванні релігійних переконань, позначивши свою позицію щодо можливості виправдання (чи неможливості такого) того чи іншого з вищеназваного.

Позицію несхвалення силових дій у разі відстоювання релігійних переконань підтримала переважна більшість опитаних незалежно від релігійної ідентифікації (відповідь «ніколи не виправдано» – 89 % віруючих, 86 % – тих, хто вагається між вірою і невір'ям, 88 % – невіруючих).

При досить високих загальних показниках неприйняття (невиправдання) такого поширеного сьогодні явища як хабарництво при використанні службового становища, віруючі є більш нетерпимими у цьому питанні порівняно з іншими опитаними (серед віруючих – 78 %, серед невіруючих – 70 %, серед тих, хто вагається між вірою і невір'ям – 74 %).

Особи, котрі ідентифікують себе з віруючими, з-поміж інших опитаних більш критично ставляться до проблем, що стосуються позбавлення життя: самогубства, евтаназії, абортів. І якщо частка

⁴ Дослідження проведене Українським центром економічних і політичних досліджень імені Разумкова у серпні 2000 р. (автор статті була розробником інструментарію). Опитано 2017 респондентів віком від 18 років у всіх регіонах України. Вибіркова сукупність квотна, територіально-поселенська, репрезентативна за основними соціально-демографічними ознаками. Матеріали дослідження зберігаються в архіві Українського інституту соціальних досліджень. Результати викладені: Дудар Н., Шангіна Л. Релігія і віра в житті українців // Національна безпека і оборона. – 2000. – № 10. – С. 83–98.

респондентів, які вважають самогубство невинуватим за будь-яких обставин, серед віруючих лише на 6% більше, ніж серед невіруючих й тих, хто вагається між вірою і невір'ям (відповідно 81 і 75 %), то розбіжності у показниках щодо абортів та евтаназії є принциповими. Так, евтаназію ніколи не виправданою вважає кожен четвертий серед невіруючих та ті, хто вагається між вірою і невір'ям (відповідно 25 і 24 %), тоді як з-поміж віруючих таких в 1,6 рази більше (40 %). Кожен третій невіруючий та той, хто остаточно не визначився щодо віри, цілком її виправдовують. Є такі і серед віруючих, однак їх майже вдвічі менше.

Найбільш неоднозначне ставлення до переривання вагітності. Незважаючи на те, що аборт є одним з найтяжчих гріхів (у християнстві), майже третина віруючих припускає його можливість за певних обставин, а 8 % навіть завжди виправдовують такий вчинок. Така позиція віруючої людини розкриває дещо нову, сучасну свою сутність. Однак має місце така залежність: чим сильніші релігійні переконання, тим критичніше ставлення до абарту, оскільки таких, на чю думку здійснення подібного вчинку є цілком нормальним – «завжди виправданим» – серед тих, хто вагається між вірою і невір'ям – 14 %, й 23 % – серед невіруючих. І навпаки, абсолютне засудження («ніколи не виправдано») переривання вагітності висловлюють 39 % віруючих, 22 % тих, хто вагаються, і лише 18 % невіруючих.

Зокрема, щодо ставлення до абортів, то за даними вже згадуваного європейського дослідження цінностей, 35 % людей, ідентифікувавши себе як віруючих, виправдовують аборт, якщо жінка є незаміжною, не схвалюють такого рішення 40 % (серед невіруючих відповідно 43 і 28 %). Враховуючи, що подружня пара не хоче більше мати дітей, схвалюють аборт 47 % віруючих, а не виправдовують такий вчинок і у цьому випадку – 37 % (серед невіруючих відповідно – 65 і 19 %). Все це, на наш погляд, свідчить про більшу вимогливість віруючих людей до цінності життя, до власної поведінки, до відповідальності за прийняття рішень, що стосуються не лише самого себе.

Отже, навіть при певному «осучасненні» поглядів на деякі проблеми суспільного життя, наявність віри визначає більш упереджене ставлення до проблем, що стосуються морально-етичних принципів людини.

Проте лише 16,5 % усіх опитаних мешканців країни за результатами 2013 р. вважають за найнеобхідніше виховання в сім'ї такої якості як релігійність. Перші три позиції посідають: працелюбність (78,1 %), відповідальність (67,7 %) та толерантність і повага до інших (59,4 %). Релігійність посідає дев'яту позицію. Примітно також, що серед віруючих 21,3 % відзначили релігійність як найбільш важливу якість, яку слід виховувати в сім'ї [10. – С. 23].

Висновки. Отже, релігія як цінність більше значить для тих, хто ідентифікує себе як віруючих, ніж для тих, хто вважає себе невіруючими, або тими, хто вагається між вірою і невір'ям.

Наявність віри у людини є певним внутрішнім морально-етичним кодексом, який впливає на розуміння та ціннісну вагу для неї таких інституцій як шлюб, сім'я, повна сім'я (де є батько і мати), подружня вірність.

Віруючі є більш традиційними у ставленні до шлюбу як способу організації сім'ї (лише 15 % віруючих вважають шлюб застарілим).

Для благополуччя у шлюбі віруючі люди помітно більшого значення, порівняно з невіруючими, надають таким принципам, як: повага та підтримка між подружжям, діти, порозуміння та терпимість, подружня вірність, спільне обговорення проблем, час проведений разом. Люди, які вважають себе віруючими, серйозніше і відповідальніше ставляться до цінності інституту сім'ї та сталих, упорядкованих статевих стосунків.

Особи з певними релігійними переконаннями, упередженіше і категоричніше, ніж невіруючі, сприймають такі соціальні проблеми, як: хабарництво при використанні службового становища, проституція, гомосексуалізм, наркоманія.

Респонденти, які вважають себе віруючими, демонструють більшу вимогливість до цінності життя, до власної поведінки, до відповідальності за прийняття рішень, що стосуються не лише самого себе. Серед віруючих кількість тих, хто засуджує і не виправдовує аборт, евтаназію за будь-яких обставин, більша, порівняно з невіруючими, які дотримуються таких само поглядів.

Незначна частина населення вважає за потрібне або корисне виховання в сім'ї такої якості як релігійність. За рівнем важливості транслявання необхідних якостей молодшим поколінням, які визначили респонденти, які ідентифікували себе як віруючих, релігійність поступилася таким якостям: працелюбність, відповідальність, терпимість та повага до інших, бережливість, рішучість і наполегливість, вміння тримати себе в товаристві, незалежність. Менш важливими за релігійність виділили лише: слухняність, уміння ділитися та уяву.

Загалом же в ієрархії життєвих пріоритетів, орієнтацій і цінностей переважної більшості сучасних членів українського соціуму незалежно від релігійних переконань цінністю «номер один» є сім'я.

ПОСИЛАННЯ:

1. Балакірева О., Дудар Н. Ціннісні орієнтації молодого покоління // Молодь у дзеркалі соціології. – К., 2001. – С.36–48.
2. Инглегарт Р. Культурный сдвиг в индустриальном обществе // Новая индустриальная волна на Западе. Антология – М., 1999. – 408 с.
3. Рікер П. Завдання політичного вихователя // Навколо політики. – К., 1995. – С. 258–261.
4. Дудар Н.П. Релігія у свідомості та життєдіяльності сучасної молоді людини: соціологічний аспект // Методологія, теорія та практика

соціологічного аналізу сучасного суспільства: Зб. наук. праць. – Х., 2000. – С. 255–258.

5. Дудар Н., Шангіна Л. Релігія і віра в житті українців // Національна безпека і оборона. – 2000. – № 10. – С.83–98.

6. Дудар Н.П. Система ціннісних орієнтацій, культурні потреби і духовний світ української молоді // Про становище молоді в Україні (за підсумками 1999 р.): Щорічна доповідь Президентів України, Верховній Раді України, Кабінету Міністрів України. – К., 2000. – С.53–58.

7. Дудар Н., Биченко А. Релігійність українського суспільства: рівень, характер, особливості // Національна безпека. – 2002. – №10 (34). – С. 14–21.

8. Дудар (Пивоварова) Н.П. Релігійність в українському соціумі: детермінанти і характеристика сучасного стану – Дис.. на здобуття наук. ст. канд. соціол. н. – К., 2002. – 180 с.

9. Шангіна Л. Народ золотой середини? – Зеркало недели. – 2000. – 4 марта.

10. Релігійність українців: рівень, характер, ставлення до окремих аспектів церковно-релігійної ситуації і державно-конфесійних відносин // Національна безпека. – 2013. – №1. – С.15–40.

11. Kyle R.G. The religious fringe: a history of alternative religions in America. Downers Grove, Illinois 60515: Inter Varsity Press. – 1993. – 218 p.

12. The European Values Study: A third Wave/ Source book of the 1999/2000 European Values Study Survey. – Tilburg, 2001 – 375 p.

3.2 Михайло МУРАШКІН. УКРАЇНСЬКЕ ЯК АРІЙСЬКЕ, СЛОВ'ЯНСЬКЕ, РУСЬКЕ

Постановка проблеми пов'язана з причинами агресивної політики Росії останнього часу. Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми торкається насамперед текстів А. С. Панаріна. **Мета статті** – показати українське як витоки арійського, слов'янського, руського для виявлення джерел агресивної політики Росії останнього часу, яка нищить ці основи.

Основний зміст статті. Первинна арійська цивілізація виникла в Північному Причорномор'ї. Інші арійські племена в цей час були дикими, а тут почалась цивілізація, почали вирощувати рослин і найголовніше – була закладена основна цінність цієї цивілізації. В індоєвропейському баченні священне «svet» означає «ріст», розквіт животворного, що веде до визрівання плоду й прориву до нового, вищого стану (*В. Горський*). Відтак була закладена така цінність, як «життя», а що стосується «вищого стану», то була закладена ідея Бога як вищого стану людини, а водночас і практика отримання Божественного, практика всілякої медитації,

медитації, яка отримала розвиток, коли арії пішли до Індії, Ірану і вплинули на виникнення індуїзму і зороастризму. З індуїзму вийшов буддизм, який вплинув на китайський даосизм. Зороастризм в свою чергу вплинув на іудаїзм, з якого вийшло християнство, що вплинуло на мусульманство. Але практичні (містичні) корені всіх цих релігій, а відтак і всіх цих Богів – в практиці медитації, яка почалась з культури Північного Причорномор'я, з медитативної культури.

Основа цієї культури – Див, а практика медитації – це Дивлення. Праукраїнці співали: «А ми просо сіяли, сіяли; Ой, Див, Ладо, сіяли, сіяли» (Українська народна обрядова поезія), коли не було написане ще ні одне Святе Письмо - ні Веди, ні Авеста, ні Тріпітака, ні Дао де цзін, ні Біблія, ні Коран. Медитація – це містичне, що є коренем релігії, починається з Дивлення. Пильно дивлячись, занурюєшся в самадхі (*С. Каукуі*). Дивлення у прадавніх аріїв – це Див. Але Див перетворився в негативне божество. Тільки в Індії він залишився як позитивний – у вигляді дев.

Однак залишилась основа Дива як квазіпасивність, тобто медитативність. А щодо самого імені Бога, то це не важливо. Значущий Бог вислизає від рабської прихильності до свого імені (*Ж. Дюмезиль*). Тут головне – медитація, головне – квазі (ніби). Та й медитації замало. Вище, вищий стан духу приходить до людини тоді, коли до цього залучається «ріст».

Іранський Зороастр вплинув на єврейських пророків з приводу сприйняття ними ідеї божественності (*Чайлд Гордон*). Це відбилося і в Біблії, і в Корані. Але щоб знати корені Божественного, треба повернутися до початкового стану речей, які лежать у Північному Причорномор'ї, у прадавній українській культурі. «Ріст» (*В. Горський*), ріст людського життя – це основа культури. «Див», «Дивлення» – це припинення неправильного росту. Припинення неправильного росту перероджує людину. І після такого переродження можна вже перейти до другого етапу життя – стану конкретизації та реалізації себе (*А. Колодний*).

Останнім часом Московія вигадує штучну теорію «русский мир». «Русский мир» і цінності степів Північного Причорномор'я ніяк не збігаються. Тому, перш ніж створювати новий міф «русского мира» і вкладати в це гроші, краще б було московським можновладцям розібратися із змістом слова «руси» (*С. С. Губерначук*), з тим, звідки воно походить. А це слово, і взагалі всяка Русь (біла, червона, литовська, московська) походить з Північного Причорномор'я, з середнього Дніпра, а відтак походить від праукраїнців. Чи не з цих міркувань московські нацисти і шовіністи намагаються привласнити Північне Причорномор'я собі?

«Русский мир» – це та частина православ'я, яка хибно розуміє Біблію, неправильно розуміє Ісуса Христа, не розуміє того, що з початку створення Всесильним небесного і земного (Бут. 1:1) як символів, а не

неба і землі, починається вся біблійна історія, яка визнає те, що Бог є Дух (Ів. 4:24), що Царство Боже у вас (Лк 17:21), що ви – боги (Ів. 10:34), не розуміє по аналогії з тим, як цього не розуміли деякі іудеї. Не розуміючи цього, вона створює міф ХХІ століття – міф «русского мира». Історик Б. Рибаків твердить, що предки арійців жили у Подніпров'ї. Саме тут і були закладені основні цінності арійської цивілізації. Також була закладена сутнісна витлумачення ідеї Бога, розуміння Бога. Цю ідею, це розуміння арії понесли опісля до Індії. Ця ідея вплинула на основи віровчення при виникненні таких його течій, як індуїзм і зороастризм. Пильно дивлячись, занурюєшся, поринаєш у самадхі (*Секіда Каууки*). «Дивлячись» – від арійського «Див».

Один з практичних принципів цієї ідеї, ідеї Бога, є «дивлення» як принцип будь-якої медитації. Він був перенесений аріями з Північного Причорномор'я в Індію та Іран і вплинув на формування світобачення індуїзму (брахманізму) та зороастризму. Іранець Зороастр вплинув на єврейських пророків з приводу сприйняття ними ідеї Божественності (*Гордон Чайлд*). Іудеї були сприйнятливі до впливу зороастризму. Деякі книги іудаїзму чітко відображають зороастрийські уявлення (*М. Бойс*). З іудаїзму виникло християнство – релігія, яка сягає своїми коренями в обидві ці прадавні віри: одну – семітичну, другу – іранську.

Відтак ідея Бога передається від однієї релігії до іншої. Ця ідея повертається знову до Північного Причорномор'я в складі християнського православ'я як релігійної структури. Але ця ідея втрачається зовсім в московському проекті «русского мира». Поновити ідею Бога – це повернутись до її витоків. Ці витокі закладені ще в українських говірках та у санскриті, в розумінні рівноваги, гармонії.

Рівновага (гармонія, неподвійність) в людині протилежностей (вогонь-вода) – це невип'ячування цих протилежностей. Невип'ячування (невип'ячування також будь-якої думки в голові) припиняє неправильний ріст і актуалізує Стан Бога як потужність, силу. В українських говірках – це тур (із санскриту – тур'я). Але долучитись до цього зрештою, долучитись до процесу припинення росту можливо через таку цінність, як ріст. Ріст, як цінність, був закладений при вирощуванні рослин в Північному Причорномор'ї. Ідея Бога виникає як припинення неправильного росту, що дає людині саме переродження. І після такого переродження можна вже перейти до другого етапу життя – стану конкретизації та реалізації себе (*А. Колодний*).

Яке відношення до цього має «русский мир» як щось штучне? Українські інтелектуали збирали рідкісні народні пісні, селянські говірки, чим виявляли ностальгію за світом, що зникає (*М. Ю. Рябчук*). Це є свідченням того, що у цьому світі була певна потреба, що цей світ мав дещо таке, що містило в собі ідеальне, Божественне. Водночас цей світ мав те, що давало людині можливість стати Богом.

Стати Богом за суттю людина може тільки завдяки таланту, завдяки повній її схильності до якоїсь праці, сродності їй (*Григорій Сковорода*). Через працю виникає і протилежне в людині – гра як компенсація. Через гру виникають і вищі стани духу. Випадково може виникнути і стан Вищий-Вічний (стан Бога). Вище, коли людина відчуває, що вище цього нічого бути не може – стан людини, при якому абсолютно нема страху ні перед чим (*М. Г. Мурашкін*). Відтак, страх не затемнює смерть (*Д. Кришнамурті*), і смерть здається неможливою, засвідчується не знищенням, а єдиним справжнім життям (*В. Джемс*). За цих обставин дух людини веселий, спокійний, мирний.

Коли дух людини веселий, думки спокійні, серце мирне, то й усе в довкіллі є світлим, щасливим, блаженним (*Д. В. Антонович*). Відтак коли людина просвітлюється, а водночас і навколишнє середовище просвітлюється, просвітлюється від просвітлення нашого сприйняття. Навколишній світ не залежить від нашого сприйняття, але просвітлюється від того, що ми сприймаємо просвітлено усе навкруги, сприймаємо через оновлення наших ідей, оновлення від застарілого.

Ідеєю є те, чим предмети повинні бути, як це засвідчував *Д. І. Чижевський*. Але ми можемо фіксувати застарілість цього буття, оскільки світ змінюється, а відтак наші ідеї, наші думки можуть бути неадекватними. Через цю призму ми просвітлюємо себе; від цього може просвітлюватися все довкілля при нашому оновленому сприйнятті. Тут екзистенція людини спрямована в ніщо й усвідомлює свою кінцевість (*Л. Т. Шевчук*). Тут духовне стає поруч зі всім іншим, ніщо не є відокремленим. А чи не від того це, що тут присутнє і Божественне, тобто маємо присутній стан, коли людина відчуває те, що вона переживає таке Вище, вище чого ніщо не може бути, переживає стан Божественного?

Духовність людини повинна бути наповнена Божественною енергією (*А. Шопенгауер*). Така Божественна енергія доповнює людину. Нею є Бог. Відтак Бог виявляється, коли мислення і мислиме постають тотожними (*П. Д. Юркевич*). Але така тотожність містична: вона йде від переживання трансого стану. Певний трансів стан, як Божественне, може бути творчим станом. Можна говорити про творчість в трансподібному стані (*Б. М. Теплов*). А коли є творчість, то Дух Господній може обернути на велике негибнущу для потомства справу (*Д. І. Чижевський*). Цю справу роблять герої і генії. Квінтесенція нації – герой або геній (*Х. С. Чемберлен*).

Але заради чого проявляти героїзм або геніальність? Заради такої справи, яка не гине для потомства. А що не гине для потомства? Не гине те, що підтримує життя самого потомства. Як бачимо, тут життя впливає на перше місце. І коли говорять, що людина свободна (вільна) лише в розвитку, в процесі свого творчого саморозвитку (*Т. А. Сахарова*) то лише заради життя цей саморозвиток є наявним. Саме заради життя існує техніка, яка дає можливість людині панувати над природою. Але техніка

будується людською працею, є її опредмеченням. Характер людської праці і її вплив на середовище міняє її саму (*К. Ясперс*). Для прогресу повинна бути творча праця, праця-гра. Її роблять талановиті люди. Талановиті люди є незалежними, в той час як ідеологія вимагає покірності (*С. Генник*).

Відтак чи слухним є висновок, що ідеологія не потрібна? Наголосимо, що ми не можемо виключити цінність життя як ідеологічну складову. Раціоналізм повинен стверджувати таку цінність як життя, хоч це не завжди так. І раціоналізм має свої межі та кордони з безкінечними просторами ірраціонального (*Х. Ортега-і-Гассет*). До ірраціонального в людині підштовхує сама природа. Мороз і палюча спека штовхають людей на крайнощі (*Астольф де Кюстин*), на ірраціональне. На основі цього виникає потреба врівноважити раціональне й ірраціональне з тим, щоб ірраціональне долучити до цінності життя. Хоча і в раціональному може бути відсутня ця цінність, а в ірраціональному навпаки – присутня.

Тоді виникає таке питання: чи не заперечить це (ця штучна рівновага) свободу? Адже свобода повина дозволяти нам реалізувати свою особистість, повірити в себе і в життя взагалі (*Е. Фромм*). Ми за будь-яких обставин не можемо обминути життя. Якщо його нема в повній мірі, то в нього треба вірити із сподіванням в можливість його розвивати.

Первинне Божество – це світле небо, яке не проти життя. У аріїв це є денне сяюче небо (*В. В. Иванов, В. Н. Топоров*). Від аріїв давній український народ славив світлі небесні сили і проганяв від себе холод, хмари, непогоду (*І. С. Нечуй-Левицький*). Тобто проганяв те, що зорієнтовуване проти життя, життя тіла, те, що загрожує життю. Життя – це основа, на якій виростає культура. Культура приборкує звіра в людині, накладає намордник закону (*М. Шлемкевич*). Культура породжує в людині також і компенсаторні механізми, за якими людина, будучи не діючою як звір, переживає стани безпосереднього життя, медитативні стани, стани каталептичної свідомості. Переживаючи стан каталептичної свідомості, трансу, турії (*М. Еліаде*), людина компенсує втрачену безпосередність звіра, не діючи як звір, а залишаючись у спокої і нерухомості.

Людина передбачлива істота (*А. Гелен*). Але у неї є потреба жити і жити безпосереднім життям, без будь-яких передбачень. Стан «каталептичної свідомості», стан певного трансу, або турії (*М. Еліаде*) – це не повсякденний стан людини, а особливий, Божественний стан, стан Бессмертя. Бо при цьому реалізується ідеальний стан людини, такий, як рівновага, гармонія усіляких людських сил. Цей ідеальний стан людини неповторний. Він робить з неї особистість. У всякому разі бере участь в цьому. Але людині потрібна і спільнотність. Людина за своєю природою, за своєю суттю істота спільнотна. Панування загальності «спільнотності» над особистістю за *М. І. Костомаровим* може бути, коли спільнотність орієнтується на таку вищу цінність, як життя. Дрібновласницькість підприємців, дрібних буржуа, де скасовано поділ на «багатих» та

«злидарів», може дати якусь рівність в спільнотності, а обмеження відношення приватної власності на землю і нерухомість до санітарно-гігієнічних і екологічних норм, встановлених колегіально (*М. Г. Мурашкін*), може породжувати дрібновласницьке підприємництво і протистояти екологічним негараздам, протистояння пошкодженню природи. Повинно бути право робити усе нешкідливе, але тільки щодо самого себе і для себе, оскільки інакше буже порушене право для інших (*З. Гуревич*). Повинен бути гуманізм, розуміння іншої людини. Відсутність гуманізму постає як прагнення знищення, знищення людини, знищення народу, культури, культурних цінностей. На початку ХІХ століття були сили, які діяли в інтересах знищення України, Української Церкви, української культури, українського живого слова, українства загалом (*А. І. Пащук*). Це – сили російського імперського бачення. Ці сили почали активно діяти з 2014 року, коли Московія окупувала Крим, розпочала війну на Донбасі.

Прабатьківщина Росії – це Київ (*А. С. Панарин*), Київська Русь, просто Русь. На Київську Русь прийшло письменство з Півдня, прийшло трансформованою мовою, яка зародилася колись якраз на землях Русі. Письменство прийшло з чужого краю, з чужою мовою (*Д. І. Чижевський*). Ця мова (старослов'янська, або праболгаро-сербська) певною мірою була чужа, хоча і зародилася в цих землях, в проукраїнських землях, оскільки будь-яке слов'янство виникло на проукраїнських землях. Потім вона, ця мова, мова старослов'янська, або праболгаро-сербська пішла на Північ, до Московії. Як первинна, початкова, вихідна ця мова на цих землях, на землях України, виявила себе в піснях. Слово розливалось по Україні піснею про радість і горе, про зоряне небо, про любі гаї і луки (*Д. І. Чижевський*). Російська ж слов'янськість не була первинною. Вона переймала слов'янське з Півдня, хоч і хотіла бути первинною. Проте щоб стати первинною, треба було б знищити ті витoki відкіля прийшла до Московії слов'янська культура.

І тут наші роздуми звертаються до Арійської цивілізації. При цьому виявляємо співпадіння радянського і сучасного розуміння витоків індоєвропейської (арійської) культури. Індоевропейська (арійська) культура чи точніше – цивілізація виникла в південноруських степах (*В. В. Иванов, В. Н. Топоров*), в степах України. Про неї свідчить, зокрема, «Кам'яна могила».

Слов'янство ж виникло на Схід від Вісли (*П. Н. Третьяков, В. И. Козлов*), а це терени сучасної Західної України. Слов'яне розселялись з Північного Причорномор'я і Прикарпаття (*П. Н. Третьяков, В. И. Козлов*). А потім вже виникла Русь: це місце середнього Дніпра (Русь). Центром Русі був Київ і Чернігів. Русь – це територія Наддніпрянщини (*О. Однороженко*). Відтак все виникло на території Північного Причорномор'я, на теренах України-Руси. Українці відтак є нащадками первинної індоєвропейської, тобто арійської культури.

Продовження цієї культури виявилось в Індії, коли арії туди пішли. Саме там виникло перше Святе Письмо «Рігведа». Але початок був все ж тут, в Північному Причорномор'ї, коли виникли цінності первинної арійської культури, коли виникло розуміння *святості*. У праслов'янській свідомості поняття святості бере початок в індоєвропейському «svet», що означало ріст, благодатний розквіт певної животворної субстанції (*В. Горський*).

В Північному Причорномор'ї виникла ідея цінності життя як росту. Але тут же виникло і розуміння Бога як чинника припинення неправильного росту. Припинення неправильного росту відбувається завдяки тому, що є Дух, в якому нічого не виникає, ніякі протилежності не з'являються. Не виникають і думки про тепле як основу зростання, росту загалом (тепле сонце), думки про прохолодне як основу зростання, росту (прохолода води). Дух Божественного – це коли все в рівновазі, ніщо не випинається як істина, за якою треба йти, щоб підвищувати ріст. Все в гармонії, в спокої. Це – стан Бога, стан, коли Див і Ладо в рівновазі, в гармонії, коли вогонь Сонця (Див) і вода Неба (Ладо) з'єднуються в одне, є одним і протилежності відсутні.

Підстави для розуміння Бога як припинення неправильного росту, коли нічого не випинається, а присутньою є рівновага і гармонія, виникли в індоєвропейських народів, коли зійшлися матріархальна та патріархальна культури, утворивши розуміння Бога, Божественного як гармонії, що дає Долю щастя. Миролюбна матріархальна культура прадавньої Європи в образах Богинь, в образах Цариці Мертвих і войовнича патріархальна культура прадавніх аріїв, жерців, воїнів, хазяїв (*М. Еліаде, І. Куліано*) зійшлися на території Північного Причорномор'я. Виникло розуміння Бога як психічної гармонії двох протилежностей, Сонячно-вогняного і Небесно-водяного. Вогняне і водяне в людині, як боротьба двох протилежностей, мають і Божественне як рівновагу, як гармонію цих протилежностей, коли нічого не випинає. В фольклорних піснях прадавніх українців розповідається, як люди «просо сіяли, сіяли, Див, Ладо, сіяли, сіяли» (*Українська народна обрядова поезія*). Див, як сонячно-вогняне, чоловіче, і Ладо, як водяне, Небесно-водяне, жіноче, в рівновазі, в гармонії, від чого в людині виникає стан Бога, Божественного. Божественне – це гармонія протилежностей, коли нічого не випинається. Факт, коли ніщо не випинається в людини – це є медитативний стан. Він породжує двійника, Долю щасливу. Бог – це спонтанне породження двійника, долі щасливої, це – Богатство Духу.

Розуміння початку арійської культури в радянські роки і в роки незалежної України співпадають. Але останнім часом ми маємо деякі доповнення цього.

Висновки. Основа арійської цивілізації – це прадавні ідеї «ріст» і «дивлення» («дивлення» як припинення неправильного росту). Вони живуть і перетворюються в ідею «переродження» людини як невід'ємної

частини її життя. Але Московія нищила ці цінності, винищила витоки. Вона продовжила нищити витоки в 2014 році. Проте таке знищення – це не просто відсутність гуманізму. Таке знищення є нацизм, фашизм.

ПОСИЛАННЯ:

Антонович Д. В. Українська культура. – К., 1993. – С. 71; *Бойс М.* Зороастрийці. Веровання и обычаи. – М., 1987. – С. 65–122; *Гелен А.* О систематике антропологи // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 187; *Генник С.* Тернистый шлях до волі. – Коломия, 1996. – С. 37; *Горський В.* Релігієзнавчий аналіз поняття святості доби Київської Русі // Релігієзнавство України. В 2-х книгах. – Книга перша: Релігієзнавча думка України другого тисячоліття. – К., 2013. – С. 25; *Губерначук С. С.* Українські говірки і санскрит. – К., 2013. – С. 9–63; *Гуревич З.* «Молода Україна» до 80-х роковин Кирило-Мефодіївського братства. – К., 1928. – С. 80; *Джемс В.* Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1993. – С. 306; *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. – М., 1986. – С. 155; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Индоевропейская мифология // Мифы народов мира. В 2-х т. – Т.1. – М., 1991. – С. 527–528; *Кацуки С.* Практика Дзэн // Дзэн-Буддизм. – Бишкек, 1993. – С. 645; *Колодний А.* Питання природи і функціональної ролі релігії у творчій спадщині Г. С. Сковороди // Релігієзнавство України. В 2-х книгах. – Книга перша: Релігієзнавча думка України другого тисячоліття. – К., 2013. – С. 142; *Костомаров М. І.* Дві руські народності // Основа. – 1861. – №31. – С. 321–322; *Кришнамурти Д.* Записные книжки. – М., 1999. – С. 114; *Кюстін А.* Росія 1839 року // Сучасність – К., 1993. – №1. – С. 72; *Мурашкин М. Г.* Записи 2000 года. – Дніпропетровськ, 2006. – С. 127–199; *Нечуй-Левицький І. С.* Світогляд українського народу. – К., 1993. – С. 4; *Однороженко О.* Русь-Україна. Стара самоназва українського народу – Русь – по праву належить українцям // Українське релігієзнавство. – № 67. – К., 2013. – С. 221; *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия. – М., 1991. – С. 28; *Панарин А. С.* Похищение России // Москва. – 1997. – №1. – С. 153.; *Пащук А. І.* Українська церква і незалежність України. – Львів, 2003. – С. 207; *Русь* // Большая советская энциклопедия. В 30-ти т. Т.22. – М., 1975. – С. 433; *Рябчук М. Ю.* Західники мимоволі // Сучасність. – 2000. – № 5. – С. 84; *Сахарова Т. А.* От философии существования к структурализму. – М., 1974. – С. 77; *Сковорода Григорій:* дослідження, розвідки, матеріали. – К., 1992. – С. 88; *Теплов Б. М.* Конспекты и комментарии к книге А. Анастаси «дифференциальная психология» // Избр. труды. В 2-х т. – Т.2. – М., 1985. – С. 268; *Третьяков П. Н., Козлов В.И.* Славяне // Большая советская энциклопедия. В 30-ти т. – Т. 23. – М., 1976. – С. 543; *Українська народна обрядова поезія.* – К., 2006. – С. 89; *Фромм Э.* Бегство от свободы. – М., 1990. – С. 96; *Чайлд Гордон.* Арийцы. Основатели европ. цивилизации. – М., 2010. – С. 13–106; *Чемберлен Х.* Раси, нації, герої // Літературно-науковий вісник. – 1899. – Т.7. – С. 21;

Чижевський Д. І. Нариси з історії філософії на Україні. – Мюнхен, 1983. – С. 108–185; *Шевчук Л. Т.* Західноєвропейська естетика ХХ століття. – К., 1997. – С. 127; *Шлемкевич М.* Загублена українська людина. – К., 1992. – С. 60; *Шопенгауер А.* Афоризми и максимы. – Л., 1991. – С. 23; *Элиаде М.* История веры и религиозных идей: От Гаутамы Будды до триумфа христианства. – М., 2009. – С. 75; *Элиаде М., Кулиано И.* Словарь религий, обрядов и верований. – М., 2011. – С. 146; *Юркевич П. Д.* Философ. произведения. – М., 1990. – С. 32; *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 115.

3.3 Наталія КОВАЛЬЧУК. ФЕНОМЕН СВЯТОСТІ ПРЕПОДОБНОГО ФЕОДОСІЯ ПЕЧЕРСЬКОГО В КОНТЕКСТІ ЖИТТЯ СВЯТИХ

У статті розглядається духовний шлях Феодосія Печерського як пошук свого часу, який наближує його до вічності, та пошук свого особистого простору як святого місця. Дослідження життя преп. Феодосія проводяться крізь символи одягу та їжі, які пов'язують його зі Всесвітом. Духовний шлях Феодосія Печерського наближає його до стану святості.

Ключові слова: *духовний простір, духовний час, духовний шлях, святість, святий, київський простір, символ.*

In the article of Natalia Kovalchuk «Sanctity phenomenon of St. Feodosiy Pecherskyi in context of holy persons life» the spiritual way of St. Feodosiy Pecherskyi as a search of time, which bring him closer to the sanctity and search of his personal dimension as a holy place are regarded. Through the analysis of food and cloth, which connect St. Feodosiy with world, his life is researched. Spiritual way of St. Feodosiy Pecherskyi brings him closer to the sanctity.

Keywords: *spiritual area, spiritual time, spiritual way, sanctity, holy person, Kyiv area, symbol.*

Актуальність теми. В ряду українських святих провідне місце займає преп. Феодосій Печерський. Духовний шлях цього святого допомагає нам зрозуміти те, як виник такий центр духовності як Києво-Печерська лавра, яка особиста роль засновника-будівника цього духовного центру. Києво-Печерський Патерик оповідає про велику кількість учнів і послідовників Феодосія, які продовжували його справу за життя і після смерті.

До святого життя Феодосій Печерський, як свідчить нам Києво-Печерський Патерик, був призначений з самого початку і дуже скоро

вивчив Святе Письмо так, що він дивувався з премудрості й розуму юнака і зі його спритності в навчанні. Не покидає його цей образ і при виборі Києво-Печерської лаври, як місця його спасіння і служіння Богові, і при дуже важкій і важливій розмові з рідною матір'ю, якій він пояснює сутність свого життєвого вибору. Але аналіз духовного шляху Феодосія Печерського є надзвичайно складним, тому що він відбувається в контексті святості. Дослідження цієї проблеми є надто актуальною темою сьогодення.

Ступінь дослідженості проблеми. Проблема святості фундаментально досліджувалася В. Топоровим, в трьох ракурсах.: 1. Єдність в просторі і в сфері влади (наприклад, «Повість врем'яних літ»); 2. Єдність в часі й душі, тобто ідея духовної спадщини (наприклад, «Слово про Закон і Благодать»); 3. Святість як вищий моральний ідеал поведінки, життєва позиція. С. Б. Кримський розглядає поняття святості в контексті святої землі та святої Батьківщини. Згідно точки зору відомого дослідника Левінаса, заклик святості передує турботі існування й асоціюється з пріоритетом інших переді мною. Відомий дослідник української культури В. Горський присвятив свої дослідження святому доби Київської Русі.

Метою даної статті є дослідження духовного шляху Феодосія Печерського як прояву святого образу життя. Для вирішення цієї мети потрібно було розв'язати **наступні завдання**: 1. З'ясувати роль духовного простору в наближенні Феодосія Печерського до стану святості. 2. Зрозуміти сутність духовного часу святого. 3. Розглянути символи одягу та їжі в духовному способі життя Феодосія Печерського.

Цікавою є часова структура духовного шляху Феодосія. З одного боку, ми бачимо «реальний час», який точно співпадає з історичним описанням основних подій життя від народження до смерті. В Києво-Печерському Патерику знаходимо тільки дві дати, які позначають реальний час життєвого шляху святого Феодосія. Перша дата, яка позначає абсолютно точно дату його смерті: «І прилучився до святих отців року 6583 (1074), місяця травня в 3 день, у суботу, коли, як пророкував, зійшло сонце»¹. Друга абсолютна дата – перенесення із печер на нове місце, де була збудована келія, яка дала початок печерському монастирю: «...і тоді з братією переселився з печери на це місце року 6570 (1062)»².

Це приводить нас до думки, що життя Феодосія вимірюється не тільки історичним часом (від народження до смерті), а й духовним часом, де основною одиницею є події. Саме події, які не позначені конкретним історичним часом, зумовлюють напрям до життєбудівничих і душорятуючих цілей часу благодатного духовного росту. Духовний час в житті Феодосія позначається такими подіями-діями, які задовольняють його духовні потреби, але здійснюються свідомо, в розумінні цілі, засобів і особистих сил. Вони завжди співвідносяться з Богом і з людиною,

¹ Ключевский В. Древнерусские жития святых как исторический источник. – М.: Наука, 1988. – С. 63.

² Там само. – С. 431.

з усвідомленням своїх вчинків. Всі ці події-дії утворюють ряд, де одна подія пов'язана з іншою, витікає із неї, передається іншому елементу ряду. Цей зв'язок духовних подій передбачає у здійснюючого їх наявність мети, почуття обов'язку, відповідальності перед тими, хто почав і хто продовжує цей ланцюг. За цих умов навіть випадкове явище, спочатку ніким і ні з чим не пов'язане, в решті-решт стає не випадковим і має статус необхідної ланки в заданому ланцюзі.

Основним квантом, який використовується для опису історичного мікро-плану життя Феодосія, виступає день. З другого боку, день – Богом установа є одиниця часу, як часу творіння Всесвіту, що має свої ознаки, мету, результат і органічно пов'язаний з іншими днями. Завдяки цим обставинам кожний конкретний день в житті Феодосія має причетність до «великого» часу Священної «історії», і груд кожного дня зв'язується з тою «великою роботою», яка складає зміст і сенс священної історії.

Часова структура життєвого шляху Феодосія доповнюється просторовою характеристикою. Подібно тому, як структура життєвого шляху веде Феодосія від етапу до етапу, щоб привести до головного часу, так і просторова структура веде від місця до місця, поки не приводить до головного місця. Першим таким місцем було місто Васильків: «Є місце, назване Василевом, яке відстоїть од Києва, града стольного, на п'ятдесят поприщ, в ньому мешкали батьки святого, у вірі християнським живучи, всіляким благочестям прикрашені. Народили ж це блаженне дитя»³. Тут він був хрещений і тут пройшли його перші роки. Саме назва міста пов'язана з іменем великого князя Володимира, хрестителя Київської Русі, який при хрещенні прийняв ім'я Василій.

Другим містом на шляху Феодосія до чернецького подвижництва був Курськ, куди, згідно наказу князя, переїхали його батьки. Тут пройшла значна частина дитинства і юнацьких років Феодосія, коли його покликання стало очевидним: «Бог так повелів, але більше скажу, і так Бог зволив, аби там доброго отрока житіє просяяло»⁴. Відтак Курськ для Феодосія не тільки нове місце зовнішньої біографії, а й новий ступінь в його духовному зростанні, удосконаленні на шляху служіння Богові.

Третє місто в духовно-просторовій структурі життя Феодосія пов'язане зі Святими Місцями: «Чув він про Святі Місця, де Господь наш. То ще Христос у плоті ходив, і бажав туди піти й поклонитись їм»⁵. Святі Місця асоціюються у Феодосія з його особистим духовним простором. Таким чином, ці два простори з'єднуються з ідеєю духовного шляху. Божий промисел приводить Феодосія до Києва, до блаженного Антонія. Відтак київський простір – це останній і головний локус преподобного, який він вже ніколи не покине. Духовним центром «київського простору»

³ Там само. – С. 33.

⁴ Там само. – С. 33-34.

⁵ Успенский Б. Поэтика композиции. Структура художественного текста и типология композиционной формы. – М.: Искусство 1970. – С. 34.

для Феодосія виступає монастир, досягнення якого стає можливим завдяки Божій волі. На шляху до Києва він йшов за купцями на певній відстані для того, щоб вони його не побачили і був зовсім один: «Лише Бог беріг його»⁶. Таким чином, випадкові зовнішні події (зустріч з купцями і т. п.) і невідомою Божа воля привела Феодосія до Києва.

У «київському просторі» він обирає вузький, незрівнянно більш духовний і глибокий локус – Київські пагорби, печери, майбутній монастир. По приїзді до Києва з Феодосієм трапляється важлива подія. Києво-Печерський Патерик оповідає нам про це: «...коли ж прийшов – обійшов усі монастирі, бажаючи бути мнихом, і просив їх, вони не прийняли його»⁷. Жоден монастир не прийняв його до себе: це була його поразка. Проте ця поразка мала відносний, зовнішній характер. У світі Божого промислу все виглядає інакше — це вища вдача, яка відкриває можливість найбільш глибоко реалізувати своє призначення «віддатися Богові». Відмова, яку отримав Феодосій, привело його до того кризового стану, коли людину залишає остання надія. Але, саме тут, на краю безодні, він відкриває для себе останню можливість, яка б ніколи не з'явилась, якби він не опинився в тому «кризовому стані», коли «йти більше нікуди». Саме в цій ситуації Феодосій почув про блаженного Антонія, який живе в печері і завдяки цьому знаходить свій єдиний і найкращий із можливих шансів в житті. «І тоді почув про блаженного Антонія, котрий жив у печері, й, окрилений думкою попрямував до неї, зайшов до преподобного Антонія», – пише Києво-Печерський Патерик⁸. Антоній влаштовує Феодосію останній іспит, розповідаючи про всі негаразди обраного ним шляху, ніби то змушуючи ще раз замислитись над цим вибором: «О, дитя, чи бачиш ти печеру, цю скорботу, місце тісне? Ти ж юний ще, і здається мені, не витримаєш тутешніх скорбот?»⁹. Але Феодосій усвідомлює те, що цей крок, зроблений завдяки Божій волі, і що наступні кроки він буде робити згідно волі Антонія: «Знай, чесний отче, про Промисел Божий». Антоній підтверджує Божу волю, яка зумовлює його прихід до монастиря: «Благословен Бог, дитя, що укріпив тебе та таке прагнення»¹⁰.

За наказом Антонія, згідно зі звичаєм святих отців, Феодосія підстригають і одягають в чернецький одяг. Саме з цього моменту він одержує остаточну прописку в «київському просторі», у тому святому місці, яке має привести його ще до більшої святості.

Таким чином, існування цих двох типів зображення життя Феодосія та їх зв'язок дуже важливі для відображення сутності ідеї святого життя. Ми згодні з оцінкою цього духовного феномену, яку дав В. Топоров: «Цей зв'язок реалізується в особистісно-переконливому (об'єкт – житійний опис і це більш висока парадигма, яку він наслідує до самої *imitati Christi*)

⁶ Ключевский В. Цит. работа. – С. 45.

⁷ Там само. – С. 37.

⁸ Там само. – С. 25.

⁹ Там само. – С. 37.

¹⁰ Там само. – С. 37.

і в просторо-часовому плані, де цей простір і цей час важливі самі по собі в їх зв'язку з їх поєднанням із сакральним простором Священної історії й із відповідною їй часовою перспективою»¹¹.

Дослідження життя святого Феодосія повертає нас до старої міфопоетичної ідеї про зв'язок людини і Всесвіту, мікрокосмосу і макрокосмосу через єдиний план творіння, який пояснює ізоляцію цих двох світів. Із цієї загальної ідеї випливає інша – про межу, яка відокремлює людину від Всесвіту, про ту сферу, в якій проходить їх взаємодія в позитивному (контакти, обмін) і негативному (захист, гарантія безпеки) планах. Головними компонентами цієї проміжної зони, до якої належить і світ і людина, є їжа й одяг. Перші дві компоненти підтримують людину внутрішньо, а одяг захищає її зовні, і тим самим позначає його місце у світі, відокремлюючи його в ньому. Як зазначає В. Топоров, внутрішня форма слова «одяг» зв'язує його із однією із найбільш космічних дій, які кодуються у словах «класти», «ставити», «стверджувати до буття». Ці дієслова має своїми об'єктами світ, небо, Сонце, Місяць, зірки, людину, закон, ім'я, соціальне устанавлення і т. п., а своїм суб'єктом – деміурга, творця¹²». Одягнути людину – це означає створити біля людини щось, що буде виділяти і захищати її водночас. Одяг позначає матеріальну опору людини і водночас опору духу, спрямованість у майбутнє.

Ці необхідні для життя Феодосія речі можна тлумачити як символи. Вони є знаками, бо ніколи не є лише речами, а вказівкою на чогось більшого, тим, у межах чого здійснюється вибір, бо, відповідно до своєї знакової природи, є амбівалентними. Адже «описувана система світорозуміння (християнська – Н.К.) передбачає, що вирішальна подія вибору (що завершується в есхатологічній перспективі) відбувається «за знаком» і «перед лицем» знака, в свою чергу здійснюючи себе в знаковій формі»¹³.

Такими, передусім, є їжа (просфори, хліб, вино, чечевиця) і одяг («одежа світла і славна» і т. д.). Неважко помітити наскрізність цих образів, як і те, що вони підпорядковані основній (сюжетотворчій) цитаті: «Тож не турбуйтеся і не кажіть: що нам їсти? чи що пити? або: у що одягнутися? Бо ж всього того язичники шукають; знає бо Отець наш Небесний, що всього того вам потрібно», – зазначає Святе Письмо (Мф 6:31-32). Знаки справді вирізняються у своєму вказівному змісті, неначе плакат. Вони є іконічним відображенням, знаковим, символічним чи навіть ритуальним маркуванням того способу життя, що йде за Біблійною мудрістю. Це зауважує і В. Топоров, пишучи, що «...для Феодосія одяг також був знаком, але й знаменом...»¹⁴.

¹¹ Топоров В. Святость и святые в русской духовной культуре. – М.: Гнозис, 1995. – С.352.

¹² Там само. – С. 656–657.

¹³ Аверинцев С. Символика раннего средневековья. // Семмотика и художественное творчество. – М.: Наука, 1977. – С. 323.

¹⁴ Топоров В. Цит. работа. – С.656.

Окремі сюжети мозаїчно складаються в одну єдину лінію життя з твердими ціннісними переконаннями. Попри свою підпорядкованість одній думці, кожна річ є дуалістично розчленованою, кожне явище асоціативно пов'язане з протилежним йому.

Зміна одягу означає внутрішню зміну – ритуальне, риторично і доволі буквально, ще найяскравіше зображено в епізоді про боярського сина, який вбрався в найкращий свій одяг, їдучи в монастир, і скинув його в монастирі. Після чого Никон, за проханням Антонія, робить постриг йому, тим самим прилучаючи його до чернечого сану.

Відтак мотив одягу-переодягання пов'язаний з образом дороги як духовного вдосконалення. Пройшовши досконало свої дороги, Феодосій Божим промислом став (тим, хто сам запрошує: на дорогу до монастиря – замовляє іконописців для розпису церкви (десять років після своєї смерті) – у Києво-Печерському Патерику; у житії – приймає всіх, хто хотів прийти, лишаючи можливість відступу. Бо дорога насправді продовжувалася з пригодами, переживаннями і небезпеками, з молитвами, постами, усамітненнями, зустрічами з неправдивими янголами, спокусами. Вона потребує особливої підготовки, а відтак зміна одягу на чернечі «худі ризи» є знаком готовності до служіння Богу.

Ще гостріше момент розрізнення проявляється в образі їжі. Їжа, насамперед, мислиться як умова росту, починаючи від дитинства, і ніколи не є просто харчем. Вона завжди певною мірою є продовженням того «проскурного печення» – дару Божого і людського прийняття цього дару. Феодосій випікає просфори, усвідомлюючи в цьому свою Божу місію, тобто він актуалізує те жертвоприношення, символом якого є просфора, відповідаючи на Божу жертву своєю жертвою. Їжа також визначає піст – «подвиг прощення», котрий разом з молитвою сприяє духовному зростанню, змужнінню духу. І найголовніше – хліб стає проявом чуда. Молитви святого стають причиною появи їжі. І, зрештою, хліб є символом прийняття людиною животворного духу, а Боже слово, що його проповідує Феодосій, окреслюється як духовна страва.

Ці тлумачення образів одягу та їжі підпорядковані внутрішній формі твору, тому чернечому ідеалу, який проповідує і втілює Феодосій (за Студійським уставом) і знаходяться в межах біблійного тлумачення, тобто є традиційними. З іншого боку, їх розгортання (ампліфікація) і повторюваність (симетричність), їх емблематичність (властиво – знаковість) не є обов'язковими для агіографічного твору, зате є свідченням оберненої перспективи, нормативної для середньовічного мистецтва, що створює можливість множинності точок зору.

Таким чином, свята особа, освячуючи місце і час, вмішує в собі святе діяння. Світло святості падає на сподвижників святої людини, які присвятили себе, як і він, служити Богові і його учням, які наслідують подвиг свого учителя. В такий спосіб створюється особливе середовище (або матерія) святості і до неї причетні і простір, і час, і люди,

Аналіз поняття дозволяє нам відзначити головні напрямки трансформації цієї ідеї. Сутність змін полягає у троякій персоніфікації фокусу святості – з природи на людину, матеріально-фізичного на ідеально-духовне, з конкретно-наочного на абстрактне і небачене.

3.4 Ігор КОВАЛЬЧУК. ГАЛИЦЬКІ МАЛЯРИ КІНЦЯ ХІХ – ПЕРШОЇ ТРЕТИНИ ХХ СТОЛІТТЯ – ТВОРЦІ НОВІТНЬОЇ СТОРІНКИ УКРАЇНСЬКОГО САКРАЛЬНОГО МИСТЕЦТВА

В статті йде мова про розвиток сакрального мистецтва в Галичині на зламі років ХІХ–ХХ століть. Майстри українського іконопису К. Устинович, Ю. Панькевич, М. Сосенко, П. Холодний та ін. продовжували той творчий процес, завдяки якому українська ікона за тривалі історичні періоди розвитку не втратила життєздатну спрямованість, не виродилася в картини. Вони не переступили ту межу, коли відхід від основоположних богословських засад ікономалярства загрожує перетворенню його вже у малярство сухого релігійного змісту.

Ключові слова: іконопис, українське ікономалярство, українська ікона, сакральне (релігійне) мистецтво, мистецька душа.

Актуальність теми. Колекція іконопису Національного музею у Львові вже упродовж ста років слугує орієнтиром для новітніх творців релігійного мистецтва. Недаремно видатний український мистець і громадсько-політичний діяч Петро Холодний (1876–1930) ще сімдесят літ тому сказав прикметні слова: «Богатство збірок Національного музею дає можливість вважати, що, власне, тут є ті двері, в котрі належить стукати – і мистцю, і вченому, і звичайному смертному, які шукають правди про збірну псіхе українців» [181].

Однак зрозуміло, що не слід шукати у творчості українських ікономалярів першої третини ХХ ст. безпосередніх реплік з ікон попередніх епох. При цьому варто пояснити, чому в контексті порівняння з московськими іконами візантійського стилю, які не змінились з доби А. Рубльова. Суттєвішим є те, що переважна більшість із цих ікон на прикладі великого масиву пам'яток українського сакрального мистецтва попередніх століть відчували його невинну еволюцію: ікона ХVІІ чи ХVІІІ ст. має цілий ряд ознак, які вирізняють її від ікони навіть того ж сюжету, але створену в ХV чи ХVІ століттях.

Мета дослідження. Майстри українського іконопису зламу ХІХ–ХХ і перших десятиліть ХХ ст. продовжували той творчий процес, завдяки якому українська ікона за тривалі історичні періоди розвитку не втратила життєздатної спроможності. Важливо, що українська ікона не виродилася в картину, як на Заході, і не законсервувалася, як на Сході.

Це варто з'ясувати хоч би на рівні гіпотези. Ця особливість оберігала її від засвоєння непорушних схем, що сковували творчу ініціативу малярів, хоча зрозуміло, що вони не переступали ту межу, коли відхід від основоположних богословських засад ікономалярства загрожує перетворенню його вже у малярство релігійного змісту.

Основний зміст статті. Подібне розуміння іконопису притаманне і мистцям першої третини ХХ століття. Вже їхніх старших сучасників Корнила Устиновича й Теофіла Копистинського (1844–1916) можна вважати переконливим прикладом саме такого, характерного для тодішньої української культури, типу мистців. Вони здобували мистецьку освіту в навчальних закладах Європи, і поверталися на західноукраїнські землі з розширеним світоглядом, з набутих за кордоном професійним вишколом, але водночас поверталися і такими, що не втратили кровного зв'язку з рідною культурною традицією.

Окрім того, слід розглядати їхній іконописний доробок також і в контексті тодішньої загальної суспільно-політичної ситуації українців у Галичині, яка на той час була складовою частиною Австро-Угорської монархії, хоч значною мірою надалі залишалася й під впливом і в залежності від польського чинника, оскільки саме поляки тоді становили чи не більшість в адміністративному апараті Галичини. За таких обставин перед її українським населенням стояло першочергове завдання: зберегти свою національну ідентичність, постійно дбати про самоутвердження, аби не розчинитися в чужому етнічному середовищі. Важливим чинником цього самозбереження була релігійна належність українців саме до східнохристиянської традиції, суттєвим компонентом якої було й сакральне мистецтво. Відтак і на його творців певною мірою лягала відповідальність за подальшу долю народу в умовах динамічного розвитку світу.

Мистці намагаються виробити найадекватнішу малярську формулу і для іконопису, як носія споконвічних морально-естетичних вартостей, а водночас – і збагаченого нюансами змістовного наповнення і формально-пластичного вирішення, що були зумовлені конкретною історичною, часовою і регіональною дійсністю. Хоча це не означає, що подібної мистецько-естетичної орієнтації дотримувалися всі тогочасні малярі-іконописці, чимало з яких розуміли своє завдання дещо інакше. Внаслідок цього в їхньому тодішньому середовищі можна виокремити три основні тенденції ікономалярства: 1. всеціло зорієнтовану на канони традиційного іконопису, без будь-яких ознак, привнесених новою епохою; 2. ґрунтовану на фундаменті богословсько-естетичних засад ікономалярства, але органічно поєднану з мистецько-естетичними вимогами нового часу; 3. орієнтовану на західно-християнське мистецтво релігійної тематики. Зрозуміло, що не в кожному випадку можна чітко розмежувати ознаки означених тенденцій у творчості конкретних мистців, однак переважно їхній доробок у цій сфері наочно виявляє котрусь із них.

На схилі XIX ст. серед пов'язаних із релігійним мистецтвом українських малярів у Галичині вирізнялися *Теофіл Копистинський* (1844–1916) та *Корнило Устинович* (1839–1903). Вихованці мистецьких академій у Кракові й Відні, вони засвоїли естетичні засади західноєвропейської школи й керувалися переважно ними в своїй обширній практиці церковних малярів. Обидва вони залишили у цій ділянці значний доробок у багатьох населених пунктах Галичини. Добрий професійний вишкіл й відповідальне, солідне відношення обох цих малярів до справи сприяли високому авторитетові їх як широковідомих майстрів сакрального мистецтва. Характерно, що обидва ці мистці цікавилися і сакральним мистецтвом Наддніпрянщини, ознайомившись з його пам'ятками. Зокрема, Т. Копистинський у 1890 р. побував у Києві з метою відчутти безпосередньо спілкування з тамтешніми скарбами українського мистецтва багатьох століть [Słownik artystow Polskich. – tom IV. – Wrocław-Warszawa-Krakow-Gdansk-Lodz, 1986.]. Серед робіт цього профілю самого Т. Копистинського слід згадати поліхромію вівтарної частини церкви у Верблянах та в церквах св. Миколая в Рудниках, в Городищі, Добрянах, іконостаси у Миклашеві біля Львова, в Жовтанцях, Батятичах, Жидачеві, окремі ікони до церкви Преображення Господного у Львові, в с. Соколе. Характерним зразком творчості Т. Копистинського була також ікона «Преображення», що зберігалася в колекції НМЛ і була втрачена у 1952 році під час вилучення і нищення багатьох мистецьких творів з цього зібрання [Арофікін В., Посацька Д. Каталог втрачених експонатів Національного музею у Львові. – Київ-Львів, 1996. – С. 25.].

К. Устинович, підбиваючи підсумок своєї праці у сакральному мистецтві, говорив: «Пів сотні церков має мої ікони; п'ятнадцять – іконостаси; одинадцять – стінопис, а в сімох лишив я, крім декоративних картин, вартісні мистецькі твори за протяг часу від 1862 до 1902 року» [Голубець М. Сучасне малярство Галицької України // Календар «Просвіти» на 1918 р. – Львів, 1917. – С. 163]. Якщо ж конкретизувати ці загальні слова мистця, то слід згадати хоч би церкви у Славську, Волосянці, Більчу, острові, Угринові, Тишківцях... Яскравим прикладом підходу К. Устиновича до релігійного мистецтва є дві його ікони, що донині зберігаються в колекції Національного музею у Львові, а саме «Мойсей» та «Христос перед Пилатом». За характеристикою М. Голубця: «Мойсей» і «Христос» – се наскрізь не релігійні картини. Один і другий – се Устинович і ніхто більше. Перший, що вийшов на синайську гору і в могутніх руках підійняв скрижалі Господніх заповітів, се той творець і коваль народного Духа, яким уявляв себе сам Устинович. Другий, станув перед українським «Пилатом», що не розуміє його душі, але, боючися відвічальности – вмиває руки. Характеристичне тут обличчя Христа, портретово схоже з обличчям артиста» [Там само].

Значною мірою подібних поглядів на релігійне мистецтво дотримувався і Ю. Панькевич – автор численних ікон і стінописів у церквах Галичини. Приміром, у Єзуполі, Сільці, Денисові біля Бережан, Борисові біля Тернополя, в Одрехові, Глинянах, Бовшеві [Голубець М. Галицьке малярство. – Львів, 1926. – С. 25–26; Історія української культури. – Львів, 1937. – С. 624–625, 627.]. Водночас Ю. Панькевич започаткував новаторський в українському ікономалярстві прийом надання іконі місцевого етнографічного колориту, зображаючи їхніх персонажів в українському народному одязі (приміром, гуцульському). Щоправда, при цьому варто згадати, що вже в іконах українських іконописців XVI ст. спостерігається початки тенденції, коли на одязі навіть Ісуса Христа й Богородиці з'являються орнаментальні мотиви, походження яких однозначно можна пов'язувати з традиційною українською народною вишивкою. Спонукуваний новими історично-суспільними обставинами, Ю. Панькевич вводив цей прийом у своє ікономалярство послідовно й переконливо, створюючи образи, близькі народному розумінню релігійного мистецтва у той складний неоднозначний час. Щоправда, спочатку подібні твори мистця викликали спротив, а часом і обурення окремих глядачів, передусім – зі середовища духовенства. Проте Ю. Панькевич переконливо аргументував свою позицію словами: «Українське релігійне малярство доходить до того, що творилося колись в Італії і в інших культурних народів. Воно хоче висказати себе своєю рідною мовою. Я пішов свідомо тою дорогою, на яку наше малярство давним давно вступило, пішов з переконанням, що сповняю святий обов'язок супроти нашої Церкви і рідного народу» [Голубець М. Сто літ Галицького малярства. 1804–1904 // Стара Україна. – 1925, VIII–X. – С. 147].

З інших малярів, що працювали в руслі саме цієї тенденції, звертав на себе увагу вихованець Академії мистецтв у Мюнхені, прикарпатець Ярослав Пстрак, твір якого «Христос на Оливній горі» виділявся підкреслено простонародною зовнішністю Спасителя, котрий сприймався як близький до народного світосприйняття образ втомленої і згорьованої людини [Фіголь М. Ярослав Васильович Пстрак. – К., 1966]. Очевидно, таку трансформацію іконних образів можна вважати органічним і логічним етапом еволюції новітнього українського іконопису. Якщо подібний відхід від багатовікових традицій сакрального мистецтва можна зрозуміти й пояснити обставинами й потребами певного історичного етапу історії суспільства (а переважно також і суб'єктивними прикметами творчого методу конкретного мистця), то навряд чи саме такий шлях його розвитку був найперспективнішим на майбутнє.

Те ж саме стосується й іконопису випускника Краківської Академії мистецтв Антона Манастирського (1878–1969) — художника, дуже продуктивного на полі церковного малярства (Пор.: Нановський Я. Й. Антон Іванович Манастирський. – Київ, 1963; Островський Г. Антон

Манастирський. – К., 1980). Численні іконостаси й окремі ікони його роботи у багатьох галицьких церквах відзначаються добрим професійним виконанням, проте деколи вони мають відтінок серійної ремісничої байдужості як у техніці виконання, так і в образному трактуванні.

З цього ж огляду особливо значимою для історії новітнього українського іконопису є мистецька спадщина Модеста Сосенка (1875–1920) [Див.: Свенціцький І. Модест Сосенко: Каталог. – Львів, 1920; Голубець М. Сто літ галицького малярства // Галицьке мистецтво. – Львів: НТШ, 1926. – С. 34–35; Радомська В. Повернення Модеста Сосенка // Зерна: Літературно-мистецький альманах українців Європи. – 1994. – № 1. – С. 33–37] та Петра Івановича Холодного (1876–1930) [Див.: Голубець М. Холодний // Українське мистецтво. – Львів, 1926. – № 3; Про П. І. Холодного: Статті І. Свенціцького і М. Драгана. – Львів, 1931]. Характерно також, що мистецька доля обидвох переплетена з діяльністю двох великих ієрархів Української Церкви ХХ ст. Опікуном і доброчинцем першого із них був митрополит Андрей Шептицький, а найвищі досягнення другого були би немислимі без співдії патріарха Йосифа Сліпого. Відродження українського сакрального мистецтва на новій основі, у першій третині ХХ ст., неможливо розглядати без цих двох видатних мистців. Вони привнесли у нього живий імпульс і нове його розуміння, що значною мірою є дороговказами досьгодні.

Модест Сосенко при сприянні й матеріальній допомозі митрополита Андрея студіював у Кракові, Мюнхені й Парижі, а від 1906 року мешкав у Львові. Перебування в перших роках ХХ ст. у провідних мистецьких центрах Західної Європи дозволило йому ґрунтовно ознайомитися з тамтешнім, активним і багатограним тоді, мистецьким життям. Вразливою мистецькою натурою молодий М. Сосенко чуйно реагував на деяку невідповідність сучасної йому практики українського іконопису – до богословського підґрунтя сакрального малярства, та й до магістральної лінії його розвитку упродовж кількох сотень літ. Перебування на Заході збагатило мистця розумінням тодішніх напружених і плідотворних пошуків європейським мистецтвом нових шляхів розвитку, хоча Сосенко і розумів, що Україна мусить шукати власних доріг, фундаментом яких мають бути її питомі традиції, але переглянуті через призму тодішнього європейського досвіду. Попри відпущений йому долею недовгий творчий шлях, М. Сосенко наполегливо працював над реалізацією такої непростой естетичної програми, і результати його праці стали доказом успіху. Ніби передчуваючи короткотривалість свого земного життя, він працював дуже напружено й наполегливо. Стінописи й іконостаси його роботи у Плужниках біля Товмача, Підберізцях під Львовом, Печеніжині, Славську, Десятниках, Підкамені біля Рогатина, Рикові, Золочеві, Більчі Золотому тощо (збереглися лиш дуже вибірково) засвідчували великий творчий потенціал і професійні здатності мистця.

Велике значення для формування творчого методу й індивідуальної мистецької манери Модеста Сосенка мала його багаторічна співпраця з Національним музеєм у Львові, в тому числі – і як реставратора іконопису. Безпосередній контакт з пам'ятками іконопису минулих століть дав йому не тільки глибинне відчуття самої його духовної сутності, але й допоміг зрозуміти техніко-технологічні особливості цього малярства. З іншого боку, не могло минути безслідно і навчання у провідних європейських мистецьких центрах та ознайомленість з тамтешнім художнім життям. Саме тому в більшості творів М. Сосенка із ділянки сакрального мистецтва органічно поєднуються основні засади іконопису – із окремими елементами новітньої на той час мистецької мови, передусім – сецесії, а говорячи ширше – модерну. Більше того, М. Сосенка слід вважати першим, хто настільки переконливо зумів впровадити ці стилістичні ознаки в образну структуру української ікони початку ХХ ст.

Його сакральному малярству притаманна одухотвореність образів, характерними ознаками яких є стрункі, а то навіть і видовжені постаті персонажів, окреслені плавною лінією контуру, традиційна для ікони площинність форм, гармонійно-злагоджений колорит і впевнений рисунок. Означеними рисами відзначаються, приміром, виконані ним малярські компоненти іконостасу 1902–1908 рр. в церкві Святооунуфрїївського монастиря у Львові.

Дуже показовим для цієї сфери його творчості можна вважати стінопис церкви св. Миколая в Золочеві, де фігуративні зображення займають підпорядковане місце, а домінують – декоративно-орнаментальні мотиви, блискучим майстром яких був М. Сосенко. Враховуючи важливість орнаментики для східно-християнської традиції, починаючи вже від перших століть християнства, і згодом – в епохи Візантії та Київської Русі, як також – надзвичайно багату розробленість орнаментики в українському народному мистецтві, М. Сосенко приділяв їй особливу увагу й у власній творчості. Тим паче, що він опрацював й окреме видання Національного музею у Львові, присвячене орнаменталії українських рукописів XVI–XVII ст. [Див.: Сосенко М. Прикраси рукописів Галицької України XVI–XVII в. Ставропігійського музею. – Львів, 1923]. В цьому контексті слід згадати й сумлінно, докладно опрацьовані Сосенком проекти поліхромії Успенської церкви у Львові (зберігається у фонді графіки НМЛ), серед яких орнаменталія також відіграє помітну роль не лише в суто декоративному, але й символічно-змістовому значенні. Про взаємозалежність і взаємодоповнюваність цих двох аспектів семантично багатого християнського мистецтва візантійської традиції М. Сосенко незмінно пам'ятав, й обидва вони завжди взаємодіють у виконаних ним чи то окремих іконах, чи – в іконостасних ансамблях, або ж – монументальних стінописах.

Відтак маємо всі підстави вважати, що Модест Сосенко значною мірою причинився до відродження українського сакрального малярства у його комплексній нерозривності: по-перше – станкового іконопису й монументальних розписів; по-друге – сюжетно-тематичного фігуративного та декоративно-орнаментального малярства.

Дальший розвиток цієї тенденції виразно простежується у творчості наступного покоління галицьких малярів 1920–1930-х рр., хоча зрозуміло, що їх не можна вважати епігонами М. Сосенка. Йдеться про те, що вони продовжували ту лінію новітнього українського сакрального мистецтва (малозрозуміло на чому базувалось новітнє українське сакральне мистецтво модерному європейському мистецтві, загальноукраїнській традиції (можливо барокової), регіональній галицькій традиції вибрати варіант, або подати свій та пояснити), представники якої в нових суспільно-історичних реаліях працювали над тим, аби органічно поєднати багатовікову традицію – зі своїм досвідом мистця ХХ ст. і з відповідно трансформованими потребами Церкви в особі як духовенства, так і її вірних.

Вплив мистецтва Модеста Сосенка відчув на собі, приміром, Юліан Буцманюк (1884–1967) – автор прикметного (чим саме) для історії українського сакрального мистецтва стінопису в церкві Серця Ісусового василіанського монастиря у Жовкві (1920-і рр.). Певною мірою можна говорити про відлуння спадщини М. Сосенка і в малярстві ряду галицьких малярів 1930-х рр., хоча, напевно, вони більше перебували під впливом свого старшого сучасника, вже згаданого Петра Івановича Холодного. Його мистецько-естетичні позиції співпадали з переконаннями М. Сосенка, й він також прагнув до логічного продовження еволюції українського сакрального мистецтва. Добре охарактеризував його прагнення М. Драган: «І чи ми признаємо, чи не признаємо рацію тому повороті мистців до минулого, – то все таки з творів П. Холодного віє на нас нет мертвою копією пережитих мистецьких категорій, а справжнім новочасним духом у синтетичній формі старих українських традицій і нових змагань. У пошукуванні затраченої мистецької душі народу П. Холодний зайняв визначне місце, бо ступив на той шлях зовсім оригінально (ікона не обов'язково оригінальна). Спроби Модеста Сосенка були йому невідомі» [Драган М. Мистецька творчість П. Холодного (з нагоди посмертної виставки) // Діло. – Львів, 1931. – 27-28 березня].

Природно, що спрямування їхніх пошуків у царині сакрального мистецтва співпали, бо й П. Холодний бачив тут перед собою аналогічну мету, а саме: «Зробити ту роботу, яку провадили всі попередні покоління, а власне передати свою добу через свою душу, а зробити так, щоб – як і в них – зоставав зв'язок між сучасним і попередніми часами, коли пророблено гігантську роботу, і пророблено добре. /.../ Тепер, у час політичного відродження нації, у час, коли західне мистецтво вже не має такої експансії і само шукає свіжої крові для дальшого розвитку й охоче

бере її зо Сходу, – ми властиво не маємо іншого, кращого виходу, як йти дорогою, по якій вже йшли раніше» [Холодний П. Відповідь на запит // Двадцятьп'ять-ліття Національного музею у Львові. – Львів, 1930. – С. 5].

Петро Холодний цікавився українським іконописом і раніше, але практично зайнявся ним вже у львівський період його життя і творчості (від листопада 1924 р. він уже постійно мешкав у Львові), маючи тоді нагоду вивчати різні його аспекти на базі колекції НМЛ. Серед перших спроб П. Холодного в ділянці іконопису були «Святі Зосима й Саватій» (експонувалася на I виставці Гуртка діячів українського мистецтва у Львові, в 1922 р.), «Цариця небесна» (II виставка ГДУМ у 1923 р.), ікона Богородиці (III виставка 1924 р.), один з проєктів вітражів для Успенської церкви у Львові та ескіз іконостасу каплиці Львівської Духовної Семінарії (на IV виставці ГДУМ у 1926 р.).

Дві останні роботи, що експонувалися на виставці 1926 року, особливо знаменні: і для становлення П. Холодного як новатора в українському релігійному мистецтві, і для історії новітнього українського мистецтва взагалі. Якраз своїми роботами для Успенської церкви у Львові здобув він визнання, виконавши тут монументальні віттарні ікони «Серце Ісусове», «Святі Володимир та Йосафат», ікону «Св. Євстахій». За його проєктами для храму було виготовлено шість вітражів (три з них, що у віттарній частині, встановили у 1926 р.; у трьох вікнах південної стіни вітражі встановлено вже після смерті мистця).

Ікони демонструють здатність художника мислити масштабними категоріями, вміння надати своєму творові особливої багатоаспектності змісту, а водночас – й відповідного формально-пластичного втілення.

Петро Холодний став серед українських художників піонером вітражного мистецтва, передусім у такому обсязі, як його роботи в Успенській церкві. У трьох вікнах апсиди розміщені «Покрова» (у центральному вікні), архангели Михаїл і Гавриїл. У трьох вікнах південної стіни церкви – «Святі Антоній і Теодозій Печерські, Нестор-літописець і два князі (Ярослав Осмомисл і Данило Галицький)», «Святі Володимир і Ольга, а також – Борис і Гліб», «Почесні добродії церкви» [Про вітражні ансамблі роботи П. Холодного у Львові та Мазниці (під Бориславом) див. окремі публікації: Грималюк Р. Вітражі Петра Холодного // Дзвін (Львів). – 1991. – №11. – С. 150–154; Гах І. Культовий вітраж в історії національного мистецтва // Українське сакральне мистецтво: Матеріали міжнародної наукової конференції. – Львів, 1994. – С. 83–88.].

Мабуть, ще працюючи для Успенської церкви у Львові, П. Холодний уже продумував іншу свою етапну роботу. Нею стало замовлене тодішнім ректором Духовної Семінарії, о. Йосифом Сліпим, мистецьке оформлення семінарської молитовниці. Спочатку П. Холодний виконав іконостас, згодом – настінні розписи. М. Драган назвав цей мистецький ансамбль «творчим подвигом», а І. Свенціцький писав:

«Будуччина безперечно з вдячністю згадуватиме ті хвилини, коли за тяжко добутий гріш рішився провідник Семінарії віддати роботу іконостасу саме Холодному» [Свенціцький І. Петро Холодний // Про П. І. Холодного: Статті Іларіона Свенціцького і Михайла Драгана (окрема відбитка з «Діла»). – Львів, 1931. – С. 7]. Треба дійсно віддати належне не лише виконавцеві – П. Холодному, але й замовникові Йосифу Сліпому – тонкому цінителеві мистецтва й ініціаторові численних мистецьких починань [Про цю грань його діяльності див.: Сидор О. Блаженніший Йосиф і мистецтво. – Рим, 1994.]. Можна не сумніватися, що при укладанні іконографічної програми іконостасу і стінопису неодмінно бралася до уваги його думки, поради, побажання.

Приступаючи до цієї епохальної для української культури роботи, П. Холодний повинен був розв'язати і суто технічну проблему: розмістити усі необхідні малярські компоненти на стінах й у просторі пристосованій під каплицю звичайної, великої за розмірами, кімнати, щоб усе це в комплексі сприймалося належним чином, у відповідності з традицією [Ґрунтовний опис виконаного П. Холодним малярського оздоблення каплиці зробив о. Петро Хомин у статті «Каплиця Духовної семінарії у Львові (З приводу випosaження її в іконостас та стінопись)» // Нива. – 1929. – № 7/8. – С. 263–273; № 12. – С. 459–465; 1930. – № 1. – С. 24–31. Європейські читачі познайомилися із цим ансамблем сакрального мистецтва зі статті Володимира Залозецького «Der Neue Freskenschmuck in der Kapelle des Griechisch-Katholischen Seminars in Lemberg // Christliche Kunst (Muenchen). – 1935/36. – S. 315–318].

Хоча іконостас був щільно вписаний у площину торцевого краю каплиці, він сприймався величавим ансамблем, оскільки мав дуже пропорційно-виважені співвідношення окремих його частин. Це стосується передусім досконалих пропорцій його конструктивної будови, як також і декоративної різьби, автором якої був скульптор Андрій Коверко (1893–1967). В роки більшовицького тоталітаризму іконостас зруйнували, різьбярські частини його на сьогоднішній день вже не існують, натомість усі роботи Петра Холодного збереглися в колекції НМЛ і тепер виставлені у постійній експозиції Музею.

В іконостасі Петро Холодний втілює своє розуміння сакрального мистецтва, як відображення у видимих формах духовної основи християнського віровчення. Це наочно ілюструють прийоми малярства, у якому підкреслена позаземна площинність форм, абстрактне тло, легкі, граціозні контури постатей, що ніби позбавлені усякої матеріальності (добре). Іконографічно незвичні намісні ікони із зображенням юного Ісуса, що ніби довірливо розмовляє із юними семінаристами, і юної Діви Марії, яка сказаними при Благовіщенні словами «нехай буде мені по слову Твоєму» ніби закликає до цілковитої покори Господові й усіх молільників, тобто – тих же семінаристів, які вступають на шлях служіння Богові. Тобто, поява тут ікон саме такого іконографічного вирішення логічно

вмотивована, і свідчить про дійсно творчий підхід їхнього автора до своєї справи.

Іконостас семінарської каплиці освятив митрополит Андрей Шептицький 13 грудня 1927 року, після чого П. Холодний (при допомозі Юрія Магалевського) приступив до виконання настінних розписів. В них особливо зроблено акцент на понадматеріальну одухотвореність. Сюжети автономних по значимості композицій базувалися на символіці окремих притч Святого письма та ранньохристиянського мистецтва, і їхній ряд складався із таких зображень: Риба і кіш з хлібами; Христос-агнець; Добрий пастир; Христос – виноградна лоза; Олені п'ють із життєдайного джерела; Пелікан годує дітей своєю кров'ю; Притча про сівача; Символ Серця Ісусового; Виноградна лоза як символ Христової ласки; Символ Євхаристії; Книга під 7-ма печатями; Райські двері з феніксом; Притча про таланти. Отож, кожне із цих зображень має глибокий богословський підтекст, до чого і прагнув у своєму сакральному малярстві П. Холодний.

Паралельно із створенням малярського ансамблю семінарської каплиці П. Холодний працював і над циклом вітражів для Успенської церкви у Мазниці під Бориславом, збудованої у 1929 р. за проектом Сергія Тимошенка. У десяти церковних вікнах мистець розмістив: у вівтарі – зображення ангела з хрестом (центральне вікно) та сцену Благовіщення (у двох вікнах обабіч центрального); у наві – архангела Михаїла, Володимира та Ольгу, св. Миколая (північна стіна), св. Йосафата, апостолів Петра і Павла, апостола Андрія Первозванного (на південній стіні); у вікні на хорах – орнаментально-декоративний мотив. Порівняно з львівськими, вітражі у Мазниці трактовані монументальніше. В них більше відчутна внутрішня напруга, активніше колористичне вирішення.

У 1929 р. П. Холодний розпочав працю і над циклом «Гріб Господній» для Успенської церкви у Львові, що був задуманий як чотиричастинний ансамбль, з композиціями: «В Гетсиманському саду», «Три Марії мироносиці», «Отворення Гробу» і «Воскресіння Христове». На жаль, мистець встиг створити лише дві перші роботи з цього циклу (зберігаються в НМЛ). Вони представляють євангельські події, сповнені драматизму вже навіть своїм змістом. Обидві сцени зображені серед реального земного пейзажу, загальна настроєність якого суголосна експресивності внутрішніх переживань персонажів, насамперед – Ісуса Христа.

Аналізуючи творчість Петра Холодного у виступі на відкритті посмертної виставки його творів, М. Драган, зокрема, говорив: «...ми бачимо, як він від ікон Волоської церкви через каплицю Духовної Семінарії до Гробу Господнього іде щораз вище вгору, поглиблюючи форму та зміст. Від графічно-декораційного трактування композицій переходить до наповненої філософічним змістом та релігійним патосом експресійної форми. «Гріб Господній» це могутній замисл, який в історії українського мистецтва займе непересічне місце» [Драган М. Мистецька

творчість П. Холодного (з нагоди посмертної виставки) // Діло. – 1931. – 27-28 березня].

Творчий доробок Петра Холодного дає надійні орієнтири для майстрів сакрального мистецтва донині, попри те, що кожний з них є неповторною мистецькою індивідуальністю. Дійсно, «ніхто сказати не може, що шлях П. Холодного це саме той шлях, на який неминуче мусять вступити всі, – але праці Холодного допоможуть кожному, хто буде боротися за самостійний вислів українського мистецтва, здобувати скоріше та певніше напрямні в праці. Кожний слідуєчий мистець не буде ходити в темряві манівцями, маючи в тому напрямі опору в сильній спробі П. Холодного – [Там само].

Наведені слова М. Драгана мають переконливе підтвердження в практиці західноукраїнського сакрального мистецтва 1930-х років. При цьому слід згадати ікони і стінописи роботи П. Ковжуна, Михайлини Степанович, Д. Горняткевича, В. Дядинюка. Якраз останньому належить нині існуюча в Успенській церкві у Львові композиція «Гріб Господній», яку він створив після смерті П. Холодного.

Все вищесказане нами в статті однозначно свідчить про активний розвиток українського сакрального мистецтва в Галичині у першій третині ХХ ст. Упродовж тих десятиліть набуло відповідної повноти й багатогранності мистецьке життя краю, творили відомі його майстри, відбувалася всебічна розбудова церковного життя, в тому числі – і спорудження численних храмів, тобто з'явилися необхідні передумови для того, щоб український іконопис вступив у якісно новий період своєї еволюції. Наочно ілюструють це збережені донині малярські пам'ятки перших десятиліть ХХ ст. (окремі ікони, цілі іконостаси, монументально-декоративні розписи. Однак мусимо констатувати, що більшість зі створених тоді українськими художниками творів сакрального мистецтва були знищені в ході більшовицько-атеїстичної боротьби післявоєнних десятиліть, і нинішня картина стану цієї ділянки культури українського народу першої третини ХХ ст. є дещо неповною.

3.5 Олександр БУРАВСЬКИЙ. СТАНОВИЩЕ РИМО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ НА ПРАВОБЕРЕЖНІЙ УКРАЇНІ ТА БІЛОРУСІ В ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХІХ СТ.

В статті на основі архівних документів проаналізовано становище Римо-католицької церкви на Правобережній Україні та особливості її функціонування на території білоруських губерній в другій половині ХІХ ст.

Ключові слова: *Римо-католицька церква, Правобережна Україна, Білорусія.*

In the article by Buravskiy O. A. «Position of the Roman Catholic Church in the Right Bank Ukraine and Belarus in the second half of the XIX century» on the basis of archival documents analysis position of the Roman Catholic Church in the Right Bank Ukraine and peculiarities of its functioning on the territories of Belarus provinces in the second half of XIX century are analyzed.

Keywords: Roman Catholic Church, the Right Bank Ukraine, Belarus.

Становище Римо-католицької церкви (далі – РКЦ) на Правобережній Україні та Білорусі в другій половині XIX ст. було предметом досліджень дорадянських, радянських і сучасних вітчизняних, російських та білоруських істориків. **Метою цієї статті** є подальше вивчення маловідомих аспектів діяльності РКЦ у даний період на Правобережній Україні, з використанням нових архівних джерел, а також виявлення особливостей розвитку РКЦ на території білоруських губерній.

Події Січневого повстання на території Правобережної України та участі у ньому римо-католицького духовництва були предметом наших попередніх досліджень. Після придушення Січневого повстання 1863 р. російський уряд почав на Правобережній Україні активно здійснювати політику русифікації.

Заходи щодо русифікації Південно-Західного краю мали певний результат, про що свідчать статистичні дані (див. табл. 1).

Таблиця 1 [1]

Динаміка питомої ваги римо-католицького та уніатського населення правобережних губерній Російської імперії в 1860–1897 рр.

Губернії	Частка римо-католиків та уніатів, у %		
	1860–1863 рр.	1866 р.	1897 р.
Подільська	12,15	12,08	8,70
Волинська	10,18	9,68	9,93
Київська	4,26	3,32	3,07

Інформація, яка наведена в таблиці, указує на скорочення частки римо-католиків з 1860 р. до 1866 р., що відбулося переважно з причин загибелі, еміграції, арештів та заслання учасників повстання 1863 р., а також у зв'язку із масовим наверненням у православ'я в деяких місцевостях.

26 лютого 1860 р. слідчий чиновник канцелярії київського губернатора Куровський доповів про навернення настоятелем Погрибищанського римо-католицького костелу ксьондзом Береговичем православних у католицизм. Він зазначав, що за свідченням селянина Зиновія Бурлаченка, дівчина католичка й солдат православного віросповідання приходили до ксьондза Береговича, щоб той видав їм свідоцтва на вінчання в православній церкві. Однак останній був дуже

невдоволений і заявив їм: «Де ці московіти беруться, що в мене відбирають парафіян» [2].

5 березня 1860 р. той же чиновник інформував про навернення цим же ксьондзом православних у католицизм: Луку Новіцького, його дружину та їх дітей; дворянина Гната Закусила, із с. Янова поблизу Коростишева; однодвірця Мянновського, який проживав у м. Бердичеві; дитину рядового Івана Кубицького. Ксьондз Берегович висловлював свою зневагу до панівної російської православної віри та забороняв католикам вступати до шлюбу з православними [3].

20 липня 1867 р. штаб-офіцер корпусу жандармів у Подільській губернії доповідав шефу жандармів, що ксьондзи Гарнорудського костелу Проскурівського повіту Маковський і Пашкевич забороняли вступати в шлюби з православними [4].

Необхідно зазначити, що православне духовенство часто виступало агентами місцевих поліцейських управлінь: доноповідало місцевій владі про антиурядові дії римо-католицьких священників та інших осіб. Наприклад, 31 січня 1864 р. священник із м. Володимир-Волинська повідомляв у повітове поліцейське правління: «1860 р. міщанин А. Гідзинський був православним, але коли почалися польські виступи (Січневе повстання 1863 р. – прим. автора), то під впливом ксьондза Піотровського відрікся від православ'я, дружині своїй заборонив відвідувати Православну церкву. Прошу поліцейське правління вчинити з Гідзинським згідно із законом, беручи до уваги, що своїм відступництвом він явно виявив себе причетним до повстання». 18 травня 1864 р. Володимир-Волинське повітове поліцейське правління повідомляло судовому слідчому повіту, що, за законом від 8 червня 1860 р., за відступ від православ'я міщанина Гідзинського було ув'язнено [5].

11 вересня 1865 р. архієпископ Волинський і Житомирський Антоній надіслав благочинному Луцького повіту Ісидору Метельському листа, у якому застерігав про вплив католицизму на православних у єпархії: «Під час відвідування єпархії мені стало відомо, що чимало православних часто відвідують римо-католицькі костели, коли здійснюється богослужіння. Такий факт показує, наскільки глибоко пустив коріння католицизм і як необхідно священникам переконувати православний народ, що істинна віра є тільки православна, що її однієї необхідно триматися для спасіння своєї душі, що інакше неминучим є відпадання від неї».

22 вересня 1866 р. волинський губернатор повідомив міністра внутрішніх справ, що Волинська палата кримінального суду надіслала йому справу про настоятеля Ушомирського костелу Житомирського повіту Волинської губернії ксьондза Янчарського й вікарного ксьондза Нестеровича, засуджених за хрещення за католицьким обрядом дітей, які народилися від православних батьків. Суд визначив вікарного Ушомирського костелу Героніма Нестеровича винним у хрещенні

Григорія Виговського і, відповідно до ст. 146, його було позбавлено посади на шість місяців, а настоятеля костелу ксьондза Едуарда Янчарського було суворо попереджено [6].

30 червня 1867 р. Волинська палата кримінального суду надіслала міністру внутрішніх справ повідомлення, у якому зазначалося, що протоієрей Кременецької Православної церкви Клюковський звинувачував ксьондза Щепанівського в наверненні мешканця м. Кременця Мартина Колтунова з православ'я в католицизм [7].

Подільська палата кримінального суду від 17 серпня 1870 р. за № 8428 розглянула справу щодо селян Михайла Пальчика, Антона та Івана Фаранюків, звинувачених у відступі від православ'я та в переході в католицизм, а також на селян Антона Войткова і Франца Пальчика, звинувачених у вихованні православних дітей за католицьким обрядом. Було винесено такий вирок: селянина с. Тростянця Антона Войткова за виховання православних дітей у римо-католицькій вірі ув'язнити на 2 місяці; дітей Марії Пальчик – Йосипа, Антона, Марію та Юзефу – віддати на виховання родичам православного віросповідання або призначити їм від уряду опікунів православної віри; обставини про сповідання Антона та Івана Фаранюків у костелі ксьондзом Войткевичем передати судовому слідчому Проскурівського повіту [8].

Розпорядженням міністра внутрішніх справ від 15 липня 1871 р. за № 1295 ксьондза Вінницького капуцинського монастиря Евсевія Будревича за здійснення обряду Римо-католицької церкви над особами православного віросповідання було позбавлено духовного сану й передано під нагляд поліції. Ще в 1847 р. Будревича також було відсторонено від посади терміном на 6 місяців за вінчання православних із католичками [9].

Священикам також не дозволялося здійснювати обряди поховання померлих католиків на православних місцевих кладовищах, часто заборонялося хрещення дітей за латинським обрядом, а також шлюби православних із католиками [10].

Церковне законодавство стосовно обряду поховання було прикладом грубого втручання влади в приватне життя римо-католиків. У 1885 р. до судового слідства було притягнуто в Кам'янецькому повіті вікарного ксьондза Городоцького костелу Дерчевича за здійснення ним римо-католицького обряду хрещення, а згодом поховання дитини від змішаного шлюбу Андрія Карпінського (римо-католицького віросповідання) та Анастасії Рицакової (православного віросповідання) [11].

Заборона використання польської мови в богослужінні й запровадження замість неї російської було вороже сприйнято більшістю римо-католицьких священиків. Їхньому бойкоту сприяла позиція шляхти, зусиллями якої поліпшилося матеріальне становище ксьондзів, які здійснювали богослужіння польською мовою, і, навпаки, погіршилося у тих, хто дотримувався нововведення. У 1870 р. Луцько-Житомирського

римо-католицького єпископа Боровського за протидію розпорядженням уряду із запровадження російської мови в богослужіння було вислано до м. Пермі під нагляд поліції [12].

На початку 90-х рр. XIX ст. серед місцевих органів влади порушувалася низка питань, зокрема: 1) про заборону з'їздів римо-католицького духовенства; 2) про переведення на російську мову навчального процесу в школах Західного краю, у вивченні засад католицької віри та Закону Божого; 3) про продовження ліквідації костелів і монастирів; 4) про проведення латинським кліром богослужіння російською мовою. Ці заходи мали зменшити роль католицьких священників у справі пропаганди полонізму [13].

Римо-католицьким священникам заборонялося без дозволу місцевої влади відвідувати інші приходи. Зокрема, київський, подільський і волинський генерал-губернатор повідомляв єпископа Луцько-Житомирської римо-католицької єпархії Козловського, що подільський губернатор доповів йому про настоятеля Рашківського римо-католицького приходу Ольгопольського повіту ксьондза Тіта Коцієвського, який у листопаді 1889 р. здійснив поїздки до м. Кам'янця без дозволу місцевого начальства; про настоятеля Уланівського римо-католицького приходу Літинського повіту ксьондза Людвіга Радзійовського, який, прибувши на десять днів у Кам'янець, відвідав без дозволу місцевого начальства м. Лянцкорунь Кам'янецького повіту. Генерал-губернатор просив єпископа зробити ксьондзам суворе попередження за самовільні поїздки, наказати їм у подальшому не допускати таких виїздів [14].

Наприкінці XIX ст. російські можновладці вели боротьбу з прозелітизмом римо-католиків у прикордонних районах імперії. Зокрема, начальник подільського губернського жандармського управління 25 травня 1883 р. доносив у Департамент поліції: «Католицьке духовенство Галичини, особливо в прикордонних межах, вело посилену пропаганду католицизму серед православних за допомогою селян-католиків. Селяни с. Городка та інших навколишніх місцевостей Кам'янець-Подільського й Проскурівського повітів переходили вбхід (30–40 осіб) прикордонну річку Збруч, щоб потрапити на богослужіння в католицький костел. Православний прихожанин із м. Городка відмовився йти на сповідь у місцеву православну церкву, заявивши, що він буде сповідатися в католицького ксьондза в Австрії. Таке навернення з православ'я в католицизм не могло бути допущено. Вільний перехід селян через кордон був наслідком недбайливості нагляду прикордонною охороною за межею кордону.

10 травня 1885 р. начальник Подільського губернського жандармського управління надіслав таку інформацію в Департамент поліції: єзуїтами з Галичини засновано спеціальну місію, в обов'язки якої входила пропаганда католицизму й полонізму в прикордонних місцевостях Подільської губернії. З цією метою із селян і міщан

католицького віросповідання, переважно з м. Городка єзуїти вибирали осіб, яких називали «апостолами», вони формували гуртки своїх прихильників (у кожному до 15 осіб).

Під час обшуку в Городку та Кам'янці відібрано значну кількість заборонених цензурою книг релігійного змісту, виданих орденом єзуїтів. Слідством встановлено, що колишній селянин Городка Бартоломей Загадін перейшов у Галичину ще хлопчиком, вступив на навчання до єзуїтів, став ксьондзом. Завдяки своєму знайомству з жителями Городка був головним керівником навернення православних у католицизм. Ці гуртки вербували прозелітів і збирали по 100 крб., що надходили на потреби майбутнього польського повстання.

Римо-католицьке духовенство Подільської губернії засновувало серед селян товариства тверезості, де ксьондзи вели розмови із селянами з метою навернення їх у католицизм. Під час приїзду в Подільську губернію єпископа Козловського (1884 р.) багато селян православного віросповідання, які стали таємними послідовниками католицизму, приймали миропомазання з рук єпископа. Чиновник від поліції рекомендував прийняти рішення про виселення з прикордонних територій осіб, які займалися пропагандою католицизму [15].

У політичному огляді Подільської губернії за 31 січня 1887 р. начальник Подільського губернського жандармського управління зазначав, що католицькі ксьондзи в моральному плані трималися значно краще порівняно з російським духовенством. Однак в політичному відношенні майже всі ці люди були шкідливими й небезпечними. Вони прагнули усіма засобами спокушувати православних у католицизм [16].

У звіті подільського губернатора за 1899 р. було зазначено, що римо-католицьке духовенство останніми роками поживило свою діяльність, спрямовану на збільшення кількості костелів, каплиць, священників у приходах. Однак воно негативно ставилося до змішаних шлюбів між католиками та православними. Губернатор застерігав, що там, де ксьондзи відкрито засуджували змішані шлюби – серед католицького та православного населення, виникали неприязні стосунки. Православне населення становило в губернії 80%, а римо-католицьке – лише 8 %. Тому збільшення кількості римо-католицького духовенства погіршувало б міжконфесійні стосунки в краї [17].

Аналіз звітів правобережних губернаторів за 1898 р. дає підстави стверджувати, що вони активно впроваджували русифікаторську політику царизму, ревно боролися за насадження православ'я та викорінення католицизму в Південно-Західному краї.

Зокрема, у звіті київського губернатора наголошувалося на необхідності створення сприятливих умов у справі поширення православ'я та духовної освіти в губернії. Волинський губернатор зазначав, що велика кількість збудованих за кошти польської шляхти добротних римо-католицьких костелів порівняно з православними,

переважно убогими церквами, у яких не вистачало місця для прихожан, змушувала останніх молитися в костелах [18].

Подільський губернатор висловлював застереження, що поляки, згуртовані релігією та відособленістю від усього російського, володіли половиною всієї приватновласницької землі, а тому мали значний вплив на сільське життя в губернії. В усіх польських маєтках витіснялося все російське, навіть російську прислугу переодягали та навчали розмовляти польською мовою [19].

Наведені приклади засвідчують, що у другій половині XIX ст. російський уряд так і не спромігся покласти край католицьким впливам на Правобережжі.

Політика російської влади на території білоруських губерній, або так званого Північно-Західного краю, також носила обмежувальний характер на діяльність РКЦ. Якщо на території Білорусі (у сучасних її кордонах) у 1803 р. існували 132 римо-католицьких монастирів, 1832 р. – 49, то у 1864 р. – 37 [20]. Причини цього корінились, як на Правобережній Україні, так і в Білорусі, у завданнях релігійної та національної політики Російської імперії у XIX ст. На думку російської дослідниці О. А. Ліценбергер, російська держава не визнавала повної свободи віросповідання і розцінювала її з погляду завдань національної політики. Для віросповідної політики щодо католиків були характерними суперечність, непередбачуваність тенденцій, залежність від зовнішньополітичних умов [21].

Римо-католицькі священики в Білорусі користувалися церковними амвонами для проповіді політичного характеру, а також проти православної віри. Тому царський уряд у 1852 р. обмежив це право, дозволяючи лише ті проповіді, що були надрукованими в збірниках проповідей та пройшли цензуру. Папа Римський Пій IX, з одного боку, клопотав перед імператором про скасування обмежень діяльності РКЦ, але з іншого, у 1853 р. проголосив на території Білорусі святим езуїта Андрія Боболу, вбитого козаками в 1657 р. за знущання над православними в містечку Янові-Поліському (станом на XIX ст. – Гродненська губернія). Це викликало протест як з боку православних у білоруських губерніях, так і самого царського уряду [22].

Територія Білорусі у другій половині XIX ст. входила до складу Віленської римо-католицької єпархії (Віленська, Гродненська губернії) та Могильовської архієпархії (Вітебська, Мінська, Могильовська губернії).

Дослідники XIX ст. історії православ'я, католицизму у Білорусі (зокрема, Г. Кіпріанович, Є. Орловський) зазначали, що римо-католицьке духовенство було ревним проповідувачем ідей повстання 1863–1864 рр., а також його учасником.

Під час повстання 1863–1864 рр., на жаль, було немало випадків знущання та вбивства повстанцями православних священиків: Богушевичької церкви Мінської єпархії Даниїла Конопасевича та

диякона іншої церкви Феодора Юзефовича [23]; у Гродненській губернії священників – Сурозької церкви Білостокського повіту Костянтина Прокоповича, с. Котра Пружанського повіту Романа Рапацького [24].

За участь у польському повстанні 1863–1864 рр. у Білорусі було покарано 294 ксьондзи: з них 8 – було страчено, 36 – відправлено на каторжні роботи, 25 – на поселення до Сибіру, 91 – у внутрішні губернії Росії без позбавлення громадянських прав, 104 – зазнали адміністративних покарань; 28 ксьондзів перебували під ретельним наглядом поліції [25]. За співчуття повстанцям був висланий з Вільно єпископ Адам Красинський, а в 1864 р. – єпископ мінський Войткевич. З 1866 р. російський уряд запроваджував у Білорусі російську мову в додаткові богослужіння РКЦ, чим були обурені ксьондзи й поляки (першим виступив проти цього луцько-житомирський єпископ Каспер Боровський) [26].

Віленським генерал-губернатором М. М. Мурайовим були запроваджені жорсткі заходи проти РКЦ. Закривалися римо-католицькі монастирі, костели та каплиці. Чиновників римо-католицького віросповідання та польської національності звільняли з державних органів. Конфесійна належність була для влади головним етнічним маркером, внаслідок якого поняття «поляк» та «католик» в очах адміністрації довгий час залишались синонімами [27].

Після польського повстання 1863–1864 рр. у Білорусі посилилася практика відбирання храмів у Римо-католицької церкви, для подальшого обмеження її впливу. Протягом 1861–1901 рр. тут було відібрано 296 римо-католицьких храмів (у т. ч. 125 приходських костелів і 82 філіальні костели і каплиця); 207 з них було переобладнано у православні церкви. Наприкінці ХІХ ст. у білоруських губерніях костелів та каплиць налічувалося 466, римо-католицьких священників – 505.

Загальноімперські закони у білоруських губерніях були доповнені низкою негласних розпоряджень, що ускладнювали розвиток римо-католицької конфесії: про заборону без згоди губернатора призначати ксьондзів на вищі духовні посади і законовчителями (циркуляри від 19 і 23 січня 1865 р.); про заборону позаштатним ксьондзам довільного виконання богослужіння і християнських обрядів (циркуляри від 13 січня, 27 червня 1867 р.); про заборону проведення хресних ходів поза стінами костелів або костельних огорож (циркуляр від 31 січня 1866 р.); про заборону користуватися польською мовою в офіційному листуванні, в державних установах, громадських місцях (циркуляри від 12 лютого, 24 березня 1864 р., 9 червня 1868 р.); про заборону розповсюдження польської писемності та літератури польською мовою серед православного населення (циркуляр від 1 січня 1864 р., 24 серпня 1866 р., 2 січня 1869 р.) [28].

Серйозними проблемами щодо становища Римо-католицької церкви на території білоруських губерній, особливо після поразки польського

повстання 1863 р., були переходи віруючих з католицизму до православ'я і навпаки. В останньому випадку це супроводжувалось відповідними жорсткими заходами заборонного характеру з боку місцевої влади. Особливо ця проблема існувала у мішаних шлюбах. Так, у 1866 р. селянка Сузанна Василевська, католичка, яка проживала у Бельському повіті Гродненської губернії, була покарана на 8 місяців позбавлення волі у в'язниці за те, що охрестила у католицизм трьох своїх дорослих дочок, народжених від православного чоловіка [29].

Місцеві дворяни-католики в Білорусі після польського повстання 1863–1864 рр., які певною мірою були причетні до цих подій, намагалися засвідчити свою лояльність уряду переходом у православну віру задля збереження своїх прав. Цей процес набув значного поширення: 30 тис. осіб з місцевої шляхти перейшла у православ'я у 1865–1866 рр.

Однак, у другій половині ХІХ ст. були випадки несприйняття православ'я місцевими жителями, особливо у Гродненській губернії. Наприклад, у 1871 р. в Поразавській парафії 491 особа виявила тверде бажання добровільно перейти у католицизм [30].

Спостерігалось суперництво між православним та римо-католицьким духовенством у боротьбі за вплив на місцеве населення. Так, за розпорядженням православного митрополита Йосипа (Семашка) благочинні зайнялись вилученням та знищенням поширених у населення польських релігійних книг. Наприклад, Волковиський благочинний сприяв спаленню 178 молитовників [31].

Певний інтерес в історії відносин православ'я та католицизму в Білорусі у другій половині ХІХ ст. представляє проект унії 1865 р., розроблений російською владою з метою підпорядкування Римо-католицької церкви на цій території новій, «зворотній» унії, в якій головне місце відводилось Православній церкві. На думку розробників, унія мала стати виявом ініціативи католицької громадськості. Сама Римо-католицька церква мала бути перейменована у Російську Кафолічну церкву, підпорядковану царській владі, з дотриманням латинських обрядів та пізніше, на перспективу об'єднаною з Православною церквою [32].

Релігійна свідомість населення Білорусі зазнавала у ХІХ ст. змін та трансформацій, що особливо відчули на собі поляки, національна свідомість яких завжди була тісно пов'язана з їхньою традиційною релігією – католицизмом. Йшлося про відкриту та приховану боротьбу і впливи російського та польського національних духів на свідомість представників різних національностей, що проживали на цій території. Боротьба за збереження католицизму на білоруських землях у складі Російської імперії в другій половині ХІХ ст. була все більше боротьбою жорстко обмеженої церкви за свій вплив на ту паству, яка ще намагалася твердо триматись віри своїх пращурів. Багато своїх вірян РКЦ втратила і на Правобережній Україні, і в Білорусі у ХІХ ст. внаслідок вимушеного переходу польської шляхти у православ'я задля збереження своїх титулів

та земельних прав. Особливо значним вплив католицизму залишався на Гродненщині, де традиційно проживало багато поляків. Однак, враховуючи прокатолицькі впливи певної частини населення Білорусі, ми все ж маємо констатувати прагнення переважної більшості селян до православ'я [33]. Мішані шлюби не могли суттєво вплинути на зміну їхнього віросповідання, як показують обмежувальні заходи влади у цьому напрямі.

Висновок. Становище Римо-католицької церкви на Правобережній Україні та Білорусі у другій половині XIX ст. було складним, суперечливим, що було тісно пов'язано з наслідками польського повстання 1863–1864 рр. та загальноімперською релігійною політикою. Обмежувальні заходи влади щодо діяльності католицьких ксьондзів набули значного поширення, оскільки саме в цих регіонах Російської імперії роль РКЦ у релігійному житті була традиційно великою, особливо для поляків. Тому покласти край католицьким впливам тут не вдалося, незважаючи на низку заборон та репресій з боку влади.

ПОСИЛАННЯ:

1. Билунов Д. Б. Правительственная политика в отношении римско-католической церкви (60-е годы XIX в.). // Вестн. Моск. ун-та. – Сер. 8. – История. – 1996. – № 4. – С. 42.
2. Держархів Київської обл., ф. 2, оп. 3, ч. 16, спр. 9630, арк. 3 зв.
3. Держархів Київської обл., ф. 2, оп. 3, спр. 9629, арк. 3 зв.–4.
4. Державний архів Російської Федерації (ДАРФ), ф. 109, 1-а експедиція, оп. 40, спр. 40, ч. 29, арк. 1–2.
5. Держархів Волинської обл., ф. 359, оп. 1, спр. 860, арк. 5–5 зв., 7–7 зв.
6. Російський державний історичний архів (РДІА), ф. 821, оп. 125, спр. 1164, арк. 1–4.
7. РДІА, ф. 821, оп. 125, спр. 1165, арк. 3.
8. РДІА, ф. 821, оп. 125, спр. 1410, арк. 1, 21.
9. РДІА, ф. 821, оп. 1, спр. 1235, арк. 11, 22.
10. Держархів Житомирської обл., ф. 70, оп. 1, спр. 89, арк. 144.
11. Держархів Житомирської обл., ф. 178, оп. 29, спр. 531, арк. 9–9 зв.
12. ДАРФ, ф. 102, оп. 77, спр. 1010, арк. 3.
13. Щербак М. Г., Щербак Н. О. Національна політика царизму на Правобережній Україні (друга половина XIX – початок XX ст.). – К.: ІЗМН, 1997. – С. 46–51.
14. Держархів Житомирської обл., ф. 178, оп. 13, спр. 405, арк. 1–7, 19–19 зв.
15. ДАРФ, ф. 102, оп. 79, спр. 536, арк. 1, 23–26.
16. ДАРФ, ф. 102, оп. 83, спр. 9, ч. 45, арк. 19–20.

17. Центральний державний історичний архів України у Києві (ЦДАК України), ф. 442, оп. 626, спр. 20, арк. 52.

18. ЦДАК України, ф. 442, оп. 626, спр. 20, арк. 22, 39.

19. ЦДАК України, ф. 442, оп. 626, спр. 20, арк. 34.

20. Павшок А. В. Гродненский францисканский монастырь в начале XX века / А. В. Павшок // Гродненщина в историческом, экономическом и культурном развитии 1801 – 1921 гг. (к 210-летию образования Гродненской губернии): Материалы Международной научно-практической конференции (Гродно, 22-23 сентября 2011). – Гродно: ГрГУ им. Я. Купалы, 2012. – С. 225.

21. Лиценбергер О. А. Римско-католическая и Евангелическо-лютеранская церкви в России: сравнительный анализ взаимоотношений с государством и обществом (XVIII – начало XX в.): специальность 07.00.02 «Отечеств. История»: автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра ист. наук. – Саратов, 2005. – С. 36.

22. Архиепископ Афанасий (Мартос). Беларусь в исторической государственной и церковной жизни [Электронный ресурс]. – Мн: Изд-во Белорусского экзархата, 2000. – 352 с. – Режим доступа: <http://old.pravoslavie.by/podpod>.

23. Щеглов Г. Э. Год 1863. Забытые страницы. – Минск: Братство в честь Святого Архистратига Михаила в г. Минске Минской епархии Белорусской Православной Церкви, 2007. – С. 5.

24. Линкевич В. Н. Конфессиональная история Гродненщины в работах церковных краеведов второй половины XIX – начала XX вв. // Гродненщина в историческом, экономическом и культурном развитии 1801–1921 гг. (к 210-летию образования Гродненской губернии): Материалы Международной научно-практической конференции (Гродно, 22-23 сентября 2011). – Гродно: ГрГУ им. Я. Купалы, 2012. – С. 196.

25. Линкевич В. Н. Польское восстание 1863 года и его влияние на конфессиональную ситуацию в Белоруссии. // [Электронный ресурс]. – Режим дост.: <http://zapadrus.su>.

26. Архиепископ Афанасий (Мартос). Беларусь в исторической государственной и церковной жизни [Электронный ресурс]. – Мн: Изд-во Белорусского экзархата, 2000. – 352 с. – Режим доступа: <http://old.pravoslavie.by/podpod>.

27. Киселёв А. Конфессиональные аспекты кадровой политики российских властей в полицейских учреждениях МВД белорусских губерний во второй половине XIX – начале XX вв. // [Электронный ресурс]. – Режим дост.: <http://zapadrus.su>.

28. Ганчар, А.И. Римско-католический костел в Беларуси (1864–1905 гг.). – Гродно: ГГАУ, 2008. – С. 53, 46, 59.

29. Проценко О. Э. Конфессиональная проблема в «смешанных браках» на территории Гродненской губернии в 60-е гг. XIX – начале XX века / О. Э. Проценко // Беларусь і суседзі: гістарычныя шляхі,

узаемадзейне і узаемауплывы. – Гомель: ГДУ імя Ф. Скарыны, 2010. – С. 111.

30. Пятчыц А. Пашырэнне праваслаўя ў Беларусі ў сярэдзіне – другой палове XIX ст. / А. Пятчыц // Беларускі гістарычны агляд. – Том 7. – Сшытак 2 (13) (Снежань 2000). – С. 327–350 [Электронны ресурс]. – Режим доступа: <http://www.belhistory.eu>.

31. Линкевич В. Н. Взаимоотношения католичества и православия в белорусских губерниях во второй половине XIX – начале XX в. // Русский сборник : исследования по истории России. Т.12/ред.-сост. О. Айрапетов, М. Йованович, М. А. Колеров. – М.: Издательский дом «Регнум», 2012. – С. 97.

32. Шыбека З. Долбилов, Михаил /Сталюнас, Дариус. Обратная уния: из истории взаимоотношений между католицизмом и православием в Российской империи 1840–1873. Вильнюс: Liedykla, 2010. 274 с. // Беларускі гістарычны агляд. – Том 19. – Сшыткі 1-2 (36-37) (Снежань 2012). – [Электронны ресурс]. – Режим доступа: <http://www.belhistory.eu>.

33. Щабацюк А. Долбилов Михаил, Д. Русский край, чужая вера: этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. Москва: Новое литературное обозрение, 2010. 1000 с. // Беларускі гістарычны агляд. – Том 19. – Сшыткі 1-2 (36-37) (Снежань 2012). – С. 364–372 [Электронны ресурс]. – Режим доступа: <http://www.belhistory.eu>.

3.6 Юрій КОВАЛЕНКО. ПРАВОСЛАВНО-БОГОСЛОВСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ В ДОБУ РОЗВИТКУ МЕДІА ТА ІНФОРМАЦІЙНИХ ТЕХНОЛОГІЙ

Автор статті, який впродовж багатьох років був прес-секретарем Предстоятеля Української Православної Церкви, розглядає тяглість позиції УПЦ щодо принципів церковно-державних відносин та їх генезу у відповідності до соціально-політичних процесів, що відбувалися в Україні, розвитку медіа та інформаційних технологій.

Ключові слова: державно-церковні відносини, церковно-державні відносини, Українська Православна Церква, православ'я.

Iurii Kovalenko. Orthodox theological understanding of church-state relations in Ukraine at the time of development of Media and Information Technology. The author, who for many years was the press-secretary to the Primate of the Ukrainian Orthodox Church, considers continuity UOC position on the principles of church-state relations and their genesis in accordance with the socio-political processes taking place in Ukraine, the development of media and information technology.

За мету свого дослідження автор ставить вивчення тяглості та генези позиції щодо державно-церковних відносин Української Православної Церкви, що знаходиться в єдності з Московським Патріархатом, та її Предстоятеля митрополита Володимира (Сабодана), який очолював найбільшу християнську конфесію України в 1992–2014 роках. Під час написання статті опрацьовані джерела, що доступні здебільшого вузькому колу духовенства, проаналізовані заяви, доповіді та виступи в мас-медіа Предстоятеля УПЦ від його слова на пероні Київського вокзалу у 1992 році до «Духовного заповіту», який було опубліковано вже після смерті митрополита Володимира в 2014 році. Маючи досвід особистого спілкування з Предстоятелем УПЦ впродовж багатьох років [1], автор акцентує увагу читачів на тому, що дійсно вважав важливим і принциповим митрополит Київський і всієї України Володимир.

Християнин і Громадянин. Митрополит Володимир (Сабодан) був обраний Предстоятелем Української Православної Церкви на Харківському Архієрейському Соборі УПЦ 27 травня 1992 року. Ступивши на перон Київського вокзалу, уродженець України став на коліна, поцілував рідну українську землю й промовив такі свої перші слова: «Я прибув не у відрядження, не з-за кордону, а на рідну землю служити Богу і людям» [2]. Прибувши до Свято-Успенської Києво-Печерської Лаври, митрополит Володимир після Подячного молебня у Трапезному храмі звернувся до вірян Церкви з першою проповіддю як Предстоятель, де зокрема сказав: «...Я приїхав не за кордон. Я повернувся в свій дім, на свою Батьківщину. Я не можу заявляти про свій патріотизм, тому що це вроджене почуття. І як ми любимо рідну матір, так необхідно любити і свою Вітчизну. Ми живемо у державі, яка здійснює своє відродження, а цей процес не буває без труднощів. Своїм християнським подвигом і життям ми маємо підтримувати все те, що робиться на благо людини, на благо становлення держави, становлення Української Православної Церкви...» [3]. Цим митрополит Володимир (Сабодан) відразу позиціонував себе не тільки церковним ієрархом, але й громадянином і патріотом відродженої Української Держави.

Майже через 20 років, відзначаючи 75-річчя, митрополит Володимир підсумував свій життєвий шлях словами: «В моєму житті не було більш цінніших речей, ніж Церква і Батьківщина. Їм я служив все життя і буду служити стільки, скільки дасть Господь» [4]. Тобто, можна стверджувати, що власна патріотична позиція митрополита Володимира була сформована і лишилася незмінною протягом всього життя. Одночасно, протягом 22 років Предстоятельства митрополита Володимира формувалося і формулювалося його бачення моделі державно-церковних відносин в Україні.

Предстоятель і Президенти. Відносини Предстоятеля УПЦ з українською державою були не простими. Наприклад, Перший Президент

України Леонід Кравчук спочатку взагалі відмовлявся зустрічатися з митрополитом Володимиром. Саме він ввів в обіг гасло: «Незалежній державі – незалежну Церкву!». Перша зустріч очільників держави і Української Церкви відбулася після триденного стояння під Верховною Радою єпископів, священників і вірян УПЦ, які вимагали лише одного – прийняти Предстоятеля. 15 років по тому Леонід Макарович говорив: «Я давно знайомий з блаженнішим митрополитом Володимиром, ще з часів моєї радянської партійної роботи, знав його як відомого релігійного діяча... Вважаю, що питання про те, яка Церква має бути в Україні, має вирішуватися не державою, а віруючим народом й ієрархами. Більше ніким. Держава має перед Церквою одну принципово важливу відповідальність – вона має забезпечувати рівні умови для віруючих всіх конфесій... В цьому моя принципова позиція, вона відрізняється від позиції багатьох... Блаженніший митрополит Володимир – людина високої культури, мудрості, але я б особливо виділив його принциповість. Він має чітку принципову церковну позицію із всіх важливих питань і не змінює її, як це робить багато хто з наших діячів» [5].

Після обрання Президентом України Леоніда Кучми Архієрейський собор УПЦ, вітаючи новообраного очільника держави, наголосив: «Ми хочемо, щоб в законній державі була законна Церква» [6]. Позицію влади в цьому питанні у березні 1998 року на Всеукраїнському зібранні інтелігенції Президент висловив таким чином: «Держава не втручається у справи релігії, але сьогодні не може стояти осторонь, коли Церкви розводять людей по різних кутах» [7]. Про необхідність єдності українського православ'я та необхідність створення Єдиної Помісної Православної Церкви в Україні Президент говорив і на Урочистій Академії з нагоди 2000-річчя Різдва Христового.

Свою позицію на Ювілейному Архієрейському Соборі 28 липня 2000 року озвучила і Українська Православна Церква: «Єдиний вихід з непростої ситуації, що склалася, – подолання розколу в українському Православ'ї та відновлення єдності Української Православної Церкви. На цьому стоїть як держава, так і Церква... Ми також усвідомлюємо, що ворожнеча на релігійному ґрунті – це те, що веде до напруження і нестабільності в суспільстві, яка знесилює державу» [8].

У 2006 році Л. Кучма згадував: «З блаженнішим митрополитом Володимиром я вперше зустрівся, коли ще був Прем'єр-міністром України. Це були надзвичайно складні перші роки незалежності... Питання стояло надто гостро – бути чи не бути Україні державою... Я добре пам'ятаю, що митрополит Володимир був серед тих, хто твердо вірив в Україну, в нашу здатність здолати труднощі становлення держави. Ще тоді мене вразив його державницький розум і тверда, послідовна патріотична позиція» [9].

Намагався допомогти Церкві у вирішенні питання розділення православ'я і наступний Президент України Віктор Ющенко. Він прагнув

долучити до цієї справи Вселенського патріарха Варфоломія. Під час зустрічі з ним Президент наголошував: «Влада діє обережно в церковному питанні, оскільки ми розуміємо делікатність цієї сфери. Ми демонструємо рівне відношення до всіх церков і дотримуємося принципу невтручання у церковні справи. Питання об'єднання – виключно церковне питання.. Але сьогодні українське суспільство очікує створення єдиної Помісної Православної Церкви» [10]. Про свої відносини з митрополитом Володимиром Віктор Андрійович говорив так: «З блаженнішим митрополитом Володимиром я познайомився у 1992 році. Згадую нашу першу зустріч. Я тоді почув речі, можливо, не зовсім публічні: які вірші пише блаженніший владика! Я побачив, який безмежний духовний світ у цього архіпастиря, яка сильна громадянська любов до своєї нації, до своєї землі!» [11].

Наступний Президент України Віктор Янукович у 2011 році удостоїв митрополита Володимира звання Героя України, а потім, на диво, у 2012–2013 рр. вже навіть намагався усунути його від управління Українською Православною Церквою.

Державно-церковні відносини в Україні та їх богословське осмислення. Міжконфесійна ситуація та державно-церковні відносини в Україні суттєво відрізняються від радянської моделі. Розділення в Українському Православ'ї, відродження Української Греко-Католицької Церкви, сприятливе для розвитку релігійних громад законодавство, нестабільна суспільно-політична ситуація в країні – все це сприяло формуванню в Україні поліконфесійного суспільства, в якому неможливо повне домінування однієї конфесії, а чи ж державне управління в релігійній сфері.

Продовженням та розвитком радянської традиції можна вважати відносини між Кремлем та Московською Патріархією в Росії, що тяжіють до відтворення за сучасних умов традицій «державної церкви» візантійського зразка. Як не парадоксально, модель, запропонована у 1991–1992 роках Президентом Кравчуком і митрополитом Філаретом, є продовженням саме цієї радянсько-імперської традиції.

Умови, в яких опинилася Українська Православна Церква, необхідність вести постійний діалог з владою, суспільством, представниками інших конфесій та віруючими своєї Церкви, спонукали її Предстоятеля і до богословських роздумів, і до публічного оприлюднення власної позиції і власного бачення щодо стану і перспектив державно-церковних відносин в Україні.

Важливим кроком стало прийняття Священним Синодом УПЦ «Основ соціальної концепції Української Православної Церкви» [12]. При цьому важливо, що це був не автоматичний переклад з аналогічного документу РПЦ, а відредагована у відповідності до українських реалій версія.

Окремо митрополит Володимир приділив увагу питанням церковно-державних відносин, політичного і суспільного життя в рубриці «Благословіть запитати» телевізійної програми «Православний календар», що виходила в ранковому ефірі ТРК «ЕРА» впродовж 2003–2005 рр. Точніше, це були прості відповіді на непрості питання від парафіян на вулицях Києва або ж від редакторської групи телеканалу.

Ось декілька запитань-відповідей, що в розшифровці увійшли до книги «Благословіть запитати» і є прямою мовою Блаженнішого Митрополита Володимира:

«Чи віддає Церква перевагу якому-небудь державному ладу?»

Митрополит Володимир: Православ'я ніколи не канонізувало жодної з форм суспільного устрою і способу керування державою... Це підтверджує історичне минуле Церкви та її існування в умовах рабовласництва, феодалізму, капіталізму або соціалізму, а також в рамках імперій, монархій або республік, інших форм державного устрою. Церква приділяє увагу не системі зовнішньої організації держави, не характеру управління, а, насамперед, моральному стану людей, влади та громадян цієї держави...

Якщо держава має світський характер, чому вона все одно шукає підтримки у Церкви?

Митрополит Володимир: Метою Церкви є вічне спасіння людей, мета держави полягає в тому, щоб забезпечити людям земний добробут і мирне співіснування... Що стосується світського характеру держави, то не можна розуміти принцип світськості держави по-більшовицьки, як такий, що означає радикальне витіснення релігії з усіх сфер життя народу, усунення Церкви від участі у вирішенні суспільно значущих завдань. Цей принцип передбачає лише певний поділ сфер компетенції Церкви і влади, невтручання їх у внутрішні справи один одного...

У яких сферах Церква і держава можуть співпрацювати?

Митрополит Володимир: ...Що стосується сфер співпраці Церкви і держави за сучасних умов, то це, насамперед, турбота про збереження моральності в суспільстві; духовні, культурні, моральні та патріотичні освіта та виховання; справи милосердя та благодійності, розвиток спільних соціальних програм в усіх галузях служіння ближньому; відродження й збереження історичної та культурної спадщини (особливо пам'яток історії і культури) тощо...

Церква відокремлена від держави. Чи усіх законів повинен дотримуватися християнин?

Митрополит Володимир: Церква знаходиться у правовому полі держави. І ієрархи, і прості віруючі є не тільки членами Церкви, але й громадянами нашої країни. Віруючі громадяни виконують закони держави не за страх, а за совість. Бо сам Господь повелів віддавати Кесарю кесарево, а Боже Богові. Церква Христова може існувати в рамках найрізноманітніших правових систем, до яких вона ставиться з належною

повагою. Церква незмінно закликає пасомих бути законослухняними громадянами земної вітчизни... Водночас Церква завжди підкреслює, що існує межа законослухняності для християнина. Якщо закон або влада вимагає зректися віри у Христа, чи здійснити очевидний гріх щодо Бога або ближнього, в такому випадку християнин покликаний до сповідництва. І прикладом такого сповідництва є мученики перших століть християнства та новомученики нашої Церкви у XX столітті...

Чи може віруюча людина обіймати державну посаду або займатися політичною діяльністю?

Митрополит Володимир: Займатися державним управлінням або політичною діяльністю не повинні священнослужителі, які вже покликані на службу Богові і Його Церкві. Що стосується православних мирян, ніщо не стоїть на перешкоді їх участі у діяльності органів законодавчої, виконавчої та судової влади або політичних організацій. Більш того, така участь, якщо вона здійснюється згідно з вирошенням Церкви, її моральними нормами та її офіційною позицією з суспільних питань, є однією з форм місії Церкви в суспільстві... Православний християнин – політик або державний діяч – повинен засновувати свою діяльність на нормах євангельської моралі, на справедливості та милосерді, на піклуванні про духовне й матеріальне благо людей, на любові до вітчизни, на прагненні перетворювати навколишній світ за словом Христовим. Водночас православний християнин, який працює у сфері державного чи політичного життя, повинен набути дар особливої жертвовності й особливої самовідданості.

Як православній людині ставитися до виборів?

Митрополит Володимир: Християнин постійно робить вибір: між добром і злом, між благочестивим життям і перебуванням у гріху, між Богом і мамоною. Церква живе за своїми законами, за своїм внутрішнім устроєм, що дозволяє їй не бути у вирі «стихій віку цього». І дух політичної боротьби й ідеологічного протистояння не повинен проникнути до церковної огорожі. Людина, яка приходить на церковну службу, не повинна відчувати себе учасником мітингу чи передвиборчих зборів. Але, незважаючи на свою надмирну природу, Церква все-таки перебуває у «світі цьому», її члени можуть дотримуватися тих чи інших політичних переконань. Устрій нашої держави передбачає участь громадян у виборі того, хто нами керуватиме. Церква не може і не хоче позбавляти християнина його права брати участь у суспільному і політичному житті...

Чи може Церква брати участь в агітації за ту чи іншу політичну силу?

Митрополит Володимир: Місія Церкви полягає не в тому, щоб вести яку-небудь партію чи політика до влади, а в тому, щоб вести людину до Бога. Церква, у силу своєї природи, не може займатися

політичною агітацією, адже її чада можуть виявитися по різні сторони політичних барикад...» [13].

Помаранчева революція і досвід маніпуляції щодо позиції УПЦ в ЗМІ. Періодом активного формування цієї позиції можна вважати події під час президентських виборів 2004–2005 років та намагання втягнути Українську Православну Церкву у політичний процес. Отримавши доступ до оприлюднення власної позиції через ЗМІ, тим не менш УПЦ стала об'єктом інформаційної маніпуляції. Вирвана з контексту інтерв'ю фраза «Віктор Янукович відвідав Лавру і отримав моє благословення на участь у виборах» була інтерпретована як «Митрополит Володимир благословив тільки Януковича» [14] і поширена тисячі разів. Разом з тим офіційні послання, звернення та коментарі Предстоятеля і всієї Повноти Церкви хоча і пролунали в ефірах центральних каналів та потрапляли на сторінки загальнонаціональних друкованих видань, але залишилися поза масовою увагою.

Так, напередодні другого туру виборів митрополит Володимир звертався до вірних Церкви, обох кандидатів в Президенти, до виборців і всіх людей доброї волі: «...Хочу звернутися до кандидатів у Президенти: саме на вас сьогодні лежить відповідальність за майбутнє нашої країни. Не шукайте сучок в оці один одного, а робіть по совісті. Давайте реальні обіцянки і виконуйте їх. Разом протистаньте тим, хто бажає посіяти розбрат, міжнаціональну або міжконфесійну ворожнечу... До виборців хочу звернутися словами великого Кобзаря, який заповідав: «Свою Україну любіть, за неї Господа моліть...». Все перемогти може лише взаємна любов і прощення навіть ворогів. Ми народ, коли об'єднуємося навколо когось, а не проти когось. Не дайте посіяти у ваших серцях плевели братовбивчої ненависті і ворожнечі. Пам'ятайте Заповіді Божі і керуйтеся ними. Виборами життя не закінчується. Це хоча і важливий, але тільки етап тисячолітньої історії нашого православного народу. Відразу після виборів обидві політичні сили, що сьогодні борються за голоси виборців, повинні забути образи і об'єднатися у праці на благо України і нашого народу» [15].

Саме тоді почалося формування і формулювання принципів буття Церкви в часи суспільно-політичних криз, які служили дороговказом для спікерів Церкви та вірних під час Євромайдану 2013–2014 і Революції Гідності.

Варто хоча б порівняти Звернення митрополита Володимира до народу України 25 листопада 2004 року та Заяву 30 листопада 2013 року.

Це митрополит Володимир говорив відразу після початку масових акцій протесту проти фальсифікацій виборів: «Постійно на думку приходять слова нашого Спасителя: «Кожне царство, що поділене супроти себе, запустіє. І кожне місто чи дім, поділені супроти себе, не втримаються» (Мф 12:25). Тому разом з апостолом Павлом «благаю вас,

браття, ім'ям Господа нашого Ісуса Христа, щоб... не було між вами розділення» (Мф 7:12).

Вихід із цього скрутного становища бачимо лише в діалозі сторін, які розділені сьогодні нерозумінням один одного, у дотриманні законів і конституційних прав громадян, у відмові від силового способу вирішення питань, в молитві до Бога, який «не є Богом безладу, але миру» (1 Кор. 14:33). Так вчить нас Святе Письмо.

Всі ми громадяни єдиної країни, діти одного народу доти, доки бачимо один в одному перш за все брата або сестру, а не ворога. Людська кров не повинна пролитися за жодних обставин, бо тоді буде втрачена будь-яка надія на мирне порозуміння. Тому з усією відповідальністю Українська Православна Церква заявляє, що не буде мати благословення Божого той, хто перший проллє або спровокує пролиття крові» [16].

А це прозвучало через кілька годин після побиття студентів на Євромайдані: «Закликаємо духовенство і всіх вірних Української Православної Церкви незалежно від їх політичних поглядів до спільної молитви за мир, любов та злагоду, подолання розбрату і ворожнечі, недопущення насильства та розв'язання непорозумінь. Нагадуємо всім політичним лідерам і державним діячам, що вважають себе віруючими і християнами, біблійну мудрість про те, що «кожне царство, поділене супроти себе, запустіє. І кожне місто чи дім, поділені чупроти себе, не втримаються» (Мф 12:25). Нагадуємо, що всі ми діти єдиного Бога і громадяни однієї країни. Тому маємо зробити все, щоб політичний процес не виходив за межу Божих Заповідей і християнської моралі, за рамки Конституції та законів України. Пам'ятаємо, що Господь заповідав нам любити один одного, бути братами і сестрами, бути миротворцями і перемагати зло добром» [17].

Програмою в питаннях церковно-державних відносин можна вважати інаугураційну промову Блаженнішого Митрополита Володимира у Варшаві з нагоди присвоєння йому ступеня почесного доктора «Honoris Causa» Християнської богословської академії Польської Православної Церкви 18 лютого 2008 року. Напевне не випадково ця лекція починалася розділом «УПЦ і Українська Держава», де, зокрема, стверджувалося: «Позиція Української Православної Церкви у сфері відносин суспільства та Церкви, а також держави та Церкви, в цілому є логічною та послідовною. Незважаючи на те, що Україна та українське суспільство за останні кілька років доволі суттєво змінилися, сама ця позиція не зазнала кардинальних трансформацій. Слід визнати, що ми почали більш точно формулювати її та послідовно втілювати в життя. Дотримуючись завіту Господа нашого Ісуса Христа, Українська Православна Церква завжди вважала і вважає, що в основі взаємодії Церкви (Царства, що не від миру цього) і держави повинен бути принцип «віддайте кесарево кесареві, а Боже Богові» (Мф 22:21). Ми можемо по-різному ставитися до концепції світської держави, обговорювати її переваги та недоліки, однак маємо

визнати, що на сьогодні ця концепція фактично безальтернативно панує в усіх європейських країнах (навіть у тих, де церква формально не відокремлена від держави), а також у більшості неєвропейських країн. У поліконфесійній Україні альтернативи такому підходу немає» [18].

Далі митрополит підкреслює, що «основна функція держави (на наш погляд) - це забезпечення умов для вільного існування Церкви, а також утримання від спокуси розглядати Церкву або так звані традиційні віросповідання в якості неофіційного «міністерства духовних справ». Церква ж, у свою чергу, має побороти спокусу шукати державної підтримки у, скажемо світською мовою, конкуренції з іншими конфесіями. Для релігійної ситуації в Україні це очевидно» [19].

Проаналізувавши проблеми відносин УПЦ і органів державної влади за часів президентства Кравчука, Кучми і Ющенка, митрополит Володимир робить висновок: «У чому полягає наданий нам історією урок?

Перше. Незважаючи на історичні негаразди та труднощі у відносинах з державною владою, Церква має прямувати шляхом свободи, залишаючись внутрішньо й зовнішньо незалежною від держави.

Друге. Будь-який тиск на Церкву з боку держави в умовах демократії є неприйнятним і навіть нераціональним, оскільки він не може радикальним чином і протягом тривалого часу впливати на церковне життя. Щоправда, такий тиск неефективний лише за однієї умови, а саме: якщо церковна ієрархія не веде погоджувальної політики, але публічно вказує на факти порушення прав віруючих» [20].

Окремо Предстоятель УПЦ зупиняється на питанні «Церква та політика» і не просто декларує власну чи загальноцерковну позицію, а й розповідає про практичні дії Священного Синоду та Собору єпископів УПЦ: «Ніщо так не може зашкодити єдності Церкви, як вплив політичних процесів. Проникаючи всередину церковного життя, політика отруює її і ділить віруючих на «правих» і «лівих», «помаранчевих» і «біло-синіх», прихильників «східної» і «західної» цивілізаційних моделей. Виходячи з цього, Собор єпископів Української Православної Церкви, що відбувся у Києві в грудні минулого року, одноголосно засудив теорію так званого «політичного православ'я» і закликав вірних чад Церкви не вносити свої політичні погляди в церковне святолице, залишаючи їх у «дворі язичників». Як зазначено в соборній резолюції, «політичне православ'я» за своєю природою є нецерковним і йому не може бути місця в нашій Церкві, подібно до того, як воно зводиться у ранг догми в розкольницьких угрупованнях «автокефального» руху. Воно «передбачає внесення в церковну огорожу політичних гасел», а це «не відповідає духу Христової проповіді»... З одного боку, ми відчуваємо на собі тиск партій, які орієнтуються на ідеологію націоналізму, намагаючись звести буття Церкви до функції освячення національної держави. З іншого – церковне життя в Україні потерпає від організацій і політиків, які намагаються нав'язати нашій Церкві роль своєрідного «політичного інтегратора»

на пострадянському просторі. У такій ситуації Церква не може мовчати...» [21]. До речі, серед засуджених Церквою у 2008 році і відлучених від себе політправославних організацій була організація під назвою «Духовно-патріотичний союз «Новороссія» [22].

Питання церковно-державних відносин знайшли своє відображення в Посланні Предстоятеля УПЦ до 20-ї річниці Харківського Собору Єпископів УПЦ «Українська Православна Церква на межі тисячоліть: здобутки та виклики» (27 травня 2012 р.), де митрополит Володимир зокрема зазначив: «За Конституцією Церква в Україні є відокремленою від держави. І ми вважаємо, що цю конституційну норму слід не тільки зберігати, але й захищати. Конституція має оберігати релігійні громади від втручання в їх внутрішнє життя державних органів влади. Разом з тим, сучасний світовий досвід показує, що існують різні моделі відокремлення Церкви від держави. І якщо в Радянському Союзі це відокремлення фактично означало санкцію на репресії проти Церкви, то в інших країнах світу відокремлення Церкви від держави зовсім не виключає, а навіть передбачає співробітництво державних і церковних установ. Тому сьогодні Українська Православна Церква виступає за реалізацію саме такої «коопераційної» моделі відносин між Церквою і державою. Така модель передбачає взаємну повагу, а також взаємодію в тих сферах, де «кооперація» Церкви і держави особливо потрібна.

Однак співробітництво Церкви і держави ні в якому разі не означає, що Церква підтримує ту чи іншу форму державного устрою або ту чи іншу політичну ідеологію. В «Основах соціальної концепції» ми чітко проголосили, що Церква не може брати участі в політичній боротьбі, передвиборчій агітації, кампаніях на підтримку тих чи інших політичних партій, громадських і політичних лідерів (Основи соціальної концепції Української Православної Церкви, розділ III, п. 8). Хоча ми і відкриті до діалогу з усіма політичними силами, але при цьому Церква не є суб'єктом політичного процесу. І одним з викликів для Української Православної Церкви на межі тисячоліть стали саме спроби політизації церковного життя» [23].

Медіапозиція УПЦ під час Революції Гідності. Маючи сформовану і висловлену позицію щодо державно-церковних відносин і суспільних процесів, а також набутий досвід роботи в медіапросторі, під час Євромайдану і Революції Гідності голос Української Православної Церкви лунав більш потужно і зрозуміло, ніж під час Помаранчевої Революції.

Ми вже згадували про Звернення Предстоятеля УПЦ, яке з'явилося через декілька годин після побиття студентів на Майдані Незалежності. Варто також згадати медіаактивність речника УПЦ і прес-секретаря Предстоятеля. Як приклад, наведемо виступ зі сцени Євромайдану під час Народного Віче 15 грудня 2013 року. Саме тоді був сформований один з основних посилів до українського суспільства, який регулярно лунає

і донині. Речник Церкви закликав людей до виконання Божих Заповідей, переклавши їх на мову сучасної політичної ситуації [24]. Тоді зі сцени Майдану пролунало:

1. «Не кради» означає – «Ні – корупції!»
2. «Не лжесвідч» означає «Ні – брехні і маніпуляціям!»
3. «Не вбий» означає «Ні – насиллю!»
4. «Не твори собі кумирів» – це нагадування, що не варто сліпо вірити і сподіватися лише на політичних лідерів або геополітичні союзи.

Це була і проповідь, і оцінка політичної ситуації біблійною мовою одночасно, бо причиною протестів було якраз невдоволення людей корупцією, брехнею і насильством. І вихід бачився у подоланні цих пороків суспільства. Але одночасно було підкреслено, що це стосується не тільки влади, але й кожного з нас. І це пролунало перед декількома сотнями тисяч людей на Майдані, було показано у прямому ефірі телеканалів і поширено всіма інфомагенціями. І це лише один приклад зі щоденної публічної і медіа активності УПЦ протягом усіх подій Революції Гідності.

Окремо хотілося б відзначити миротворчу і посередницьку діяльність Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, яка виступила посередником у перемовинах між владою і опозицією, між опозицією і Майданом. Одночасно ВРЦіРО постійно оприлюднювала власну позицію щодо подій. Особливо це стосується силового розгону демонстрантів біля Верховної Ради 18 лютого, штурму Майдану 19 лютого і розстріл снайперами озброєних протестувальників на Інститутській 20 лютого.

В цей трагічний і переломний момент церкви заявили свою позицію голосно і одностайно. 18 лютого керуючий справами УПЦ митрополит Антоній (Поканич) казав: «На вулицях Києва знову відновилось силове протистояння, пролилася кров, загинули люди. В ці хвилини ми чуємо тривожні повідомлення про нові зіткнення на Майдані Незалежності. В цей важкий час ми ще і ще раз категорично засуджуємо кровопролиття і закликаємо: Зупиніться! Негайно припиніть насильство і відновіть діалог!» [25].

9 лютого свою консолідовану позицію висловила і вся релігійна спільнота України: «Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій рішуче засуджує насильство, кровопролиття та вбивства, що мали місце у Києві 18 лютого 2014 року та тривають досі. Ми знову і знову закликаємо, просимо й благаємо сторони протистояння припинити силові дії, а представників влади й опозиції продовжити переговори» [26]. А 20 лютого, коли злочинний наказ стріляти в людей було віддано, офіційний спікер Церкви, вірним якої називав себе президент Янукович, спочатку на власній сторінці у Facebook, а потім і в ефірах центральних каналів, розтлумачив позицію Церков: «Перекладаю на зрозумілу мову заяву ВРЦіРО, в якій головує УПЦ, де сказано: «Всеукраїнська Рада

Церков і релігійних організацій рішуче засуджує насильство, кровопролиття та вбивства». Це означає, що немає Божого благословення на тому, хто стріляє в людей і віддає накази стріляти в людей. Боже благословення на миротворцях, які є «синами Божими!» [27].

Без сумніву, узгоджена і зрозуміла позиція усіх без винятку церков і релігійних організацій України вплинула на те, що кровопролиття в центрі Києва припинилося, президент і колишнє керівництво країни втекли за кордон, а Верховна Рада України за лічені години прийняла усі необхідні рішення для відновлення державного управління і контролю над ситуацією.

Одночасно посилилася хвиля інформаційної агресії з боку ЗМІ Росії та, під впливом пропаганди, з боку росіян у соціальних мережах. Емоційною реакцією на це був пост автора цієї статті у Facebook 24 лютого, який був підхоплений мас-медіа і навіть процитований представником України на засіданні Ради Безпеки ООН: «Шановні росіяни, якщо у вас залишилась хоч краплина любові до нас, українців, перестаньте навіть в приватних бесідах називати нас «фашистами», «бендерівцями», «нацистами» и «націоналістами»! Ці слова вбивають! Згадайте слова Спасителя (Мф 5:21-22)!

Знайте, щоо мене більше всього вразило вчора, коли я дивився зі сцени Майдану на площу, на якій стояли люди й гроби? Це те, що на кутку Інститутської і Хрещатика, там, де були найбільш кроваві зіткнення, на всю висоту будинку «красується» реклама «Сбербанка России», а в самому будинку знаходиться відділення Ощадбанку Росії, до абсолютно цілих скляних вітрин якого впритул підходить барикада...

У нас відсутня боротьба проти росіян, російськомовних чи канонічної Церкви, як про це пише низка ЗМІ у вас. При цьому я не хочу засуджувати ваші ЗМІ. Я просто всіх вас прошу: якщо ми з вами члени однієї Православної Церкви, якщо ви приймаєте Київ за «матерь городов русских», то не розпалюйте, а просто помоліться за нас і прислухайтесь до нас!» [28].

На жаль, всього за кілька днів розпочалася анексія Криму та війна на Сході України. Нове керівництво Української Православної Церкви, нібито не помічаючи це, відмовилося від активної медіапозиції, а після смерті митрополита Володимира зосередилося на питаннях обрання нового Предстоятеля. Але саме в цей момент були опубліковані й останні думки покійного, в тому числі і щодо відносин Церкви, держави і суспільства.

«Духовний заповіт» митрополита Володимира. Вже після смерті митрополита Київського і всієї України Володимира було опубліковано його «Духовний заповіт», в якому ми візнаходимо не тільки своєрідний підсумок його життя та служіння, а також розвиток думок Предстоятеля УПЦ щодо взаємовідносин Церкви, держави і суспільства: «...Ситуація поліконфесійності, в якій опинилось українське суспільство, мало свої

вади і переваги. З одного боку, це спокушало владу маніпулювати церквами, які тепер сприймалися нею саме в множині, задля просування власних інтересів. Утім, парадоксальним чином, поліконфесійність утримала і державу, і церковну спільноту від спокуси одержавлення Церкви, перетворення її на складову державної влади.

Церква у своїх відносинах з державою й надалі має, з одного боку, вітати бажання держави співпрацювати, особливо у соціальних сферах та освіті, а з іншого – цінувати й оберігати свою свободу, пам'ятаючи, що її дуже легко втратити і надто важко повернути. Пам'ятаймо, що надто тісний союз Церкви зі світом і «князями людськими» може призвести до того, що народ втратить до неї довіру, вбачатиме у Церкві лише зовнішнє, тобто сприйматиме її як державну установу, де організовується його релігійне життя й відправляються його релігійні потреби.

Натомість Церква повинна надавати більше уваги розвитку відносин із суспільством: відчувати його прагнення і занепокоєння, належним чином реагуючи на них. Церква має виступати посередником між державою та суспільством. У конфліктах між державою і суспільством, які дісталися Україні у спадок від радянської доби, Церква має займати сторону суспільства, невід'ємну частку якого складають члени Церкви...

Українська Православна Церква має особливу місію об'єднання українського суспільства. Україна – держава, в політичному та культурному житті якої відчутне розділення на дві соціокультурні спільноти: східну й західну, Лівобережжя та Правобережжя. Східне українство не в останню чергу сформувалося внаслідок взаємодії української і російської культур. Західноукраїнська соціокультурна спільнота склалася переважно в результаті взаємодії з іншими європейськими культурами.

На жаль, багато політиків використовують культурні розбіжності між Сходом і Заходом нашої країни задля своїх власних цілей, тим самим розділяючи її. Але, з погляду Церкви, ці розбіжності є не слабкістю України, а її силою. Адже різноманіття завжди містить у собі величезний потенціал для розвитку. І Церква має сприяти реалізації творчого потенціалу українського різноманіття. Українська Православна Церква об'єднує Схід і Захід, Південь і Північ нашої країни. Вона становить приклад для об'єднання України, де ніхто не вважає іншого менш вартим. Наш наступник має дбати про єдність Церкви та українського народу на засадах взаємоповаги та терпіння, що їх заповідував Господь» [29].

ПОСИЛАННЯ:

1. Протоієрей УПЦ Георгій Коваленко. Редакція часопису УР не приймає прагнення отця при використанні словоскорочення УПЦ не зазначати явну належність цієї Церкви до Московського Патріархату
2. Блаженнейший Митрополит Владимир: «Служить Богу и людям...» / Автор проекта диакон Александр Драбинко / Сост.: игумения

Серафима (Шевчик), диакон Александр Драбинко. – К.: Издание Киевской Митрополии, 2005. – С. 63.

3. Там само – С. 64.

4. <http://www.religion.in.ua/news/vazhливо/6944-v-moyemu-zhitti-ne-bu-lo-bilsh-cinnishix-rechej-nizh-cerkva-i-batktivshhina-predstoyatel-upc-svyatkuye-75-richchya.html>

5. Таков нам подобаше архиерей. / Автор проекта и составитель Александр Андрущенко. – К.: Киевская Митрополия, 2007. – С. 423–424.

6. Блаженнейший Митрополит Владимир: «Служить Богу и людям...». – С. 335.

7. Хроники современной Украины. – Т.3. – 1997–1998. – К., 2002. – С. 211.

8. Блаженнейший Митрополит Владимир: «Служить Богу и людям...». – С. 107.

9. Таков нам подобаше архиерей. – С. 425–426.

10. Блаженнейший Митрополит Владимир: «Служить Богу и людям...». – С.105.

11. Таков нам подобаше архиерей. – С. 428.

12. <http://orthodox.org.ua/page/sots%D1%96alna-kontseptsy>

13. «Благословіть запитати»: відповіді на питання вірних Української Православної Церкви / Предстоятель Української Православної Церкви Блаженніший Митрополит Володимир. / Автор проекту та упорядник диякон Олександр Драбинко. – К.: Видання Київської Митрополії, 2005. – С.225–233.

14. Наприклад, <http://from-ua.com/news/31308-mitropolit-vladimir-blagoslovil-tolko-v-yanukovicha.html>

15. <http://archivorthodoxy.com/page-1449.html>

16. <http://archivorthodoxy.com/page-1450.html>

17. <http://orthodoxy.org.ua/data/zayava-ukrayinskoyi-pravoslavnoyi-cerkvi-u-zvyazku-z-ostannimi-politichnimi-podiyami-v-krayini>

18. Володимир (Сабодан), Митрополит Київський і всієї України. Доповіді, промови, звернення. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви, 2011. – С.305.

19. Там само. – С.306.

20. Там само. – С.314.

21. Там само. – С.322.

22. <http://orthodoxy.org.ua/data/nagaduiemo-politichne-pravoslavnya-zasu-dzhene-ukrayinskoyu-pravoslavnoyu-cerkvoyu.html>.

23. Блаженніший Митрополит Володимир (Сабодан). Доповіді, звернення, промови. – К.: Фонд пам'яті Блаженнішого Митрополита Володимира, 2014. – С.106.

24. <http://www.radiosvoboda.org/content/article/25201404.html>.

25. <http://www.unian.ua/politics/886144-keruyuchiy-spravami-upts-mp-bratty-a-y-sestri-ne-rozrivayte-ukrajinu.html>.

26. <http://vrciro.org.ua/ua/statements/370-statement-about-escalation-of-violence-in-kyiv>.
27. <https://www.facebook.com/kovalenkogeorgiy/posts/539911819440124>.
28. <https://www.facebook.com/kovalenkogeorge/posts/728286520537186>.
29. Там само. – С.17–19.

3.7 Александр СОЛДАТОВ. КАНОНИЧЕСКИЕ СТРУКТУРЫ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ЗАГРАНИЦЕЙ В СССР В ЭПОХУ РАСПАДА ТОТАЛИТАРНОЙ СИСТЕМЫ (1970–80-Е ГГ.)

В статті розкриваються особливості функціонування канонічних структур Російської Православної Церкви Закордонної в СРСР (зокрема і в Україні) в епоху розпаду тоталітарної системи – 1970–1980 роки.

Ключові слова: ІПЦ, Архієрейський Собор РПЦЗ, Катакомбна Церква, сергіанство.

В статье раскрываются особенности функционирования канонических структур Русской Православной Церкви Заграницей в СССР (в частности в Украине) в эпоху распада тоталитарной системы – 1970–1980-е годы.

Ключевые слова: ИПЦ, Архиерейский Собор РПЦЗ,

Постановка проблеми. Одним из факторов, ускоривших распад советской тоталитарной системы, явилось возрождение духовной, религиозной жизни – особенно в ее неподконтрольных советским контролирующим органам формах. В связи с этим особый интерес представляет изучение религиозного подполья в последний период истории СССР (и, в том числе, советской Украины), в частности, подполья православного, которое изучено в значительно меньшей степени, чем греко-католическое.

Среди различных православных групп, действовавших в последние десятилетия существования Советской власти без государственной регистрации и вне контроля советских органов, особым авторитетом среди верующих пользовалась Русская Православная Церковь Заграницей (далее по тексту – РПЦЗ), поскольку она имела каноническую иерархию, крупные центры за рубежом и была широко известна своей бескомпромиссной позицией по отношению к «безбожному» советскому и строю и неподконтрольной ему «красной» Церкви (Московскому патриархату, далее по тексту – РПЦ МП). В рассматриваемый период духовенство и общины РПЦЗ в СССР институционально оформились,

получили собственного епископа, укрепили связи с зарубежьем, что создало предпосылки для активного процесса возникновения множества легальных приходов РПЦЗ в Украине в начале 1990-х гг. История РПЦЗ в СССР и, в частности в Украине, практически не изучена, а научное понимание процесса трансформации общественно-политической системы страны, не завершившегося и по сей день, требует выявления роли различных религиозных факторов, повлиявших на этот процесс, в том числе подпольной церковной жизни.

Анализ последних исследований и публикаций. Библиография исследуемой темы крайне скудна, что свидетельствует об особой актуальности научного изучения этой темы; большинство работ принадлежит исследователям, так или иначе связанным с РПЦЗ, то есть конфессионально ангажированным. Большую роль и в нашем исследовании играют первоисточники (документы), опубликованные в периодических изданиях РПЦЗ (официальный орган Архиерейского Синода РПЦЗ журнал «Церковная жизнь»; церковно-общественный орган Свято-Троицкого монастыря РПЦЗ в Джорданвилле, штат Нью-Йорк, США, «Православная Русь»), а особенно – в электронном издании «Церковные ведомости Русской Истинно-Православной Церкви» (далее по тексту – РИПЦ) – бывшем официальном органе церковной юрисдикции, обособившейся от РПЦЗ в 2002 г. и имевшей в 2002–06 гг. свой духовно-административный центр на территории Украины (в Одессе). Основная заслуга в сборе и публикации материалов об истории РПЦЗ в СССР принадлежит издателям «Церковных ведомостей РИПЦ» Виталию и Сергею Шумило. Исторические свидетельства об участии Архиерейского Синода РПЦЗ и ее первоиерарха митрополита Филарета (Вознесенского) в устройстве церковной жизни Катакомбной Церкви в СССР опубликованы в монографии Татьяны Сениной «Столп огненный», а также в работах историка из Великобритании д-ра Владимира Мосса, в сборнике статей бывшего секретаря Архиерейского Синода РПЦЗ епископа Григория (Граббе) «Завет святого Патриарха», в работе Елены Петровой «Перестройка Вавилонской башни». Автор использовал материалы из личного архива, из архивов Архиерейского Синода РПЦЗ под председательством митрополита Агафангела (Пашковского), РИПЦ и Российской Православной Автономной Церкви, а также данные полевых исследований и интервью с участниками рассматриваемых исторических событий. Значительный массив документов, касающихся Катакомбной Церкви в позднесоветский период, хранится в архиве Архиерейского Синода РПЦЗ МП в Нью-Йорке, а также в архивах ФСБ РФ, но они не введены в научный оборот, а доступ к ним ученых затруднен, если вообще возможен. При цитировании документов РПЦ МП и Катакомбной Церкви 1920–30 гг. использован составленный М.Е. Губониным и изданный в 1994 г. сборник «Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и

всей России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг.».

Основной текст. Административно-каноническое разделение между Русской Православной Церковью Московского патриархата (РПЦ МП) и созданной русскими эмигрантами Русской Православной Церковью Зараницей (РПЦЗ) восходит к 1927 году и связано с появлением документа, вошедшего в историю как «декларация» Заместителя Патриаршего Местоблюстителя Российской Церкви митрополита Сергия (Страгородского) и Временного при нем Священного Патриаршего Синода¹. В «декларации», помимо заявлений о безусловной лояльности тоталитарному режиму, содержится требование к российскому эмигрантскому духовенству дать письменную подписку о лояльности Советской власти. Окончательный разрыв канонического общения РПЦЗ с той частью РПЦ МП, которую возглавлял митрополит Сергей (в полемической литературе эта часть известна как «сергианская»), оформился в 1934 году, когда Сергей подверг «запрещению в священнослужении» всю иерархию и клир РПЦЗ, а Собор Епископов РПЦЗ признал церковную администрацию Сергия незаконной².

Порвав общение с «сергианской» РПЦ МП, РПЦЗ в 1930–90-е гг. последовательно декларировала свое духовное и каноническое единство с Катакомбной, или Истинно-Православной, Церковью (ИПЦ) в Советском Союзе³. Под Катакомбной Церковью или ИПЦ в данном случае подразумевается совокупность различных «вервей» и «течений», объединяющих православных иерархов, клириков и мирян в СССР и на постсоветском пространстве XX–XXI вв., которые не признают законности церковной администрации митрополита Сергия, отвергают его «декларацию» и не имеют с ним и его последователями канонического общения. С самого возникновения «сергианства» в 1927 г. и до

¹ Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти 1917 – 1943. – М., 1994. – С. 434–437.

² Указ Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия и Священного при нем Синода от 22 июня 1934 г. о запрещении в служении и предании церковному суду епископов РПЦЗ и состоящих с ними в общении клириков Православной Российской Церкви // Акты Святейшего Тихона... – С. 687–688. Определение Архиерейского Собора РПЦЗ в Сремских Карловцах от 10 сентября 1934 г. о непризнании законности «сергианского» церковного управления и его юрисдикции над РПЦЗ // Церковная жизнь. – 1934. – № 6.

³ Например, в Окружном послании Собора Епископов РПЦЗ 1983 г. говорится: «Обновляя в своих умах и сердцах те начала благочестия, которые св. кн. Владимир насадил на Руси, будем стараться возрождать их в нашем быту, с надеждой, что Господь даст нам принести их на Родину, чтобы соединиться с той частью Святой Руси, которая несмотря на все ухищрения и преследования, продолжает существовать там хотя бы и в малом числе» (Цит. по: Православная Русь, № 19 (1256), 1/14 октября 1983. С. 4). Первоиерарх РПЦЗ митрополит Филарет (Вознесенский) отмечал в 1980 г.: «Катакомбная церковь в России относится с любовью и полным доверием к Церкви Зарубежной (...) Признать церковь лукавующих [РПЦ МП] носителем и хранителем благодати мы, конечно, не можем» (Цит. по: Столп огненный. Митрополит Нью-Йоркский и Восточно-Американский Филарет (Вознесенский) и Русская Зарубежная Церковь (1964–1985). – СПб., 2007. – С. 200).

настоящего времени ИПЦ широко представлена на территории Украины⁴, причем Киев и Харьков становятся крупнейшими центрами православного катакомбного движения⁵.

Несмотря на провозглашение духовно-канонического единства с ИПЦ в СССР⁶, фактическая связь РПЦЗ с нею была весьма затруднена по причине «железного занавеса», отделявшего Советский Союз от остального мира. Более или менее постоянными контакты представителей РПЦЗ с катакомбниками становятся лишь в эпоху хрущевской «оттепели», в начале 1960-х гг. Лучше всего изучена переписка⁷ катакомбного инок Лазаря (Журбенко)⁸ с архиепископом Чилийским РПЦЗ Леонтием (Филипповичем)⁹, которая установилась благодаря отъезду из СССР на Святую гору Афон (Греция) архимандрита Евгения (Жукова) –

⁴ Одним из первых критических откликов на «декларацию» митрополита Сергия стало «Киевское воззвание», датированное октябрём 1927 г. В нём говорится о незаконности власти митрополита Сергия и его «самочинного» Синода, утверждается, что Сергей «явно выходит за пределы своих полномочий» (Фрагменты «Киевского воззвания» опубликованы в: Акты Святейшего Тихона... – С. 518).

⁵ В частности, харьковскую общину духовно окормлял катакомбный священник Никита Лехан (ум. в 1985 г.), присоединившийся в 1975 г. к РПЦЗ, в Сумской и Харьковской областях служил также присоединившихся к РПЦЗ иеросхимонах Никодим (Конюхов) (ум. в 1976 г.) // Церковные ведомости Русской Истинно-Православной Церкви – www.catacomb.org.ua. Режим доступа: <http://www.catacomb.org.ua/modules.php?name=Pages&go=page&pid=1149>.

⁶ В богослужебный чин РПЦЗ в конце 1930-х гг. была введена даже особая литургическая формула поминовения иерархии Катакомбной Церкви: «О православном епископстве Гонимья Церкви Российския...». Эта формула употребляется в настоящее время некоторыми церковными юрисдикциями, генетически происходящими от РПЦЗ.

⁷ Переписка частично опубликована «Церковными ведомостями Русской Истинно-Православной Церкви» – www.catacomb.org.ua. Режим доступа: <http://www.catacomb.org.ua/modules.php?name=Pages&go=page&pid=538>.

⁸ Впоследствии схииерархiepiscop, председатель Архиерейского Синода Русской Истинно-Православной Церкви. Родился в 1931 г. на Кубани. Во время Голодомора 1930-х гг. осиротел. Духовное воспитание получил у старцев ИПЦ на Кубани священника Константина Высоцкого, иеромонаха Самуила и иеросхимонаха Феодосия (Кашина) (канонизирован в РПЦ МП). 17 сентября 1947 г. пострижен в иноки с именем Феодосий старцем Феодосием (Кашиным). 21 марта 1950 г. арестован и 13 января 1951 г. осужден по ст. 58-10 ч. 2 и ст. 58-11 Уголовного кодекса РСФСР на 10 лет концлагерей. Отбывал срок в Карагандинском концлагере, где неоднократно помещался в карцер. В 1955 г. освобожден по состоянию здоровья, поселился в Глинской пустыни Сумской епархии РПЦ МП, после закрытия монастыря в 1960 г. вернулся на Кубань. В 1971 г., по письменному благословению епископа РПЦЗ Леонтия (Филипповича), тайно рукоположен во иеромонаха архиепископом Иркутским РПЦ МП Вениамином (Новицким). В 1975 г. схииерархiepiscop Амвросием (Ивановым) пострижен в монашество с именем Лазарь (по сведениям Официального сообщения Архиерейского Синода РИПЦ от 6 июля 2005 г. о упокоении Схииерархiepiscop Лазаря).

⁹ Родился в 1904 года в Киеве, учился в Киево-Софийском духовном училище. В 1923 г. поступил в Киево-Печерскую лавру, затем перешел в Китаевскую пустынь. Проживая на подворье Киево-Печерской лавре в Ленинграде, в 1927 г. пострижен в монашество, а в 1928 г. рукоположен в сан иеродиакона. По возвращении в Киев, в 1930 г., рукоположен в сан иеромонаха и возведен в сан игумена. В 1932–33 гг. подвергался арестам по обвинению в антисоветской агитации. В 1934 г. получил степень кандидата богословия по решению митрополита Сергия (Страгородского), в 1935 г. возведен в сан архимандрита. В 1937 г. перешел на нелегальное положение, проживал в Переяславле и Житомире, служил на дому. После прихода немецких войск, 7 ноября 1941 г., рукоположен во епископа Бердичевского в составе Украинской Православной Автономной Церкви (в юрисдикции РПЦ МП). Управляя Житомирской епархией, говорил проповеди на украинском языке. В 1943 г. эвакуировался в Варшаву, а в 1944 г. – в Вену и Мюнхен, где был принят в состав РПЦЗ. В 1945 г. назначен епископом Парагвайским, а в 1946 г. переведен на Чилийскую кафедру. В 1957 г. возведен в сан архиепископа. В 1962 г. принял участие в хиротониях греческих старостильных епископов, положивших начало «хризостомовскому» Синоду ИПЦ Греции. В 1969 г. переведен на Буэнос-Айресскую кафедру РПЦЗ. Скончался в 1971 г., похоронен в окрестностях Сантьяго.

гражданина Греции, отбывавшего заключение в советских лагерях. В 1962 г. инок Лазарь начал отправлять письма о. Евгению в Ильинский скит на Афоне, откуда они пересылались архиепископу Леонтию, который давал различные рекомендации по устройству церковной жизни ИПЦ в СССР.

Предположительно, что именно в это время, в начале 1960-х гг., в Катакомбной Церкви возникает практика поминоения в качестве своих иерархических предстоятелей первоиерархов РПЦЗ – митрополитов Анастасия (Грибановского), а позже – Филарета (Вознесенского)¹⁰. Практические вопросы перехода в каноническую юрисдикцию РПЦЗ обсуждались в 1960-е гг. катакомбным духовенством (в том числе, из Украины) на совещаниях в Воронеже под председательством иеросхимонаха Амвросия (Капинуса)¹¹.

В 1975 году в Архиерейский Синод РПЦЗ, который тогда возглавлял митрополит Филарет (Вознесенский), поступили письменные прошения 14 священников Истинно-Православной Церкви (ИПЦ) из России и Украины («группы 14»)¹². Удалось установить следующие имена клириков, направивших прошения¹³: иеросхимонах Серафим (Марков) (ум. в 1979 г.), протоиерей Михаил Рождественский (ум. в 1988 г.), иеромонах Лазарь (Журбенко) (ум. в 2005 г.), иеромонах Никита (Лехан) (ум. в 1985 г.), иеромонах Тимофей (Несговоров) (ум. в 1975 г.), иеромонах Александр (Орлов) (ум. в 1977 г.), иеромонах Феодор (Рафанович) (ум. в 1975 г.), иеромонах Назарий (Конюхов) (ум. в 1975 г.), иеромонах Филарет (Метан) (ум. в 1975 г.), иеромонах Тихон (Зорин) (ум. в 1976 г.), священник Филипп Сычев (ум. в 1978 г.), иеромонах Пахомий (Петин) (ум. в 1985 г.). Прощения составлены по одному образцу, а их авторы мотивируют свое решение тем, что они лишились епископского руководства после смерти одного из канонических катакомбных епископов¹⁴. Группа была официально принята в каноническое подчинение РПЦЗ, а непосредственным правящим архиереем этих катакомбных клириков стал председатель Архиерейского Синода РПЦЗ митрополит Филарет (Вознесенский)¹⁵.

¹⁰ «В 60-е гг., благодаря стараниям будущего катакомбного архиепископа Лазаря, между овдовевшей Катакомбной ИПЦ на Родине и РПЦЗ было установлено тайное духовное общение, а в ИПЦ – поминоение Первоиерархов РПЦЗ» // Краткая история Русской Истинно-Православной Церкви – М., 1927–2007. // Церковные ведомости Русской Истинно-Православной Церкви – www.catacomb.org.ua.

¹¹ Там же. Жизнеописание иеросхимонаха Амвросия (ум. в 1971 г.) опубликовано в: Церковные ведомости Русской Истинно-Православной Церкви – www.catacomb.org.ua.

¹² Прощения сумел переправить в Синод РПЦЗ иеромонах Лазарь (Журбенко) // Еп. Григорий (Граббе): Завет святого Патриарха. – М., 1996. – С. 315.

¹³ Копии прошений хранятся в архиве Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей под председательством митрополита Агафангела (Пашковского) в Одессе.

¹⁴ Предположительно ранее эти клирики находились под омофорами схиэпископа Петра (Ладыгина) и архиепископа Антония (Галынского-Михайловского).

¹⁵ Соответствующий Указ митрополита Филарета хранится в Архиве Архиерейского Синода РПЦЗ в Нью-Йорке, доступ в который для исследователей затруднен.

Вместе с тем, на территории Украины, России и других республик СССР осталось как минимум несколько десятков катакомбных клириков, не вошедших в 1975 г. в юрисдикцию РПЦЗ. Основную их массу составляли так называемые «секачевцы», чья иерархия возникла в 1971 г. и не признана РПЦЗ канонической, а также «бахметевцы», чей глава – архиепископ Феодосий (Бахметев) – скончался в 1986 г. Разумеется, не имели возможности войти в какой-либо контакт с РПЦЗ и те катакомбные клирики, которые находились в местах лишения свободы (наиболее известный их представитель – «андреевский»¹⁶ иеромонах Гурий Павлов (ум. в 1995 г. в сане епископа Казанского одной из «ветвей» ИПЦ Греции).

Необходимо заметить, что принятие Синодом РПЦЗ в свою юрисдикцию группы катакомбных священников в СССР не означало появления на «канонической территории» РПЦЗ новой церковной юрисдикции, как это часто утверждается в полемической литературе. ИПЦ и РПЦЗ, как отмечалось выше, не считали себя разными Церквами¹⁷, а признавали свое каноническое единство в лоне единой поместной Российской Церкви. ИПЦ и РПЦЗ были полностью солидарны в непризнании РПЦ МП канонической частью Российской Церкви, а воспринимали ее как «сергианский раскол» и даже как «еретическое сообщество». Именно в рамках такого канонического сознания было возможно столь распространенное в катакомбной среде (в том числе, и за пределами «группы 14») поминование первоиерархов РПЦЗ как «первых епископов»¹⁸ всей поместной Российской Церкви. Очевидно, что, отталкиваясь от такого канонического сознания, группа клириков ИПЦ из СССР и обратилась в 1975 г. в Архиерейский Синод РПЦЗ, воспринимая его как единственную во всей своей поместной Церкви уцелевшую инстанцию Высшей церковной власти.

Управление российскими катакомбными приходами из Нью-Йорка, где располагался Архиерейский Синод РПЦЗ, не могло не носить несколько условного характера, поэтому практически сразу после принятия «группы 14» под омофор Синода встал вопрос о поставлении для них собственного епископа. Проблема обострялась по мере того, как умирали катакомбные священники, в массе своей весьма преклонного возраста, которые имели каноническое рукоположение, полученное в 1920-50-е гг. За период с 1975 по 1980 гг. скончались иеромонахи Тимофей (Несговоров), Александр (Орлов), Феодор (Рафанович), Назарий (Конюхов), Филарет (Метан), Тихон (Зорин) и священник Филипп Сычев, присоединившиеся в 1975 г. к РПЦЗ. Единственным клириком

¹⁶ По имени основоположника этой «ветви» архиепископа Андрея (Ухтомского) – катакомбного иерарха дореволюционного рукоположения, расстрелянного в 1937 г.

¹⁷ В Положении об РПЦЗ, принятом Собором Епископов в 1956 г., прямо указывается, что РПЦЗ не является самостоятельной Поместной Церковью, а представляет собой «временно самоуправляющуюся часть Поместной Российской Церкви» // Официальный сайт Российской Православной Церкви – Режим доступа: <http://www.rospc.org/index.php?newsid=49>.

¹⁸ 34-е Апостольское правило гласит: «Епископам всякаго народа подобает знати перваго в них, и признавати его яко главу».

непенсионного возраста среди духовенства РПЦЗ в России являлся иеромонах Лазарь (Журбенко). В 1981 году, в обстановке секретности, Архиерейский Собор РПЦЗ принимает решение¹⁹ о рукоположении во епископа протоиерея Владимира Прокофьева, настоятеля храма св. Архистратига Михаила в Каннах (Франция), тайно постриженного в монашество с именем Варнава²⁰. Благодаря тому, что родная сестра о. Варнавы работала в посольстве Франции в Москве, он имел возможность легально посещать Советский Союз, и поэтому ему было поручено тайно рукоположить в Москве епископа для Катакомбной Церкви. Архиерейский Собор рассмотрел несколько кандидатур на рукоположение во епископы для российских катакомб. Одним из кандидатов был священник Михаил Рождественский, рукоположенный в 1925 году и окормлявший истинно-православных христиан в Санкт-Петербурге и в некоторых других регионах России. Вторым кандидатом стал иеромонах Лазарь (Журбенко), который имел к тому времени несколько спорную, с точки зрения катакомбников, биографию: он был сравнительно молод, провел в заключении всего несколько лет, но главное – получил сан священника в РПЦ МП, а по причине неканоничности последней такой сан казался сомнительным многим последователям ИПЦ²¹. Стремясь получить архиерейскую хиротонию от РПЦЗ, иеромонах Лазарь подал

¹⁹ Служивший в 1981 г. секретарем Архиерейского Синода РПЦЗ епископ Григорий (Граббе) (ум. в 1995 г.) так вспоминает об этом: «На Архиерейском Соборе было постановлено тайно постричь в монашество и хиротонисать во епископы клирика Западно-Европейской епархии, у которого в СССР жила сестра, благодаря чему он мог легче получить визу для проезда туда. Этому, тайно рукоположенному епископу было поручено Собором тайно же хиротонисать во епископы о. Лазаря, для возглавления им катакомбных клириков и их общин» // Еп. Григорий (Граббе). Завет Святого Патриарха. – М., 1994. – С. 316.

²⁰ Родился в 1945 г. в семье русских эмигрантов во Франции, окончил иезуитский интернат под Парижем. С 1970-х гг. служил в храме св. Архангела Михаила в Каннах, Франция, был возведен в сан протоиерея. На основании постановления Архиерейского Собора РПЦЗ в 1981 г. был тайно пострижен в монашество, а 29 апреля 1982 г. – тайно хиротонисан во епископа Ментонского, викария Западно-Европейской епархии. 10 мая 1982 г. хиротонисал в Москве епископа Лазаря (Журбенко). С 1987 г. – настоятель храма в Каннах. 25 июля 1990 г. Архиерейский Синод РПЦЗ легализовал епископа Варнаву, а в январе 1992 г. назначил его Синодальным представителем в Москве. Оказался под влияние ультранационалистического фронта «Память», и в ноябре 1993 г. освобожден от должности Синодального представителя. В 1995 г. назначен епископом Сиднейским, но вскоре запрещен в служении. В 1996 г. назначен представителем РПЦЗ в Святой Земле, где не допустил Патриарха РПЦ МП Алексия II и лидера Палестины в Елеонский монастырь. За осуждение курса на сближение РПЦЗ с РПЦ МП и «призыв к расколу» был лишен сана Архиерейским Собором РПЦЗ 2001 г., однако каноничности этого Собора не признал, образовав вместе с Митрополитом Виталием (Устиновым) отдельный Синод (РПЦЗ(В)). В составе этого Синода возведен в сан архиепископа и назначен заместителем первоиерарха. В 2005 г. в результате конфликтной ситуации внутри Синода РПЦЗ(В) лишен им священного сана, после чего обратился в Синод РПЦЗ(Л) с покаянием и просьбой о восстановлении в архиерейском достоинстве. Был принят в состав РПЦЗ(Л) в качестве архиерея на покое. В 2010 г. осужден французским судом за присвоение церковных денег. В 2014 г. Синод РПЦЗ МП подтвердил решение Собора 2001 г. о лишении епископа Варнавы священного сана.

²¹ С этой точки зрения епископа Лазаря критикует британский церковный историк Владимир Мосс: «РПЦЗ (...) установила в России, не посоветовавшись с Катакомбной Церковью, параллельную иерархию, рукоположив человека, к которому все ветви Катакомбной Церкви относились с величайшим недоверием, – Лазаря Журбенко» (Владимир Мосс. Православная Церковь на перепутье (1917–1999). – СПб., 2001. – С. 327.

12 апреля 1980 года еще одно прошение²² о принятии его в РПЦЗ на имя архиепископа Женевского и Западно-Европейского Антония (Бартошевича), связь с которым о. Лазарю помог наладить известный советский диссидент, остававшийся при этом клириком РПЦ МП, священник Димитрий Дудко²³. 18 января 1981 г. своим Указом № 648/818/2 архиепископ Антоний (Бартошевич) заочно принял иеромонаха Лазаря в свою епархию и возвел его в сан архимандрита.

Прибыв в Москву в мае 1982 года, епископ Варнава установил связь с архимандритом Лазарем. 10 мая 1982 года, на квартире катакомбной монахини Феодоры в московском районе Тушино, епископ Варнава единолично рукоположил о. Лазаря во епископа для российских катакомб, усвоив ему титул «Тамбовский и Моршанский»²⁴. В 1990 году, когда епископ Лазарь впервые получил возможность выехать из СССР и прибыть в Архиерейский Синод в Нью-Йорке, над ним было совершено «восполнение» единоличной хиротонии²⁵ с помощью возложения рук епископов РПЦЗ во время Божественной литургии в Знаменском Синодальном соборе²⁶.

По сведениям последователей епископа Лазаря, образовавших в 2002 г. самоуправляющуюся часть РПЦЗ с центром в Одессе – Русскую Истинно-Православную Церковь (РИПЦ), вокруг этого иерарха в 1982–89 гг. «объединились многие катакомбные общины ИПЦ на Кубани, Украине, в Центрально-Черноземной части России, Северном Кавказе, Белоруссии, Сибири, Казахстане, Башкирии и других регионах». За этот

²² Копия Указа со ссылкой на это прошение хранится в личном архиве автора.

²³ Вскоре после этого, весной 1980 г., находясь в специзоляторе КГБ СССР «Лефортово», о. Димитрий Дудко выступил по советскому телевидению с «покаянием», признав свою пастырскую активность «антисоветской». Согласившись сотрудничать с советскими спецслужбами, он был отпущен на свободу, что первоиерарх РПЦЗ митрополит Филарет охарактеризовал как «падение» и объяснил его тем, что о. Димитрий находился «вне Истинной Церкви» (Письмо священнику Виктору Потапову от 9 июля 1980 г. – копия хранится в личном архиве автора). Тем не менее, архиепископ Антоний (Бартошевич) продолжал консультации с о. Димитрием по вопросу о рукоположении катакомбного епископа даже после этих событий.

²⁴ Официальное подтверждение этот факт получил лишь 16 мая 1990 г., когда Архиерейский Синод РПЦЗ выдал епископу Лазарю ставленническую грамоту, в которой, в частности, говорится: «Архимандрить Лазарь (Журбенко) от Российской Православной Церкви яже въ Катакомбахъ избранъ и Священнымъ Архіерейскимъ Свномомъ Русской Православной Церкви Заграницей утверждень и определенъ быти епископомъ Богоспасаемаго града Тамбова по чиноположенію же Святыя Апостольскія Восточныя Церкви, содействующу всесовершающему и всесвятому Духу, въ лето от воплощенія Бога Слова 1982-е месяца апреля въ 27 день, во граде Москве, хиротонисанъ архіереями Русской Православной Церкви Заграницей по постановлению Архіерейскаго Собора 1981-го года. Хиротонія Преосвященнаго Лазаря состоялась при особыхъ обстоятельствахъ, вызванныхъ трудностями настоящаго времени, поэтому хиротонія была совершена тайно» // Архив Архиерейского Синода Российской Православной Автономной Церкви, д. 6, л. 6.

²⁵ 1-е Апостольское правило требует, чтобы архиерейская хиротония совершалась «тремя или двумя епископами», однако в церковной истории есть немало прецедентов единоличных епископских хиротоний – так, например, был посвящен в сан епископа святитель Григорий Неокесарийский.

²⁶ «Поскольку тайная хиротония епископа Лазаря в 1982 г. была вынужденно совершена одним архиереем, то на Соборе РПЦЗ над ним была соборно совершена дополнительная хиротония как восполнение хиротонии, совершенной одним епископом» – Краткая история Русской Истинно-Православной Церкви: 1927–2007 гг.» // Церковные ведомости Русской Истинно-Православной Церкви – www.catacomb.org.ua.

период епископ Лазарь рукоположил около 20 новых священников для катакомбных общин в указанных регионах, а также принял нескольких священников из других «ветвей» ИПЦ, которые он считал неканоническими²⁷. На основании доклада епископа Лазаря 15 августа 1990 г. Архиерейский Синод РПЦЗ издал Справку за № 4/77/133²⁸ о невозможности «признания апостольского преемства и каноничности» катакомбных иерархий, связанных со следующими иерархами: архиепископом Антонием (Галынским²⁹-Михайловским), епископом Серафимом (Поздеевым), епископом Алфеем, схимитрополитом Геннадием (Секачем)³⁰ и рукоположенными ими епископами. Категорическая позиция епископа Лазаря в отношении этих иерархий не способствовала консолидации ИПЦ в СССР вокруг РПЦЗ, а хиротония епископа Лазаря вызвала разделение даже среди присоединившихся в 1975 г. к РПЦЗ катакомбных клириков и общин. Активная деятельность епископа Лазаря и его свободные перемещения по Советскому Союзу, особенно в эпоху усиления контроля за религиозной жизнью в годы руководства страной Ю. В. Андроповым, усилили подозрения в катакомбной среде относительно личности и реальных целей деятельности этого иерарха. По признанию настоятеля московской общины епископа Лазаря священника Олега Орешкина, все «ветви» Катакомбной Церкви считали иерарха агентом КГБ³¹. Известно, например, что катакомбные общины Вятского края (современная Кировская область РФ), оставшиеся без иерархии после смерти в 1976 г. окормлявшего их архиепископа Антония (Галынского-Михайловского) и прежде ориентировавшиеся на РПЦЗ, не присоединялись к этой Церкви из-за недоверия к епископу Лазарю. Лишь после рукоположения в РПЦЗ в феврале 1991 г. епископа Суздальского Валентина (Русанцова)

²⁷ Автору данной работы довелось лично общаться с двумя священниками, принятыми епископом Лазарем из «секачевской ветви» ИПЦ, – о. Олегом Орешкиным и о. Евфимием (Трофимовым). Поскольку епископ Лазарь не признавал хиротоний, совершенных в других «ветвях» ИПЦ, этих клириков он рукополагал заново. В настоящее время священник Олег Орешкин является клириком Австралийской епархии РПЦЗ МП, а иеромонах Евфимий – Леснинского монастыря РИПЦ во Франции.

²⁸ Копия Справки имеется в архиве автора. Официальная публикация: Церковная жизнь. – 1990. – № 5–6.

²⁹ В некоторых источниках встречается другой вариант написания этой фамилии – Голынский-Михайловский.

³⁰ Его подробная биография приводится в: епископ Иоанн, игумен Илия. Тайный схимитрополит. – М., 1997. По официальной версии последователей этой «ветви» ИПЦ, митрополит Геннадий принял единоличную хиротонию от епископа Серафима (Поздеева), рукоположенного еще патриархом Тихоном и тайно проживавшего в г. Бузулуке Оренбургской обл., в 1971 г., за три дня до смерти епископа Серафима. За открытие ряда катакомбных монастырей в Абхазии епископ Геннадий был арестован и оказался в Тбилисской тюрьме, где его якобы возвел в сан митрополита сонм грузинских иерархов во главе с митрополитом Малхазом (опрошенные автором клирики ИПЦ Грузии отрицают саму возможность существования митрополита с таким именем, поскольку в Грузинской Церкви при монашеском постриге имена даются в честь святых, а святого с именем Малхаз в святцах Грузинской Церкви нет). Незадолго до смерти в 1987 г. митрополит Геннадий принял схиму.

³¹ Священник Олег. О мире всего мира, благостоянии святых Божиих Церквей и соединении всех Господу помолимся // Православная Русь. – 1991. – № 24. – С. 11–12.

«галынский» священник Валентин Аристов с вятскими общинами присоединился к Суздальской епархии РПЦЗ³².

Со временем часть катакомбников, не признавших епископа Лазаря, разработала в обоснование своей позиции более четкую богословско-каноническую базу. По их мнению³³, митрополит Виталий (Устинов), ставший Первоиерархом РПЦЗ в 1986 году, стал искать пути к сближению с официальным «мировым православием», то есть с «ересью экуменизма»³⁴, терпимо относясь к фактам сослужения клириков РПЦЗ с экуменистами, которые в отдельных епархиях (особенно в Западно-Европейской) приобрели массовый характер и даже были официально разрешены в письменном обращении архиепископа Женевского и Западно-Европейского Антония к своим клиру и пастве³⁵. В этом, а позже и в открытии легальных, имеющих государственную регистрацию, приходов РПЦЗ на территории России, увидели многие «катакомбные ревнители» отступление от твердых принципов, которых придерживалась РПЦЗ при своих первых трех митрополитах – Антонии, Анастасии и Филарете.

Выводы. Несмотря на всю жесткость тоталитарного контроля за религиозной жизнью в СССР, особенно за православием, которое считалось наиболее влиятельной и авторитетной религиозной традицией в стране, на протяжении всего советского времени, в том числе, в заключительный его период, продолжала существовать и развиваться подпольная церковная жизнь. Священники, получившие свое рукоположение еще в 1920-е гг., до разделения Российской Церкви на «сергианскую» (РПЦ МП) и катакомбную (ИПЦ), или сразу же после этого разделения, смогли передать преемство живой духовной традиции той канонической структуре, которая возродилась в СССР в 1975–82 гг. под омофором Архиерейского Синода РПЦЗ – также независимой от советского тоталитарного режима православной Церкви русской традиции. Ключевую роль на начальном этапе формирования канонических структур РПЦЗ в СССР сыграл епископ Лазарь (Журбенко), чья личность и деятельность до сих пор вызывают неоднозначные оценки и таят в себе много загадок. Развивая исследования истории РПЦЗ в СССР, представляется важным подробнее изучить повседневную деятельность священников и общин в условиях подполья и конспирации, степень и формы проникновения в их среду агентуры советских спецслужб, способы установления и поддержания этими священниками

³² Ныне бывшая Суздальская епархия РПЦЗ почти в полном составе входит в Российскую Православную Автономную Церковь (РПАЦ), а бывший священник Валентин Аристов, получивший в монашестве имя Антоний, стал в ней архиепископом Яранским и Вятским (скончался в 2011 г.).

³³ Наиболее полно оно изложено в распространенной в катакомбной среде рукописи И.М. (иерея Максима?) «Искажение догмата о единстве Церкви в исповеданиях веры Синодом и Собором Русской Православной Зарубежной Церкви, возглавляемым митрополитом Виталием (Устиновым)». Рукопись датируется примерно 1989 г.

³⁴ Предана анафеме Архиерейским Собором РПЦЗ 1983 г.

³⁵ Послание цитируется в: Петрова Е.А. Перестройка Вавилонской башни. – М., 1991.

связей с зарубежьем, особенности богословия и социальной доктрины этих общин, позволивших им найти *modus vivendi* и выжить в условиях неприемлемой для катакомбного сознания советской действительности, сформировав специфические формы «альтернативной» религиозности. Наиболее фундаментальной задачей дальнейших исследований является выявление роли, которую сыграла «альтернативная» религиозность, в первую очередь – православная, в подрыве мировоззрения советских людей, отказе от идеологии государственного атеизма и идейном крахе советского режима, а также в формировании репутации официальной РПЦ МП как государственной институции, созданной этим режимом и ориентированной на обслуживание политических интересов имперской и постимперской власти.

Розділ четвертий.
ПРОБЛЕМА «ЦЕРКВА – МАЙДАН»
В ЇЇ ОСМИСЛЕННІ

**4.1 *Анатолій КОЛОДНИЙ.* МАЙДАН ЯК ОСЕРЕДДЯ
 УКРАЇНСЬКОЇ ГРОМАДЯНСЬКОЇ РЕЛІГІЇ**

Здавалося б, що нині у з'ясуванні співвідношення таких суспільних виявів, як Церква і Майдан особливої складності для науковця, а то й буденно мислячої особи, немає. Церква у широкому розумінні цього феномену як релігійної організації, а не у вузько-православному, що нібито є лише йому належна інституція, була у різних її конфесійних виявах присутня на Майдані, а нині, хіба що за винятком спільнот *неукраїнської* Української Православної Церкви Московського Патріархату, вірмен-григоріан, адвентистів сьомого дня з їх євроазійською зорієнтованістю та деяких спільнот мусульман, рідновірів (прибічників, скажімо, українозрадливого Куровського), знаходиться разом із українськими бійцями в одних окопах у їх боротьбі на Сході країни з російсько-фашистськими загарбниками і донецькими сепаратистами.

Але це на перший погляд. Бо ж при з'ясуванні змісту співвідношення феноменів *Церква-Майдан* ми мусимо вийти за межі конфесійних кордонів, увійти, я б так сказав, дещо в іншу – в *громадянську площину* буття релігії, різних її віросповідних спільнот.

Всі учасники Майдану як Революції Гідності, незалежно від їх конфесійної належності, були певні в бутті Бога, визнавали його промисел у світі. Це вони засвідчували, зокрема, колективним співом нашого духовного гімну «Боже Великий, Єдиний, нам Україну храни». Бог відтак поставав «єдиним», спільним для всіх різноконфесійних майданівців. При цьому визначався і об'єкт його охоронного промислу – Україна, її народ, незалежно від національної і конфесійної належності його представників.

Визнаючи Україну найдорожчою – «понад усе» – святиною, майданівці до складових цієї святості відносили її Гімн, Прапор, Герб. При цьому зовнішні ознаки специфіки конфесійної належності кожного зокрема виявлялися якимись неістотними. Головним поставало те, що об'єднувало вірян всіх конфесій – православних, греко- і римо-католиків, протестантів у їх різних конфесійних виявах, харизматів, мусульман та іудеїв, рунвірів і рідновірів. Наголосимо: *те, що об'єднувало*. Це єднання вони знаходили в майданівських храмах – Наметах моління, у сприйнятті виконання гімну «Ще не вмерла Україна» як колективної молитви.

Щонедільні Майданівські віча ставали своєрідними всеукраїнськими Богослужіннями. Якась внутрішня сила-потяг змушувала кожного киянина щонеділі йти на них, навіть кожного щирого українця приїздити в цей день до Києва. Ми не могли не приходити на ці віча, не могли не бути при цьому гордими за свій народ, який проснувся зі своєї тривалої історичної сплячки, самоідентифікувався, і водночас не бути стурбованими нашим майбуттям, яке дещо легко могли відвернути від очікуваної нами національної долі або ж тодішні державні можновладці, використавши для цього під час перемовин із «людьми сцени» якусь, як гарантію, словесну обіцянку, або ж підтягнуті до Києва армійські підрозділи. Останнім міг протистояти, як сила, лише об'єднаний в єдиному помислі народ, народ, який скандував «Смерть ворогам!» і готовий був віддати за цю їх смерть навіть своє життя. При цьому тодішня влада усвідомлювала, що здолати півторамільйонну народну масу, зібрану Майданом, навіть танкам їй не під силу. До того ж, армія у спосіб мовчання виявила свою солідарність із повсталим українським народом. За Януковичем була лише півмільйонна міліція і промосковськи видресировані кадебісти.

Не мовчали в ті дні й міста і села країни. Київ одержав могутню підтримку місцевими майданами практично у всіх регіонах країни. На захист Українського Майдану став увесь цивілізований світ, наша діаспора. Згадаю принагідно тут Донецький Майдан, який збирався, незважаючи на вовчу протидію йому, щодня аж до часу прямої загрози життю його учасників. З вірян тут були українські православні і греко-католики, віряни із спільноти В. Падуна – Української Християнської Євангельської Церкви, муфтія Саїда Ісмагілова – Духовного Управління мусульман України Умма. На Донецькому Майдані були й наші колеги-релігієзнавці, очолювані Ігорем Козловським. І це на відміну від нами випестуваних докторів Глушака з Севастополя і Волошина із Донецька, які стали вірними служаками антиукраїнських структур.

Незбагненим дивом виглядала самоорганізація Київського Майдану – чітка і злагоджена робота всіх його служб, цілодобово діюча самооборона та інформаційне забезпечення, дотримання умов мирного протесту, налагоджене регулярне харчування й забезпечення водою й дровами, виявлення високого морального духу і поведінки кожного, хто ввійшов у цю велику самосформовану україноцентричну сім'ю.

Не раз лунало то в одному, то в іншому куті Майдану: «Слава Україні!» чи «Україна понад усе!». Але все ж було дещо тривожно за майданівську долю із-за нашого незброєного протистояння півмільйонному загону «беркутні». Хоч в душі водночас жила впевненість в можливості здобути зрештою для України очікувану перемогу над Московією. Зброєю майданівців стала бруківка і палаючі автопокришки. Було добре забарикадовано всі в'їзні вулиці до центру протесту,

а їх аж дев'ять. В контексті самооборони площа Незалежності тому була надто незручною.

Майдан переконав, що революційний народ – то могутня сила! То ж і боїться московський диктатор Володимир Путін (та й не тільки він), що й до нього дійде черга, що він може повторити долю Чаушеску і Каддафі, долю Януковича. Але якщо останній ще набув притулок у Москві, то Путіну тікати буде вже нікуди. Як у нас кажуть, собаці буде собача смерть. Але чи буде? Росіяни люблять диктаторів, роблять їх напівбогами, сакралізують, а святого ж, із-за їх високої забобонності, впевнені, що треба шанувати незалежно від того, яким він є. Згадаймо Жовтневу революцію 1917 року. Її зорганізували й провели лідери-євреї. Після їх зрештою усунення від посад у владі росіяни стали виявляти своє покаєння останньому царю Миколі II, висвятивши його і всю його родину, вознісши вшанування його на рівень ледь не Спасителя Ісуса Христа, закликаючи до відродження не лише Московської імперії, а й самодержавства.

Із сцени Майдану щодня, з самого ранку, звучали молитви, виголошені служителями різних конфесій. Вони стояли поруч на цьому майданівському вівтарі, не виявляючи навіть у словесному вираженні якусь свою відмінність від іншого з іншої конфесії, не рекламуючи її. Тут взагалі *іншого* не було, бо ж всі були єдині у сподіванні на щасливе майбуття України, у своєму бажанні його здобувати в нерівній боротьбі із озброєною силою влади олігархів і диктаторів-можновладців.

Фактично першим щодня на сцену Майдану виходив відомий українозорієнтований православний єпископ Володимир (Черпак). Поруч з ним ми бачили єпископа з Римо-Католицької Церкви Станіслава Широкоградюка, протоієрея з Греко-Католицької Церкви Олексу Петріва. Тут був архієпископ із Київського Патріархату Євстратій (Зоря). Подеколи на сцені Майдану з'являвся протоієрей з Православної Церкви України Московського Патріархату Георгій Коваленко, практично відсторонений нині в цій Церкві, певне за його українськість, її главою Онуфрієм, від всього, що мав за часу митрополита Володимира (Сабодана) як керівник прес-служби УПЦ МП. Біля входу до поштамту стояла палатка-молільня протестантів, роздавали свої листівки рунвіри. Україномовний Новий Завіт дарувала місія Емануїл.

Кожний майданівець не турбувався збереженням свого життя, думав не про своє особисте безсмертя, а про безсмертя України, ладен був навіть своєю смертю завоювати їй світле майбуття, сподівався на те, що зрештою, десь після трьох з половиною століть московської неволі, українському народу «усміхнеться доля». «Душу й тіло ми положим за нашу свободу», - співали ми щодня по декілька разів ці слова нашого Гімну, вкладаючи в них глибокий утаємничений зміст свободи: смерть за Україну не була для нас страшною. Ми сповна були готові до неї. Саме в можливості й такого варіанту завершення особистого життя, навіть через свою жертвність, кожен майданівець віднаходив своє безсмертя.

Саме цю думку ми проголошували, відповідаючи словами «Героям слава!» на заклик «Слава Україні!». При цьому героями для нас поставали не лише ті, хто в минулі роки-століття загинув як борець за вільну Україну, а й ті, які за її світле майбуття боролися і гинули на Майдані. Майданом ми відповіли на прохання Тараса «пам'яніте незлим, тихим словом».

Що б там не говорили про Правий сектор чи приписували йому, але саме він, як знаю, виявився найбільш підготовленим до силового протистояння з антимайданівцями. Без нього ми перемоги не змогли б. Правосекторівці для неї мали й заздалегідь належно приховану зброю, а не лише наявну в кличківців чи яценюківців зброю язика, порошенківське пусторікування. Правосекторівці – це українські націоналісти, для яких Україна – «понад усе». Жертви Майдану починалися і зростали саме з їх рахунок. Вони були (та й є разом із свободівцями) безстрашними, зорієнтованими на доведення майданівської революції до повного завершення. Саме тому їх так боїться і прагне ліквідувати як самостійну силу новосформована неоолігархічна українська влада Порошенка-Яценюка, для якої вже забувся використаний нею Майдан, побратим по руху україно-революційна «Свобода», відторгнута Радикальна партія. Саме ця нова влада, закриваючи Революцію Гідності, із остервенінням ліквідовувала майданівські сліди-святині. У самоскиди викидалися громлені тими ж Кличком найнятими спортсменами-тітушками палатки, щити, барикади, сцена, одяг і особисті речі протестувальників, яким може й ніде було жити. Навіть українські прапори і фотомонтаж Героїв Небесної Сотні летіли в кузов грузовика. Невідомо як і з чиеї волі було розпущено Всеукраїнське об'єднання «Майдан» (маю його Посвідчення за №136610), яке могло б постати гарантом дотримання і виконання самопосталеною післямайданівською владою орієнтирів Революції Гідності. «Майдан» і далі міг би слугувати куратором щонедільних чи щомісячних всеукраїнських віч, які б могли б підказувати владі як треба слідувати майданівським шляхом. Віча ці могли б й надалі збирати конфесії країни й утримувати їх в руслі українського відродження й розвитку. А так вони знову розбрелися по своїх загомінках, інші для них є інші, а не складові єдиного, складові Української Громадянської Церкви. Легко здалися новій олігархічній владі, продавшись їй, куратори Майдану Парубій і Кубів. У Верховній Раді вже чуємо образливі випадки проти майданівців, маємо нехтування ними.

І все ж смерть Небесної сотні для нас матеріалізувалася в здобуття Україною перемоги над владою тирана Януковича і його Партії-банди регіонів, в утвердження буття демократії на її теренах, в набуття можливості ввійти в європейський цивілізаційний простір, приступити до розбудови *саме української* України.

Молитва на Майданівському віче була водночас і закликом до покарання: «Смерть ворогам!». Щодня словами: «Згинуть наші

воріженьки як роса на Сонці, запануємо і ми, браття, у своїй сторонці» ми висловлювали есхатологічну перспективу нашого національного світобачення і здійснення національного очікування. Шкода лише, що новоолігархічна влада дала можливість цим «воріженькам» відповісти за коєний ними гріх щодо України, її народу, навіть приютила декого з них у своїх кабінетах. Серед «грішників» у неї постають ті, хто здобув перемогу Майдану, хто перший підставив свою голову під кулі вояків Москви й сепаратистів, хто продовжив Майдан на фронтах Сходу України. Іловайськ, Донецький аеропорт, Дебальцево – це ті м'ясорубки, де із-за бездарності, а чи ж свідомого умислу, нової влади залишили своє життя тисячі майданівців.

На Майданівських вічах з'являлася однодумність не лише у представників різних конфесій, а й навіть у віруючих і невіруючих. А це тому, що святинями сформованої Майданом *громадянської релігії* поставали не ті вияви вірувань, які різнять людей світоглядно чи конфесійно, а ті, повторюся тут, які були спільними святинями для звершителів Революції Гідності. Майдан став своєрідним понадконфесійним Храмом-Церквою. Апостолом в ній був Тарас Шевченко, портрет якого, як вшанована словом і квітами ікона, стояв на сцені. Незнаний мені митець з привезеної на дрова дерев'яки навіть вирізьбив скульптуру Кобзаря, яку ми сприймали за святиню і вклонялися їй. На Майдані ми вчилися бути українцями, до сліз раділи нашій однодумності й могуті, вірили в нашу перемогу й ладні були йти на самопожертву у боротьбі за свою свободу.

Пригадую, як ми 19 лютого м.р. йшли мирною ходою по Інститутській до Верховної Ради з низкою чітких вимог до влади. Не дійшли: беркутня перегородила нам дорогу машинами. На нас стали кидати димові шашки, вибухові пакети, в нас стріляли снайпери із криш будинків, а ми – **йшли і йшли** з вимогами європейського вибору, демократизації суспільного життя, української розбудови. Пластмасова куля снайпера влучила у нашого великого українолюба професора Олександра Сагана. З метою певне збереження мене від можливої атаки беркутні мої колеги веліли мені йти в глибину Майдану. І тут перед очима моїми стоїть у всій своїй могуті наш відділенівський професор Віталій Шевченко, який, залишивши нас в тилу площі, сміливо пішов в бік спричиненої беркутнею майданівської заграви, щоб підтримати оборонців Майдану, виявити допомогу пораненим, виносити їх з Інститутської до машин «швидкої», які ширяли одна за одною у бік Михайлівського монастиря. Разом з Шевченком виявила бажання бути «на потребі» наша самовіддана Оксанка Горкуша, та, що й нещодавно відправлялася в зону АТО слугувати психологом-реабілітатором. Україна для неї – мати, Герої Майдану – її рідня.

Певне на все життя збережуться в пам'яті ті тривожні миті, коли вирішувалося питання: *хто кого?* В ці години Михайлівський собор,

святиня Церкви Київського Патріархату, вдруге практично засвідчив свій статус оборонця долі українства. В ньому знаходили захисток поранені і літнього віку майданівці, тут були і польова лікувальня, і годівниця. При цьому з дзвіниці монастиря лунав незупинно тривожний гул його дзвонів, в храмі коїлося безперервне Богослужіння. Все це робилося з веління і благословення невовзвеличеного в Герої України Президентом Порошенком Предстоятеля УПЦ Київського Патріархату Філарета.

Майдан Незалежності – це центр столиці України. З днів Революції Гідності він для нас став сакральною місциною, духовним схороном Небесної Сотні. На ньому можуть відбуватися відтепер лише величні загальноукраїнські заходи, а не гуляння типу януковичівських «йолок». Останні перенесли на Софійський майдан, хоч і там їм із-за наявності поховання Великого Українця Патріарха Володимира (Романюка), гадаю, не місце. Це питання можна вирішити перенесенням праху владики на територію Софії і утворенням там Пантеону видатних українців. Масовки всеукраїнського значення можна проводити на Михайлівській площі, яка стала символом величчю духу українців, їх переможної ходи і жертвності.

З часу подій Революції Гідності саме слово «Майдан» стало сакральним. Воно постає тепер своєрідною візиткою України у всьому цивілізованому світі. По бульвару Небесної сотні, який починається з Майдану, вже не можна пройти без плачу душі і водночас гордості за наш український просин до історичної творчості, за здобуту нами перемогу.

Сформована Майданом *громадянська релігія* була *Києвоцентричною*. Саме тому російський Гітлер, це б то Володимир Путін, своїм прагненням з возвеличення події хрещення князя Володимира нібито в Херсонесі, а не в Києві, прагне применшити історичне значення української столиці, утвердити якесь *Кримоправослав'є*, нівелюючи цим значення хрещення наших предків у водах Дніпра, знецінюючи так звану «Київську купіль», бо ж нібито, окрім неї, були й інші, рівнозначні їй «купелі» – Новгородська, Суздальська та ін. Москва в такий спосіб стає, за Путіним, особливо після краху Візантійської імперії в XV столітті, центром світового православ'я, «Третім Римом». За заслугу приєднання Криму до Росії, «повернення» їй Херсонеської святині, розташованої в Севастополі, вже дехто із Церкви Московського Патріархату навіть пропонує «Володимира Путина», «второго Володимира» ще за його життя вознести у святі. В Росії вже навіть появилися ікони Володимира Переможця.

В дні Революції Гідності приходилося щодня бути на Майдані. Він знаходився по моїй дорозі на роботу і повернення з неї. Спустившись з Трьохсвятительської на Майдан, якась невимовна утаємничена сила тримала тебе на ньому, не хотілося йти додому. Вночі не спалося, постійно тебе мучило питання: «А як там?». Протягом ночі просинався декілька разів за спеціально виставленою годиною дзвінка будильника і вмикав телевізор, очікуючи від нього останніх вістей (і чомусь лише

чогось тривожних). У приміщенні нашого Інституту філософії (а він на Володимирській гірці) в ті революційні місяці знаходився молодіжний штаб Майдану. При цьому прийшлося тоді постійно приймати у себе в квартирі на ночівлю 5-8 молодих майданівців, яких приводив син Єгор, що днював на Майдані. Це були переважно студенти львівських вузів. Але різниця у нашому з ними віці, суспільному статусі при цьому не відчувалася. Як майданівці, ми були одnodумцями, скажу ще так, одновірцями.

* * *

Проте по-різному відгукнувся Майдан в баченнях і користанні його перемогою різними конфесійними спільнотами України. Не всі, хто з тобою в ті дні був поруч по праці, сприймав Майдан, вболівав за перемогу його ідеалів. Ворогів Революції Гідності, наших прагнень розбудувати українську Україну ми знаходили тоді й знаходимо і нині серед навіть близького оточення в місцях праці і проживання. У таких блукає формула якогось абстрактного *миру*, а то й «любові до ворога», що висловив в одному із своїх розмірковувань навіть греко-католицький єпископ з Риму Діонісій Ляхович, якого я раніше, як філософа-онтолога, надто цінував. Подібні не тільки особисті, а й активно пропаговані на увагу громади вірян сентенції чуємо із храмових кафедр, читаємо в конфесійній періодиці Московсько-Православної Церкви України. І це для них проходить безкарно! А це тому, що у нас інколи статус «священника» чи «пастора» служить нібито якоюсь охоронною засторогою-перешкодою від притягнення цих осіб до судової відповідальності за їх ворожу щодо України діяльність, за їх антиукраїнськість, за нехтування ними долею того народу, з кишені якого вони виужують на своє буття «подаяние».

А між тим той же «священник» чи «пастор», згідно Конституції України, є водночас і громадянином нашої країни, а відтак на нього поширюються всі вимоги до його громадянського статусу. Скажімо, митрополит Агафангел з Одеси є духовною особою, але ж він водночас є й громадянином України за прізвищем *Савін*. За свою багаторічну антиукраїнську зорієнтованість у своїй священничій діяльності він мав би вже давно відповісти перед українським правосуддям. Можливо що його, а він росіянин за національністю, варто було б вже давно відправити, як подарунок, до пана Путіна, який закликає своїх земляків із закордоння зголоситися і їхати освоювати далекі Сибірські простори. Правда, чогось владики-русаки не спішать скористатися запрошенням свого царя Московії.

Подібним до Агафангела є й владика Іоанафан з Тульчина. Але він «русский», а ось кримський владика Лазар (родом він з України і за прізвищем Швець) виявив себе відвертим новоросом, зрадником свого народу, а міг би, на знак протесту проти окупації Московією Криму, відмовитися від своєї посади в Церкві Московського Патріархату

і попроситися до Константинополя або ж перейти до Церкви Київського Патріархату. Якщо Кримській єпархії УПЦ КП патріарх Філарет заборонив реєструватися за російськими законами, то малорос Лазар виявив свою васальську відданість путінівській колоніальній владі. В новому Статуті релігійної організації «Симферопольская и Крымская епархия», схваленому з подачі митрополита Лазаря, значиться, що вона «является самоуправляемой частью Русской Православной Церкви (другое наименование – Московский Патриархат)» і «осуществляет свою деятельность в юрисдикции Русской Православной Церкви в соответствии с Уставом РПЦ... Епархия соблюдает законодательство Российской Федерации».

Те ж саме (а то й більше) можемо сказати і про митрополита Онуфрія – Предстоятеля УПЦ Московського Патріархату. На ньому, як керівнику державою зареєстрованої громадської інституції, лежить вся відповідальність за те, що ця Церква (подібно, скажімо, до суду притягнутої через свого генсека Компартії України і офіційно забороненої Верховною Радою) творить у світській сфері, виступаючи в діях декого з її кліру і біляцерковних спільнот-братств фактично проти незалежності нашої країни і настирливо ратує за відродження якоїсь «исторической Руси», за входження України в якийсь «русский мир», новий Союз з Московією – країною-агресором, країною-колонізатором, мовчки сприймаючи оцінки своїм керманічем – Московським Патріархом Кирилом Президента Росії В. Путіна ледь не як Богом дарованого вождя (свого часу ця Церква так говорила і про Сталіна).

Офіційно зареєстровані в нашій Україні Церкви – Київський Патріархат, Православно-Автокефальну та Греко-Католицьку – московські православні у своїх храмах подеколи подають як ледь не якісь профашистські формування, чим сприяють розпалюванню міжконфесійного протистояння в нашій країні, служать ворогу українства. За таку діяльність Орест Володимирович Березовський (цебто владика Онуфрій) разом із керованою ним Церквою підпадає повністю під чинне українське правосуддя, мав би бути притягнутим навіть до кримінальної відповідальності, що нині ми маємо із Компартією. Пора вже перестати зважати на рясні і клобуки тих, хто, прикриваючись цим, служить віковому ворогу українців – москалю.

Із амвонів всіх храмів УПЦ МП в Україні в майданні і післямайданні дні, з гасел Хресних ходів, організованих Церквою в різних містах країни, насамперед в Києві, звучить туга за Російською імперією, бо оздоблені ці заходи портретами останнього царя російського Миколи II і чорносотенськими гаслами «Самодержавие – Православие – Народность». При цьому виголошуються антиєвропейські і антиукраїнські проповіді, звучать заклики навіть до непокори владі. Все це в деталях розписує московсько-православна газета «Мир», яка видруковується в Дніпропетровську і чомусь належно не оцінюється ні СБУ,

ні новоутвореним Міністерством інформації України, хоч вони про це знають.

В окупованих Росією Криму і на територіях Донбасу Московсько-православна Церква була проголошена сепаратистами ледь не державною, а відтак і єдинозаконною для діяльності. Водночас з'явилися заборони самопроголошених тут властей на діяльність на підвладних їм теренах інших християнських конфесій – непромосковських православних, протестантських, харизматичних, рідновірських, деяких мусульманських управлінь, організацій східних релігій тощо. В Криму, за прикладом Росії, ввели заборону на вільне поширення мусульманської літератури, налагоджено тотальний контроль за діяльністю мусульманських інституцій, діячів конфесії. На заміну Духовному Центру мусульман Криму (Євпаторія) почав діяти якийсь Таврійський муфтіят, що виявляє свій намір на входження в ДУМ Російської Федерації. Фактично заборонена діяльність Церкви Київського Патріархату. Її приміщення передаються під поселення російським військовикам. Вимушено виїхали з Півострова священники Греко-Католицької і Римо-Католицької Церков.

В утворених за сприяння Росії на Донбасі двох незаконних «республіках» – Донецькій і Луганській - Московська Православна Церква проголошена єдиноможливою тут конфесією. Здійснено погроми громад Церкви Київського Патріархату і Греко-Католицької Церкви. Практично не можуть діяти із-за погромів і навіть наявних вже вбивств пасторів протестантські і харизматичні спільноти, інші конфесійні організації (в тому числі і мормони, яких оцінюють тут як американських агентів). Вимушено виїхали з Донецька Духовне Управління мусульман України Умма, мусульманська громадська організація «Арраїд». Взагалі виїхали єпископи християнських (окрім УПЦ МП) Церков. Віряни інших, окрім Московського Патріархату, конфесійних громад якщо й збираються на моління, то переважно у своїх домівках, бо ж в їх Домах молитви, храмах після їх пограбування частіше всього поселилися російські найманці, бойовики-сепаратисти. Така діяльність новоутворених властей т. зв. ДНР і ЛНР щодо немосковсько-православних не знаходить засудження з боку визнаної тут офіційною Церкви Московського Патріархату. Більше того, вона всіляко обстоює концепцію «русского мира», «исторической Руси», активно веде боротьбу за допомогою сепаратистів з діяльністю на Донбасі інших, окрім її, релігійних громад, перебирає собі їх культові приміщення. Сепаратисти навіть утворили на Донбасі якийсь свій православний військовий підрозділ, що зветься «Русская православная армия». Все це діється при негласній підтримці митрополита Донецького УПЦ МП Іларіона (Шукало) і Луганського.

Українська Православна Церква, очолювана митрополитом Онуфрієм, сприймає все, що коїться на Донбасі і в Криму мовчанкою, бо ж її післясабоданівське керівництво відкрито виявляє свою прихильність до концепції «русского мира», а відтак є явно промосковською

інституцією, спільнотою, яка всіляко стоїть на перешкоді входженню України в Об'єднану Європу, утвердженню її державної самостійності, формуванню української духовності. І в цьому чогось дивного немає: антиукраїнськість в природі О. В. Березовського. Ще коли десь в 1991 році тодішній глава УПЦ митрополит Філарет разом із Помісним собором Церкви звернувся до Москви з проханням про надання цій Церкві автокефалії, то єдиний, хто виступив тоді проти такого прохання, був єпископ Онуфрій. Для Ореста Володимировича Голодомор 1932–1933 років – не геноцид, а покарання українців за їх забуття Бога («катюзі по заслугі» – казав він).

Відтак чекати від Онуфрія як недоукраїнця чогось іншого, як усунення українських орієнтацій в діяльності УПЦ МП, було не варто. Виступаючи в січні цього року під час освячення місця під будівництво храму в с. Зазим'є під Києвом, Орест Володимирович національну належність і політичні уподобання людини назвав гріхом. Тоді може він дійсно і не є українцем, бо ж називати себе українцем, згідно логіки міркувань чи недоміркувань Березовського, то коїти гріховну справу, а він від неї прагне бути подалі. У цьому Орест Володимирович стовідсотково нагадує свого нинішнього патрона Патріарха РПЦ Кирила (Гундяєва), який ніколи і ніде не засвідчує свою мордовську національну належність, хоч своє національно виявлене прізвище не поміняв.

При виявленнях національної належності главарів УПЦ МП, їх національних орієнтацій слушною могла б бути пропозиція владики Євстратія із Київського Патріархату. Він пише: «Вважаю, що замість багатьох виправдань сумнівної щирості керівництва УПЦ МП, які покликані рятувати залишки репутації Московського патріархату в Україні (УПЦ МП), митрополиту Онуфрію та іншим керівникам цієї Церкви достатньо дати просту та однозначну відповідь лише на кілька питань: Чи вважаєте ви, що росіяни і українці – один народ? Чи вважаєте ви, що для України краще бути частиною Росії? Чи вважаєте ви Крим окупованою російськими військами частиною України? Чи вважаєте ви Росію агресором щодо України (так як це визначено постановою Верховної Ради України) ? Достатньо почути від м. Онуфрія, м. Антонія, м. Августина (головного капелана від Московського Патріархату) та інших чільних ієрархів «так!» або «ні», без всякого «з одного боку...з іншого боку», «так, але...» і більше нічого не треба говорити» (Написано у Фейсбуці 12 травня).

Що стосується діяльності підвладної нині владиці Онуфрію Церкви, то, повторимося, знаємо, що на окупованих територіях священнослужителі УПЦ часто відкрито підтримують сепаратистів, в їх храмах знаходили склади зброї, із дзвіниць їх храмів обстрілюють українських військовиків, коїться ними також в інших формах різна антиукраїнськість. Промосковськими, сепаратистськими є також ті проповіді, які виголошуються із багатьох церковних амвонів УПЦ МП і на

несапаратизованих теренах України. Згадаймо принагідно недавній бунт проти промосковських орієнтацій двох батюшок з УПЦ МП на Житомирщині. Але ж у багатьох парафіях промосковської Церкви затуркані проповідями батюшок віряни просто мовчать, подеколи сприймаючи при цьому такі проповіді за істину. Буває й так, що в храми цієї Церкви для відспівування не допускаються домовини загиблих воїнів з українських військових частин. Подеколи таку позицію виявляють священнослужителі УПЦ МП в храмах не лише на окупованих територіях, а навіть і на вільних українських землях, що зумовлює з'яву внутріобщинних конфліктів, конфліктів кліру і мирян: прозріді віряни виганяють таких священників із храмів, переходять громадами до Автокефальної Церкви чи Київського Патріархату. На допомогу цим промосковським священникам, щоб не допустити зміни юрисдикційної належності їх громад, приїзять групи промосковських монахів і спеціально для цього утворених в деяких парафіях Церквою штурмових груп. Та й місцева влада ще часто стає на захист так званого «канонічного священника». Адже Президент є якимсь там церковнослужителем УПЦ МП.

Внаслідок такої ситуації в УПЦ МП маємо не лише міжконфесійний конфлікт на окупованих територіях, а й внутріцерковний конфлікт в громадах УПЦ МП на вільних землях, конфлікт між УПЦ МП й іншими Церквами країни, насамперед Київським Патріархатом. При цьому частина із московсько-православних громад переходять в Церкви іншої юрисдикції, що, зрозуміло, загостило в Україні відносини Церкви Московського Патріархату з іншими конфесіями і насамперед із Церквою Київського Патріархату, Українською Автокефальною Православною Церквою, Греко-Католицькою і Римо-Католицькою Церквами, які постали єдиною духовною силою під час подій національно-демократичної революції. Ці Церкви, на відміну від Московсько-Православної, виступають за незалежну Україну, проти її входження в якусь нову промосковську імперську структуру типу Євразійської Асоціації, спільноти «исторической Руси».

Керована владикою Онуфрієм в Україні Московська Церква далека від усвідомлення дійсних причин переходу її громад в Київський Патріархат, розглядає це як «захоплення храмів», як «обмеження прав вірян МП». То ж сліпим треба бути, щоб не бачити те, що насправді вони мігрують в іншу юрисдикцію із-за неукраїнськості церковного керівництва УПЦ МП, насамперед ворожого Україні митрополитів із її Синоду, окремих священників із парафій цієї Церкви, монаших спільнот, а ще більше різноманіття братств, які сама УПЦ МП за років митрополита Володимира (Сабодана) віднесла до так званого «політичного православ'я».

Не додав авторитету Московсько-Православній Церкві України і згаданий вже вище вчинок її предстоятеля Онуфрія, керуючого справами

Антонія та настоятеля Свято-Троїцького монастиря архієпископа Йони, коли вони відмовилися на урочистому засіданні в Київській опері з приводу перемоги у Другій світовій війні піднятися із сиділок і разом із всіма присутніми, стоячи, вшанувати полеглих на полях війни, бійців АТО, яким Президент Порошенко присвоїв звання Героїв України. Ці три недохристияни (інакше назвати їх не можу) сиділи з понуреними головами демонстративно на своїх місцях. Цією сидячкою московські владики висловили зневагу і до пам'яті мого батька, брата, діда, дядька, які загинули у Другій світовій. До їх нібито священничих голів не доходить, що Росія коїть агресію, що вона прагне знищити українську незалежність, що вона ладна ще на століття, а то й на довічно зробити нас своїми рабами. Для Онуфрія дивись (тут він тупо повторяє Путіна) на Донбасі маємо братовбивчий конфлікт, а не агресію фашистів-росіян.

То ж можна гордитися з того, що 44% громадян країни, згідно опитувань Міжнародного центру перспективних досліджень, відносять себе до Київського Патріархату, а до Московського лише 21%. Похвально, що на питання, яку Церкву ви вважаєте Церквою українського народу, більшість вважає саме Київський Патріархат. Більше того, 19% українців назвали Московський Патріархат Церквою держави-агресора, а галичани і того більше – 42%. Особисто я гордий цим, бо не помилився, прилучившись в червні 1882 року до утворення Київського Патріархату. Хоч ця Церква десь майже в три рази менша за кількістю парафій, ніж в Промосковська Православна, але треба рахувати насамперед не парафії (часто мертві), а кількість мирян в них. Їх УПЦ КП має у два рази більше.

Правда, не хочу тут адресувати УПЦ МП лише означений негатив. Багато священнослужителів Церкви не підтримують її нинішнє керівництво і в розмовах з ними засуджують його діяльність. Особливо активними у виявленні прагнення повернути УПЦ МП на проукраїнську зорієнтованість є митрополит Черкаський Софроній, митрополит Переяслав-Хмельницький Олександр (Драбинко), недавній прес-секретар Церкви, рупор її на Майдані протоієрей Георгій Коваленко та ін. В практичній діяльності конфесії можна знаходити і позитив, зокрема волонтерську діяльність місії УПЦ «Милосердя без кордонів».

Принагідно тут згадаймо волонтерство УПЦ КП, ті десятки автомобілів, сотні бронежилетів, багато чого іншого, що Патріарх Філарет від імені УПЦ КП передав в зону АТО. Згадаймо про ті продовольчі конвої, які щотижня відправляються від Михайлівського монастиря Києва на Схід країни. Згадаймо також поїздки Патріарха Філарета в закордоння із миротворчою місією, закликом до американських і західноєвропейських властей про допомогу Україні. Вражає насиченість у квітні зустрічами 86-літнього Святійшого в Брюсселі із різними діячами європейських інституцій (Див.: Голос Православ'я. – 2015. – №9). Згадаймо і про нагородження Святійшим українських військовиків і волонтерів церковним орденом «За жертвність і любов до України», іншими

церковними нагородами. Тяжко навіть коротко назвати ті форми волонтерства, до яких вдається Київський Патріархат і його невтомний в цьому Предстоятель.

Владика Онуфрій ладний закликати лише до якогось абстрактного миру без засудження при цьому любого йому московського агресора, вже «святого» для нього Володимира Путіна. Певне так діє Онуфрій із-за жалю за тими промосковськими найманцями і сепаратистами, що гинуть у створеному рідною владиці Москвою військовому протистоянні, прагненні російських фашистів відхопити ще кусок української території для своєї імперії. Патріарх Філарет нагадує Москві про загарбання нею українських земель на Кубані, Курщині і Вороніжчині. Владика Онуфрій про це їй ніколи навіть не згадує і не згадає із-за своєї промосковської свідомості. Він скоріше віддасть (та й вже віддав Крим у відання Москви), ніж засудить агресора і сепаратиста. То ж слухним є бачення в таких діях владики криміналу.

За тих умов, які склалися в Православ'ї України, говорити про поєднання православних Церков її теренів не має сенсу. Треба знати те, що українсько-київське православ'я докорінно відмінне низкою своїх ознак, чітко визначених в працях О.Сагана, від московського. Якщо врахувати те, що в Україні живе десь 20% росіян і ще стільки ж є зросійщених, то не варто сподіватися на те, що в Україні може бути лише одна Православна Церква. Не варто Троянського коня впускати в Українське Православ'я. В тому числі й із самозакоханого єпископату УАПЦ, що здатний скоріше до руйнувнь, ніж творення. Нині скоріше мова мала б йти про Українську Автокефалію для УПЦ КП і водночас про екзархат Російського Патріархату на умовах конкордату його з українською державою, яким би чітко визначався характер і форми його буття на українських теренах. Екзархат не мав би бути рупором Москви і провідником «руського мира» в Україні. Проблема поєднання УПЦ КП та УАПЦ має вирішуватися скоріше на парафіяльному, а не єпископському чи міжцерковному рівні.

Питання умов об'єднання з УПЦ КП має ставити команді Онуфрія не українська влада, як це дехто радить, а самі парафіяни Церкви Московського Патріархату. Так, у своєму відкритому, гнівному і обурливому листі Онуфрію громада із тернопільського села Круголець, переживаючи за долю Церкви, факт втрати нею парафій, наголошує: «Ваше мовчання і негласна підтримка політичного курсу єпархії є основною причиною розколу, що відбувається в УПЦ. У нас забирають храми, ви непомітно втрачаєте паству і невідчуваєте цього. Патріарх Кирило називає це гонінням на Руську церкву. Це – неправдиво. Люди втрачають на війні своїх дітей, синів і батьків. І, слухаючи патріарха, бо вашого слова не чути, наші віряни впадають у відчай... Ви ж поводитися як просто найманець, ми ж опинилися між молотом і ковадлюю, між горем свого народу й ворожою щодо нього позицією патріархією... Церковний народ не вірить своїм пастирям – ось в чому біда. Настав час, коли

не можна слухати патріарха без болю в серці, без страху за майбутнє нашого народу і нашої церкви. Він надто далеко зайшов у своїй політичній діяльності. Рівно настільки, наскільки «православна армія Новоросії» заглибилася на територію України. Патріарх не за Церкву свою вболіває, а за величезну імперію від океану і до океану».

Зіпсутою платівкою виглядає та брехня, до якої постійно вдається Церква Московського Патріархату в своїх оцінках другої Церкви часу Майдану Української Греко-Католицької. Поширюючи інформацію про нібито наявну співпрацю цієї Церкви в роки Другої світової війни з фашистською Німеччиною. Московські владика в спосіб оббріхуванням прагнуть формувати і в Україні, і в Росії ворожість православних до греко-католиків як фашистів, вимагають від Ватикану навіть ліквідації в якийсь спосіб УГКЦ, парафії якої розміщені нібито незаконно на якихось дивись «канонічних московсько-православних територіях». Цей, обстоюваний Московським Патріархатом жупел «русско-православной каноничности восточно-славянских земель» стовідсотково нагадує путінівські фашистські заяви про «русскость» всіх земель, де є хоч один російськомовний і необхідність навіть збройного їх захисту і завоювання.

Москва явно усвідомлює при цьому те, що, не будь Греко-Католицької Церкви, українці давно московсько-оправославилися б, а при цьому через вжиток в тій Церкві, яка була віками домінуючою на всіх теренах України (крім Галичини, Волині і Буковини), в богослужбовій практиці лише російської мови, забули б свою рідну, українську, всі стали б малоросами, що рівнозначно – москалями. То ж такі ворожі щодо українців московські оцінки, як на мене, дають підставу сприймати Греко-Католицьку Церкву в ролі основного (а то й єдиного) історичного чинника збереження українства. Саме за цю спасенну місію в українській історії, взагалі в долі українського народу, УГКЦ є так ненависною московським православним. Вони прагнули до повного омосковлення українців. Перепоною їм в цьому ефективно і дієво постав саме український греко-католицизм.

Москва закидає УГКЦ її співпрацю в роки Другої світової війни з німцями, а відтак – з фашистами. Наука засвідчує, що в оцінках цієї «співпраці» треба мислити історично. У приході на українські терени німців Церква (як і вся західно-українська спільнота) напочатках вбачала шлях і засіб позбавлення від тієї російсько-фашистської влади, яка нахрапно прийшла у вересні 1939 року на їх терени і почала тут нищити все те, що засвідчувало свою українськість.

Засвідчуємо тут той факт, що те порозуміння, яке керівництво УГКЦ мало в другій половині 1941 року з німецькою владою (а це нині вип'ячує Москва з метою дискредитації цієї Церкви, обзивання її «фашистською»), було тимчасовим, виявленим з міркувань очікування можливої допомоги з боку Німеччини українцям у постанові/проголошенні незалежної Української держави. Але такі орієнтації були наявними

до того часу, допоки й німці (як і раніше совіти) почали боротьбу із проголошеною у Львові Українською Республікою, допоки вони організували, подібно коєнням москалів в 1939–1941 роках – арешти й ув'язнення лідерів і діячів українського національного руху (в тому числі й Степана Бандеру).

На Волині саме в цей час у відповідь на ці антиукраїнські акції з'явилася Українська Повстанська Армія (УПА), яка стала вести боротьбу водночас проти двох фашистів – російського і німецького, сталінського і гітлерівського. То ж не українці є фашистами: ми не йшли на чужі землі з метою нав'язування там силою свого світосприйняття, своєї національної експансії і життя за нашими мірками, а ті, хто з метою загарбання, прийшов в Україну і прагнув зробити з неї свою колонію. Російську навалу благословляла Московська Православна Церква, яку в свою чергу благословив на легальне існування й активну діяльність в СРСР в 1943 році московський «богомданий вождь» Йосиф Сталін, відродивши Московський патріархат.

Відтак, боротьба УПА проти радянських інституцій і вояків у 40–50-десятих роках м.ст. не є якоюсь ознакою фашизму, бо ж ця боротьба була зорієнтована саме на ліквідацію в Україні і німецьких, і російських фашистських інституцій, які привносили і встановлювали на наших теренах завойовники-колонізатори – і московські, і німецькі.

То ж Росії і Московському Патріархату слід шукати вияви фашизму в собі. Чим відрізняється їх нинішній фюрер Путін від Гітлера? Абсолютно нічим. Чим відрізняється зорієнтованість гітлерівського вчення про арійську націю від путіно-кирилівської концепції «русского мира»? Нічим.

Та й Берестейська унія 1596 року, яка призвела до утворення і виокремлення в Україні «з'єдиненої Церкви», також була тактичним кроком українського єпископату. В такий спосіб він хотів позбутися пониження статусу своєї Церкви польським єпископатом. Це засвідчують своєю зорієнтованістю при їх уважному прочитанні Артикули Берестейської унії.

Впродовж XVII–XX століть історії України саме Греко-Католицька Церква у свій спосіб активно боронила українство від зникнення, від зазіхань на нього з боку поляків, москалів, мадьяр, румун та інших, для кого наша самостійність, прагнення до національного виокремлення були більмом в оці. Такої протидії зовнішньому ворогу ніколи не виявляла православна Церква теренів України. Дух українськості в ній ще якимось животів на ниві побутового життя сільських парафій, а спільотно вона була в ці століття повністю московською. Через російську мову богослужінь під виглядом церковно-слов'янської тут насаджувалася російська ментальність. Один із ідеологів московського православ'я Дм.Мамонтов зазначав: «Ми не повинні забувати, що церковнослов'янська мова є, якщо хочете, богослужбовою мовою єдиної

нації – російської нації, в яку входять три народності: великороси, малороси і білороси. Якщо буде здійснений переклад літургій на нинішню розмовну російську мову, то це дасть поштовх церковним і етноцерковним поділам: моментально знайдуться бажаючі здійснити переклад на білоруську і українську мови. До певної міри ці досвіди перекладів закріплять той факт членування, поділу єдиної російської нації, який нині спостерігається у нас на очах. Природно, що Церква сприяти подібного роду досвідам національного членування аж ніяк не повинна і не може». Богослов при цьому чітко наголошує, що політичне значення збереження церковнослов'янської мови полягає в тому, що за «нинішньої ситуації розпаду раніше існуючих суспільних і братських зв'язків мова слов'янського Православ'я стає «найголовнішим елементом зв'язку слов'янської цивілізації» (Мамонтов Дм. О языке богослужения // Современное обновленчество-протестантизм «восточного обряда». М., 1996. – С. 144). А між тим та ж російська мова, за яку ратують в московсько-православних храмах, не є, згідно християнської богословської практики, сакральною. Новий Завіт радить вірянам не користуватися в релігійному житті «незнайомими мовами». Для православних вірян-українців російська і є такою «незнайомою», чужою, а не своєю.

Московською Церквою також століттями подавалася в церковних видруках і проповідях російська історія як визначальна складова української. Календар цієї Церкви був переповнений російськими святими, події російських загарбань сакралізувалися і всіляко оспівувалися. Це збереглося й понині, коли Росія, не маючи для цього чогось іншого, всіляко хизується своїми військовими перемогами. Так, вже давно європейські країни і США у травні вшановують пам'ять загиблих в Другій світовій війні, Росія ж святкує «День Перемоги», чим прагне звеличити себе у світовій історії.

Наша Греко-Католицька Церква, саме як українська спільнота, у всіх виявах цього далеко перевершує Церкву владики Онуфрія (Березовського), яка у своєму найменуванні – УПЦ – має слово *Українська* і часто цим прикривається, не маючи за своєю суттю і діяльністю чогось українського. Давно пора перереєструвати її на *Православну Церкву України* (а то й «в Україні») *Московського Патріархату*, а чи ж в «*Русскую Православную Церковь на Украине*», як її вже назвав Володимир Путін. Ініціювала таке перейменування на місцевому рівні шляхом перереєстрації Волинська обласна рада, посилаючись на промосковську зорієнтованість УПЦ за нинішніх умов і враховуючи оголошення Верховною Радою України Росії країною-агресором. Але таке перейменування на всеукраїнському рівні відбудеться скоріше тоді, коли Україна матиме *українську* владу й *українську* раду, *українського* Президента і Уряд.

Тут варто наголосити ще й на тих симпатіях до Московської Церкви, які виявляє Ватиканська курія, а відтак прислуховується до неї при вирішенні питань суспільного буття УГКЦ. В цій курії існує також переконання, що в одній і тій же країні не може бути якісь дві католицькі Церкви. Апостольська Столиця не спішить об'єднати в одне управління, підпорядкованість зрештою Київському офісу, всі греко-католицькі єпархії світу. Навіть діюча в Закарпатті греко-католицька єпархія діє поза українським керівництвом Церкви греко-католиків.

Курія Апостольської Столиці нехтує Україною за факту надто великої улесливості, всіляких приниженнях при цьому перед нею її Греко-Католицької Церкви. Може не варто до цього вдаватися і виявити зрештою все ж якось свою гординю, повернутися в чисте православ'я не лише в обрядово-літургійній сфері, а й у віроповчальній та організації конфесійного життя. Папа (особливо це було за Павла VI) не шанує нас, українців, які стільки бід перенесли із-за своєї відданості їм через свою належність до УГКЦ, то чому маємо шанувати його. Відтак повернення до Православ'я було б для українців великим здобутком: зник би конфесійний поділ їх християнства, наявне протистояння Сходу і Заходу; зникло б вікове приниження нас через дещо утаємничене несприйняття Ватиканською курії нашої Церкви, визнання як чогось неповноцінного в католицькому світі; вдалося б повернутися до шевченко-франківського розуміння католицизму, повернутися на стезю власне Українського християнства, яке з'явилося на наших теренах ще до християнського розколу 1054 року.

Дивним фактом є те, що навіть за явної агресії Росії, наявності тисячі жертв Папа Франциск жодним словом не засудив московського загарбника і лише, подібно московсько-православному з України Онуфрію, закликає до якогось абстрактного миру. Більше того, папа Франциск подібно своєму довоєнному попереднику, що цілувався з Гітлером, вдався до цього з Путіним, навіть нагородив цього фашиста якоюсь пам'ятною медаллю. А міг би легко відмовити в аудієнції, бо ж Путін запізнився на зустріч на півтори години. А так – папа лакейське чекав нинішнього фашиста! Я не належу до католиків, а відтак можу сказати: «Ганьба і сором!». Вищу думку мав про папу Франциска, а він виявився нижчим у своїй гідності навіть від Президента Білорусі Лукашенка, який не поїхав на 9 травня до Москви, бо ж, дивись, «у мене буде свій парад у Мінську».

Водночас хочу тут принагідно наголосити на тій явно проукраїнській позиції, яку зайняла в час Майдану Римо-Католицька Церква України. В Олександрівському соборі Києва, що на Володимирській гірці, знаходили притулок майданівці. На сцені Майдану ми майже щодня бачили і чули палке слово владики Станіслава Ширококорядюка. Вийшла друком його книга «Боже, спаси Україну...».

Свою активну підтримку вимог національно-демократичної революції в місяці Майдану особливо активно виявила Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій. Очільники релігійних спільнот, які до неї входять, мали неодноразові зустрічі з колишнім Президентом В. Януковичем з метою збереження проєвропейського вибору України, толерантного вирішення питань протистояння влади і народу, долі Майдану. Але для нього, як білоруса, далекими від здійснення національні прагнення українського народу.

Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій багато зробила для недопущення того кровопролиття, яке зрештою все ж відбулося на Майдані. Хотілося б тут особливо відзначити роль Патріарха УПЦ КП Філарета в зорієнтованості на Україну діяльності цієї Ради. Він не боявся прямо і гостро ставити під час зустрічей з представниками влади значимі питання і давати конструктивні пропозиції верхневладцям. Згадаймо, хоч би чомусь не зауважену пресою, досить влучну реакцію Патріарха на слова Януковича, що всі «питання вимог Майдану» має вирішувати суд. Філарет тоді зауважив, що «Ісуса Христа також суд судив, а бачите до чого зрештою все це призвело». Знаючи, кому і як служить суд в Україні, Святійший цим наголосив: давайте не покладатися на суд. Керуючись головним моральним принципом християнства – принципом людинолюбства, Філарет дав можливість структурам своєї Церкви відзнаходити можливі форми підтримки протестуючого народу. Тогочасна діяльність Київського Патріархату слугувала прикладом активної підтримки стражденного народу, до чого може вдатися будь-яка конфесія, а тим більше християнська, якщо вона сповідує принцип любові до ближнього, воліє прилучити до цього Боже благословіння.

Ще раз засвідчимо, що саме Михайлівський монастир і його собор став і першим прибіжищем для протестуючої студентської молоді, відвернення кровавих побоїщ беркутні, став притулком, їдальнею і лічницею для майданівців, а насамперед місцем їх зустрічі з Богом. Богослужіння тут вершилися в дні Майдану практично безперервно.

Розглядаючи тему Церква і Майдан, ми все ж маємо конкретизувати поняття *Церква*. Бо ж деякі з конфесійних спільнот, зокрема протестантських, в ті дні ховалися за свою членську спільнотність у ВРЦіРО, але не з'являлися на Майдані окремо, так як і не підключаються вони нині до волонтерської діяльності в зоні АТО, до засудження агресора тощо. Війна з Росією залишається якось поза ними. Складається враження, що цією своєю «мовчанкою» вони прагнуть забезпечити собі благосхильність Москви, якщо вона, дивись, піде війною і завоює Україну. То ж маємо серед деяких конфесій приховане очікування російського окупанта.

Таким воно було і в дні Майдану. Деякі конфесійні спільноти своєю нейтральністю прагнули забезпечити спокій своєї діяльності при, дивись, можливій перемозі Януковича в боротьбі з Українською революцією.

Таку тактику вони виявляють і нині. Не буду ще раз згадувати при цьому наших московсько-православних. Тут хотілося б назвати насамперед ті протестантські спільноти, які зберігають свою євроазійську зорієнтованість, зберігають певну підпорядкованість конфесійним центрам, що діють в Росії. Принагідно згадаймо наших баптистів і адвентистів сьомого дня. І це при тому, що чітку позицію несприйняття щодо московського агресора займають очолювані Михайлом Паночком українські п'ятидесятники. Тут маємо пряме протистояння з Московським керівництвом ХВЄП, один із лідерів яких – Ряховський – навіть ходить у статусі радника В. Путіна.

Духовну опіку, свої приміщення повстанцям Майдану надавали лише Церква Київського Патріархату, Греко-Католицька та Римо-Католицька Церкви, навіть *Німецька* Лютеранська Церква. В їхніх храмах майданівці тимчасово розміщували госпіталі, їдальні, спальні, склади. Нині саме ці конфесії виявляють дієву волонтерську роботу. Вони збирають пожертви від своїх вірян тим волонтерам, які везуть зібране не тільки українським воякам, а й жителям окупованих і неокупованих поселень Донбасу, незалежно від того, які віросповідні симпатії вони виявляють. При багатьох християнських громадах на вільній території названі вище Церкви організують приюти, дитячі будинки, лікувальні установи для переселенців. В українських військових частинах працюють капелани цих християнських Церков України. Майже щонеділі в Києві і в інших містах України на майданах проводяться екуменічні молитви за мир, за єдність України. Все це є своєрідним продовженням вияву сформованої Майданом громадянської релігії.

Сумним винятком в цьому була і є проросійськи зорієнтована Православна Церква України Московського Патріархату. Ніби глумлячись над гіркою долею України, яка знаходиться фактично в стані війни з Росією, глава УПЦ МП Онуфрій оприлюднив своє Звернення з нагоди відзначення річниці подій на Київському майдані (Див.: Церковна Православна газета. – 2015. – №3). В ньому він жодним словом не засудив владу Януковича, яка спричинила Майдан і зрештою призвела до людських жертв – не тільки Небесної Сотні, а й вже декількох тисяч українців на полях фактичної війни з російським фашистом. При цьому Предстоятель цієї Церкви не називає явних винуватців побоїщ – і Майдану, і АТО. У його Зверненні до річниці Майдану відсутнє прохання до Путіна чи його православного очільника припинити втручання в події в Україні, а лише звучить благання до Бога «докласти мудрості і християнської любові всім, від кого залежить припинення цього жахливого кровопролиття». В такий спосіб глава УПЦ МП до «всіх» винуватців кровопролиття відносить і українську владу, і загалом весь український, а не московський народ, який своїми 89 % відсотками висловлює хвалу своєму фюреру, підтримку організованої ним агресії на українські землі.

На відміну від Онуфрія, глава УПЦ КП патріарх Філарет закликає віруючих відповідно до своїх релігійних переконань та можливостей брати участь в обороні Батьківщини. Заради спільної перемоги, наголошує Святійший, один нехай іде до війська, інший – нехай посилено працює на своєму робочому місці, ще інший – хай допомагає армії, як капелан чи волонтер, своєю працею у шпиталях, допомогою родинам військовослужбовців, постраждалим мирним мешканцям Донбасу та вимушеним переселенцям зі Сходу і Криму. Патріарх Філарет нагадує сумні факти українських історичних поразок, зумовлених сварками провідників між собою за владу і повноваження. «Для подолання агресії, встановлення справедливого миру в Україні потрібна консолідація зусиль суспільства, всіх гілок державної влади, політичних партій і громадських організацій. До такого єднання зусиль в обороні Батьківщини, у допомозі захисникам Вітчизни та постраждалим мирним мешканцям Донбасу ми закликаємо і віруючих всіх Церков та релігійних організацій», – наголошує Патріарх. Він особливо закликає молитися за захисників України, які, заради нас, віддають своє життя на фронтах АТО. Щодня ми бачимо, попри всі неправдиві оцінки Московського Патріархату, наголошує Святійший, реальні воєнні дії, які коїть Росія проти України. При цьому вона вдається навіть до фарисейства, «коли під виглядом гуманітарної допомоги» завозить на Донбас військову техніку та боєприпаси... Але, окрім цього зовні баченого фронту, агресор вдається і до утаємниченого ефесбешного фронту. Зокрема, ним є ставка на знищення УПЦ КП – Церкви, яка першою припинила згадувати Януковича під час Богослужінь, яка направила десятки своїх капеланів в зону АТО, віддала сотні мільйонів пожертв (Експрес. – 2015. – 16 лютого).

Така позиція глави УПЦ КП не може не дратувати не тільки його особистих, а й утаємничених ворогів України. Згадаймо, як не так давно свіжеспечений доктор філософії через газету «День» та інші ЗМІ добивався від Філарета наслідувати приклад глави УГКЦ Любомира Гузара і папи Бенедикта XI й відмовитися від предстоятельства в Київському Патріархаті.

Потаємні атаки на Патріарха Філарета, який є не тільки духовним і моральним авторитетом всієї України, а й талановитим адміністратором, переслідують мету вивести очолювану ним Церкву за рамки дієво зорганізованих антиросійських сил, піднести вагу УПЦ КП в релігійному середовищі з її нібито нейтральною позицією.

Часто УПЦ КП називають канонічною Церквою, а УПЦ КП – неканонічною. А між тим все навпаки. Почнемо з аналізу статусу так званого Харківського архієрейського собору 1992 року. Чи збирався цей «собор» саме як «архієрейський собор»? Ні, єпархії просто закликали до Харкова на якісь бесіди, але не на собор. Згідно Статуту УПЦ Церкви на Архієрейський собор мав скликати владик тодішній, ніким ще не зміщений Предстоятель Церкви, цебто митрополит Філарет.

Цього не було, потаємно владик запрошував Харківський єпарх Никодим (знову малорос – Руснак), не маючи на те ніяких прав, хоч, кажуть, що нібито було повеління йому на це Московського Патріарха. А може дійсно мав право повеліти скликати такий Собор українських владик Московський патріарх як глава РПЦ? Знову ж ні, бо ж УПЦ вільна в управлінні. Хто мав керувати цим Харківським зібранням, яке подають як архієрейський собор? Знову ж Філарет. Цього не було. На якій підставі виникло питання зміни згідно Статуту УПЦ пожиттєвого її Предстоятеля, цебто того ж митрополита Філарета? Заяви від нього на переобрання з якихось причин не було. Ніхто якимось пояснення необхідності цієї зміни глави Церкви в Україні не дає і ні в який спосіб не з'ясовує. Скоріше Москва буда невдоволена прагненням Філарета зреалізувати актуалізований з волі Президента Л. Кравчука принцип «Незалежній країні – незалежну Церкву», що сформований на основі новозавітного положення, що єпископи країни повинні мати свого першого. Якщо постає така потреба, то з кого має бути обраним цей новий предстоятель? Знову ж – із своїх одного, в нашому конкретному випадку – із єпархів Українських єпархій, а не Ставропольського владика з Росії, хоч він і є українцем за національністю.

Відтак проведене в Харкові збіговисько єпископів українських єпархій з обранням на ньому Предстоятелем УПЦ митрополита Володимира (Сабодана) є неконічним, нестатутним. По суті виникле в Харкові сектантське новоутворення незаконно перебрало на себе статус УПЦ, не одержало офіційну реєстрацію в державних органах, діяло всупереч невизнанню його Верховною Радою України. Діюча як законна, очолювана митрополитом Філаретом УПЦ всупереч «харківськими відходникам» у червні 1992 року пішла на об'єднання із УАПЦ, а відтак припинила своє існування як окрема церковна структура. На основі Харківського зібрання владик з'явився церковний новотвір, який мав би не механічно діяти як та ж УПЦ, а як новопроголошена нова церковна структура, із своїм новим помісно-соборноприйнятим і в державних органах зареєстрованим Статутом. А чи є це? Немає. То ж так звана УПЦ МП чинить вже десь 25 років правову довільність і давно мала б пройти свою перереєстрацію або ж мати заборону на свою діяльність.

Визнаємо тут те, що за понад 20 років предстоятельства Філарета в УПЦ КП відбулися помітні значимі зміни. Вона має вже біля півтисячі парафій, нею налагоджено систему православної освіти, зріс авторитет Церкви в суспільній сфері до рівня визнання її Церквою українського народу. На відміну від колонізованої УПЦ, Київський Патріархат має світове громадське визнання самостійної церковної спільноти. Філарет виїздить в країни зарубіжжя, де його приймають світового рангу лідери. Такого визнання Онуфрій не має. Визнаємо і те, що знищити Київський Патріархат, поки його главою є Філарет, неможливо. Владика присвятив 25 останніх років свого життя утвердженню незалежності і самобутності

Українського Православ'я, а відтак став духовним і моральним ворогом Кремля. Ненависть Москви до нього була така, що їй в 1997 році навіть вдалося незаконно піддати його анафемі. Правда, він не першим був українцем, підданих Москвою такій «нагороді». До нього був, скажімо, славний гетьман Мазепа, ім'я якого Московсько-Православна Церква України добилася від неукраїнської влади Києва зняти із назви вулиці в Києві (перейменована на Лаврську), на якій красуються донині ще з собачої зневаги до їх будівничого не зруйцовані храми. Хоч владика Філарет має вже 86, але своєю бурхливою діяльністю в різних сферах громадського, церковного і міжцерковного життя ще не подає ознак наявності їх. Патріарх Філарет своїм здоров'ям робить заяву ще на роки життя, що є гарантією того, що утверджена Майданом українська зорієнтованість релігійного життя України збережеться.

Майдан проснув українців до історичної творчості, складовим елементом якої є вибудова саме своїх Церков, різноконфесійних спільнот. Майдан – це удар по путінівському маренню відродження не то що Радянського Союзу, а й Російської імперії, вибудови при сприянні Московського Патріархату «руського мира». Ми покликані ним визначитися в обрисах власне *Українського світу* й при підтримці конфесійних спільнот, що формували в майданівські місяці громадянську релігію, розбудовувати його. На відміну від етнонаціоналістичного «руського мира» (не русьського), обстоюваного однією Церквою – Московсько-православною, Український світ постає полем діяльності конфесійних спільнот, що прилучилися до формування громадянської релігії Майдану. Шкода лише, що це не стало об'єктом уваги Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, для якої проблема нашого національного відродження і участі в ньому чомусь взагалі не існує, не стало складовою й діяльності з'явленого в майданівські дні і вмерлого із-за боязні олігархату Всеукраїнського об'єднання «Майдан». У всякому разі можемо засвідчити той факт, що Майдан породив громадянську релігію, а ті, хто стояв на його сцені і прийшов до влади із-за непотрібності їм її втратив.

Проте Майдан засвідчив: а) наявність в Україні можливостей постання української громадянської релігії, зокрема наявність україноцентричних релігійних спільнот і толерантних міжконфесійних відносин; б) необхідність орієнтацій на її формування і конфесій, і державних, і громадських організацій; в) потребу наукового осягнення самого феномену Української громадянської релігії, утворення громадського ядра з практичної реалізації з'яви останньої.

4.2 Станіслав ШИРОКОРАДЮК, єпископ. БОЖЕ, СПАСИ УКРАЇНУ...

Мають рацію всі, хто б що не говорив, усі праві. А Церква, що б вона не зробила, її завжди будуть критикувати. Якщо вона стане дуже за всіма протестувальниками, піде на Майдан, вона потрапить під град критики з боку влади. Не піде – її так само розкритикують словами: «Як це так, вона стала осторонь, коли такі проблеми вирішуються, невже церкві все одно, як люди живуть, чому вона не реагує на соціальні проблеми, на речі, що діються – відсутність судів, прокуратури, рейдерські напади, як церква може мовчати»? Треба вибрати тут середину, ми мусимо щось сказати, підтримати людей, тому що вони праві, вони мають право захищатися, це нормальна здорова реакція вільних людей, які сказали: «Ні, ми так не хочемо жити». Їх треба підтримати в цьому.

* * *

Ісус Христос народився, щоб звільнити нас від рабства... Коли сьогодні Україна багата на «тітушок», багата на таких людей, яким сказали побити студентів, а вони кажуть: «А можна ми їх краще поб'ємо, до крові, а може навіть скалічимо когось?». Оце наша проблема – рабство. Що можу назвати найгіршим, це коли йде вільна і дешева торгівля рабами. Я маю на увазі платні мітинги. Це – раби. Раб коштує на день 150-300 гривень. Будь ласка, купуй цих рабів, вони стоять... Поки ми не зможемо виховати людей, щоб вони припинили бути рабами, нам годі сподіватися якогось звільнення. Потрібно духовно відродитися, щоб стати вільними людьми, щоб ми знали, чого ми хочемо... Влада – не проблема, вона відійде. Вже не такі були і відходили. Все пройде, але ми повинні звільнити наших людей від рабства, яке у них сидить в душі. Тоді ми станемо вільними і будь-яку владу примусимо працювати. Якщо ми самі не звільнимся, будемо за гречку голосувати і виходити на Антимайдан за гроші, чи у неділю, у святий день, стояти на базарі за 200-300 гривень, то ми ще раби.

* * *

Ніхто не приписаний на Майдані, хто з якої церкви тут: вони – дуже подібні. Там були і наші римо-католицькі священики, і греко-католицькі, і православні. Єпископів, які виходили на сцену, вже можна було відрізнити, а священики – дуже подібні... Я завжди говорю: не забувайте, що наш Майдан – це церква. Ми повинні там організувати молитви і молитися. Хто може йти на Майдан – хай йде, це – обов'язок. Але у церкві потрібно організувати нам постійні молитви, і Майдан священика – це церква. ... Божа допомога якраз починається з церкви.

* * *

Я був в Європі і мені часто ставили питання про те, що діється в Україні. І я пишаюся тим, що наш народ так вчинив, що сказав: «Ні, ми хочемо жити по-іншому». Майдан – це позитивне явище.

* * *

Я часто запитую про те, чи потрібні сваяшеники на Майдані. Народ без священиків – бездушний рід. Тому важливо підтримати цей дух. Щоб могли пробудити надію на допомогу Господа, бо ми без його допомоги нічого не зможемо зробити. Це важливо, і в цьому потрібна допомога священика.

* * *

Тиждень молитов за єдність християн відзначається щороку у всьому світі: разом моляться католики, православні, протестанти та інші християнські спільноти аби за допомогою сили Святого Духа докласти всіх зусиль задля того, щоби Третє тисячоліття стало ерою воз'єднання розділеного тіла Христового. Це – головна ідея, яка повинна спровокувати християн до більш тісного зближення й спільного свідчення – свідчення єдності, свідчення взаємоповаги, свідчення співпраці.

* * *

Як священики, ми мобілізуємо народ, всіх людей до молитви. Це вже не проста демонстрація. Коли є людські жертви, потрібно мобілізуватися. Духівники і вірні повинні мобілізуватися на молитву, а громадяни – на свій громадянський обов'язок. ... Важлива єдність християн, і справжню єдність ми бачимо на Майдані. Нас еднає біда, справжня біда українського народу. Потрібно молитися за мир і за те, щоб український народ не програв. Тому що тут програвати не можна. Все складається так, що народ має виграти, щоб жити в нормальній правовій державі... Те, що діється, все, що зараз відбувається в Україні – це часткове пробудження українського народу. Більшість України ще спить... Ми повинні це визнати. Хоча всі говорять одне й те ж саме: ми повинні жити в іншій державі, в європейській країні Я думаю, що ці події нас і пробуджують, коли гинуть люди, коли ми бачимо, що діється, коли замість того, щоб людей вислухати, влада ухвалює диктаторські закони. Це пробуджує нас. І чим більше на нас будуть тиснути, то більше народ буде прокидатися. Україна не бідна на героїв, патріотів і тих людей, які готові йти на жертви. Потрібно молитися, щоб таких людей було більше в Україні, бо немає більшої любові, коли віддаєш своє життя за ближнього.

* * *

На Майдані у Києві постійно чергують священики різних конфесій. Від самого початку на Майдані діє молитовний намет, де люди моляться,

спілкуються та гріються в люті морози. Кожна нічна година на Майдані розпочинається Гімном України та міжконфесійним молебнем. Тобто, всю ніч на Майдані тривають молитви. Також священники постійно моляться на «лінії вогню» на вулиці Грушевського, щоб припинити кровопролиття... Протести в Києві тривають досі. А Церква молиться зі своїм народом аби Господь врятував його від сил темряви.

* * *

Давайте йти далі за межі Майдану, давайте робити християнство в нас самих, щодня. Всі речі треба називати своїми іменами і саме тому зараз Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій нерідко згадується як «безрадна рала». Показовим став приклад, коли всі високі служителі постаралися потрапити на зустріч до Президента Януковича, а на наступний день, коли був аналогічний візит до опозиції, прийшли далеко не всі. Тобто вже за цим кроком можна розгледіти поділ і певні політичні застороги духовних керівників. Обурює те, що не відбулося дієвого засудження конфесіями розгону Майдану в ніч на 30 листопада, окрім як спільної заяви від Церков. Я не можу прийти на Майдан і казати людям те, що відрізняється від того, що я казав парафіянам на службі. Але нерідко серед конфесій діє принцип: «ти тут краще промовчи», аби не було негативних наслідків. Ми маємо піднімати свою «Східну Африку», проводити духовну роботу, аби люди не перебували в рабстві. Слід повернутися до духовних змін, сконцентруватися на них та допомогти формувати людей, аби революція відбувалася і в серцях, щодня та всюди.

* * *

Римско-католическая Церковь в Украине с начала Майдана присутствовала на его трибунах, выступая в поддержку мирных протестов. Епископ Станислав Широкоградюк регулярно приходил на Евромайдан, ежедневно проводил мессы и молитвы за демонстрантов. После событий 22 января, когда от пуль снайперов погибли несколько демонстрантов, епископ сообщил католическому радио в Киеве о том, что Украине нужны патриоты, люди, готовые жертвовать. По его словам, народ должен молиться о том, чтобы таких людей было больше, потому что нет большей любви, чем отдать свою жизнь за друзей своих. ... Майдан не может проиграть, поскольку Украина нуждается в единстве христиан, которое все видят сегодня на главной площади страны... На Евромайдане можно увидеть не только единство христиан, но и единство представителей евреев и мусульман. С экуменической молитвы начинается каждое воскресенье. Двери многих храмов Киева широко открыты для демонстрантов. Именно там люди могут поспать в тепле, поесть горячей еды. На Майдане развернулась настоящая экуменическая часовня, в которой мирно сосуществуют сторонники и представители

разных конфессий. В церквях, синагогах и мечетях продолжают молиться за мир и взаимное понимание в Украине. Христианские церкви призвали своих верующих присоединиться к этим молитвам.

* * *

Все, що діється в Україні вже два місяці, це є реакція на те, що людей найбільше непокоїть – це несправедливість. Несправедливість і неправда завжди бунтує людину. Вона не може з цим погодитися. І було би набагато гірше, якби люди бачили величезну несправедливість і з цим змирилися, бачили, що скрізь панує бюрехняч і з цим погоджувалися. Тоді людина перестас бути громадянином, вона стає рабом в кайданах і не може нічого зробити. Але людина не є рабом! Ісус Христос не хоче, щоб ми були рабами. Він хоче, щоб ми були вільними і добре все розуміли. Ось це є першопричина того, що сталося – здорова реакція нормальних людей на несправедливість і брехню.

* * *

Людина йде і повинна знати куди йде Ось так і кожна держава, яка отримала незалежність, розвивається і повинна знати, у якому напрямку вона йде, куди вона йде і як. І ось ми йшли туди, де знаходяться коріння християнства, де цінуються християнські цінності, де шанують права людини, гідність людини, де захищені права людини, які склалися віками. Ми йдемо в Європу – така була ціль. І після стількох років праці на цю ціль нам кажуть, що це був жарт, це була брехня і ми йдемо в іншу сторону. Тому така реакція на цю несправедливість. І перші, хто зреагував на несправедливість – це та категорія суспільства, яка найменше зіпсована і має найбільше до чого прагнути – бути вільною, найбільше думає про своє майбутнє. Це – студенти, молодь. Саме вони це зробили. Не опозиція, не політики були ініціаторами. Це була молодь, яка хоче іншого майбутнього. Саме вони мали здорову реакцію на несправедливість і неправду. Це була перша причина, і вони мали на це всі права, тому що Конституція України гарантує свободу волевиявлення: кожна людина має право на мирний протест. І це сталося. Але замість того, щоб це зрозуміти чи якимось чином домовитися чи пояснити, що можливо дійсно ми ще недозріли до вступу в Європу, цього ніхто не прояснював і аргументували все в дуже простій формі: поліцейські кийки і насилля. А далі настала друга реакція – реакція на кривду, яку вчинили над цими дітьми, і на насилля. Цілком справедлива реакція уже дуже великих мас людей. Реакція на насилля і несправедливість, на кривду.

* * *

Нас чекають гіркі наслідки боротьби між собою, а це у нас також дуже популярне. Чи зміниться щось, чи ні, але страждання людей будуть, тому що нам треба випросити тут правдиву перемогу – перемогу добра

над злом. Не просто перемогу тієї чи іншої сили, а перемогу добра над злом. Зло має зникнути. По-іншому добра не може бути. Треба боротися із цим злом молитвою, добрими вчинками, постом, якщо хочете, але якщо буде програв, то це буде найгірше. Відбуватимуться переслідування, пануватиме велика небезпека, будуть такі наслідки, які навіть важко уявити.

* * *

Я вичитав 10 знаків, які діялися з нашим керівництвом у нашій державі. Перший раз Бог покарав радників і Президента Януковича тим, що він не підписав євроінтеграцію. Це – кара Божа. Ви подумайте, який був шанс, як люди би підтримали це. Бог покарав, і він не зрозумів цього, і зробив цю першу помилку. Яка була друга промилка? Побиття студентів – це була страшна помилка. Страшна кара Божа. Бог забрав розум і ось були побиті студенти. Що сталося після цього? Сплеск людської емоцій. Люди прийшли, піднялися... Друга кара відбулася. Що сталося далі? Третя помилка – ігнорування. Стійте тут, на Майдані, мерзніть. Мільйони людей стоять, а вони самі сміються. Це була ще одна така кара, замість того, щоб піти до людей, прояснити, щось подумати, як якось врятувати ситуацію. Ні, вони ігнорують мільйонами думок. Четверта кара – спроба атакувати міську раду. Після цього ще більше людей зібралось на Майдані, ще більший супротив піднявся. І цього не зрозуміли. Приходить п'ятий знак. Знову Бог карає, затрепаючи розум. Диктаторські закони. Замість того, щоб подумати, що ми вже нарobili, вони думають, як далі залякати народ. Приймають диктаторські закони. І тоді з'явився сплеск емоцій ще більший, ще більше людей збирає Майдан. Що далі роблять? Організують вбивство, вбивство Вербицького. Люди падають, гинуть, зникають. Вони думають залякати... Це була кара Божа... І тоді ще більше людей збирає Майдан. Сьоме покарання. Знову ж не зрозуміли. Спроба розігнати Майдан, спроба силою взяти цих людей – це вже була сьома кара. І тепер настала восьма кара. Найстрашніша... Наказ сріляти в людей. Снайпери стріляють в людей. Це вже перейшли всі межі. І дев'ята кара. Все було підготовлено для того, щоб ввести надзвичайний стан. Війська всі були готові, видані патрони. Повинні були ввести війська. Це була дев'ята кара, яку Бог допустив. Бачите, коли Бог хоче карати, то забирає розум. Це вже було дев'ять разів. Яка буде десята? Спроба поділити Україну... Але це вже буде остання. Пам'ятайте, що Бог – суддя справедливий, який за добро винагороджує, а за зло – карає. Нам важливо це не забути!

* * *

Ми не можемо прагнути помсти. Помста належить тільки Богу. Людина не може займати місце самого Бога. Ми повинні зрозуміти, що Бог – суддя справедливий. Далі повинні бути прийняті всі міри для того,

щоб був спокій. Ми повинні зрозуміти, що нам потрібний спокій зараз. І ми маємо дотримати свого слова, щоб цей спокій настав. Тому ми не можемо зараз поспішати з подіями. Треба насправді уявити цю витримку. Ми потребуємо миру. Наші люди, які так багато страждали, заслужили на це. І запитайте тих людей, які пролили свою кров, чи хотіли би вони, щоб далі лилась кров. Будь-яка. Ні! Тому я прошу вас заради мучеників, які віддали своє життя за нашу Батьківщину, заради тих невинно вбитих: ми повинні зробити все, щоб далі все відбувалося мирно. Мирно! Це дуже важливо. Я дуже прошу: зрозумійте це! Всі духовні лідери всіх церков сьогодні закликають нас до того, щоб далі об'єднатися на дорозі боротьби за мир. Тому нехай добрий Бог дасть нам розум, дасть нам розуміння. Повірте, не можна прагнути помсти. Це – не християнська дорога. Ми не повинні бути подібні до тих, хто стріляє в нас, ми не повинні бути подібні до тих, хто нас переслідує. Ми – інші, бо ми є християни.

* * *

Кожен, хто загинув сьогодні, жив для когось. Комуś ця людина була потрібна. Це чиясь дочка, чийсь син, чийсь батько, чиясь мати.... Як це болить в кожного українця що ми маємо таких українців, які підняли руку на іншу людину. Як це болить! Але з іншого боку, ми повинні себе заспокоювати тим, що ці події показали, як багато є святих і добрих українців, показали солідарність між людьми, те, чим ділилися люди, а вони ділилися медикаментами, їжею, одягом, навіть здоров'ям (які черги стояли, щоб здати кров для інших людей). Хіба це не говорить про наш народ? Всі, хто стояв на Майдані, всі ті за щось боролися. Вони боролися не тільки за себе. Про кожного, хто загинув, можна сказати – це найкращі сини і дочки нашого народу. Вони боролися навіть за тих, хто їх бив, хто їх ненавидів. Навіть за тих, хто в них стріляв. Так той кат чи садист з гвинтівкою снайперською не розуміє, що ці люди вмирають за те, щоб і його діти жили в кращій державі, щоб малт краще життя. Але людина, яка вбила іншу людину, не заслуговує на те, щоб її діти жили в кращій країні. Навпаки – вона стягує кров невинних людей на себе, на свої дітей. Страшна кара.... Хто вони ті, які загинули? Хто є ті, що стали мучениками за народ? Це наші співбрати....Ті, які загинули, були дійсно убогі люди. Вони були смутними, жили в тій несправедливості... Вони були тихі. Це були прості люди, вони блаженні, спрагли, справедливі. Блаженні чистого серця... Як люди молилися! Це нас єднало. Я бачив очі цих людей, які стояли перед тією сценою, де ми збиралися і молилися, бачив, з якою вірою вони дивилися на священників, як вони повторяли ці молитви, молилися приймали благословення, з якою вірою вони дивилися в майбутнє! Чисті серцем, вимолені, очищені молитвою, очищені тими морозними холодами, які вони пережили на тих майданах. І вони відійшли до Господа. Миротворці... Блаженні, які хотіли миру. Вони не хотіли війни, демонстрації, були мирні. Блаженні, переслідувані за правду.

Скільки людей було по в'язницях! Скільки страждали, скільки їх били! За те, що вони хотіли правди. І були переслідувані за цю правду.... Блаженні ті, хто відійшов від нас, убогі, тихі засмучені, спрагли справедливості, милосердні, чисті серцем, миротворці. Думаю, що їхня кров, їхнє життя випросить нам теж той справедливий мир. Ми потребуємо того справжнього миру. Ми не потребуємо помсти, боронь Боже!

* * *

Під час Майдану виявилось, що люди мають рацію. І те, з якою владою ми маємо справу, уже не викликало сумнівів. Спочатку людей побили, потім пробували гнати штурмом...Замість того, щоб прислухатися, брали силою. Запровадження нерозумілих законів – наступний крок у створенні штучних барикад перед власним народом. Ухвалюють, скасовують, будують, розбирають... Що ж це за політика? Я переконаний у тому, що ми потребуємо повної зміни принципів такого «владарювання». У корені. Інакше ми ніколи не зрушимо з місця. Наслідки такого численого зла і кривди переповнили чашу терпіння, нас уже не змінити... Тут уже неможливо заплющити очі й удавати ніби ти нічого не бачиш.

* * *

Корупція в різних формах існувала завжди і завжди з нею боролися – більше або менше. Але за останній час було перейдено будь-які межі: ставки хабарів, відкати, махінації на будівництві... Що гірше, корупцією вражене судочинство, міліція, прокуратура, суди. Але справедливість – справа проста: ніхто з нас не має права знімати з себе відповідальність за ці процеси. Згадайте, скільки людей голосували «за гречку», скільки студентів ходили на платні мітинги? А скільки студентів «скидаються» й так само платять за іспит? І таких питань безліч. Тому революція має відбутися усередині нас, революція сумління! І кожен має відчути себе відповідальним за неї.

* * *

Польша на колінах в переполнених людьми храмах молилась за Україну. В это же время Россия проводила учения и готовилась напасть на Украину. Вот Вам ответ, что такое Европа и что такое Азия. Это откроет глаза многим людям – одни за нас молятся, а другие – проявляют агрессию. Еще вам одно скажу – агрессия является признаком дьявола. Он не говорит откровенно, что я иду нападать, а говорит: я иду охранять граждан, я иду помогать людям. Если нам Бог не поможет, нам никто не поможет. Поэтому наша мобилизация к молитве. Мы должны укрепить нашу веру, и Бог нас выслушает.

* * *

Якщо дійде до воєнних дій із російським військом, то в українській армії шансів – жодних... При цьому я водночас переконаний, що якби росіяни пробували захопити територію далі Криму, то українці будуть воювати. Якщо не Військом, то Самооборона і добровольці ... Багато молодих людей готові захищати країну, навіть якщо російська армія піде. Самооборона не стримає російських танків, але вона чинитиме опір, а жертви будуть по обидві сторони. Я бачив їхню рішучість на Майдані і не сумніваюся, що вони здатні на самопожертву. З цією неминучістю Путін мусить рахуватися. Майдан донині не був антиросійським. Але тепер ніхто не погодиться на розбиття територіальної єдності України... У справі російської агресії в Криму висловилися найважливіші релігійні очільники України. Найбільш рішуче говорили представники Католицької Церкви, як східного, так і латинського обрядів. Верховний архієпископ Києво-Галицький Святослав Шевчук сказав, що за потреби він вийде на поле битви разом із солдатами. Додав, що кожен громадянин України має бути готовий стати на захист своєї незалежної, вільної та суверенної держави.

Підбірку фрагментів із книги єпископа Римо-Католицької Церкви Станіслава Ширококорядюка «Боже, спаси Україну..»(К., 2014) здійснив професор Анатолій Колодний.

4.3 Людмила ФИЛИПОВИЧ, Оксана ГОРКУША. «МАЙДАН і ЦЕРКВА» – КНИГА РОКУ

У 2014 році вийшла унікальна за змістом та формою збірка аналітичних та документальних свідчень духовно-релігійної інспірації Українського Майдану зими 2013–2014 року «**«Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка»**». Як Майдан був глибинно-цілісним у своїй багатопроявності, так і наша книга, вміщуючи найрізноманітніші точки зору та ілюстративні матеріали, зосереджується на безпосередньому висвітленні Революції Гідності у її духовно-релігійній іпостасі.

Книга є наслідком моніторингу подій зими 2013–2014 рр. – Українського ЄвроМайдану чи Революції Гідності. Редакційний колектив – група вітчизняних академічних релігієзнавців з Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України Людмила Филипovich, Оксана Горкуша та Віта Титаренко мала за мету відобразити цю подію так, як вона безпосередньо фіксувалась в інформаційному просторі та аналізі експертів в моменти її перебігу. Ключовими методологічними вимогами при цьому були ідеологічно-конфесійна незаангажованість та подійно-проблемна включеність, що сприяло адекватному відображенню предмету – релігії в її функціонуванні на Майдані і щодо нього. Значний обсяг поточних ілюстративних документів та експертних оцінок забезпечив багатогранність висвітлення. До збірки увійшли хронологія подій,

офіційні документи Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, окремих релігійних об'єднань, звернення та заклики релігійних лідерів до народу і до влади, неофіційні висловлювання та коментарі звичайних віруючих та пасторів, експертні оцінки політиків, державних діячів та релігієзнавців. Усе це допомогло розкрити суть Духовного Майдану, зміст Революції Гідності, показати роль релігії і Церкви в становленні громадянського суспільства та сучасних соціально-політичних процесах.

Книга стала можливою завдяки участі багатьох небайдужих людей, які надавали інформаційну, експертну, ілюстративну та матеріальну допомогу для її створення. Редколегія вдячна тим авторам, чії наукові розробки, міркування й висловлювання зібрані у нашій збірці, тим журналістам, які систематично висвітлювали Майдан, тим мас-медійним ресурсам, на базі яких це робилось, авторам використаних у збірці світлин та тим спільнотам, що ці світлини надали (Асоціація «Духовне відродження», прес-центр Київської Патріархії, представники УГКЦ, Т. Гринчишин, В. Содель та ін.). Підготовлено за сприяння та фінансової підтримки Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, Української асоціації релігієзнавців, Асоціації «Духовне відродження», видавництва САММІТ-КНИГА. У зв'язку із великим зацікавленням книгою перший наклад швидко розійшовся, тож на початку 2015 року вийшов другий, доопрацьований варіант.

На сьогодні вже відбулося понад 20 презентацій книги. Вперше книга була представлена на Львівському Форумі видавців (вересень 2014 р.), де до її презентації долучились багато відомих духовно-інтелектуальних постатей: митрополит Димитрій Рудюк, директор Інституту релігії і суспільства при УКУ Мирослав Маринович, директор РІСУ Тарас Антошевський, директор видавництва СаммітКнига Ігор Миколайович Степурін та інші. Книга активно демонструвалась у вузах України: Релігієзнавча спеціалізація філософського факультету та Інститут журналістики Київського національного університету ім. Т.Г.Шевченка, Рівненський державний гуманітарний університет, Чернівецький національний університет ім. Ю. Федьковича, Тернопільський національний педуніверситет ім. Володимира Гнатюка, Східноєвропейський університет ім. Лесі Українки та ін. Це видання отримало гідну презентативну підтримку в різних релігійних організаціях (УГКЦ, РПЦ, УПЦ КП), адже роль релігії і церков у становленні громадянського суспільства України тут висвітлені актуально та відповідно дійсним їх позиціям. Крім того, вирізнялись інтелектуально-духовною насиченістю виступи на різних презентаціях таких видатних осіб, як єпископ Станіслав Широкоградюк, архієпископ Євстратій (Зоря), муфтії ДУМУ «УММА» Саїд Ісмагілов, отець Георгій Коваленко, отець Петро Балог, директор департаменту у справах національностей і релігій Міністерства культури України Андрій Юраш та ін.

Крім того, книгою виявились зацікавлені і національно-громадянські спільноти, адже у книзі розкривається роль духовної інспірації новітньої історії українського народу. Зокрема, презентації відбувались у фундації Ольжича (ОУН), товаристві «Просвіта», Науковому товаристві ім. Т. Шевченка. Також інтерес виявила Молодіжна асоціація релігієзнавців.

Тож найвдячнішими поціновувачами виявились Церкви, включені у формування національної дійсності України, та саме громадянське суспільство, що природно, зважаючи на предмет та проблемне зосередження книги. Найцікавіші та найяскравіші презентації з перспективою виявлення місця церкви в сучасних суспільно-історичних обставинах України відбулись у Патріаршому Соборі УГКЦ, Духовній семінарії УГКЦ, Інституті релігійних наук ім. Томи Аквінського, Київській Православній Духовній академії УПЦ КП, у протестантському середовищі, зокрема в Асоціації «Духовне відродження».

Не тільки в Україні побувала й актуалізувалась книга, але й за кордоном – в США (Радіо «Домівка», Брігам Янгський університет, Центр вивчення права і релігії, ТБ «Голос Америки», Український музей), Польщі (Фундація Св.Володимира Великого), Німеччині. В українському інформпросторі книга була представлена на радіо «Культура» (Радіопрограма «Логос»). Плануються презентації у різних регіонах України, в інших країнах. Презентація відбудеться і на Парламенті релігій світу, що збирається у жовтні цього року в Солт-Лейк-Сіті (США). Презентуватиме її там проф. Л. Филипович.

4.4 Олена ПАНИЧ. ВИХІД У СВІТ КНИГ ЦИКЛУ «МАЙДАН І ЦЕРКВА» Й «ЦЕРКВА НА МАЙДАНІ» – ЗНАЧИМА ПОДІЯ В ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОМУ СВІТІ

Як важливий суспільний феномен Майдан 2013–2014 рр. практично одразу став об'єктом інтелектуальних рефлексій журналістів, політологів, соціологів, істориків. Численні статті, книги, семінари та конференції залучили до обговорення цих подій велику кількість людей не лише в Україні, але й за її межами. Вочевидь, це лише початок того осмислення, якого в дійсності потребує це явище.

Особливою ознакою Майдану стала участь у ньому релігійних діячів, церковних лідерів і вірян. Присутність церкви на Майдані була вагомою і помітною. Осередками майданної активності церкви стали храми і намети, які забезпечували притулок для мітингувальників на різних етапах протестів. Активісти багатьох конфесій працювали волонтерами і робили свій внесок в розбудову інфраструктури Майдану. Природними питаннями для релігієзнавців у цьому контексті є: яким

чином церква репрезентувала себе під час Майдану? що нового додав Майдан до релігійного досвіду та характеру ідентичності представників різних конфесій? зрештою, яким був вплив Майдану на церкву, а церкви – на Майдан?

Всім тим, кого цікавлять ці питання, без сумніву необхідно звернути увагу на **книги «Майдан і Церква»** [1] та «Церква на Майдані» [2]. Це – безцінні колекції першоджерел, зібраних по живих слідах історичних подій.

Перша з цих книг є збіркою публіцистичних статей релігієзнавців, документів релігійних організацій та свідчень служителів церкви. В назві слово «Церква» вживається в однині, хоча йдеться про низку церков та деномінацій. Це поняття слід розуміти як символічний або метафоричний вираз, що означає певну єдність, солідарність, яка з'явилась у різноманітті релігійного життя в Україні у період масових вуличних протестів 2013–2014 років.

Три розділи (частини) книги за обсягом суттєво відрізняються один від одного. Перший є коротким хронологічним описом подій, пов'язаних з Майданом. Другий складається з публіцистичних статей науковців і журналістів, що спеціалізуються на релігієзнавчій тематиці і були безпосередніми учасниками або симпатиками протестів. Третю частину, яка є найбільш об'ємною, певною мірою можна вважати основною. Вона структурована за проблемно-хронологічним принципом і містить матеріали і документи, які походять від релігійних організацій. Численні заяви священнослужителів та ієрархів, рефлексії богословів, звернення і заклики церковних авторитетів, з більшою чи меншою детальністю відображають атмосферу, яка панувала в релігійному середовищі України у той час.

Привабливість цієї частини книги для читачів і дослідників полягає в тому, що на основі неї можна створити глибоке уявлення про роль релігійного чинника в подіях Майдану. Матеріали, представлені в книзі, спонукають задуматися про причини присутності Церкви на Майдані та у тому публічному дискурсі, що формувався навколо нього. В умовах кризи легітимності всіх інших політичних і громадських інститутів авторитет Церкви несподівано став важливим джерелом впливу. Символічна влада авторитетного слова, про яку писав П'єр Бурдьє [3], виявилася дієвою і затребуваною у конкретних умовах загострення політичного конфлікту. Медіа, соціальні мережі і інші майданчики для висловлення громадської думки виявились доступними також і для представників Церкви, що давало їм можливість впливати на події, настрої, погляди. Служителі Церкви виступали переважно як моральні авторитети, і від них очікували моральних оцінок, схвалення чи засудження, чіткого розмежування між «добром» і «злом». При цьому на питання, які постали в суспільному дискурсі з особливою гостротою, такі як європейський вибір і підписання угоди про асоціацію з Європейським Союзом, делегітимація державної

влади, насильство і мир, – на них в релігійному середовищі не було однозначних відповідей. Відтак всі вони піддавалися численним і насиченим рефлексіям. Церква могла взяти участь у обговоренні цих питань лише ґрунтуючись на доктринах, традиції і богослов'ї, але з урахуванням реалій конкретної історичної ситуації.

Звичайно, важко зрозуміти позиції церков без усвідомлення історико-культурного і політичного контексту, в якому опинилася Україна в той час, і який, власне, став передумовою Майдану. Питання «європейської орієнтації» в українському суспільстві традиційно було перевантажене багатьма спекуляціями. Протиставлення «західного» і «східного» векторів зовнішньої політики часто використовувалось українськими елітами у маніпулятивних цілях [4]. Неможливо ігнорувати також об'єктивно існуючі, часто суперечливі тяжіння різних груп, в тому числі, конфесійних, до співробітництва, з одного боку, з європейськими країнами, з іншого, з Росією. Загалом переплетення проєвропейського, проросійського, а також глобального та національного вимірів життя різних церков в Україні доволі складне.

Ще перед Майданом були помітні тенденції до публічної дискредитації європейського лібералізму. Вони великою мірою зачепили саме віруючих людей, яких не залишали байдужими побоювання, що європейці відходять від норм традиційної моралі. У публічному дискурсі Майдану це дразливе питання також було присутнє. З цього приводу церковним авторитетам також довелося формулювати раціональні пояснення, зокрема, так, як це зробив православний протоєрей Діонісій Мартишин, який сказав: *«Прагнення справжньої демократії (влади народу), поваги до особистості, достатку, модернізації, гідного життя, свободи і реалізації прав людини – це і є європейські цінності, про які сьогодні так багато говорять»* [1. – С. 254].

Динаміка протестів на Майдані розвивалась таким чином, що підписання угоди про Асоціацію з Європейським Союзом поступово перестало бути єдиною чи навіть головною вимогою протестувальників. На перший план вийшли вимоги захисту прав і свобод людини, справедливості і боротьба проти корумпованої влади. Втім вони корелювали з європейськими цінностями.

Насильницький розгін студентських мітингів 30 листопада 2013 р. і викликане цим масове обурення мали важливі наслідки, які сприяли активній залученості церков до Майдану. Протестувальникам виявилась необхідною підтримка церков і релігійних організацій, як сили, спроможної надати саме моральну підтримку їхнім діям. Присутність поруч духовних авторитетів була в числі тих ресурсів, які гуртували спільноту Майдану. Богослужіння, молитви і проповіді на сцені Майдану освячували мужність учасників протестів, надавали їм статусу мучеників і героїв у боротьбі «за правду». Прилюдні прохання Божого захисту для

всіх присутніх, поміщали протестну діяльність у символічний простір сакрального.

Саме у контексті мучеництва найкраще проявився мобілізаційний потенціал Церкви. Це добре видно на прикладі випадку, коли правлячий режим здійснив спробу залякати очільників Української Греко-Католицької Церкви (сумнозвісний лист Міністерства культури від 13 січня 2014 року). Численні громадські діячі і лідери інших конфесій висловили своє обурення цим листом і таким чином засвідчили, що авторитет УГКЦ лише зміцнюється. Коли єпископа і колишнього ректора УКУ Б. Гудзяка спитали, як він ставиться до загрози засудження його разом із митрополитами Любомиром Гузаром та Святославом Шевчуком до десяти років ув'язнення, він відповів, що «мав би за честь провести десять років ув'язнення в товаристві своїх духовних наставників» [1. – С. 409].

Окремої теологічної доктрини Майдану не виникло, але термін «революція гідності», який згодом витіснив назву «Євромайдан», з'явився саме в релігійному середовищі. Поняття «гідності» допомогло пояснити, легітимізувати масові протести, чітко артикулювати їхню мету. Гідність – це те, що не дозволяло миритися зі свавіллям, беззаконням, корупцією. Спочатку православний автор о. Кирило Говорун у роздумах про «богослов'я Майдану» висловив думку, що гідність «закладена Богом у людську природу» [1. – С. 29], а згодом єпископ Борис Гудзяк назвав Майдан «революцією гідності» [5]. Згодом назва стала брендом української революції 2013–2014 рр.

Прагнення релігійних авторитетів вплинути на перебіг подій проявилось у їхніх спробах миротворчої і посередницької діяльності, про яку збереглося дуже багато свідчень у книзі «Майдан і Церква» [1. – С. 422–424, 567–568]. Важко зробити однозначний висновок, чи могли миротворчі ініціативи церков і релігійних людей запобігти ескалації конфлікту. Проте є підстави думати, що саме ці ініціативи допомогли запобігти розгортанню значно більш кривавого сценарію протистояння.

Плюралізм релігійного життя України, який у сконцентрованому вигляді проявився на Майдані, став свідченням того, що розуміння української нації як культурно-етнічної спільноти зі спільною історичною пам'яттю й ідентичністю втратило актуальність. У значно більшій мірі українська нація виявилася проектом громадянського суспільства, зорієнтованим на утвердження ліберально-демократичних цінностей. В таких умовах будь-яка релігійна деномінація, у тому числі й та, яка представляє національно-культурну меншину, може стати учасником українського національного проекту і в певному сенсі вважатися національною церквою. Саме це дозволило авторам книги говорити про існування «громадянської церкви» в Україні [1. – С. 12]. Загалом матеріали книги «Майдан і Церква» є важливим джерелом для подальших релігієзнавчих і суспільствознавчих досліджень.

Важливою подією також стала нещодавня публікація **книги Олексія Гордєєва «Церква на Майдані»**. Це цікава спроба вловити і зафіксувати плінний досвід щоденного перебування на Майдані віруючих людей. Концептуально в основу книги покладено двадцять вісім інтерв'ю з людьми, що поєднували власні християнські погляди з активною участю у житті Майдану. Переважно це представники протестантсько-євангельських конфесій. Матеріал упорядковано за принципом хроніки: тексти інтерв'ю та світлини супроводжують та ілюструють політичні і суспільні події згідно їхньої черговості. Відтак дослідження набуває характеру «живої історії» і дає можливість прослідкувати зміну настроїв, соціальну динаміку на різних стадіях Майдану. При цьому читач може подивитися на всі ці події очима віруючих людей, здебільшого, волонтерів молитовного намету, серед яких є служителі і «рядові» члени церкви, люди з різним рівнем освіти і соціальним статусом. Середній вік респондентів – тридцять шість з половиною років. Переважна більшість із них – чоловіки, хоча є декілька яскравих жіночих інтерв'ю.

У книзі приділено велику увагу тому, щоб з'ясувати мотивацію участі у Майдані представників євангельської спільноти. Йдеться здебільшого про особисті релігійно обґрунтовані причини. Ця тема дискутується найбільше, тому на неї варто звернути особливу увагу. Слід враховувати, що масові протести як форма соціальної активності, традиційно викликають великі підозри серед євангеліків в Україні, крім випадків, коли вони спрямовані на захист свободи совісті та віросповідань. Віруючій людині було потрібно подолати певний опір загальноприйнятих у цьому середовищі, усталених суджень, для того, щоб стати учасником Майдану. Про те, що такі рішення давались нелегко, можна знайти багато свідчень у цій книзі. Важлива причина недовірливого ставлення до суспільних протестів з боку великої кількості представників євангельської віри полягає в тому, що така активність може бути розцінена як надто «мирська» і така, що відволікає від духовно-релігійної діяльності. До того ж, вона відверто конфліктна, що є додатковим викликом для християн. Будь-який соціальний протест – це фактично балансування на межі. Ніколи неможна бути впевненим у тому, що конфлікт не набере насильницьких форм і не стане приводом для порушення норм християнської моралі. Тому більшість респондентів, чий інтерв'ю представлений у книзі, з більшою чи меншою послідовністю наполягають на мирному характері майданних протестів. Для них Майдан був і залишався мирним, навіть у його найбільш конфліктній і насильницькій фазі. У розпалі протистояння головними цілями, які ставили для себе віруючі, були євангелізм (як форма місіонерської активності або «свідчення про Бога»), доброчинність, допомога іншим людям (у тому числі пораненим у ході сутичок) та миротворча діяльність. Помітним є акцент на молитві як окремій формі публічної активності.

Молитовний намет розглядався не лише як притулок від холоду і голоду чи місце для відпочинку, але й як осередок служіння Богу.

Суперечливим моментом виявився проєвропейський характер Майдану. Звичайно, ця «проєвропейськість» виглядала радше символічною, оскільки підписання угоди України з ЄС було основною вимогою лише на початковому, відносно короткому етапі протестів. Але навіть як символ, це поняття для християн в Україні мало негативні конотації. Вийти на Майдан означало певною мірою виступити на захист «європейських цінностей», з яких багато до того часу стали сприйматися як «антихристиянські» і такі, що суперечать моральним принципам християнства. На основі свідчень, представлених у книзі «Церква на Майдані», можна зробити висновок, що у свідомості віруючих людей відбулася свого роду раціоналізація проєвропейських мотивів. В основному вони опинилися серед другорядних факторів («вийшов не за Європу, а за людей» або «не за Європу, а проти корупції»), але були й ті, хто свідомо обрав позицію обстоювання європейської орієнтації, у тому числі з релігійних причин: «Після суперечок з людьми я для себе визначив, що в ЄС більше плюсів, ніж мінусів»; «Боротися за християнські цінності європейськими методами простіше»; «Ми можемо дати Європі те, що вона вже втратила».

Найсильнішим і вражаючим аспектом рефлексій віруючих людей, відображених у книзі «Церква на Майдані», став розвинутий тут дискурс активного громадянства. Почуття відповідальності за свою країну, прагнення вплинути на її розвиток, посилення вимогливості до політичних лідерів – все це набуло релігійно-морального обґрунтування і забарвлення: «перед всіма нами відкрилась християнська перспектива Майдану – боротьба за правду» [2. – С. 29]. Насильницький розгін студентів-мітингувальників, порушення прав людини, а також зловживання та корупція стали тлумачитися як відхід від норм християнської моралі, порушення Божих заповідей, тобто фактично були поміщені у поле теологічної інтерпретації. Прагнення віруючих учасників Майдану узгодити свою громадянську ідентичність з релігійною стали особистим досвідом богословствування, який, як я думаю, можна вважати зародком ширшого дискурсу громадянського богослов'я.

Євангельські віруючі, які брали участь у протестах на Майдані, становили порівняно невелику групу. Їхня позиція стала викликом для іншої, більш пасивної або консервативної частини релігійної спільноти, зокрема есхатологічних течій. Із контексту інтерв'ю стає зрозуміло, що ця група активних людей неначе постійно опонувала іншій точці зору, якої дотримувалися ті, хто з різних причин не були учасниками Майдану. Книга фактично направлена на те, щоб дати можливість промайданним членам церкви висловитися, пояснити свою позицію, певною мірою виправдати себе за участь у цих протестах. Але при цьому чуто лише їхній голос. Та, інша, невидима читачеві, частина спільноти ніяк не

представлена у книзі. Її самовираження явно не вистачає. Думаю, аналітикові та й просто читачеві необхідно вислухати також і *altera pars*, зрозуміти й інший погляд на речі, осягнути дискусію у її повноті.

Загалом публікацію книг «Майдан і Церква» та «Церква на Майдані» слід оцінювати як серйозну подію в інтелектуальному світі. Вони є важливим джерелом для богословів, релігієзнавців і антропологів, які вивчають стосунки церкви з державою і суспільством, релігійний світогляд і ідентичності. При цьому ясно, що робота зі збору свідчень про Майдан представників церкви, а також документів та філософсько-богословських рефлексій з його приводу ще далеко не завершена.

ПОСИЛАННЯ:

1. Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка. / За заг. ред. Филипович Л. О. і Горкуші О. В. – К., 2014.
2. Гордеев А. Церковь на Майдане. – К., 2015.
3. Bourdieu P. *Language and Symbolic Power*. – Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. – 1995.
4. Haran, O., Burkovskiy P. Before and after Euromaidan: European Values vs. pro-Russian Attitudes in *Religion & Society in East and West*. – Vol. 42, № 5/6. – 2014. – P. 13–16.
5. Нурп М., «The Ukrainian Greek Catholic Church on the Maidan» in *Religion & Society in East and West*. – Vol. 42, № 5/6. – 2014. – P. 40.

4.5 Людмила ФИЛИПОВИЧ. КНИГА ОЛЕКСІЯ ГОРДЄЄВА «ЦЕРКВА НА МАЙДАНИ» – ПРОТЕСТАНТСЬКИЙ ХРОНОМЕТРАЖ РЕВОЛЮЦІЇ ГІДНОСТІ

І ось ще одне свідчення про подію, яка увійшла в історію не лише України, а й країн-сусідів, Європи, всього світу. Дехто вважає, що новітня історія ділиться на «до» і «після» Майдану, незалежно від того, як ми до нього ставимося. Книга, видана видавництвом «Книгоноша» (К., 2015), подає позицію тих, хто був на Майдані, хто бачив все своїми очима, хто має досвід «майданівця», хто може свідчити. А читачі можуть довіряти чи не довіряти цій інформації. Багато що залежить від самого читача, від способу його мислення, від життєвого досвіду. Для одних Майдан – це Революція Гідності, а для інших – державний переворот.

Ця книга не для переконування думаючих негативно щодо Майдану: у них ВЖЕ склалося своє уявлення про нього. Ця книга для тих, хто хоче знати і пізнати правду, хто має сумнів, хто шукає неоднозначні відповіді на непрості питання, для людей мислячих, серйозних, відповідальних.

Зрештою такі люди можуть і не прийняти цінності Майдану, проте вони зрозуміють те, чому ці цінності прийняли інші.

Ця книга і для тих, хто був на Майдані. Її значення в тому, що вона по днях відтворює події, які злились в один великий неподільний час-простір Майдан. Багато чого вже стерлося із пам'яті. Хто там фіксував ті події по днях чи годинах? Ми просто жили одним великим Майданом-часом, де день зливався з ніччю, де не було ні початку, ні кінця в буденному смислі цього слова, де все тяглося і тяглося – і це безумство влади, і це немислимий і прямий їй відпір, і незрозуміла для раціонального XXI століття жертвність й героїзм. Читаючи цю скурпульозну хронологію подій, не можна не бути вдячним автору за це нагадування, за відтворення в пам'яті тих дорогоцінних хвилин, годин, днів, місяців, які змінили світ. Листаючи сторінки книги від 21 листопада 2013 і до 23 лютого 2014, нібито знову проживаєш і переживаєш всі ті події, вставляєш себе в той простір і час, співвідносиш себе із спільною парадигмою того часу.

Для літопису подій по днях на Майдані автором обрана оригінальна форма: текст автора, описання подій доповнюється свідченням учасників. Хоч сам автор вважає по-іншому: це історії протестантів доповнюються хронологічним повіствуванням. Може, й так. Відсутні підстави не довіряти автору, який бачить ситуацію зсередини, як втягнута в процес людина: не я в події, а подія в мені. Саме таке відношення до всього, що відбувається, демонструють ті 28 опитаних протестантов, які не прагнуть Майдан приватизувати, замкнути на собі, возвеличити себе, полюбоватися собою. Їх думки дивують щирістю, сумнівами, доведенню самому собі правоти стояння на Майдані.

Читаєш текст, а він вражає своєю життєвістю. Він – це не просто історії окремих людей, а якась спільна літописна тканина, яка на очах виткається із думок, слів, переживань людей, які жили Майданом на Майдані. Потрібно збагнути те, що розмірковуючі протестанти – це виняткові люди, яких в українському протестантизмі пока меншість. Вони чутко реагують на соціальну і моральну несправедливість, вони бунтують против спокою, який панує в протестантських спільнотах, вони проти присипляючого комфорту і конформізму в житті, що деградує. Це люди, які звільнились від страху не лише перед владою держави, а й будь-якої влади, окрім влади Бога. Вони прагнуть в кожній події знайти Божий знак, щоб виправдати Майдан як протест проти злочинної влади. Ці люди шукають аргументи – біблійні аргументи на користь протесту проти соціальних гріхів, вони фактично створюють нову теологію, протестантську теологію Майдану, теологію звільнення від гніту олігархів, пригнічення несправедливої держави, теологію права людини на повстання проти несправедливості, за гідне життя з вірою в Бога.

Для багатьох читачів, особливо протестантів, очевидним є своєрідний розрив традиційної свідомості, яка хитається між біблійним

«Всяка влада від Бога» і «Хай, як вода, тече суд, і правда – як сильний потік!», що є, з одного боку, фактичною забороною на протест, супротив, а з другого – закликом до здійснення справедливого суду. Протестантам тяжко погодитися із можливістю протесту, навіть мирного, а тим більше насильницького і агресивного. При цьому нібито піддається забуттю, що сам протестантизм своєю появою завдячує Лютеру, який виступив проти влади Риму. Наявна суперечність між різним розумінням влади знімає Микола Романюк, який пропонує розуміти постулат «Немає влади не від Бога» не як виправдання будь-якої влади, а лише справедливої, народної. Він вважає, як і більшість опитаних, що у народу є право змінювати державну владу, життя суспільства.

Той факт, що життя кардинально змінилося, а в багатьох і свідомість трансформувалася, визнають всі: еліта, політики, прості люди, освічені і не дуже, інтелектуали і обивателі, віруючі і атеїсти, молоді і літні. Ще не раз ми будемо згадувати Майдан, роль Церкви на Майдані, знову і знову повертатися до теми людської гідності, до прав людини на гідне життя, на право протесту проти злочинної влади, корупції, знущань, обману і беззаконня, несправедливості в суспільстві.

Мені, як читачу, все ж не вистачило масштабності присутності *Церкви* на Майдані. Сама назва книги, при всіх обмовках, які робить автор (в авторській передмові застерігаючи про те, що полем уваги будуть тільки протестантські спільноти, а не все християнство), наголошувала, що мова йтиме не тільки про протестантів, бо ж претендують бути церквою і православні, і католики. Свідомо відмовившись від залучення більш широкого матеріалу, автор творить конфесійну книгу, яка, сподіваємося, все ж зацікавить не тільки протестантів, а й інших християн, різноконфесійних віруючих і навіть невіруючих, бо ж так хочеться пізнати істину, а відтак стати вільним.

РЕЛІГІЄЗНАВЧІ ВИДРУКИ: *рецензії, інформації*

1. Михайло ЧЕРЕНКОВ. «ВИНИКАЮЧА ТЕОЛОГІЯ» ДЛЯ «ВИНИКАЮЧОЇ ЦЕРКВИ (РЕЦЕНЗІЯ НА КНИГУ Р. СОЛОВІЯ «ВИНИКАЮЧА ЦЕРКВА (ЧЕРКАСИ, 2014)»

Я сердечно вітаю книгу Романа Соловія, колегу-релігієзнавця і однодумця по богословському цеху. Автор осмислює взаємні впливи культури і Церкви на зламі модерну-постмодерну-постпостмодерну. На жаль, останній перехід випав з уваги автора, залишивши відчуття незавершеності, не-зовсім-актуальності. Якщо дослідник тільки збирається аналізувати те, що теологи «виникаючої Церкви» думають про «перехід від модерну до постмодерністської епохи», то він збирається шукати учорашній день. After-Postmodernism в тексті не фігурує, ані як вже сталий концепт, ані як передчуття. Проте, з подальшого тексту, стає зрозумілим, чому і в якому сенсі автор розглядає постмодерн як стадію модерну, тобто продовження минулого, а не міст у майбутнє.

Роман Соловій пише для Церкви, що лишається пережитком модерну, в той час як світ живе у постмодерні. Він пише про Церкву, яка намагається адаптуватись до постмодерну і перерости модерні форми. Він вдається до аналізу євангельського протестантизму як феномену модерну, а також відповідних модерних рудиментів у євангельській теології. Очевидно, автор йде не від часу, а від стану, в якому знаходить себе теологія євангельських протестантів. І саме тут багато чого не збігається, адже більшість євангельських протестантів залишається на стадії іншого переходу – від традиціоналізму до модерну; а «виникаюча Церква» – на переході від модерну до постмодерну; а далі постмодерну Роман Соловій у своїх розвідках не йде. Можливо і пішов би, якби не обмежився євангельським протестантизмом, а описував би процеси в євангельському християнстві, що і передбачала перша назва рукопису. На жаль, як не все євангельське християнство вміщується в євангельський протестантизм, так як не все з аналізованих тенденцій знаходить пояснення в переході модерн-постмодерн.

Автор демонструє наукову грамотність, філософську ерудицію, теологічну компетенцію. Його цікава, самостійна і цілісна монографія заповнює відчутну дослідницьку лакуну, і перериває позірне мовчання «завідомо-правильних-теологів». Щоправда, він не пропонує власної теолого-філософської програми, лише аргументи інших, вже відомих і поважних учасників дискусії про християнство доби постмодерну. Pro et contra щодо постмодерну непомітно трансформується в pro et contra того, що кажуть про постмодерн харизматичні ідеологи «виникаючої Церкви», чи їх менш яскраві критики. Можливо, несвідомо, але автор стає об'єктом тієї самої постмодерної гри, яку так відважно збирався

проаналізувати. Деконструкція теології постмодерну перетворилась на деконструкцію лише однієї з деконструкцій. Немає нічого поза текстом, і автор доводить своїм прикладом цю постмодерну тезу.

На жаль, автор не скористався широким колом теологічних джерел та релігієзнавчої літератури національних авторів. Віддаючи данину модним західним підходам, Роман Соловій залишив без уваги цікавий матеріал про схожі тенденції в пострадянському духовно-культурному просторі. Зрозуміло, що тут ще не буде масштабних концепцій та численних опусів, але «процес пішов», і цікаво було б його дослідити вже на цих початкових стадіях.

Можливо, це зроблено свідомо, щоб досліджувати предмет на дистанції, і не підставити під критику радикальні ідеї з найближчого кола. Адже варто відзначити, що автор монографії є не тільки релігієзнавцем і теологом-теоретиком, але й живим учасником внутрішніх церковних дискусій. Він коректно вказує на небезпечний радикалізм теологів «виникаючої Церкви» (а інакше монографія потрапила б до індексу заборонених книжок!), але з помітною симпатією передає далі – в український церковний контекст – їх основний message: «Сумнів і таємниця є невід'ємною частиною християнської віри, яка не обмежується одними лише словами, інтелектом і концепціями, а включає в себе символи, мовчання, почуття і уяву». За логікою тексту, цей імпульс має сприяти дискусіям, а не руйнувати існуючі традиції.

Не можна не погодитись з автором, що основні проблеми теології «виникаючої Церкви» походять з її протестних інтенцій та елітарної ізольованості від повноцінного церковного життя. Те, з критики чого починався рух, стало його проблемою.

Отже, «виникаюча Церква» має бути відкритою до «Церкви, вже існуючої», до багатого досвіду її традицій і також до критики з її боку. По той бік модерністської раціональності і постмодерністського релятивізму народжується нова теологія і нова Церква, Церква майбутнього. Завдячуючи Роману Соловію, ми знаємо більше про «виникаючу теологію» для «виникаючої церкви». Сподіваємось, що незабаром в Україні побачимо те, про що наразі можемо лише читати. Інтуїція нового, передчуття змін, стурбованість майбутнім – з цим залишає нас автор, не розставляючи крапки і не даючи рекомендацій.

ВИДРУКИ ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА 2013 п/п 2015 рр.

Колективні монографії

=Релігія і Церква в історії української діаспори. (9-й том «Історії релігії в Україні»). За редакції і авторства А. Колодного. – К., 2013. – 906 с. (65,7 д.а.).

=Релігієзнавча думка України другого тисячоліття. За редакції і авторства А. Колодного і В. Климова. – К., 2013. – 338 с. (30,7 д.а.),

=Шевченко. – Християнство. – Україна. За ред. А. Колодного. – К., 2014. – 266 с. (15,3 д.а.).

=«Русский мир» Кирила не для України. За ред. А. Колодного – К., 2014. – 342 с. (22,5 д.а.)

Індивідуальні монографії

=Колодний А. М. Історіософія релігії. – К., 2013. – 386 с. (27,8 д.а.).

=Яроцький П. Л. Релігієзнавство: сучасні релігійні процеси у світі й в Україні. – К., 2013. – 442 с. (43,1 д.а.).

=Климов В. В. Скептицизм та інакодумання як інтелектуальний поступ: релігієзнавчі аспекти. – К., 2013. – 640 с. (33,3 д.а.).

=Шевченко В.В. Православ'я в Україні і цивілізаційні виклики: історія і сучасність. – К., 2013. – 639 с. (41,2 д.а.).

=Шепетяк О. Німецькомовна католицька думка другої половини ХХ століття. – К., 2013. – 349 с. (17 д.а.).

=Компаниец Л. Идея реинкарнации в мировой культуре. – К., 2014. – 311 с. (18 п.л.).

=Колодний А. Н. Церковь Иисуса Христа святых последних дней. – К., 2014. – 120 с. (7,5 п.л.).

Наукові збірники

=Майдан і Церква: хроніка подій та експертна оцінка. За ред. Л. Филипович та О. Горкуші. – К., 2014, друге видання – 2015. – 656 с. (53,3 д.а.).

=Українське Православ'я в контексті вітчизняної історії та суспільних трансформацій. За ред. Е. Бистицької, О. Сагана та Л. Филипович. – Тернопіль, 2014. – 256 с. (22 д.а.).

=Українській Асоціації Релігієзнавців 20 років. Наукова і довідкова збірка. За ред. А. Колодного. – К., 2013. – 384 с. (22,5 д.а.).

=Україна і Ватикан: до і після Другого Ватиканського собору. За ред. П. Яроцького і Л. Филипович. – К., 2013. – 504 с. (32 д.а.).

=Україна і Ватикан: християнство в контексті його включення в різноманіття сфер суспільного буття. За ред. П. Яроцького і Л. Филипович. – К., 2015. – 288 с.

=Релігія та освіта: сучасні аспекти та історичний контекст взаємовідносин. За ред. А. Колодного і О. Горкуші. – К., 2014. – 150 с. (8,53 д.а.).

=Історія релігії в Україні. В двох томах. За співпраці з Львівським музеєм історії релігії. – Львів, 2013. – Том 1: 834 с. (47,6 д.а.). Т. 2: 638 с. (42,6 д.а.).

=Історія релігії в Україні. У двох томах (разом із ЛМІР). – Львів, 2014. – Том 1: 834 (47,6 д.а.). Том 2: 638 с. (42,6 д.а.).

=Історія релігії в Україні. У двох томах (разом із ЛМІР). – Львів, 2015. – 864 с.

=Релігія і Церква в новітній історії України. За ред. Р. Сітарчука і О. Сагана. – Полтава, 2014. – 24,1 д.а.

=Толерантність міжконфесійних відносин як умова стабільного розвитку України. – За ред. Калюжного і Колодного. – Запоріжжя–Київ, 2013. – 178 с. (14 д.а.).

=Авраамістичні релігії в Україні: історія етнокультурних взаємовпливів і міжконфесійні відносини. За ред. П. Яроцького, Ст. Побуцького та ін. – Галич, 2013. – 484 с. (36 д.а.).

=Авраамістичні релігії в Україні: інкультураційні взаємовпливи і міжконфесійні відносини. За ред. П. Яроцького, Ст. Побуцького та ін. – Галич, 2014. – 483 с. (36 д.а.).

=Авраамістичні релігії в Україні: проблеми свободи совісті та віросповідань в контексті різноманітних чинників у сфері суспільного буття. За ред. П. Яроцького, Ст. Побуцького та ін. – Галич, 2015. – 415 с.

=Християнська традиція Київської Русі. До 1000-річчя упокоєння Володимира Великого. За ред. Л. Филипович та ін. – К. –Луцьк, 2015. – 286 с.

=Роль експертних співтовариств у сфері політики, охорони довкілля, культури та релігійного життя в Україні та Білорусі. За ред. Л. Филипович. – К., 2014. – 152 с. (6,4 д.а.).

=Українська Греко-Католицька Церква в контексті вітчизняної історії та сучасних суспільних реалій. До 150-річчя митрополита Андрея Шептицького. За ред. Е. Бистицької, О. Сагана та П. Яроцького. – Тернопіль, 2015. – 252 с.

=Религиозные организации в общественном пространстве Белоруси и Украины: формирование механизма партнерства. За ред. Н. Кутузовой и авторства Л. Филипович. – Вильнюс, 2014. – 236 с. (20,5 п.л.).

Серія «Мислителі української діаспори»

=Іван Ортинський. Християнство в його виявах і сучасних проблемах. Вибрані твори. За упорядкування, наукової редакції і вступ. статті А.Колодного. – К., 2014. – 904 с. (63,3 д.а.).

Періодичні видання

=Квартаник «УКРАЇНСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО» №№ 65–75.

=Щорічник №№ 17–18 «Релігійна свобода: свобода буття релігії в сучасному соціумі». За ред. А. Колодного і М. Бабія. – К., 2014. – 212 с. (26,5 д.а.).

Готуються до видруку 2015 роком:

=Релігія в контексті суспільної свідомості. Колект. монографія за ред. А. Колодного;

=Конфесійна періодика України. Наук. збірка за ред. Д. Базики;

=А.Колодний. Релігійне життя України в його постатях і дослідниках;

=індивідуальні праці В. Климова та В. Титаренко.

**НАУКОВІ ПРАЦІ ВІДДІЛЕННЯ
РЕЛІГІЄЗНАВСТВА ІФ НАН УКРАЇНИ,**

які мають вагоме загальнодержавне і суспільне значення

АКАДЕМІЧНЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО. За ред. А.Колодного.

Великоформатний білядев'ятисотсторінковий підручник, який вперше змінив структуру науково-атеїстичних видань, розглянувши феномен релігії через бачення його філософією релігії, її історіософією, психологією та соціологією. Підручник є новим не лише за своєю структурою, а й за тематикою. Нвписаний на найсвіжішому матеріалі релігійного життя, долає існуючі тривалий час «опіумні» оцінки релігійного феномену, дає аналіз останніх релігійних подій і процесів, відображає найактуальніші проблеми релігійного життя. Авторами тем враховано сучасні здобутки вітчизняного і зарубіжного релігієзнавства.

ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ. В 10-ти томах. За ред. А.Колодного.

Десятитомник підготовлений до друку Відділенням релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України і видрукуваний в 1996–2014 роках. В ньому науково осмислено особливості і закономірності релігійний процес на українських теренах протягом десь півторатисячоліття у всьому різноманітті його конфесійних виявів і складної часто суперечливої історії. Перший том присвячено дохристиянським віруванням на українських землях. Потім йдуть два православні томи. У книзі «Українське Православ'я» розкриваються особливості формування саме *українського* православ'я у IX–XVII століття буття Київської митрополії в лоні Константинопольського

Патріархату. В томі «Православ'я в Україні» розкривається московсько-православна колонізація України в XVII–XX століттях. Четвертий том «Католицизм в Україні» має два розділи, присвячені з'яві і розвитку на наших теренах римо- і греко-католицизму. Протестантизму присвячено наступні два томи – «Ранній протестантизм в Україні» і «Пізній протестантизм в Україні». Потім маємо томи «Релігійні меншини України» і «Нові релігії України». В них описана історія на наших землях 102 різних конфесій, зокрема ісламу та іудаїзму. Дев'ятий майже 900-сторінковий том за його змістовним наповненням називається «Релігія і Церква в українській діаспорі». Завершує десятитомник книга «Релігія і Церква років незалежності України».

БОГОСЛОВСЬКА ДУМКА УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ.

Шестикнижник.

До упорядкованого науковцями Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України шестикнижника ввійшли вибрані твори провідних богословів автокефальних і греко-католицької церков української діаспори років, коли богословська думка в Україні взагалі була в небутті. До шестикнижника ввійшла насамперед збірка праць отця-професора з Канади Степана Ярмуся «Досвід віри українця». Значну увагу богослов приділив з'ясуванню питання особливостей української християнської духовності. Професор Володимир Олексюк представлений в шестикнижжі вибраними творами під назвою «Християнська основа української філософії». Греко-католицькі богослови діаспори Іван Музичка з Італії та Іван Шевців з Австралії представлені збірками «Християнство в житті особи і народу» та «Християнська Україна». За науковою глибиною і теоретичним рівнем осмислення релігійних процесів сучасності, зокрема проблем і особливостей осучасненого християнського оновлення, руху від секуляризації до атеїзму, український отець-науковець з Німеччини Іван Ортинський відповідає рівню кращих здобутків світової богословської думки. Це засвідчує збірка його праць «Християнство в його виявах і сьогочасних проблемах». Відділення релігієзнавства повернуло Україні видрукувану ще в 1933 році в час колонізації західноукраїнських земель Польщею працю Арсена Річинського «Проблеми української релігійної духовності».

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ УКРАИНЫ. В 2-х книгах. Под ред. А. Колодного.

Двохтомник написаний українськими релігієзнавцями і видрукуваний Відділенням релігієзнавства ІФ НАНУ в Москві російською мовою з метою ширшої популяризації здобутків вітчизняних науковців з нашого фаху. Перший том «Феномен радянського релігієзнавства: український контекст» (56 д.а.) об'єднує статті 58 авторів в такі розділи: «Сутність і функціональна роль атеїзму», «Сутність і природа релігії»,

«Релігія і Церква в контексті їх історичного буття», «Релігія в її суспільній функціональності». Далі йдуть розділи, присвячені православ'ю, католицизму і протестантизму. Тексти писалися їх авторами в добу так званого наукового атеїзму, а відтак в них наявне саме таке осмислення релігійних процесів. То були вияви знань атеїстичного релігієзнавства. Другий том «Релігієзнавство України кінця ХХ – початку ХХІ століття» (41 д.а.) об'єднує статті 44 авторів такими розділами: «Релігієзнавство в його предметі і дисциплінарних виявах», «Історичні аспекти аналізу феномену релігії», «Релігія в контексті суспільних процесів кінця ХХ століття», «Релігійне життя України в його проблемах і перспективах».

РЕЛІГІЯ – СВІТ – УКРАЇНА. Збірка в 3-х книгах. За ред. А. Колодного і Л. Филипович.

Книги написані науковцями Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ в 2010–2012 роках. Кожна з них розкриває окремі аспекти широкої і актуальної для осмислення проблеми сьогодення. Перша книга присвячена проблемі «Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу» й висвітлює питання буття конфесій в умовах плюрального світу та особливості нинішньої глобалізації релігійного життя. В другій книзі «Міжконфесійні відносини поліконфесійної України» аналізуються міжконфесійні відносини як релігійний процес, проблеми природи поліконфесійності релігійного життя та конфесійні вияви релігійних відносин України. Третя книга збірки «Релігійні процеси в перспективі їх виявів» розглядає особливості і закономірності змін релігійно-духовного феномену, його конфесійного буття. Окремий розділ збірки – розширення функціональної природи релігії й місце в суспільному житті етнічного фактору релігійних процесів.

ХРИСТІАНСТВО В ЙОГО ІСТОРІЇ І СЬОГОДЕННІ. В 10-ти збірках. За ред. А. Колодного, П. Яроцького, О. Сагана, А. Гудими.

Християнська релігія в її двохтисячолітній історії, конфесійному урізноманітненні, морально-антропологічній функціональності, постійних трансформаціях знаходиться постійно в центрі уваги науковців-релігієзнавців. За авторства і упорядкування Відділення релігієзнавства ІФ НАН України видрукувано десять присвячених християнству наукових збірок, а саме: «Християнство: контекст світової історії та культури», «Християнство і проблеми сучасності», «Християнство доби постмодерну», «Християнство в контексті історії і культури України», «Християнство і національна ідея», «Християнство і культура», «Християнство і духовність», «Християнство і мораль», «Християнство і особа», «Християнське милосердя і світська емпатія».

РЕЛІГІЙНА СВОБОДА. Збірка 20-ти щорічників. За ред. А. Колодного, М. Бабія, Л. Филипович.

Особливою ділянкою практичної діяльності Відділення релігієзнавства ІФ НАН України є не тільки втілення в реальність конституційного принципу свободи релігії і віросповідань, а й теоретичне осмислення феномену свободи релігії, проблем державно-церковних відносин і толерантизації міжконфесійних взаємин. Цим питанням присвячені 20 видрукованих Відділенням випусків щорічника «Релігійна свобода». Назвемо підзаголовки кожного з них: «Моделі державно-церковних відносин», «Наукове обґрунтування державно-церковних відносин», «Природа, правові і державні гарантії релігійної свободи», «Гуманізм і демократизм законодавчих ініціатив у сфері свободи совісті: міжнародний і український контекст», «Мас-медіа, школа і Церква як суспільні фактори утвердження релігійної свободи», «Свобода релігії і національна ідентичність», «Уроки минулого і проблеми сьогодення релігійної свободи», «Функціонування релігії в умовах свободи буття», «Міжконфесійні відносини в умовах суспільно-політичних трансформацій», «Взаємини держави та релігійних організацій: правові й політичні аспекти», «Законодавство України про свободу совісті: європейські стандарти та українські реалії», «Міжконфесійний діалог як складова становлення громадянського суспільства», «Теоретичні та практичні виміри оптимізації міжконфесійних відносин», «Релігія в постмодерному суспільстві: соціально-політичні, правові та конфесійні аспекти», «Державно-церковна політика в Україні як фактор формування громадянського суспільства», «Свобода релігії і міжрелігійний діалог: глобальні виміри і локальні вияви» та ін.

МАЙДАН І ЦЕРКВА: хроніка подій та експертна оцінка. За ред. Л. Филипович, О. Горкуші та В. Титаренко.

Книга є наслідком осмислення подій зими 2013–2014 років, що відбулися на Київському Майдані, коли українці вийшли з мирним протестом проти політики влади з невідписання угоди про Асоціацію із Євросоюзом. До збірки увійшли не тільки хронологія подій, офіційні документи ВРЦіРО, окремих релігійних організацій, звернення та заклики релігійних лідерів до народу і до влади, неофіційні висловлювання та коментарі звичайних віруючих та їх священнослужителів чи пасторів, але й експертні оцінки політиків, державних діячів, а також релігієзнавців. В книзі об'єктивно і неупереджено, позаконфесійно і полісвітоглядно розкрито суть духовного Майдану, зміст Революції гідності. Показано роль релігії і Церкви в становленні в Україні громадянського суспільства.

СПИСОК АВТОРІВ ЧАСОПISУ УР 74–75

Борейко Ю., канд. істор. наук, доцент кафедри релігієзнавства Східноєвропейського національного університету ім. Лесі Українки.

Борисова О., доктор істор. наук, професор Луганського національного університету ім. Тараса Шевченка – Харківського соціально-економічного інституту.

Буравський О., доктор істор. наук, професор кафедри всесвітньої історії Житомирського національного університету ім. Івана Франка.

Гаврилук Т., канд. філософ. наук, докторантка Київського університету ім. Тараса Шевченка та Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України (далі – ВР ІФ НАНУ)

Гераськів С., канд. філософ. наук, в.о. зав. кафедрою соціології та суспільно-гуманітарних наук Донецького національного технічного університету.

Горкуша О., канд. філософ. наук, ст. наук. співробітник ВР ІФ НАН України.

Гудима І., канд. філос. наук, доцент Черкаського державного технологічного інституту.

Гусак П., канд. філософ. наук, доцент Українського Католицького університету.

Коваленко Ю., (протоієрей Георгій), пошуківець Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Ковальчук Н., доктор філос. наук, професор кафедри філософії Київського університету ім. Бориса Грінченка.

Ковальчук І., протоієрей, пошуківець ВР ІФ НАНУ, директор Музею Дмитра Блажейовського у Львові.

Мурашкін М., докт. філософ. наук, професор Дніпропетровського інституту фінансів.

Панич О., канд. істор. наук, докторант Національного педагогічного університету імені Михайла Драгоманова.

Пивоварова Н., канд. соціолог. наук, доцент Національного авіаційного університету.

Присухін С., канд. філософ. наук, професор ВНЗ «Національна академія управління».

Солдатов О., пошуківець ВР ІФ НАН України.

Туловецькі Даріуш, канд. соціолог. наук, викладач соціології, соціальних проблем і методів соціальних досліджень Папського університету Івана Павла II (Краків, Польща).

Филипович Л., докт. філософ. наук, професор, зав. відділом історії релігії і практичного релігієзнавства ВР ІФ НАНУ.

Черенков М., доктор філософ. наук, професор Українського Католицького Університету.

Шевченко С., канд. філософ. наук, докторант Інституту філософії НАН України.

Шевченко Т., канд. істор. наук, старший науковий співробітник відділу історичних студій Науково-дослідного інституту українознавства.

Шепетяк О., доктор філос. наук, доцент Національного університету ім. Б. Грінченка.

Ширококордюк Станіслав, єпископ Римо-Католицької Церкви України.

Яроцький П., докт. філософ. наук, професор, провідний наук. співробітник ВР ІФ НАНУ.

ДО ВІДОМА АВТОРІВ ЧАСОПISУ

1. Часопис є, як кажуть, **даківським** виданням з філософської та історичної спеціалізації.

2. Обсяг статей, які видрукуються в часописі, має становити **12–14 сторінок** стандартного формату. **Перед початком** статті давати лаконічну анотацію її і ключові слова тексту українською та англійською мовами.

3. Посилання **обов'язково** давати *лише* в тексті після цитованого джерела.

4. Враховуючи те, що **російська мова** є духовним еквівалентом колонізаторської політики фашистської Росії, статті цією мовою в часописі **не друкуються**. При офіційній реєстрації часопису Мінюстом українську мову визначено як єдино можливу для чисел УР. Надіслані статті авторів з України, які написані російською мовою, відразу ж відправляються в архів.

5. Часопис є релігієзнавчим виданням, а відтак надіслані **богословські праці не друкуються**.

6. Надіслані статті за своїм змістом не мають нести якусь упередженість щодо наявних в Україні конфесій, бути зорієнтованими на розпалювання міжконфесійного протистояння. Не допускаються світоглядні зневаги. Доведи правоту свого бачення проблеми і ти тим самим висловиш своє ставлення до інших думок. Ми дотримуємося принципу свободи совісті.

7. Часопис із-за фінансової скрути не має своїх технічних і літературних редакторів. Відтак над неграмотно написаними статтями ми не працюємо і просто відправляємо матеріал в архів. Надіслані статті без врахування наших вимог не друкуються без інформування про це автора.

8. Посилання на священні книги подаються просто: скорочена назва твору, номер розділу, дві крапки, номер статті (Бут. 2:8). Цитувати лише за українськими видруками цих книг.

9. Статті друкуються з актуальної тематики. Відтак, перш ніж писати їх до нас, зідзвоніться з редакцією 067–466–97–03

10. Часопис друкується **на самооплатній основі**. Сума залежить від сторінкового обсягу статті.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Науковий бюлетень УАР і
Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ
№74–75 за 2015 рік

**Релігієзнавство в різноманітті його проблем
і активності їх вирішення**

Збірник наукових статей та науково-інформативного матеріалу

За редакцією професора А. Колодного

*Рецензенти: д.філос.н., проф. Виговський Л. А.,
д.філос.н., проф. Саган О. Н.,
д. істор.н., проф. Стоколос Н. Г.*

Відповідальний за випуск: **Р. Горбань**
Макет: **Х. Тимів**

Ум. друк. арк. **19,27**.
Наклад **330** прим.

01001, Київ-1, вул. Трьохсвятительська, 4.
Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
Тел. 067-466-97-03
E-mail: cerif2000@gmail.com