

Бюлетень ГО "Українська Асоціація релігієзнавців"

Українське релігієзнавство № 87

Бюлетень «Українське релігієзнавство» є періодичним науковим виданням, що рецензується. Видається з 1996 року.

*Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 23648-13488 ПР від 21.11.2018 року.

З 2017 року бюлетень включено та проіндексовано в міжнародній наукометричній базі Index Copernicus.

*Адреса редакції: 01001 Київ-1, вул. Трьохсвятительська, 4, оф.324.

Тел. . (+38067) 466-97-03 – головний редактор,

Тел./факс (+38044) 279-04-18 – редакція бюлетеня.

E-mail: info@uars.info , redactor@uars.info

Веб-сторінка наукового видання: <https://uars.info/uars>

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

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

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

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

*Усі права застережені ©

The Bulletin of NGO "Ukrainian Association of Researchers of Religion"

Ukrainian Religious Studies № 87

The Bulletin "Ukrainian Religious Studies" is a periodical publication that is reviewed. Issued since 1996.

*Certificate of state registration KB No. 23648-13488 ПП of November 21, 2018.

Since 2017, the journal has been included and indexed in the international science-based database Index Copernicus

*Address of the editorial office: 01001 Kyiv-1, str. Triokhsviatytska, 4, of. 324.
Mob. (+38067) 466-97-03 - Editor-in-Chief
Tel./fax (+38044) 279-04-18 - editorial board
E-mail: info@uars.info , redactor@uars.info
<https://uars.info/index.php/uars>

*The editorial board may publish articles and materials, not sharing the positions of their authors.

*The authors are responsible for the authenticity of the facts, quotes, their own names and titles.

*The editorial board reserves the right to correct the language, stylistics, editing material in accordance with the publication standard of articles.

*Reprinting reference to "Ukrainian Religious Studies" is mandatory.

*All rights reserved©

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Колодний Анатолій – головний редактор, доктор філософських наук, професор, президент ГО "Українська асоціація релігієзнавців" (УАР), заступник директора-керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (Київ, Україна)

Павленко Павло – заступник гол.редактора, доктор філософських наук, член Правління УАР, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ (Київ, Україна)

Базик Дмитро – вчений секретар бюлетеня, кандидат філософських наук, науковий співробітник Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ (Київ, Україна)

Арістова Алла – доктор філософських наук, професор, член Правління УАР, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ (Київ, Україна)

Васіляускене Алдона – доктор історичних наук, професор (Вільнюс, Литва)

Елбакян Катерина – доктор філософських наук, професор, старший науковий співробітник-експерт Центру релігієзнавчих та етно-культурних досліджень та експертизи при кафедрі державно-конфесійних відносин Інституту держслужби та управління Російської академії народного господарства та державної служби при Президенті Російської Федерації (Москва, Росія)

Казанова Хосе – доктор соціології релігії, професор соціології і теології, старший науковий співробітник Берклі Центру з релігії, миру і світових справ Джорджтаунського університету (Вашингтоні (ДС), США)

Саган Олександр – доктор філософських наук, професор, віце-президент УАР, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ (Київ, Україна)

Сітарчук Роман – доктор історичних наук, професор, віце-президент УАР, проректор Полтавського національного педагогічного університету (Полтава, Україна)

Стаховська Єва – доктор філософії із соціології, заступник директора Інституту соціальної профілактики та ресоціалізації Варшавського університету (Варшава, Польща)

Филипович Людмила – доктор філософських наук, професор, віце-президент УАР, зав. відділом філософії та історії релігії Відділення релігієзнавства ІФ НАН України (Київ, Україна)

Харьковецько Євген – доктор філософських наук, професор, член Правління УАР, зав.кафедрою Київського національного університету ім.Т.Г.Шевченка (Київ, Україна)

Шепетяк Олег – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Київського національного університету ім.Б.Грінченка (Київ, Україна)

*Рекомендовано до друку Правлінням
ГО «Українська Асоціація релігієзнавців»
Протокол № 8 від 26.03.2019.*

© ГО «Українська Асоціація релігієзнавців», 2019

© Автори статей, 2019

EDITORIAL BOARD

Kolodnyi Anatolii – Editor-in-Chief, PhD in Religious Studies, Professor, President of Ukrainian Association of Researchers of Religion (UARR), Deputy Director-Head of the Department of Religious Studies of the Institute of Philosophy named after H.S. Skovoroda of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine)

Pavlenko Pavlo – Deputy Chief Editor, PhD in Religious Studies, Member of Management Board of UARR, Leading scholar of the Department of Religious Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine)

Bazyk Dmytro – Scientific Secretary of the Bulletin, Ph.D. in Religious Studies, Scholar of the Department of Religious Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine)

Aristova Alla – Ph.D. in Religious Studies, Professor, Member of Management Board of UARR, Senior scholar of the Department of Religious Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine)

Vasiliauskienė Aldona – PhD in History, Professor (Vilnius, Lithuania)

Elbakyan Ekaterina – PhD in Religious Studies, Professor, Senior Scholar-expert at the Center for Religious Studies and Ethnocultural Studies and Expertise at the Department of State-Confessional Relations of the Institute of Public Administration and Management of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia)

Casanova Jose – PhD in Sociology of Religion, Professor of Sociology, Theology and Senior Fellow at the Berkley Center for Religion, Peace, and World Affairs of George-town University in Washington (DC, USA)

Sagan Oleksandr – PhD in Religious Studies, professor, Vice-President of UARR, Leading scholar of the Department of Religious Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine)

Sitarchuk Roman – PhD in History, professor, Vice-President of UARR, Vice-Rector of the Poltava National Pedagogical University (Poltava, Ukraine)

Stachowska Ewa – PhD in Sociology, senior lector, Vice-Director of the Institute of Social Prevention and Resocialisation at the University of Warsaw (Poland)

Fylypovych Liudmyla – PhD in Religious Studies, Professor, Vice-President of UARR, Head of the Philosophy and History of Religion Department of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine)

Kharkovchshenko Yevgen – PhD in Religious Studies, Professor, Member of Management Board of UARR, Head of the Religious Studies Department of the Kyiv National University by Tarasa Shevchenko (Kyiv, Ukraine)

Shepetiak Oleg – PhD in Religious Studies, Professor of the Department of Philosophy of the Kyiv National University by Boris Grinchenko (Kyiv, Ukraine)

Recommended for printing by the Management Board of "UARR"

Protocol No. 8 dated 26.03. 2019

© NGO "Ukrainian Association of Researchers of Religion", 2019

©Authors of articles, 2019

ЗМІСТ

Слово редактора	9
Анатолій Колодний. Релігійна мережа України 2018 (на початок 2019р.).....	12
Anatolii Kolodnyi. Religious network of Ukraine 2018 (beginning 2019)	12
ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ	24
Юрій Борецько. Подія як протиставлення повсякденності віруючого	24
Yurii Boreiko. An event as opposed to the everyday life of a believer	24
ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ	38
Олена Бороденко. Підготовка до обряду вінчання у XVIII – першій половині XIX ст. (на основі матеріалів дозвільної документації)	38
Olena Borodenko. Preparations for the wedding ceremony in the 18th - the first half of the 19th century (on the basis of resolving documentation).....	38
Наталія Головата. Чудотворні ікони Богородиці та семіотика світового дерева.....	55
Nataliia Golovata. Our Lady's miracle –working icons and the semiotics of the world tree	55
ІСТОРІЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА	80
Людмила Филипович. Історія Української асоціації релігієзнавців (УАР): постання та інституалізація	80
Liudmyla Fylypovych. History of the Ukrainian Association of Researchers of Religion (UARR): emergence and institutionalization	80

НАУКОВА ДИСКУСІЯ	101
Олег Шепетяк. Релігієзнавче поняття "політеїзм" як результат мовленнєвого непорозуміння	101
Oleh Shepetiak. The concept of polytheism in the religious studies as a result of lingual misunderstanding	101
РЕЦЕНЗІЇ	117
Рецензія на монографію Титаренко В.В. «Від пророцтв в релігії до прогнозів у релігієзнавстві: історія, теорія, перспективи» .	117
АВТОРИ	120

Слово редактора

Цей номер «Українського релігієзнавства» (УР) є першим в 2019 році, яким ми відкриваємо нову сторінку в історії нашого фахового видання. Здійснена повна оцифровка всіх номерів УР від 1996 року, які виставлені на інтернетсторінці Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського, розташували журнал на новій платформі OpenJournalSestem, увійшли до декількох наукометричних баз, що відповідають за глобальну індексацію наукових публікацій (Google Scholar, Copernicus). Нами оновлено склад редакції, куди введені всесвітньо знані релігієзнавці. Змінена наша редакційна політика, про що чітко написали на своїй сторінці. Тепер вона стала більш прозорою і відкритою: всі статті до УР подаватимуться через інтернет і проходитимуть подвійне сліпе рецензування. Таким чином ми наближаємося до світових стандартів написання і публікування наукових статей.

Як показав досвід, це справа не проста, але завдяки зусиллям перш за все авторів, рецензентів, членів і співробітників редакції журналу нам вдалося опанувати нові вимоги, що робить перспективу входження до міжнародних наукометричних баз даних більш реальною. Тепер про наші наукові досягнення світова спільнота дізнаватиметься скоріше, а наша присутність в світовому науковому просторі буде помітніша і ефективніша.

Ми хочемо наш журнал зробити не архівом статей, які пишуться під дисертації або отримання наукових звань, а оживити наукову дискусію, привернути увагу до релігіє-

знавчих проблем, які виникали в минулому, але надзвичайно актуалізувалися зараз. Теми, пов'язані із релігією, мали б цікавити не тільки фахівців, але й широке коло читачів.

В залежності від надісланих матеріалів ми формуватимемо основні рубрики, які були присутні і в попередні роки: історія та філософія релігії, соціологія та етнологія релігії тощо. З'являться нові рубрики, пов'язані із друком документів та архівних матеріалів, статистичних даних.

Саме тому цей номер відкриває інформаційно-аналітична стаття «Релігійна мережа України 2018», яка базується на аналізі цифрового матеріалу, наданого Департаментом у справах національностей і релігій Міністерства культури України про релігійну мережу країни. Щороку такі дані збираються по всіх областях, що надає можливість краще орієнтуватися в релігійному полі нашої держави, розуміти основні тенденції його змін.

В рубриці *«Філософія релігії»* представлена стаття доктора філософських наук, зав. кафедрою філософії та релігієзнавства Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки, відомого дослідника релігійної повсякденності Юрія Бореяка. Автор в своїй статті пропонує по-новому подивитися на «Подію як протиставлення повсякденності віруючого».

Історичний блок увібрав дві статті молодих дослідниць: Олена Бороденко «Підготовка до обряду вінчання у XVIII – першій половині XIX ст. (на основі матеріалів дозвільної документації)» та Наталія Головата «Чудотворні ікони Богородиці та семіотика світового дерева».

Солідно представлений розділ, присвячений *Історії релігієзнавства*. Ми плануємо поступово описати інституалізацію релігієзнавства в Україні як узагальнюючими та аналітичними статтями, так і документальними матеріалами

(інтерв'ю, архіви, спомини тощо). Перша спроба дати «Історію Української асоціації релігієзнавців (УАР): постання та інституалізація» ініційована доктором філософських наук, зав. відділом філософії та історії релігії ВР ІФ НАНУ Людмилою Филипович.

З'явилася нова рубрика «*Наукова дискусія*», яку відкриває доктор філософських наук Олег Шепетяк своєю статтею «Релігієзнавче поняття "політеїзм" як результат мовленнєвого непорозуміння». Ця стаття стала результатом роздумів, які з'явилися у професора під час дослідження ним світового релігійного процесу в його трьохтомній «Історії релігії», яка має вийти друком у цьому році.

Давно мріяли зробити постійною рубрику *Рецензії, відгуки, рекомендації*, чим сподіваємося оживити наукове релігієзнавче буття, заохотити до читання та критичного обговорення праць, які виходять в світ із під пера вітчизняних та закордонних вчених. І першою такою ластівкою є рецензія на монографію Титаренко В.В. «Від пророцтв в релігії до прогнозів у релігієзнавстві: історія, теорія, перспективи» кандидата наук Юлії Ємець-Доброносової.

Запрошую до читання оновленого часопису «Українське релігієзнавство» і сподіваюсь спонукати вас стати і його авторами, і його рецензентами.

До зустрічі на сторінці
<https://uars.info/index.php/uars!>

Натхненно,
Головний редактор часопису
«Українське релігієзнавство»
професор Анатолій КОЛОДНИЙ

Анатолій Колодний
РЕЛІГІЙНА МЕРЕЖА УКРАЇНИ 2018
(на початок 2019 р.)

Anatolii Kolodnyi
RELIGIOUS NETWORK OF UKRAINE 2018
(beginning 2019)

Анотація. *Стаття подає цифрові показники релігійної мережі України початку 2019 року. Статистика складена Департаментом у справах національностей і релігії Міністерства культури України (ДСНР МКУ), який щороку збирає дані від відповідних обласних відділів по затвердженій формі. На основі офіційно поданих цифр аналізуються загальні тенденції змін релігійної мережі років незалежності України.*

Ключові слова: *релігійна організація, релігійна громада, місія, братство, духовний навчальний заклад, конфесія, тенденції конфесійних змін.*

Abstract: *The article presents the digital indicators of the religious network of Ukraine in 2018. The statistics are compiled by the Department of Nationalities and Religion of the Ministry of Culture of Ukraine (DNR MCU), which collects data annually from the relevant oblast departments in an approved form. On the basis of officially pre-sented figures, the general tendencies of changes in the religious network of years of independence of Ukraine are analyzed.*

Key words: *religious organization, religious community, mission, fraternity, spiritual educational institution, denomination, tendencies of religious network changes.*

Актуальність теми. Щорічний стан релігійної мережі країни в її цифрових показниках цікавить громадян різних суспільних спільнот. До цифрових показників звертаються державні службовці, науковці-релігієзнавці і викладачі релігієзнавства й богослов'я, журналісти, студенти релігієзнавчих

спеціалізацій. Важливо при цьому мати не лише конфесійні показники, а й порівняльну їх картину. Стаття певною мірою задовольнить ці потреби.

Особливе значення цифровий матеріал має для розвитку такої предметної галузі релігієзнавства, як географія релігій, яка на підставі статистичних даних вивчає загальну схему поширення релігій в Україні, дає сучасну релігійну карту, прогнозує перспективи змін у територіальній конфігурації поширення конфесій. Статистика прояснює природу міжрелігійних конфліктів, демонструє можливості їх подолання, виявляє релігійну мобільність певних деномінацій.

Мета статті – на основі цифрових показників релігійної мережі України проаналізувати її нинішній стан і загальні тенденції змін.

Методи дослідження. Автор використав порівняльний метод, принципи об'єктивності і толерантності, які передбачають повагу до всіх релігій і релігійних груп. Крім того він удосконалив рубрикацію подання матеріалу про конфесії, яку подає Департамент релігії.

Основний матеріал. ДСНР МКУ на початок 2019 року офіційно зафіксовано 36739 діючих в Україні релігійних організацій (в 1991 році їх було 12962, в 2017 – 35910). Відтак у порівнянні із 2017 роком в 2018 мали ріст релігійної мережі на 829 організацій. **36739 організацій це:** 35162 – релігійні громади (з них 1116 не діючі і 1327 офіційно не зареєстровані); 531 – монастир із 6794 насельниками; 83 братства, 368 місій; 204 – духовні навчальні заклади (далі –ДНР) із слухачами стаціонару – 7939 (рік 2017 – 8438) і заочниками 9947 (11223) – зменшення загалом на 1776; 13195 – недільні/суботні школи; 530 періодичних видань (з них: друкованих – 341, аудіовізуальних – 12, електронних – 167); 32619 – служителів (з них 918 – іноземців,

в 2017 був 341, цебто збільшення на 577, з яких 301 поляки в РКЦ).

Територіально релігійні організації розміщені так: Волинь – 3287 (8,9%) організацій, Північ (в т.ч. Київ) – 5808 (15,8%), Слобожанщина – 1636 (4,45%), Поділ – 4191 (11,4%), Закарпаття – 1977 (5,4%), Буковина – 1350 (3,67%), Галичина – 6542 (17,8%), Центр – 3416 (9,3%), Південь – 3138 (8,54%), Подніпров'я – 2677 (7,3%), Донбас – 2717 (7,4%). Окремо рахуючи, 9 західних областей України мають 13156 організацій (35,8% релігійної мережі країни). Найбільша мережа в Львівській області – 3272, найменша – в Сумській – 602.

ОРГАНІЗОВАНА ХРИСТИЯНСЬКІСТЬ УКРАЇНИ нараховує 35648 організацій.

ПРАВОСЛАВ'Я (без старообрядців) загалом налічує 19652 організації (було в м.р. 19330). Ця статистика не враховує зміни, які відбулися у зв'язку із створенням Православної Церкви України (ПЦКУ) в грудні 2018 року. Запропонований Константинополем і прийнятий на об'єднавчому соборі Статут ПЦУ зумовив перехід закордонних громад УПЦ КП під його юрисдикцію, відвернув можливість переходу Українських діаспорних Церков до Православної Церкви України.

Українська Православна Церква Київського Патріархату (очолювана до утворення ПЦУ патріархом Філаретом) на кінець 2018 року мала 5515 (було в 2017 р. 5264 – ріст на 251) своїх організацій. Наявними в КП були 63 монастирі із 230 насельниками, 18 духовних навчальних закладів (далі – ДНЗ) із 1324 (було 1528) слухачами, 1406 (було 1349) недільних шкіл, 50 періодичних видань і 3732 священнослужителів. Найбільше громад КП на Волині, Київщині та Галичині. Протягом року наявним був перехід громад до Церкви Київ. Патріархату із УПЦ МП й із УАПЦ. В 2019 в ПЦУ – вже біля 500.

Українська Автокефальна Православна Церква (предстоятелем був митрополит Макарій) мала 1219 своїх організацій (57% їх в трьох областях Галичини), 14 монастирів із 18 насельниками, 8 днз із 151 (було 380) слухачем, 281 недільну школу, 17 ЗМІ. Мав місце перехід громад УАПЦ в УПЦ КП.

Українська Православна Церква Московського Патріархату (очолює митрополит Онуфрій) має 12437 (було 12328) громад, 34 братства, 215 монастирів із 4684 насельниками, 18 днз із 4160 (було -4788) слухачами, 4215 недільні школи, 138 періодичних видань (з них: 92 паперові, 6 аудіовізуальні, 40 електронні), 10419 священно-служителів. Найбільше громад МП на Поділлі (2056), Волині (2035) та Закарпатті (670), що є свідченням домінування тут малоросійства, а не українськості. Зате в Галичині МП має лише 232 громади. Із-за промосковських орієнтацій Церкву залишають її парафії. *Російська (закордонна) Православна Церква* має 30 громад, 2 монастирі із 25 насельниками, один ДНЗ із 30 слухачами. *Апокаліптична Православна Церква* налічує 4 громади.

Наявні ще такі об'єднання православного коріння: старообрядці Білокриницької згоди – 57 організацій, старообрядці-безпопівці – 13, Древлеправославна Церква Новозибківської згоди – 6, Істинно-Православна Церква – 36, Українська автокефальна православна церква (оновлена Ісиченком) – 28. Молоканство (4 громади) також вийшло із православ'я. Наявні в статистиці ще 71 якісь **незалежні православні організації** із 50 священнослужителями. Близькими до Православ'я є Богородичні Церкви – **Православної Божої Матері «Державна»** – 4 громади і **Преображенної Божої Матері** – 3.

Згідно з результатами спільно проведених соціологічних досліджень КМІС, Центрами «Социс» та Разумкова 16-29 січня 2019 року 70,7% опитаних віднесли себе до православних. З них 43,7% позиціонують себе прихильниками Православної

Церкви України, очолюваної митрополитом Епіфанієм, 38,4% вважають себе православними, що не визначилися у своїй якійсь конкретній церковній належності, 15,2% заявили про належність до УПЦ Московського Патріархату, очолювану митрополитом Онуфрієм, а 2,5% не змогли дати якусь конкретну відповідь на питання.

КАТОЛИЦИЗМ.

Українська Греко-Католицька Церква (предстоятель – Святослав Шевчук) має 3642 (було 3562) організації, а це 22 єпархії в Україні і ще 19 необлікованих парафіяльно в діаспорі. Налічує в Україні 3470 громад, 103 монастирі із 1057 населениками, 16 днз із 2276 слухачами й ще Український Католицький Університет із десь 1,5-тисячами студентів, 2039 недільні школи, 58 ЗМІ. Громади Церкви діють переважно в Галичині – 3191 (87,6%), хоч центр конфесії в Києві. До Церкви не входить *Мукачівська єпархія УГКЦ* із 466 її організаціями, а також діючі *греко-католицькі секти догналівців, ковпаківців та середняців*.

Римокатолицька Церква України (очолює митрополит Мечислав Мокшицький, а фактично керує нунцій Апостольської столиці архієпископ Клаудіо Гуджеротті) має 1130 своїх організацій. А це, окрім 934 парафій, 42 місії, 107 монастирів із 644 ченцями, 10 днз із 386 слухачами, 373 недільні школи, 9 ЗМІ. Із 622 священнослужителів в РКЦУ 308 – іноземці (переважно поляки). То ж громади РКЦУ переважно там, де велика польська діаспора, а це Поділля, Житомирщина і Львівщина. *Вірменська Католицька Церква* має всього дві парафії.

ПРОТЕСТАНТИЗМ у великому різноманітті конфесій має 8825 організацій, що становить 24% всієї релігійної мережі України. *Ранній протестантизм* представлений у нас незначною кількістю своїх конфесійних організацій, насамперед: 88

лютеранства (29 німецького, 34 українського, 25 іншого, в тому числі й шведського), 133 – **реформатства** (з них 118 в Закарпатті серед мад'яр) та дві **англікан**. До раннього протестантизму належать ще 66 організацій **пресвітеріан**, 9 – **менонітів**, 12 – **методистів** (в т.ч. 2 – корейських), 26 – **назарян**. Є у нас ще 7 громад **християн суботнього дня**. В статистиці ДКР значаться 111 якихось окремих протестантських громад.

Більш поширений в Україні **пізній протестантизм, насамперед євангельський**. *Баптисти мають 3018 своїх організацій, 2658 з них належать до Всеукраїнського Союзу Церков євангельських християн-баптистів, 45 – до Ради Церков ЄХБ, 23 – до Братства незалежних церков і місій ЄХБ, 292 до невизначених спільнот. ВСЦ ЄХБ має 40 днз із 5178 (було 6149) слухачами – зменшення на 971, 1294 недільні школи, 24 ЗМІ, 2834 пасторів-служителів. Євангелісти мають 410 організацій. Потужно розвиваються організації *християн віри євангельської-п'ятидесятників*. Нині їх 2897. Всеукраїнський Союз ХВС-П має 1736 (було 1708) організацій. В 16 днз Союзу 1671 слухачів. Союз має 1062 недільні школи, 34 ЗМІ. Є ще Союз вільних Церков ХВС (130 організацій), Союз Церкви Божої України (89), Церква Божа в пророцтвах (144). Нараховується ще 788 інших п'ятидесятницьких організацій.*

Есхатологічний протестантизм представлений у нас адвентистами і свідками Єгови. Церква адвентистів сьомого дня має 1041 (було 1088) організацію, 4 днз із 257 слухачами, 641 (було 712) суботню школу, 19 ЗМІ, 933 пастори. *Адвентисти реформаційного руху* мають 42 організації. Заборонене в Росії і легально діюче в Україні *Товариство свідків Єгови* має 942 організації за офіційною реєстрацією (1140 за зарубіжною інформацією).

Харизматизм як новий різновид християнства швидко прогресує у світі. Його ще називають пізнім, сучасним про-

тестантизмом. За різними підрахунками до його громад входить десь 400-600 мільйонів вірян у світі представлених чисельними самотніми спільнотами. В статистиці ДСНР МКУ маємо в Україні 1572 (було 1414 – ріст 158) їх організацій. Найбільшою з них є *Об'єднання незалежних харизматичних християнських церков України (повного Євангелія)*, очолюване А.Гаврилюком - 352 (було 326) організації. Об'єднання має 2 днз, 88 недільних шкіл, 10 ЗМІ. *Українська християнська євангельська Церква*, очолювана Л.Падунем, мало в 2018 році 148 (було 169) організацій (104 – на Донеччині), 4 днз із 45 (було 77) слухачами, 29 (33) недільних шкіл, 11 ЗМІ. *Церква Живого Бога* має 56 організації, *«Нове покоління»* - 77, *Відродження* – 138 (31). Невизначена Держдепом чомусь належна спільнотність 1571 (801) організації харизматів. Зникли (а вони є) вагомі спільноти харизматичних лідерів Генріха Мадави («Перемога»), Сандея Аделаджі («Церква Божа»), Пилипа Львовчки, Софії Жукотанської, Володимира Мунтяна. Останній щомісяця збирає в Палаці спорту декількатисячну аудиторію.

Неопротестантські організації – Новоапостольська Церква (53 громади), Церква Христа (123), Армія спасіння (11), Церква Ісуса Христа Святих останніх днів – мормони (44). Останні мають Києві свій храм, що обслуговує вірян ЦІХСОД сусідніх країн.

До національно-християнських релігій відноситься також очолювана Маркосом Оганесяном **Вірменська Апостольська Церква** (29 громад)

ОРГАНІЗОВАНА ПОЗАХРИСТІАНСЬКІСТЬ
УКРАЇНИ представлена 1091 організаціями.

ІСЛАМ (без Криму) має 277 організацій і декілька своїх духовних управлінь чи центрів.

Духовне Управління мусульман України (муфтії - Ахмед Тамім) має 122 громади із 77 служителами, видавництво,

4 ЗМІ. При офісі ДУМУ в Києві діє Мусульманський Університет (77 слухачів) і мусульманська школа. ДУМУ споруджено в Києві мечеть. Відзначається певною деструктивністю в мусульманському світі. Належить до сектантського напрямку хабашитів. *Духовне Управління мусульман України УММА* (муфтії - Саїд Ісмагілов) має 26 організацій. Офіс із-за переслідувань за проукраїнськість переїхав із Донецька до Києва і розміщений в приміщенні мусульманської організації «Арраїд». Видруковано «Коран» українською мовою. Спільнота активна в обстоюванні українства. *Київський муфтіят* має лише три свої організації, а *Духовний центр мусульман України* – 19 (23). *Духовне Управління мусульман Криму* (а це більше 800 громад), очолюване Еміралі Аблаєвим, пішло під юрисдикцію Московського муфтіяту. Наявна спроба на основі кримо-татарських мусульманських громад Півдня України і деяких Криму (разом 6) *відродити ДУМК* із центром в Херсоні, а чи ж Одесі (тут 5 громад). Ще є 77 інших організаційно невідпорядкованих мусульманських громад. Названі вище мусульманські об'єднання є сунітськими. Оформилася *спільнота шийтських громад*, яких є 9 в Україні.

В 2019 році планується Всеукраїнський з'їзд мусульман з метою утворення Ради мусульманських організацій України.

ІУДАЇЗМ представлений в Україні 315 (було 276) своїми організаціями чотирьох різних центрів, а саме: *Об'єднання іудейських релігійних організацій* – 73 (83), *Об'єднання хасидів Хабат Любавич* – 126, *Всеукраїнський конгрес іудейських релігійних організацій* – 13 (6). *Наявні – спільнота громад прогресивного іудаїзму* (44), *іудео-християн* – 10 (було 47), *месіанських іудеїв* – 43 (37). Зазначено в статистиці ДКР 59 громад невідомого організаційного підпорядкування. Наявні 7

іудейських навчальних заклади (306 слухачів), 28 періодичних видань.

СХІДНІ РЕЛІГІЇ представлені в Україні низкою самобутніх релігійних течій, переважно індійського походження. Вони мають 98 (було 138) своїх організацій. *Товариство свідомості Крішні* має 55 організацій (ще 3 днз із 130 – було 145 – слухачами, Академію вайшнавських знань в Києві). *Буддизм* різних напрямків має в Україні 67 (62) організацій, зокрема Школа Карма Каг'ю нараховує 15 організацій, а Ніппондзян Мьоходзі – до 10. Не маючи можливості розмістити (як визначалося попервах) свою Ступу на Луганщині на крутому березі Донця, останні обладали цю молільню високо в Карпатах. В Україні із східних релігій є ще *бахаї* (12), *шрічінмої* (3), *Всесвітня чиста релігія – Сахаджа Йога* (17), *рух Махаріші – трансцендетальна медитація* (2). Діють ще 21 організація якогось східно-релігійного коріння. Даоси мають в Україні дві свої громади.

НАЦІОНАЛЬНІ СПІЛЬНОТИ. Насамперед ДСНР МКУ називає тут 157 організацій язичницького спрямування. До них віднесено наші українські рідновірські течії. Дажбожим витвором Лева Силенка (духовний ОСІДу в Спрінг-Глені США) є *Рідна Українська Національна віра*. РУНВіра – не неоязичницька, як значиться в державній статистиці, а монотейстична спільнота. Вона має в Україні 76 своїх організацій декількох центрів. Політейстичні течії рідновірів називають помилково також неоязичництвом, хоч вони скоріше є спробою реконструювати окремі фрагменти тієї національної релігії українців, формування якої перервав князь Володимир прийняттям світової релігії християнства. Серед них: *Родове вогнище рідної православної віри* (28 – було 24 – громади), *Об'єднання громад рідновірів України* (7), *Церква українських язичників* (7), *Ве-*

ликий вогонь (6), інші (39). Рідновіри мають 3 днз, 5 ЗМІ. На основі рідновірної спільноти *«Божичі»* в поєднанні із *Душевною релігією Ю.Шеляженка* з'явилася Українська Рада вільнодумців і віруючих. В Дніпрі з'явилася громада **Преславного Бога** його посланця М.Мурашкіна.

До національних релігійних спільнот відносяться ще *Апостольська Асирійська Церква Сходу* (4 громад) і спільнота **караїмів** (4).

НОВІТНІ РЕЛІГІЙНІ ТЕЧІЇ. Із 2111 їх організацій 2017 року 1717 – неохристиянські, 138 – неоорієнта-лістські і 151 – рідновірські, 26 – самобутні релігійної орієнтації, 80 – невизначені. Варто з НРТ назвати спільноту *Останнього завіту – вісаріонівців* (6 громад), *Науку Розуму* (6) , *Вселенську Церкву Білого братства ЮСМАЛОС* (3). З'явилися одиничні громади елладської релігії, мудрослав'я, оріянорусів, «Білої Церкви», курсус деорум – римська релігія, дзен-майстра С.Бугаєва, «Чарівного хреста» та ін.

Згідно із статистикою ДСНР МКУ в Україні є ще **80 нових релігійних організацій різноманітного конфесійного вияву**. Назви їх і географія не подаються.

РЕЛІГІЙНІСТЬ УКРАЇНЦІВ. За даними КМІС 6% опитаних взагалі не є релігійними, 12% заявили про свою релігійність, не зазначаючи конфесійну належність. 0,1% опитаних сповідують іслам, 0,06% - буддизм, а ось 80 % - християнство. З останніх майже 80% вважають себе православними, 6% - греко-католиками, 1% - римо-католиками, 5% - протестантами і біля 2% іншими християнами. Із заявленої кількості православних 44% віднесли себе до УПЦ Київського Патріархату, лише 13% - до Московського. Із-за масового малоросійства громадян України, відсутності сформованої у них української свідомості, масового нерозуміння православної

ситуації і активного агітування за себе МПЦеркви очікувати швидкої зміни їх церковної належності не варто. Греко-Католицька Церква залишатиметься «діаспорною» на теренах Східної України. Зменшуватиметься кількість протестантів, відбуватиметься якесь «ошкарлушення» в соціумі їх громад, зникнення деяких дрібнотних течій. Іслам та іудаїзм дещо законсервується. Якщо й з'являтимуться якісь нові релігійні течії, то вони будуть дріб'язкові в громадах, а наявні будуть поступово відмирати. Орієнтацію на «русский мир» виявляє УПЦ Московського Патріархату і Вірменська Церква, на «євроазійство» - баптисти і адвентисти, на «панславізм» - рідновірні «Великий Вогонь» і «Рідна Православна Віра».

В країні діють Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій, яка вклучає представництво 18 релігійних спільнот (реально 14), і Всеукраїнська Рада релігійних об'єднань із представництвом нині 10 спільнот. Остання Рада має державну реєстрацію Мінюсту. Існують й інші міжконфесійні об'єднання.

Зміні релігійної мережі України притаманні наступні тенденції:

1) Релігійна мережа України в її кількісних виявах загалом вже склалася. Матимемо зменшення монастирів, духовних навчальних закладів і їх слухачів, кількості протестантських і рідновірських громад.

2) Україна є країна із християнською домінантою (35648 організацій). Якись вияви активного мусульманства (277) чи іудаїзму (315) у нас відсутні.

3) Наявним є насичення православної, греко- і римо-католицької мережі. Збільшення її йтиме скоріше за рахунок нових громад, що поставатимуть через дріблення наявних з метою скоріше працевлаштування надмірної кількості випускників духовних навчальних закладів.

4) У відкритому невизнанні війни Росії проти України відзначається УПЦ МП, у сприйнятті по-дій на Сході України як громадянської війни - римо-католики, баптисти й адвентисти, мормони і харизмати.

5) Залишається із-за втручання Москви (а то й фінансування священиків) антиукраїнська діяльність УПЦ МП. Цьому сприяє також відсутність національної свідомості в українців, малоросійство їх, промосковське бачення історії православ'я на українських теренах.

6) При загальній толерантності міжконфесійних відносин все ж наявне протиборство між православними церквами, між управліннями (центрами) іудейства, ісламу та рідновірства. Конкурують за вірян між собою різні протестантські течії, хоч загалом вони постають як зашкарлушені релігійні спільноти.

7) Ігнорування української мови в богослужінні (УПЦ МП, протестанти, харизмати, НРТ) дає підстави розглядати їх як ворожі Україні організації.

8) Назріла потреба притягати конфесійних діячів за антиукраїнськість до кримінальної відповідальності: по них плачуть в'язниці.

9) Свою антиукраїнськість орієнтаціями на ворожі Україні «русский мир» виявляють спільноти Церкви Московського Православ'я, на «євроазійство» – баптисти й адвентисти, на «панславизм» – деякі рідновірські течії.

10) Утвердження національної свідомості в етнічних меншинах країни сприяє з'яві і подальшому множенню національно-релігійних течій. Тут маємо з'яву громад вірмен-католиків, ассирійців, чеських і корейських протестантів тощо.

References

- Report on the network of religious organizations in Ukraine at January 1, 2019.
https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr_2019/75410/
Official page of VRRO. <http://vrro.org.ua/>

Філософія релігії

УДК 2:1

Юрій Борейко

ПОДІЯ ЯК ПРОТИСТАВЛЕННЯ ПОВСЯКДЕННОСТІ ВІРУЮЧОГО

Yurii Boreiko

AN EVENT AS OPPOSED TO THE EVERYDAY LIFE OF A BELIEVER

***Анотація.** У статті здійснена спроба осмислення феномена події у релігійному вимірі. Подія розглядається як явище, яке характеризується сингулярністю, тобто індивідуальним характером вираження, належить до сфери неповсякденного, не збігається зі звичними рамками розуміння навколишнього світу та не відповідає емпіричній фактичності. Необхідність більш активного філософсько-релігієзнавчого дискурсу кореляції повсякденного і неповсякденного у сфері релігії зумовила потребу звернення до означеної проблеми. Отже, метою статті є з'ясування онтологічного статусу події, релігійний контекст вияву якої постає протиставленням повсякденності та призводить до трансформації усталеного способу життя віруючого.*

Повсякденне буття характеризується рисами сакральності, демонструє потяг до трансцендентного. З цієї причини очевидним і обґрунтованим убачається поєднання явищ бу-денного емпіричного світу з цінностями іншого виміру буття. Наявність неповсякденного у повсякденному житті засвідчують, зокрема, елементи культової практики, оскільки вони є вираженням сакрального часу і простору, а також способом утілення вічних цінностей. До сфери неповсякденного належать описані в Євангеліях стосунки людини з Богом,

пророцтва, об'явлення, видіння як неповсякденні вияви релігійного досвіду.

Подія є протиставленням світу явищ позадосвідному світу буття, перетворенням, яке зумовлює появу нових порядків і структур. Здійснення події суперечить попереднім уявленням, тому зустріч події зі стандартною дійсністю супроводжується трансформацією повсякденності. Встановлення вкоріненості події в буття або її трансцендентного походження дає змогу визначити причини події.

В умовах секуляризованого світу людина здебільшого демонструє готовність визнати значущими події, в тому числі у всесвіті, які відповідають науковим знанням. Це відбувається навіть тоді, коли факт події ставить під сумнів фундаментальні постулати науки. З огляду на це відкриття в науці, ситуації в політиці, мистецтві, особистому житті сприймаються як масштабні події. Причому момент зустрічі з подією можна описати, наприклад, за допомогою поетичної мови, яка висловлює певні символи людського буття і постає засобом об'єктивації події як неочікуваної новації.

Натомість віруюча особа сприймає події надприродного характеру як втручання потойбічної реальності у звичний спосіб життя. Так, отримання релігійного досвіду супроводжується трансформацією повсякденності індивіда. Основою містичного досвіду релігійної традиції є досвід зустрічі з Божественним, наслідком чого постає зміна самосвідомості віруючої особи, трансформація її цінностей, смислів та значень. Тобто усвідомлення події, яка не належить до усталеного порядку, передбачає перспективу появи нової дійсності, котра суперечить попереднім уявленням.

Однією з форм набуття релігійного досвіду є процес навернення, внаслідок чого зазнають трансформації світоглядні орієнтації людини, що дає змогу пізнання власних прихованих глибин свідомості. Навернення, набуття благодаті та віри виражають раптовий або поступовий процес, за допомогою якого індивід досягає внутрішньої гармонії, усвідомлення своєї праведності, відчуття щастя, знаходить опору у вірі в реальність того, що відкрили йому релігійні переживання.

Ключові слова: подія, повсякденність, віруючий, трансформація, релігійний досвід, релігійне навернення.

Abstract: *The article attempts to comprehend the phenomenon of an event in the religious dimension. An event is considered as a phenomenon characterized by a singularity, that is, an individual character of expression, belongs to the sphere of non everyday life, does not coincide with the usual framework of understanding of the world and does not correspond to empirical factual. The need for a more active philosophical and religious discourse of the correlation between everyday and non everyday life in the realm of religion led to the necessity of address to this problem. Thus, the purpose of the article is to find out the ontological status of the event, the religious context of which manifests itself as an opposition to everyday life and leads to a transformation of the established way of life of the believer.*

Everyday being is characterized by features of sacredness, demonstrates the attraction to the transcendent. For this reason, the obvious and justified is the combination of the phenomena of everyday empirical world with the values of another dimension of being. The presence of non everyday in everyday life is evidenced, in particular, by elements of cult practice, since they are an expression of sacral time and space, as well as a way of incarnation of eternal values. The sphere of non everyday life includes the relationship between human and God described in the Gospels, prophecies, revelation, and vision as non everyday manifestations of religious experience.

Event is the opposition of the world of phenomena to beyond the exquisite world of being, the transformation, which leads to the emergence of new orders and structures. Implementation of the event contradicts the previous ideas, therefore meeting the event with standard reality is accompanied by a transformation of everyday life. Establishing the rootedness of an event into being or its transcendental origin allows us to determine the causes of an event.

In a secularized world, human, for the most part, demonstrates his willingness to recognize as significant events, including those in the universe, which correspond to scientific knowledge. This happens even

when the fact of the event calls into question the fundamental postulates of science. Given this discovery in science, situations in politics, art, personal life are perceived as large-scale events. Moreover, the moment of meeting with the event can be described, for example, with a poetic language that expresses certain symbols of human existence and appears as a means of objectivizing the event as an unexpected innovation.

Instead, the believer perceives events of a supernatural nature as an interference of the otherworldly reality in the usual way of life. Thus, the reception of religious experience is accompanied by the transformation of the individual's everyday life. The basis of the mystical experience of the religious tradition is the experience of meeting with the Divine, which results in a change in the believer's selfconsciousness, transformation of its values, senses and meanings. That is, the awareness of an event that does not belong to an established order implies the prospect of new reality emersion, which contradicts previous notions.

One of the forms of gaining religious experience is the process of conversion, which results in the transformation of the ideological orientation of a person, which enables the knowledge of their own hidden depths of consciousness. Conversion, the acquisition of grace and faith express the sudden or gradual process by which the individual achieves internal harmony, awareness of his righteousness, a sense of happiness, finds support in believing in the reality of what he has discovered in religious experiences.

Keywords: *event, everyday life, believer, transformation, religious experience, religious conversion.*

Постановка проблеми. Необхідність дослідження феномена події зумовлена, з одного боку, широким діапазоном його інтерпретації, з іншого – недостатнім ступенем вивчення події у релігійному контексті. Як протиставлення емпіричній фактичності подія належить до сфери неповсякденного, кореляція якого з повсякденним у сфері релігії залишається поза межами активного наукового дискурсу. З огляду на це осмислення події у сфері релігійного життя, яка

не вписується у звичні рамки розуміння навколишнього світу і призводить до трансформації повсякденності, постає актуальним науковим завданням.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Хоча термін «подія» протягом тривалого часу не вживався у соціогуманітарному дискурсі, роздуми на цю тему зустрічаються ще у Платона, Арістотеля, Плотіна, пізніше – у Р. Декарта, Г. Ф. Гегеля. Відправною точкою у зверненні до проблеми події вважається поняття часової тривалості певної події, уведене в науковий обіг А. Бергсоном. Від початку ХХ століття поняття події є предметом осмислення А. Бадью, Ф. Броделя, Л. Вітгенштейна, М. Гайдеггера, Ж. Дельоза, С. Жижека, А. Уайтхеда, М. Фуко та інших дослідників. Попри розбіжності у трактуванні концепту «подія» спільним є пошук універсальних характеристик цього феномена.

На сучасному етапі досліджень існує необхідність подальшого осмислення події, зокрема в релігійному вимірі. Тому метою статті є з'ясування онтологічного статусу події, релігійний контекст вияву якої постає протиставленням повсякденності віруючого.

Виклад основного матеріалу дослідження. Домінантну роль у повсякденності як одній із форм існування соціальної реальності відіграють стабільні основи життєдіяльності людини. Водночас повсякденне буття, яке включає, зокрема, гру, свята, мистецтво, мережу Інтернет, містить певні протилежності, які, з одного боку, характеризуються невизначеністю і винятковістю, з іншого – характеризується рисами сакральності та потягом до трансцендентного.

Свого часу А. Шюц протиставляв повсякденність – «денну свідомість», сну – нічному, нечіткому стану внутрішнього світу індивіда. Повсякденність А. Шюц вважав «верховною реальністю» стосовно інших сфер людського досвіду,

які він визначив як кінцеві, тобто замкнуті в собі сфери значень. До числа цих сфер належать релігія, сон, гра, наукове теоретизування, художня творчість, світ душевної хвороби тощо. Перехід з однієї сфери в іншу супроводжується певним зусиллям – своєрідним смисловим стрибком. Наприклад, оскільки релігійний досвід та досвід повсякденності істотно відрізняються, перехід з однієї сфери в іншу потребує душевної та емоційної перебудови [Шюц 1988].

Як бачимо, поєднання явищ буденного емпіричного світу з цінностями іншого виміру буття є не лише очевидним, а й цілком обґрунтованим. Так, свідченням вияву неповсякденного у повсякденному житті є, зокрема, обряд, богослужіння, молитва, адже вони виражають сакральний час і простір, утілюють хоча й земні, але, водночас, вічні цінності. Неповсякденними є ситуації стосунків людини з Богом, описані в Євангеліях. До сфери неповсякденного належать події християнського досвіду – хрещення, покаєння, пророцтва, об'явлення, видіння, свята.

Поняття «подія» А. Бадью визначає як те, що змушує проявитися можливості, яка була невидимою або й не мислимою. Подія не є витвором певної реальності, а лише способом відкриття можливості, яка була невідомою [Бадью 2013: 17]. Це визначення автор ілюструє на прикладі віри у воскресіння Христа, демонструючи як віра в подію виявила можливість утворення нової соціальної спільноти. На думку дослідника, якщо істина полягає у проголошенні події, яка відбулася, то подієва істина є одиничною. Жодна наявна спільнота не може привласнити істину, оскільки істина не є легальною чи аксіоматичною. Цю істину не може структурувати й будь-який суб'єкт, котрий апелює до неї. Якщо поява істини викликана проголошенням суб'єктивної сутності, жодна відома досі спільнота її не підтримає і ніщо

не стане субстанцією процесу істини, яка, таким чином, цілком безвідносна, не вкорінена і не зумовлена жодною сутністю [Бадью 1999: 15].

Апостол Павло, на переконання А. Бадью, акцентував увагу на події Воскресіння Ісуса Христа як на одиничній події, котра універсальним чином об'єднує індивідів у суб'єктів незалежно від їх етнічного, соціального чи будь-якого іншого походження на умовах вірності події. Тому важливим є не сам зміст віри, а спосіб утвердження універсального характеру істини. Без такого способу ставлення до істини неможливо досягнути поняття реального, яке у традиційному дискурсі утверджується ритуалами, традиціями, авторитетами, законами, речами, ідеями. Натомість, за А.Бадью, у проголошеному «Христос воскрес» реальне виявляється як чиста подія, що не пов'язана ні з природою, ні з ритуалами [Бадью 1999: 16].

Поділяючи ідею А. Бадью про здатність подієвої істини до поєднання ідентичностей, С. Жижек осмислює можливість зміни наслідків вічності за посередництвом навернення у віру та здатності людини повторити акт боговітлення Ісуса як часової та істинної події. При цьому, зазначає автор, християни не стануть закритою спільнотою, оскільки через навернення і вірність події доступ у громаду має кожна людина [Жижек 2003: 154].

Очевидно, що у сучасної людини будь-яке твердження про подію, особливо надприродного характеру, яка супроводжується втручанням травматичної реальності, часто викликає здивування або її прояви невіри. Причиною цього є переконання про неспростовний характер переважної більшості наукових положень. Людина готова визнати ситуації у всесвіті, які сумісні з наукою, причому, навіть тоді, коли вони відбуваються на межі знання і ставлять під сумнів його

фундаментальні постулати. Саме тому наукові відкриття, ситуації в політиці, мистецтві, особистому житті тощо перетворилися у значущі події.

Перетворення реальності, яким супроводжується момент зустрічі з подією чи, радше, результат цієї зустрічі, наслідок, слід, котрий залишився у пам'яті, можна описати за допомогою поетичної, пластичної, художньої мови, яка висловлює певні константи, символи людського буття. У такий спосіб можна наблизитися до відчуття «пульсації» буття. Правда, як зазначають дослідники, за наявності етичної складової, оскільки сучасність має бути сприйнята не як історичний період, з точки зору нейтрального спостерігача, а як установка, котра вимагає особистої відповідальності. Тому доречно позначити зіткнення з подією (з актуальним) і подальшу його передачу як один із способів, якими мислитель позиціонує себе стосовно сучасності. Саме так свідчив апостол Павло про воскресіння Христа [Игнатович 2004: 48–49].

Прикметно, що на відміну від подій стародавніх епох, основна риса сучасної події полягає у видовищності. У добу раннього християнства, зокрема, підставою того, що подія відбулася були звістка чи розповідь. Павло, для прикладу, єдиний з апостолів, хто не був очевидцем життя і чудес Ісуса Христа, проте зумів найбільш зрозуміло і точно схопити суть події. Факт воскресіння як перемоги життя над смертю він перетворив у посланнях на істинне свідчення.

Хоча послання Павла нині може здаватися застарілим свідченням про Подію, воно все ж стосується кожної Істини-Події, яка призводить до своєрідного воскресіння. Йдеться про те, що завдяки відданості Події та любові заради неї, людина входить в інший вимір, який не зводиться до безперешкодного плину справ у сфері Буття, тобто у вимір життя, що не обтяжений смертю.

Безумовно, відданість події минулого, яка уявляється більш реальною, ніж сучасність, спричиняє напрям руху до майбутньої події. При цьому відбувається ігнорування теперішнього з його дрібними подіями повсякденності. Натомість подія-образ, яка копіює теперішнє, живе лише упродовж свого показу і поза цим копіюванням не існує. Поява іншої картинки зумовлює завершення події, стирання її з пам'яті, адже лише тотальне забування, яке властиве сучасній культурі, є передумовою породження однорідних подій [Игнатович 2004: 54].

Оскільки пам'ять про минуле як про унікальні, невідновні події, що проєктують свій зміст через теперішнє у майбутнє, має здатність зберігати міф, то поки існує традиція, подія не може завершитися, оскільки вона живе у своїх інтерпретаціях. Міф має здатність актуалізувати історичний досвід як наслідок події, що супроводжувалася певною втратою. Загалом подія як втрата простежується в культурі та індивідуальній людській психіці, наприклад, в архетипі втраченого раю. Водночас втрату раю можна розглядати як подію-травму, оскільки її наслідком є повна зміна ідентичностей, що спостерігалось, зокрема, під час явлення Ісуса Христа. З екзистенційної точки зору можна виокремити подію повороту, яка завжди є перериванням повсякденності як, наприклад, релігійне навернення. Людині, яка здатна усвідомити поворот у своїй долі, відкриваються нові смисли.

З пам'яттю, у якій минуле продовжує існувати в теперішньому, А. Бергсон пов'язує й саме поняття «подія», оскільки пам'ять, прагнучи співвідносити події, перетворює минуле і майбутнє в реальність [Бергсон 2001]. Саме завдяки пам'яті людина є історичною істотою, яка проєктує себе у минуле і майбутнє, проте нехтує теперішнім. Пам'ять підтримує ідентичність людей як суб'єктів, а навколишніх

речей – як об'єктів, ігноруючи відмінності та зміни на користь тотожного. Не готова до зміни звичної перспективи бачення світу людина, очевидно, не є готовою до зустрічі з подією, тобто до суттєвих зрушень у сфері повсякденності.

Трансформація повсякденного життя під впливом події, на наш погляд, найкраще ілюструється на прикладі отримання віруючим релігійного досвіду. Відомо, що для кожної релігійної традиції притаманна особлива сфера феноменів, котрі одержали як унікальне надприродне отаровення засновник традиції або обмежене коло найважливіших авторитетів. Ці феномени недоступні буденній свідомості не лише невіруючих чи іновірців, а й послідовників традиції, які виконують обряди, вивчають священні книги, тобто дотримуються нормативного релігійного благочестя.

Водночас ці феномени можуть бути явлені істинному адепту віровчення як результат здійснення ним особливих практик та подолання відкритого для небагатьох «шляху». Адепт сприймає сферу феноменів як абсолютно позамежну щодо всього, що доступне буденному досвіду і виконує в релігійній традиції роль джерела найважливіших смислів. Традиція не може існувати без цих смислів, які завдяки своїй транс-цендентності, виражаються лише за посередництвом особливих іносказань [Ватман 2015: 256]. Відповідно, приховане значення смислів доступне лише тим, хто подолав необхідний «шлях». Феномени з описаними характеристиками, практики як умова доступу до них, способи вираження та інтерпретації смислів, можна об'єднати терміном «містичне», що має безпосередній стосунок до релігійного досвіду.

Основою будь-якої релігії є принцип, зміст якого полягає в тому, що первинний релігійний досвід основоположника реалізується в практиках, котрі згодом сприймаються

його послідовниками. Найбільш яскраво це спостерігається на прикладі Таємної вечері, Євхаристії, досвід переживання якої контролюється самим Христом. Всі учасники таїнства впродовж усієї християнської історії повинні бути зацікавлені в цьому досвіді, а обряд має бути релевантним для всіх учасників ситуації. Отже, релігія, як варіант матеріалізації колективної пам'яті, постає системою набутих за посередництвом релігійного досвіду диспозицій, що здійснюють самостійний вплив на формування практик.

Починаючи від В. Джемса, релігійний досвід вважається сукупністю психічних станів, релігійних почуттів та переживань, які пов'язані з певним віросповіданням і характеризуються певною формою вияву, наприклад, відчуттям гріховності, покаяння, розради, святості, виконання практик навернення, молитви, містицизму тощо. За В. Джемсом, у становленні релігії первинну роль відіграють переживання як певний психічний стан, а реальними для людини є феномени, які здатні виокремлюватися із загального тла і привертати увагу [Джемс 1991].

Аналізуючи містичний досвід релігійної традиції, підґрунтям якого є досвід зустрічі людини зі сферою Божественного, внаслідок чого змінюється самосвідомість віруючої особи, трансформуються її цінності, смисли та значення, О.Предко зазначає, що в релігійному досвіді оптимізуються певні психічні процеси і явища внутрішнього світу індивіда. На думку дослідниці, як явище, що переживається особисто, релігійний досвід, інтегрує мисленнєві, психічні та фізичні процеси, призводить до зміни свідомості, сприяє трансформації усіх рівнів антропоструктури [Предко 2014].

Однією з форм набуття релігійного досвіду є процес навернення, внаслідок чого зазнають трансформації світоглядних орієнтацій людини, що дає змогу пізнання власних

прихованих глибин. За словами В. Джемса, навернення, відродження, набуття благодаті та віри, досягнення внутрішнього світу виражають раптовий або поступовий процес, за допомогою якого індивід досягає внутрішньої гармонії, усвідомлення своєї праведності, відчуття щастя. Індивід знаходить тверду опору у вірі в реальність того, що відкрили йому релігійні переживання [Джемс 1991].

До релігійного навернення як певної життєвої стратегії призводить перебування індивіда у ситуації фрустрації, що спричинена незадоволенням способами вирішення екзистенційних проблем у результаті вікової кризи або екстраординарної життєвої ситуації. Релігійне навернення має динамічний характер і відбувається протягом кількох етапів. Спочатку зазнає певних змін «Я-концепція», що виявляється у порушенні її цілісності, внутрішніми суперечностями, наслідком чого є роздвоєння особистості, котра здійснює спроби подолати свою недосконалість. Іншими словами, ідентифікаційне ядро «Я» зазнає тиску суперечностей, які викликані духовними пошуками та зацікавленням певною релігійною традицією. Індивід визнає справжнім релігійне знання, яке відповідає його особистісним змінам. Далі відбувається вихід за межі свого «Я», у сферу Божественного, внаслідок чого людина стає Богопричетною [Предко 2014]. Відбувається перехід на новий рівень духовності, у сферу трансцендентного. Перед людиною відкривається нове життя, а цей досвід здається їй межею поєднання двох різних світів.

Отже, протилежністю повсякденності виступає неповсякденне, яке можна визначити як щось неординарне, незвичне, невластиве для природного устрою життя. Це відбувається на основі здобутого досвіду, який існує на межі добре знайомого і нового, невідомого світу, який одночасно відлякує і приваблює. Набуття релігійного досвіду, як досвіду

зіткнення індивіда з трансцендентною реальністю, оптимізує певні психічні процеси та явища внутрішнього світу, зумовлює трансформацію самосвідомості, повсякденного життя загалом.

Висновки. Таким чином, феномен події виявляє елементи, які не вписуються у рамки звичного перебігу повсякденного життя. Подія є явищем, здійснення якого суперечить попереднім уявленням, тому зустріч події зі стандартною дійсністю супроводжується трансформацією повсякденності. Релігійна подія є виявом сфери неповсякденного, оскільки постає протилежністю емпіричній фактичності, виявляє елементи, які не вписуються у рамки звичного життя. Подія є принципово сингулярною, може мати назву, тобто індивідуальне вираження. Прикладом трансформації повсякденності віруючого внаслідок події є отримання релігійного досвіду, однією з форм набуття якого ви-ступає процес навернення, що призводить до трансформації світогляду, пізнання прихованих глибин свідомості.

Список використаних джерел

Бадью, А. (1999). Апостол Павел. Обоснование универсализма. М.; СПб.: Московский философский фонд: Университетская книга.

Бадью, А. (2013). Философия и событие. Беседы с кратким введением в философию Алена Бадью. М.: Ин-т общегуманитарных исследований.

Бергсон, А. (2001). Творческая эволюция. М.: ТЕРРА.

Ватман, С. В. (2015). Мистический опыт и его интерпретации: проблемы исследования (на примере бенгальского вишнуизма). Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина, 2(2), 251–261.

Джемс, В. (1993). Многообразие религиозного опыта. СПб. : Андреев и сыновья.

Жижек, С. (2003). Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие. М. : Художественный журнал.

Игнатович, Е. (2004). Событие и современный философ. Опыт и чувственное в культуре современности: Философско-антропологические аспекты, 42–55.

Предко, О. І. (2014). Релігійний досвід : особистісний вимір. Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник, (1). – С. 21–25.

Шюц, А. (1988). Структура повседневного мышления. Социологические исследования, 2, 129–137.

References

Badiou, A. (1999). The Apostle Paul. The rationale of universalism. M.; SPb.: Moscow Philosophical Foundation: University book.

Badiou, A. (2013). Philosophy and event. Conversations with a brief introduction to the philosophy of Alain Badiou. M.: Institute of Humanitarian Studies.

Bergson, A. (2001). Creative evolution. M.: TERRA.

Whatman, S. V. (2015). Mystical experience and its interpretation: problems of research (on the example of Bengali Vishnuism). Bulletin of the Leningrad State University named after A.S. Pushkin, 2(2), 251–261.

James, V. (1993). Variety of Religious Experience. SPb. : Andreev and sons.

Zizek, S. (2003). Fragile Absolute, or Why it is worth fighting for the Christian heritage. M. : Art magazine.

Ihnatovich, E. (2004). The event and the modern philosopher. Experience and sensual in the culture of modernity: Philosophical and anthropological aspects, 42–55.

Predko, O. I. (2014). Religious experience: personal dimension. Sofia. Humanitarian and Religious Herald, 1(1), 21–25.

Schutz, A. (1988). The structure of everyday thinking. Sociological studies, 2, 129–137.

Історія релігії

УДК 347.623(477)"17/182"

Олена Бороденко

ПІДГОТОВКА ДО ОБРЯДУ ВІНЧАННЯ

У XVIII – ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ XIX ст.

(на основі матеріалів дозвільної документації)

Olena Borodenko

PREPARATIONS FOR THE WEDDING CEREMONY

IN THE 18TH - THE FIRST HALF OF THE 19TH CENTURY

(on the basis of resolving documentation)

***Анотація.** У статті вивчається актова документація XVIII – першої половини XIX ст., якою послуговувався парафіяльний клір для підтвердження законності шлюбів і допуску наречених до обряду вінчання. Наукова новизна дослідження полягає у спробі виокремити, систематизувати та проаналізувати дозвільні документи вказаного періоду, які регламентували підготовчий етап у проведенні таїнства шлюбу. Наведені церковні письмові джерела відповідно до назви, змістового наповнення та представленої умовної класифікації актової документації було увиразнено в особні групи офіційно-службового напрямку, процитовано найбільш значимі фрагменти, акцентовано увагу на формах написання, показано відмінності в подачі інформації про головних дійових осіб вінчання.*

Ключові слова: актова документація; вінчання; присяжні листи; свідоцтва; шлюб; церковні обшуки.

Abstract: The article examines government regulations in the 18th - the first half of the 19th century, which were used by the parish clergy in order to confirm the legality of marriages and allowance for brides to the wedding ceremony. The scientific novelty of the research is in the attempt to identify, systematize and analyze the government regulations of the specified period, which regulated the preparatory stage in the conduct of the sacrament of marriage. The cited church written sources in accordance with the name, content and presented conditional classification of the legal documentation were singled out into special groups of official directions, the most significant fragments were cited, it was drawn attention to the writing forms, the differences in the presentation of information about the main personalities of the wedding ceremony were shown.

Key words: legal documentation; wedding ceremony; juror sheets; certificate; marriage; church search.

Постановка проблеми. У православ'ї з догматичним віровченням тісно пов'язана система культових дій, основу яких складають сім головних обрядів – таїнств, один із-поміж яких – це вінчання [Кислюк 2004: 274, 286]. Поєднання шлюбом за церковним обрядом на українських землях XVIII – першої половини XIX ст. передбачало підготовчий етап, здійснення самого таїнства та його документальне оформлення. Усі дії парафіяльного духовенства регламентувалися низкою актової документації тієї епохи.

Мета дослідження полягає у виокремленні, систематизації та аналізі різних писемних джерел, які визначали первинний етап в утворенні сімейного союзу. У вивченні джерел було використано метод деконструкції, тобто розчленування тексту на певні значеннєві одиниці та акцентуванні на тих частинах, які виявилися важливими у розкритті досліджуваної проблематики. У контексті «науки про людину», ме-

тоду конкретизації зосереджувалася увага на особних прикладах наречених, коментувалися адміністративно-територіальне походження, станові, сімейні відмінності. При аналізі писемних джерел, котрі стосувалися персонально людей, із їхньою життєвою обізнаністю, застосовувався критичний метод. Актову документацію, яка передувала таїнству шлюбу, згідно з «Діловою документацією Гетьманщини XVIII ст.», виокремлено у дві групи: приватну та офіційно-службову [Ділова документація 1993: 32]. Документи приватного характеру здебільшого не мали правничого впливу на шлюбний процес, водночас офіційно-службові матеріали враховувалися при здійсненні вінчання.

Джерельна база дослідження представлена широким розмаїттям офіційно-службової документації, яка регламентувала, дозволяла таїнство шлюбу та визначала його законним. Вивчено і канонічну літературу, зокрема «Требник» П. Могили 1646 р. Здійснено спробу дослідити, проаналізувати, розмежувати в окремі групи документацію директивно-розпорядчого (укази, інструкції тощо), виконавчого (рапорти, донесення), засвідчувального (свідoctва), статутного (зобов'язання, правила), обліково-статистичного (розписки, відомості, серед яких церковні обшуки, метричні книги, сповідні розписи), процесуально-вирокового напряму (присяги).

Основні результати дослідження. Ще в «Требнику» П. Могили 1646 р. наголошувалося на тому, що хлопець і дівчина, які хотіли б поєднатися шлюбом, спочатку оголошували про це людям, а обов'язком священика була перевірка на відсутність перепон до такого союзу [Требник 1996: 383]. Ця вимога була актуальною впродовж XVIII ст., а потім набула відображення у цивільній частині Зводів Законів Російської імперії 1832, 1857 рр. та включно до 1900 р.: «по

сему увѣдомленію производится въ церкви оглашеніе ... и затѣмъ составляется обыскъ по правиламъ, отъ духовного начальства предписаннымъ...» [Указатель 1834: 52; Сводъ законовъ 1832: 19; Сводъ законовъ 1857: 5; Сводъ законовъ 1900: 2]. Представник парафіяльного духовенства проводив обшук на предмет дотримання нареченими матримоніальних¹ вимог православного віровчення та норм визначених офіційно-службовою документацією церковного характеру, а саме: директивно-розпорядчими та статутними актами, передусім указами, інструкціями та регламентами.

Першими відомими документами, які вказували на необхідність проведення церковно-обшукових дій парафіяльними священиками, були «Требник» П. Могили 1646 р. та «Інструкція старостамъ поповскимъ» № 1612 від 26 грудня 1697 р., у якій зазначалося: «чтобъ попы о женихахъ и о невѣстахъ розыскивали подлинно вправду по Святѣй Христовѣ непорочнѣй Евангельской заповѣди Господни, чтобъ женившіеся посягали ни въ роду, ни въ племени, ни въ кумовствѣ, ни въ сватовствѣ, ни въ крестномъ братствѣ, и мужи бѣ не отъ живыхъ же женъ, и жены не отъ живыхъ же мужей, и вдовцы бы мужи и жены были не въ престарѣлыхъ лѣтѣхъ и не бѣглые бѣ чьи люди и крестьяне, то все писать въ вѣчныхъ памятяхъ именно» [ПСЗРИ². Собрание первое. Т. III. 1830: 422]. Так було визначено головні умови для проведення обряду вінчання та впроваджено обшукові документи, названі «вѣчными памятями».

¹ Матримоніальний – пов’язаний з одруженням, подружнім життям; шлюбний [Словник 1973: 652].

² Полное собрание законов Российской империи, с 1646 года [в 45 т.].

Вищі державні та церковні інституції виявили стурбованість незаконним поєднанням людей у шлюбі, і прагнули виробити єдині регулятори упередження порушень матримоніальних вимог, визначених православним віросповіданням. Зокрема, в Регламенті або Уставі Духовної колегії 25 січня 1721 р. вимагалася перевірка сумнівних претендентів на шлюб, а Іменний указ 15 серпня 1728 р. вказував на необхідності проведення публічного оголошення про майбутнє вінчання щонайменше за два-три тижні [ПСЗРИ. Собрание первое. Т. VI. 1830: 343; ПСЗРИ. Собрание первое. Т. VIII. 1830: 74].

Наречені перевірялися на предмет відповідності шлюбних вимог, а результати фіксувалися у «вѣчныхъ памятахъ», які були дійсними до Сенатського указу 14 липня 1765 р. Згідно з цим актом указані документи було ліквідовано та наголошено «о произведеніи обысковъ прежде вѣнчанія вступающихъ въ бракъ» за новою формою церковних книг [ПСЗРИ. Собрание первое. Т. XVII. 1830: 189], які стали йменуватися «обыскными книгами» або церковними/шлюбними обшуками. Такі документи за встановленою формою укладалися священиком парафіяльної церкви напередодні кожного обряду вінчання. Церковні обшуки підтверджували наявність необхідних умов, визначених законом, для здійснення процедури шлюбу [Энциклопедический словарь 1897: 643]. Нововведення були спричинені процесом уніфікації ділової документації у межах Російської імперії, що розпочався з середини XVIII ст. [Ділова документація 1993: 27]. Не залишилася поза увагою й церковна документація, зокрема вдосконалювалася відповідно до указу Синоду від 30 листопада 1837 р. форма шлюбних обшуків [ПСЗРИ. Собрание второе. Т. XII. Ч. II. 1838: 947-948].

Згідно з новим формуляром церковно-обшукові дії провадилися особами парафіяльного кліру за десятима вимогами. У восьмій слідчо-обшуковій частині за необхідності перелічувалися та додавалися дозвільні документи на шлюб від наречених [ДАСО³, ф. 1036, оп. 1, спр. 27; Бороденко 2018а; Бороденко 2018b]. У залежності від кількості парафіян, додаткові листи-дозволи на вінчання зберігалися в окремих зошитах або підшивалися до книг церковних обшуків. За приклад може слугувати книга Троїцької церкви м. Лебедина Лебединського повіту Харківської губернії за період з 27 січня 1804 р. до 11 листопада 1839 р., у якій зібрано заручні листи, свідоцтва, білети, присяги, довідки тощо [ДАСО, ф. 537, оп. 1, спр. 4]. Різні форми дозвільних документів виявлено в «обыскныхъ книгахъ» Роменського повіту Полтавської губернії: Різдово-Богородицької церкви с. Миколаївка за 1854-1858 рр. [ДАСО, ф. 1036, оп. 1, спр. 27], Варваринської церкви м. Кролевець за 1839-1857 рр. [ДАСО, ф. 834, оп. 2, спр. 4], Воздвиженської церкви с. Вовківці за 1838-1847 рр. [ДАСО, ф. 1071, оп. 1, спр. 3] та інших.

З огляду на представлену на початку дослідження класифікацію, значну частину дозвільної за змістом документації можна віднести до засвідчувальної групи. Це – атестати, свідоцтва, заручні (відпускні) листи від поміщиків, присяги тощо. Засвідчувальні документи на шлюб різнилися за структурою поданої у них інформації й головне мотивацією написання, адже вказувалися не тільки особні дані про суб'єктів майбутнього вінчання, а й передусім розкривалися ті особистісні нюанси життя людини, які б могли завадити проведенню цього таїнства. З-поміж значної кількості ділових паперів цієї групи виокремлювалися присяжні листи. Їх

³ Державний архів Сумської області.

можна також класифікувати як документи процесуально-юридичного спрямування, що мали певний процесуально-вироковий зміст, оскільки особи, які у храмі клятвено свідчили про головних учасників вінчальної церемонії, несли відповідальність за правдивість своїх тверджень перед Всевишнім і цивільним законодавством. За встановленою формою присяжні листи закінчувалися фразою: «И сіе клятвенное изъявление заключаю тако: ежели хотя едино что отъ вышереченнаго явится когда неистинно, повинень я истязанію церковному и политическому. Въ заключение же сей моей клятвы цѣлую Слова и Крестъ Спасителя моего, и подписуюся: имярекъ.» [ПСЗРИ. Собрание первое. Т. VII. 1830: 198].

У церковно-обшукових книгах першої половини ХІХ ст. присяжні листи наявні під різними найменуваннями: присяги, «клятвенні обещанія» або свідoctва. Форму присяги було впроваджено Іменним указом 5 січня 1724 р. з метою «о непринужденіи родителямъ дѣтей и господамъ рабовъ своихъ и рабынь къ браку безъ самовольнаго ихъ желанія» [ПСЗРИ. Собрание первое. Т. VII. 1830: 198]. Особливо відповідальні священники окремих парафій розміщували форму присяги для зразка на початку ведення «обыскныхъ книгъ» [ДАСО, ф. 834, оп. 1, спр. 3].

Присяжні листи могли мати різні змістові форми, стосуватися одного учасника вінчання або порізно обох. Для прикладу, при укладанні 11 листопада 1839 р. шлюбу свого сина – студента Харківського колегіуму Єфрема Яковлева Харшикова, батько присягався у добровільності його волевиявлення. Хлопець обрав собі нареченою Параскеву, дівчину не з парафії Лебединської Вознесенської церкви, а з іншої – Покровської церкви с. Пригородок Кам'яний Лебединського повіту, доньку священника Олексія Некулишова [ДАСО,

ф. 537, оп. 1, спр. 4: 137]. Ще один приклад: «присяга со стороны невесты» для «обыска № 10» 1836 р. Лебединської церковної книги показувала клятвені обіцянки від дядька щодо своєї небоги – доньки Фекли «умершего обывателя Демяна Денисова сына Таранца», яка, будучи «девицею», висловила бажання вступити в сімейний союз із обивателем Ісаакієм Антоновим. Подібного змісту додавався й документ з боку нареченого – від дядька щодо племінника [ДАСО, ф. 537, оп. 1, спр. 4: 89-90]. Як бачимо, присяжні листи на обох дійових осіб новостворюваної родини укладалися родичами або батьками.

Загалом такі документи могли укладатися різними особами, які б засвідчували безпримусовість волевиявлення, територіальне походження, сімейний стан, родинні зв'язки наречених тощо. Так, у 1839 р. в «присяге о женихе» рядового Лебединської інвалідної команди Григорія Силенка, який засватав собі в дружини обивательку з м. Лебедина Мотрону Єрофееву доньку Бобокову, свідчили рядові солдати Іван Колго та Сергій Стрильцов [ДАСО, ф. 537, оп. 1, спр. 4: 125]. В окремих випадках надавалися розписка та свідоцтва від жителів сіл із проханням повинчати односельців, з якими здавна знайомі [ДАСО, ф. 960, оп. 2, спр. 1206: 1]. Отже, присяги, розписки укладалися не тільки від імені батьків, родичів, а й сторонніх людей, насамперед односельців, колег із роботи або військової служби.

До обшукових аркушів окремих подружніх пар поряд із «клятвенними обещаннями» додавалося свідоцтво від парохів. Такі документи демонстрували інформацію виписану з метричних книг або сповідних розписів. Відмінним від інших було свідоцтво представлене на окремому аркуші з гербовою маркою вартістю в 50 копійок і восковою церковною печаткою. Документ датований 25 квітня 1839 р. та надіс-

ланий з російського міста за підписом чотирьох духовних осіб Покровської церкви м. Казані: протоієрея Іоанна Ястреби, диякона Григорія Покровського, дячка Тимофія Іванова, пономаря Миколи Добронравого. Лист засвідчував про те, що «въ метрическихъ за 1822 годъ книгахъ, хранящихся въ церковной ризницѣ в іюлѣ мѣсяцѣ подъ № 41-мъ значитъся такъ: втораго числа учебнаго баталіона 3-й карабанерной роты урядоваго Максима Семенова родилась дочь Евфимия крещена тогожь мѣсяца 4-го числа...». Указувалася особа «воспринимающая» та колишні виконавці треби – священник, дячок і пономар [ДАСО, ф. 537, оп. 1, спр. 4: 126]. У більшості такі документи надавалися тим особам, вінчання яких передбачалося в нерідних церквах. У вищенаведеному прикладі довідка-виписки з метричної книги представлена з далекого уральського міста, в якому народилася наречена, і підтверджувалася підписом чотирьох осіб парафіяльного кліру.

Схожим був документ від священника П'ятницької церкви с. Бережок Лебединського повіту Олексія Закрицького та диякона Афанасія Ярочинського від 31 травня 1839 р. про казенного селянина Андрія Стефанова Чередниченка, 30-літнього вдівця по першому шлюбу. Чоловік засватав «девицу», казенну селянку, парафіянку Троїцької церкви м. Лебедина Марину Кондратова Костенка [ДАСО, ф. 537, оп. 1, спр. 4: 128]. Отже, чоловік-мігрант подав свідоцтво від священника рідної парафіяльної громади, а наречена як місцева – ні, оскільки вінчання передбачалося в місцевій парафії. Така матримоніальна вимога була актуальною в XVIII ст. і принаймні до середини XIX ст. та декларувалася Сенатським указом від 5 серпня 1775 р. [ПСЗРИ. Собрание первое. Т. XX. 1830: 197]. За традиціями того часу одружувалися переважно в церквах, парафіянками яких були жінки-наречені,

а для чоловіків-мігрантів вимагалися свідоцтва на шлюб. Документи такого змісту підписувалися особами парафіяльного духовенства та передусім представляли виписані персоніфіковані відомості з метричних книг, а за їх відсутності – сповідних розписів.

Подібні витяги з метрик першої половини XIX ст. набули деякої регламентації. Відповідно до Сенатського указу від 7 лютого 1838 р., населення могло отримувати виписки з церковно-облікових книг «слово въ слово извѣстной статьи метрической книги безъ всякой перемѣны и упущенія. Свидѣтельства сіи должны быть подписаны всѣми находящимися на лицѣ членами причта и утверждены церковною печатью». Указом роз'яснено, що такі документи є допоміжними, а повну силу мають листи-витяги з метричних книг, які зберігалися в консисторії [ПСЗРИ. Собрание второе. Т. XIII. Ч. I. 1838: 91], духовному закладі з церковно-адміністративними й судовими функціями, що підлягав єпархіальному архієреєві [Словник 1973: 264].

Щоправда, численні документи доводять, що подібні довідки-роз'яснення або дозволи на шлюб могли давати не тільки центральні (консисторія), а й місцеві управлінські органи – духовні правління. Статті Уставу Духовних консисторій від 27 березня 1841 р. з цього питання дещо суперечливі. В одній, за номером 107, наголошувалося на тому, що парафіяни могли отримувати від притча свідоцтво з метричних книг про народження, шлюб або поховання. Натомість стаття 273 указувала на те, що метричні свідоцтва повинні видаватися тільки з консисторій [ПСЗРИ. Собрание второе. Т. XVI. Ч. I. 1842: 235, 254]. Відомо, що обов'язковою вимогою у церковному діловодстві було ведення парохами оригінальних метричних, обшукових книг, сповідних розписів та їхніх

копій. Оригінали направлялися на збереження у консисторські архіви, а другі екземпляри залишалися у церкві [Сводъ законѡвъ 1900: 78].

Один із таких листів-«доношеній», адресований Роменському духовному правлінню, виявлено від козака Костянтинівської сотні Андрія Грицяя від 28 жовтня 1779 р. Чоловік просив довести його вдовиний статус, адже хотів одружитися вдруге. Окрім донесення додалися й інші документи. Перший – «виписка» довідкового характеру з журналу духовного правління від 12 лютого 1780 р. про слухання «доношенія». Другим документом було рішення-дозвіл від духовної інстанції на вступ у повторний шлюб, який очевидно надійшов до заявника значно пізніше [ДАСО, ф. 960, оп. 2, спр. 1414: 1]. Справа розглядалася більше трьох місяців. Як бачимо, листування між консисторією, духовним правлінням і доносителем було достатньо довготривалим процесом. Загалом людям було зручніше та швидше шукати підтвердження дотримання ними матримоніальних вимог у парафіяльних документах. До вищих духовних інституцій майбутні наречені, мабуть, зверталися тоді, коли не збереглися церковні книги обліково-статистичного характеру через пожежу або інші обставини у стінах рідної церкви.

Іншим поширеним засвідчувальним документом-дозволом на шлюб можна вважати «отпускное»/«заручное»/«выводное письмо» або «верующий» лист від поміщика на кріпосного або дворового селянина. Доволі часто такі документи позначалися поширеною назвою тодішньої ділової документації – «свѣдетельством». Порівнюючи з вищеназваними документами подібної назви, лише за їхнім змістовим наповненням виокремлюємо дозвольний документ від пана на шлюб залежній особі. Зокрема, одне з таких «заручныхъ писемъ» датоване 12 січня 1830 р. від поміщиці-вдови,

майорші Костянтина Джинковського з с. Пристайлове Слобідсько-Української губернії на підвладного їй 22-річного дворового селянина Ники-фора Ігнатова Остапенка. Хлопець вирішив вступити в законний шлюб із цеховою, лебединською жителькою Єфросинією Ігнатовою Гантовою. Лист був адресований парафіяльному кліру Троїцької церкви м. Лебедина. Окремо до заручного листа поміщиці додавалося «свидетельство о женихе» від ієрея Успенської церкви с. Пристайлове Олександра Прокоповича, диякона Василя Бабина та дячка Харлампія Єрофалова [ДАСО, ф. 537, оп. 1, спр. 4: 30-31]. У подібних листах господарі селян, як зазвичай, указували на безпримусовості у прийнятті рішення кріпосними про одруження і тим самим дозволяли вінчатися.

«Отпускные письма» були запроваджені Іменним указом від 6 квітня 1722 р. Відповідно до його положень, шлюбні відносини поміщицьких селян будувалися на наступній тезі: «... дѣвки и женки выданы изъ чьихъ деревень въ другія деревни не побѣгомъ, и буде у нѣкоторыхъ изъ тѣхъ отпускныя письма утерялись; и такихъ съ мужьями и съ дѣтьми не отдавать, быть имъ за тѣми, за кого пришли по свидѣтельству...». До того ж обмін поміщицькими селянами між різними власниками вирішувався не просто письмовою згодою на шлюб, а й відшкодуванням у грошовому еквіваленті: «...платить за нихъ какъ за мужеска, такъ и женска пола по 10 рублей» [ПСЗРИ. Собрание первое. Т. VI. с. 638-639]. Напевно, укладання шлюбів між поміщицькими селянами одного власника було більш спрощене. Натомість, у випадку вінчання наречених-кріпосних різних господарів священикам надавалися відпускні листи від поміщика. Очевидним фактом було довготривале використання у церковному діловодстві поміщицьких дозвільних документів на шлюб для кріпосних

селян, які діяли впродовж XVIII ст. й до селянської реформи 1861 р. [ПСЗРИ. Собрание второе. Т. XXXVI. Ч. I. 1863: 143-144, 170].

Отже, напередодні проведення таїнства шлюбу парохі повинні були провести церковно-слідчі дії щодо наречених у дотриманні ними матримоніальних вимог. У випадку сумнівних моментів особистого життя вимагалися додаткові документи для здійснення вінчання, які підшивалися до церковно-обшукової книги та позначалися у восьмому пункті обшукового аркуша подружньої пари. Серед виявлених документів звернуто увагу на укази, інструкції, рапорти, донесення, свідоцтва, статутні зобов'язання, розписки, присяги, церковні обшуки тощо. Найпоширенішими виявилися посвідкові документи, які переважно зустрічалися під назвою свідоцтв, присяжних, відпускних листів. Про учасників вінчання могли свідчити батьки, родичі, знайомі, односельці.

Важливим було територіальне походження наречених, адже додаткові документи загалом вимагалися від наречених-мігрантів. У свідоцтвах від парохів декларувалися персоніфіковані дані з метричних книг або сповідних розписів. Для кріпосних селян додавалися також відпускні листи від поміщиків. За умови не збереженості церковно-облікових документів у церковному архіві подавалися запити до консисторії з проханням надання довідок необхідного змісту. Аналіз указаної актової документації дозволив простежити доволі протяжний у часі, XVIII – першої половини XIX ст., процес уніфікації. З метою упередження незаконних вінчань цивільним законодавством унормовувалася єдина дозвільна документація у проведенні таїнства шлюбу. Спеціальні укази та статутні зобов'язання прагнули формуляризувати церковну документацію шлюбного спрямування.

Список використаних джерел

Бороденко, О. (2018). Церковні обшуки як історичні джерела у дослідженні шлюбної проблематики першої половини XIX століття. *Емінак*, 4 (24). Т. I. 117-121.

Бороденко, О. (2018). Шлюбно-процесуальні особливості сільського соціуму в 50-х роках XIX століття (за матеріалами церковних обшуків с. Миколаївка Роменського повіту Полтавської губернії). *Історична пам'ять*, 1 (38). 43-50.

Державний архів Сумської області (далі – ДАСО). Ф. 1036. Оп. 1. Спр. 27. 26.

ДАСО. Ф. 537. Оп. 1. Спр. 4. 137.

ДАСО. Ф. 834. Оп. 1. Спр. 3. 38.

ДАСО. Ф. 834. Оп. 2. Спр. 4. 108.

ДАСО. Ф. 960. Оп. 2. Спр. 1206. 1.

ДАСО. Ф. 960. Оп. 2. Спр. 1414. 1.

ДАСО. Ф. 1071. Оп. 1. Спр. 3. 121.

Ділова документація Гетьманщини XVIII ст.: 3б. документів. (1993). / АН України. Ін-т укр. археографії та ін.; Упоряд., автор передмови та комент. В. Й. Горобець; Відп. ред. Л. А. Дуб-ровіна. Київ: Наук. Думка. 392.

Кислюк, К. В., Кучер, О. М. (2004). Релігієзнавство: навч. Посібник для студентів вузів. К.: Кондор. 646.

Полное собрание законов Российской империи, с 1646 года [в 45 т.] (1830). (Далі – ПСЗРИ). СПб.: Тип. II Отд. Собственной Е.И. В. Канцелярии. Собрание первое. Т. III. 690.

ПСЗРИ. (1830). Собрание первое. Т. V. 782.

ПСЗРИ. (1830). Собрание первое. Т. VI. 815.

ПСЗРИ. (1830). Собрание первое. Т. VII. 922.

ПСЗРИ. (1830). Собрание первое. Т. XVII. 1142.

ПСЗРИ. (1830). Собрание первое. Т. XX. 1034.

ПСЗРИ. (1838). Собрание второе. Т. XII. Ч. II. 1067.

ПСЗРИ. (1838). Собрание второе. Т. XIII. Ч. I. 1067.

ПСЗРИ. (1842). Собрание второе. Т. XVI. Ч. I. 924.

ПСЗРИ. (1863). Собрание второе. Т. XXXVI. Ч. I. 1057.

Сводъ законовъ гражданскихъ и межевыхъ. (1832). Ч. I. Законы Гражданскіе. Санктпетербургъ. Печатано въ Типографіи II Отдѣленія Собственной Его Императорскаго Величества Канцеляріи, 1225.

Сводъ законовъ Россійской имперіи, изданія 1857 года. (1857). Т. X. Ч. I. Законы Гражданскіе. Санктпетербургъ. Печатано въ Типографіи II Отдѣленія Собственной Его Императорскаго Величества Канцеляріи, 604.

Сводъ законовъ Россійской имперіи. Всѣ 16 томовъ со всѣми относящимися къ нимъ продолженіями въ одной книгѣ. (1900). Подъ редакціей Ф. Волкова, Ю. Д. Филипова. Третье пересмотренное и дополненное изданіе. С.-Петербургъ. Изданіе товарищества «Общественная польза». Т. X. 2830.

Словник української мови. Академічний тлумачний словник (1970-1980): в 11 томах. (1973). Т. 4.

Требник митрополита Петра Могили. Київ 1646. (1996). Київ: Інформаційно-видавничий центр Української православної церкви, 860.

Указатель алфавитный къ Своду законовъ Россійской Имперіи. (1834). Санктпетербургъ: Въ Типографіи Отдѣленія Собственной Его Императорскаго Величества Канцеляріи, 1007.

Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXIa (1897): Нэшвилль – Опацкий.

https://ru.wikisource.org/w/index.php?title=%D0%A4%D0%B0%D0%B9%D0%BB:Encyclopedicheskii_slovar_tom_21_a.djvu&page=182#filehistory

References

Borodenko O. (2018). Church Searches as Historical Sources in the Study of Marital Problems of the First Half of the 19th century. *Eminak*, 4 (24). Т. I. 117-121.

Borodenko O. (2018). Rural marital and procedural peculiarities in the 1850s (based on the materials of church searches in the village of

Mykolaivka, Romny uizd (county) of Poltava Eparchy. *Historical memory*. 1 (38). 43-50.

State Archive Sumsk oblast (Ukraine) (SASO). Fund 1036. Register 1. Case 27. 26.

SASO. F. 537. R. 1. C. 4. 137.

SASO. F. 834. R. 1. C. 3. 38.

SASO. F. 834. R. 2. C. 4. 108.

SASO. F. 960. R. 2. C. 1206. 1.

SASO. F. 960. R 2. C. 1414. 1.

SASO. F. 1071. R 1. C. 3. 121.

Official Hetman documentation of 18th century.: Collection of documents (1993). Academy of Sciences of Ukraine. /Institute of Ukrainian Archiography and others; Regulator, author of a foreword and comments. V.Y. Gorobets; editor-in-chief L. A. Dubrovina. Kyiv. Naukova Dumka. 392.

Kysluk K. V. Kucher O. M. (2004). Religious studies: manual for students of High Schools. K. :Kondor. 646.

The complete collection of laws of the Russian Empire since 1646 [45 v.]. (CCLRE). (1830) Saint Petersburg: typography of the Second Department of His Imperial Majesty' Chancellery. The first publication. V. III. 690.

CCLRE. (1830). The first publication. V. V. 782.

CCLRE. (1830). The first publication. V. VI. 815.

CCLRE. (1830). The first publication. V. VII. 922.

CCLRE. (1830). The first publication. V. XVII. 1142.

CCLRE. (1830). The first publication. V. XX. 1034.

CCLRE. (1830). The second publication. V. XII. P. II. 1067.

CCLRE. (1830). The second publication. V. XIII. P. I. 1067.

CCLRE. (1842). The second publication. V. XVI. P. I. 924.

CCLRE. (1863). The second publication. V. XXXVI. P. I. 1057.

Code of Civil and Boundary Laws (1832). P. I. Civil Laws. Saint Petersburg. Printing-house of the Second Department of His Imperial Majesty Chancellery, 1225.

Code of Laws of Russian Empire published in 1857. (1857). V. X. Part I. . Civil Laws. Saint Petersburg. Printing-house of the Second Department of His Imperial Majesty Chancellery, 604.

Code of Laws of Russian Empire. All 16 volumes with all related sequels in one book. (1900). Edited by F. Volkov, Yu. D. Filipov. Third revised and enlarged edition. Saint Petersburg. Edition of association "Obshchestvennaya polza". V. X. 2830.

Ukrainian Dictionary. Academic Explanatory Dictionary (1970-1980) in 11 volumes. (1973). V. 4.

Prayer-book by Metropolitan Petro Mogela. Kyiv 1646. (1996). Kyiv: Information and Publishing Center of the Ukrainian Orthodox Church, 1996.

Alphabetic index for Code of Laws of Russian Empire. (1834). Saint Petersburg. In the printing-house of the Department of His Imperial Majesty Chancellery, 1007.

Encyclopedic dictionary Brockhaus and Efron. V. XXIa (1897): Nashville – Opacky.

https://ru.wikisource.org/w/index.php?title=%D0%A4%D0%B0%D0%B9%D0%BB:Encyclopedicheskii_slovar_tom_21_a.djvu&page=182#filehistory

Наталія Головата

ЧУДОТВОРНІ ІКОНИ БОГОРОДИЦІ ТА СЕМІОТИКА СВІТОВОГО ДЕРЕВА

Nataliia Golovata

OUR LADY'S MIRACLE-WORKING ICONS AND THE SEMIOTICS OF THE WORLD TREE

Анотація. Статтю присвячено вивченню механізмів наслідування культурних символів на прикладі сприйняття у християнстві архетипів попередніх культур. Аналізується смисловий зв'язок між символами Світового Дерева, Животворчого Хреста та семіотикою образу Богородиці. Показано, як символи Світового Дерева і самого хреста, поширені у дохристиянські часи, поєдналися і трансформувалися у християнстві та були сприйняті християнською теологією, літургією та іконографією в образі Голгофського Хреста, на якому був розп'ятий Ісус Христос. Хрест набуває рис Космічного Дерева, він поєднує нижній та верхній світи – небо та землю, життя та смерть. Символ дерева часто замінюється образом жінки, яка виступає у цьому випадку як символ життя та родючості і ви-кликає асоціації з генеалогічним деревом. Тому не випадковим є зв'язок Світового Дерева з особою Пречистої Діви.

Показано на матеріалі історичних джерел, що передання та свідчення про появу чудотворних ікон Богородиці зазвичай пов'язані з їх знайденням на деревах певних видів. Розкрито сенс символізму різних дерев в загальносвітовому, слов'янському та українському культурних контекстах. Зокрема, це хвойні дерева сосна і ялина, а також липа, груша, дуб, верба, терен. Кожна з цих порід має своє особливе значення. Вперше доведено, і це є новизною роботи, семантичний зв'язок сакрального значення чудотворних ікон та певних видів дерев. Дослідження визначає обмежене коло таких дерев і, з іншого боку, види

дерев, які вважалися нечистими і ніколи не з'являлися у переданнях про знаходження чудотворних ікон.

В результаті роботи доведено існування автохтонної традиції, яка пов'язувала чудотворні ікони Богородиці з певними видами дерев і була синтезом прадавньої символіки та християнства. В усіх випадках символіка дерев мала архаїчне походження і була пов'язана із космогонічними уявленнями. В залежності від того, який саме смисловий відтінок семантики Сві-тового Дерева увиразнювався, пріоритет надавався різним деревам. В цілому, показано значення символів для формування культурної ідентичності та розуміння зв'язків культур на глибинному семантичному рівні.

Ключові слова: символ, семіотика, світове дерево, ікони, міжкультурна комунікація, ідентичність.

Abstract: The article is devoted to study of the modes of inheritance of cultural symbols. In particular, it is a research of perception in Christianity of preceding cultures' archetypes. The study provides the analysis of semantic links between the symbols of the World Tree, the Vivifying Cross and the meaning of the Blessed Virgin image. The article shows how the pre-Christian symbols of the World Tree and the cross itself were merged and transformed in Christian theology, liturgy and iconography in the image of Golgotha Cross. The cross acquires the features of a Cosmic Tree, which combines the lower and the upper worlds – the heaven and the earth, life and death. The symbol of the tree is often substituted by the image of a woman appearing in this case as a symbol of life and fertility and evokes the associations with the genealogical tree. Therefore, the connection between the World Tree and the Blessed Virgin is proved to be natural.

On the basis of the historical sources the author analyzes the legends and evidences of the revelations and discoveries of the Blessed Mary's icons on the trees of a certain kinds. The study explicates the symbolic meaning of those trees spread in a global world, in Slavic and Ukrainian cultural traditions. In particular, the research encloses the semantics of the following kinds of trees: fir tree, linden, pear tree, oak, willow, blackthorn. Every kind of those trees has a special symbolic

meaning. The novelty of the research is that it for the first time proves the semantic connection of sacred meaning of miracle icons and of the certain kinds of trees. The study defines the limited range of those trees and, on the other hand, the kinds of other trees believed to be vile and thus never appeared in the legends about the discoveries of miracle icons.

As a conclusion, the research proves the existence of the autochthonal tradition of correlation of the semantics of miracle icons of Our Lady with the certain kinds of trees in the result of synthesis of the ancient symbolism and Christianity. In every case, the symbolic meanings of trees had archaic origin and connection with the ancient cosmogonical concepts. Depending on the particular semantic nuance emphasized in the World Tree, the priority of a certain kind of tree determined. On the whole, the study demonstrates the importance of the symbols in forming of cultural identity and for understanding of interrelations of cultures at the deep semantic level.

Key words: *symbol, semiotics, the world tree, icons, cross-cultural communication, identity.*

Постановка проблеми. Свідомість сучасної людини істотно відрізняється від того типу, який прийнято називати міфологічним, із притаманним йому олюдненням навколишнього середовища та глибоким символізмом. Хоча і сьогодні елементи архаїчного світобачення продовжують існувати на рівні нашої підсвідомості, зустрічаються у вигляді мовних кліше або текстів із втраченим кодом, на зразок казок, старовинних загадок та різноманітних забобонів [Лотман 1971: 144-166]. Зокрема давня символіка світового дерева як один з універсальних знакових комплексів увійшла в релігійні культи і залишається актуальною в наш час [Топоров 2010: 210]. Архаїчні символи, на наш погляд, зберігаються не лише у переказах та артефактах давніх культур, але відтворюються на індивідуальному рівні підсвідомості сучасних людей. З практики викладання мистецтва я можу засвідчити приклади позитивного сприйняття і підсвідомого розуміння

значення учнями молодших та середніх класів, так само як і дорослими людьми, давньої символіки слов'янських оберегів. Архетипна символіка безперечно є складовою формування культурної ідентичності. Її вивчення, знання семіотичних кодів сприяє можливостям міжкультурної комунікації. Символічна комунікація відбувається на рівні образного розуміння, коли сенси інших культур сприймаються і співставляються з власними. Проблемою для наукового дослідження є вивчення механізмів наслідування культурних символів на прикладі сприйняття у християнстві архетипів попередніх культур.

Метою статті є вивчення на матеріалі історичних джерел взаємозв'язку сприйняття ікон Богородиці з символікою різних порід дерев.

Наукова новизна роботи полягає у розкритті зв'язку архаїчної символіки дерев та сакральних символів християнства. Проаналізовано історичні свідчення знайдення ікон Богородиці на деревах. З'ясовано коло дерев, символіка яких безпосередньо пов'язана зі змістом богородичного культу.

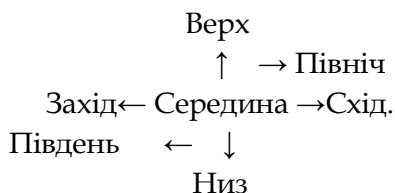
Основний виклад.

Символіка Світового Дерева та християнство

Загальновідомо, що багато елементів міфосвідомості увійшли до релігійної символіки християнства. Зокрема, тема Світового Дерева отримала значного розвитку. Найчастіше воно асоціювалося з Хресним Деревом, а отже з особою Христа Спасителя. Сам хрест у дохристиянські часи був поширеним, майже універсальним, солярним символом і до того ж не лише у народів Індосередземноморського простору, а навіть на Американському континенті [Успенский 2008: 231]. Однак чи не найсміливішим, на думку одного з найбільш авторитетних істориків релігії XX ст. Мірчі Еліаде, видається «сприйняття християнською теологією, літургією та образ-

ністю символіки Світового Древа» у Голгофському Хресті, на якому був розп'ятий Ісус Христос. Хрест стає одночасно символом смерті, спасіння та вічного життя. Сюжет про походження Животворчого Хреста від дерева Добра і Зла набуває особливої популярності в епоху Середньовіччя. На Заході він був відомий у складі однієї з найбільш популярних книг цієї доби - «Золотої легенди» домініканця Якова Воррагинського, де йому присвячувалась глава «De Inventione Sanctae Crucis») і пов'язувався з апокрифічним Євангелієм Никодима [Воррагинский 2017: 1: 395-396]. На слов'янських землях переказ приписувався Григорію Богослову, хоча, вірогідніше, апокриф був компілятивним твором. Найбільш ранні сербські та болгарські варіанти відомі з XIV ст. під назвою «Слово святого Григорія Богослова о честнѣм крестѣ».[Слово 1999]. Повністю і уривками він зустрічався у багатьох інших давньоруських легендах. Отже Голгофський Хрест виготовлений з деревини дерева Добра та Зла, та встановлений в тому місці, де було створено та поховано першого чоловіка – Адама, а отже у Центрі Світу Хрест набуває рис Космічного Древа, він поєднує нижній та верхній світ – небо та землю. Кров Спасителя, яка впала на «череп Адама», окроплюючи його змиває первородний гріх і одночасно дарує спасіння всьому всесвіту. Отже, таким чином, в християнстві об'єднуються та досягають свого апогею всі концепції, які містяться у символізмі світового дерева [Элиаде 2005: 451].

Поширеність та тривалий час побутування символу світового дерева свідчать, що він глибоко вкорінений у загальнолюдській психології. Цей образ сформувався на тій стадії розвитку людства, коли для характеристики світу важливим було зафіксувати його структуру саме в системі семи координат:



Його універсальність пов'язана з тим, що «верх» - напрям росту дерева символізує життя та розвиток, «низ» - згасання та смерть. Звертає на себе увагу і часта заміна образу дерева образом жінки, яка виступає у цьому випадку як символ життя та родючості і викликає асоціації з генеалогічним деревом [Попович 1985: 55]. Отже, не випадковим є зв'язок Світового Дерева з особою Пречистої Діви. Надзвичайна сталість поєднання образу Богородиці та символу дерева у християнстві з одного боку пояснювалась архаїчністю, зрозумілістю та близькістю цього символу для загальнолюдського світосприйняття. Крім того зростання популярності культу Богородиці, та його розвиток у церковній доктрині мали втілюватись і на рівні загально-нозрозумілої символіки. Через Богородицю і завдяки їй людство отримувало «спокуту». Спадний вектор: Дерево Життя = Райське дерево = Дерево пізнання Добра та Зла → Єва → гріхопадіння → смерть, набував зворотного напрямку. Богородиця була тією «лествицею небесною», якою зійшов Бог і містком, «що проводить від землі до неба» [Акафість до Пресвятої Богородиці, Ікос 2].

Певною мірою підтвердження можна знайти в уривках з апокрифічного євангелія Якова, відомого у стародавній Русі, де архангел Гавриїл звертається до Діви Марії із словами:

«Не бойся Мария, не поткнеш бо ся ты, яко Евва. От Еввы бо смерть бысть, а от тебе воскрешение мертвых; от Еввы плод

смертоносный, а от тебе крест животворящий»

[Сумцов 1888: 58-59]

Наочним прикладом поєднання образу Божої матері та символізму дерева можуть слугувати оповіді про явлення чудотворних ікон Богородиці. На жаль, на відміну від північних земель, де сказання про чудеса від чудотворних ікон збереглися у численних списках, на землях пізнішої України література цього жанру дійшла до нас лише фрагментарно і, як правило, вже у записах XVII ст. Внаслідок добре відомих історичних подій, на середину XVII століття, коли в Україні спостерігається особливий розквіт маріологічного культу та підвищення інтересу до чудотворних ікон, вціліло не так багато давніх святинь. Як зауважує відомий мистецтвознавець, Людмила Міляєва, вже до монгольських часів чудотворні образи з Києва можна було побачити далеко за його межами у Володимирі-на-Клязьмі, Новгороді й Ростові. А в XIII-XIV ст. їх вивозили до Брянська, Москви і навіть до Константинополя [Міляєва 1994: 124-125]. Сумний перелік втрат можна було б ще довго продовжувати. Часом втрачались не лише святині, а й сама пам'ять про них.

Розглянемо сюжети про відомі за походженням з України, а також Білорусії та частково Росії, ікони у зв'язку з їх появою та символізмом дерев.

Сосна, ялина

Не випадковим здається перелік дерев, з якими пов'язувалось явлення ікон Богородиці. Зокрема, найчастіше в переказах згадуються хвойні дерева. Навряд чи пояснення можна знайти лише у широкому розповсюдженні цих порід дерев у середніх та північних широтах. Символіці хвойних дерев був притаманний гострий дуалізм. Вічнозелені хвойні рослини асоціювали з вічним життям і водночас повсюдно використовувались у символіці смерті. У древніх германців

ялина уособлювала Світове Дерево. У кельтській міфології вона сприймалась як жіноча істота та дерево народження [Душечкина 2012: 13-81].

Існують численні свідчення того, що хвойні дерева вважались «похоронними деревами» у багатьох європейських народів. Зокрема саме так називав ялину у I ст. н.е. Пліній Старший. В такому ж контексті згадується сосна і в середньовічному французькому епосі «Пісні про Роланда», бо саме під нею знайде останній притулок славнозвісний граф Роланд та інші полегли герої.

У поховальних церемоніях українців та росіян гілля хвойних дерев надзвичайно часто використовувалось як у минулому, так і в наш час. Так само і кипарис, за деякими свідченнями, фігурував у символіці смерті. На це вказував також Іоанікій Галятовський у своєму творі «Боги поганские...», зазначаючи, що «*корона циприсова*» [кипарисовою], у «*римляновъ смерть з(ѣ)начила*» [Галятовський 1985: 401].

Зважаючи на таку насичену і до того ж дуалістичну символіку, хвойні дерева ідеально підходили на роль Хресного Дерева, одночасно уособлюючи і Дерево Життя. Про те, що саме цю функцію вони виконували, фігуруючи у переказах поряд із іконами Богородиці свідчить відома з X ст. богомільська легенда. За цією легендою по дорозі до Єгипту Мойсей посадив чудове дерево, сплєвши разом три рослини: ялину, кедр та кипарис. Внаслідок цього вода у джерелі, яке протікало поблизу, стала солодкою, а ангел сповістив, що посаджене Мойсеєм дерево стане спасінням та «життям світу», оскільки на ньому розіпнуть Христа. Згодом саме з цього дерева були зроблені хрести, встановлені на Голгофі для розп'яття Христа та двох розбійників [Душечкина 2012: 19].

Найвідоміше свідчення знайдення в Україні ікони Богородиці на сосні подає І. Галятовський, призначений у

1668 р. настоятелем, а згодом архімандритом Єлецького монастиря в Чернігові, у творі «Скарбниці потребной», безпосередньо призначеному «реставрувати» славу ікони Богородиці Чернігівської-Єлецької. За його словами, на Московщині зберігали *«ѡдѣ старыхъ продковъ...давнюю традицію албо науку»* про те, що недалеко від Чернігова *«ѡдѣ людей идущихъ»* образ Пресвятої Богородиці *«променями свѣтлыми якъ огне(м) ѡточеный естъ видѣнный и знайденый давнихъ часовъ на деревѣхъ еловомъ»*. Підтвердженням достовірності існування цього переказу був також факт існування усталеної вже на той час на Московських землях іконографії Богородиці Єлецької-Чернігівської, власне кажучи історії явлення цього образу де *«намаліовано дерево еловое албо елину з(ѣ) галузями зелеными»*, поміж якими *«высоко сидячая е(ст) намаліована родителка бжая на своихъ колѣнахъ дитятко, Хр(с)та сидячого, подъ пахи лѣвою рукою держачая, а Хс в(ѣ) лѣвой руцѣ держить хартію звитую»*. Галятівський встановив чудове знаходження ікони на ялині за часів князя чернігівського Святослава Ярославовича – в період між 1054 та 1076 рр. Зокрема, «Синодик, альбо поминник...» Єлецького монастиря, складений Зосимою Прокоповичем під час його перебування настоятелем цього монастиря та єпископом Чернігівським (1648-1656 рр.), вказував на чудове знайдення ікони Богородиці та побудову присвяченого цій події монастиря ще до появи на Болдиних горах прп. Антонія печерського (тобто до 1069 р.).

Переказ про історію цієї ікони зберігав сліди архайчної символіки, досить своєрідно поєднуючи образ Богородиці та Світового Дерева, що саме по собі може вказувати на його давньоруське походження. Крім того, на користь цього свідчила часткова втрата розуміння семантики такого поєднання, досить помітна вже у середині XVII ст., тоді як в початковій версії присутність дерева, швидше за все, була

цілком виправдана і зрозуміла. Кожна деталь повинна була мати певне смислове навантаження. Інакше навіть, здавалося б, протягом століть колективна пам'ять так наполегливо зберігала подробиці про те, що один образ був знайдений на ялині, інший – на дубі чи кипарисі?

Галятовський звертав увагу на популярність самого сюжету знаходження богородичних ікон на деревах. Він обережно провів паралель між аналогічним чудом у Смирні, де *«на деревѣ циприсово(м) [кипа-рисовому] знайдений є(ст) образъ прѣстои бѣи великою свѣтлостію на кшталт(ъ) огня оточеный»* [Галятовський 1676: 31зв.], та «єлецьким чудом». (Відкриття чудотворної ікони Богородиці в малоазійському місті Смирні датується 892 р.). Так само із явлення на сосні починались перекази про Курську ікону Знамення Божої Матері (XV ст.), Соловецьку Корсунську-Сосновську (поч. XVII ст.), Дудицьку в Мінській губернії (час появи не відомий), Глінську Різдва Богородиці поблизу Путивля (поч. XVI ст.), Ржевську (Оковецьку) в Тверській губернії (XVI ст.) та багатьох інших.

Липа. «Золота Липка» та символіка «Центру»

Другим за популярністю деревом, на якому являлись чудотворні ікони була липа. Найбільш рання за часом легенда, пов'язує цю подію з ім'ям Мстиславського князя Симеона, датуючи її першою половиною XII ст. [Поселянин 2002: 235-237]. Вірогідно, мова йшла про сина Ольгерда та вітебської князівни Юліани – мстиславського князя Симеона Лонгвина, який жив двома століттями пізніше. Втрачаючи зір, князь довго молився, і отримав уві сні пораду шість днів вмиватись та пити воду з джерела в лісовій пустині. Першим, що він побачив, виконавши ці умови, було сяйво ікони крізь гілля липи. Ікона була відома під назвою Патріаршої і знаходилась у Пустинському монастирі м.Мстиславля Могильовської губернії. У Мінській єпархії знаходились також

Горбачевичська (кін. XVII-XVIII ст.) та зображена на мідному листі Конковицька ікона (час появи не відомий), які також були знайдені на липах, щоправда вже простими селянами [Поселянин 2002: 663,673]. Явлення відомої Молченської ікони за переказом датується 1405 р., коли вона з'явилась на липі у веселковому сяйві бортнику на Чудновій горі поблизу Путивля, а чудовий голос звелів збудувати на цьому місці церкву Пресвятої Богородиці. На жаль, ікона зникла під час пожежі у збудованій на її честь церкві Різдва Богородиці у Путивлі. Починаючи з 1635 р. відомий вже її список, принесений сумським отаманом Лукіаном Костянтиновим. За описом письменниці XIX ст. Софії Снессоревої, це зображення було сповнене символізму: «одяг Пресвятої Богородиці немов би зітканий з темних хмар; на правому плечі – повний місяць, на голові над покривалом сонце, на грудях веселка; на правій руці передвічне немовля, а в лівій руці – драбина» [Снессорева 1887: 141]. Таким чином, як обставини появи образу, так і зображення Богородиці на ньому ніби продовжували одне одного. Символіка місяця та сонця мала бути цілком зрозумілою середньовічній людині. Її сталість пояснювалась можливістю одночасного прочитання у двох кодах: християнському та язичницькому. Асоціації Ісуса Христа із сонцем, а Богородиці із місяцем безпосередньо відповідали канонічному тексту, де про Христа говориться: Сонце правди (*sol justitiae*), а Богородиця уявлялась як жінка, зодягнена у сонце, з місяцем під ногами та вінцем із дванадцяти зірок на голові. (Откр.12: 1). Так само подвійне прочитання мала і веселка. Символізуючи в архаїчних релігіях зустріч землі та неба, сходи на небо, місток між раєм та земним світом, у християнстві вона стала символом прощення, примирення між Богом та людиною. Залишилось лише з'ясувати, чим пояснювався вибір саме дерева липи.

Увійти в «більш широке релігійне русло» в цьому випадку може допомогти ознайомлення зі слов'янським фольклором. В усіх слов'янських традиціях липа вважалась святим деревом. Південні слов'яни насаджували їх біля церков та храмів. За звичай під ними зупинялись хресні ходи. Липа, яка росла посеред села, ставала місцем селянських зібрань та судів. І сьогодні в м. Бучачи на Тернопільщині показують 400-літню Золоту липу, під якою за переказом у жовтні 1672р. було підписано Бучацький мир між Польщею та Туреччиною) За українськими повір'ями липа була деревом, створеним Богом [Чубинський 1995: 86] і тому наділялась властивістю відганяти «нечисту силу». В деяких районах України і сьогодні побутує звичай у суботу напередодні Зелених свят обтикати всі кутки житла липовими гілками, щоб «місця нявкам та іншій нечисті не давати» [Маковій 1993: 56].

За цим деревом, вірогідно, закріпились залишки архаїчної символіки «центру» - одного із основних символів міфологічного світогляду. Про це свідчить згадуваний вже звичай позначати липою центр селища, так само як було властиво позначати центр свого «священного простору буття» в інших архаїчних суспільствах [Елиаде 1994: 34-37]. Збережене до нашого часу у народному фольклорі стійке словосполучення «золота липка», схоже, також було не лише наслідком поетичного світосприйняття. Як відомо, у слов'янському світогляді поняття «золота» та «центру» були взаємопов'язані. Все, що мало значення «центру» було «золотим» [Голіченко 1994: 32]. Так замальовувалось в апокрифічній «Розмові Панагіота з Азиміотом» дерево життя, яке росло посеред раю:

«А посреди Раю Древо Животное и приближается верх того древа до небес. Древо то златовидно в огненной красоте» [Афанасьев 1868: 294].

«Центр» створював той «розрив однорідності простору», через який «ставало можливим спілкуватись із «всевишнім» [Элиаде 1994: 46]. Пережитки цих уявлень залишилися у деяких українських замовляннях. Ще донедавна на Буковині зберігався звичай після Трійці розкладати на межі липове гілля, яке мало увібрати в себе все погане, і спалюючи його потім промовляти:

«Дякувати тобі, деревце Боже, що ти нечисті від мене відганяло і почерез мене зів'яло. Йди в вогонь, а по через вогонь – до раю, а той злий дух, що на тобі, най горит...» [Маковій 1993: 105]

Таким чином деревом або вогнищем з його гілок позначалось те «святе» місце, де світ «світського» міг перейти у світ «священного». Липа при цьому також набувала «святості», яка асоціювала із золотим кольором, що рясно засвідчує фольклор: пісні, де згадується *«липа золотом облита»* та казки про «золоту липку». У християнський час золото стає «абсолютною метафорою Бога» [Аверинцев 1973: 47].

У легендах східних та західних слов'ян липа неодноразово згадувалось як дерево Богородиці. Казали, що на ній відпочиває Богородиця, спускаючись з небес. Інша легенда пояснювала прихильність Пречистої Диви до цього дерева тим, що воно прикрило своїми гілками Святе Сімейство під час втечі до Єгипту.

В будь-якому випадку дерево вказувало місце розриву у просторі, не залежно від того в якому напрямку відбувався зв'язок. Цим мабуть пояснювався звичай вішати ікони на деревах, найчастіше липах або дубах, та ставити хрести з образами на роздоріжжі. Однак місце, де відбулось явлення, чудо, в якому світ сакрального зійшов до земного, подолавши роз'єднаність і з'єднавши несумісне, було особливо значимим. Тут будували церкву або, принаймні, каплицю. Інколи в переказах містилась навіть безпосередня вказівка на не-

обхідність цього, як у випадку з Молченською іконою Богородиці. Досить переконливо вказує на збіг та взаємну заміну символів церкви й дерева, а також на присутність символіки Центра, апокрифічна література.

Отже вірогідним здається припущення, що присутність липи у переказах про явлення ікон Богородиці повинна була ще більше підкреслити значимість цієї події і, завдяки особливій архаїчній образності цього дерева перетворити місце явлення на символічний Центр Всесвіту.

Груша й материнські культи.

На землях нинішньої Білорусії великого поширення набули оповіді про явлення Богородичних ікон на груші. До таких ікон відносилась відома Жировицька ікона, явлена на гілках дикої груші у 1470 році у володіннях литовського вельможі Олександра Солтана. За переказом, сюжет якого надзвичайно подібний до оповіді про явлення Куп'ятицької ікони, зафіксованої о. Іларіоном Денисовичем, пастухи двічі знаходили сячучу ікону на груші та приносили її литовському підскарбію. На місці явлення чудового образу Солтан спорудив дерев'яну церкву, яка згоріла і була відбудована після явлення на цьому місці Богородиці дітям та чергового віднайдення ікони [Поселянин 2002: 464-468]. Ікона грала надзвичайно важливу роль у духовному житті Литви та Білорусі, і була шанована як православними, так і католиками та греко-католиками, про що свідчить її коронація у 1730 році [Огієнко 2005: 185]. Ще одна надзвичайно популярна як серед православних, так і серед католиків Ліснянська ікона знаходилась у Бельському повіті Гродненської губернії, і також з'явилась на груші у 1683. Біля неї відбулось близько 500 чудес [Поселянин 2002: 346-350]. Найбільш пізніе за часом явлення на грушевому дереві Васківської (Мелешковської-Єльської) ікони датується 1760 роком. [Щеглов 2008: 4]. Тривалий час, про-

тягом якого на білоруських територіях з'являлись перекази, що пов'язували чудотворні ікони Богородиці з грушевими деревами, доводить, що це явище не було випадковим і говорило про збереження у колективній пам'яті спогадів про особливу символіку цього дерева у архаїчних культах.

Про вірогідний зв'язок із ключовими в індоєвропейському світогляді поняттями «світла» та «вогню» може також свідчити етимологія відповідників слів'янському слову «груша» у європейських мовах, які походять від спільноєвропейської праформи *pis/pir* (греч. *arion*, лат. *pinum*, англ. *pear*, нем. *Birne*, дат. *raere*, франц. *poire*) [Бегичева 2005: 43-45].

На думку деяких дослідників, на ранніх етапах формування релігії навіть сама форма плодів, могла надійно забезпечувати дереву певне місце в материнських культах, викликаючи асоціації із неолітичними статуетками жіночих божеств. Якщо ж взяти до уваги надзвичайну родючість дерева, можна пояснити її популярність у продукуючій та відновлювальній магії. Груша була священним деревом найдавнішої богині родючості та материнства південно-балканських народів – Гери. За словами Павсанія, навіть її культові зображення-ксоани, заборонені для споглядання звичайних смертних, були зроблені із деревини дикої груші.

Численні етнографічні матеріали підтверджують використання плодів, гілок, деревини і навіть попелу від груші у магії родючості та весільній обрядовості південних, західних і східних слов'ян [Усачева 2008: 154]. Звичаї, пов'язані із подібними уявленнями, у різний час були зафіксовані на білоруському поліссі та Чернігівщині. Поширений в Україні, в Польщі та Чехії звичай класти гілля груші у першу купіль та виливати під дерево воду після купання немовлят також повинен був забезпечити дитині здоров'я [Бегичева 2006: 43-45]. Можливо і жартівливі вислови типу «впасти з груші»

мали спочатку дещо інше значення. І сьогодні білоруси, втамовуючи відвічну «онтологічну спрагу» дитини, на питання: «звідки я взявся» відповідають: «баба з груші принесла».

Південні слов'яни вважали грушу священним деревом, і символіка цього дерева органічно вплелась у християнство. В деякій мірі вона співпадала із символікою липи. У сербів її називали «горницею» від «горній» - «вишній, верхній...» і молились під нею, ототожнюючи це місце із церквою. Під час хресного ходу священник обходив навколо найбільш шанованих дерев та вирізав на них хрест. Так само і в Гевгелії, що на території сучасної Македонії, шанувалась «Прачестина Круша», під якою здійснювали літургію та причастя. У болгар побутувало переконання, що груша освячує та очищує простір навколо себе, тому під нею не можуть перебувати змії та злі духи. Схожі погляди можна зустріти на всьому слов'янському просторі.

Вони проникали також і в апокрифічну літературу екстраположуючись на персонажів Євангелія. Дуже поширеним в Україні, так само як і у німців та сербів було повір'я про осику, листя якої тремтить бо на ній повісився зрадник Іуда Іскаріот. А одна з українських легенд уточнює, що перед тим він хотів повіситись на гілках груші, але вони виявились для нього занадто колючими [Булашев 1992: 317]. Проте це дерево сприймається як достойне пристановище для Богородиці або апостолів. Білоруси, наприклад, вірили, що на груші відпочиває «Прачиста Матка», коли сходить на землю. Сліди аналогічних уявлень збереглись також і в українських піснях (Про це свідчить звичай збору врожаю садовини, коли після Першої Пречистої дівчата співають: «Пречиста по груші ходила» [Кислашко 2003:35]. А традиційний зачин східнослов'янських та чеських замовлянь починався словами: «Сто-

їть грушка в чистім полі, а під нею дванадцять апостолів сидять».

Таким чином, і в даному випадку присутність цього дерева у християнських переказах виправдовувалась прадавніми уявленнями про його місце у рослинній ієрархії, його зв'язок із символікою «світла», «святості» та «центра».

Верба

Символіка верби, зокрема зустрічається в розповіді про Ісаакіївську ікону, поява якої датується 1659 роком. Це дерево було універсальним рослинним символом одного з дванадесятих свят – В'їзду Господнього в Єрусалим, або інакше Вербної неділі. Вона відповідала за значенням своєму біблійному прообразу – пальмовому листю, що символізувало тріумф та перемогу, а в християнстві означало тріумф після смерті. Райську гілку від фінікового дерева, яка сяяла небесним сяйвом приніс Діві Марії архангел Гавриїл, провозвістивши їй про наближення земної кончини, торжество над тілесною смертю та вічне царювання в «горному царстві»:

«Гды мѣла умерти преч(с)тая двѣ бѣа, показалься ей агѣлъ з(ѣ) рожкою палмовою, которую принеслъ з(ѣ) раю и ѡзнаймиль ей часъ

в(ѣ) который умерти мѣла, и казалъ тую рожку нести на погребѣ пред(ѣ)

марами, бо тая рожка квѣтнучая значила ей дѣвичество квѣтнучое» [Галятівський 1665: 12 зв.].

З пальмовим гіллям зображувались перші мученики та святі. Обрядовий контекст святкової служби надавав вербі особливого значення в християнстві, однак її присутність в переказах про чудотворні ікони не набула особливого поширення.

Дуб

Дерева виконували роль значеннєвого замітника Хресного Дерева і самого Животворящого Хреста. Вірогідно, в цій якості був сприйнятий дуб, на якому знайшли Свенську-Печерську ікону. І. Галятовський пише, що ця ікона, прославлення якої відбулось у 1288 р, була знайдена того року чернігівським князем Романом Михайловичем, який перебуваючи у Брянську, несподівано осліп. Почувши про чудотворну ікону, намальовану прп. Аліпієм Печерськимі, він послав до монастиря гінця з проханням надіслати йому цей образ для зцілення. Далі чудотворну ікону відправляють у супроводі священника по р.Десні. Під час цієї подорожі човен зупиняється на березі р. Свени на ночівлю, а вранці ікону знаходять на горі на дереві. За сюжетом це швидше була історія про «мандрівні» ікони, які самі обирали собі місце знаходження, однак інтуїтивно автор, вважав за потрібне увиразнити саме той момент, що чудотворний образ, вийшовши «з начиня водного», полетів на дуба і «знайдений єсть на деревѣ дубовомъ» [Галятовський 1676: 31 зв.].

Але переказ про початок Свенського монастиря має ще один цікавий нюанс. В ньому мотив сакралізації простору (гора-дерево) поєднується з мотивом трансляції святості. Дуб, на якому була знайдена ікона, набуває особливих характеристик: в подальшому його використали для виготовлення ікон та інших предметів збудованого на цьому місці храму [Поселянин 2002: 1,449]. У вівтарі церкви Домницького монастиря зберігався пень дерева, на якому явилась Домницька чудотворна ікона. Так само і сьогодні зберігаються у церкві с. Ступище на Житомирщині шматки дуба, у дуплі якого в середині XVII ст. було знайдено ікону Божої Матері Ступищенської [Рожко 1998: 132].

Терен

Як відомо, Хрест був не лише символом спокути та вічного життя. Він був також і головним знаряддям Страстей Господніх. Роль символу страждань, розділених Богородицею із її єдинородним Сином, в даному випадку, очевидно, виконував терновий кущ, в якому знайшли Кіпрську-Яструбську ікону Богородиці. За легендою, «у часи, коли Кіпр ще був під владою християн» (можливо йдеться про період до 1570 року, відколи острів потрапив на 300 років під владу турків), його правитель під час яструбиного полювання, намагаючись визволити свою пташку з тернового куща, знайшов у ньому ікону Богородиці [Поселянин 2002: 1,419-420].

До речі, коло людей, що удостоїлись знайти у таких спосіб святиню надзвичайно широке. Воно включає князів та пасічників, дітей та дорослих, церковних ієрархів, монахів-пустельників та злодіїв. Отже, в даному випадку маємо підтвердження думки, що «символізм не гра мізерного розуму, а метод релігійного мислення, аж ніяк не властивий одним лише освіченим людям», за допомогою якого розкривається внутрішня будова, сенс світу, та його метафізична природа [Карсавін 1998: 151].

Висновки. Безперечно, відсутність синхронних антеципедичних джерел ускладнює завдання інтерпретації інформації, нав'язуючи неминучу боротьбу з нашаруванням на давній текст більш пізніх сенсів. Проте, сам факт існування автохтонної традиції, яка пов'язувала чудотворні ікони Богородиці з деревами і була синтезом прадавньої символіки та християнства, як здається, не викликає сумніву.

Слід зауважити, що не зважаючи на досить велику кількість явлених ікон, коло дерев, з якими вони пов'язувались, дуже обмежене і ніколи не включало так звані «прокляті дерева», як наприклад, осика або бузина [Чубинський

1995:85; Огієнко 1992: 55]. В усіх випадках символіка дерев мала архаїчне походження і була пов'язана із космогонічними уявленнями. В залежності від того, який саме смисловий відтінок семантики Світового Дерева увиразнювався, пріоритет надавався різним деревам.

Звичайно, мова не йде про те, щоб навести тут повний перелік використання образів Світового Дерева та його символіки у християнстві, а лише показати приклад того як християнство засвоювало дохристиянську релігійну спадщину та як взагалі архаїчні традиції адаптувалися та включалися до християнського вчення. Так, використовуючи язичницьку символіку, християнство «воцерковлювало» язичництво і наповнювало стару форму новим змістом. Навертаючись у християнство, європейські народи, і зокрема східні слов'яни, долучили до нього свою космічну релігію, яку вони зберігали з доісторичних часів. А християнство таким чином набувало тих містичних глибин, які були закодовані у прадавній символіці і коріння якого містилось у психології людського сприйняття.

Вивчення давньої символіки, безперечно, краще допомагає нам розуміти історію власної культури, розуміти її зв'язки на глибинному рівні сенсів з іншими культурами.

Список використаних джерел

Аверинцев, С.С. (1973). Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Византия, западные славяне и Древняя Русь, Западная Европа.-М. – С. 43-52.

Афанасьев, А. (1868). Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. – Москва. – Т.2., 788 с.

Бегичева, В. (2006). Груша: Дерево Млечного Пути // Наука и релігія. – 2006, № 8. – С. 43-45.

Булашев, Г. О. (1992). Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях: космогонічні укр. народні погляди та вірування. – Київ: Довіра, 414 с.

Воратинский, Иаков.(2017). Золотая легенда.- Москва: Издательство францисканцев. – Т.1, 528 с.

Галятовський, Іоанікій. (1985). Ключ розуміння. – К.: Наукова думка, 448 с.

Галятовський, Іоанікій. (1665). Небо нове. –Львів, 216 с.

Галятовський, Іоанікій. (1676). Скарбниця потрібная, – Новгород-Сіверський, 113 с.

Голіченко, Т.С. (1994). Слов'янська міфологія та антична культура. – К., 92 с.

Душечкина, Е.В. (2012). Русская ёлка: История, мифология, литература. – СПб., 360 с.

Карсавин, Л.П. (1997). Основы средневековой религиозности в XII –XIII веках. – СПб., 395 с.

Кислашко, О., Кислашко, Я. (2003). Православні свята та народні звичаї. – К., 384 с.

Лотман, Ю., Успенский, Б. (1971). О семиотическом механизме культуры // Труды по знаковым системам. – Вып.5 // Учен. зап. Тартуского гос. ун-та; – Вып. 284. – Тарту, С. 144-166.

Маковій, Г. (1993). Затоптаний цвіт: Народнознавчі оповідки. – К., 205с.

Міляєва, Л. (1994). Чудотворні ікони Богородиці в Києві ХУІІ століття та образ Любецької Богоматері пензля Івана Щирського // Записки товариства імені Шевченка. – Т. ССХХVІІ: Праці Секції мистецтвознавства. – Львів, С.124-140.

Огієнко, І. (Митрополит Іларіон). (1992). Дохристиянські вірування українського народу: історично-релігійна монографія – Київ: Обереги, 424с.

Огієнко, І. (Митрополит Іларіон). (2005). Свята Почаївська лавра. – К., 250 с.

Песнь о Роланде // Библиотека Всемирной Литературы. – Т.10.Пер. со старофранцузского Ю.Корнеева. (1976). – М., 666 с.

Попович, М. (1985). Мировоззрение древних славян. – К., 165 с.

Поселянин, Е. Богоматерь. (2002). Описание её земной жизни и чудотворных икон. Кн.1. – М., 688 с.

Поселянин, Е. (2002). Богоматерь. Описание её земной жизни и чудотворных икон. Кн.2. – М., 704 с.

Рожко, В. (1998). Чудотворні ікони Волині і Полісся. – Луцьк: Медіа, 356 с.

Слово святого Григория Богослова о Чеснем Кресте // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. – СПб.: Наука, (1999). – Т. 3: XI-XII века. – 413 с. Отримано з <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4928>

Снеессорева, С. (1997). Земная жизнь Богородицы и описание святых чудотворных ее икон. – Ярославль, 460 с.

Сумцов, Н.Ф. (1888). Очерки истории Южно-русских апокрифических сказаний и песней. – К., 173 с.

Топоров В. Н. (2010). Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 448 с.

Усачёва, В.В. (2008). Магия слова и действия в народной культуре славян. – М., 368 с.

Успенский, Б.А. (2006). Солярно-лунарная символика в облике русского храма // Успенский Б.А. Крест и круг: Из истории христианской символики. – М.: Языки славянских культур, С. 225-258.

«Хождение» игумена Даниила // Памятники литературы Древней Руси. XII век. (1980). – М., С.25-114.

Шевченко, І. (2001). Україна між Сходом і Заходом. На-риси з історії к-ри до початку ХУІІІ ст. – Львів, 269 с.

Чубинський, П. (1995). Мудрість віків // Українське народознавство у творчій спадщині П.Чубинського. – К., Кн.1., 224 с.

Элиаде, М. (1994). Священное и мирское. – М., 144 с.

Элиаде, М. (2005). История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий. – М., 622 с.

Элиаде, М. (2008). История веры и религиозных идей: От Гаутамы Будды до триумфа христианства. – М., 767 с.

References

Averintsev, S.S. (1973). Gold in the system of symbols of Byzantian culture // Byzantine Empire, Western Slavs and Old Rus, Western Europe. – М., p. 43-52. [in Russian].

Afanasiev, A. (1868). Poetical views of Slavs on the nature. The experience of comparative study of Slavonic legends and believes related to mythic stories of other kindred nations. – Moscow. – V.2., 788 p. [in Russian].

Begicheva, V. (2006). Pear: the tree of the Milky Way // Science and religion. – №8 – p.43-45. [in Russian].

Bulashev, G. O. (1992). Ukrainian nation in its legends, religious views and believes: cosmogonical Ukrainian people views and believes. – Kyiv: Dovira, 414 p. [in Ukrainian].

Voratskiy, Jacob. (2017). Golden legend. – Moscow: the Franciscans publishing. – V.1, 528 p. [in Russian].

Galiatovskiy, Ioanikiy. (1985). The key to understanding. – K., 448 p. [in Ukrainian].

Galiatovskiy, Ioanikiy. (1665). The new sky. – Lviv, 216 p. [in Ukrainian].

Galiatovskiy, Ioanikiy. (1676). The treasury required. – Novgorod -Siverskiy, 113 p. [in Ukrainian].

Golichenko, T.S. (1994). Slavonic mythology and Antic culture. – K., 92 p. [in Ukrainian].

Dushechkina, E.V. (2012). Russian fir tree: history, mythology, literature. – SPb., 360 p. [in Russian].

Karsavin, L.P. (1997). The foundations of Medieval religiousness in XII – XIII centuries. – SPb, 395 p. [in Russian].

Kyslashko, O., Kyslashko, J. (2003). Orthodox fests and folk customs. – K., 384 p. [in Ukrainian].

Lotman, Y., Uspenskiy, B. (1971). On the semiotic mechanism of culture // Works about symbolic systems. – Issue 5 // Scientific papers of Tartu state university. – Issue. 284. – Tartu, p. 144-166. [in Russian].

Makoviy, G. (1993). The downtrodden flowers. Ethnology stories . – K., 205 p. [in Ukrainian].

Miliaeva, L. (1994). The miracle-working icons of Our Lady in Kyiv in XVII century and image of Lubel's Mother of God of the paintbrush of Ivan Shchyrskyi // Notes of Shevchenko society. – V. CCXXVII: Works of the Section of art studies. – Lviv, 1994. – P.124-140. [in Ukrainian].

Ohienko, I. (Metropolitan Ilarion). (1992). The pre-Christian believes of Ukrainian people: historic and religious monograph. – Kyiv: Oberehy, 424 p. [in Ukrainian].

Ohienko, I. (Metropolitan Ilarion). (2005). Holy Pochaiv lavra. – K., 250 p. [in Ukrainian].

The song about Roland // Library of the world literature. – V.10. – tr. from old French of U.Korneev. (1976). – M., 666 p. [in Russian].

Popovych, M. (1985). The world views of ancient Slavs. – K., 165 p. [in Russian].

Poselianin, E. (2002). The Mother of God. Description of her earthly life and miracle-working icons. Book.1. – M., 688 p. [in Russian].

Poselianin, E. (2002). The Mother of God. Description of her earthly life and miracle-working icons. Book.2. – M., 704 p. [in Russian].

Rozhko, V. (1998). The miracle-working icons of Volyn and Polissia. – Lutsk: Media, 356 p. [in Ukrainian].

The word of st. Gregory Theologian about Holy Cross // The library of Old Rus literature / RAS. ИРЛИ; Edit. D.S. Likhachev, L. A. Dmitriev, A. A. Alekseev, N. V. Ponyrko. – SPb.: Nauka, (1999). – V. 3: XI-XII centuries, 413 p. [in Russian]. Retrieved from <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4928>

Snesareva, S. (1997). The earthly life of Our Lady and description of her holy miracle-working icons. – Jaroslavl, 460 p. [in Russian].

Sumtsov, N.F. (1888). Studies of the history of the Southern Russian apocryphal stories and songs. – K., 173 p. [in Russian].

Toporov V. N. (2010). World tree: Universal semiotic complexes. V. 1. – M.: Rukopisnye pamiatniki Drevnei Rusi, 448 p.

Usacheva, V. V. (2008). Magic of word and action in the folk culture of Slavs. – M., 368 p. [in Russian].

Uspenskiy, V. (2006). Solar and moon symbols in the image of the Russian temple // The cross and the ring: on the history of Christian symbolism. – Moscow: Languages of Slavonic cultures, P. 225-258. [in Russian].

“Walking” of abbot Daniel // The memorials of literature Ancient Rus. XII century. (1980). – M., P.25-114 [in Russian].

Shevchenko, I. (2001). Ukraine between the East and the West. Studies on history of culture before XVIII cent. – Lviv, 269 p. [in Ukrainian].

Chubynskyi, P. (1995). Wisdom of ages // Ukrainian ethnology in the heritage of creative work of P.Chubynskyi. Book.1. – K., 224 p. [in Ukrainian].

Eliade, M. (1994). Holy and laic. – M., 144 p. [in Russian].

Eliade, M. (2005). History of faith and of religious ideas: From the Stone Age to Eleusian mysteries. – M., 622 p. [in Russian].

Eliade, M. (2008). History of faith and of religious ideas: From Gautama Buddha to the triumph of Christianity. – M., 767 p. [in Russian].

Історія релігієзнавства

УДК 001:061.2:2 (477)

Людмила Филипович

ІСТОРІЯ

УКРАЇНСЬКОЇ АСОЦІАЦІЇ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ (УАР): ПОСТАННЯ ТА ІНСТИТУАЛІЗАЦІЯ

Liudmyla Fylypovych

HISTORY OF THE UKRAINIAN ASSOCIATION OF RESEARCHERS
OF RELIGION (UARR): EMERGENCE AND INSTITUTIONALIZATION

Анотація. Стаття присвячена історії УАР, її першим крокам – від зародження ідеї створення професійної спілки дослідників релігії до проведення установчої конференції та її рішенням. На основі архівних документів, які вдалося зібрати, та опитувань учасників тих подій відновлений процес постання та інституалізації товариства релігієзнавців України. З'ясовано, що завдяки ентузіазму представників академічної та вузівської науки, солідарності тих, хто вболівав за збереження традиції вивчення релігії, усвідомлення необхідності розгорнути неупереджене наукове спостереження за ходом релігійного відродження, з метою подолання посткомуністичних стереотипів у відношенні до релігії в 1993 році в Україні постала асоціація дослідників релігії. Автор докладно зупиняється на організаційних моментах створення УАР, виділяє роль певних наукових і освітніх, релігійних та культурних інституцій, ініціаторів даного процесу. Без широкої підтримки з боку зацікавлених людей та організацій, без дружніх стосунків і допомоги УАР не постала б так швидко і результативно.

Л. Филипович. Історія Української асоціації релігієзнавців...

В організаційну основу УАР були покладені принципи демократизму в управлінні, широкого представництва, творчого підходу, персональної та інституційної зацікавленості як в результатах, так і самого процесу дослідження релігійності та історії релігії в Україні.

Особлива роль в створенні УАР належить колективу Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України на чолі з професором А.Колодним, якого підтримали його колеги П.Яроцький, Б.Лобовик, П.Косуха, М.Бабій, який фактично підготував проект Статуту, всі установчі документи для державної реєстрації УАР як громадської організації. Без участі кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка (В.Суярко, Ю.Калінін), кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова та її завідувача М.Заковича важко уявити, що ініціатива щодо об'єднання релігієзнавців так успішно поширилася б по всій Україні. На момент реєстрації УАР в Мініюсті України (1993) були створені обласні осередки у 13 містах. Гаряче підтримали ідею створення об'єднання релігієзнавців у Львові, Чернівцях, Тернополі, Одесі, Сумах, Ужгороді, Житомирі, Рівному, Луцьку, чим засвідчили всеукраїнський характер створеного товариства.

В статті подаються докази наукової, просвітницької, видавничої активності релігієзнавців України на початку 90-х років, коли закладалися підвалини наступних успішних років діяльності українських вчених. Перші кроки засвідчили про масштабність і амбітність планів щодо розвитку релігієзнавства в Україні. Його провідники поставилися до справи серйозно, системно, науково, визначивши основні напрямки діяльності УАР: організаційний, науково-видавничий, освітньо-просвітницький. Цим курсом і нині рухається УАР, залучаючи щороку все нових членів для релігієзнавчих досліджень, для поширення наукових знань про релігію і релігійні організації.

Мета статті – ознайомити широкий релігієзнавчий загал із першими роками постання та інституалізації релігієзнавства в незалежній Україні.

Завдання статті полягає в дослідженні процесу становлення УАР як громадської організації релігієзнавців-професіоналів, аналізі

основних напрямків роботи, здобутків і значення роботи організації у формуванні сьогодинішнього «обличчя» вітчизняного академічного релігієзнавства.

Наукова новизна – вперше вводяться архівні документи про початки створення і розгортання діяльності УАР, які підкріплені свідченнями учасників тих подій.

Ключові слова: Українська асоціація релігієзнавців (УАР), релігієзнавство, інституалізація, статут, правління, Відділення релігієзнавства, Анатолій Колодний.

Abstract. *The article is devoted to the history of UARR, its first steps – from the inception of the idea of creating a professional association of religious researchers to a constitutive conference and its decisions. On the basis of archival documents that we managed to collect, and surveys of participants of those events, the process of emergence and institutionalization of the society of religious scholars of Ukraine was restored. It was found that thanks to the enthusiasm of representatives of academic and university science, the solidarity of those who supported the tradition of studying religion, the awareness of the need to develop impartial scientific observation of the religious revival, in order to overcome post-communist stereotypes in relation to religion, in 1993 an association of researchers of religion appeared in Ukraine. The author dwells on the organizational aspects of the creation of UARR, highlights the role of certain scientific, educational, religious and cultural institutions which were the initiators of this process. UARR wouldn't have appeared so quickly and efficiently without the broad support from interested people and organizations as well as friendly relations and assistance.*

The organizational basis of UARR comprised the principles of democracy in management, wide representation, creativity, personal and institutional interest both in the results and in the process of research of religiosity and history of religion in Ukraine.

Special role in the creation of UARR belongs to the team of the Religious Studies Department of the Philosophy Institute of the National Academy of Sciences of Ukraine headed by Professor A. Kolodnyi who was supported by his colleagues P. Yarotskyi, B. Lobovyk, P. Kosukha and M.

Babiy. M. Babiy prepared a draft Charter and all the constitutive documents for the state registration of the UARR as a public organization. Without the participation of the Department of Religious Studies of Taras Shevchenko National University (V. Suyarko, Y. Kalinin), Department of Cultural Studies of Kyiv Pedagogical Institute and its head M. Zakovich, it is difficult to imagine that the initiative to unite scholars on religion would have so successfully spread throughout Ukraine. At the time of registration of UARR at the Ministry of Justice of Ukraine (1993), regional divisions were created in 13 cities. The idea of creating an association was ardently supported in Lviv, Chernivtsi, Ternopil, Odessa, Sumy, Uzgorod, Zhytomyr, Rivne, Lutsk, which showed the all-Ukrainian character of the new organization.

The article presents evidences of scientific, educational, publishing activity of Ukrainian scholars in the early 1990s, when the foundations were laid for subsequent successful years of activity of Ukrainian scientists. The first steps witnessed the scale and ambitiousness of plans for the development of religious studies in Ukraine. Its conductors took the matter seriously, systematically and scientifically and defined the main directions of UARR: organizational, scientific publications and educational activities. UARR still moves in these directions annually attracting new members to religious research and dissemination of scientific knowledge about religion and religious organizations.

The purpose of the article is to familiarize the wider community of study of religion with the first years of the emergence and institutionalization of religious studies in independent Ukraine.

Scientific novelty is that for the first time archival documents on the beginnings of creation and development of activities of UARR are introduced which are supported by testimonies of those people who participated in those events.

Keywords: *Ukrainian Association of Religious Studies (UARS), religious studies, institutionalization, charter, administration, Department of Religious Studies, Anatolii Kolodnyi.*

Вступ. Українська асоціація релігієзнавців (УАР) - це громадська організація, одне з перших професійних об'єд-

нань науковців в незалежній Україні, яке постало в 1993 році. В 2018 році УАР відзначила свій чвертьвіковий ювілей, підтвердивши свою вітальність багаторічною затребуваністю українським суспільством в об'єктивних знаннях про релігію, про релігійні відносини та інституції. Асоціація znana в Україні та за кордоном як ініціатор міжконфесійного діалогу, як промотор формування партнерських державно-церковних стосунків, як медіатор суспільних толерантних відносин. УАР є автономною структурою, яка має творчі зв'язки з колегам в Україні та інших країн, в т.ч. і з колишніх республік СРСР, на основі рівності, партнерства, солідарності. Тому вкрай важливо поділитися успішним досвідом постановня таких громадянських ініціатив, як УАР, зберегти джерела (архівні матеріали, свідчення учасників подій) і на їх основі відтворити процес формування громадянського суспільства в Україні, розповісти про творчу ініціативу вчених, які були зацікавленні в певному ґрунті академічної науки про релігію, в просуванні українських інтерпретацій її історії, в розвитку філософсько-богословського осмислення релігійних явищ.

Частково про виникнення УАР згадували її засновники в своїх спогадах, деяких статтях, зміст яких залежав від міри включення кожного з них в процес формування концепції та інституалізації релігієзнавства в Україні [Kolodnyy 2003; Kolodnyy 2004; Fylypovych 2015; Колодний 2004; Релігієзнавство 2013; Українській асоціації 2013 та ін.]. Настав час дати більш широкую історичну картину виникнення і розвитку релігієзнавства в Україні, подивитися на перші кроки УАР неупереджено, десь навіть критично, використовуючи внутрішні архівні документи, враження активних учасників тих подій.

Виклад матеріалу. Зараз важко вже і згадати, коли точно, де та у кого народилася ідея створити Українську асоціацію релігієзнавців. Але більшість сходиться на тому, що чи не вперше ця пропозиція прозвучала з вуст Анатолія Миколайовича Колодного. Він чи хтось інший, але ясно, що думка про товариство дослідників релігії могла з'явитися тільки в середовищі релігієзнавців, бо ж кому, крім них, необхідна була професійна спільнота, яка давала можливість фахово мислити, писати і говорити про релігію.

Сама ідея ніби висіла у повітрі. Ще в радянські часи мріялося про якесь об'єднання (професійну спілку) тих, з ким пов'язаний спільними інтересами в межах однієї науки і подібної сфери діяльності. Але створити в той час якусь громадську організацію, навіть санкціоновану згодою партійних і радянських органів, але не з їх ініціативи – було майже неможливо. Неформально якесь братство тих, хто викладав і досліджував релігію в університетах, наукових інституціях існувало. Всі знали один одного, бо гуртувалися навколо опорної кафедри наукового атеїзму професора В.К.Танчера в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка, Суярківського збірника «Питання релігії і атеїзму», журналу «Людина і світ». Крім такого академічно-вузівського середовища, яке склало ядро майбутньої асоціації релігієзнавців, існували ще й інші колективи, зокрема Будинок атеїзму (Київ) чи Музей релігій і атеїзму (Львів), Київський філіал Інституту наукового атеїзму при ЦК КПРС - досить специфічний підрозділ Академії суспільних наук, серед яких було немало тих, хто увіллється пізніше до УАР.

Ідея утворення УАР почала оформлюватися в якийсь конкретний план десь на початку 90-х років із заснуванням Відділення релігієзнавства в системі НАН України. Але співавторами цієї ідеї стали не тільки співробітники Відділення,

але й відомі філософи, освітяни, які дбали про розвиток релігієзнавства, про його самоідентифікацію як нового як для України напрямку гуманітарного знання. В силу старих зв'язків, бо всі були учнями або вчителями один одного, природно сформувалася ініціативна група, яка почала обговорювати перспективу створення такого професійного об'єднання.

Фактично півтора року, від липня 1991 (створення ВР ІФ НАНУ) до грудня 1992 велася інтенсивна підготовча робота. Був сформований оргкомітет по створенню УАР. Причому від самого початку вирішено було саме так назвати професійну організацію. В цей оргкомітет увійшли А.Колодний (ВР ІФ НАНУ), М.Закович (Національний педагогічний університет імені М.П.Драгоманова), В.Суярко (Київський національний університет імені Тараса Шевченка), В.Гаюк (Львівський музей історії релігій і атеїзму), Є.Дулуман (Українська Сільськогосподарська Академія (до 1992 р.)), П.Косуха (ВР ІФ НАНУ), П.Яроцький (ВР ІФ НАНУ), М.Бабій (ВР ІФ НАНУ). Був відпрацьований алгоритм оформлення документів, які потрібно було зареєструвати в Мінюсті. Для цього створили робочу групу, яка попередньо отримала інформацію в Мінюсті, провела консультації із колегами в областях, написала та обговорила в своєму колі проект Статуту.

На кінець 1992 робоча група була готова представити проект Статуту широкому загалу, а тому активніше почала діяти в напрямку створення УАР. Вирішили зібрати розширене засідання оргкомітету. В архіві УАР зберігся текст запрошення на це засідання, де в лаконічній формі було сформульовано мету зібрання: «обговорити остаточний варіант Статуту УАР. Вирішити організаційні питання роботи Асоціації» [Архів УАР].

22 січня вже 1993 року таке засідання відбулося в Інституті філософії НАНУ. Згідно із збереженим протоколом, присутні розглянули проект Статуту (інформував М.Бабій), гаряче його обговорили і вирішили доручити робочій групі (А.Колодний, М.Бабій, В.Суярко) доопрацювати проект із врахуванням висловлених зауважень і пропозицій, підготувати його для «юридичної експертизи» на предмет відповідності діючому законодавству України. Було також прийняте рішення «розпочати роботу по створенню регіональних організацій релігієзнавців». Запланували розіслати відповідні листи в області України про намір створити УАР. Найважчу ділянку – підготувати необхідні документи для реєстрації в Мініюсті доручили М.Бабію. Тоді ж обрали головою оргкомітету проф. А.Колодного (замість О.Онищенка, який був надмірно завантажений і не виявляв ініціативи у створенні УАР), а в.о. відповідального секретаря затвердили М.Бабія.

І закипіла робота. За лютий-березень пройшли установчі збори в 13 областях. На 2 квітня 1993 року склався такий список регіональних осередків УАР з визначеними їх головами:

- 1) Волинська – Л.Кондратик
- 2) Житомирська – Ю.Кримус
- 3) Закарпатська – І.Мигович
- 4) Львівська – В.Гаюк, Ю.Боруцький
- 5) Миколаївська – С.Свистунов
- 6) Одеська – П.Лобазов, Е.Мартинюк
- 7) Севастопольська – А.Глушак
- 8) Сумська – І.Мозговий
- 9) Тернопільська – А.Гудима
- 10) Чернівецька – В.Докаш
- 11) Рівненська – П.Саух

12) Чернігівська - С.Мащенко

13) Київська - В.Суярко

Цього було достатньо (мали половину областей), щоб оформляти всеукраїнську громадську організацію.

Наявність обласних осередків, що підтверджували протоколи їх установчих зборів, поширений і обговорюваний проект Статуту надавав підстави для початку процесу скликання *Установчої конференції*. Вона відбулася **23 березня 1993** в Києві в Інституті філософії Академії наук України із запрошенням широкого кола учасників.

Установча конференція, на яку прибуло понад 50 учасників, прийняла Статут, обрала керівні органи: правління, президента, віце-президентів, відповідального секретаря. Люди, які увійшли у керівництво, мали високий науковий і соціальний авторитет. Новостворена організація заявила про себе як міжвідомчу, міжрегіональну, тобто всеукраїнську структуру, яка планувала працювати професійно, системно, науково, в різних напрямках.

Зберігся список перших членів Правління (28*), де були представлені навчальні (16), наукові (7), державні (2), музейні (1) установи, релігійні організації (2), Київ і області (Львів, Тернопіль, Чернівці, Житомир, Крим, Одеса, Ужгород, Суми, Полтава, Миколаїв, Рівне, Луцьк) [Архів УАР]. Тобто вже на початках в УАР було забезпечено широке

* Список членів Правління Української Асоціації релігієзнавців, обраних на установчій конференції УАР 23 березня 1993 року: Бабій, Бондаренко, Борисова (відсутня), Боруцький, Гаюк, Глушак, Гудима, Докаш, Дулуман, Духонченко (Мельник), Жукалюк, Закович, Зінченко, Калінін (Лубський), Колодний, Кондратик (Кралуєк), Косуха (відсутній), Кримус (відсутній), Лобазов, Лобовик, Мащенко, Мигович (Палінчак), Мозговий, Новиченко, Рибачук, Рубанець (відсутній), Свистунов, Саух, Шудрик, Яроцький. Додатково присутні: Бучма, Вандишев, Єленський, Єсипенко, Литвиненко, Ступніков, Шуба.

представництво і по географічному, і по відомчому принципу.

Установча конференція прийняла план роботи на 1993 рік, який засвідчив серйозність намірів і масштабність діяльності УАР. Визначили три основних напрями: організаційний, науково-видавничий, освітньо-просвітницький.

Новостворену організацію треба було наповнити діяльнісним змістом, реальним життям. Вирішено було продовжити створення обласних осередків УАР, зміцнювати їхні первинні структури. Постало питання про заснування Громадської ради з проблем церковно-релігійного життя при Кабміні або Президентові України, яка потім трансформувалася у ВРЦіРО. З метою координації дослідницької роботи релігієзнавців було запропоновано утворити тематичні секції нестатутної Всеукраїнської інституції релігієзнавчих досліджень, яка б об'єднала всі установи в Україні, які займаються дослідженням релігії (інститути, відділи, кафедри тощо). Вже тоді була поставлена задача і вписано в план налагодження творчих зв'язків із міжнародними релігієзнавчими організаціями з питання вступу до Міжнародної асоціації релігієзнавців. Хоч такої і не існувало, потрібно було провести моніторинг, які саме професійні об'єднання існують в світі. І що дуже важливо – налагодити водночас ще й творчі зв'язки з богословськими релігієзнавцями різних конфесій України.

Але головним завданням УАР постала все ж дослідницька і видавнича робота. Була поставлена масштабна задача: написати 10-томну історію релігії в Україні, переписати старі російські і радянські підручники, монографії, які розглядали Україну як сателіта Росії, а її релігійне, як і загалом духовне, життя похідним, вторинним, маловартісним, залежним виключно від Росії. Запланували разом із Музеєм історії

релігій, враховуючи наявність у них друкарських можливостей, приступити до друку багатотомної історії релігії.

Для відновлення в свідомості українців вагомості власної історії почали видавати і закріпили намір продовжити серію «Духовні діячі України», через яку вирішили повернути Україні славетні імена князів, митрополитів, релігійних письменників та ін. Основою цього проекту стала спільна праця А.Колодного і Л.Филипович [Колодний 1992]. Означені там постаті релігійно-національного життя в майбутньому знайшли поглиблене висвітлення в наступних книгах Відділення і асоціації, першою серед яких стала брошура про Івана Огієнка [Колодний 1993; Колодний 1994; Колодний 1995; Релігія в духовному житті 1994 тощо].

УАР звернула увагу також на необхідність переосмислення історії і ролі двох конфесій в Україні – православ'я і греко-католицизму. На червень 1993 і жовтень 1993 років запланували два Круглих столи: один – по православ'ю, а другий – по греко-католицизму. Прийняли рішення: всі конференції мають завершуватися виданням збірників.

Враховуючи наближення славетного ювілею Петра Могили, запланували на січень 1994 наукову конференцію «Петро Могила – богослов, культуролог, церковний і освітній діяч» із підготовкою і виданням академічних розвідок про цього українського митрополита-реформатора. Що й було реалізовано в двох монографіях, які вийшли до 450-ліття з дня народження і 400-ліття з дня смерті великого митрополита [Феномен 1996; Петро Могила 1997].

Задумали підготувати і видати словник «Релігія в поняттях і термінах», який врешті завершився в 1996 унікальним проектом, який витримав декілька видань – першим і єдиним в Україні «Релігієзнавчим словником» [Релігієзнавчий словник 1996].

Засновники УАР замахнулись на проведення соціопитування з питань міжконфесійних відносин і особливостей сучасної релігійності українців. Продумали опитальник, його структуру, механізм проведення анкетування. Підготовча робота дала свої плоди: були проведені перші масштабні опитування релігійності українського суспільства післяатеїстичної доби в умовах державної і частково духовної незалежності. Аналіз отриманих результатів видрукували у збірнику матеріалів [Сучасна релігійна ситуація 1994], де зазначається, що «емпіричним джерелом вивчення сучасної релігії ситуації в Україні послужили матеріали соціологічних досліджень Відділення релігієзнавства ІФ НАН України» [Там само: 7], вдалося порівняти дані досліджень 1991 р. - коли опитано було 4625 осіб, 1993 - 1119 віруючих різних конфесій. Крім того, опитали 93 експерта з числа нардепів, представників органів влади, вищих церковних ієрархів і священнослужителів церков.

Враховуючи появу нових релігій, поставили завдання вивчити питання розвитку неорелігій в сучасній Україні, що і реалізували в 1994-1995 рр. разом із НаУКМА під проводом проректора академії професора В.І.Полтавця, провівши всеукраїнське анкетування членів нових релігій. Тоді опитали понад 700 членів неорелігій. Анкети, на підставі яких була написана розгорнута Аналітична записка для Кабінету міністрів України, що фінансував проект, і досі зберігаються в архівах ВР ІФ НАНУ. Авторами тієї міждисциплінарної записки були сам В. Полтавець, а також А. Колодний, Л.Филипович, С.Свистунов, О.Карагодіна. Ці матеріали поклали початок поглибленому вивченню феномену неорелігій, що завершилося виданням спеціального 8 тому в десяти томній «Історії релігій України» [Нові релігії 2010].

Особливим питанням постала необхідність свого друкованого органу УАР, яким в майбутньому з 1996 року став кварталник «Українське релігієзнавство», якого на 2019 р. вийшло вже 86 чисел [<https://uars.info/index.php/uars>].

Освітньо-просвітницька робота і плани, які туди записали, свідчать про глобальність і системність мислення отців-засновників УАР. На жаль, не все з того (скоріше із-за відсутності коштів) вдалося реалізувати. Але наміри були серйозні, які частково здійснилися в інших формах.

Так, планувалося створити Центр громадянської освіти релігійних діячів і служителів культу – зрозуміло в незалежницько-українському дусі, бо ж катастрофічно не вистачало українських духовних лідерів. Деякі церкви справилися з цим питанням самостійно. А деяким так і не вдалося виховати і підготувати релігійних лідерів, здатних вирішувати сучасні проблеми української дійсності. Але релігієзнавці вже тоді зрозуміли, хто буде вирішувати проблеми духовної незалежності українців – духовно незалежні священнослужителі.

І для священиків, і для релігієзнавців, взагалі гуманітаріїв, треба було написати новий підручник з релігієзнавства. Вирішили почати з вузівського підручника «Історія релігій в Україні», де б викладалася правдива українська історія і про греко-католиків, яких знищили в 1946 на так званому Львівському соборі, і про православних, самостійність та ідентичність яких була поглинута Московським патріархатом в 1686 році, і про протестантів, які з радянських часів носили тавро сектантів, і багато іншого. Підручник був написаний і виданий за редакторства А.Колодного і П.Яроцького, отримавши перше місце на всеукраїнському конкурсі навчальних посібників «Вища освіта ХХІ століття» у 1999 році.

Було вирішено утворити спільний авторський колектив з написання шкільного підручника «Історія релігій» та вузівського «Основи релігієзнавства». Частково цей пункт плану також був виконаний. В 90-х рр. з'явилося багато підручників - авторські чи із збірними колективами. Це сприяло співпраці релігієзнавців, зміцненню їх творчих та особистісних зв'язків, створенню узгодженого стандарту у поданні знань про релігію.

Як пункти плану записали порушити питання організації в Києві Музею історії релігії, утворення при товаристві «Просвіта» лекторської групи з релігієзнавства, розпочати роботу лекторіїв при кожному обласному осередку УАР.

Думаючи про релігієзнавство у вишах, вирішили не тільки підручниками підтримати цей процес, але й спільно із Міністерством освіти створити систему підготовки і перепідготовки кадрів з релігієзнавства.

Така потужна ініціатива із центра спонукала і обласні осередки згуртуватися. В ранніх архівах збереглися плани роботи Львівського, Чернівецького, Тернопільського осередків. Члени осередків планували конференції, монографії, статті. Одним словом, релігієзнавче середовище розгорнуло свою творчу діяльність!

1993 виявився дуже плідним роком в становленні УАР. Засідання оргкомітету, установча конференція, збори Правління, засідання Ради правління... і плани-плани, які свідчили про перспективність справи, про плідність мислення тих, хто бачив майбутнє УАР, хотів розширення її діяльності, не тільки в Україні, але й за межами.

Після установчої конференції в березні 1993 р., яка прийняла Статут УАР, обрала керівництво, намітила план розвитку, почалася конкретна реалізація намічених планів.

Зокрема, вже 6 липня, через 3 місяці, на засіданні ради правління заслухали: про підготовку 10-томника «Історія релігій в Україні», про проведення наукових конференцій, про звернення УАР до Міносвіти в зв'язку з ліквідацією курсу релігієзнавства у вузах України, про хід реєстрації УАР в Мінюсті. Проф. А.Колодний ознайомив всіх із структурою десяти томника, закликав поширити інформацію про це видання, яке планується як підписне, запропонував звернутися до релігійних організацій, до обласних осередків УАР, щоб зібрати тираж в 50 тис. примірників (!), затвердити автуру і редакційну колегію загальну і по кожному тому. Хіба можна було передбачити економічну кризу, яка наступила в Україні в 1994-1995 рр., коли прийшлося передивитися багато планів, виконання яких розтяглося не на роки, а на десятиліття. Але вдалося таки підготувати три томи 10-томника і видати їх в 1996. Робота над іншими томами тривала аж до 2013.

Складна ситуація з викладання релігієзнавства згуртувала викладачів і науковців, які вирішили після інформації віце-президента М.Заковича вийти на Міносвіти і так вирішити питання про включення предмету в навчальні плани вузів.

Відповідальний секретар УАР М.Бабій приклав надзусилля і 27 липня 1993 р. Міністерство юстиції України зареєструвало Статут УАР, видавши їй свідоцтво за номером 483. Начальник управління об'єднань громадян Н.П. Лукашова підписала відповідний документ. Тому офіційним днем народження УАР вважається саме 27 липня 1993 року.

А вже 1 жовтня 1993 року було скликано розширене засідання Правління УАР, на якому були присутні 34 особи, з них 22 члени Правління. Роботу УАР та її керівних органів прагнули зробити якомога публічною. Всі рішення приймалися демократично, про що інформувався весь загаль УАР.

Політика Правління була відкрита, максимально демократична, підтримувалася розумна ініціатива на місцях, прагнули не забюрократизуватися, але якісь папери таки потрібно було оформляти. Всі права в УАР та її Правління – прямо пропорційні обов'язкам і відповідальностям членів УАР.

14 жовтня члени УАР, які взяли участь в засіданні, були проінформовані про проведену роботу у 1993 р., про реєстрацію статуту і отримання свідоцтва, тобто фактичну легалізацію діяльності УАР. Керівні органи УАР не тільки завершили організаційні процеси щодо творення професійної спілки релігієзнавців в Україні. Рада Правління опікувалась збереженням курсу релігієзнавства в вузах України, направивши відповідні пропозиції в Міносвіти. І проблема була вирішена позитивно: курс був відновлений в навчальних планах, тобто збережені кадри з викладання релігієзнавства. Постає проблема підготовки і перепідготовки викладачів. Рада підготувала свої пропозиції для Міносвіти.

На 14 жовтня було створено 16 осередків УАР в областях. Досягнуті зрушення в справі друку 10-томника. Покращилася інформаційна робота УАР. Налагоджувалася робота з релігійними, державними, громадськими організаціями.

Хоча в процесі постановня і розширення діяльності УАР виникали проблеми, про що відкрито говорили учасники засідання. Наприклад, процес створення обласних осередків відбувався досить повільно, згуртування навколо обласних осередків йшло кволо. Фіксувався слабкий ріст членів УАР на місцях.

Не вдалося в перші роки встановити контактів із міжнародним співтовариством. Не відбулося координації роботи кафедр, де викладалося релігієзнавство, щодо типової програми з релігієзнавства, нормативного підручника. На місцях

люди викладали релігієзнавство за старими лекалами, ще радянського атеїстичного взірця.

Правління постійно цікавилася ситуацією на місцях. Виступи від Одеської, Львівської, Тернопільської і Київської осередків УАР були інформативними, але й проблемними, оскільки інформували про складнощі на місцях. Всю організаційну роботу і центральні, і обласні органи проводили безкоштовно, на волонтерських засадах, без підтримки адміністрації вузів чи місцевої влади, на голому ентузіазмі викладачів. Про підтримку з боку релігійних організацій тоді навіть не думалося! Підйом і готовність просувати релігієзнавство на місцях була, але відсутність місцевих кадрів, їх слабкий зв'язок із центральними органами в Києві не давав можливості розвернути діяльність в повну силу. Виходячи із регіональної специфіки релігійної ситуації, пропонувалося створити регіональні об'єднання УАР, зокрема Південний регіональний центр, який би об'єднав Одесу, Крим, Херсон, Миколаїв, Кіровоград.

При обговоренні питань розвитку релігієзнавства в Україні піднімалася проблема координації наукових досліджень, узгодження тем дисертаційних робіт. Вирішили створити своєрідну Координаційну раду, яка так і не була затверджена Міністерством освіти чи Президією НАН України, хоча подання на затвердження її Положення і складу неодноразово відсилялася у відповідні органи. Така рада діє напівофіційно при Відділенні релігієзнавства ІФ НАНУ й нині. Вона допомогла багатьом пошукачам визначитися із темою свого наукового дослідження, дозволила отримувати постійні консультації у членів Ради. Раду й досі очолює проф. П.Яроцький.

Серед актуальних завдань УАР постало багато інших питань, зокрема створення періодичного органу, фінансо-

вого забезпечення роботи УАР, для якої єдиним на той час джерелом (про гранти ніхто навіть і не чув) були членські внески.

Організаційні складнощі відчували у Вінниці, Полтаві, Кіровограді, Дніпропетровську, Черкасах, Хмельницькому, Івано-Франківську, Херсоні, Донецьку, де не реєструвалися осередки в місцевих органах влади, бо не знали те, як це робиться.

Завдяки такому інформаційному штурму, активному включеному обговоренні зацікавлених людей у збереженні релігієзнавства як науки і навчальної дисципліни, узагальненню власних думок і внесених пропозицій вирішили:

- 1) до 1 січня 1994 р. створити і зареєструвати обласні осередки;
- 2) підготувати інформаційні листи щодо реєстрації осередків в місцевих органах влади;
- 3) доручити А.Колодному, М.Заковичу, Ю.Калініну підготувати і направити в Міносвіти пропозиції щодо змісту і методики викладання курсу «Релігієзнавство» у вузах і «Історія релігій в Україні» в середніх школах, а також щодо системи підготовки і перепідготовки педагогів-релігієзнавців;
- 4) доручити Раді Правління УАР:
 - вивчити питання організації періодичного видання УАР. Створення позастатутної інститутції релігієзнавчих досліджень і координація цієї роботи;
 - скоординувати роботу обласних осередків щодо тематики і часу проведення наукових конференцій на 1994-1995;
 - організувати видання матеріалів наукових конференцій, проведених під егідою УАР;

- підготувати лист в органи влади про заходи щодо унеможливлення втягування релігійних організацій в політичну боротьбу окремими політичними силами;
- встановити вступний і річний внесок для члена УАР у розмірі 3% від середньомісячної заробітної плати – 1200 крб. (1993!) [Архів УАР].

Висновок: Наявність такого професійного об'єднання, як Українська асоціація релігієзнавців, свідчить про зрілість наукового середовища, яке усвідомлює необхідність інституалізації у формі громадської спільноти. Подальші роки діяльності УАР були насичені різноманітними подіями, цікавими ініціативами, дивовижними науковими і комунікаційними відкриттями, які стали можливими в результаті наукової, просвітницької, видавничої активності релігієзнавців України на початку 90-х років, коли закладалися підвалини наступних успішних років діяльності українських вчених. Нині УАР – всесвітньо знане об'єднання українських дослідників релігії, організатор наукових заходів, модератор у сфері міжконфесійного та міжрелігійного діалогу, член низки міжнародних організацій з питань дослідження релігії.

Список використаних джерел

Архів УАР. Історія. 1993-1995 рр. Установчі документи.

Fylypovych, L., Babinov, Y. (2015). History of Scientific Study of Religion and current state of Religious Studies in Ukraine. In Tomáš Bubík, Henryk Hoffmann (Eds.), *Studying Religions with the Iron Curtain Closed and Open. The Academic Study of Religion in Eastern Europe* (pp. 239-275). Leiden: Brill Publishing House.

Колодний, А., Филипович, Л. (1992). *Релігія і Україна (Українські мислителі доби національної неволи про етнотворчу і етноінтегративну функцію релігії)*. Депонований рукопис в УкрІНТЕІ 07.07.1992 за N 1024-Ук 92.

Л. Филипович. Історія Української асоціації релігієзнавців...

Колодний, А., Кирюшко, М., Филипович, Л. (1993). *Митрополит Іларіон (Огієнко)*. Львів: Логос.

Колодний, А., Филипович, Л. (1995). *Релігійна духовність українця: вияви, постаті, стан*. Київ: Наукова думка.

Kolodnyi, A., Fylypovych, L. (2003). Religious Studies in Post-Soviet Ukraine. In I. Borowik (Ed.), *Religions, Churches and the Scientific Studies of Religion: Poland and Ukraine* (pp.147-160). Krakow: Nomos.

Kolodnyi, A., Fylypovych, L. (2004). Theology and Religious Studies in the Post-Communist Ukraine: History, Modern Status, Perspectives *NUMEN*, 5, 178-193.

Колодний, А., Филипович, Л. (2004). Религиоведение и теология в современной Украине *Религиоведение*, 2, 152-159.

Нові релігії України. – Т.8 // *Історія релігій в Україні: у 10-ти т.* (2010). За ред. проф. А.Колодного. Київ: УАР.

Петро Могила: богослов, церковний і культурний діяч (1997). Київ: УАР.

Релігієзнавство України (2013). В 2-х книгах. Книга перша: *Релігієзнавча думка України другого тисячоліття*. Кол. монографія. За наук.ред. докт.філос.н. В.Климова та А.Колодного. К.: УАР.

Релігієзнавчий словник (1996). Київ: Четверта хвиля.

Релігія в духовному житті українського народу (1994). Київ: Наукова думка.

Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози (1994). Київ: УАР. Частина I. 175 с.; Частина II. 163 с.

Українській асоціації релігієзнавців двадцять років (2013). *Збірник праць та інформативок*. За ред. проф. А.Колодного. К.: УАР.

Феномен Петра Могили. Біографія. Діяльність. Позиція (1996). Київ: "Дніпро".

References

Archive UARR History. 1993-1995 Constituent documents.

Fylypovych, L., Babinov, Y. (2015). History of Scientific Study of Religion and current state of Religious Studies in Ukraine. In Tomáš Bubík, Henryk Hoffmann (Eds.), *Studying Religions with the Iron Curtain Closed and Open. The Academic Study of Religion in Eastern Europe* (pp. 239-275). Leiden: Brill Publishing House.

Kolodnyi, A., Fylypovych, L. (1992). *Religion and Ukraine (Ukrainian thinkers of the era of national bondage about ethno-creation and ethno-integrative function of religion)*. The manuscript deposited in UkrINTEI 07.07.1992 under No. 1024-uk 92

Kolodnyi, A., Kyriushko, M., Fylypovych, L. (1993). *Metropolitan Illarion (Ogienko)*. Lviv: Logos

Kolodnyi, A., Fylypovych, L. (1995). *Religious spirituality of Ukrainian: expressions, figures, state*. Kyiv: Naukova dumka.

Kolodnyi, A., Fylypovych, L. (2003). *Religious Studies in Post-Soviet Ukraine*. In I. Borowik (Ed.), *Religions, Churches and the Scientific Studies of Religion: Poland and Ukraine* (pp.147-160). Krakow: Nomos.

Kolodnyi, A., Fylypovych, L. (2004). *Theology and Religious Studies in the Post-Communist Ukraine: History, Modern Status, Perspectives* NUMEN, 5, 178-193.

Kolodnyi, A., Fylypovych, L. (2004). *Religious Studies and Theology in Contemporary Ukraine*. *Religious Studies*, 2, 152-159.

New religions of Ukraine. Vol. 8 (2010) // History of Religions in Ukraine: in 10 vol. Ed. prof. A. Kolodnyi. Kyiv: UARR.

Petro Mohyla: Theologian, Church and Cultural Activist (1997). Kyiv: UARR.

Religious Studies of Ukraine (2013). In 2 books. Book first: *Religious thought of Ukraine of the second millennium*. Monograph. Ed. by PhDs V. Klimov and A. Kolodnyi. K.: UARR.

Religious Studies Dictionary (1996). Kyiv: Fourth wave.

Religion in the spiritual life of the Ukrainian people (1994). Kyiv: Naukova dumka.

Contemporary Religious Situation in Ukraine: State, Trends, Prognoses (1994). Kyiv: UARR. Part I. 175 p.; Part II 163 p.

The Ukrainian Association of Religious Studies is twenty years old (2013). Collection of works and information. Ed. prof. A. Kolodnyi. Kyiv: UAR.

Phenomenon of Petro Mohyla. Biography. Activity. Position (1996). Kyiv: "Dnipro".

Наукова дискусія

УДК 2-157

Олег Шепетяк

РЕЛІГІЄЗНАВЧЕ ПОНЯТТЯ "ПОЛІТЕЇЗМ" ЯК РЕЗУЛЬТАТ МОВЛЕННЄВОГО НЕПОРОЗУМІННЯ

Oleh Shepetiak

THE CONCEPT OF POLYTHEISM IN THE RELIGIOUS STUDIES AS A RESULT OF LINGUAL MISUNDERSTANDING

***Анотація.** В 1921 році вперше побачила світ робота видатного австрійсько-британського філософа і фундатора аналітичної філософії Людвіга Йоганна Віттгенштайна, в якій він наголошував, що більшість філософських проблем, над якими ламали голови тисячі мудреців упродовж багатьох тисячоліть, породжуються не складнощами аналізованої дійсності, а заплутаністю мови. Якщо ж філософ проаналізує мову, якою послуговується, він виявить, що більшість проблем – примарні. Ідучи за порадою Віттгенштайна, в цій статті спробуємо розібратися, в чому суть поняття "політеїзм", і чи явище, яке цим поняттям окреслюють, колись існувало, чи ж воно є лише вигадкою фантазерів, а всі спроби його осмислити – це тільки блукання темними лабіринтами, з яких немає виходу. Першою трудностю, з якою ми зустрічаємось на нашому шляху, є абсолютна темрява в цьому питанні. На жаль, нам не вдалось знайти жодне дослідження, в якому категорія політеїзму розглядається в такому вимірі, який обрали ми. Тому ми змушені пробиратися крізь гущавину невідомого самостійно, не маючи можливості опертися на досвід попередників. Втім, надіємось, що наші помилки, від яких першопрохід-*

ники вільними не бувають, стануть корисними наступним дослідникам. Грецький термін "doxa polytheos" вперше використав Філон Олександрійський, а згодом його повторили численні юдейські і християнські автори, протиставляючи свою релігію язичництву. В сучасному значенні його вперше використав Жан Боден у XVI столітті у французькому варіанті – "polythéisme". Грецьке слово "doxa polytheos" і французьке "polythéisme", хоч і є спільнокореневими, оскільки походять від одного і того ж самого грецького слова "Θεός", все ж опираються на різні поняття, бо за 16 століть "Θεός" змінило своє значення. У грекомовному середовищі цим словом називали будь-яку сутність, яка перевищує матеріальний світ. Коли Талес Мілетський писав, що "світ повний богів", то, очевидно, не мав на увазі, що в кожній найменшій частині світу перебуває окремий Абсолют. Використовуючи в цьому реченні слово "Θεός", Талес мав на увазі щось зовсім інше, ніж сьогодні ми називаємо словом "Бог". Значення терміну "політеїзм" нечітко і є причиною багатьох дослідницьких проблем у релігієзнавстві. Грецьке слово "Θεός" означало будь-яку сакральну істоту, яка ставала об'єктом поклоніння, але не Абсолют. Коли це слово лягло в основу терміну "політеїзм", його значення було змінено, і ним позначали Абсолют у християнському розумінні. Такі змістові трансформації призвели до хибного уявлення, начебто у світі існували чи існують релігії, послідовники яких визнають існування декількох чи багатьох Абсолютів. Релігієзнавча проблема, пов'язана з використанням поняття "політеїзм" не є реальною науковою проблемою, а породжена виключно хибним і некоректним використанням терміну. Грецьке слово "Θεός", яке стало коренем для термінів "монотеїзм" і "політеїзм", в обох цих термінах використовується в різних значеннях. В понятті "монотеїзм" слово "Θεός" означає Бога-Абсолюта, а в понятті "політеїзм" – будь-яких істот, які є об'єктами релігійного шанування. Монотеїзм і політеїзм не є двома різними етапами розвитку релігійної свідомості. Такі уявлення, породжені хибними гегелівської філософії, мусять бути викорененими з релігієзнавчої термінології.

Ключові слова: політеїзм, монотеїзм, давні релігії, Абсолют.

Abstract. In 1921 was published the book of the famous Austrian-British philosopher and founder of the analytic philosophy Ludwig Johann Wittgenstein, in which he wrote, that the big part of our philosophical problems, which were subject of the thinking of the thousands philosophers, are created not by the difficulty of reality but by the complication of the language. When a philosopher analyzes a language he uses, he will find that the biggest part of the philosophical problems is illusory. Following Wittgenstein's advices, in this article we probe to analyze what means the concept "polytheism" and to answer the questions: did the phenomenon, what is with this word described, anytime exist, or it is only a phantasies' fabrication, and all attempts to think about it are wandering in the dark labyrinths without exit. The first problem we have in our way is absolutely darkness in this question. We could not find any research, in which the concept of polytheism is analyzed in this way we changed. So we must get through the forest of an unknown ourselves without opportunity to have support from the experience of the predecessors. We hope our mistakes might be useful for the following researches. The Greek word "doxa polytheos" was first time used by Philo of Alexandria and after them many Judaic and Christian authors repeated this word opposing own religion to the paganism. Jan Bodin in 16th Century used this word in the modern mean as a France word "polythéisme". The Greek word "doxa polytheos" and the France one "polythéisme", though they are constructed of the same Greek word "Θεός", based on the different concepts, because in 16 centuries the word "Θεός" changed its means. In Greek-speaking society this word was used to denote any being who overstate the material world. When Thales of Millet wrote, that "the world is full of gods", he did not mean that there is an Absolut in every small part of the world. When he used the word "Θεός" in this mean, Thales thought about different objects, as we called "God" now. The mean of the term "polytheism" is unclear and is the cause of many researches problems in the religious studies. The Greek word "Θεός" denoted every sacral being, which was the object of the worship, but not the Absolut. When this word went in the term "polytheism", its mean was changed, and it was used for the calling Absolut in the Christian meaning. This transformation of the meaning created the wrong conception

that in the world there were or are religions, the members of them believes in the existence of some or many Absolutes. The problem of using concept "polytheism" is not a real academic problem but an illusions problem, what is caused by the wrong and incorrect using of the term. The Greek word "Θεός", of them are created the terms "monotheism" and "polytheism", is used in both terms in different meanings. In the term "monotheism" the word "Θεός" means God-Absolut, and in the term "polytheism" – any beings, what are the objects of the religious worship. The monotheism and polytheism are not two different phase of the entvelopment of the religious consciousness. These ideas are created by the wrongness of Hegel's philosophy and must be uprooted from the lexicon of the religious studies.

Keywords: polytheism, monotheism, old religions, Absolut.

Вступ. В 1921 році вперше побачила світ робота видатного австрійсько-британського філософа і фундатора аналітичної філософії Людвіга Йоганна Вітгенштайна. У другому абзаці передмови до цієї роботи Вітгенштайн, стисло анонсуючи зміст книжки, писав: "Книжка розглядає певні філософські проблеми і, здається мені, показує, що поява цих проблем зумовлена нерозумінням логіки нашої мови. Весь її зміст уклався б у такі слова: все, що взагалі можна висловити, можна висловити ясно, а про те, про що не можна говорити, про те треба мовчати" [Wittgenstein 1974: 4]. Цими словами, які стали переломними в історії філософії, повністю змінивши філософську рефлексію і стимулюючи філософів шукати вирішення відвічних питань в аналізі мови, Вітгенштайн наголошував, що більшість філософських проблем, над якими ламали голови тисячі мудреців упродовж багатьох тисячоліть, породжуються не складнощами аналізованої дійсності, а заплутаністю мови. Якщо ж філософ проаналізує мову, якою послуговується, він виявить, що більшість проблем – примарні. Тому сухий логіко-лінгвістичний аналіз здатен врятувати людське раціо від водопілля слів і пустих балачок,

адже ж "про те, про що не можна говорити, про те треба мовчати".

Йдучи за порадою Вітгенштайна, спробуємо розібратися, в чому суть поняття "політеїзм", і чи явище, яке цим поняттям окреслюють, колись існувало, чи ж воно є лишень вигадкою фантазерів, а всі спроби його осмислити – це тільки блукання темними лабіринтами, з яких немає виходу. Першою трудностю, з якою ми зустрічаємось на нашому шляху, є абсолютна темрява в цьому питанні. На жаль, нам не вдалось знайти жодне дослідження, в якому категорія політеїзму розглядається в такому вимірі, який обрали ми. Тому ми змушені пробиратися крізь гущавину невідомого самотійно, не маючи можливості опертися на досвід попередників. Втім, надіємось, що наші помилки, від яких першопрохідники вільними не бувають, стануть корисними наступним дослідникам.

Походження терміну "політеїзм". Розпочнемо з того, звідки взялось слово "політеїзм". Як повідомляє Ірена Полінська, грецький термін "doxa polytheos", найвірогідніше, вперше використав Філон Олександрійський, а згодом його повторили численні юдейські і християнські автори, протиставляючи свою релігію язичництву. В сучасному значенні його вперше використав Жан Боден у XVI столітті у французькому варіанті – "polythéisme" [Polinskaya 2013: 87]. До думки Полінської необхідно додати наступне. Грецьке слово "doxa polytheos" і французьке "polythéisme", хоч і є спільнокореневими, оскільки походять від одного і того ж самого грецького слова "Θεός", все ж опираються на різні поняття, бо за 16 століть "Θεός" змінило своє значення. У грекомовному середовищі цим словом називали будь-яку сутність, яка перевищує матеріальний світ. Коли перший відомий нам грецький філософ Талес Мілетський писав, що "світ повний

богів", то, очевидно, не мав на увазі, що в кожній найменшій частині світу перебуває окремий Абсолют. Використовуючи в цьому реченні слово "Θεός", Талес мав на увазі щось зовсім інше, ніж сьогодні ми називаємо словом "Бог". Саме тому ані Платон, ані Плотин не використовували це слово для окреслення Найвищої Сутності [Uždavinys 2004]. Платон писав про бога Зевса, бога Аполлона, богиню Афродіту, але на вершині єрархії буття розміщував не Θεός, а Добро. У творах Плотина світ еманує не з Θεός, а з Έν (Єдине). Цієї традиції дотримувались і ранні християнські автори, уникаючи небезпеки розчинення Християнського Бога в поганському пантеоні. З часом, коли греко-римський пантеон відійшов у минуле, християнські автори не мали підстав відмовлятися від використання слова "Θεός" для окреслення Християнського Бога. Відповідно, це слово отримало нове значення: Θεός у християнську епоху – це Бог-Абсолют, Найвище Буття. Коли Боден використовував термін "polythéisme", то він, як і ми сьогодні, розумів його як "багатобожжя". Напевне, він не врахував, що цей термін для стародавнього грека, для якого бог – це лишень дух, і для європейця, вихованого у християнській культурі, для якого Бог – це Абсолют і Найвище Буття, звучать по-різному.

Так, слово "Бог" стало багатозначним. Якщо атеїст стверджує, що він не вірить у Бога, то необхідно уточнити, в якого саме бога він не вірить. Християн у Римській імперії судили за атеїзм, бо вони не вірили в римських богів. Католицький священик чи юдейський рабин не вірять в Ама-терасу-Омікамі, а тому є атеїстами з позиції японських синтоїстів. Такого самого уточнення вимагає й слово "політеїзм". Якщо хтось визначає якусь релігію як політеїстичну (багатобожну), то необхідно уточнити, про що саме йдеться; кого саме багато: богів чи Богів. Особливо парадоксально звучить

протиставлення монотеїзму і політеїзму, популярне у вітчизняній і світовій релігієзнавчій літературі. Твердження "Християнство – це монотеїзм, а релігія стародавніх греків – політеїзм" – це логічна помилка, яку прийнято називати *quaternio terminorum* (почетверіння термінів). *Quaternio terminorum* – це логічна помилка, при якій "упродовж одного тексту слово змінює своє значення" [Шепетяк 2015: 99]. В обох випадках використовується слово "Бог", але в обох воно має різне значення.

З викладених думок постає питання: чи існує чітка межа між монотеїзмом і політеїзмом? Напевне найвідомішим критиком релігії в античному світі був представник елеатської школи Ксенофан. Климент Олександрійський у "Строматах" переповідає фразу Ксенофана, яка стала крилатою: "Етіопи говорять, що їхні боги курносі і чорні; фракійці ж [уявляють своїх богів] голубоокими і руськими" [Антологія 1964: 292]. Той самий Климент Олександрійський наводив ще одну цитату Ксенофана: "Єдиний Бог, найвеличніший між богами і людьми, не схожий на смертних ані зовнішнім виглядом, ані думкою". В першій цитаті Ксенофан критикує народні вірування і богів. У другій цитаті він вихваляє Єдиного Бога. Ким був Ксенофан? Хтось бачив у ньому атеїста, а хтось монотеїста. Він був атеїстом, якщо слово "Θεός" розуміти в античному сенсі. Але він був і монотеїстом, оскільки він вихваляв Єдиного Бога.

Візьмімо інший приклад – світогляд Платона: він – монотеїст чи політеїст? В діалогах Платона присутні згадки чи не про всіх грецьких богів. Але з іншого боку, Платон писав про Добро як про Найвище Буття, яке наповнював абсолютними атрибутами. Брусянін писав про Платонове Добро так: "Платон визначає "ідею" Добра як Бога. Добро є Богом. Тому, людина, прагнучи до пізнання Добра, прагне

до пізнання сутності Бога. Визначення "ідеї" Добра як Бога дозволяє зробити висновок про те, що Добро для кожної людини і кожної речі чуттєвого світу однакові. Більше цього, воно одне для всієї світобудови" [Брусянин 2007: 49]. Отож, Платон – монотеїст чи політеїст? Він монотеїст і політеїст водночас, оскільки він визнавав багатьох богів грецького пантеону, яких, як і інші греки, сприймав за службових духів, і одночасно він вірив тільки в Одного Бога, якого окреслював як Добро.

Приклади з історії релігії. Платон не виняток із загального правила. Одночасно бути монотеїстом і політеїстом можна. Щоби глибше розкрити це твердження, ми знову скористаємось філософсько-лінгвістичним аналізом, як радив Вітгенштайн. А для унаочнення візьмімо мову і релігію, які існують сьогодні: наприклад японське синто. Словники перекладають українське слово "Бог" японським словом "神" (камі). Якщо запитати японця-синтоїста, у скількох камі він вірить, то інтерв'юєнт відповість, що він сповідує так багато камі, що й перелічити їх не може. Після такої відповіді вердикт очевидний: синтоїсти – політеїсти. Втім, кого японці називають словом "камі". До обсягу цього поняття належать також духи-опікуни місцевостей і родин. Навіть душі померлих через певний період часу після смерті стають камі. Отже, камі – не боги. І те, що синтоїсти вірять у багатьох камі не означає, що вони політеїсти. До значення слова "камі" належать всі ті істоти, яких християни називають ангелами, демонами і душами. Християни вірять у багатьох ангелів, демонів і духів. Отже, для синтоїста християни вірять у багатьох камі. Якщо камі – це бог, то християнство – політеїзм. Ось до яких нісенітниць можна дійти внаслідок безкритичного і бездумного накладання мовних штампів на інші культури і релігії!

Як тоді перекласти японською українське слово "Бог". В японській мові немає відповідного слова. Синтоїсти мають поняття Найвищого Буття. Воно має особисте ім'я – Аматерасу Омікамі (де "Омікамі" означає "Велика камі"). Але Найвище Буття – одне єдине, а тому не існує родового поняття яким би японці могли його окреслювати. Отож, японці – політеїсти чи монотеїсти? А чи взагалі є сенс дискутувати над цим питанням. Вітгенштайн, як і інші представники аналітичної лінгвофілософії, радить не битись у непробивну стіну і не шукати вирішення проблеми там, де немає проблеми. У вище викладеному випадку з камі ми зустрічаємось не з реальною проблемою, а з примарною проблемою мовних неточностей. Чомусь європейці вирішили, що в японській мові, і в будь-якій іншій мові, обов'язково повинні існувати відповідники для всіх європейських слів, геть забуваючи вкрай важливе застереження Вільгельма фон Гумбольдта: "В кожній мові закладений самотутній світогляд" [Гумбольдт 1984: 80]. Питання не в тому, у скількох камі вірять синтоїсти, а в тому, що саме дослідники розуміють під словом "Θεός".

Історія релігій знає безліч схожих історій, коли європейські релігієзнавці класифікують інші релігії як політеїстичні, викликаючи цим величезне здивування послідовників цих релігій. Професор Балух у статті "Монотеїзм у системі релігійних вірувань" навів численні приклади хибного визначення релігії як політеїстичної. Зважаючи на важливість цієї проблеми, дозволимо собі обширну цитату зі згаданої статті: "Кочовий народ нуер з пілотської групи, який проживав у східних районах Судана, поклонявся божеству на ім'я Квот. Мовою нуер це слово означає "дух" (може перекладатися також як "бог"). Квот вважається духом, який перебував на небі, або духом неба. Як і всі духи, Квот невидимий і всюдишущий, але проявляє себе в різних формах. Кожне із

цих проявів носить своє власне ім'я, проте, незважаючи на те, що до всіх цих проявів звертаються як до окремих божеств і розглядають їх такими, всі вони є нічим іншим, як проявом однієї божественної суті на ім'я Квот. І всі вони вважаються духами та носять назву квот. Жертва, яка пропонується будь-якому з цих проявів, наприклад духу повітря, тотему, в той же самий час не є жертвою, принесеною іншому квоту. Усі жертвоприношення, якому б духові вони не пропонувалися, належать верховному Квоту або Богові" [Балух 2015: 7]. Аналізуючи релігію племені шил лук, проф. Валух писав: "Подібні вчення існують і в народі шиллук, який теж мешкає на території Африки. У них Макардіт є Богом, але не можна стверджувати, що Бог – це Макардіт, оскільки божественна істота Макардіт є частиною божества, яка наводить страх і сіє смерть, але управляє всім" [Балух 2015: 8].

Проведений нами у статті "Монотеїстичні тенденції в єгипетській релігії додинастійного і раннього династійного періодів" аналіз давньої єгипетської літератури дозволив нам ґрунтувати висловлене на початку статті припущення: "У радянському релігієзнавстві вкоренилося догма, що єгипетська релігія є політеїстичною. Проте тексти пірамід та народної мудрості Єгипту, а також дослідження єгипетської релігії, проведені вченими, які безпосередньо приймали участь у розкопках та розшифровці текстів свідчать про те, що єгипетська релігія – це значно складніший феномен" [Шепетяк 2016: 1]. Оскільки результати нашого аналізу давньої єгипетської літератури вже були опубліковані на сторінках "Українського релігієзнавства" повертатися до них немає сенсу. Тому обмежимося лише зробленим посиланням.

Не можливо не згадати про результати фундаментального дослідження релігії пізньої античності, здійсненого проф. Мозговим, в якому автор показує, що пізня греко-

римська античність, незважаючи на неймовірне "помноження" богів, кристалізувала чіткі тенденції до монотеїзму [Мозговий 1996: 56-61].

Історичні відомості про спроби християнізації татаро-монголів розкривають неймовірно цікаві особливості автохтонної релігії цих народів. У XIII столітті Католицька Церква організовувала численні місії до монголів. Найціннішою з релігієзнавчої точки зору була місія монаха Віллема де Рубрука, який залишив детальні описи земель, які він відвідував. Рубрук відправився до Золотої Орди за дорученням французького короля святого Людовіка IX; він особисто зустрічався з ханом Мунке та намагався повернути його до християнства [Rubruk 1984: 240]. Відповідь, яку Мунке дав Рубруку є найкращою лаконічною сентенцією віровчення тангризму: "Ми, монголи, віримо, що існує тільки один Бог, в якому ми живемо та помираємо. Але Бог дав руці багато різних пальців, так Він дав і людям різні шляхи до Себе. Вам, християнам, Він дав Священне Писання; нам – пророків і чаклунів" [Шафф 2008: 269]. З цього та інших джерел випливає беззаперечний висновок про те, що тангризм – це монотеїстична релігія [Tomski 2014: 3], а вже сама назва "тангризм" показує, що прихильники цього вірування вірять у Бога Тангру, який усе сотворив і у все вдихнув життя [Жанайдаров 2006: 8].

Такі пошуки можна продовжувати до безконечності. Спільним висновком для них усіх є одне: якщо слово "Θεός" означає Бога, то чистий політеїзм не тільки ніколи не існував, а суперечить здоровому глузду. Вшанування багатьох сакральних сутностей не означає, що віруючий у них усіх вбачав Абсолют. Саме слово Абсолют припускає, що Він – один-єдиний. Втім, питання про філософське окреслення Абсолюту залишимо для інших досліджень, а тут зосередимось на тому, звідки взялось хибне переконання про існування

політеїстичних релігій і політеїзму як релігійного феномену. Чудове пояснення цієї проблеми запропонував проф. Лобовик у статті "Проблема періодизації історії релігії". Автор цього дослідження показав, що періодизація історії релігії стала потрібною тільки в рамках філософської системи, в якій періодизація отримала значущість. Таку систему запропонував Гегель. Цей німецький мислитель вважав, що вся історія – це розгортання Абсолютного Духа в часі, а тому кожен новий період історії перевершує попередній. Проф. Лобовик писав: "У нові часи чи не найбільш опрацьованою є спроба періодизації історії релігії, пов'язана з іменем Гегеля, який вперше обґрунтував розвиток вірувань як єдиний закономірний процес" [Лобовик 1995: 3]. На переконання Гегеля і його послідовників, якщо кожна нова епоха є новим витком розгортання Абсолютного Духа, то їй не повинні бути притаманні атрибути попередньої епохи. На основі цих фантазій гегеліанці зробили висновок про те, що історія релігії розгортається через декілька головних епох, причому риси однієї епохи не притаманні іншій. Гегеліанці вірять, що первісні люди вірили в духів, значно цивілізованіші – в богів, і тільки ті, хто досяг високої цивілізації, – в Єдиного Бога. Адепти такого погляду не помічають у християнстві чи ісламі віри в ангелів (духів) та святих, як і не помічають всього, що ми описали вище, посилаючись на дослідження Валуха, Мозгового і наше. Такі викривлення фактів, якими рясніє гегеліанство, дало підстави сучаснику Гегеля Артуру Шопенгауеру написати: "В цілому гегелівська філософія складається на три чверті з чистої нісенітничі, а на одну чверть з продажних ідей" [Schopenhauer 1894: 292], а соратнику Вітгенштайна у закладанні основ аналітичної філософії і видатному британському філософу, математику та історику філо-

софії Бертрону Расселу висловитись: "(Як я сам вважаю) майже все вчення Гегеля хибне" [Russel 1972: 730].

Висновки. Підсумовуючи сказане, необхідно зробити наступні висновки:

Перше, значення терміну "політеїзм" нечітке і є причиною багатьох дослідницьких проблем у релігієзнавстві. Грецьке слово "Θεός" означувало будь-яку сакральну істоту, яка ставала об'єктом поклоніння, але не Абсолют. Коли це слово лягло в основу терміну "політеїзм", його значення було змінене, і ним означували Абсолют у християнському розумінні. Такі змістові трансформації призвели до хибного уявлення, начебто у світі існували чи існують релігії, послідовники яких визнають існування декількох чи багатьох Абсолютів.

Друге, релігієзнавча проблема, пов'язана з використанням поняття "політеїзм" не є реальною науковою проблемою, а породжена виключно хибним і некоректним використанням терміну. Грецьке слово "Θεός", яке стало коренем для термінів "монотеїзм" і "політеїзм", в обох цих термінах використовується в різних значеннях. В понятті "монотеїзм" слово "Θεός" означає Бога-Абсолюта, а в понятті "політеїзм" – будь-яких істот, які є об'єктами релігійного вшанування.

Третє, монотеїзм і політеїзм не є двома різними етапами розвитку релігійної свідомості. Такі уявлення, породжені хибними гегелівської філософії, мусять бути викорєненими з релігієзнавчої термінології.

Список використаних джерел

Polinskaya I. A Local History of Greek Polytheism. Gods, People, and the Land of Aigina, 800-400 BC. – Leiden, Boston: Brill, 2013.

Russell B. A history of western philosophy. – Simon and Schuster, 1972.

Schopenhauer A. Sämtliche Werke. Bd. 12. – Stuttgart, Berlin: Cotta'sche Buchhandlung Nachf., 1894.

Tomski G. Tangrism classique. / Concorde. – № 1. – 2014.

Uždavinys A. The Golden Chain: An Anthology of Pythagorean and Platonic Philosophy. – World Wisdom, 2004.

Wilhelm von Rubruk. Reisen zum Großkhan der Mongolen. Von Konstantinopel nach Karakorum 1253-1255. / Bearbeitet und herausgegeben von H.D. Leicht. – Stuttgart: Erdmann, 1984.

Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicum. With an introduction an Bertran Russel. – London, New York: Routledge, 1974.

Антология мировой философии. Т. 1, Ч. 1. – Москва: Мысль, 1964.

Балух В. Монотеїзм у системі релігійних вірувань. – Релігія та соціум. № 4 (20). – Чернівці: ЧНУ, 2015.

Лобовик Б. Проблема періодизації історії релігії. // Українське релігієзнавство. № 5. – Київ: УАР, 1997.

Бруснянин А.В. Трактівка поняття "благо" в работах Платона. // Сумма философии. Вып. 7. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2007.

Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. – Москва: Прогресс, 1984.

Жанайдаров О. Мифы древнего Казахстана. – Алматы: Аруна, 2006.

Мозговий І. "Монотеїстична" тенденція в пізньоантичному язичництві. // Українське релігієзнавство. № 4. – Київ: УАР, 1996.

Шафф Ф. Истрия христианской Церкви. Том V: Средневековое христианство 1049-1294 г. по Р.Х. / Пер.: О. Рыбаков. – Санкт-Петербург: Библия для всех, 2008.

Шепетяк О. Логіка. Підручник для студентів вищих навчальних закладаів. – Київ: Фенікс, 2015.

Шепетяк О. Монотеїстичні тенденції в єгипетській релігії додинастійного і раннього династійного періодів. // Українське релігієзнавство. № 80. – Київ: УАР, 2016.

References:

Polinskaya I. A Local History of Greek Polytheism. Gods, People, and the Land of Aigina, 800-400 BC. – Leiden, Boston: Brill, 2013.

Russell B. A history of western philosophy. – Simon and Schuster, 1972.

Schopenhauer A. Sämtliche Werke. Bd. 12. – Stuttgart, Berlin: Cotta'sche Buchhandlung Nachf., 1894.

Tomski G. Tangrism classique. / Concorde. – № 1. – 2014.

Uždavinys A. The Golden Chain: An Anthology of Pythagorean and Platonic Philosophy. – World Wisdom, 2004.

Wilhelm von Rubruk. Reisen zum Großkhan der Mongolen. Von Konstantinopel nach Karakorum 1253-1255. / Bearbeitet und herausgegeben von H.D. Leicht. – Stuttgart: Erdmann, 1984.

Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus. With an introduction an Bertran Russel. – London, New York: Routledge, 1974.

Antologija mirovoj filisofii. V. 1, P. 1. – Moscow: Mysl, 1964.

Balukh V. Monoteizm u systemi relihiynykh viruvan. – Religion and Society. Nr 4 (20). – Chernivci: ChNU, 2015.

Lobovyk B. Problemy periodyzacii istorii religii. // Ukrainian Religious Studies. Nr. 5. – Kyiv: UAR, 1997.

Brusnjanin A. Traktovka ponjatia "blago" v rabotakh Platona. // Summa of Philosophy. Nr. 7. – Ekaterengurg: Izd-vo Ural. un-ta, 2007.

Humboldt W. Izbrannyje Trudy po jazykovedeniju. – Moscow: Progress, 1984.

Zhanajdarov O. Mify drevneho Kazakhstana. – Almaty: Aruna, 2006.

Mozhovyj I. "Monoteistychna" tendentsia v pisnjoantychnomu jazychnytstvi. // Ukrainian Religious Studies. Nr. 4. – Kyiv: UAR, 1996.

Shaff F. Istorija christianskoj Tserkvi. V.5: Srednevekovoe christianstvo 1049-1294 g. po R.Ch. / Per.: O. Rybakov. – Sankt-Peterburg: Biblia dlja vsekh, 2008.

Shepetiak O. Lohika. Pidruchnyk dlja studentiv vyschykh navchalnych zakladiv. – Kyiv: Feniks, 2015.

Shepetiak O. Monoteistychni tendencii v jehypetskij religii dodynastijnoho i rannjoho dynastijnoho periodiv. // Ukrainian Religious Studies. Nr. 80. – Kyiv: UAR, 2016.

Рецензії

Рецензія на монографію Титаренко В.В. «ВІД ПРОРОЦТВ В РЕЛІГІЇ ДО ПРОГНОЗІВ У РЕЛІГІЄЗНАВСТВІ: ІСТОРІЯ, ТЕОРІЯ, ПЕРСПЕКТИВИ»

Авторка книги за відправний засновок свого дослідження бере тезу, що прогностичні висновки найкоректніше формувати як тенденції або варіативні моделі майбутніх станів, і наголошує складність прогнозування релігійних процесів. За характерну відмінність сучасних прогнозів дослідниця вважає відсутність у них універсальної відповіді на запитання про головні параметри майбутньої картини світу і місця в ньому релігії. В.Титаренко зазначає, що прогноз не можна ототожнювати із прагненням передбачити всі можливі деталі майбутнього, тому закони, які лежать в основі змін релігійної ситуації, можуть мати ймовірнісний характер. Саме тому вона визначає прогнозування релігійних процесів як «сукупність послідовних дій та логічних операцій, спрямованих на отримання ймовірного, науково обґрунтованого судження про майбутній стан релігійної системи у взаємозв'язку та взаємозумовленості її елементів». Цінність релігієзнавства авторка вбачає в розробці методології прогнозування у сфері релігії, тому й робить наступний крок – до осмислення можливостей управління соціальними процесами.

Дослідниця починає свою працю із аналізу релігійних, соціально-утопічних і філософсько-історичних концепцій майбутнього і звертає особливу увагу на перспективи релігії в сучасних футуристичних прогнозах. Далі переходить до розгляду особливостей і апробації наукових підходів до прогнозування у релігієзнавстві. Розділ, присвячений релігієзнавчій експертизі, спонукатиме до діалогу не лише релігієзнавців чи філософів, а й соціологів, істориків, психологів, фахівців із масових комунікацій та менеджерів.

Два наступні розділи мають найбільшу кількість авторських пропозицій і цінних висновків. Тут дослідниця осмислює феномен *релігійної ситуації*, яку пропонує розглядати як відкриту систему, здатну до самоорганізації. Хоча ці розділи і є складними з погляду стилістики, в них удосталь векторів думки, які потребуватимуть продовження вивчення. Дослідниця осмислює структуру релігійної ситуації, виділяючи її мікро-, макро- і метарівні, простежує цікаві приклади релігійних процесів у світі й Україні в горизонті культури постмодерну та випробовує під час аналізу можливості синергетики. Змістовним доповненням є схема, що описує модель концептуальної матриці релігійної ситуації. Міркуючи про релігійну ситуацію як об'єкт управління, Титаренко виходить і на ширше коло спрямувань сучасної гуманітаристики, а також на питання державного управління.

Останній розділ присвячено харизматизму, що його означено як основний тренд постмодерного християнства. Саме тут авторка випробовує можливості своїх концептуальних підходів, але деякі з них так і не знаходять відображення в аналізі.

У виданні є оригінальні схеми і ґрунтовна бібліографія, але йому не завадили би додаткові іменні або систематичні покажчики. Окремі тематичні напрямки думки

представлено лише ескізно. Проте варто привітати те, що дослідження, присвячене прогнозуванню в релігієзнавстві, часом таки перетворюється на початок непростої в українській гуманітаристиці розмови про можливості і методи прогнозування соціокультурних процесів загалом і, зрештою, про застосування окреслених В.Титаренко теоретичних підходів.

Юлія Ємець-Доброносова
кандидатка філософських наук, доцентка
Національного транспортного університету (Київ).

Дана рецензія раніше була надрукована в часописі
«Критика. Міжнародний огляд книжок та ідей»

(<https://krytyka.com/ua/reviews/vid-prorotstv-u-relihiyi-do-prohnozuvannya-v-relihiieznastvi-istoriya-teoriya-perspektyvy>)

Список використаних джерел

Титаренко, Віта (2017). Від пророцтв у релігії до прогнозування в релігієзнавстві: історія, теорія, перспективи. Київ, Львів: Центр Європи. 324 с.

References:

Tytarenko, Vita (2017). From prophecies in religion to predictions in religious studies: history, theory, perspectives. Kyiv: Center of Europe. 324 p.

Автори

Борейко Юрій Григорович

<https://orcid.org/0000-0002-0786-8764>

доктор філософських наук, доцент; кафедра філософії та релігієзнавства Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки, завідувач, +380990771753, yboreiko71@gmail.com, Україна, м. Луцьк, вул. Є. Коновальця, 1/69, 43021.

Сфера наукових інтересів: релігія і повсякденність, релігія в сучасному світі, релігія та церква в Україні.

Boreiko Yurii Hryhorovych

<https://orcid.org/0000-0002-0786-8764>

Doctor of Philosophical Sciences, Docent, Department of Philosophy and Religious Studies of the Lesya Ukrainka East European National University, the head, +380990771753, yboreiko71@gmail.com, Ukraine, Lutsk, Y. Konovalets str., 1/69, 43021.

Research interests: religion and everyday life, religion in the modern world, religion and church in Ukraine.

Бороденко Олена Анатоліївна

<https://orcid.org/0000-0002-0292-9310>

кандидат історичних наук, доцент, кафедра історії України Полтавського національного педагогічного університету ім. В. Г. Короленка, докторант Запорізького національного університету, elena_bs@ukr.net, +380506465134, 36040, м. Полтава, вул. Ю. Кондратюка 2, кв. 115.

Сфера наукових інтересів: історична демографія, локальна соціальна історія, жіноча історія.

Borodenko Olena Anatoliivna

<http://orcid.org/0000-0002-0292-9310>

Ph.D. in History, Associate Professor at the Department of History of Ukraine, Poltava, V.G. Korolenko National Pedagogical University, a doctoral student at Zaporizhzhia National University, elena_bs@ukr.net +380506465134.

Research interests: Historical demography, local social history, women's history.

Головата Наталія Анатоліївна

<https://orcid.org/0000-0001-7868-1924>

кандидат історичних наук,
golovata.nataliia@gmail.com; 03028, м.Київ, вул. Велика Китаївська 10а, кв.93.

Сфера наукових інтересів: історія України, релігієзнавство, мистецтвознавство.

Golovata Nataliia Anatoliivna

<https://orcid.org/0000-0001-7868-1924>

Candidate of historical sciences,
golovata.nataliia@gmail.com, 03028, Kyiv, Velyka Kytaivska str. 10a, ap.93.

Research interests: history of Ukraine, religious studies, art criticism.

Колодний Анатолій Миколайович

<https://orcid.org/0000-0001-8717-9936>

доктор філософських наук, професор; заступник директора-керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, +380674669703, cerif2000@gmail.com, Україна, м. Київ, вул. Каштанова 3, кв.83, 02224.

Сфера наукових інтересів: філософія та історіософія релігії, історія релігійної духовності, релігія в сучасному світі, релігія та церква в Україні.

Kolodnyi Anatolii Mykolaiovych

<https://orcid.org/0000-0001-8717-9936>

Doctor of Philosophy, Professor; Deputy Director-Head of the Department of Religious Studies, H.Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine, +380674669703, cerif2000@gmail.com, Ukraine, Kyiv, Kashtanova str. 3 / 83, 02224.

Research interests: philosophy and historiosophy of religion, history of religious spirituality, religion in the modern world, religion and church in Ukraine.

Филипович Людмила Олександрівна

<https://orcid.org/0000-0002-0886-3965>

доктор філософських наук, професор, завідувачка відділом філософії та історії релігії Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.М.Сковороди НАН України, +380679599281, lfip56@gmail.com

Сфера наукових інтересів: релігієзнавство, релігійна духовність, історія, соціологія та етнологія релігії, релігійна та релігієзнавча освіта, державно-церковні і міжрелігійні відносини.

Fylypovych Liudmyla Oleksandrivna

<https://orcid.org/0000-0002-0886-3965>

Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department philosophy and history of religion at Religious Studies Department at the Institute of Philosophy named after H. Skovoroda, National Academy of Sciences of Ukraine, +380679599281, lfip56@gmail.com.

Research interests: Religious Studies, Religious Spirituality, History, Sociology and Ethnology of Religion, State-Church and Interreligious Relations.

Шепетяк Олег Михайлович

<https://orcid.org/0000-0001-5463-6475>

доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії Київського університету імені Бориса Грінченка, o.shepetyak@gmail.com.

Сфера наукових інтересів: історія релігій світу, католицизм і греко-католицизм, католицька теологія.

Shepetiak Oleh Mykhailovych

<https://orcid.org/0000-0001-5463-6475>

Doctor of science in Philosophy, Docent, Professor of the Department of Philosophy of the Kyiv Borys Grinchenko University, o.shepetyak@gmail.com

Research interests: history of religions of the world, Catholicism and Greek Catholicism, Catholic Theology.

УКРАЇНСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО
Науковий релігієзнавчий бюлетень
№ 87 # 2019

Головний редактор: А.КОЛОДНИЙ
Дизайн обкладинки: О. Скубко
Макетування і допоміжна робота: В.Бородіна,
Г. Филипович, Л. Филипович
Відповідальний за випуск: Л.Филипович

Формат 60х84/16
Друк офсетний
Гарнітура Book Antiqua.
Ум. друк.арк.: 20.5
Наклад 100 прим.
Замовлення № 11
Виготовлювач: ТОВ «КАЛЕНДАР ТМ»