



90/2020

БЮЛЕТЕНЬ
УКРАЇНСЬКОЇ АСОЦІАЦІЇ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ

УКРАЇНСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Ukrainian Religious Studies

Українське релігієзнавство № 90

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 ©

ISSN 2306-3548
EISSN 2617-9792

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

Ukrainian

Religious Studies № 90

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), керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (Київ, Україна)

Головащенко Сергій – співголова головного редактора, доктор філософських наук, професор кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська Академія» (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, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ (Київ, Україна)

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 (Вашингтон (ДС), США)

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

Санніков Сергій – доктор філософії з теології, професор кафедри богослов'я і релігієзнавства Національного педагогічного університету ім. М.Драгоманова (Київ, Україна)

Сітарчук Роман – доктор історичних наук, професор, віце-президент УАР, перший 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)

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

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

Рекомендовано до друку Правлінням
ГО «Українська Асоціація релігієзнавців»
Протокол № 11 від 31.03.2020.

© ГО «Українська Асоціація релігієзнавців», 2020
© Автори статей, 2020

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)

Golovashchenko Sergiy – Co-Editor-in-Chief, PhD in Religious Studies, Professor of Philosophy and Religious Studies Department of National University «Kyiv-Mohyla Academy» (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, Senior scholar of the Department of Religious Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine)

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)

Sergei Sannikov – Doctor of Philosophy in Theology, Professor of Theology and Religious Studies Department of the National Pedagogical University by M.Drahomanov (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 Yevgeny – 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. 11 dated 31.03. 2020

© NGO «Ukrainian Association of Researchers of Religion», 2020
©Authors of articles, 2020

ЗМІСТ

Слово редактора.....	9
ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ І ТЕОЛОГІЯ.....	14
Сергій Головащенко. Україна в символічному «біблійному світі»: історичні уроки та перспективи.....	14
<i>Serhii Holovashchenko.</i> Ukraine in a symbolic «biblical world»: historical lessons and perspectives	14
Роман Островський. Важливість соціальної пам'яті в біблійних текстах	34
<i>Roman Ostrovskyy.</i> The importance of social memory in biblical texts	34
Дмитро Франків. Наратив Декалогу як цілісний виразник основного принципу формування єврейського права	52
<i>Dmytro Frankiv.</i> The narrative of Decalogue as an integrated expression of the basic principle of formation of Jewish law	52
ІСТОРІЯ РЕЛІГІЙ.....	71
Анатолій Бабинський. Ідея патріархату УГКЦ в українській діаспорі напередодні Другого Ватиканського собору.....	71
<i>Anatolii Babynskyi.</i> The idea of patriarchate of the UGCC in the Ukrainian diaspora on the eve of the Second Vatican Council ..	71
БОГОСЛОВСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО.....	88
Віталій Бринов. Зв'язок християнського реалізму Рейнхольда Нібура та неоортодоксії	88
<i>Vitalii Brynov.</i> Connection between Reinhold Niebuhr's christian realism and neoorthodoxy	88
Андрій Шиманович. Роль та значущість праць Карла Барта для протестантського богослов'я ХХ ст.....	105

<i>Andrii Shymanovych. The role and significance of Karl Barth`s works for the protestant theology of the XX-th century</i>	105
<i>РОЗДУМИ. ІНФОРМАЦІЇ. РЕЦЕНЗІЇ</i>	124
<i>Людмила Филипович. Чи має сучасне українське релігієзнавство стратегію виживання і розвитку?</i>	124
<i>Liudmyla Fylypovych. Does current Ukrainian religious study have a strategy for survival and development?</i>	124
Рецензія на монографію Ганни Михайлівни Кулагіної-Стадніченко «Феномен індивідуальної релігійності православного віруючого»	138
Review of the monograph by Hanna Kulagina-Stadnichenko «The phenomenon of individual religiosity of the orthodox believer»	138
<i>АРХІВИ. ДЖЕРЕЛА. СПОМИНИ</i>	145
Історія Української асоціації релігієзнавців. До 25-ліття заснування. Петро Яроцький	145
The history of Ukrainian Association of Researchers of Religion. To the 25th anniversary of establising. Petro Yarotskiy	145
Автори	151

Слово редактора

Новий наш 2020 науково-журнальний рік ми розпочинаємо 90-м числом «Українського релігієзнавства», ясно бачачи перспективу наступних цьогорічних випусків – №91 і №92. Редакторський портфель поступово наповнюється статтями, інформаціями, рецензіями. Ми фактично увійшли у ритм роботи, який пропонує нам нова OpenJournalSystem. Відтак ми вкладаємося в зазначену періодичність видання нашого бюлетеня. Тут багато що залежить від авторів, насамперед від того, наскільки якісний, науково значимий матеріал вони готують для журналу і як точно виконують при цьому наші редакторські вимоги. Зокрема, йдеться про обов'язкову перевірку на плагіат, чому піддаються всі матеріали. Все рідше, але бувають статті, які ми відхиляємо через недотримання пункту про оригінальність статті. Частим є і самоплагіат, коли автори забувають посилалися на самих себе, сторінками повторюючи вже колись і кимось надруковані їх тексти. Все ще важким для виконання є складання списку літератури. У редакції є певні претензії щодо авторського стилю написання наукового матеріалу; редакція не завжди погоджується із висновками автора, навіть його концепцією, але, поважаючи думку дослідника, ми друкуємо текст в авторській редакції. І основне – технічна сторона: як поставити свою статтю на сторінку журналу. Ми допомагали і будемо допомагати, але сподіваємося і на Ваше бажання

таки опанувати цей процес досконало. Ми розуміємо, що можуть бути технічні труднощі, допомогти подолати які готові всі співробітники редакції, зокрема адміністратор сайту. Він підготував для вас відео про процес подачі статті на платформі OpenJournalSystem:

https://www.youtube.com/watch?v=-1q_dP9f26Q

Просимо перед поданням матеріалів уважно переглянути підготовлений відеоролік. Перекоаний, що ми разом успішно подолаємо всі складнощі, які чатують на науковців у справі публікацій їх наукових статей.

Структура 90 номеру продиктована поданими матеріалами, але вкладається у вже традиційну, будучи на цей раз насичена власне філософсько-богословськими дослідженнями. Розділ **«Філософія релігії і теологія»** відкривається біблієзнавчими статтями, які є текстами виступів їх авторів на науковій конференції «Універсальні цінності релігій» (Київ, жовтень 2019). Серед них матеріали двох знатоків Біблії – релігієзнавця, доктора філософських наук, професора Національного університету «Києво-Могилянська академія» Сергія Головаценка і богослова, доктора богослов'я, проректора Київської Трьохсвятительської Духовної семінарії Романа Островського. Їх виступи на конференції прозвучали як інтелектуальний дует представників академічної і богословської школи біблеїстики, доповнюючи один одного.

Цікавим є досвід молодого дослідника ієромонаха Дмитра Франківа (Волинська Православна Духовна академія, Луцьк), аспіранта Національного педагогічного університету ім. М.Драгоманова, оскільки тут він формулює принципово нову ідею – про цілісне розуміння релігійного права і його негативну еволюцію, «вихолощення» (на прикладі єврейського права) релігійного, первісного, закладе-

ного від початку змісту, що загалом відбувалось і зараз відбувається з канонічним правом.

До рубрики **«Історія релігії»** з повним правом можна віднести статтю Анатолія Бабинського, присвячену постанові і розвитку ідеї патріархату Української Греко-Католицької Церкви в діаспорі. Як колишній головний редактор журналу «Патріархат», автор ретельно дослідив це питання на величезному джерельному матеріалі, довівши, що українська еміграція у 1945-1962 роках доклалася до збереження УГКЦ, до посилення її ролі в їхньому конфесійному і суспільному житті тих країн, де оселилися українці-емігранти. Саме в їх середовищі і виникла ідея патріархату, різні аспекти якої докладно розглядає А.Бабинський.

В цьому числі часопису у розділі **«Богословське релігієзнавство»** є дві глибокі історико-богословські статті про двох чи не найяскравіших представників протестантської думки ХХ ст. – Р.Нібура і К.Барта. Молоді дослідники В.Бринов та А.Шиманович звернулися до спадщини цих мислителів не випадково, оскільки необхідність постійного переосмислення ролі християнства у житті сучасного світу є на часі завжди. Ідеї християнського реалізму, актуалізовані Р.Нібуром, є в запиті особливо сьогодні, оскільки в умовах нинішньої кризи виникає потреба усунення конфлікту між ідеальним (християнські моральні вимоги) і реальним (соціокультурний контекст).

Згадана В.Бриновим полеміка між Нібуром і Бартом щодо теологічної перспективи органічно доповнюється статтею А.Шимановича «Роль та значущість праць Карла Барта для протестантського богослов'я ХХ ст.». На думку автора, «Карл Барт здійснив потужний імпульс для радикальної деконструкції напрацювань ліберальної протестантської теології ХІХ ст., зробив гучний наголос на необ-

хідності христоцентричного підходу до усіх сфер теології, наново актуалізував та продемонстрував важливість догматів із царини тріадології та христології, а також неабияким чином інтенсифікував та пожвавив інтелектуальний пошук у протестантському університетсько-академічному середовищі, радикальним чином перекроївши і змінивши вектор розвитку та звичні парадигми всього західного богослов'я».

Розділ **«Роздуми. Інформації. Рецензії»** також наповнений цікавими матеріалами. Редакція журналу вирішила надрукувати виступ Людмили Филипович під час щорічних Танчеровських читань на філософському факультеті в Київському національному університеті (2019), де вона поділилася своїми думками, задавшись питанням: «Чи має сучасне українське релігієзнавство стратегію виживання і розвитку?» Сподіваємося, що на це запитання до релігієзнавчої спільноти відгукнуться члени УАР, які чули виступ професорки, та читачі журналу. Закликаємо до більш широкого обговорення ситуації кризи гуманітаристики, в т.ч. і релігієзнавства.

У цьому зв'язку хочу нагадати, що у 87 числі нашого журналу була опублікована дискусійна стаття доктора філософських наук Олега Шепетяка «Релігієзнавче поняття "політеїзм" як результат мовленнєвого непорозуміння», яка і досі чекає своїх опонентів, котрим ми радо надамо місце в журналі для дискусії.

Вже традиційно в цьому розділі публікується рецензія на монографію докторантки Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України Ганни Михайлівни Кулагіної-Стадніченко «Феномен індивідуальної релігійності православного віруючого» (Київ, 2019), написана відомим знавцем християнської антропології професором Тетяною Гаврилюк.

Редакція продовжує публікацію матеріалів, в яких історія релігієзнавства постає в мемуарному спадку засновників Української асоціації релігієзнавців. Ми вже надрукували у попередніх 88 і 89 числах журналу в розділі «**Архіви**» спогади президента УАР професора А.М.Колодного та першого вченого секретаря УАР М.Ю. Бабія. Це число віддали під спогади колишнього віце-президента, багаторічного соратника на українській релігієзнавчій ниві, активного науковця та уарівця професора Петра Яроцького. Ми плануємо опитати по можливості всіх тих, хто долучився до створення УАР. Самоініціатива вітається.

Пишіть, дорогі науковці, свої спогади, статті, рецензії, монографії, які ми будемо читати, рецензувати, друкувати і пропонувати до уваги нашої професійній спільноті.

**Головний редактор
Анатолій КОЛОДНИЙ**

Філософія релігії і теологія

УДК 27-145.55-23:378.4(477-25)“18/19”

Сергій Головащенко

УКРАЇНА В СИМВОЛІЧНОМУ «БІБЛІЙНОМУ СВІТІ»: ІСТОРИЧНІ УРОКИ ТА ПЕРСПЕКТИВИ¹

Serhii Holovashchenko

UKRAINE IN A SYMBOLIC "BIBLICAL WORLD":
HISTORICAL LESSONS AND PERSPECTIVES

***Анотація.** У статті аналізуються культурно-цивілізаційні наслідки тисячолітнього досвіду сприйняття українцями біблійної картини світу та відповідних принципів його освоєння. Засновком авторських міркувань є теза про те, що саме засвоєння Біблії як сакрального тексту створило простір спільної мови – мови цінностей і мови символів. Нинішній «європейський світ», навіть вже будучи глобалізованим явищем, історично поставав як втілення ідеального, символічного «біблійного світу». У свою чергу, понадтисячолітня приналежність християнізованої України до «біблійного світу» стала надзвичайно важливим символічним маркером та культурно-ідеологічним чинником цивілізованості.*

Засвоївши принцип біблійного історизму разом з ідеєю біблійної історії як універсальної, всесвітньої Священної історії Спасіння, наші предки, разом з іншими християнізованими на-

¹ Статтю підготовлено на підставі доповіді на міжнародній науковій конференції «Універсальні цінності релігій світу» (Відділення релігієзнавства Інституту філософії Національної Академії наук України, 24.10.2019, Київ).

родами, отримували шанс побачити себе повноправними учасниками всесвітньої історичної драми. Цей же універсальний принцип спричинив формування нової моделі міжлюдського спілкування – комунікації, котра єднала роди й племена в окремі етноспільноти, в нації, а нації – у міжнародну єдність. Цю єдність ми й донині знаємо як Європу – або перебуваючи у ній, або прагнучи до відновлення та зміцнення зв'язків з нею. І, попри те, що ця єдність завжди виглядала як єдність політична, культурна, цивілізаційна – вона насамперед була єдністю духовною і ментальною. «Біблійний світ», як осереддя норм і символів, втілювався в різних суспільних та культурних формах великої Європи.

Автор накреслює панораму загальнокультурних ідей та цінностей, засвоєних нашими пращурами понад тисячу років тому, джерелом яких є біблійного світогляд. Зокрема, аналізується ідея (і водночас цінність) безперечного і невідпинного прогресу – історичного поступу в розвитку кожної людини, кожного локального суспільства, а також людства в цілому. Показано, що можливість такого поступу обґрунтована утвердженням цінності персонального творчого зусилля у перетворенні світу – зусилля, яке передбачає творчість та ініціативу. Підставою ж для творчого перетворення світу заради людського розвитку є цінність раціонального (в т.ч. наукового) пізнання світу.

Показано однак, що ідеї прогресизму, персонального творчого активізму, раціоналізму та прагматизму в європейській ментальності суттєво врівноважені кількома важливими цінностями, котрі також мають біблійне походження. У цьому зв'язку наголошено на ідеї персональної та колективної відповідальності за скоєне у світі. Така відповідальність, у свою чергу, спирається на цінність «всезагального добра». Ця цінність – як максима суспільно значущої поведінки – стає в нашій культурі потужним запобіжником персонального або групового егоїзму та партикуляризму. Означені цінності здатні реалізу-

ватися в системі спільнот, що постійно оновлюються. Спільнота, комунікація – основа повноцінного персонального й колективного буття, як релігійного, так і світського.

На конкретних прикладах аналізу реценції європейського біблійного досвіду діячами київської богословської традиції кінця XIX – початку XX ст. автор демонструє сприйняття київськими авторами цього періоду поліфонійної єдності європейського світу, нормативним та символічним стрижнем якої була Біблія. Автор обґрунтовано доводить, що через зіставлення зарубіжного досвіду засвоєння й застосування Біблії з вітчизняною, «домашньою» ситуацією київські дослідники-богослови об'єктивно зміцнювали ідею універсального «біблійного світу». «Біблійний світ» – як єдність духовно-символічного та етно-географічного начал, по-теперішньому кажучи, «геополітичний феномен» – дедалі глобалізувався, модернізувався. Внаслідок цього виникали виклики і на адресу української культури й суспільства, які залишаються актуальними кожного разу під час спроб модерного українського державного та національно-культурного будівництва. Актуальним авторським висновком є положення про те, що й нині наше самоусвідомлення як європейців, як повноправних членів глобальної спільноти націй потребує досвіду прочитання Біблії як джерела смислів, спільних з рештою світу, з досвідом інших народів.

Ключові слова: Біблія; «біблійний світ»; біблійні студії; Європа; європейська цивілізація; Україна.

Abstract. The article analyzes the cultural and civilizational consequences of a long experience of Ukrainians' perception of the biblical picture of the world and the corresponding principles of its development. The author's reasoning is based on the thesis that the very acquisition of the Bible as a sacred text created the space of a common language – the language of values and the language of symbols. The present «European world», even as a globalized phenomenon, was historically emerging as the embodiment of an ideal,

С. Головащенко. Україна в символічному «біблійному світі»...

symbolic «biblical world». In its turn, the over-millennial affiliation of Christianized Ukraine to the «biblical world» has become an extremely important symbolic marker and cultural and ideological factor of civilization.

Adopting the principle of biblical historicism coupled with the idea of biblical history as a universal, universal Holy History of Salvation, our ancestors, along with other Christianized peoples, were given the chance to see themselves as full participants in world historical drama. The same universal principle led to the formation of a new model of interpersonal communication - communication, which united families and tribes in nations, and nations into international unity. Until now, we have known this unity as Europe - either staying in it or seeking to rebuild and strengthen our ties with it. And, despite the fact that this unity always seemed to be a political, cultural, civilizational unity, it was basically a spiritual and mental unity. The «biblical world», as a center of norms and symbols, was embodied in the various social and cultural forms of the great Europe.

The author outlines a panorama of common cultural ideas and values that have been learned by our ancestors over a thousand years ago, the source of which is the biblical worldview. In particular, the idea (and at the same time the value) of indisputable and unceasing progress is analyzed – as the idea of historical progress in the development of each individual, each local society, as well as humanity as a whole. It is shown that the possibility of such progress is justified by the affirmation of the value of personal creative effort in the transformation of the world – an effort that involves creativity and initiative. The basis for the creative world transformation for the sake of human development is the value of rational (including scientific) knowledge of the world.

However, it has been shown that the ideas of progressivism, personal creative activism, rationalism and pragmatism in the European mentality are substantially counterbalanced by several important values, which are also of biblical origin. In this context, the idea of

personal and collective responsibility for what humans have done in the world is emphasized. This value – as the maxim of socially significant behavior – in our culture is a powerful safeguard against personal or group selfishness and particularism. These values can be exercised in a system of constantly changing communities. Community, communication is the basis of a full-fledged personal and collective life, both religious and secular.

On the concrete examples of the analysis of the reception of the European biblical experience by the figures of the Kiev theological tradition of the late XIX - early XX centuries, the author demonstrates the perception by the Kiev authors of this period of polyphonic unity of the European world, the normative and symbolic core of which was the Bible. The author reasonably argues that by comparing the foreign experience of mastering and applying the Bible with the domestic, «home» situation, Kiev theologians-researchers objectively strengthened the idea of a universal «biblical world». The «biblical world» - as the unity of the spiritual-symbolic and ethnogeographical principles, is, as they say today, the «geopolitical phenomenon» - has been globalized and modernized. As a result, there were also challenges to Ukrainian culture and society, which remain relevant every time we attempt modern Ukrainian state and national-cultural construction.

The author's current conclusion is that even now our self-awareness as Europeans, as full members of the global community of nations, requires us to read the Bible as a source of meaning shared with the rest of the world, with the experience of other nations.

Keywords: Bible; Biblical World; Bible Studies; Europe; European Civilization; Ukraine.

Постановка проблеми. Очевидно, що в тій шалено грандіозній темі, якій присвячена згадана вже конференція, неможливо охопити всіх її найважливіших

сакраментальних, сотериологічних, моральних або інших теологічних вимірів. Залишу це справжнім теологам.

Тож дозволимо собі – обмеживши власні інтелектуальні претензії – лише окреслити низку смислів та значень цієї теми з боку, доступного скоріше для раціонального осягнення, скоріше засобами філософії, соціології або історії – погляду на культуру та цивілізацію в їх історичному поступі. Тішуся, що таке, хоча й скромне, зусилля теж згодиться – доповнивши осягнення та інтуїції, запропоновані тут моїми поважними колегами.

Насмілюся сказати кілька слів про підстави універсального значення релігійних ідей та символів – саме з боку власної професійної цікавості – з боку дослідження світової, європейської та української історії сприйняття, прочитання та засвоєння Біблії – як Святого Письма, а також як феномену культурного й суспільного.

Основний виклад. Вітчизняними авторами вже наголошувалося на постанні підстав для становлення архетипів релігійно-національного самоусвідомлення саме в зв'язку з поширенням серед християнізованих давніх українців біблійної культури та біблійного світогляду, ментальності [Головащенко, 2016]. Освоєння Біблії як сакрального тексту передбачало, окрім літургійного застосування, також інкультурацію санкціонованих цим текстом норм та стилів суспільної поведінки до позабогослужбових сфер буття. Така широка інкультурація – *всезагальна у пору Середньовіччя та піддана секулярній критиці у новочасну добу, попри розмаїття форм власного виявлення та оцінок самої Біблії* – була і залишається для нас стабільним маркером приналежності до «європейського світу» в усіх його проявах. Можна твердити, що нинішній «європейський світ», навіть вже будучи глобалізованим явищем, історично

поставав як втілення ідеального, символічного «біблійного світу». А «біблійний світ», як осереддя норм і символів, втілювався в різних суспільних та культурних формах великої Європи. Разом з поширенням християнства відбувалася глобалізація «біблійного світу», долалися локальні обмеження релігійних практик, етнічних ідентичностей та форм організації суспільно-політичного життя [Golovashchenko 2018: 38].

Понадтисячолітнє перебування України в християнізованому світі, попри розмаїття територіально-політичних конфігурацій, спиралося на *приналежність до «біблійного світу»*. Така *приналежність* стала надзвичайно важливим *символічним маркером та культурно-ідеологічним чинником цивілізованості*. Освоєння біблійного тексту – і як сакрального центру богослужбових практик, і як джерела практик етичних, правових, політичних та навіть господарських – відбувалося у різні епохи по різному: через церковне богослужіння, сімейне морально-етичне виховання та систему шкільництва з функцією виховання моральних та громадянських чеснот. Усі ці форми колективного та індивідуального засвоєння прямого й символічного змісту Біблії, закодovаних у ній різноманітних практик життя, маємо враховувати як необхідний складник становлення й відтворення національної ідентичності.

Перший, і, на мою скромну думку, найважливіший культурно-ментальний наслідок християнізації давніх українців і засвоєння ними біблійної культури (а це був процес двоєдиний – виходячи з природи християнства як «релігії Бога-Слова», а християнської відправи – як «літургії Слова») – це входження до ментальності слов'ян *принципу біблійного історизму* *вкупі з ідеєю біблійної історії як універсальної, всесвітньої Священної історії Спасіння та Домо-*

зведення. Разом з християнством і Біблією наші пращури почали усвідомлювати *світ як такий, що розгортається як історія – до того ж історія, наділена вищим сенсом.*

Звідси мав походження найважливіший культурно-цивілізаційний і, якщо можна так сказати, *глобально-соціологічний наслідок.* А саме: наші предки, разом з іншими християнізованими народами, отримували шанс побачити себе новими очима – *як повноправних учасників всесвітньої історичної драми.* Саме повноправних – бо ж саме таким був пафос новозавітного універсалізму, для якого «нема ані геллена, ані юдея, обрізання та необрізання, варвара, скита, раба, вільного, але все та в усьому Христос!» (Колос. 3:11) – лише людство, прощене й спасенне «у Христі», «Ісусом Христом» (Еф. 4:32; Тит. 3:6)².

Таке бачення стало підставою для однієї з найбільш грандіозних інтуїцій у духовній та цивілізаційній історії слов'ян – інтуїції, з якої, власне, починається і слов'янська християнська ідентичність, і давньоруська громадсько-політична думка. Говорю про «Повість врем'яних/минулих літ» Нестора Книжника, а також про «Слово о Законі й Благодаті» Іларіона Київського.

Саме там біблійне, новозавітне богослов'я апостола Павла, синтезувалося з «синоптичним» поглядом на людську історію (де всі люди є рідними за походженням від Адама, сотвореного Богом за власними «образом і подобою»); з *низкою старозавітних прообразів, уособлених постатями святих біблійних пророків (як-от Ісаї, пророцтва якого (Іс. 29:18; 51:4-5) «збулося на Руській землі») та старозавітних царів (серед них – Давид і Соломон, мудрі слова яких чув у профетичному натхненні Володимир Хреститель) [Нестор Літописець 1989: 101]; з ранньою християнською історією*

² У перекладі І. Огієнка – «через Христа».

(Володимир постав подібно «новому Константину великого Риму, що охрестився сам і людей своїх охрестив» [Нестор Літописець 1989: 115]; «велике і дивне діло сотворив», подібно «до великого Константина, рівний розумом, рівний христолобством, рівний честю служителям його» [Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать].

Той синтез і став зразком для нового, *принципово нового бачення себе у всесвітній історії* – вкупі з іншими християнізованими народами, котрі гуртувалися у *нову Цивілізацію*. Ця Цивілізація протягом часу свого постання (а християнізація народів і знаменувала якраз свого часу *історичний процес* такого постання) продемонструвала *можливість досягнення нової якості згуртування народів*, нову якість міжнародної єдності.

Так, з одного боку, ніхто на ту пору ще не скасував як принцип об'єднання світу усілякі завоювання, усякого роду «збирання земель», підкорення народів іншими народами та їхніми деспотами. Так, мусимо визнати, що *ідея імперії* ще понад два тисячоліття жила і подекуди животіє й донині. Але, безперечно, з'явилася можливість розбудови *нової якості міжлюдського спілкування, комунікації*, котра єднала роди й племена – в нації, а нації – у *міжнародну єдність рівноправних*.

Цю єдність ми й до сьогодні знаємо як *Європу* – або перебуваючи у ній, або прагнучи до відновлення-зміцнення зв'язків з нею. І, попри те, що ця єдність завжди виглядала як єдність політична, культурна, цивілізаційна – вона насамперед була *єдністю духовною і ментальною*. І це сталося так завдяки засвоєнню біблійного слова – завдяки його *зверненню до всіх – через кожного, а до народів – через особистостей*.

Долучення до християнської цивілізації відрізнялося від цивілізування колишніх «варварів», котре і в дохристиянську добу здійснювалося «культурними» носіями імперських ідентичностей. Чим? Там і тоді це завжди були нерівноправні й нерівноцінні союзи вищих з нижчими, ґрунтовані на завоюваннях та поневоленні. Християнство ж створило потужний *мотив вселюдської рівності* у можливостях історичного розвитку. Прийняття християнських чеснот означало найголовніше – *«поворот до «побудови Європи у власному домі»*. Це означало органічну трансформацію на шляху історичного прогресу, а не просте запозичення чужоземного досвіду.

Засвоєння Біблії створило *простір спільної мови – мови цінностей і мови символів*. Спільність мови цінностей і символів і по досі забезпечує нам – попри всі різниці в локальних «мовах простих» та «звичаях місцевих» – забезпечує нам можливість взаєморозуміння і спільних домовленостей, спільної угоди заради спільної дії. Біблія була і залишається насамперед «Книгою Завіту», тобто «Книгою Союзу» – союзу Боголюдського та з'єднання між людьми на підставі вищих вартостей, даних Богом [Словарь библейского богословия (СББ) 1998: 1101–1110]. Ідея такої *спільної домовленості-згоди-угоди-союзу* в різні історичні періоди була каталізатором створення релігійно-політичних союзів як для розв'язання конфліктів всередині Європи (т.з. «Священні ліги» 15–16 стт., католицько-протестантські війни 16–17 стт.), так і для організації європейської християнської відпорності (т.з. «Священні ліги» 16–18 стт.). Та згодом, у секуляризованій формі, вона стала підставою для постановня Вестфальської політичної системи та, попри трагедії двох світових воєн, для поступового постановня *Європейської Унії* – в дедалі досконалішій формі.

Зупинимось далі на деяких невід'ємних від принципів біблійного світогляду *цінностях та символах загальнокультурних*, котрі об'єднують Європу – і нас, українців, поєднують з європейським світом.

Передусім, це ідея (і водночас цінність) *безперечного і невідпинного прогресу* – історичного поступу – і в розвитку кожної людини, і в розвитку локального суспільства, і в розвитку людства в цілому. Ця вартість пов'язана з ідеєю позитивних духовних трансформацій особистості, визначених релігійним, містичним/сакраментальним актом каяття перед Богом та ідеєю постійної «зацікавленості» Бога у своєму Творінні, Його присутності під час ключових моментів світового поступу, «Творення, котре постійно триває», не припиняючись і досі [СББ 1998: 1094–1100; Еріксон 1999: 305–322].

Далі, це ідея (і водночас вартість) *персонального творчого зусилля* у перетворенні світу на засадах прогресу – зусилля, котре передбачає *творчість та ініціативу*. Біблійним підґрунтям цієї цінності вбачаємо описану в Святому Письмі Божу настанову, яка інтегрально осмислює самотутність людського буття/існування у світі. Йдеться про настанову людині піклуватися про довкілля, «порати» його (1 М, 2:15); не випадково саме цей прекрасний експресивний образ, близький до життя українського селянина, використав у своєму біблійному перекладі митр. Іларіон (Іван Огієнко) [Біблія 1991: 2]. Тим самим йдеться про біблійну настанову людині *бути співтворцем Богові* у неперервному розгортанні потенцій створеного Богом світу. І, як бачимо досі, саме творча ініціатива вирізняє європейську цивілізацію у всьому світі, є добрим прикладом для наслідування.

Реалізація творчої ініціативи у повсякденній практиці перетворення світу є невід'ємною ще від однієї

ідеї/вартості вищого, біблійного гатунку, що прийшла до нас разом із християнством. Це – *ідея (і вартість) раціонального (в тому числі наукового) пізнання світу як підстава для його перетворення й застосування заради людського розвитку*. Так само біблійним підґрунтям цієї ідеї-вартості стала ідея Божого сотворення світу й людини (1М, 1:1–2:20) та можливість пізнання Творця зокрема і раціональними методами – через раціональне, систематизоване, базоване на відкритті й перевірці нових фактів пізнання світу як Його Творіння. Створений світ сповнений Божою мудрістю; його пізнання стає пізнанням самого Бога (Прип. 3:19–20; 8:22–36). Попри постульовану недосконалість людського розуму перед Божою премудрістю, нездатністю до кінця зрозуміти «тих діл, що Бог учинив, від початку і аж до кінця» (Екл. 3:11), доступність пізнати «лише самі кінці дороги Його... тільки слабке шепотіння чувати про Нього» (Йов, 26:14), обов'язком людини, наділеної «смыслом, языком, очами, ушами і сердцем для размысли», сповненої «проницательностью разума» (Сир. 17:1–9) все ж стало «шукати і досліджувати мудрість усе, що робилося під небом» (Екл. 1–13). Це стало підставою погляду на світ природи спочатку крізь призму «натуральної теології» (theologia naturalis), а згодом – вже й крізь призму секулярної *новочасної (модерної) науки*. Науки – феномену, котрий вирізняє з культурної, інтелектуальної та прагматично-технологічної точки зору саме теперішню європейську цивілізацію.

Обов'язково слід відзначити ще одну важливу річ: описані щойно ідеї (і водночас вартості) *прогресизму, персонального творчого активізму, раціоналізму та прагматизму* в європейській ментальності суттєво *врівноважені* кількома важливими ідеями й вартостями, котрі також мають біб-

лійне походження – тож увійшли до самого серця християнського світогляду. Про що скажемо тут?

Це ідея (і водночас цінність) *персональної та загальної (колективної) відповідальності* за скоєне у світі. Добро закладається й запліднюється добром, а за зло розплата заскочить і майбутні покоління. Можливість панувати в світі зовсім не дає права цей світ знищити. Як бачимо, ця вартість теж має біблійне коріння: самоусвідомлення недосконалості людської природи та діянь (біблійною християнською мовою – «гріховність») неодмінно потребує усвідомленої корекції людиною будь-яких власних вчинків («каяття» біблійною мовою) [СББ 1998: 813–821].

З цього виходить, що така відповідальна творча активна дія, виявляючи вартість персональної чи колективної творчої самореалізації людини (в тому числі у складі соціальної групи, народу-етносу, нації) – спирається водночас на ідею (і водночас цінність) *«всезагального добра» (welfare)* [Чировський 1994]. Ця ідея/цінність – як максима суспільно значущої поведінки – стає в нашій культурі потужним запобіжником персонального або групового егоїзму та партикуляризму.

І, нарешті – означені ідеї/цінності реалізуються в системі *спільнот*, що постійно оновлюються. *Спільнота, спілкування (комунікація)* – основа повноцінного персонального й колективного буття. Біблійна, християнська ідея (та цінність) ідеальної *communitas* – Церкви [СББ 1998: 1231–1243] – стала підґрунтям, ідеалом вдосконалення розмаїтих форм комунікації і форм соціального життя, властивих Європі.

Досвід українського наукового осередку, який багато років досліджує рецепцію європейського біблійного досвіду діячами київської богословської традиції (зокрема, кінця

XIX – початку XX ст.) [Головащенко 2012; Ткачук (упор., ред.) 2019] демонструє сприйняття київськими авторами цього періоду³ поліфонійної єдності європейського світу, нормативним та символічним стрижнем якої була Біблія. І тут поставали певні *gerit novarum*, через які зрозумілішим стає і минуле XX століття, і навіть початок століття нинішнього.

Актуалізація біблійного досвіду, крізь призму якого є можливим осмислення актуальних історичних подій, відбувалася в Європі та по-європейському орієнтованому світі XIX – початку XX ст. у суперечливих формах. Криза традиційних, протягом тисяч років загартованих форм засвоєння біблійних цінностей через церковне богослужіння, релігійне просвітництво та сімейне моральне виховання призвела до масштабної трансформації публічного простору прочитання й застосування Біблії. Нові форми популяризації біблійних знань сполучалися тут із зростанням ваги приватного, навіть позацерковного їх засвоєння [Царевский 1884: 123; Царевский 1886: 676, 711].

Біблійні сюжети, мотиви, символи почали використовуватися для реалізації як глобальних, так і локальних культурних, релігійних та навіть політичних проєктів. Це було, зокрема, застосування Біблії у багатьох європейських країнах як своєрідної «духовної конституції» фундаменту загальнодержавної системи релігійного виховання, яка мала на меті зміцнення моральних чеснот та громадянської єдності [Булгаков 1891: 91; Маккавейский 1895: 444–448].

³ У центрі дослідницької уваги з цього питання була насамперед творчість вихованців та професорів КДА Харисима Орди, Афанасія Булгакова, Миколи Маккавейського, Стефана Сольського, Арсенія Царевського, Володимира Рибінського, Дмитра Богдашевського, Олександра Глаголева.

Трансформація культурно-освітнього ландшафту європейських країн, пов'язана, насамперед, із зростанням ваги науки та більшою доступністю освіти для народних верств, розширила також і межі обговорення біблійної проблематики. Найбільш продуктивним же шляхом застосування біблійного знання для осмислення й розв'язання нагальних питань тогочасного суспільства, на думку київських академічних дослідників, була релігійна проповідь біблійного морально-етичного ідеалу, повчання біблійним настановам, спрямованим на досягнення громадянського миру, колективного та індивідуального добробуту.

Апробований у великих масштабах у Європі та Північній Америці, цей шлях показав, що Біблія здатна бути «джерелом культури й основою добробуту», а «усі питання, пов'язані з Біблією, вважаються питаннями цілого народу й країни». Продуктивне формування такого сприйняття Біблії як культуротворчого чинника суспільного розвитку є можливим у різноманітних інституціональних формах, як-то: сімейна комунікація; залучення Біблії до шкільної освіти; застосування біблійних образів та символів у приватному побутовому спілкуванні, публічному мовленні та політичній риториці; творча інтерпретація біблійних сюжетів, образів і символів у літературі та мистецтві [Рыбинский 1902: 366–367].

Монополія церковних біблійно-освітніх практик була знищена появою та зміцненням *секулярних форм біблійних студій*. Нові форми засвоєння біблійних відомостей дедалі частіше спиралися на *раціоналістичну критику* церковних точок зору. Навіть більше: відбувалося *конструювання нових глобальних позаконфесійних або інтерконфесійних релігійних проєктів* [Орда 1964: 243; Сольський 1887: 143–144; Царевский 1887: 430–431]. Біблія застосовувалася для осмис-

С. Головащенко. Україна в символічному «біблійному світі»...

лення соціальних, економічних, політичних та моральних проблем, актуальних на кінці XIX – початку XX ст. – у добу індустріального капіталістичного «модерну»: генези кримінального права та правової свідомості в цілому; соціально-етичних аспектів економічних відносин, зокрема відносин власності; проблем соціального зла й соціальної справедливості; політико-економічних аспектів свободи особистості. Біблійна оповідь виявлялася співзвучною з ідеями соціального реформаторства, актуальними на кінець XIX – початок XX ст. для цілої Європи [Глаголев 1901: 467, 470–471, 473–474; Богдашевский 1907: 150].

Усвідомлювалася потреба й можливість залучати символічну мову Біблії для формулювання ідей глобальної (і принаймні, всеєвропейської) єдності. Міжкультурна та міжконфесійна взаємодія постала як чинник постійно актуального перепрочитання біблійного тексту та тексту європейської культури в цілому. Нове прочитання біблійних символів сполучалося з набуттям Європою нового місця у світовій цивілізації. Так народжувалася *європейська і водночас глобальна модернізаційна культурна парадигма*, розвиток якої позначив усе XX ст. і продовжує впливати і на початок століття нинішнього.

Через зіставлення закордонного досвіду засвоєння й застосування Біблії з вітчизняною, «домашньою» ситуацією київські дослідники-богослови об'єктивно зміцнювали ідею універсального «біблійного світу». «Біблійний світ» – як єдність духовно-символічного та етно-географічного начал, по-теперішньому кажучи, «геополітичний феномен» – дедалі глобалізувався, модернізувався. Внаслідок цього виникали виклики і на адресу української культури й суспільства, надзвичайно актуальні вже в роки Українських Визвольних Змагань, коли постали спроби модерного українського дер-

жавного та національно-культурного будівництва [Golovashchenko 2018: 55].

Та й нині наше самоусвідомлення як європейців, як повноправних членів глобальної спільноти націй потребує досвіду прочитання Біблії як джерела смислів, спільних з рештою світу, з досвідом інших народів. Врешті-решт, осмислене перебування та морально застановлене зацікавлене професійне спілкування в академічному середовищі є гарним прикладом і внеском до неперервної розбудови-творення світу на біблійних засадах.

Список літератури

Біблія, або книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена. (1991). Ukrainian Bible : Ukrainian Bible Societies.

Богдашевский, Д. И. (1907). Библиография [рец. на :] Эрнест Ренан. Жизнь Иисуса. Труды Киевской духовной академии, 9, 148–151.

Булгаков, А. И. (1891). Идеал общественной жизни по определению католического, реформатского и лютеранского вероисповеданий. Труды Киевской духовной академии, 9, 86–102.

Глаголев, А. А. (1901). Новости немецкой литературы по библейской археологии. Труды Киевской духовной академии, 11, 466–474.

Головащенко, С. І. (2012). Дослідження та викладання Біблії в Київській духовній академії ХІХ – початку ХХ ст.: Монографія . Київ: Видавничий відділ УПЦ.

Головащенко, Сергій (2016). Київська традиція дослідження Святого Письма: європейський контекст і національні архетипи релігійно-культурного самоусвідомлення. В *Dziedzictwo Świętego Włodzimierza. Zbiór Studiów pod redakcją Tadeusza Stegniera*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 75–85.

Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать. Переклад В. Крекотня. Електронний ресурс. Взято з <http://litopys.org.ua/oldukr/ilarion.htm>

С. Головащенко. Україна в символічному «біблійному світі»...

Маккавейский, Н. (1895). Религия и народность как основа воспитания. *Труды Киевской духовной академии*, 11, 428–472.

Нестор Літописець. (1989). *Літопис Руський. Повість минулих літ*. За Іпатським списком переклав Леонід Махновець. Київ : Дніпро.

Орда, Х. М. (1864). Обзорение иностранной духовной литературы: Характеристический образ Иисуса. Библейский опыт. соч. Даниеля Шенкеля. Висбаден, 1864. *Труды Киевской духовной академии*, 10, 237–244.

Рыбинский, В. П. (1902). О Библии (Публичное чтение). *Труды Киевской духовной академии*, 3, 359–382.

Сольский, С. М. (1887). Библиографические заметки: «Жизнь и труды святого апостола Павла» Фаррара. *Труды Киевской духовной академии*, 1, 140–152.

Словарь библейского богословия. (1998). Под ред. Ксавье Леон-Дюфура. Пер. с фр. Киев–Москва : Кайрос.

Ткачук, М. Л. (упор., ред.) (2019). *Філософська і богословська спадщина Київської духовної академії (1819-1924): досвід археографічних та бібліографічних студій : зб. наук. пр.* Київ : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія».

Царевский, А. С. (1884). Библейская литература истекшего 1883 года на западе. Ветхий Завет. *Труды Киевской духовной академии*, 5, 103–123.

Царевский, А. С. (1886). Библейская литература истекшего 1886 года на западе. Ветхий Завет. *Труды Киевской духовной академии*, 12, 675–712.

Царевский, А. С. (1887). Библейская литература истекшего 1886 года на западе. Новый Завет. *Труды Киевской духовной академии*, 3, 430–431.

Чировський, М. (1994). *Введення до суспільно-господарської науки Церкви*. Львів.

Эриксон, Миллард. (1999). Христианское богословие. С.-Петербург : Библия для всех.

Golovashchenko, S. (2018). Kyiv in the Global Biblical World: Reflections of KTA Professors from the Second Half of the 19th and Early 20th Centuries. *Kyiv-Mohyla Humanities Journal* 5.

References

The Bible, or the books of the Scriptures of the Old and New Testaments. It has been re-translated from Hebrew and Greek into Ukrainian. (1991). Ukrainian Bible Societies.

Bogdashevskiy, D. I. (1907). Review: Ernest Renan. The Life of Jesus. *Kiev Theological Academy Studies*, 9, 148–151 [In Russian].

Bulgakov, Af. (1891). The Ideal of Social Life by Definition of the Catholic, Reformed, and Lutheran Faiths. *Kiev Theological Academy Studies*, 9, 86–102 [In Russian].

Chirovsky, M. (1994). An Introduction to the Socio-Economic Doctrine of the Church. Lviv. [In Ukrainian].

Dictionary of Biblical Theology. Edited by Xavier Leon-Dufour. Translated from French. Kiev-Moskva : Kairos [In Russian].

Ericsson, Millard. (1999). Christian theology. Translated from English. St. Petersburg: Bible for all. [In Russian].

Glagolev, A. A. (1901). The News of German Literature on Biblical Archeology. *Kiev Theological Academy Studies*, 11, 466–474 [In Russian].

Golovashchenko, S. (2012). *Study and Teaching of the Bible in Kyiv Theological academy in XIX – early XX centuries: Monograph*. Kyiv: Ukrainian Orthodox Church Publishing House. [In Ukrainian].

Gołowaszczenko, Sergij. Kyiv Tradition of Scriptures Mastering: European Context and archetypes of national-religious self-awareness. In *The legacy of St. Vladimir*. Collection of works edited by Tadeusz Stegner. – Gdansk University Publishing House. Gdańsk, 2016. – S. 75–85 [In Ukrainian].

Golovashchenko, S. (2018). Kyiv in the Global Biblical World: Reflections of KTA Professors from the Second Half of the 19th and Early 20th Centuries. *Kyiv-Mohyla Humanities Journal* 5 [In English].

Hilarion of Kyiv. *A Word about Law and Grace*. Translation by V. Kekoten. Electronic resource. From: <http://litopys.org.ua/oldukr/ilarion.htm> [In Ukrainian].

Makkaveyskiy, N. (1895). Religion and Nationality as the Basis of Education. *Kiev Theological Academy Studies*, 11, 428–472 [In Russian].

С. Головащенко. Україна в символічному «біблійному світі»...

Nestor the Chronicler. (1989). *Chronicle of Rus. The Story of the Past Years*. From Ipat'sky list translated by Leonid Makhnovets. Kyiv : Dnipro [In Ukrainian].

Orda, Kh. M. (1864b). Review of Foreign Theological Literature: The Characteristic Image of Jesus. Biblical Experience. by Daniel Schenkel. Wisbaden, 1864. *Kiev Theological Academy Studies*, 10, 237-244 [In Russian].

Rybinskiy, V.P. (1902). On the Bible: Public Readings. *Kiev Theological Academy Studies*, 3, 359-382 [In Russian].

Solskiy, S. M. (1887). Bibliographical Notes: "Life and Works of St. Paul the Apostle" by Farrar. *Kiev Theological Academy Studies*, 1, 140-152 [In Russian].

Tsarevskiy, A. S. (1884). Biblical Literature of the Last Year of 1883 in the West. Old Testament. *Kiev Theological Academy Studies*, 5, 103-123 [In Russian].

Tsarevskiy, A. S. (1886). Biblical Literature of the Last Year of 1886 in the West. Old Testament. *Kiev Theological Academy Studies*, 12, 675-712 [In Russian].

ВАЖЛИВІСТЬ СОЦІАЛЬНОЇ ПАМ'ЯТІ В БІБЛІЙНИХ ТЕКСТАХ¹

Roman Ostrovsky

THE IMPORTANCE OF SOCIAL MEMORY IN BIBLICAL TEXTS

Анотація. У статті розглянуто феномен «соціальної пам'яті» крізь призму біблійних текстів, що актуалізується процесами ідентифікації, які переживає сучасна людина та народи світу. У контексті останніх коментарів на біблійні книги автор зосереджується на проблемах формування соціальної пам'яті народу. Детально аналізуючи біблійні тексти, зокрема книгу пророка Йони та уривок з книги пророка Амоса 2:1-3, що описують відомі сторінки історії євреїв, автор доводить необхідність зміцнення колективної пам'яті, звільнення її від власних чи нав'язаних стереотипів і міфів, страхів і невідповідностей. Історія з Йоною, так добре відома за своїм традиційним сюжетом, постає в новому світлі, з огляду на процес формування колективної пам'яті. В книзі закладено декілька важливих і для сучасної людини послань, зокрема думка про хибність почуття вищості одного народу над іншим, про здатність прийняти нову реальність і будувати майбутнє, виходячи з неї, про розуміння того, що не завжди місія, визначена для себе людиною, може відповідати вищим Божим задумам, про баланс справедливості і милосердя Бога щодо грішників.

¹ Статтю підготовлено на підставі доповіді на міжнародній конференції «Універсальні цінності релігій світу» (Відділення релігієзнавства Інституту філософії Національної Академії наук України, 24.10.2019, Київ).

Органічним продовженням роздумів про те, що має зберігати колективна пам'ять народу, є аналіз тексту пророка Амоса, де йдеться про засудження тих, хто нищить пам'ять іншого народу, а також про відповідальність за наслідки, що очікуватимуть агресора за такі дії.

На підставі вдумливого прочитання біблійних текстів можна зробити висновок про особливу роль Біблії у пошуках адекватних відповідей на виклики сучасності, які пов'язані із отриманням травм і ран в результаті конфліктів і воєн. Соціальна пам'ять народу не має бути обтяжена ненавистю, гіркотою, бажанням помсти. Людина має зцілюватись від цих гріхів, звільняючись від негативних споминів. Якщо книга Йони націлена на зцілення цієї пам'яті, то книга пророка Амоса акцентує на тому, що Бог може і покарати за забуття завіту з Богом, за невиконання Його заповідей, що негативно впливає на соціальну пам'ять народу.

Підсумком аналізу є заклик до відродження соціальної пам'яті українців через її зцілення. Розуміючи всю складність процесу, автор говорить про конкретні кроки, які допоможуть подолати сучасну кризу колективної пам'яті.

Ключові слова: соціальна пам'ять, колективна пам'ять, пророк Йона, Амос, зцілення.

Abstract. The article deals with the phenomenon of «social memory» through the prism of biblical texts, which is updated by the processes of identification experienced by modern humans and peoples of the world. In the light of recent commentaries on the Bible, the author focuses on the problems of forming the social memory of the nation. Analyzing the biblical texts in detail, including the book of the prophet Jonah and the passage from the book of the prophet Amos 2: 1-3, which describe well-known pages of Jewish history, the author argues for the need to heal collective memory, to free it from its own or imposed stereotypes and myths, fears and inconsistencies. The story with Jonah, so well known for its traditional storyline, is taking on a

new light, given the process of forming collective memory. The book contains several important messages for the modern person, including the idea of the false sense of the superiority of one people over another, the ability to accept a new reality and build the future based on it, the understanding that not always a mission, defined by a person for themselves, can correspond to God's highest intentions, and about the balance of God's righteousness and mercy toward sinners.

An organic continuation of the thoughts of what the collective memory of the people should preserve is the analysis of the text of the prophet Amos, which refers to the condemnation of those who destroy the memory of another people, as well as the responsibility for the consequences that the aggressor would expect for such actions.

On the basis of a careful reading of the biblical texts, we can conclude that the Bible has a special role in finding adequate answers to the challenges of today that are associated with the injuries and wounds resulting from conflicts and wars. The social memory of the people should not be burdened with hatred, bitterness, and desire for revenge. A person must be healed of these sins and freed from negative memories. If Jonah's book seeks to heal this memory, then the book of the prophet Amos emphasizes that God can also punish for forgetting a covenant with God, for not obeying His commandments, which negatively affects the social memory of the people.

The result of the analysis is a call to revive the social memory of Ukrainians through its healing. Understanding the complexity of the process, the author talks about specific steps that will help to overcome the current crisis of collective memory.

Keywords: *social memory, collective memory, prophet Jonah, Amos, recovery.*

Актуальність обраної для виступу на конференції «Універсальні цінності релігій» теми зумовлена зростаючим інтересом суспільства до феномену соціальної пам'яті. Наша пам'ять – це наша історія, яка допомагає усвідомити як індивідуальну, так і колективну сутність. Адже особа,

окрім традиційної трихотомічної моделі (тіло, душа та дух), має ще й такий особливий дар, як пам'ять, що безпосередньо пов'язана з категорією «ідентичності». Цей дар впливає на характер людського існування, на життєвий вибір особистості, формує її майбутнє. Крім індивідуального виміру, соціальна пам'ять виступає важливим фактором самовизначення спільноти, яка завдяки своїй колективній пам'яті здатна формувати колективні смисли і цінності, які поділяються і членами цієї спільноти [Денисенко 2015: 2-4].

Особливо тема соціальної пам'яті запитувана в сучасних умовах кризи ідентичностей, котру переживають і усталені історичні спільноти, і спільноти новонароджені, якою є демократична Україна. Для незалежної України соціальна пам'ять є недоформованою, дисперсною, яка не складає якийсь моноліт чи фундамент для, як кажуть, зшивання країни. Не встигла країна за ці роки незалежності стати єдиною, каталізувати якусь спільну ідентичність ні в національному, ні культурному, ні мовному, ні релігійному чи політичному сенсі слова. Соціальна пам'ять знаходиться в стані формування, тому так важливо віднайти ті базові фундаменти, які ляжуть в основу колективної суспільної свідомості, спільної соціальної пам'яті для різних конгломератів, які нині представляють Україну.

Усвідомлюючи такі складні виклики, автор *метою* статті обирає звернення до універсальних біблійних текстів, опершись на які можливо знайти відповіді на питання про зміст і форми такої соціальної пам'яті, котру бажано вивчати, аналізувати, щоб відповідно сконструювати її у сучасників.

Основний виклад. При аналізі феномену соціальної пам'яті дослідники вживають різні поняття: *колективна, історична або зовнішня пам'ять*. Говорячи про пам'ять особи,

науковці мають на увазі «індивідуальну пам'ять». Дискутуючи про пам'ять групи, говорять про «колективну», завданням якої вважається поєднання сучасного з минулим [Асман 2004: 36-38]. Важливо усвідомити: якщо індивідуальна пам'ять не стала частиною соціальної, то вона помирає. Натомість *соціальна пам'ять* має здатність існувати тривалий час.

На думку багатьох дослідників, у найдавніші часи колективну пам'ять фіксували та оберігали жреці, у часи Середньовіччя – лікарі та юристи, у новий час – вчені та політики [Соколов 2002: 5-6]. Сьогодні, мабуть, головними охоронцями колективної пам'яті є соціальні мережі та віртуальне середовище. Але без оперття на універсальні цінності навіть такі сучасні хранителі виявляються хаотичним набором різноманітних знань.

Соціальна пам'ять зберігає дані не тільки домінуючої культури, але й субкультури, тобто малої групи, яка протистойть панівній масовій культурі, що уособлює пам'ять великої та агресивної щодо меншини групи. Соціальну пам'ять складають національна мова, смисли щодо минулого та теперішнього (пам'ять про героїв, міфи, моменти національної гордості чи приниження), самосвідомість (відчуття власного коріння). Важливим концептом залишаються традиції, які забезпечують зв'язок між генераціями. В такий спосіб накопичений досвід передається від покоління до покоління. Тобто, соціальна пам'ять виконує багато важливих *функцій*: передає та відтворює минуле, спрямовує теперішнє, моделює та програмує майбутнє [Бойко 2013: 88-89].

Соціальній пам'яті притаманний «*феномен забуття*», що допомагає спільнотам витіснити якісь неприємні, бо-

лючі спогади або ж ті спогади, які могли б привести до роздіблення групи [Бондарєва 2014: 7-28].

Особлива роль у формуванні і збереженні соціальної пам'яті належить тексту, усному або писемному. Такі тексти здатні сформувати (або ж і не сформувати у випадку несприйняття) у реципієнта новий світ, котрий з ідеального та уявного переходить у життєвий досвід людини. Цікаво охарактеризував цю функцію тексту, зокрема сакрального, У. Брюггеман у книзі «Пророча уява», коли доводить відповідальність пророків за конструювання ідеального світу, базованого на Законі, з метою його втілення в реальності [Брюггеман 2012]. Такі твори виконують роль об'єднуючого ланцюга для певної спільноти, бо залучають кожне нове покоління до тих же традиційних культурних цінностей та ідей. Необхідно врахувати, що такий текст повинен нести високо моральні і художні стандарти та нові форми інформаційно-художнього вираження, які будуть відповідати попереднім уявленням, надаючи їм новий розвиток та наповнення. Тому тексти, історичні, дидактичні, сакральні і художні виступають одним з важливих факторів впливу на соціальну пам'ять. Адже текст – це згусток соціальної пам'яті, який зберігає культурну пам'ять про попередній досвід, а також генерує нові смисли [Біличенко 2012: 250-251].

Роздумуючи про соціальну пам'ять, потрібно зважати на те, що в часи цифрових технологій стало можливим з величезною швидкістю впливати на розуміння та інтерпретацію подій, розвінчувати певні міфи або творити нові. Потрібно бути максимально обережними, щоб не інструменталізувати суспільну пам'ять, використовуючи бінарні зображення: свій – чужий, переможець – невдаха [Волянюк 2015: 17-18]. Вважається, що соціальна пам'ять діє як певне

вмістилище, що може допомогти у формуванні нового бачення та здатне включати думку як «своїх», так само й інших, тобто всіх, хто проживає у суспільстві [Гон, Івчик 2014: 19].

Колективна пам'ять не є статичною: вона мінлива й динамічна. Також вона постає полем постійних зустрічей, сутичок з перемішуванням образів минулого, конструйованих із різних перспектив і збудованих із різних елементів. У ставленні до найближчого минулого визначальними є три елементи. Перший – це пам'ять індивідів про власні переживання. Другий – пам'ять спільноти, що виросла із гуртового, особистого досвіду багатьох індивідів, колективно узгоджена символічна мова їх переказу. Третій – це офіційно переказуваний образ минулого та спільне відзначення ювілеїв цих подій [Шацька 2011: 46-47].

Важливою функцією соціальної пам'яті в часи кризи залишається її *мобілізаційна функція*, тобто здатність підтримувати оптимізм, долати труднощі, вселяти віру в себе і готовність прийняти виклик. Коли в суспільстві є несприятлива ситуація (економічна, епідеміологічна, політична тощо), а населення бореться за виживання, соціальна пам'ять відходить на другий план та втрачає власну актуальність. Ностальгія за минулим, яке видається кращим від сьогодення, понижує мобілізаційний потенціал та негативно впливає на тлумачення власної історії та її розвитку. Соціальну пам'ять потрібно формувати та виховувати за допомогою чесного та критичного аналізу подій та відповідних висновків [Позднякова-Кирб'ятьєва 2012: 19-20].

Саме тому, усвідомлюючи необхідність актуалізації соціальної пам'яті в нинішній українській реальності, сучасна богословська думка звертається до Біблії, до осмислення тих історичних подій, які спонукають нас глибше ро-

зуміти наше життя, зокрема його конфлікти, суперечки, проти-стояння. В описаних в книгах пророків подіях ми читаємо не тільки про тогочасні виклики, з якими зустрілися євреї, але й бачимо наслідки їх внутрішньої боротьби між справедливістю і милосердям. Шукаючи історичні паралелі між ситуаціями часів пророків і сьогодення, звернімося до досвіду попередників, перед якими постала складна проблема визначення свого відношення до іншого, до чужого, необхідність переосмислення традиційних стереотипів.

Книга пророка Йони як приклад зцілення пам'яті та необхідності примирення. Книга пророка Йони є не лише частиною біблійного канону, а водночас і підсумком досвіду особи, котра була членом певної спільноти, що пережила непрості виклики та глибокі кризи. Тому є сенс подивитися на книгу Йони з огляду на процес формування колективної пам'яті євреїв. Згідно з П. Коннертоном, книга пророка Йони постає як «*театр пам'яті*» [Коннертон 2004: 10]. «Якщо коротко переказати книгу пророка Йони, то у чотирьох розділах текст описує рух у протилежні напрямки: у першому і другому розділах пророк рухається до моря, на захід, а в третьому і четвертому – потрапляє на схід, у Ніневію. Кожен розділ книги містить по чуду: перший розділ – утихомирення бурі; другий – історію з рибиною, врятування Йони; третій – навернення Ніневії; четвертий – чудо з тиквою» [Островський 2018: 27].

Книгу Йони можна вважати своєрідною вакцинацією від почуття вищості над іншими народами. Проте не варто шукати у книзі думку про прийняття всіх народів до кола обраних. Ніневія врятована лише завдяки слову пророка Йони та глибокому покаяттю його мешканців. Важливо пригадати, що пророк Йона – єдиний серед староза-

вітних пророків, хто був посланий проповідувати поза Ізраїль до поганського народу [Островський 2018: 24-25].

Початок Божої педагогіки для Йони – це повернення до власної трагедії, до знищення Ізраїльського царства. Перш за все, треба прийняти те, що сталося, а отже визнати, що змінити минуле неможливо. А відтак потрібно будувати нове життя, відштовхуючись від нових реалій. Звичайно, що пам'ять про ворога для Йони залишається болючою. Він не бажає йти в Ніневію, бо це може роз'ятрити рани, отримані внаслідок трагедії. Натомість, Господь у даному випадку має відмінне від пророчого бачення Ніневії, бо тут живуть його сотворіння, котрими Він опікується.

Пророк Йона намагається у власний спосіб переписати історію, а саме: – вплинути на процеси, які відбуваються, і причинитися до знищення свого власного ворога і ворога свого народу, якого уособлює Ніневія. Тому «місія Йони» та Божа місія кардинально відрізняються. Адже пророк бажає власної справедливості – знищення міста. Господь же приводить його до зустрічі з ворожим містом, аби він подивився на тих, кого не знає, але ненавидить. Цілих три дні пророк змушений ходити містом і дивитися в очі тим, кому бажає загибелі.

Коли йдеться про пам'ять, то для Господа важливо, щоб в ній закарбувалися милосердя та здатність людини до змін. Йона ж прагне, щоб Господа запам'ятали таким, що мстить і карає ворогів народу. Для нього важливішою була караюча ніж милосердна рука Господня. Тому його проповідь не несе в собі жодних позитивних чи обнадійливих нот, в ній присутня лише погроза та покарання [Ben Zvi 2013: 335].

Йона в книзі представлений як антиАвраам. Усіма словами та ділами пророк суперечить справі Авраама. Бать-

ко народів заступається за місто-еквівалент Ніневії, фактично торгується з Богом та просить помилувати Содом та Гомору (Бт. 18:20-33). Він добре знає про всі ті зловживання, що відбуваються у цих містах, але знаходить сміливість просити за жителів. Натомість Йона поступає у зовсім інший спосіб. Мало того, що не просить Господа про Ніневію, а й навпаки – вирішує, що не потрібно ворогу давати навіть останній шанс на порятунок [Ben Zvi 2013: 25-27]. Бажання Йони насправді демонструють бажання цілого народу, який не лише готовий засудити до знищення столицю загарбника, але й намагається маніпулювати Божими задумами [Ben Zvi 2003: 6-8].

Окрім цього потрібно зауважити, що Ніневія у тодішньому світі була яскравим прикладом міста та столиці величезної імперії, яка була зруйнована дощенту і не була відновлена. Навіть класична грецька література посилається на цей приклад, зображуючи у негативному світлі останнього царя Сарданапала [Ben Zvi 2003: 15-16].

Для Йони каменем спотикання стає милосердя, яке Господь виявив до Ніневії і в якому відмовив царству Ізраїля². За логікою Йони, якщо Бог милосердний, то мав би бути милосердний до всіх, а якщо справедливий – то теж без винятків, а особливо коли йдеться про ворогів Ізраїлю. Пророк Йона міг би зрозуміти такого Бога, який би все робив згідно з планом, і навпаки, йому важко зрозуміти та прийняти такого Бога, який міняє свою думку і відступає від плану помсти.

Бог звертається до Йони і водночас до читача: «Чи ж слушно ти розсердився?» (4:4.9). Це ключове питання, бо власне ним Бог випробовує патріотизм Йони, перевіряє його

² Йдеться про знищення Єрусалиму у 586 до н.е. військами Навуходоносора – царя Вавилонії.

го ставлення до іншого народу, який насправді є агресором. Зцілюючи пам'ять Йони, а водночас і кожного читача, Господь у кінці ставить риторичне запитання: «А мені б то не жаль було Ніневії?». Книга Йони на фоні теми місії до поган та їх навернення подає зрозумілі натяки на те, що треба відкриватися до інших народів і прощати рани минулого [Островський 2018: 25].

Незважаючи на усі переживання Йони, пророцтво, яке він приніс у столицю Ассирії, все таки збулося. Ніневія справді була знищена, хоча не одразу і не перед очима пророка, але згодом його слово здійснилося³. Єдиний нюанс, що це не сталося на вимогу і за бажанням пророка Йони [Ben Zvi 2003: 25-26].

Пам'ять Йони про заподіяне зло йому та його народові є тягарем пророка, що не дає змоги простити. Свою пам'ять пророк не бажає відпустити, проте цей тягар тягне його на дно – як в прямому, так і в переносному значенні. Під час бурі він був викинутий у море, далі рибина понесе його на дно. Відтак озлобленість буде панувати над пророком аж до моменту його згоди виконати місію, покладену на нього Богом – проповідувати в ненависній йому Ніневії. Бажання побачити загибель ворога (уже після проповіді в Ніневії) виявиться настільки сильною, що нищитиме Йону, спопелятиме його зі середини, навіть допровадить до знищення рослини і до бажання смерті собі самому. І Господь навіть тоді намагається переконати пророка, а найголовніше – кожного з нас у важливості прощення та прийняття факту, що справедливість Бога не є людською, проте вона залишається невідворотною [Островський 2018: 89-95].

³ Ніневія – столиця Ассирійської імперії, знищена у 612 р. до Р. Хр. від рук мідян та вавилонян.

Йона – це збірний образ сучасної людини. Пророк має власне уявлення про Бога і хоче, щоб Господь діяв згідно з цими його уявленнями та схемами. Але Бог є Ін-ший. І Йона отримує щонайбільший подарунок – зруйнування своїх стереотипів та звільнення з полону помилкових богословських умовиводів про «свого Бога» [Островський 2018: 27].

Книга пророка Йони – не єдиний в Біблії текст, який у формі історичної оповіді вчить євреїв, а через них і всіх людей, чути і слухати Бога, вдумуватися в Його уроки людству.

Амос: покарання за знищення пам'яті. Показовим уривком з Біблії є текст книги пророка Амоса (2:1-3). В ньому пророк також звертається до проблематики збереження/знищення пам'яті народу.

Промови, що містяться в уривку Амос (1:3–2:16), належать до особливого різновиду пророкувань – «пророцтва проти чужих народів». У ньому Амос перелічує всі ворожі народи, які оточували Ізраїль: Сирію (1:3-5), філістимлян (1:6-8), фінікійців (1:9-10), Едом (1:11-12), Аммон (1:13-15), Моав (2:1-3) і навіть Юду (2:4-5), з котрим Ізраїлеві також часом доводилося воювати.

Особливість цього уривку в тому, що пророк, який проголошує Божий суд над ворожими іноземними державами, чинить це у присутності ізраїльтян. Пророк не йде до кожного з перелічених народів і не звіщає кожному з них Божого суду. По-перше, це було б фізично неможливо, а по-друге – усі перелічені народи, за винятком Юди та Ізраїлю, були поганськими і не поклонялися Ягве – Богу Ізраїлю. Кожен із цих народів мав своїх богів. Виникає запитання, яке актуалізується сучасними богословами: а для

чого ж тоді виголошувати ці пророцтва? Навіщо звіщати суд над народами в присутності Ізраїлю?

«Річ у тому, що до цього різновиду пророкування часто вдавались у контексті війни або підготовки до військових дій (пор. Іс 7:5-9). Такі пророцтва мали за мету підбадьорити народ Ізраїлю, віщуючи поразку ворогів, і часто застосовувалися як релігійно-патріотична пропаганда для піднесення бойового духу під час війни. В них було запевнення, що Бог воює на боці свого народу, а відтак – проти його ворогів, що мало б гарантувати йому перемогу. Зазвичай після такого роду пророцтв наступним логічним і традиційним кроком були слова запевнення Ізраїлю у його перемозі над ворогами, проголошення Божого благословення та підтримки для обраного народу. Іншими словами, новина про близький Божий суд над ворогами – саме те, чого так довго очікували ізраїльтяни і що сподівалися почути з уст Божого пророка: вороги, від яких ізраїльтяни стільки натерпілися, нарешті дістануть по заслuzі» [Правець 2016: 35].

Кількість перелічених народів загалом 7 – символічне число в біблійній мові. Цим підкреслюється «повнота» ворожих народів. Великою несподіванкою для ізраїльтян було те, що до здавалося б повного числа засуджених народів Амос додав ще один народ. А ним виявився не хто інший, як сам Богом вибраний народ Ізраїлю (2:6-16). Це означало, що Ізраїль також зараховано до ворожих Богові народів. З іншого боку, іноземні народи поставлено поряд із вибраним народом, що свідчило про те, що Бог не є байдужим до жодного з народів. *Всі народи рівні перед Ним* і кожен повинен дати звіт перед справедливим Суддею [Там само: 36].

Моав, який розташований на схід від Мертвого моря і на північ від Едому, звинувачено у порушенні над останками померлого царя Едому (Ам 2:1-3). Його могилу було осквернено, а кістки – «перепалено на вогні»⁴ (2:1). Цар представляє цілий народ, наруга над царем – це наруга над народом, а знищення останків царя – це знищення його імені, що рівнозначне ліквідації народу та його пам'яті про минуле. Така зневага над пам'яттю сусіднього народу та намагання стерти будь-які його сліди з історії, достовірно коментує біблієзнавець, не залишається безкарними [Правець 2016: 43]. Кара відповідає злочину: за те, що вони спалили останки царя, Бог спалить головне місто моавитян – Кірійот; Моав переможуть війська, які руйнуватимуть його, знову ж таки, під військові вигуки та звук сурем.

Підсумок глобальний. Біблійні тексти, зокрема розглянуті вище, передають нам не лише історичні події чи моральні настанови. Вони допомагають віруючим віднаходити відповіді на сучасні виклики, зціляти рани, які вони неминуче отримують впродовж життя, та впевнено рухатися вперед.

Оскільки проблематика соціальної пам'яті висвітлена у багатьох біблійних текстах, вона вкрай важлива як для євреїв, так і для кожного народу. Книга пророка Йони, представляє трагічні етапи очищення пам'яті, ба більше – її кристалізації, і націлена на зцілення цієї пам'яті. Натомість книга пророка Амоса акцентує на факті покаранні тих, хто забуває про завіт з Богом, про виконання Його заповідей, тим самим знищує пам'ять народу.

Незважаючи на велику часову відстань між нами і біблійними книгами, запитання, які людина ставить щодо

⁴ Переклад о. І. Хоменка.

себе та світу, залишаються незмінними. Рани потребують зцілення як у минулі часи, так і в сучасному світі.

Підсумок локальний. Український народ, як і сусідні народи, потребують відродження соціальної пам'яті через її зцілення. Це складний процес, який включає не тільки розвінчування безлічі міфів, стереотипів, історіософій, які або створені нами, або накинута нам, тобто аналітичну роботу. Вона має базуватися на конкретних зусиллях з відкриття засекречених архівів для дослідників, на політиці всебічного публічного обговорення проблемних і важких сторінок нашої історії, на популяризації невідомих джерел, насичення нашого інформаційного простору цими новими джерелами, коментарями, концепціями, які б формували критичне і здорове ставлення до минулого свого та інших народів. Інакше ми й надалі будемо знаходитися в непевній ситуації – коливання між комунізмом та анархією.

Список літератури

Ben Zvi, E. (2013). Exploring the Memory of Moses “The Prophet” Late Persian/Early Hellenistic Yehud/Judah. In D.V. Edelman & E. Ben Zvi (Eds.), *Remembering Biblical Figures in Late Persian Period & Early Hellenistic Period. Social Memory and Imagination*, (pp. 335-364). Oxford: Oxford University Press.

Ben Zvi, E. (2013). The Memory of Abraham in Late Persian/Early Hellenistic Yehud/Judah. In D.V. Edelman & E. Ben Zvi (Eds.), *Remembering Biblical Figures in Late Persian Period & Early Hellenistic Period. Social Memory and Imagination*, (pp. 3-37). Oxford: Oxford University Press.

Ben Zvi, E. (2003). Signs of Jonah. Reading and Rereading in Ancient Yehud. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement*, 367, New York: Sheffield Academic Press.

Ассман, Я. (2004). *Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности*, Москва: Языки славянской культуры.

Біличенко, О. (2012). Соціальна пам'ять як літературно-комунікаційний досвід. *Психолінгвістика*, 10/35, 246–251.

Бойко, О. (2012). Феномен соціальної пам'яті: основні концептуальні підходи до аналізу та інтерпретації. In В.Ф.Солдатенко, (Ред.), *Національна та історична пам'ять*, (Vol. 2, сс. 65–108). Київ: ДП «НВЦ «Пріоритети».

Бондарева, Х. (2014). *Збереження та трансформація соціальної пам'яті української діаспори (на прикладі матеріалів Союзу українців Америки кінця 1940-х – 1985-х років)*. Retrieved from <http://journalism.ucu.edu.ua/wp-content/uploads/2014/04/Bondareva.doc>

Брюгтеман, У. (2012). *Пророческое воображение*, Черкасы: Коллоквиум.

Воляннюк, О. (2015). Героїзація як інструмент політики суспільної пам'яті. In В. Циба (ред.), *Ідентичності та політичні інститути: виклики для України. Матеріали Всеукраїнської наукової конференції*. (сс. 16–22). Ніжин: НДУ ім. М. Гоголя.

Гон, М. М., Івчик, Н. С. (2014). Політика пам'яті України й Польщі щодо жертв Голокосту: особливості реалізації. *Intermarum*, 1, 18–30.

Денисенко, А. (22–25. 09. 2015). Память, определяющая идентичность. *Успенские чтения: Правда. Память. Примирение*. Киев. 2–4.

Коннертон, П. (2004). *Як суспільства пам'ятають*. Київ: Ніка-Центр.

Островський, Р. (2018). *Книга Йони. Науково-популярний коментар на Старий Завіт*. Львів: Видавництво УКУ.

Позднякова-Кирб'ятьєва, Е. (2012). Концептуалізація поняття і явища соціальної пам'яті. *Соціологічні науки*, 15(1), 15–21. Retrieved from http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=UJRN&P21DBN=UJRN&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=1&Image_file_name=PDF/VMSU_sociology_2012_15_1-2_5.pdf

Правець, О. (2016). *Книга Амоса. Науково-популярний коментар на Старий Завіт*. Львів: Видавництво «Колір ПРО».

Соколов, А. (2002). *Общая теория социальной коммуникации: Учебное пособие*. СПб.: Изд-во Михайлова В.А.

Шацька, Б. (2011). *Минуле – пам'ять – мит*. Чернівці: Книги-XXI.

References

Assman, E. (2004). *Cultural memory. Letter, Memory of the Past and Political Identity in the High Cultures of Antiquity*. Moscow: Languages of Slavic Culture.

Ben Zvi, E. (2013). Exploring the Memory of Moses «The Prophet» Late Persian/Early Hellenistic Yehud/Judah. In D.V. Edelman & E. Ben Zvi (Eds.), *Remembering Biblical Figures in Late Persian Period & Early Hellenistic Period. Social Memory and Imagination*, (pp. 335-364). Oxford: Oxford University Press.

Ben Zvi, E. (2013). The Memory of Abraham in Late Persian/Early Hellenistic Yehud/Judah. In D.V. Edelman & E. Ben Zvi (Eds.), *Remembering Biblical Figures in Late Persian Period & Early Hellenistic Period. Social Memory and Imagination*, (pp. 3-37). Oxford: Oxford University Press.

Ben Zvi, E. (2003). Signs of Jonah. Reading and Rereading in Ancient Yehud. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement*, 367, New York: Sheffield Academic Press.

Bilychenko, O. (2012). Social memory as a literary and communication experience. *Psycholinguistics*, 10/35, 246–251.

Bondareva, H. (2014). *Preserving and Transforming the Social Memory of the Ukrainian Diaspora (as exemplified by the materials of the Union of Ukrainian Americans of the late 1940s-1985s)*. Retrieved from <http://journalism.ucu.edu.ua/wp-content/uploads/2014/04/Bondareva.doc>

Boyko, O. (2012). The phenomenon of social memory: basic conceptual approaches to analysis and interpretation. In VF Soldatenko, (Eds.), *National and historical memory*, (Vol. 2, pp. 65–108). Kyiv: State Enterprise «Priorities».

Bruggeman, W. (2012). *Prophetic Imagination*, Cherkasy: Colloquium.

Conerton, P. (2004). *How societies remember*. Kyiv: Nika-Center.

Denisenko, A. (September 22–25, 2015). *Memory that defines identity*. Assumption readings: True. Memory. Reconciliation. Kyiv. 2–4.

Gon, M. M., Ivchik, N. S. (2014). Memory Policy of Ukraine and Poland on Holocaust Victims: Implementation Features. *Intermarum*, 1, 18–30.

Ostrovsky, R. (2018). *Jonah's book. A popular science commentary on the Old Testament*. Lviv: UCU Publishing House.

Pozdnyakova-Kirbyat'eva, E. (2012). Conceptualization of the concept and phenomena of social memory, *Sociological Sciences*, 15 (1), 15–21. Retrieved from:

Pravets, O. (2016). *The Book of Amos*. A popular science commentary on the Old Testament. Lviv: Color ABOUT Publishing House.

Shatko, B. (2011). *Past – memory – myth*. Chernivtsi: Books-XXI.

Sokolov, A. (2002). *General Theory of Social Communication: A Textbook*. St. Petersburg: Publisher Mikhailova VA

Volyanyuk, O. (2015). Heroization as a tool of public memory policy. In V. Tsyba (Ed.), *Identities and Political Institutions: Challenges for Ukraine*. Proceedings of the All-Ukrainian Scientific Conference. (cf. 16–22). Nizhin: NDU them. M. Gogol.

УДК 261:2-23

Дмитро Франків

**НАРАТИВ ДЕКАЛОГУ ЯК ЦІЛІСНИЙ ВИРАЗНИК
ОСНОВНОГО ПРИНЦИПУ ФОРМУВАННЯ
ЄВРЕЙСЬКОГО ПРАВА**

Dmytro Frankiv

THE NARRATIVE OF DECALOGUE AS AN INTEGRATED
EXPRESSION OF THE BASIC PRINCIPLE OF FORMATION
OF JEWISH LAW

***Анотація:** Метою даної статті стало цілісне дослідження феномену наративу Декалогу в його основоположних принципах в контексті богословського розуміння єврейського права. Для цього було використано абстрактно-логічні методи, історико-правовий, феноменологічний, аксіологічний, гносеологічний методи, метод критичного та системного аналізу і метод компаративної теології. В результаті виявлено богословське розуміння основних морально-правових принципів та зведено до єдиного, системотворчого; проведено дослідження кореляції між нормативною та моральною стороною такого наративу. Особливу цінність складає встановлення і виокремлення в означеному контексті базового вихідного принципу, який поставлений в основу як синайського законодавства, так і всього біблійного права. Оскільки зі зміною історичних реалій, яка збіглась в часі з руйнуванням Храму та припиненням жертвоприношень – змінився і закон. Втім, біблійне законодавство мало особливе ідейне значення, воно задавало весь тон та розкривало і формувало основні принципи подальшого розвитку всього єврейського права. Тому в нашому дослідженні ми звернули увагу на головні ідейні*

особливості біблійних законів, адже в них криється, на нашу думку, основна формотворча суть, і лише зрозумівши її – зможемо зрозуміти саме єврейське право. Разом з тим феномен права, а тим більше єврейського права – один з найкращих регуляторів і виразників виховного принципу, який покликаний виховати людину в любові. Звичайно, до цього покликана моральність і вона мала би мати перевагу над всім іншим, але правова частина не має бути ігнорована. Право повинно виступати як соціально справедливий, інтегративний, фундаментальний, загальнообов'язковий, найефективніший, найавторитетніший регулятор. Тому проблема поєднання правових принципів і моральних заповідей для біблійного права не стояла в принципі. Початково значна частина прийнятих правових норм носила характер моральних приписів, підтверджених і виражених законом. Такий перехід, перетікання від моралі до закону та тісний взаємозв'язок між ними складають одне нерозривне ціле. І окрім Галахи, що відповідала за юридичний аспект (перехід від моралі до закону), існували і писання пророків, завданням яких було висвітлити перехід від закону до моралі, бо якраз саме мораль – ось суть всього, ось справжній сенс існування правового вираження такого виховного принципу. Таким чином основний виховний принцип Декалогу зокрема і біблійного права загалом полягав у тому, щоб виховати високоморальну людину, яка має обмежувальні приписи, які б не дозволяли впасти в беззаконня (морально-правове), і заповіді формотворчі, які би дозволяли людині виховуватись в напрямку пошуку Бога і стабілізуватись в богоподібному стані, заповіданому самим Богом через Мойсея. В цьому і полягає суть Декалогу і єврейського права. Виховний принцип, як основний і результативний, хоч і не такий звичний для сучасного розуміння природи права, є саме тим принципом, який закладався як в основу Декалогу, так і в основу всього єврейського права, принаймні в його біблійну частину.

Ключові слова: Декалог, принципи єврейського права, єврейське право, біблійне право, виховний принцип, богослів'я, мораль.

Abstract: *The purpose of this article was to comprehensively explore the phenomenon of the narrative of the Decalogue in its fundamental principles in the context of the theological understanding of Jewish law. For this purpose abstract-logical methods, historical-legal, phenomenological, axiological, epistemological methods, method of critical and systematic analysis and method of comparative theology were used. The result is a theological understanding of the basic moral and legal principles and reduction to a single, systematic one; also, as a result, a study of the correlation between the normative and the moral side of such a narrative was conducted. Of particular importance is the establishment and definition of the basic initial principle in the defined context that underlies both Sinai law and all the biblical law. Since, with the change of historical realities, which coincided with the destruction of the Temple and the termination of sacrifices, the law has also changed. However, the biblical law was of particular ideological importance, it set the tone and revealed and formed the basic principles for the further development of all Jewish law. Therefore, in our study we have drawn attention to the main ideological features of the biblical laws, because, in our opinion, the basic formative essence is hidden in them and only by understanding it – will we be able to understand Jewish law itself. However, the phenomenon of law and even more so of Jewish law, is one of the best regulators and exponents of the educational principle that is designed to raise a person in love. Of course, morality is called for it and it should take precedence over everything else, but the legal part should not be ignored. Law should serve as a socially just, integrative, fundamental, binding, most effective, most respected regulator. Therefore, the problem of combining legal principles and moral precepts for biblical law was not an issue in principle. The significant part of the adopted legal norms initially was characterized by moral prescrip-*

tions, confirmed and expressed by law. Such a transition, the shift from morality to law, and the close relationship between them are one inseparable whole. And apart from Halacha, which was responsible for the legal aspect (the transition from morality to law), there were also the writings of the prophets whose task was to illuminate the transition from law to morality, because precisely morality is the essence of everything. Here is the true meaning of the existence of a legal expression of such an educational principle. Thus, the basic educational principle of the Decalogue, in particular, and of biblical law in general, was to educate a high-moral person who had restrictive precepts that would not allow him to fall into lawlessness (moral law), and the formative commandments that would allow a person to be educated in the search for God, and to stabilize himself in the godlike state commanded by God through Moses. That is the essence of the Decalogue and Jewish law. The educational principle, both basic and effective, though not so familiar to the modern understanding of the nature of law, is exactly the principle that laid down both the basis of the Decalogue and the foundation of all Jewish law at least in its biblical part.

Keywords: Decalogue, principles of Jewish law, Jewish law, Biblical law, Educational principle, Theology, Morality.

Постановка проблеми. Релігійне право часом користується надбанням і структурою світського права, однак повністю відрізняється в засадничих принципах та положеннях. Та все ж юридична складова в дослідженні релігійного права є основною, головною і провідною. Як твердить відомий сучасний правознавець М.Варьяса, який досліджує дану тематику, оскільки предметом дослідження релігійного права є юридичні норми та відносини, то, відповідно, і вивчатись вони повинні в системі юридичних методів дослідження, понять і категорій, які виробила юриспруденція [Варьяс 2001: 8]. Втім, такі норми вписані і є частиною релігійних текстів та релігійного світогляду. Тому дослід-

ження релігійних текстів, особливо тих, які знаходяться на стику декількох наукових дисциплін і вміщують в собі таке різноманіття, є не просто цікавим науковим завданням, а дечим набагато більшим [Еникеев 2018]. Х.-Г. Гадамер сказав: «Розуміння і тлумачення текстів є не тільки науковим завданням, але й очевидним чином відноситься до всієї сукупності людського досвіду в цілому» [Гадамер 1988: 38]. А тим більше, якщо це теологічний текст, «який виражає єдиний, теологічний сенс (повідомлення Автора-Бога)» [Барт 1994: 388]. І будь-які висновки можливі тільки після максимально тісного контакту та роботи з їх текстами, практикою та історичними контекстами [Clooney 2010: 58, 196; Запрометова 2012: 110]. Для правильного розуміння такого мислення, зокрема біблійного, потрібно пам'ятати, що надскладні смисли, віртуально-логічні конструкції подаються нам в формах пронизливих міфологічних образів, притч, афоризмів, повчальних співставлень, юридично-моральних конструкцій. І перед нами, в такому архайчному синкретизмі, постає надважке завдання: оформити всі ці древні смислові образи в форми європейського, по суті аналітичного, дискурсу, зі збереженням цих самих смислів [Рашковский 2012: 16; Грушевой 2016: 113]. Таким смисловим образом, центральним для єврейського права, став Декалог, який задає алгоритм, логіку, вихідні принципи і стає вирішальним моментом в розумінні єврейського права.

Ступінь наукової розробки проблеми. Проблемою висвітлення Декалогу з точки зору єврейського права займалась велика кількість науковців. Серед сучасних назовемо основних: Б. Рашковский, В. Графський, А. Гусейнов, В. Сорокін, П. Баренбойм, Б. Стародубський, М. Марченко, І. Троїцький, М. Елон, А. Барак, В. Акімов, Е. Бабошина, П. Беспалько, І. Біріч, А. Велічко, М. Володіна, А. Канєвський, І. Царьков та ба-

гато інших. Хоча конкретно в українській академічній науці цією проблематикою фактично ніхто не займається.

Новизна. Разом з тим, ми спробуємо розглянути заповіді Декалогу як цілісний і самодостатній виразник основних принципів єврейського права, які по своїй суті слугують єдиній меті та зводяться до основного принципу – виховного. Виявлення та встановлення цього і є цінністю нашого дослідження.

Мета статті. Таким чином, метою статті стає розгляд наративу Декалогу спочатку в аспекті його аналізу, а потім синтезу в цілісний концепт, виявлення основних вкладених в нього самим Господом Богом принципів, їх богословський аналіз, виявлення морально-правової кореляції та виведення основного і системотворчого для подальшої правотворчості ціннісного імперативу, або, простіше кажучи, основного принципу для всього єврейського права.

Виклад основного матеріалу. Зі зміною історичних реалій, яка збіглась в часі з руйнуванням Храму та припиненням жертвоприношень – змінився і закон [Графский 2012: 31-47]. Втім, біблійне законодавство має особливе ідейне значення, воно задає весь тон та розкриває і формує основні принципи подальшого розвитку всього єврейського права. Звернемо увагу на головні ідейні особливості біблійних законів, адже в них криється, на нашу думку, основна формотворча суть, і лише зрозумівши її – зможемо зрозуміти саме єврейське право.

Для погляду на Декалог мусимо розглянути період, який передував появі Десяти Заповідей. Так, перша заповідь була дана Адаму. Якщо стисло – ця заповідь була дана для позиціонування і випробування Адама і його волі [Тантлевский 2005: 31]. І вихідним принципом такої заповіді, на нашу думку, був саме принцип виховання, формування

правильного застосування свободи, яка була дана Адаму. Потім були й інші заповіді та завіти, наприклад, з Ноєм (Бут. 9:8-11), чи з Авраамом (Бут. 12: 1-3) [Тантлевский 2005: 38]. Втім, безперечно, головний і визначальний Завіт був укладений Богом з єврейським народом на Синаї. Ми спробуємо не просто зупинитись на цьому моменті, але й глибоко розібрати його. І щоб розкрити нормативну єдність Десятислів'я, структуруємо його заповіді наступним чином: а) перші п'ять, б) останні п'ять [Гусейнов 2012: 57-58].

Що стосується п'яти перших заповідей, з точки зору формально-юридичної, мова йде про заборону поклоніння язичницьким богам і, відповідно, участі в язичницьких культах (Вих. 20: 3). Однак духовний сенс *першої заповіді* набагато ширший: тут ми бачимо, з одного боку, декларацію союзницьких відносин («Я Яхве («Господь»), Бог твій»), з іншого – зв'язок цієї декларації зі свободою тих, хто вступає в союзницькі відносини («вивів тебе із землі Єги-петської, з дому рабства» Вих. 20: 2). Як бачимо, свобода в даному випадку безпосередньо пов'язана з відносинами між Богом і народом, причому свобода передбачає певну міру відповідальності, зокрема в тому, що стосується вірності укладеному союзу: відносини з будь-якими іншими богами повинні бути виключені. Фактично, всі інші культи розглядаються лише як перешкода для відносин з Єдиним Богом, який вивів Свій народ з Єгипту; сенс же і зміст тих культів, які могли б відвернути народ Божий від свого Бога, значення не мають. Істина одна, помилок багато, і справа не в змісті тих чи інших помилок, а в тому, що всі вони відводять від істини [Сорокин 2012: 212]. Зміцнення і поглиблення відносин з Богом вимагає повної зосередженості на цих відносинах, повної зосередженості на Ньому, а не на язичницьких богах і культах. Таке духовне завдання отри-

мує юридичний вимір у вигляді заборони для кожного, хто належить до єврейського народу, на участь в будь-яких язичницьких культах. Всі інші заповіді спрямовані на те, щоб допомогти тим, хто уклав з Богом союз-заповіт, дотримати першу заповідь, дотримати не тільки формально, але й по суті. Це стосується і *другої заповіді*, яка покликана утримати людину від абсолютизації і поклоніння всьому, що Богом не є; і *третьої*, яка не просто забороняє блюзнірство і богохульство, але й вимагає від віруючого відповідального ставлення до кожної молитви, до будь-якого звернення і ставлення до Бога; і до *четвертої*, що має на меті навчити людину проводити час у спілкуванні з Богом, а не в мирській суєті. Так з позиції юдаїзму субота символізує частину тої первісної гармонії, якою Бог наділив світ при створенні. З точки зору релігійної свідомості, дотримання суботи дає людині можливість наблизитись до святості, прискорити її настання. Четверта заповідь Декалогу наказує пам'ятати і святити день суботній (Вих 20: 8), а також забороняє в цей день будь-яку фізичну роботу. Робота, в біблійному розумінні слова, – це будь-яке творче або руйнівне втручання в життя природи. Утримання від такого втручання символізує повернення до тієї гармонії, яка була притаманна відносинам людини зі світом до гріхопадіння. Але це не просто повернення до первісного стану, це прагнення до нової гармонії, вищим проявом якої релігійна свідомість бачить явище Месії. Мудреці талмудичної епохи надавали дотриманню заповіді суботи особливе значення: «Якщо Ізраїль хай береже одне-єдине – суботу, як слід, то Месія не забариться прийти» (Береш Р. 25:12). Таким чином, субота в розумінні релігійних юдеїв є початком месіанської епохи, а сама месіанська епоха – продовженням суботи. З огляду на значення заповіді суботи для юдейської культури, тради-

цію її освячення можна вважати одним з найважливіших патернів, навколо яких будується дана культура [Зезюлина 2012: 71]. Подібно і *п'ята заповідь* стосується не тільки сімейних цінностей [Гусейнов 2012: 60; Тантлевский 2005: 110-112; Графский 2012: 44], а й духовного життя: адже в ті часи, коли вона була дана народу, в епоху родоплемінного укладу життя, сім'я (вірніше, великий патріархальний рід) була громадою не тільки родовою, але й релігійною, принаймні, для переважної більшості євреїв. Таким чином, мова тут іде про шанобливе ставлення до цінностей не тільки своєї сім'ї, а й своєї громади. Однак крім власне духовного виміру, кожна заповідь має також вимір юридичний. Звичайно, ні про який колективізм, коли справа стосується духовного життя, говорити не доводиться, адже якщо духовним життям вважати відносини, що зв'язують людину з Богом і з іншими людьми, стає абсолютно очевидно, що встановити такі відносини можливо лише самому, за своєю власною ініціативою і під свою особисту відповідальність. Ні дружба, ні любов, як відомо, колективістськими не бувають. І все ж, з юридичної точки зору, кожна заповідь має цілком конкретний зміст. Причому мова в даному випадку йде не про примус до віри, а про те, щоб тому, хто хоче Торі слідувати, ніхто не надумав би заважати. Звичайно, тут навряд чи можна вести мову про нейтралітет суспільства і плюралізм, вихідними передумовами якого є гуманістична ідеологія і гуманістична філософія права. Коли справа стосується Тори, суспільство, якщо строго слідувати тій же Торі, нейтральним бути не може і не повинно. Примус до віри, звичайно, в такому суспільстві неприпустимий і неможливий хоча б тому, що, як вже сказано вище, теократичне законодавство передбачає не тільки добровільне прийняття Тори суспільством в цілому, але й таке ж добровільне прийняття

її кожним його членом. Однак декларація власної вірності Торі і її цінностям з боку суспільства цілком допустима. І сенс такої декларації прозорий: ми нікого ні до чого не примушуємо, за свої відносини з Богом кожен відповідає сам. Але ми, як суспільство, вважаємо вірним вибір тих, хто вирішив слідувати Торі, а не тих, хто від цього відмовляється [Сорокин 2012: 192-195; Михайлова 2013: 26-27].

Наступні заповіді (з шостої по десяту) можна охарактеризувати як норми ставлення людини до ближніх. «Не мстися і не май злоби на синів народу твого, але люби ближнього твого, як самого себе. Я Господь [Бог ваш]» (Лев. 19: 18), – говорить Мойсей. Без цього ототожнення ближнього з сином свого народу не можна зрозуміти своєрідність етики Мойсея. Очевидно, що єдність народу і його гуртування навколо Єдиного Бога, крім прямого поклоніння Богові у встановлених і для всіх обов'язкових формах, забезпечується єдиними законами [Гусейнов 2012: 60]. Ці наступні п'ять заповідей, в основі своїй, є заповідями обмежувальними, заборонними. І десята заповідь, головна в другій п'ятірці, теж є саме заборонною. Тим часом головна в першій п'ятірці, перша заповідь, є не обмежувальною чи заборонною, а навпаки, приписом. Заповіді передбачають зменшення відповідальності за злочин, вчинений людиною, абсолютно не знайомою з відповідними заповідями. І обмеження свободи дій людини в даному випадку пов'язане не з гріхом як таким, а з його наслідками, які зачіпають ближніх, які, власне, і роблять гріх злочином. Весь обмежувальний характер заповідей пов'язаний зі змістом першої, розпорядчої заповіді. Очевидно, всі обмеження, які накладаються на того, хто обрав слідування цим заповідям, пов'язані з тим головним завданням, яке передбачає перша

заповідь: встановлення і підтримання міцних відносин з Богом [Сорокин 2012: 207-208].

Як ми вже зазначали на прикладі Адама і першої даної йому заповіді, також і в пізніших заповідях і завітах, все зводиться до основної суті, яка й стає вихідним і основоположним принципом формування біблійного закону. Це – виховання. Ізраїль був покликаний Богом стати святим народом: «Будьте для мене святі, бо Я святий Господь [Бог ваш], і Я відділив вас від народів, щоб ви були Мої» (Лев. 20,26). Він повинен був бути відділений від інших народів для здійснення спасительних цілей і задумів Господа в світі. Ізраїль, навчившись жити за принципами Творця цього світу (Бут. 18,19), які відрізняються від принципів і шляхів інших народів і їх богів, – шляхів хворої природи, – повинен був стати зразком для інших громад [Полонский 2015: 56-60; Райт 2010: 56-66], світлом для народів (Втор. 4,5-8), щоб все людство повернулося до Бога (Іс. 2,2-4). Оскільки відносини Бога і людини – це відносини Батька і дитини, то Бог хоче від людини перш за все дорослішання, тобто духовного розвитку шляхом сприйняття Божественного закону (любові до Нього) і гідного ставлення та поведінки по відношенню до ближнього; і оскільки Богу належить вся світобудова, то ми нічого не можемо дати Йому, крім нашої власної поведінки, і нічим не можемо порадувати Його, крім як власним духовним зростанням.

Феномен права, а тим більше єврейського права – один з найкращих регуляторів і виразників виховного принципу, який покликаний виховати людину в любові. Звичайно, до цього покликана моральність і вона мала би мати перевагу над всім іншим, але правова частина не має бути ігнорована. Як зазначає П.Пацурківський, цитуючи думки реформаторів радянського права, які розуміли цю

проблему і шукали з неї вихід: «Право – не звичайний соціальний регулятор. Це загальнообов'язковий, фундаментальний регулятор, якому не повинні суперечити інші регулятори. А щоби бути таким, необхідно акумулювати в собі все найгідніше, справедливе, властиве іншим регуляторам, втілити вищу соціальну справедливість в системі найдосконаліших норм, які точно визначають суб'єктів відносин, їх юридичні права та обов'язки, гарантії здійснення суб'єктивних прав і обов'язків. Право повинно виступати як соціально справедливий, інтегративний, фундаментальний, загальнообов'язковий, найефективніший, найавторитетніший регулятор» [Пацурківський 2000: 14]. Ця проблема для біблійного права не стояла в принципі. Початково значна частина прийнятих правових норм носила характер моральних приписів, підтверджених і виражених законом [Баренбойм 2012: 117]. Такий перехід, перетікання від моралі до закону та тісний взаємозв'язок між ними складають одне нерозривне ціле. І окрім Галахи, що відповідала за юридичний аспект (перехід від моралі до закону), існували і писання пророків, завданням яких було висвітлити перехід від закону до моралі, бо якраз саме мораль – ось суть всього, ось справжній сенс існування правового вираження такого виховного принципу [Johnson 1988: 27, 29; Баренбойм 2012: 115, 130-131]. Тому і Мойсей від імені Бога наполягав на тому, що закон повинен виконуватися не зі страху покарання, а повинен бути «в серці». П'ятикнижжя давало не тільки правові норми, а й повну систему правосвідомості, що передбачає індивідуальне усвідомлення важливості правила «через серце» (Лев. 19: 18). Дуже гарно про це пише філософ права Б.Чічерін: «Моральний закон має значення обмежувальне. Людині дозволяється задовольняти свої потреби лише настільки, наскільки це не суперечить

моральному закону. Межі тут тісніші, ніж в юридичній галузі. Ми бачили, що і право є формальним началом, яке встановлює кордон зовнішньої свободи і надає людині в цих межах діяти на свій розсуд. Моральність вимагає поваги до права, бо вона вимагає поваги до людської особистості і закону, що її охороняє; але вона обмежує користування правом. Звертаючись до внутрішньої свободи людини, вона накладає на неї обов'язок утримуватися від такого вживання права, яке суперечить моральному закону... Але моральний закон іде ще далі. Він не тільки покладає кордон людським діям – він накладає на людину і позитивні обов'язки. Він вимагає, щоб людина допомагала ближнім. Це виходить вже за межі будь-яких юридичних зобов'язань, а тому цій вимозі не відповідає ніяке право. Це – справа чисто внутрішньої свободи людини, яка виконує моральний закон з власної волі, а не за чужим приписом. Примус в цій області є збоченням моральності» [Чичерин 2011: 153-154]. Поділ і навіть протиставлення права і моральності у Чичеріна – це захист моральної свободи і моральної автономії особистості. Право в своїй генезі істотно пов'язане з моральністю і, в кінцевому варіанті, виникає з неї, але в своєму існуванні воно неминуче відокремлено від моральності, і ця відокремленість служить певним гарантом моральної свободи [Ла-паєва 2012: 469]. Дійсно, право гарантує зовнішню свободу людини і обмежує її, але обмежує в ім'я самої цієї сфери гарантованої свободи. При цьому рамки права набагато ширші вимог морального закону, а це відкриває простір для морального вибору. Якщо право і моральність не відокремлені, то зберігається можливість перетворення моральних вимог на загально-обов'язкові під страхом покарання, а це позбавляє людину

свободи морального вибору і тим самим підриває її моральність [Лапаєва 2012: 468-470].

При цьому не варто шукати відмінності між правом і мораллю в заповідях Декалогу, які не є ні правовими, ні моральними нормами, а являють собою безумовні цілісні релігійні імперативи. Лише конкретизація цих заповідей в біблійних текстах дозволяє визначити, які з них і в якій мірі мають правову природу. Так, в Біблії правова природа заповіді «не вбивай» розкривається шляхом цілої системи уточнень, орієнтованих на пошук пропорційності між діянням і відплатою. В якості одного з найбільш виразних прикладів можна навести такі слова з Книги Чисел: «Коли хто заб'є кого, то месник вбити за словами свідків; але одного свідка не досить проти кого, щоб осудити на смерть. І не беріть викупу за душу вбивці, який повинен умерти, але його слід віддати на смерть; І не візьмете відкупу від змушеного втікати до міста сховища (Маються на увазі люди, які вчинили ненавмисні вбивства, яким пропонувалося жити в спеціальних містах (що дозволяло «визволить вбивцю з руки месника за кров») (Числ, 35)), щоб йому дозволити жити в своїй землі до смерті [великого] священика» (Числ. 35). Інший, не правовий, сенс вкладено в біблійній заповіді: «Шануй батька свого і матір свою», тому що далі сказано: «Хто вдарить батька свого чи матір свою, той конче буде забитий» і «хто проклинає батька свого чи матір свою, той буде забитий» (Вих, 21). Очевидно, що в цих відносинах (тобто в стосунках між батьками і дітьми) немає правової рівності, тому покарання тут не пропорційно характеру порушення з точки зору принципу формальної рівності [Лапаєва 2012: 470-471]. Відтак в Біблійному Законі, на наш погляд, і відбувається такий синтез, від одного Джерела, який виража-

ється в різних проявах, і своїм принципом формування має виховання людини за святістю самого Бога.

Висновки. Хто не розуміє смислове навантаження Декалогу, той не розуміє єврейське право. Наратив Декалогу вміщує в собі і розкриває назовні весь сенс Божественного права для Богообраного народу, а головне – основні та вирішальні принципи благочестивого життя, для чого взагалі і покликане та створене все єврейське право. Тому зрозуміти правильно наратив Декалогу зможе лише той, хто богословсько, юридично, історично дивиться на єврейське право саме як на основну сукупність ціннісних і цілісних позачасових принципів, а не як на основу для подальшого розвитку права та фундамент для надбудов. Основний виховний принцип Декалогу зокрема і біблійного права загалом полягав у тому, щоб виховати високоморальну людину, яка має обмежувальні приписи, які б не дозволяли впасти в беззаконня (морально-правове), і заповіді формотворчі, які би дозволяли людині виховуватись в напрямку пошуку Бога і стабілізуватись в богоподібному стані, заповіданому самим Богом через Мойсея. В цьому і полягає суть Декалогу і єврейського права. Виховний принцип, як основний і результативний, хоч і не такий звичний для сучасного розуміння природи права, є саме тим принципом, який закладався як в основу Декалогу, так і в основу всього єврейського права, принаймні в його біблійну частину.

Список літератури

Clooney, Francis X., SJ. (2010). *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Wiley-Blackwell. 194 p.

Johnson, P. (1988). *A History of the Jews*. NY: Harper Perennia. 656 p.

Д. Франків. Наратив Декалогу як цілісний виразник...

Баренбойм, П. Д. (2012). Библиейский момент философии права. *Философия права Пятикнижия*. Москва: Изд-во «ЛУМ», С. 101–166.

Барт, Р. (1994). *Избранные работы: Семиотика. Поэтика*. Москва, 615 с.

Варьяс, М. Ю. (2001). *Краткий курс церковного права*. Москва: МЗ Пресс, 128 с.

Гадамер, Х.-Г. (1988). *Истина и метод. Основы философской герменевтики*. Москва, 704 с.

Графский, В. Г. (2012). Пятикнижие Моисея в истории права и правоведения. *Философия права Пятикнижия*. Москва: Изд-во «ЛУМ», С. 31–47.

Грушевой, А. Г. (2016). К вопросу о взглядах античных авторов на историю иудеев. *Евреи Европы и Ближнего Востока: традиция и современность. История, языки, литература. Материалы международной научной конференции, 17 апреля*. Санкт-Петербург.: Петербургский ин-т иудаики., С. 40–49.

Гусейнов, А. А. (2012). Десятисловие Моисея: канон справедливости. *Философия права Пятикнижия*. Москва: Изд-во «ЛУМ», С. 47–70.

Еникеев, А. А. (2018). От герменевтики к философии текста: Логика развития лингвистической философии XX в. *Общество: философия, история, культура*. № 3. С. 9–12.

Запрометова, О. М. (2012). Восстание Бар-Кохбы в свете мессианских чаяний иудаизма эпохи Второго Храма. *Научные труды по иудаике. Материалы XIX Международной ежегодной конференции по иудаике*. Том 2. Москва: Центр «Сэфэр» (Академическая серия.), С. 110–134.

Зезюлина, Ю. (2012). Правила освящения субботы в свитках Мертвого моря и в иудейской традиции. *Научные труды по иудаике. Материалы XIX Международной ежегодной конференции по иудаике*. Том 2. Москва: Центр «Сэфэр» (Академическая серия.), С. 71–84.

Лапаева, В. В. (2012). Соотношение права и морали как философско-правовая проблема. *Философия права Пятикнижия*. Москва: Изд-во «ЛУМ», С. 468–484.

Михайлова, Л. Б. (2013). *Религиозные традиции мира: иудаизм, христианство, ислам*. Москва: МПГУ, 288 с.

Пацурківський, П. С. (2000). Інтегративний підхід в системі методів пізнання права. *Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць*. Вип. 75. Чернівці: ЧДУ, С. 10-19.

Полонский, П. (2015). *Еврейский взгляд на христианство: Две тысячи лет вместе*. Москва: Книжники, 304 с.

Райт, К. (2010). *Око за око. Этика Ветхого Завета*. Черкассы: Коллоквиум, 536 с.

Рашковский, Б. (2012). Библейский луч: (вместо введения). *Философия права* Пятикнижия. Москва: Изд-во «ЛУМ», С. 11–31.

Сорокин, В. (2012). Тора: пространство правовое и пространство духовное. *Философия права* Пятикнижия. Москва: Изд-во «ЛУМ», С. 178–220.

Тантлевский, И. (2005). *История Израиля и Иудеи до разрушения первого Храма*. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 402 с.

Чичерин, Б. Н. (2011). *Философия права: монография*. Москва: Директ-Медиа, 557 с.

References

Clooney, Francis X., SJ. (2010). *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Wiley-Blackwell. 194 p.

Johnson, P. (1988). *A History of the Jews*. NY: Harper Perennia. 656 p.

Barenboim, P.D. (2012). The biblical moment of the philosophy of law. *Philosophy of Law of the Pentateuch*. Moscow: LUM Publishing House, pp. 101–166.

Bart, R. (1994). *Selected works: Semiotics. Poetics*. Moscow, 615 p.

Varyas, M. Yu. (2001). *A short course in church law*. Moscow: MZ Press, 128 p.

Gadamer, H.-G. (1988). *Truth and method. Fundamentals of philosophical hermeneutics*. Moscow, 704 p.

Count, V.G. (2012). The Pentateuch of Moses in the History of Law and Jurisprudence. *Philosophy of Law of the Pentateuch*. Moscow: LUM Publishing House, pp. 31–47.

Grusheva, A.G. (2016). To the question of the views of ancient authors on the history of the Jews. *Jews of Europe and the Middle East: tradition and modernity. History, languages, literature. Materials of the international scientific conference*, April 17. St. Petersburg: Petersburg Institute of Jewish Studies., S. 40–49.

Huseynov, A.A. (2012). The Decalogue of Moses: The Canon of Justice. *Philosophy of Law of the Pentateuch*. Moscow: LUM Publishing House, pp. 47–70.

Enikeev, A.A. (2018). From hermeneutics to text philosophy: The logic of the development of linguistic philosophy of the 20th century. *Society: philosophy, history, culture*. No. 3. P. 9–12.

Zaprometova, O.M. (2012). The uprising of Bar Kochba in the light of the messianic aspirations of Judaism during the Second Temple. *Scientific works on Judaica. Materials of the XIX International Annual Conference on Judaica*. Volume 2. Moscow: Center «Sefer» (Academic series.), Pp. 110–134.

Zezyulin, Y. (2012). The Sabbath sanctification rules in the Dead Sea scrolls and in Jewish tradition. *Scientific works on Judaica. Materials of the XIX International Annual Conference on Judaica*. Volume 2. Moscow: Sefer Center (Academic Series.), Pp. 71–84.

Lapaeva, V.V. (2012). Correlation of law and morality as a philosophical and legal problem. *Philosophy of Law of the Pentateuch*. Moscow: LUM Publishing House, pp. 468–484.

Mikhailova, L. B. (2013). *Religious traditions of the world: Judaism, Christianity, Islam*. Moscow: Moscow State Pedagogical University, 288 p.

Patsurkivsky, P. S. (2000). Integrated Law in System Methods of Legal Law. *Science Bulletin of the Chernivtsi University: Zbirnik Sciences. prats. Vip. 75*. Chernivtsi: ChDU, S. 10–19.

Polonsky, P. (2015). *Jewish view of Christianity: Two thousand years together*. Moscow: Scribes, 304 p.

Wright, K. (2010). *An eye for an eye. Ethics of the Old Testament*. Cherkasy: Colloquium, 536 p.

Rashkovsky, B. (2012). Biblical ray: (instead of introduction). *Philosophy of Law of the Pentateuch*. Moscow: LUM Publishing House, pp. 11–31.

Sorokin, V. (2012). Torah: legal space and spiritual space. *Philosophy of Law of the Pentateuch*. Moscow: LUM Publishing House, pp. 178–220.

Tantlevsky, I. (2005). *History of Israel and Judea before the destruction of the first Temple*. SPb.: Publishing House of St. Petersburg. University, 402 s.

Chicherin, B.N. (2011). *Philosophy of Law: Monograph*. M.: Direct Media, 557 p.

Історія релігій

УДК 2-77+УГКЦ+21

Анатолій Бабинський

ІДЕЯ ПАТРІАРХАТУ УГКЦ В УКРАЇНСЬКІЙ ДІАСПОРІ НАПЕРЕДОДНІ ДРУГОГО ВАТИКАНСЬКОГО СОБОРУ

Anatolii Babynskyi

THE IDEA OF PATRIARCHATE OF THE UGCC IN THE UKRAINIAN
DIASPORA ON THE EVE OF THE SECOND VATICAN COUNCIL

***Анотація:** У статті висвітлено розвиток ідеї патріархату в Українській Греко-Католицькій Церкві у діаспорі, із окремим фокусом на середовищі третьої хвилі української еміграції у 1945–1962 роках. Після завершення Другої світової війни близько 250 000 українських біженців опинились на території Західної Європи, звідки вони протягом 1947–1955 років розселились в країни Північної та Південної Америки, Західної Європи та Австралії. Досвід їхнього перебування в таборах переміщених осіб був позначений зростанням ролі Церкви, яка продовжила відігравати важливу роль в їхньому житті і після їхнього переселення до згаданих країн. DP-табори стали місцем зближення між українськими греко-католиками і православними, одним з наслідків чого були звернення українського греко-католицького єпископату з пропозицією створення спільного патріархату з українськими православними, який був би в єдності з Римом. З іншого боку, розширення географії присутності УГКЦ та заснування нових*

митрополій в Канаді і США висунуло на перший план питання єдності всіх структурних одиниць цієї Церкви на глобальному рівні, яку, як дехто вважав, міг забезпечити саме патріархат. Наостанок, патріархат почав розглядатись українською повоєнною еміграцією як засіб збереження єдності діаспори перед лицем асиміляції та дезінтеграції, а в майбутньому як інституція, що могла ефективно допомагати відродженню Церкви на батьківщині після здобуття нею незалежності. Останній аспект патріархальної ідеї справив значний вплив на постанови Українського патріархального руху, а його близькість з цілями, які ставила перед собою третя хвиля української еміграції, забезпечила рухові високий рівень масовості і пасіонарності.

Ключові слова: патріархат УГКЦ; українська діаспора; II Ватиканський собор; Йосиф Сліпий; Патріархальний рух.

Abstract: The article covers the development of the idea of patriarchal status in 1945-1962 within the Ukrainian Greek Catholic Church in the diaspora, focusing mainly on the third wave of Ukrainian emigration. After the Second World War, about 250,000 Ukrainian refugees found themselves in Western Europe (DP camps), from where in 1947-1955, they moved to the countries of North and South America, Western Europe and Australia. The growing role of the Church, which continued to play a significant role in their lives after their resettlement to the countries mentioned above, marked the experience of their stay in the DP camps. The DP camps became a place of a closer rapprochement between Ukrainian Greek Catholics and Orthodox Christians, one consequence of which were the appeals of the Ukrainian Greek Catholic bishops with a proposal to create a joint patriarchate with Ukrainian Orthodox, which would be in unity with Rome. On the other hand, the expansion of the geographical presence of the UGCC and the founding of new metropolises in Canada and the United States brought to the fore the question of the unity of all structural units of this Church at the global level, which, as some believed, could have been secured by the patriarchal insti-

А. Бабінський. Ідея патріархату УГКЦ в українській діаспорі...

tution. Finally, the patriarchate was considered by the post-war Ukrainian emigration as a means of preserving the unity of the diaspora in the face of assimilation and disintegration. Furthermore, in the future, as an institution that could effectively help the Church revive at home after independence. The last aspect of the patriarchal idea had a significant impact on the emergence of the Ukrainian patriarchal movement, and its closeness to the goals set by the third wave of Ukrainian emigration provided that movement with a high level of massiveness and passionate vigorousness.

Keywords: *Patriarchate of the UGCC; Ukrainian diaspora; Second Vatican Council; Josyf Slipyj; Patriarchal Movement.*

Постановка проблеми. В українській історіографії виступ митрополита Йосифа Сліпого на другій сесії II Ватиканського собору в контексті змагань Української Греко-Католицької Церкви за патріархат вважається переломним. Одним з наслідків цього виступу було зародження масового мирянського патріархального руху, який охопив церковні осередки практично у всіх країнах розселення третьої хвилі української еміграції. Ідея, висунена на Соборі Йосифом Сліпим, має свою передісторію, яку на сьогодні добре висвітлено у відповідній літературі. Проте поза увагою більшості досліджень залишається факт розвитку ідеї патріархату в середовищі повоєнної української еміграції. Тому аналіз цієї еволюції, яка відбувалась як в самій УГКЦ, так і в українській діаспорі у цілому, протягом 1945–1963 років є актуальним не лише задля кращого розуміння контексту, в якому Йосиф Сліпий застав Церкву в діаспорі і який багато в чому визначав його дії, але й задля поглиблення знань про причини постановня у 1964 році масового мирянського руху в українській діаспорі на підтримку ідеї патріархату.

Аналіз джерел та літератури. Серед дослідників, які торкалися питання розвитку ідеї патріархату УГКЦ піс-

ля Другої світової війни, слід виділити І. Нагаєвського, який у своїх працях [Нагаєвський 1961, 1976], однак, лише побіжно зупинився на періоді, що безпосередньо передував II Ватиканському соборові, підкреслюючи, що виступ Йосифа Сліпого на Соборі з пропозицією встановлення патріархату був «несподіваним» [Нагаєвський 1976: 89]. Праця А. Баб'яка [Babiak 2005] може вважатись найбільш повною на сьогодні розвідкою, присвяченою розвиткові ідеї патріархату в УГКЦ. Проте, аналізуючи події, які передували виступові Йосифа Сліпого на Соборі, цей автор звернув увагу лише на розгляд питання українського патріархату на засіданнях передсоборної комісії *de Ecclesiis Orientalibus* у 1961 році [Babiak 2005: 94–95], залишивши поза увагою увесь період після 1945.

Таким чином **метою цієї статті** є аналіз розвитку ідеї патріархату в середовищі української діаспори після завершення Другої світової війни, з увагою до викликів та загроз, з якими стикнулась третя хвиля української еміграції, а також впливу цих факторів на розуміння представниками цієї групи патріаршої інституції.

Наукова новизна дослідження полягає в доведенні безперервності процесу розвитку ідеї патріархату УГКЦ між 1945–1963 роками. У статті детально показано, що виступ Йосифа Сліпого на II Ватиканському соборі не був «несподіваним», а став органічним продовженням процесів, які тривали в УГКЦ в діаспорі ще до моменту його приїзду до Рима у 1963 році.

Виклад основного матеріалу дослідження. Третя хвиля української еміграції (бл. 250 000 осіб), більшість представників якої покинули батьківщину між 1939–1944 роками, сформувалась як окрема еміграційна група з власними цілями й ідеалами (збереження єдності і національної

самобутності, звільнення і відродження України тощо) в період перебування в таборах DP (*displaced persons* – переміщених осіб) та військовополонених на території Західної Німеччини, Австрії та Італії (1945–1955). Процес її фреймінгу, в процесі якого формується колективна ідентичність нових емігрантів [Sökefeld 2006: 271], відбувався в контексті надання мешканцям DP-таборів обмеженого самоврядування з боку UNRRA (*United Nations Relief and Rehabilitation Administration* – Адміністрації Організації Об'єднаних Націй для допомоги і відбудови), яке повинно було сприяти зменшенню негативних психологічних наслідків вимушеної еміграції, подоланню апатії та покращенню суспільної взаємодії [Luciuk 2000: 143–146]. Життя в межах «маленьких Україн», які постали внаслідок цього на території таборів, характеризувалось не лише потужним поживленням суспільно-культурного життя, але й зростанням ролі релігії в житті їхніх мешканців. Дослідження, присвячені ролі релігії в житті діаспор свідчать, що навіть ті, хто до еміграції був байдужим до релігійних питань, потрапивши в нові життєві обставини, часто змінюють свої настанови. Релігійні спільноти стають для емігрантів, особливо для їх першого покоління, «домом вдалині від дому» [Tweed 1997: 96]. Однією з причин зростання ролі релігії на еміграції є відносна легкість її «транспортування» за межі батьківщини, у порівнянні з іншими елементами колективної ідентичності [Johnson 2012: 95]. Таким чином, саме через релігійні практики українські емігранти «активізували» єдність із батьківщиною. За словами Олександра Барана, церковні обряди були немов «продовженням» життя на рідних землях та «духовно уприсутнювали втрачену батьківщину в душах емігрантів» [Baran 1992: 153–154].

Однією з характерних рис зростання ролі релігії в житті емігрантів була поява низки публікацій представників світської і церковної інтелігенції щодо особливої ролі і цінності Церкви на чужині. Яскравим прикладом є брошура одного з майбутніх лідерів патріархального руху Богдана Лончини «Українська Католицька Церква і ми» [Лончина 1946]. У ній автор, окрім підкреслення важливого місця УГКЦ для емігрантів в цілому, порушив також і тему патріархату УГКЦ, в якому він вбачав «добуття відповідних позицій і відповідної пошани для нас як народу і як найповажнішої та найчисельнішої католицької групи на Сході» [Лончина 1946: 8]. Паралельно з цим Б. Лончина підняв справу спільного патріархату греко-католиків і православних, який, на його думку, міг би стати засобом об'єднання українського суспільства. Цю ідею він пов'язував із унійними ініціативами митрополита Андрія Шептицького, підкреслюючи, що такий спільний патріархат повинен був би бути в єдності з Римом [Лончина 1946: 13].

Тези Богдана Лончини не містили нічого нового супроти попереднього періоду розвитку ідеї патріархату в УГКЦ. Як і протягом передвоєнного періоду, в УГКЦ співіснували поруч відразу дві концепції патріархату: одна з яких обмежувалась лише УГКЦ, а інша охоплювала також і українських православних. Остання, в умовах еміграції, була підсилена поживанням контактів між греко-католиками і православними в DP-таборах, оскільки на їх території поруч співіснувало близько 120 громад УГКЦ і 80 – УАПЦ [Luciuk 2000: 146]. Одним із результатів щоденної взаємодії між представниками обох українських Церков була безпрецедентна до того часу спроба написання спільної і узгодженої історії Української Церкви в рамках «Енциклопедії українознавства» у 1949 році із залученням гре-

ко-католицького і православного авторів [Чубатий, Полонська-Василенко 1949: 601–622]. З іншого боку, близьке співіснування греко-католицьких і православних парафій часто супроводжувалось тим, що, беручи участь в богослужіннях і релігійних святкуваннях, вірні часом не звертали увагу на конфесійну належність тієї чи іншої громади [Марусин 2008: 118]. В підсумку, цей «український екуменізм» викликав занепокоєння в Римській апостольській столиці, через можливість переходів греко-католиків до Православної Церкви із патріотичних мотивів [Bohachevsky-Chomiak 2018: 417].

У першій половині 1950-х років питання патріархату обговорювалось також на сторінках політичної преси української діаспори. Українськими політичними лідерами на еміграції патріархати Православної і Греко-Католицької Церков розглядались, перш за все, як чинники інституційного відмежування українських вірних від будь-яких зовнішніх впливів [Карбович 1951, 1956] (З. Карбович – псевд. Ярослава Стецька). З іншого боку, їхню увагу привертала ідея створення спільного греко-католицько-православного патріархату [Ребет 1956a, 1956b]. Для низки українських емігрантських політиків спільний патріархат видавався перспективним інструментом ліквідації однієї з існуючих ліній поділу в середовищі української діаспори. Поєднання греко-католиків і православних допомогло б, на їхню думку, усунути міжконфесійний антагонізм і напругу та сприяло б підсиленню «українського голосу» на міжнародній арені.

На найвищому рівні тема патріархату вперше після війни зазвучала під час першої конференції українських єпископів, що відбулась у 1957. За підсумками своєї зустрічі з нагоди заснування греко-католицької митрополії в Канаді

українські єпископи оприлюднили офіційне Спільне пастирське послання, значну частину якого було присвячено питанню єдності із українськими православними. В передостанньому розділі свого звернення греко-католицькі владики запропонували православним розпочати діалог (з ними або напряду з Римом) стосовно єдності, умовою якої могло б бути заснування Київського патріархату. При цьому, головною мотивацією греко-католицького єпископату було не так об'єднання українського християнства, як, радше, єдність «нез'єдинених братів у Христовій Церкві» [Спільне пастирське послання 1957: 15].

Черговим приводом піднесення питання патріархату на найвищому рівні УГКЦ в діаспорі стало заснування української греко-католицької митрополії в США у 1958 році. Під час урочистостей з нагоди інтронізації першого очільника Філадельфійської митрополії митрополит Вінніпезький Максим Германюк зазначив, що завдяки розпопрошенню священників і вірних по цілому світі (зокрема, в межах СРСР) та заснуванню нової структури в США, УГКЦ стала «вселенською». Тому він висловив надію, що географічне розростання церковного організму призведе врешті-решт до заснування Київського патріархату [Промова митрополита Кир Максима 1959: 97]. Схожу думку в часі Філадельфійських святкувань висловив один з майбутніх засновників патріархального руху проф. Микола Чубатий, підкреслюючи, що створення нової митрополії відкриває шлях до відновлення у майбутньому Київської митрополії вже у новому статусі – патріархату [Чубатий 1959: 289].

Кульмінацією виступів українського греко-католицького єпископату стосовно патріархату стало «Пастирське послання українських владик до українського народу», оприлюднене за підсумками третьої зустрічі українського

єпископату, яка відбулась 12–16 жовтня 1959 року в Римі. Текст колективного звернення, під яким поставили свої підписи дванадцять єпископів, містило заклик до українських православних владик звернутись «перед близьким уже Вселенським Собором з покірним проханням об'єднати нас в одному Київському Патріархаті українського народу, в злуці з св. Апостольським Престолом у Римі» [Пастирське послання українських владик 1959: 9]. На відміну від послання 1957 року, цього разу українські греко-католицькі єпископи сфокусували свою увагу на відновленні єдності саме українського християнства, а не лише на ідеї єдності православних із Римом, що свідчило про поступову зміну парадигми в УГКЦ щодо стосунків із православними в єкуменічному дусі майбутнього Собору.

Проте відповідь українських православних єпископів у діаспорі була негативною. У своєму Соборному посланні від 30 квітня 1960 року вони зі свого боку закликали «всіх греко-католицьких Владик, усе греко-католицьке Духовенство та весь греко-католицький народ покинути чужий і ворожий нам Рим, і вертатися додому, – до своєї рідної Матері, Церкви Православної!» [Соборне послання 1960: 2].

Паралельно з цими подіями ширші кола УГКЦ почали звертати більшу увагу на інші аспекти ідеї патріархату, які після 1963 року стали центральними як в діяльності Йосифа Сліпого, так і патріархального руху. Пов'язано це було з викликами, що постали перед третьою хвилею української еміграції, яка, після кількох років компактного проживання в DP-таборах, до середини 1950-х років завершила своє розселення в країнах Північної та Південної Америки, Західної Європи та Австралії, де впритул зіткнулась з проблемою асиміляції і дезінтеграції. Відсутність

єдиного еміграційного центру, існування якого не могли забезпечити конфліктуючі між собою політичні угруповання, сприяла тому, що саме Церква, з її добре розвинутою мережею структур різного рівня, почала розглядатись як найбільш ефективний інтеграційний чинник. Навіть з погляду українських політичних діячів на еміграції церковні структури почали трактуватись з перспективи єдності діаспори і як забороло проти її розчинення в оточенні. Окрім цього, на думку Лева Ребета, лише створення українського патріархату в діаспорі забезпечило б УГКЦ необхідними ресурсами і механізмами для розвитку з огляду на майбутнє завдання відродження Церкви в Україні [Ребет 1957: 3].

У цей же час тема патріархату стала предметом зацікавлення українських науковців [Лист Петра Ісаїва до Миколи Чубатого від 23 жовтня 1959 року], а також обговорювалась під час наукових семінарів НТШ у Філадельфії [Нагаєвський 1976: 186]. Отець д-р Ісидор Нагаєвський, який брав участь в цих семінарах, вважав, що патріархат міг би не лише консолідувати всі церковні структури в діаспорі, але сприяв би збереженню діаспорою її національного обличчя задля відновлення в майбутньому церковних структур на батьківщині, після падіння комунізму [Nahayewsky 1962: 3].

У 1960 році, на прохання єпископа Торонтського Ізидора Борецького, о. д-р Мелетій Соловій, ЧСВВ подав пропозиції стосовно тем, які, на його думку, українські владики могли винести на обговорення в часі II Ватиканського собору. Першочерговою проблемою, яку о. Соловій виділив у своєму тексті, була відсутність «надрядного (українського) керівного церковного центра». На його думку, усунути цей недолік могло б лише створення патріархату із титулом

«Київського і всієї України-Руси». Це, за словами о. Соловія, не лише б піднесло престиж Греко-Католицької Церкви «і в Краю, і на еміграції», допомогло б їй «проявити більшу ініціативу й активність на всіх ділянках церковного життя» (в тому числі й у справі єдності українського християнства), сприяло б її «відлатинщенню» в «юридично-канонічному змислі», але також скріпило б єдність Церкви на еміграції [Соловій 1960].

Напередодні самого Собору, як вже було згадано вище, питання українського греко-католицького патріархату було винесене на обговорення підготовчої комісії *de Ecclesiis Orientalibus*. Під час голосування ідея піднесення Київського престолу до статусу патріархату отримала 13 з 18 позитивних голосів членів комісії. Проте на рівні Центральної підготовчої комісії було прийняте рішення не виносити на обговорення питання партикулярного рівня, а обмежитись лише загальною згадкою про можливість створення нових патріархатів в майбутньому [Babiak 2005: 95–96].

Йосиф Сліпий, без сумніву, був добре ознайомлений з різними аспектами ідеї патріархату УГКЦ. Вона активно обговорювалась в греко-католицьких богословських колах до війни і навіть увійшла до підсумкових резолюцій Львівського унійного з'їзду 1936 року [Кучабський 1938: 258]. Був він свідомий і подальшого розвитку цієї ідеї в діаспорі, оскільки влітку 1963 року обговорював її в Римі з о. Ісидором Нагаєвським [Лист Йосифа Сліпого до Миколи Чубатого від 6 серпня 1963 року]. Тому після того як у 1965 році Римська курія вимагала від Й. Сліпого вплинути на ініціаторів патріархального руху, щоб ті припинили свою акцію на підтримку патріархату, в листі до Держсекретаря Ватикану кардинала Амлето Чіконьяні глава УГКЦ зазначив, що тема патріархату виникла ще до його приїзду до

Рима, а тому не вважає себе відповідальним за спонтанне зародження руху на його (патріархату) підтримку [Лист Йосифа Сліпого до Амлето Чіконьяні від 6 квітня 1965 року].

Висновки. Ідея піднесення Української Греко-Католицької Церкви до статусу патріархату, озвучена Йосифом Сліпим під час другої сесії II Ватиканського собору в жовтні 1963 року, базувалась не лише на передісторії цього питання з кінця XVI до першої половини XX століття. Протягом 1945–1962 років вона була предметом обговорення в середовищі третьої хвилі української еміграції як поміж представників еміграційного політикуму, так і серед єпископів, богословів і мирян УГКЦ. З позиції єпископату УГКЦ, патріархат міг стати об'єднавчим чинником для українських греко-католиків і православних, а з огляду заснування нових митрополій в Канаді і США – інтеграційним і координаційним центром Церкви. Серед ширших кіл української діаспори (головним чином серед представників повоєнної хвилі еміграції) патріархат розглядався в перспективі викликів асиміляції і дезінтеграції, а у віддаленій перспективі – як ефективний чинник допомоги відродженню Церкви в Україні. Близькість ідеї патріархату з ідеалами і цілями третьої хвилі української еміграції сприяла тому, що після 1964 року вона була активно підхоплена широкими колами її представників, які заснували мирянський патріархальний рух.

Список літератури

Babiak, A. (2005). *Legitimacy of the Ukrainian Patriarchate*. Lyon; Lviv: Missioner.

Baran, A. (1992). The Ukrainian Catholic Church. In W. W. Isajiw (Ed.), *The Refugee Experience: Ukrainian Displaced Persons After World War II* (p. 147–157). Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, University of Alberta.

А. Бабінський. Ідея патріархату УГКЦ в українській діаспорі...

Bohachevsky-Chomiak, M. (2018). *Ukrainian Bishop, American Church: Constantine Bohachevsky and the Ukrainian Catholic Church*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

Соловій, М. (1960). *Недоліки нашого церковного життя*. Історичний архів УГКЦ в Римі, Фонд Богдана Лончини, б.п.

Лист Йосифа Сліпого до Миколи Чубатого від 6 серпня 1963 року. Історичний архів УГКЦ в Римі, Ф. 2, Оп. IVa, Спр. 9, Арк. 70.

Лист Йосифа Сліпого до Амлето Чіконьяні від 6 квітня 1965 року. Історичний архів УГКЦ в Римі, Ф. 2, Оп. IVa, Спр. 33, Арк. 8-10.

Johnson, P. C. (2012). Religion and Diaspora. *Religion and Society: Advances in Research*, 3 (1), 95–114.

<https://doi.org/10.3167/arrs.2012.030106>

Нагаєвський, І. (1961). *Об'єднання Церкви і ідея патріархату в Києві*. Торонто: Добра книжка.

Nahayewsky, I. (1962, June 6). Church Union and the Kievan Patriarchate. *America*, 3.

Нагаєвський, І. (1976). *Патріархати: Їх початок і значення в церкві та український патріархат: історично-правна студія*. Лондон: Центральний патріархальний комітет помісної української католицької церкви у Великій Британії.

Карбович, З. (1951). За велику справу. *Визвольний шлях*, 9 (48), 15–18.

Карбович, З. (1956). Ще раз про велику справу. *Визвольний шлях*, 27 (101), 266–270.

Кучабський, В. (Ред.). (1938). *Унійний з'їзд у Львові*. Львів: Богословське наукове товариство.

Лончина, Б. (1946). *Українська Католицька Церква і ми*. Мюнхен; Міттенвальд.

Luciuk, L. Y. (2000). *Searching for place: Ukrainian Displaced Persons, Canada, and the Migration of Memory*. Toronto; Buffalo: University of Toronto Press.

Марусин, М. (2008). *Архінастир скитальців*. Архієпископ Іван Бучко. Львів: Опілля.

Пастирське послання українських владик до українського народу. (1959). Рим.

Промова Митрополита Кир Максима виголошена під час вечірнього бенкету. (1959). В *Українська католицька митрополія в Злучених Державах Америки* (с. 97–98). Філядельфія: Філядельфійська Архиепархія Візантійського Обряду.

Ребет, Л. (1956а, Липень 22). За релігійну толерантність. *Український самостійник*, 1–2.

Ребет, Л. (1956b, Жовтень 28). Геть від російського православ'я. *Український самостійник*, 3.

Ребет, Л. (1957, Лютий 3). Чи наші Церкви на еміграції підготовані до майбутніх завдань? *Український самостійник*, 3–4.

Спільне пастирське послання української католицької єрархії вільного світу з нагоди оснування Української католицької митрополії цілої Канади у Вінніпегу. (1957). *Логос*, VIII (1), 8–17.

Соборне послання Архипастирів Української Греко-Православної Церкви в Канаді, Української Православної Церкви в Сполучених Штатах Америки й Української Автокефальної Православної Церкви на чужині. (1960). *Віра і культура*, 8, 1–3.

Sökefeld, M. (2006). Mobilizing in Transnational Space: A Social Movement Approach to the Formation of Diaspora. *Global Networks*, 6 (3), 265–284. <https://doi.org/10.1111/j.1471-0374.2006.00144.x>

Tweed, T. A. (1997). *Our Lady of the Exile: Diasporic Religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami*. New York: Oxford University Press.

Лист Петра Ісаїва до Миколи Чубатого від 23 жовтня 1959 року. Український Музей-Архів у Стемфорді (Коннектикут, США), Фонд Миколи Чубатого, Тека «Г-І», б. п.

Чубатий, М. (1959). Найстарша і наймолодша Митрополії Української Церкви. В *Українська католицька митрополія в Злучених Державах Америки* (с. 287–292). Філядельфія: Філядельфійська Архиепархія Візантійського Обряду.

Чубатий, М., Полонська-Василенко, Н. (1949). Історія Церкви. У В. Кубійович, З. Кузеля (Ред.), *Енциклопедія українознавства. Загальна частина* (Т. 2, с. 601–622). Мюнхен; Нью-Йорк: Наукове Товариство ім. Шевченка.

References

Babiak, A. (2005). *Legitimacy of the Ukrainian Patriarchate*. Lyon; Lviv: Missioner.

Baran, A. (1992). The Ukrainian Catholic Church. In W. W. Isajiw (Ed.), *The Refugee Experience: Ukrainian Displaced Persons After World War II* (pp. 147–157). Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, University of Alberta.

Bohachevsky-Chomiak, M. (2018). *Ukrainian Bishop, American Church: Constantine Bohachevsky and the Ukrainian Catholic Church*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

Chubaty, M. (1959). The Oldest and Youngest Metropolitanates of the Ukrainian Church. In *Ukrainian Catholic Metropolitan See Byzantine Rite U.S.A.* (pp. 287–292). Philadelphia: Byzantine Rite Archeparchy of Philadelphia. (In Ukrainian)

Chubaty, M. & Polonska-Vasylenko, N. (1949). History of the Church. In V. Kubijovyč, & Z. Kuzelya (Eds.), *The Encyclopedia of Ukraine. General Section* (Vol. 2, pp. 601–622). Munich; New York: Shevchenko Scientific Society. (In Ukrainian)

Joint Pastoral Message of the Ukrainian Catholic Hierarchy in the Free World on the Occasion of the Founding of the Ukrainian Catholic Metropolia of Canada in Winnipeg. (1957). *Logos*, VIII (1), 8–17. (In Ukrainian)

Karbovych, Z. (1951). For the Great Case. *The Path of Liberation*, 9 (48), 15–18. (In Ukrainian)

Karbovych, Z. (1956). Once Again About the Great Case. *The Path of Liberation*, 27 (101), 266–270. (In Ukrainian)

Kuchabsky, V. (Ed.). (1938). *Union Congress in Lviv*. Lviv: Theological Scientific Society. (In Ukrainian)

Lonchyna, B. (1946). *The Ukrainian Catholic Church and Us*. Munich; Mittenwald. (In Ukrainian)

Luciuk, L. Y. (2000). *Searching for Place: Ukrainian Displaced Persons, Canada, and the Migration of Memory*. Toronto; Buffalo: University of Toronto Press.

Marusyn, M. (2008). *The Archpastor of Refugees. Archbishop Ivan Buchko*. Lviv: Opillia. (In Ukrainian)

Metropolitan Cyr Maxim's Speech Delivered During the Evening Banquet. (1959). In *Ukrainian Catholic Metropolitan See Byzantine Rite U.S.A.* (pp. 97–98). Philadelphia: Byzantine Rite Archeparchy of Philadelphia. (In Ukrainian)

Nahayewsky, I. (1961). *Unification of the Church and The Idea of the Patriarchate in Kyiv*. Toronto: The Good Book. (In Ukrainian)

Nahayewsky, I. (1962, June 6). *Church Union and the Kyivan Patriarchate*. America, 3.

Nahayewsky, I. (1976). *Patriarchates: Their Beginnings and Significance in the Church and the Ukrainian Patriarchate: Historical & Juridical Research*. London: Central Patriarchal Committee of the Ukrainian Particular Catholic Church in Great Britain. (In Ukrainian)

Rebet, L. (1956a, July 22). For the Religious Tolerance. *The Ukrainian Independent*, 1-2. (In Ukrainian)

Rebet, L. (1956b, October 28). Away from Russian Orthodoxy. *The Ukrainian Independent*, 3. (In Ukrainian)

Rebet, L. (1957, February 3). Are Our Churches in Emigration Prepared for Future Tasks? *The Ukrainian Independent*, 3-4. (In Ukrainian)

Sökefeld, M. (2006). Mobilizing in Transnational Space: A Social Movement Approach to the Formation of Diaspora. *Global Networks*, 6 (3), 265–284. <https://doi.org/10.1111/j.1471-0374.2006.00144.x>

Soloviy, M. (1960). *The Disadvantages of Our Church Life*. The Historical Archive of the UGCC in Rome, Bogdan Lonchyna's Collection, no pagination. (In Ukrainian)

Josyf Slipyj's Letter to Mykola Chubaty, August 6, 1963. The Historical Archive of the UGCC in Rome, Col. 2, Des. IVa, Fol. 9, P. 70. (In Ukrainian)

Josyf Slipyj's Letter to Amleto Giovanni Cicognani, April 6, 1965, The Historical Archive of the UGCC in Rome, Col. 2, Des. IVa, Fol. 33, P. 8-10. (In Italian)

Johnson, P. C. (2012). Religion and Diaspora. *Religion and Society: Advances in Research*, 3 (1), 95–114.

<https://doi.org/10.3167/arrs.2012.030106>

А. Бабінський. Ідея патріархату УГКЦ в українській діаспорі...

The Pastoral Message of the Ukrainian Bishops to the Ukrainian people. (1959). Rome. (In Ukrainian)

The Epistle of Bishops of the Ukrainian Greek-Orthodox Church in Canada, the Ukrainian Orthodox Church in the United States of America and the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church Abroad. (1960). *Faith and Culture*, 8, 1–3. (In Ukrainian)

Tweed, T. A. (1997). *Our Lady of the Exile: Diasporic Religion at the Cuban Catholic Shrine in Miami*. New York: Oxford University Press.

Petro Isajiw's Letter to Mykola Chubaty, October 23, 1959. Ukrainian Museum-Archive in Stamford (CT, USA), Mykola Chubaty's Collection, Fol. «H-I», no pagination. (In Ukrainian)

УДК 261

Віталій Бринов

ЗВ'ЯЗОК ХРИСТИЯНСЬКОГО РЕАЛІЗМУ РЕЙНХОЛЬДА НІБУРА ТА НЕООРТОДОКСІЇ

Vitalii Brynov

CONNECTION BETWEEN REINHOLD NIEBUHR'S
CHRISTIAN REALISM AND NEOORTHODOXY

***Анотація.** У статті розглянуто розвиток ідей християнського реалізму як філософської та етичної концепції Рейнхольда Нібура. Описано передумови розвитку ідей християнського реалізму, серед яких особисте ставлення Нібура до філософії та епістемології, а також практичний досвід служіння у Детройті. Визначено методологічний підхід Нібура як протиставлення ідеального та реального, з подальшим усуненням конфлікту між ними. Зазначено, що з точки зору Нібура перетворююча сила християнства коріниться у етично-метафізичному дуалізмі, де етика підпорядковує собі метафізику та дає силу до соціокультурних перетворень людства. З'ясовано, що етична концепція християнського реалізму включає в себе поділ людей на ідеалістів, реалістів та циніків. Крім того, описано відношення Нібура та інших теологів неоортодоксії: Карла Барта, Пауля Тілліха, Еміля Бруннера та Рудольфа Бультмана. Згадано полемічні відносини між Нібуром і Бартом. Зазначено, що головна розбіжність між Бартом і Нібуром полягала у відношенні до теологічної перспективи: для Барта вона була переважно*

догматичною, а для Нібура – етичною та апологетичною. Найбільш близькою до теологічної позиції Нібура є теологія Брунера, але розбіжності між ними полягали у ставленні до природного закону. Зазначено, що розбіжність між Нібуром та Бульманом полягала в інтерпретації концепції міфу. У підсумку розглянуто внесок неоортодоксії у розвиток теології ХХ століття, який складається з п'яти головних досягнень: визначення теології одкровення як концепції Богопізнання, переосмислення біблійних текстів як носіїв кериґми, історична контекстуалізація теологічної традиції, переосмислення ідей Реформації, екуменічний наголос у теології.

Ключові слова: християнський реалізм, ідеалізм, дуалізм, Рейнхольд Нібур, Карл Барт, неоортодоксія.

Abstract. *The article considers the development of the ideas of Christian realism as a philosophical and ethical concept of Reinhold Niebuhr. The background of the development of Christian realism's ideas is described. It is noted that the most significant factors were Niebuhr's personal attitude to philosophy and epistemology, as well as the practical experience of serving in Detroit. The methodological approach of Niebuhr is defined as a contrast between the ideal and the real, with the subsequent solving of the conflict between them. It is noted that from the Niebuhr's point of view, the transforming power of Christianity is rooted in moral and metaphysical dualism, where ethics subordinates metaphysics and gives strength to social and cultural transformation of humanity. It is explained that the ethical concept of Christian realism includes the classification of people as idealists, realists and cynics. In addition, the relationship of Niebuhr and other neo-orthodoxy theologians is described. Among them are Karl Barth, Paul Tillich, Emil Brunner and Rudolf Bultmann. The polemic between Niebuhr and Barth is noted. It is shown that the main difference between Barth and Niebuhr was in the theological perspective: for Barth it was mostly dogmatic, and for Niebuhr – ethical and apologetical. The most similar to the theological position of*

Niebuhr is Brunner's theology, but the differences between them are related to the natural law. It is noted that the discrepancy between Niebuhr and Bultmann was an interpretation of the concept of myth. Finally, the contribution of neo-orthodoxy to the development of theology of the twentieth century is considered. It consists of five main achievements: the definition of theology of revelation as a concept of knowledge of God, the rethinking of biblical texts as carriers of kerygma, the historical contextualization of theological tradition, the rethinking of the Reformation's ideas, and the ecumenical emphasis in theology.

Keywords: *Christian Realism, Idealism, Dualism, Reinhold Niebuhr, Karl Barth, Neoorthodoxy.*

Постановка проблеми. Розвиток й ускладнення суспільства та загальний прогрес цивілізації розширюють горизонти та перспективи людства, але разом із тим призводять до виникнення нових проблем і питань, які потребують вирішення. Нерідко проблеми, які не можуть бути вирішені за допомогою існуючих інструментів та підходів, приводять людство до нових криз, під час яких люди зазнають втрат. Однією з проблем є поширення та популярність ідеалістичних концепцій, які заважають суспільству раціонально оцінювати свій стан та часто приводять до криз саме через ідеалістичні погляди, що заперечують існування проблеми. У таких випадках криза є кульмінацією конфлікту між уявним і реальним світом. Рейнхольд Нібуhr розробляв ідеї християнського реалізму саме через усвідомлення необхідності боротьби з ідеалізмом у суспільстві, християнстві та політиці. Тому ідеї християнського реалізму варті розгляду і актуальні сьогодні в українському суспільстві.

Ступінь наукової розробки. Ідеї неоортодоксії були дуже поширені у першій половині та в середині ХХ сто-

ліття, через намагання християнської суспільно-філософської думки подолати кризи двох світових війн та переосмислити крах ідей ліберальної теології XIX століття. У 1970-х роках на зміну неоортодоксії з'явилися ідеї теології визволення, проте інтелектуальні розробки неоортодоксії цінні саме через критичне ставлення до ідеалізму і спроби відповісти на проблеми суспільства наявними та наочними інструментами. Про богослов'я кризи писали Йозеф Лукл Громадка, Дітріх Бонхеффер. Ідеї неоортодоксії розробляли Рейнхольд Нібур та Пауль Тілліх у США, Карл Барт, Еміль Бруннер та Рудольф Бультман у Європі. На пострадянському просторі неоортодоксію досліджували Дмитро Бінцаровський, Олександр Ворохобов, Роман Соловій.

Формулювання мети. Метою дослідження є характеристика християнського реалізму як напрямку неоортодоксії. У дослідженні будуть розглянуті передумови розвитку християнського реалізму як ідей Рейнхольда Нібура, етична система християнського реалізму та зв'язок з іншими теологічними концепціями неоортодоксії.

Виклад основного матеріалу. Рейнхольд Нібур не приділяв багато уваги назві свого теологічного методу. Проте, він визначав свою позицію як «біблійну», «християнську» та «реалізм» [Leatt 1973: 84]. Аналіз творчості Нібура демонструє історичну контекстуалізованість християнського реалізму. Християнський реалізм є демонстрацією результатів багаторічної боротьби Нібура з теологічними та моральними проблемами суспільства. За власним свідченням Нібура, на його позицію вплинули «звужуваність епістемологією», «розчарованість в релігії XIX століття» та «досвід служіння у Детройті, який вплинув на нього сильніше, ніж усі книги, які він прочитав» [Kegley 1961: 4-5]. Незважаючи на навчання у ліберальному богословському

середовищі, Нібур не сприйняв ідей християнського лібералізму, а під час служіння у Детройті розчарувався у відірваному від реальності «простому християнському ліберальному моралізмі» та почав шукати більш адекватну етичну альтернативу.

Причини, через які ліберальна теологія втратила практичний сенс і користь, описав Хельмут Річард Нібур, молодший брат Рейнхольда Нібура. Його позиція щодо невідповідності «релігії XIX століття» викликам реальності викладена у книзі «Царство Боже в Америці»: «Романтична концепція Царства Божого не включала в себе непослідовності, кризи, трагедії, жертви, втрати всіх речей, хреста та воскресіння. З боку етики вона узгоджувала інтереси індивіда з інтересами суспільства через віру в природну збіжність інтересів, або в доброзичливий та альтруїстичний характер людей. В політиці та економіці вона ігнорувала національну та класову нерівність, звертаючи увагу тільки на зростання єдності, та не помічаючи збільшення самоствердження та експлуатації. У релігії вона примирила Бога з людиною, через обоження людей та олюднення Бога... Христос Відкупитель перетворився на вчителя Ісуса, або на духовного генія, який повністю розвинув у собі релігійні можливості людини... Еволюція, ріст, розвиток, культура релігійного життя, виховання добрих почуттів, розширення гуманістичних ідеалів та прогрес цивілізації зайняли місце християнської революції...

Бог без гніву привів людей без гріха у царство без суду, через служіння Христа без хреста» [Niebuhr H.R. 1959: 191-193].

Незважаючи на те, що через знудьгованість епістемологією Нібур залишив академічну кар'єру на користь пасторської, він не зміг уникнути епістемологічних проб-

лем. Нібур визнавав важливість філософських теорій, «якщо потрібно кинути виклик старому, як світ, альянсу християнської віри та філософського ідеалізму» [Kegley 1961: 4]. Частіше всього для пояснення позицій християнського реалізму Нібур використовував протиставлення ідеалізму та реалізму. Власне метод християнського реалізму полягає в усуненні напруженості між ідеальним та справжнім. Вперше цей метод Нібур застосував у книзі «Does Civilization Need Religion», де він розглядає етичні та метафізичні проблеми релігії. Релігії західної цивілізації описуються їм як оптимістичні щодо людської природи, а релігії східних країн – песимістичні [Niebuhr 1928: 191]. Таким чином, через те, що жодна з моделей не відповідає дійсності та потребам людей, єдиним виходом для Нібура дуалізм між ідеалами та реальним життям.

Нібур пише: «Єдиною плідною альтернативою монізму Заходу та пантеїзму Сходу, які визначають Бога та світ, реальне та ідеальне, є дуалізм, який зберігає певну різницю між ними і не втрачає одне в іншому. Дуалістичні рішення загадок життя не є чимось новим в історії релігійної думки» [Niebuhr 1928: 194]. Джеймс Ліетт у своєму дисертаційному дослідженні зауважує, що «з метафізичної точки зору такий дуалізм може бути дещо неохайним, але він є джерелом етичної сили» [Leatt 1973: 87]. Як приклад, наводиться дуалізм юдаїзму та християнства, де релігія має одночасно динамічну та драматичну силу, та «призводить до відродження життя у конфлікті із злом» [Niebuhr 1928: 197].

Для підтвердження здатності утримувати зв'язок між ідеальним і реальним через метафізичний дуалізм, Нібур наводить цитату Альфреда Вайтхеда з книги «Релігія у творенні»: «Християнство завжди було релігією, яка прагне до метафізики, на відміну від буддизму, який сам є метафізи-

кою, що породжує релігію... Недоліком метафізичної системи є сам факт, що вона представляє з себе акуратну маленьку систему, яка тим самим надто спрощує своє вираження світу... Щодо ставлення до зла, християнство є менш чітким у своїй метафізичній ідеї, але більший мірі враховує факти» [Niebuhr 1928: 198].

Підсумовуючи питання метафізичних та етичних аспектів релігії, Нібур пише: «Є вагомими підстави прийняти принаймні кваліфікований дуалізм не лише тому, що він морально потужніший, ніж традиційні монізми, а тому, що він метафізично прийнятний» [Niebuhr 1928: 212]. Таким чином, конфлікт між метафізичним та етичним у релігії Нібур вирішує шляхом підпорядкування метафізичного до етичного, та розташовує «етичну релігію» на філософсько-метафізичному базисі. Через етичну первинність релігії, вона може бути джерелом соціального відновлення у часи суспільних криз.

Якщо метафізичний дуалізм вважався Нібуrom прийнятним для «етичної релігії», то у політичних теоріях напруженість між ідеалізмом та реалізмом необхідна. Фактично, Нібур розрізняє ідеалізм і реалізм як в метафізиці, так і в політичній теорії. Проте, у політиці ідеалізм та реалізм означають скоріше точку зору, ніж доктрину, і через це політичні визначення є менш точними порівняно з метафізичними.

Нібур визначає політичних ідеалістів як прихильників до моральних норм та ідеалів, на противагу егоїстичному інтересу індивідів або спільнот. Реалізм визначається як позиція, яка бере до уваги всі суспільні та політичні чинники, насамперед егоїстичні інтереси та владу. Нібур пише: «За визначенням сумнозвісного “реаліста” Макіавеллі, призначення реалістів – слідувати реальному

стану речей, а не уяві про них, хоч багато людей уявляють картини республік та урядів, які ніколи ніхто не бачив. Таке визначення означає, що ідеалісти підвладні ілюзіям щодо соціального стану речей, і вони дійсно у них перебувають» [Niebuhr 1953: 119].

З часом політичний підхід Нібура змінився до більш прагматичного, ніж той, який можна бачити у «Дітях світла та дітях темряви». Перед Другою Світовою війною Нібур поділяє людей на дітей світла, що слідують за ідеалами загального блага, та дітей темряви, які керуються своїми егоїстичними інтересами. Проте, після Другої Світової війни та перемоги над нацизмом, дітей темряви на міжнародній арені не залишається, тому є тільки ідеалісти, які спрямовуються на неіснуючі ідеальні речі, і є реалісти, які беруть до уваги всі чинники політичного впливу. Якщо згадати, що «мораль національної спільноти полягає в обслуговуванні національних інтересів» [Niebuhr 1960: 84], то стає зрозумілим, що у міжнародній політиці немає «хороших» чи «поганих», тому що кожна сторона відстоює свої інтереси.

Проте Нібур згадує і циніків, як таких, хто не може підтримувати тісний зв'язок між ідеалами і реальністю, і тому Макіавеллі з такої точки зору не є реалістом. Першим видатним реалістом західної цивілізації Нібур вважав Августина [Niebuhr 1953: 120-121]. Августин в описанні «міста земного» описав фактори егоїстичного інтересу та влади, і дав їм теологічний базис у концепції первородного гріха. Більше того, Августин яскраво описує тісний зв'язок між ідеальним і реальним у ідеї «міста Божого» та «міста земного».

Таким чином, Ліетт підсумовує витоки християнського реалізму у біблійній традиції, у метафізиці Вайтхеда

та у теології Августина [Leatt 1973: 90]. Він наводить визначення та фінальну позицію щодо християнського реалізму, яку Нібур описав у своїй останній книзі «Природа людини та її спільноти»: «В принципі, християнська віра вважає, що людська природа містить у собі як самоспрямовані, так і соціальні імпульси, при тому що перші сильніші за останніх. Це припущення є базисом християнського реалізму. Не можна вважати, що чесноти, які властиві такому реалістичному аналізу людського стану, гарантуватимуть обґрунтованість будь-якого християнського рішення для двох неприємних проблем: встановлення толеруючої гармонії між самоспрямованими індивідами у цивільному суспільстві та відносин пов'язаних політичних спільнот між собою. Друга проблема сама по собі складніша за першу, через більшу силу колективної самоспрямованості порівняно з самоспрямованістю індивідів». [Niebuhr 1965: 39].

Нібур відмовлявся називати себе теологом у передмовах до своїх творів. Він вважав себе соціально-етичним філософом та апологетом. Проте, його соціальна етика та апологетика оперувала теологічними категоріями, в рамках «біблійного», або «християнського реалізму». Категорії християнського реалізму є близькими до теологічних категорій неоортодоксії, хоч американська теологічна думка завжди була більш прагматичною, порівняно з європейською теологією. Теологія Нібура має спільні ідеї з теологією Пауля Тілліха, Еміля Бруннера, Карла Барта та Рудольфа Бультмана. Втім, між ними є і багато різного. У деяких сферах різниця у поглядах була такою великою, що навіть призвела до конфронтації Нібура з Бартом.

Полеміка Нібура з Бартом почалась у кінці двадцятих років XX століття, тривала навіть під час очної зустрічі на з'їзді Всесвітньої Ради Церков у 1948 році в Амстердамі, і

закінчилась на початку шістдесятих років. Вона заслуговує розгляду через те, що Нібур публічно визнавав свою зобов'язаність ідеям Барта, а Барт відзначив Нібура як «достойного опонента» [Bingham 1961: 337]. Головна розбіжність між Бартом і Нібуром полягала у відношенні до теологічної перспективи. Для Барта вона була переважно догматичною, а для Нібура – етичною та апологетичною. Також культурний контекст обох теологів відрізнявся: якщо в Європі «теологія кризи» шукала можливості звільнити християнську теологію від ототожнення з колапсуючою культурою, то криза в Америці підштовхнула Нібура відділити теологію від зв'язків з «м'яким утопізмом» ліберальної культури.

Нібур розпочав полеміку з Бартом у 1928 році, з огляду праці «Слово Бога та богослов'я», яка першою з книг Барта була перекладена та видана англійською мовою. В ті часи Нібур частково тримався ліберальних поглядів, і це допомагає краще зрозуміти його критику Барта. У огляді, який називається «Барт – апостол Абсолюту», Нібур між іншим хвалить Барта за «зауваження трагедії в релігії як цілісного засобу проти поверхневого оптимізму, що панує у більшості сучасних теологій» [Robertson 1959: 144]. Але далі він запитує, чи не завищує ціну платить Барт за «релігійні переваги своєї теології» [Robertson 1959: 145]. Далі Нібур пише, що за своєю реакцією на суб'єктивізм та релятивізм ліберальної теології, догматика Барта є або новим фундаменталізмом, або старою ортодоксією. Нібур критикує теологію Барта: «Для того, щоб уникнути релятивізму теології, яка ґрунтується і коригується біологією, психологією, суспільствознавством, філософією та будь-якою іншою галуззю знань, ми приймаємо теологію, яку не можна підтвердити жодним чином, крім того, що вона відповідає люд-

ським потребам. Це жалюгідна перемога. Релятивізм можна здолати, але ціною нового і більш жажливого суб'єктивізму. Звідки ми можемо знати, що людська потреба, яку задовольняє такий вид релігії, насправді не є насправді надто хворобливою совістю?» [Robertson 1959: 145].

Цей уривок демонструє всю глибину конфлікту між Бартом і Нібуром. З одного боку, Барт вірив у догматичне завдання теології, проголошуючи, що Бог пізнається в історії через Його дії та самовиявлення, та заперечуючи будь-який зв'язок між вірою та культурою. З іншого боку, Нібур вірив у те, що одкровення Бога у Христі може та повинне бути підтвердженням у взаємозв'язку між вірою та культурою. Він пише: «Ми можемо позбутись релятивізму і невпевненості тільки накопиченням досвіду після досвіду, перевіряючи гіпотезу на протиположну гіпотезі, коригуючи помилки через розгляд нових перспектив, і наостанок дозволяючи досвіду раси визначати досвід індивіда» [Robertson 1959: 145].

У 1948 році в Амстердамі Барт написав звернення до Асамблеї, яке називалось «Ніякого християнського плану Маршалла», де він наполягав на тому, що церква не має ніякої політичної чи економічної системи, яку можна запропонувати світові. У відповідь, в жовтні 1948 року, Нібур опублікував статтю у журналі «Christian Century», під заголовком «Ми – люди, а не Бог» [Bingham 1961: 340]. У ній він доводив, що жодний християнин не може сперечатись з твердженням про те, що Церква стверджує своє існування через викриваючу та відроджуючу силу Християвлення, але цікавився, які саме висновки повинні зробити люди з цього сповідання віри. Чи може наголос, який ставить Барт, хоч трохи допомогти християнину у вирішенні повсякденних проблем? Чи не знецінює він пророчу функцію церкви до

народів? У такий спосіб Нібур звинувачував теологію Барта у недоцільності та непрактичності з точки зору християнської етики.

Така гостра полеміка призвела до повного розриву стосунків між Бартом та Нібуром. У 1956 році Нібур написав ще одну статтю «Чому Барт мовчить щодо Угорщини?», але Барт на неї не відповів. У 1960 році Нібур підвів підсумок своїм відносинам з Бартом і написав: «Барт вже давно не впливає на мої думки... Те, що лютеранська ортодоксія XVII століття зробила з Лютером за сто років, Барт спромігся зробити із своїми думками за декілька десятиліть» [Bingham 1961: 344].

Але ці розбіжності у поглядах та позиціях теологів неоортодоксії були пов'язані з тим, що кожен з них сповідував переконання відповідно до свого бачення проблем, які розділяли суспільство. І так само, на них мала вплив американська та європейська культурна атмосфера, у якій вони працювали. Нібур писав: «якщо Барт є Тертуліаном нашого часу, який відкидає онтологічні припущення через страх, що вони затьмарять або послаблять кериґму Євангелія, то Тілліх є Оригеном нашого часу, який намагається пов'язати послання Євангелія до дисциплін нашої культури, та до всієї історії культури в цілому» [Kegley 1952: 217].

З усіх неоортодоксальних теологів, позиція Нібура найбільш схожа на позицію Бруннера. З цього приводу Нібур писав: «Я можу сказати, що богословські позиції Бруннера близькі до моїх, і саме їм я зобов'язаний більше, ніж будь-яким іншим. Я кажу це, незважаючи на те, що в останні роки наші позиції досить широко розійшлися, через все більше сприйняття їм, а мою відмову від, поняття природного закону» [Kegley 1961: 431-432].

Щодо позицій Нібура і Бульмана, то вони розходяться у дискусії щодо концепції «міфу». Насамперед, ця концепція важлива для обох теологів. Нібур був занепокоєний тим, щоб його розуміння «міфу» не було інтерпретоване як редукація християнства до рівня іншої філософії релігії. Він звинувачував Бульмана у недостатній увазі щодо розрізнення між «донауковими міфами» та «міфами постійної дійсності». Більше того, Нібур не схвалював використання самого поняття «міфу» через небезпеку «проєкту з деміфологізації Біблії, який пропонує звести біблійне одкровення до рівня вічних незаперечних істин, які не потребують будь-яких екзистенційних зустрічей між Богом і людьми» [Kegley 1961: 439]. У цьому контексті він має на увазі саме Бульмана.

Але незважаючи на всі вказані розбіжності та різницю поглядів, вищезгаданих богословів школи неоортодоксії об'єднує ставлення до епохи. Всі вони народились у XIX столітті. Всі почали свою діяльність в кінці Першої Світової війни. Всі вони, хоч і різними шляхами, почали реконструкцію ліберальної теології XIX століття, через необхідність відповідати на виклики післявоєнної та індустріальної епохи. Їхні шляхи призвели до виникнення неоортодоксії, яка певний час мала формуючий вплив на філософську і теологічну думку Європи та Америки. Лієтт визначає п'ять основних напрямків, які представляли загальний інтерес у неоортодоксії [Leatt 1973: 93-94].

Першим напрямком є визначення теології одкровення як такої, де Богопізнання відбувається через самовідкриття Бога у Христі. Це був радикальний відхід від позицій Шлеєрмахера, який наголошував на загальному характері християнської віри і формулював доктрину як

окреме визначення людської релігійної свідомості у її християнській формі.

Другим напрямком є переосмислення біблійної теології. Біблійні книги вважаються носіями керигми, послання про спасіння, в яке потрібно повірити. Головною проблемою послання стає питання, як донести Євангеліє.

Третім напрямком є наголос на історичному контексті теологічної традиції, який відкриває богослов'я не тільки в ідеях та книгах, але також в історичних подіях. У Нібура це були Гіффордські лекції з історичного аналізу християнської антропологічної доктрини. У Барта – праця «Протестантська думка: від Руссо до Річля». Бультман застосовував історичний метод в екзегезі Нового Заповіту тощо.

Четвертим напрямком є пов'язаність сучасної неоортодоксальної теології із здобутками Реформації. Праці Мартіна Лютера і Жана Кальвіна стали тим підґрунтям, яке допомогло переосмислити та змінити позиції ліберальної теології, проти якої виступали неоортодоксальні теологи.

П'ятим здобутком є екуменічний наголос в неоортодоксальній теології. Теологи почали закликати церкви до об'єднання та пошуку спільного. Ліетт зазначає, що Бруннера турбувало не різномайття церков в середині однієї країни, а те, що церкви між собою при порівнянні були невідповідними [Leatt 1973: 94]. Нібур поділяв цю точку зору, і вважав, що справжнім завданням християнської церкви сьогодення є «сприяння діалогу між біблійною вірою і всіма дисциплінами сучасної культури і надії, що одного дня можна буде досягнути творчого поєднання між ними» [Bingham 1961: 355].

Висновки та перспективи дослідження. У статті було розглянуто передумови розвитку християнського реалізму.

лізму та його основні методологічні положення. Зазначено історичну контекстуалізованість християнського реалізму. Визначено, що до розробки ідей християнського реалізму Нібура спонукали пережитий життєвий досвід практичного служіння та розчарування у гуманістичних ідеях ліберальної теології XIX століття. Продемонстровано, що основний метод християнського реалізму полягає у протиставленні ідеального та реального, демонстрації конфлікту між ними і подальшому усуненні цієї напруженості. Встановлено, що з точки зору християнського реалізму християнство є дуальною етично-метафізичною системою, де етичні положення базуються на метафізичному фундаменті. Описано ідеалізм, реалізм та цинізм як основні етичні критерії християнського реалізму. Продемонстровано історичний зв'язок між політичною теологією Рейнхольда Нібура та Августина.

Зазначено спорідненість ідей Нібура та провідних представників неоортодоксії: Карла Барта, Пауля Тілліха, Еміля Бруннера та Рудольфа Бультмана. Описано полемічні відносини між Нібуром і Бартом. Зазначено, що головна розбіжність між Бартом і Нібуром полягала у відношенні до теологічної перспективи: для Барта вона була переважно догматичною, а для Нібура – етичною та апологетичною. Зазначено, що найбільш близькою до теологічної позиції Нібура є теологія Бруннера, але розбіжності між ними полягали у ставленні до природного закону. Зазначено, що розбіжність між Нібуром та Бультманом полягала в інтерпретації концепції міфу. Крім того, згадано п'ять головних здобутків неоортодоксії для теологічної думки XX століття: визначення теології одкровення як концепції Богопізнання, переосмислення біблійних текстів як носіїв керигми, істо-

рична контекстуалізація теологічної традиції, переосмислення ідей Реформації, екуменічний наголос у теології.

Подальші перспективи дослідження полягають в інтерпретації ідей християнського реалізму та неоортодоксії як відповідей на сучасні актуальні питання українського суспільства. Свого часу ідеї неоортодоксії були саме шляхом подолання суспільних та теологічних криз через історичне та контекстуальне переосмислення ідей християнських філософів та теологів минулого.

Список літератури

Bingham, J. (1961). *Courage to Change: an introduction to the life and thought of Reinhold Niebuhr*. New York: Charles Scribner's Sons.

Kegley, C. W., Bretall, R. W. (eds). (1952). *The Theology of Paul Tillich*. New York: The Macmillan Company.

Kegley, C. W., Bretall, R. W. (eds). (1961). *Reinhold Niebuhr: his religious, social and political thought*. New York: The Macmillan Company.

Leatt, V. J. (1973). *History in the theological method of Reinhold Niebuhr*. Thesis for Doctor of Philosophy, University of Cape Town.

Niebuhr, H. R. (1959). *The Kingdom of God in America*. New York: Harper & Row Publishers.

Niebuhr, R. (1953). *Christian Realism and Political problems*. New York: Charles Scribner's Sons.

Niebuhr, R. (1928). *Does Civilization Need Religion*. New York: The Macmillan Company.

Niebuhr, R. (1965). *Man's Nature and His Communities*. New York: Charles Scribner's Sons.

Niebuhr, R. (1960). *Moral Man and Immoral Society*. New York: Charles Scribner's Sons.

Robertson, D.B. (ed.). (1959). *Essays in Applied Christianity*. New York: Meridian.

References

Bingham, J. (1961). *Courage to Change: an introduction to the life and thought of Reinhold Niebuhr*. New York: Charles Scribner's Sons.

Kegley, C. W., Bretall, R. W. (eds). (1952). *The Theology of Paul Tillich*. New York: The Macmillan Company.

Kegley, C. W., Bretall, R. W. (eds). (1961). *Reinhold Niebuhr: his religious, social and political thought*. New York: The Macmillan Company.

Leatt, V. J. (1973). *History in the theological method of Reinhold Niebuhr*. Thesis for Doctor of Philosophy, University of Cape Town.

Niebuhr, H. R. (1959). *The Kingdom of God in America*. New York: Harper & Row Publishers.

Niebuhr, R. (1953). *Christian Realism and Political problems*. New York: Charles Scribner's Sons.

Niebuhr, R. (1928). *Does Civilization Need Religion*. New York: The Macmillan Company.

Niebuhr, R. (1965). *Man's Nature and His Communities*. New York: Charles Scribner's Sons.

Niebuhr, R. (1960). *Moral Man and Immoral Society*. New York: Charles Scribner's Sons.

Robertson, D.B. (ed.). (1959). *Essays in Applied Christianity*. New York: Meridian.

Андрій Шиманович

РОЛЬ ТА ЗНАЧУЩІСТЬ ПРАЦЬ КАРЛА БАРТА ДЛЯ ПРОТЕСТАНТСЬКОГО БОГОСЛОВ'Я ХХ СТ.

Andrii Shymanovych

THE ROLE AND SIGNIFICANCE OF KARL BARTH'S WORKS
FOR THE PROTESTANT THEOLOGY OF THE XX-TH CENTURY

***Анотація:** Стаття містить в собі дослідження питання про вплив постаті та теологічних розробок Карла Барта на богослов'я ХХ ст. та перших декад ХХІ ст. У статті зроблено порівняльний аналіз того, як саме характеризується помітність впливу та ступінь значущості наукових напрацювань Барта для богословів його епохи, порівняно із найвеличнішими представниками християнської думки попередніх століть, починаючи з часів древньої Церкви, епохи Середньовіччя, часів протестантської Реформації ХVІ ст., а також у порівнянні із його сучасниками. Як було з'ясовано, Карл Барт здійснив потужний імпульс для радикальної деконструкції напрацювань ліберальної протестантської теології ХІХ ст. (за що нажив собі чимало недоброзичливців серед своїх колег), зробив гучний наголос на необхідності христоцентричного підходу до усіх сфер теології, наново актуалізував та продемонстрував важливість догматів із царини тріадології та христології, а також неабияким чином інтенсифікував та поживав інтелектуальний пошук у протестантському університетсько-академічному середовищі, радикальним чином перекроївши і змінивши вектор розвитку та звичні парадигми всього західного богослов'я. У статті розглянуті деякі відгуки на друге видання Бартового «Послання до*

Римлян» (1922), яке спричинило жваві дискусії та тривалу полеміку через ті нестандартні герменевтичні підходи до біблійного тексту, які Барт продемонстрував у цій одній з найбільш значущих богословських праць XX ст. Стаття розкриває не тільки ставлення протестантських теологів до спадщини Барта, але й демонструє щире захоплення його богослов'ям з боку деяких православних дослідників, зокрема, заслуженого професора Університету Арістотеля у м. Салоніки Іоанна Каравідопулоса, а також всесвітньо відомого історика християнства, патролога і богослова, професора церковної історії Єльського університету Ярослава Пелікана, який перейшов у православ'я у 1998 р. У висновках статті міститься інформація про те, що вплив богослов'я та герменевтики Барта на сучасних кафедрах теології провідних західних університетів є не настільки помітним, наскільки це можна було б очікувати з огляду на велич його постаті у богословському контексті свого часу. Зокрема, мова йде про (1) відсутність консолідації та спільного бачення методів викладання теології у світських західних університетах та церковних навчальних закладах, (2) про популярність т. зв. концепції «природного богослов'я», яке в наш час нерідко вважається важливою передумовою для здійснення наукових пошуків в царині теології, в той час як Барт був категоричним противником подібного дискурсу, та (3) про домінування бінарної опозиції між консерваторами та лібералами у контексті деяких сучасних богословських дискусій, в той час як сам Барт намагався органічно поєднувати відданість протестантській ортодоксії зі спробами бути релевантним та адекватним до вимог свого часу. Варто зауважити, що в останні роки в українському богословському середовищі привернуло до себе увагу кандидатське дисертаційне дослідження Н. Л. Хром'як, присвячене природному богослов'ю Карла Барта і його рецепції у сучасних богословських колах.

А. Шиманович. Роль та значущість праць Карла Барта...

Ключові слова: Барт, протестантизм, догматика, теологія, герменевтика, неортодоксія.

Abstract: *The article contains the research concerning the possible impact of Karl Barth's figure and theological issues on the theology of the 20th century and the first decades of the 21st century. This study conducts a comparative analysis of how powerful and significant was the level of impact of Barth's scientific experience on the theologians of his era, in comparison with the most prominent representatives of the Christian thought from the earlier centuries, beginning with the times of ancient church, the Middle Ages, the 16th century protestant Reformation, as well as his contemporaries. As it was clarified, Karl Barth made a striking impulse for the further radical deconstruction of what is considered to be the achievements of 19th's century liberal protestant theology (which made him a lot of detractors among his colleagues), made a great emphasis on the necessity of the Christocentric approach to all the spheres of theology, newly updated, actualized and convincingly demonstrated the importance of the ancient church creeds and dogmas in the field of Triadology and Christology, as well as he intensified and revived in an unusual way the intellectual search in the protestant universities and academies by his reshaping and changing the paradigms of the whole Western theology in a radical way. This article took into account some reviews on Barth's «Epistle to the Romans» (second edition, 1922), which caused lively discussions and prolonged controversy because of specific and non-standard hermeneutical approaches to the biblical text, which Barth demonstrated in this one of the most eminent theological works of the 20th century. The article reveals not only the attitude towards Barth's theological heritage that was showed by his protestant colleagues, but also the sincere admiration for his theology from some Orthodox researchers, in particular, the honored professor of Aristotle University of Thessaloniki, John Karavidopoulos, and the world famous specialist in the history of Christianity and medieval intellectual history, Jaroslav Jan Pelikan Jr., who converted to Ortho-*

doxy in 1998. In the article's conclusion there is a piece of information concerning the fact that the impact of Barth's dogmatics and hermeneutics on the modern departments of theology is not so noticeable as one might expect. In particular, we can make such a conclusion because of (1) the absence of true consolidation and common vision about the methods of theologizing between the Western universities and church seminaries, (2) the popularity of the so called «natural theology» which nowadays often seems to be regarded as an important prerequisite for all further theological researches, while Barth himself was a categorical opponent of this discourse, (3) the domination of binary opposition between conservatives and liberals in the context of some modern theological discussions, while Karl Barth always tried to organically combine his devotion to the protestant orthodoxy with his efforts to be relevant and adequate to the requirements of his time. It is also worth mentioning that in the Ukrainian theological sphere in the recent years the PhD-Thesis by Natalya Khromyak about the Karl Barth's attitude towards natural theology and its reception in the modern theology drawn some attention.

Keywords: *Barth, Protestantism, Dogmatics, Theology, Hermeneutics, Neoorthodoxy.*

Постановка проблеми. У богословських колах будь-якої християнської конфесії швейцарських теолог Карл Барт (1886-1968) визнається одним з найбільш впливових, сміливих та самобутніх богословів ХХ ст., поважним та все-світньо відомим дослідником християнської догматики та інтерпретатором Святого Письма у протестантському середовищі з часів отців-засновників реформаційного руху початку ХVІ ст. З-поміж багатьох своїх видатних та шанованих сучасників Барт виділяється, з одного боку, цілісністю, концептуальністю та монументальністю, з іншого ж боку, певним ригоризмом та радикалізмом [Черенков 2012: 205]. І саме завдяки такій багатогранності цієї воістину

видатної особистості багато дослідників – історики й богослови – без будь-яких вагань ставлять Барта в один ряд із найвидатнішими мислителями за всю двотисячолітню історію християнства, називаючи його при цьому «най-величнішим, воістину геніальним богословом з ряду тих, які приходять у світ раз на декілька століть» [Hartwell 1964: 179], а його богословську спадщину – «коперниковим переворотом в історії людської думки про Бога, всесвіт та людину» [Hartwell 1964: 179].

Мета статті з'ясувати ставлення протестантських теологів до спадщини Барта та вплив останньої на формування протестантського богослов'я ХХ ст.

Основний виклад. Після прочитання основної герменевтичної праці Барта, «Послання до Римлян», видатний літературний критик, філософ та теоретик культури, Джордж Стайнер (нар. 1929), зробив у «Літературному додатку до «Таймс»» наступне резюме: «Ця праця, як жодна інша, ставить Барта на один рівень з Августином, Паскалем та К'єркегором» [Барт 2005: xii].

Згідно з досить цікавою та нестандартною думкою провідного православного катехізатора та місіонера ХХ ст., прот. Олександра Меня (1935-1990), котру викладено у першому томі його відомого «Бібліологічного словника», «думка Барта багато в чому зближувалась з ідеями руських релігійних мислителів (зокрема, Булгакова)» [Мень 2002: 114], хоча при цьому Мень вважає необхідним підкреслити, що для відомих представників руської релігійної філософії «радикалізм Барта є чужим» [Мень 2002: 114].

Ганс Кюнг у своїй праці «Великі християнські мислителі» розглядає особистість і вклад Барта в скарбницю всесвітньої християнської спадщини на рівні зі св. Апостолом Павлом, Орігеном, блаж. Августином, Фомою Аквін-

ським, Мартіном Лютером і Фрідріхом Шлейєрмахером. При цьому Кюнг виходить з власного досить цікавого богословсько-історичного концепту, згідно котрого існує певний загальний вектор розвитку релігії, котрий задається періодичним виникненням нових «констеляцій», тобто світоглядних зразків та способів розуміння Бога, що виражаються тим чи іншим видатним християнським мислителем тої чи іншої епохи [Кюнг 2002: 19]. Окрім вже згаданих стовпів християнської Церкви, з котрими зазвичай порівнюють великого швейцарського богослова, інші дослідники вважають вклад Барта в розвиток християнського віровчення нічим не меншим, аніж той, котрий в свій час зробили також Ансельм Кентерберійський і Жан Кальвін [Jones 2004: 327].

Видавець англійського перекладу першого тому «Церковної догматики», цитуючи проф. Дж. Т. Томсона (першого перекладача праць Барта англійською мовою), в своїй передмові до цієї праці нагадує, що дана робота великого богослова «без сумніву є найвеличнішим трактатом про Трійцю з часів Реформації» [Barth 1975: ix]. Однак самому видавцю подібне порівняння проф. Томсона, судячи з усього, здалось занадто скромним, що й змусило його висловити припущення про те, що цей том «Церковної догматики» (за умови його цілісного сприйняття разом із другим томом) цілком може бути названий «найвеличнішим трактатом в своєму роді з часів De Trinitate св. Августина» [Barth 1975: ix].

Викладач Університету Д'юка (США), колишній президент Американської Академії Релігії та Американського Товариства Церковної Історії, проф. Ганс Дж. Хілтербранд, у своїй вичерпній «Енциклопедії протестантизму» називає «Церковну догматику» Барта одним з шедеврів протестан-

тизму, і більш того, – усього латинського християнства, і підкреслює при цьому велич і грандіозність цього епохального богословського задуму Барта порівнянням його, ні багато ні мало, з «Началами» Евкліда [Hillerbrand 2004: 333].

І подібних досить високих епітетів на адресу трудів Барта і ефектних порівнянь їх із найвеличнішими досягненнями людської думки можна знайти чимало. Тому цілком заслуженими можуть вважатись слова Джона Франка, котрий в 2003 р. в своєму огляді декількох інтерпретацій відношення Барта до постмодернізму писав: «Коли майбутні історики озирнуться на розвиток богослов'я в ХХ столітті, навряд чи можна сумніватись, що перед їхнім уявним поглядом, подібно до гори, що підноситься над низинами, перш за все предстане Карл Барт – найбільш значущий та впливовий богослов епохи» [Барт 2005: xi].

Перебільшити та переоцінити вплив цього справжнього «гіганта богословської думки» [Гренц... 2011: 94] на подальший розвиток протестантського богослов'я в цілому, і на наступні розробки в сфері герменевтики зокрема, просто неможливо. Саме він дав принципово важливий і необхідний на той історичний момент творчий імпульс для інтенсифікації інтелектуального пошуку в протестантському університетсько-академічному середовищі, радикальним чином перекроївши та змінивши вектор розвитку всього західного богослов'я, як би це для когось, можливо, дивно не звучало, чималим чином вплинувши при цьому і на деяких більш ніж впливових католицьких мислителів (Бальтазар, Кюнг).

Вивченню об'ємного творчого доробку Барта і до сьогодні присвячується велика кількість публікацій, богословських досліджень, статей, дисертацій та монографій. Його, без перебільшення, революційне, вибухове і навіть, за

деякими оцінками, експресіоністське [Hillerbrand 2004: 332] «Послання до Римлян» (а саме, його друге видання) ознаменувало собою рішучий розрив з усією великою спадщиною ліберального протестантського богослов'я кінця XIX – початку XX століття.

Вже у своїх працях раннього періоду Карл Барт здійснив різкий розрив із домінуючими принципами ліберального богослов'я та притаманними йому характерними особливостями: надмірно раціоналістичним сприйняттям біблійних текстів, яке межувало із їхньою десакралізацією, а також із оптимістичним антропоцентризмом та підкресленою секуляризацією теології як науки. Крім того, для Барта були категорично неприйнятними намагання найяскравіших представників ліберального богословського руху дезінтегрувати догматику, фрагментувати цілісне християнське вчення та виокремити з нього якусь одну найважливішу складову, яку кожен із них розумів у власний спосіб (Гарнак, Річль, Шлейєрмахер). В результаті, відхід Барта від ліберальної традиції наклав відбиток не тільки на зміст, але й на форму викладу ним своїх ідей, яка характеризувалася не тільки високим академізмом та зверненням до читача як до безпристрасного реципієнта або арбітра по відношенню до запропонованих ідей, а до того, хто в результаті повинен бути зрушений, хто має пережити не тільки інтелектуальні, але й екзистенційні зміни у власному світогляді, відчувши потужний керигматичний посыл автора.

У своїй полеміці з Емілем Бруннером Барт рішуче спростовував прийнятність та легітимність т. зв. «природного богослов'я» як можливого епістемологічного засновку для пізнання Бога. У період розвитку своєї діалектичної теології (богослов'я кризи), що передувало формуванню нео-

ортодоксальної концепції, Барт наполягав на докорінній якісній відмінності, інаковості та онтологічній прірві між Богом та людиною. У цей період Барту було властиво підкреслювати безумовний пріоритет Божого одкровення людству згори, яке відбулося через унікальні дії Бога в історії, на противагу усім людським намаганням пізнати Творця знизу, які відбувались за допомогою обмежених раціональних методів, стратегій та концепцій, що помилково вважались ліберальною теологією доскональними та самодостатніми.

У своєму ставленні до історико-критичної екзегези Барт не був її зятим критиком, але послідовним прихильником обережного сприйняття (але не абсолютизації) результатів історичного тлумачення біблійного тексту. Згідно з Бартом, часова, культурна, цивілізаційна відстань між часом створення священних текстів та часом, у якому живе їхній читач, не має принципового значення. Безперечно перевагу Барт надавав древньому вченню про богонатхненність Біблії, але при цьому він також визнавав певну обмежену ступінь значущості за історико-критичною методою, наполягаючи на її вторинності та важливості створення нею базової інтелектуальної платформи, початкових контекстуальних засновків для подальшої фактичної екзегези під проводом Духу Святого.

Варто також наголосити на тому, що епохальне «Послання до Римлян» Барта не є суто екзегетичним дослідженням у відповідності до домінуючих у цій царині стандартів. Відомий сучасник та однодумець Барта, представник діалектичної теології Пауль Тілліх (1886-1965) справедливо визначив «Послання до Римлян» як «книгу великих пророчих парадоксів» [Tillich 1968: 537], метою якою є глобальна спроба перевірити та однозначно ствердити

парадоксальний характер абсолютної трансцендентності Бога, Якого ми ніколи не досягнемо виключно завдяки нашим зусиллям, Якого ми ніколи не осягнемо і не зрозуміємо виключно шляхом наших інтелектуальних пошуків та раціональних досліджень, Який або приходить до нас і відкриває нам Себе, або ні. Усі наші спроби досягнути Всевишнього було визначено як «релігію», і у якості опозиції до цих спроб було поставлено акт Божого самоодкриття людству. І саме починаючи з подібного термінологічного новаторства у «Посланні до Римлян», на думку Тілліха, «почалась війна проти використання слова «релігія» у теології» [Tillich 1968: 537]. На думку доктора богослов'я Оксфордського університету Алістера Макграта, резонанс від появи цієї епохальної роботи Барта був настільки великим, що відголоски цієї події були відчутними для всього європейського протестантизму [McGrath... 2004: 85].

Цікаво одразу ж відмітити, що навіть на думку деяких православних біблеїстів, істориків та богословів, зокрема, заслуженого професора Університету в Салоніках Іоанна Каравідопулоса, «Der Römerbrief» Барта «підняв тлумачення Послання римлянам на якісно новий рівень» [Каравідопулос 2009: 265]. А всесвітньо відомий історик християнства, патролог і богослов, професор церковної історії Єльського університету Ярослав Пелікан (1923-2006), відкрито визнавав величезні заслуги Барта у сфері герменевтичних досліджень і називав його «Послання до Римлян» «найбільш впливовим, чи, принаймні, найбільш вибуховим у ХХ ст. біблійним коментарем» [Пелікан 2011: 335].

Крім того, багатотомна «Церковна догматика» Барта, на створення котрої швейцарський богослов витратив 36 років свого життя (з 1932 по 1968 рр.), на думку деяких дослідників його творчості і навіть папи Римського Пія XII,

стала найбільш екстраординарною подією в західному християнському світі з часів «Суми теології» Фоми Аквінського [Jones 2004: 327]. За підрахунками дослідників, загальна кількість посилянь на тексти Святого Письма у чотирнадцятитомній «Церковній догматиці» Барта сягає 4648 посилянь на старозавітні тексти, і 12270 – на тексти новозавітні [Baxter 1987: 3]. Богословські праці Барта перекладені практично всіма європейськими мовами, а також японською, китайською, корейською тощо. За 7 років до своєї кончини сам Барт без лукавого смирення в одному зі своїх листів (від 30 жовтня 1961 р.) визнавав, що він «безсумнівно написав більше книг, аніж будь-який інший сучасний богослов» [Barth 1981: 23].

Як відомо, в 1986 р. було проведено особливо масштабну зустріч християнських теологів з усього світу, котру було приурочено до столітньої річниці з дня народження великого швейцарського богослова, а в 1997 р. при Принстонській богословській семінарії було відкрито окремий центр, присвячений детальному дослідженню спадщини Барта (The Center for Barth Studies). І саме завдяки настільки високій та багато в чому переламній ролі Барта в розвитку протестантського богослов'я ХХ ст. «практично всі без виключення богослови ХХ століття вважали необхідним так чи інакше відгукнутись на його ідеї» [Гренц... 2011: 88], а наукові конференції, направлені на дослідження його богословських та герменевтичних праць, а також чисельні статті та книги з аналізом його богословських ідей та концепцій, з кожним роком поповнюють і без того величезну кількість наукового матеріалу, присвяченого даній тематиці.

Сам Барт наполегливо стверджував, що кожен, хто вважає себе добросовісним дослідником та дійсно має намір всерйоз обговорювати його богослов'я, повинен прочитати

його, і бажано прочитати його повністю, оскільки, як він любив застерігати, *latet periculum in generabilis* (небезпека криється в твердженнях загального характеру) [Jones 2004: 327].

Хоча, з іншого боку, автор одного з найкращих вступів до бартівської теології, професор Систематичного богослов'я Принстонської богословської семінарії Джордж Хансінгер, в своїй праці під назвою «Як читати Карла Барта?» робить незначущу ремарку про те, що Барта і його спадщину традиційно вшановують і урочисто возносять, але, нажаль, не настільки часто читають. І відбувається це саме з причини надзвичайної складності тих синтаксичних конструкцій, котрі Барт використовує, а також об'ємності та монументальності його богословських праць, ретельне вивчення котрих, на думку Хансінгера, може стати «збен-тежуючим досвідом» [Hunsinger 1991: 27]. І такий висновок зовсім не є безпідставним перебільшенням, особливо враховуючи той факт, що «Церковна догматика» Барта за своїм об'ємом у 7 разів перевищує «Настанови в християнській вірі» Кальвіна, і в 2 рази – «Суму теології» Фоми Аквінського [Jones 2004: 327].

Що стосується сприйняття Барта і його богословської спадщини, то протягом другої половини XX ст. більшість представників англomовного богословського світу прокладали собі шлях до вивчення богослов'я Барта за допомогою його найбільш популярних робіт. Проте, на початках набагато більшої уваги та визнання в теологічних колах Британії отримав давній опонент Барта – Еміль Брунер. Але згодом ситуація дещо змінилась.

Взагалі взаємини між Британією та Німеччиною у післявоєнний та міжвоєнний період, зокрема, у царині теології, можуть бути простежені лише через поодинокі свід-

чення та коментарі того часу. Єдиною помітною спробою взаємного зближення у перші декади після Першої світової війни стали декілька теологічних конференцій, проведених у Кентербері (1927), Вартбурзі (1928) та Чичестері (1931), перебіг яких не свідчить про будь-який помітний вплив фігури Карла Барта, чиє ім'я жодним чином взагалі не згадується. Найбільш помітними подіями у процесі інтеграції бартівського богослов'я у англомовне середовище став переклад праці під назвою «Слово Боже і теологія», здійснений Дугласом Хортоном і опублікований у 1928 р., а також англійський переклад другого видання «Послання до Римлян», здійснений у 1933 р.

Цікаво зазначити, що найбільший інтерес неоортодоксія Барта викликала у цілому ряду шотландських богословів (J. H. Morrison, N. Porteus, H. R. Mackintosh, J. McConachie, A. J. MacDonald). Як зазначає згаданий вище Стівен Уайтфілд Сайкс, «здійснене Бартом повернення до життя реальності Слова Божого як екзистенційного ядра зустрічі людини із божественним, відповідало їхнім сподіванням» [Sykes 1989: 124]. Що ж стосується сприйняття Барта безпосередньо у Англії, то за жодними стандартами його не можна назвати однозначно успішним та схвальним (окрім Т. Ф. Торренса). Так, у 1939 році Деніел Томас Дженкінс (1914-2002) із помітними нотками обурення та роздратування констатував, що «невеличка група вірних послідовників Карла Барта у цій країні почала майже впадати у відчай з приводу того, що його взагалі колись зрозуміє основна маса англомовних авторів-богословів» [Sykes 1989: 130].

Що стосується тої ситуації, яка склалась у богословському середовищі Великої Британії після Другої світової війни, то вона характеризується певним розривом із традиціями та пріоритетами довоєнного періоду, нестачею

загальноновизнаних авторитетів та уповільненою реакцією на будь-які богословські тренди, що поставали як на континенті, так і по той бік Атлантики. Відповідно, теологія у тогочасній Британії зазнала помітної внутрішньої фрагментації, плюралізму та поступовою здачею позицій перед лицем зростаючої секуляризації. Якихось нових яскравих сплесків цікавості до теології Барта (окрім Томаса Торренса) в цей час дослідники, як правило, не виявляють.

Взагалі варто окремо підкреслити цей досить парадоксальний факт: Барт та його богословська спадщина набагато у більшій мірі вплинули саме на англомовні богословські кола, аніж на німецькомовні, хоча, як ми побачили, за його життя англійські богослови не виявили особливої зацікавленості у теологічних розробках Барта. Будучи позбавлений кафедри у Німеччині після приходу до влади нацистів, Барт, як відомо, жив та викладав у Швейцарії. Таким чином він не в дуже великій мірі співвідносив свою теологію післявоєнного періоду із богословською проблематикою німецьких теологів того ж періоду. Тож більшість німецьких богословів не вважала Барта та його теологію значим та впливовим явищем (за виключенням Еберхарда Юнгеля) настільки, наскільки це було притаманним англійським та американським дослідникам.

Можливо, саме цей парадокс можна вважати частковим поясненням того, що Барт, маючи заслужений титул найвидатнішого богослова XX ст., все ж таки не здійснив настільки потужного та помітного впливу на життя Церкви та на методи викладання теології в університетському середовищі. Його основні установки, аргументи, методи, підходи та інтуїції, нажаль, так і не проторували собі шлях до Церкви чи університету до такої міри, якої можна було б очікувати.

Але наскільки помітним є вплив богослов'я та герменевтики Карла Барта у сучасній академічній теології та житті протестантських спільнот? Чи можемо ми стверджувати, що та революція, та докорінна зміна богословського дискурсу, що її здійснив Карл Барт у першій половині ХХ ст., є відчутною у богослов'ї початку ХХІ ст.?

І тут варто виокремити декілька специфічних підтем, які можуть показати, що богословські прозріння Барта лише частково засвоєні у сучасних богословських колах, але, нажаль, не в тій мірі, в якій цього бажали б поціновувачі його творчості та прихильники його богословських переконань:

1) Викладання теології в церковних навчальних закладах та університетах все ж таки пішло різними шляхами, хоча Барт усіляко прагнув до діаметрально протилежної ситуації та більшої консолідації їхніх підходів та їхньої взаємної інтеграції. У великій мірі на сучасних університетських кафедрах теології, під час викладання церковної історії чи вивчення Біблії, частіше слідує концепції Адольфа фон Гарнака, із котрим у Барта була запекла публічна дискусія, аніж теологічним моделям самого Барта. Крім того, богословські відділення сучасних університетів нерідко не мають жодного зв'язку із церковними спільнотами. Теологія нерідко вважається самодостатньою дисципліною, яка зовсім необов'язково повинна слугувати Церкві та її місії в сучасному світі.

2) «Природне богослов'я», легітимність якого так полум'яно заперечував Барт і яке вкорінене у його абсолютній переконаності у нездоланній якісній відмінності між Творцем та творінням, нині вважається цілком прийнятним засадничим принципом для викладання теології у багатьох західних університетах. Незважаючи на катего-

ричне «ні» Барта стосовно будь-яких спроб виправдати концепцію «природного богослов'я», саме воно лежить в основі багатьох сучасних богословських напрямків та окремих академічних досліджень (зокрема, апологетичного змісту). У якості прикладу можна навести неймовірне розширення спектру тих тем, які цікавлять сучасні богословські кола, і які торкаються таких тем як сучасна культура в усіх її проявах, кінематограф, живопис, медіа-сфера тощо. Саме цей аспект Бартового богослов'я надзвичайно детально досліджений у кандидатському дисертаційному дослідженні Н. Л. Хром'як, де авторка аналізує співвідношення доктрини Барта із поглядами на природню теологію Еміля Бруннера та Еріха Пшивари (із залученням інтерпретації Г.У. фон Бальтазара).

3) В сучасній теології нерідко доводиться стикатись із класичними бінарними опозиціями, які ділять теологів на консерваторів та лібералів, позитивістів та представників радикальних позицій, в той час як Барт одночасно намагався бути і сучасним, і ортодоксальним. Барт намагався бути відкритим і сприйнятливим для вимог свого часу, але давати відповіді на ці виклики та питання він намагався виходячи виключно з традиційного догматичного вчення Церкви.

Тим не менш, вплив Барта на сучасне йому богослов'я є більш ніж значущим. Зокрема, радикальний христоцентризм теології Карла Барта, перш за все, мав неабияке значення у царині богословської епістемології (гносеології). Для Барта особистість Ісуса Христа – це єдиний унікальний шлях до пізнання людиною Бога і самої себе. Більш того, христоцентрична богословська парадигма Барта мала відбиток на усіх царинах його концептуальної богословської

системи – антропології, космології, амартології, еклезіології та маріології.

Феномен західного богослов'я XX ст. в цілому є настільки об'ємним, глибоким, різноманітним та подекуди парадоксальним, що ми не можемо просто ігнорувати це духовно-інтелектуальне явище, індиферентно відвернутись від нього і не робити його методологію та висновки об'єктом своїх богословських досліджень або, як мінімум, своєї небайдужості та зацікавленості. Як писав проф. Черенков, «від цієї теології не можна відмахнутись, її не можна прогавити, прогуляти, пропустити, як нецікаву лекцію» [Черенков 2012: 254]. Тому, і в західному богослов'ї XX ст. в цілому, і в спадщині Карла Барта зокрема, як найяскравішого і найбільш значущого його представника, є чимало не тільки раціональних та корисних зерен, але й таких богословських концептів, прозрінь та висновків, які, за умови їхньої правильної творчої адаптації, можуть бути вкрай корисними для сучасного богословського середовища та церковного життя.

Безумовною та беззаперечною заслугою Карла Барта стало те, що він здійснив потужну та безпрецедентну з часів Реформації спробу поставити свою теологію Слова Божого на службу церковному проголошенню, а також зробити керигматичний аспект ключовим та центральним у християнському богослов'ї, в той час як догматику він розглядав як наукову перевірку та інтелектуальне випробування церковного проголошення, яке він вважав основною та кінцевою метою будь-яких богословських пошуків. І саме тому, на абсолютно справедливу думку автора передмови до третього тому російського видання «Церковної догматики» Барта, «жоден богослов, який усвідомлює свою відповідальність, і жоден серйозний студент богословського на-

вчального закладу не може дозволити собі нехтувати працями Карла Барта» [Барт 2014: xliii].

Список літератури

- Барт, К. (2005). *Послание к Римлянам*. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея.
- Барт, К. (2014). *Церковная догматика. Том III*. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея.
- Гренц, С., Олсон, Р. (2011). *Богословие и богословы XX века*. Черкасы: Коллоквиум.
- Каравидопулос, И. (2009). *Введение в Новый Завет*. М.: Издательство ПСТГУ.
- Кюнг, Г. (2000). *Великие христианские мыслители*. СПб.: Издательство «Алетейя».
- Мень, А. (2002). *Библиологический словарь. Том 1*. М.: Фонд имени Александра Меня.
- Пелікан, Я. (2011). *Кому ж належить Біблія? Історія Святого Письма крізь століття*. К.: Дух і літера.
- Черенков, М. Н. (2012). *Бaptизм без кавычек. Очерки и материалы к дискуссии о будущем евангельских церквей*. Черкасы: Коллоквиум.
- Barth, K. (1975). *Church Dogmatics. The Doctrine of the Word of God. Volume I, 1*. Edinburgh.
- Barth, K. (1981). *Letters. 1961-1968*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Baxter, Ch., A. (1987). Barth – A Truly Biblical Theologian? *Tyndale Bulletin*, 38, 3-27.
- Jones, G. (ed.). (2004). *The Blackwell Companion to the Modern Theology*. Blackwell Publishing.
- Hartwell, H. (1964). *The Theology of Karl Barth: An Introduction*. London: Gerald Duckworth.
- Hillerbrand, H. J. (2004). *The Encyclopedia of Protestantism*. New York: Routledge.
- Hunsinger, G. (1991). *How to Read Karl Barth. The Shape of His Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- McGrath, A., E., & Marks D., C. (2004). *The Blackwell Companion to Protestantism*. Blackwell Publishing.

А. Шиманович. Роль та значущість праць Карла Барта...

Sykes, S., W., (ed). (1989). *Karl Barth: Centenary Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tillich, P. (1968). *A History of Christian Thought*. New York: Harper & Row.

Роздуми. Інформації. Рецензії.

УДК 2:2 (477)

Людмила Филипович

ЧИ МАЄ СУЧАСНЕ УКРАЇНСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО СТРАТЕГІЮ ВИЖИВАННЯ І РОЗВИТКУ?

Liudmyla Fylypovych

DOES CURRENT UKRAINIAN RELIGIOUS STUDY HAVE
A STRATEGY FOR SURVIVAL AND DEVELOPMENT?

Запропоновані роздуми є запрошенням до дискусії колег не тільки з мого наукового цеху, а й всіх гуманітаріїв, особливо молодих науковців, яким працювати в науці наступні 25-30 років. Закликаю поговорити про стратегію розвитку релігієзнавства в Україні. У нас, людей старшого покоління, є своє бачення, як можна було б актуалізувати релігієзнавство в українському суспільстві, але постає питання: чи воно, це бачення, відповідає духу часу? Приводом до оформлення цих думок стали V Танчировські читання 2019 року, які традиційно відбувалися на філософському факультеті КНУ ім. Т.Шевченка. Присутність багатьох релігієзнавців спонукала подумати і запропонувати цей план виходу з кризи науки про релігію. Чекаємо на відгуки, критику, конструктивні пропозиції.

Не один рік в українській релігієзнавчій спільноті обговорюється питання її подальшої долі. Релігієзнавство пережило різні етапи свого становлення, розвитку, як інституційного, так і змістовного. Кожного разу майбутній

стан і статус науки про релігію тривожив релігієзнавців. І не тільки тому, що ми тісно пов'язані із цією сферою знання (хтось весь свій вік пропрацював на кафедрі чи у відділі релігієзнавства), а й тому, що усвідомлюємо історичну та актуальну важливість релігії для людини і суспільства. Немає сенсу переконувати себе в тому, що релігієзнавство – це гуманітарна наука, яка фіксує, акумулює та артикулює величезний масив знань про духовну історію людства, про еволюцію людини релігійної, про постання церков і релігійних корпорацій, про натхнення вірою мистецтво та архітектуру тощо. Одним словом, релігієзнавство покликане збирати, утримувати, зберігати, поширювати та розвивати знання про релігію. І це робилося і має робитися у співпраці всіх, хто зацікавлений бачити світ духовним, культурним, освіченим.

XXI століття не стало для релігієзнавців несподіванкою у подальшому глобальному зменшенні впливу релігії на життя суспільства, на свідомість людей, що позначається в науці терміном *секуляризація*. Хоча нині ці процеси якісно відрізняються від антирелігійного наступу комуністичних влад, які поставили собі за мету знищити релігію як явище. Релігієзнавці, як, до речі, і богослови, звісно ж, не можуть призупинити секуляризаційні зміни. Навряд чи зусиллями всіх релігійних і політичних лідерів, освітян і діячів культури можливо повернути розвиток суспільства в інший бік, тобто релігієзувати все наше буття, але фіксувати певне повернення релігії в публічну сферу, сприяти рівноправному існуванню двох світів - релігійного і світського, а отже і позбутися невігластва, стереотипів, міфів і фанатизму у релігійних справах шанс є. Саме тут особлива місія належить релігієзнавцям, які чи не єдині, крім філософів і теологів, говорять про духовне, про Бога,

про духовну свободу людини, про її відповідальність вищого ґатунку, про недискримінаційний характер взаємин суспільства і релігії, держави і церкви, міжконфесійних відносин.

Щоб окреслити стратегії наступних дій, спільних активностей релігієзнавців з оживлення релігієзнавства як науки і навчальної дисципліни, для зацікавлення звичайних людей темами інтелектуально-духовного порядку, для реанімації впалого у вульгарний утилітаризм українського народу (про що свідчать наслідки навіть останніх президентських виборів), є сенс подивитися на ситуацію неупереджено, тверезо. Для цього пропонується використати відомий метод Уолтера Діснея, який при вирішенні будь-якої задачі закликав стати на позицію мрійника, реаліста, критика.

Як *мрійникам*, нам би хотілося, щоб все і всюди було релігієзнавство, щоб люди розумілися на історії релігії, її структурі і функціях, щоб розрізняли релігії і квазі-релігії, щоб грамотно реагували на релігійні провокації і експерименти, щоб розбиралися у природі і характері взаємин між релігією, державою і суспільством. Релігієзнавці мріють про високу релігієзнавчу освіченість народу, а особливо його очільників, представників влади, щоб та не питала: «Що таке релігія?», чи протестанти – це християни і чи всі мусульмани – екстремісти. Ми хочемо, щоб панував релігійний мир, як колись те встановив Міланський едикт 313 року, щоб усі міжнародні домовленості щодо толерантних міжрелігійних відносин виконувалися, щоб не було релігійних агресорів, злочинців, які посягають на свободи і права віруючих людей інших конфесій. Щоб було «всякому городу – нрав і права», як писав колись Сковорода. Тобто мрії можна визначити як надзавдання (super task, сверж-

задача), далека перспектива для тих, кого турбує доля релігієзнавства.

З точки зору *реаліста*, ситуація виглядає не так катастрофічно, як видається на перший погляд. За ці роки незалежного існування українського релігієзнавства багато що вдалося. Релігієзнавство конституювалося як окрема сфера гуманітарного знання і поруч з філософією, історією, культурологією та ін. визнана окремою наукою під шифром 031. Релігієзнавство існує в переліку наукових спеціальностей під шифром 09.00.11. Відкриті релігієзнавчі кафедри, факультети, аспірантура і докторантура. Готуються фахівців всіх рівнів – від бакалавра до доктора наук.

З'являються цікаві міждисциплінарні напрямки: релігійна журналістика, релігійний менеджмент, релігійна дипломатія тощо.

Тривалий час релігієзнавство викладалося як нормативна дисципліна у всіх вузах країни. З 2000-х, на жаль, її почали скорочувати аж до факультативу, а десь взагалі вивели з навчальних планів. Не думаю, що це свідомо діяльність конкурентів. Швидше - це загальна світова тенденція в розвитку освіти, яка зорієнтована на її дегуманізацію і дегуманітаризацію.

Разом з тим вдалося не розгубити старі кадри, сформувати нову генерацію науковців в сфері релігії, об'єднати їх в громадську інституцію УАР та МАР, створити майданчики для наукового спілкування (конференції, друк і обговорення книжок, літні школи і табори, ФБ-спільноти, профільні журнали, інет-сторінки, майстер-класи, дослідницькі проекти тощо). Українські релігієзнавці опановують європейський і світовий науковий простір. УАР є афілійованим членом двох поважних асоціацій: IAHN (Міжнародної асоціації істориків релігії) та EASR (Європейської асо-

ціації дослідження релігії). Налагоджуються прямі зв'язки із різними закордонними науковими центрами з вивчення релігій. Побачити українських релігієзнавців на міжнародних форумах, де вони вільно спілкуються із своїми зарубіжними колегами – не рідкість. Загалом релігієзнавство України представлено солідною фаховою спільнотою біля 300 осіб.

Але такі очевидні досягнення не затьмарюють нам очі. Ми критично ставимося до позитивних зрушень. Як *критики*, ми бачимо недоліки внутрішнього і зовнішнього характеру, видимі і невидимі, тимчасові і генетичні.

Найбільшим злом для нашої спільноти є **інертність!** Інертність загалом середовища і кожного окремого його члена. Дуже повільно реагуємо на заклики, ініціативи, малодинамічні, негнучкі, довго думаємо, а ще довше збираємося. Не розуміємо, що є речі, які потребують миттєвої реакції, оскільки через пару днів актуальність події дорівнюватиме нулю. Інертність прямо пов'язана із **браком солідарності**. Тільки солідарні проекти – конференції, читання, захисти, виставки, майстер-класи тощо – будуть успішними, оскільки діє принцип: ти до мене прийшов на захід, я не можу не прийти до тебе. Частіше всього гра йде в одні ворота: хтось весь час віддає, а хтось тільки отримує. Має бути кругообіг підтримки, участі, зацікавленості.

Розмірковуючи над причиною нестачі солідарності, приходимо до думки про відсутність **довіри** між релігієзнавцями, страх конкуренції, що хтось у когось щось забере. В нашому середовищі, крім зовнішніх обставин – скорочення, зменшення годин, загальна політична і фінансова ситуація в країні, ще існує якась внутрішня напруга, розбрат та війна амбіцій як на інституційному, так і на особистісному рівні. Відносини між нами часто не компле-

ментарні, не дружні, не відкриті, а ворожі, з підозрою. Конкуренція має бути, але здорова, не заздрісна, та, яка має під собою об'єктивний фундамент для заняття того місця, яке маєш або не маєш. Чи завжди призначення на посади є справедливими, достойними? Чи всі релігієзнавці на своїх місцях? І що ми робимо, щоб відповідати тому місцю? Вивчаємо мови, підвищуємо свій рівень, в т.ч. і за кордоном?

Серед релігієзнавців є ті, що бояться конкуренції, не відповідають стандартам і вимогам часу, а тому і не бажають конкурувати. Такі релігієзнавці вузько корпоративні, закриті, погано йдуть на спілкування. Вони, природно, люблять свої інституції і ревно охороняють їх від проникнення нових членів, носяться із найменуванням інституції як з короною. Чи багато дає належність, наприклад, до Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ його співробітникам? Особливі почесні? Авторитет? Статус? Гроші? Якщо правильно все бачити, то тільки додаткову відповідальність, навантаження. Але навіть тут, щоб середовище було здоровим, воно має бути конкурентним, в нормальному сенсі цього слова, щоб успіх твого колеги спонукав тебе робити більше і краще, масштабніше і глибше.

В релігієзнавчій сфері діяльності відбулася внутрішня спеціалізація, і не тільки за темами, але й за суспільними секторами затребуваності: наукова, освітня, управлінська, інформаційна. Тому говорячи про конкурентність, ми усвідомлюємо, що в силу пріоритетності основного місця своєї роботи я, як науковець, буду поступатися за кваліфікацією викладачу університету, а тим більше – державному службовцю в сфері державно-релігійних відносин. Натомість доцент чи професор, який левову частку свого часу приділяє викладацькій справі, не встигатиме за

науковцем у кількості і широті аналітичних матеріалів. Однак ніхто і не говорить про тотальну змагальність і мірвання своїми досягненнями: кожний робить, але якісно!, свою частку релігієзнавчої праці.

Загалом українські релігієзнавці – великі романтики та ідеалісти, благодійники та дарувальники: вони віддавали суспільству, державі, церквам більше, ніж отримували. Але у багатьох і досі володіти – кріслом, посадою, почесними, визнанням, грамотами, званнями тощо домінує. Хотілося б, щоб релігієзнавці глибоко усвідомлювали пріоритет і престиж дару і з легкою душею дарували свій час, свої знання, свої вміння, свої книги, бібліотеки, свої зв'язки, а то й навіть гроші тим, хто того потребує – для друку своїх праць, купівлі книжок, журналів, для відряджень.

Ми тут зараз не проводимо глибинний аналіз якості релігієзнавчих досліджень, багато з яких не витримує конкуренції із європейськими чи американськими ні за обраними темами, ні за методикою проведення, ні за рівнем аналітики, ні за результатами. Наше розуміння «релігієзнавства» вирізняється від поширеного в західній науці, воно більш широке і цілісне. Релігієзнавчими можуть бути роботи з богословських – історичних, соціологічних напр. – тем. Але йдеться про методику цих досліджень. Їх важко порівняти із західними проектами, які дають реальний приріст наукового знання, а наші подеколи в кращому випадку демонструють вправне переписування різних джерел. Не подолана практика масового плагіатства, поширений автоплагіат тощо. Люди не вміють працювати із джерелами, формулювати мету і завдання дослідження, писати наукові тексти, рецензувати їх.

Загалом сьогодні ми маємо атомізацію релігієзнавчих досліджень, автономізацію локальних ситуативних

груп релігієзнавців, поляризацію інтересів різних релігієзнавчих інституцій, незапрошеність суспільством фахівців-релігієзнавців, низький рівень суспільного інтересу до релігієзнавчого знання тощо.

Виходячи з цього критичного огляду, дещо поверхового і зовнішнього, вимальовується **стратегія для українського релігієзнавства**, яка вбачається в наступному:

1) Впровадження потужної, справжньої, дружньої **кооперації**. У кожного з нас за ціле наукове і викладацьке життя сформувалися приятельські відносини з багатьма колегами, але це персональні контакти. Страшенно бракує кооперації колективів, які, без сумніву, тримаються на особистостях, але представимо, що буде, якщо особистість піде... Чи після неї залишаються інституційні зв'язки? Помічним тут є договори (угоди) про співпрацю. Чудово співпрацюють багато років ВР ІФ НАНУ з Львівським музеєм історії релігії, де змінилося вже три директори, а зв'язок досі живий і де вже буде проведена у співпраці тридцята травнева (в ц.р. листопадова) конференція з історії релігії; з Полтавським педуніверситетом, де почали дружити ще Пащенко з Колодним, а продовжують Сітарчук, Вільховий, Лахно, Киридон, Бабенко з Титаренко, Бучмою, Филипович та ін. Тривалі роки існували творчі контакти Чернівецького НУ і ВР ІФ НАНУ, які треба оновлювати. Добрі творчі відносини зберігаються з тернопільськими, рівненськими, хмельницькими, галицькими, одеськими та ін. колегами. Налагоджуються нові зв'язки, наприклад, з Івано-Франківською академією Івана Золотоустого. Потрібно відновлювати і постійно зміцнювати старі відносини, активно будувати нові. Там, де угоди підписані для годиться, там вони не працюють. Але є випадки, коли колектив відмовляється підписати угоду з іншим колек-

тивом, побоюючись програти в порівнянні із ним. Кожний колектив має свої завдання, свої традиції, свої цілі, а тому вони не можуть конкурувати між собою, наприклад кафедра релігієзнавства Київського НУ ім. Т.Г.Шевченка та Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ. КНУ - навчальна установа, ми - дослідницький інститут. Ми не претендуємо захоплювати поле впливу і активності своїх колег, навпаки - орієнтовані на співпрацю у різних формах (рецензії, відгуки, опонування, візитативні лекції, зустрічі із студентами та викладачами, деякі спецкурси тощо). Корпоративний патріотизм є і буде, але він має бути спрямований не на капсулізацію колективу, а на розкриття його можливостей, які треба спрямувати для розвитку НАУКИ ПРО РЕЛІГІЮ.

Багато в свій час робила університетська кафедра В.К.Танчера як опорна в цій галузі. Вона слідувала за випускниками спеціалізації, підтримувала з ними зв'язок, стимулювала писати кандидатські і докторські дисертації. З неї вийшла не одна сотня дипломованих випускників, десятки кандидатів і докторів наук (230, як було сказано на недавніх читаннях). У нас у Відділенні релігієзнавства за останні 25 років захистилося понад сто пошуковців наукових ступенів, більшість з них - із областей України. Питання: де вони всі? В нашому полі зору нараховується до сотні науковців, з якими ми прагнемо підтримувати і наукові, і організаційні, і персональні зв'язки. Так, зокрема, за нашою ініціативою при УАР створені неформальні, але діючі тематичні групи науковців, що спеціалізуються з православ'я, католицизму, протестантизму, ісламу, неорелігій, державно-церковних відносин чи міжрелігійного діалогу. Але все одно половина захищених десь пропала, розчинилася. Не відчуваючи підтримки матірньої кафедри чи відділу, у більшості частини випускників/пошуковців пропадає

науковий ентузіазм, вони підпадають під тиск рутинної повсякденності, втрачають смак наукового відкриття і міжособистісного спілкування. І тут ми, старше і середнє покоління, несемо відповідальність за втрату підготовлених спеціалістів. Колишні наші студенти, аспіранти, докторанти не присутні в нашому актуальному житті, зокрема на релігієзнавчих конференціях і Круглих столах, на сторінках нашої періодики, в тематичних наукових збірниках. Ми погано підтримуємо один одного. Ми з часом стаємо нецікавими один одному. Ось де починається гуманітарна катастрофа. З нас!

2) Визначаючи стратегію на майбутнє, тобто напрямки та пріоритети розвитку, треба говорити про *планування* цього розвитку. Досі багато що розвивалося ситуативно, за запитом суспільства або спільноти. Наприклад, створення Відділення релігієзнавства в системі НАН України – потреба часу, а більшість планів А.Колодного стосовно постановки релігієзнавства як нової сфери гуманітарного знання здійснилися завдяки відданій праці і підтримці колективу, який реалізовував всі ці роки задум професора. Але час змінився. Створилася нова ситуація. А де план для неї, який би врахував ті зміни, з якими нам прийшлося зіштовхнутися? Тієї ж УАР Так, абсолютно очевидно, що глобально падає інтерес до гуманітаристики, в т.ч. і в Україні. Кількість абітурієнтів на філософських факультетах зменшилась на порядок! Є спеціальності, де взагалі немає конкурсу! Крім того, відпала очевидна підтримка держави. І в формі виділення держзамовлення на релігієзнавців бакалаврів та магістрів, тепер це замовлення мінімальне; і в мінімізації фінансового забезпечення науковців, які досліджують релігійні феномени, зокрема щодо видання книжок чи фінансування конференцій, сплата відряджень тощо.

Роками, крім голої зарплати в 10 тис. грн, доктор наук не отримує НІЧОГО. І тепер «спасіння» релігієзнавства – це справа самих релігієзнавців.

Планування має бути масштабним, різноплановим, багаторівневим. І в цих планах першочерговими завданнями для всієї спільноти релігієзнавців треба прописати:

3) *збереження релігієзнавства як науки і як навчальної дисципліни*. І не тому, що так хочеться Євгену Харьковщентку чи Віталію Докашу, Анатолію Колодному чи Руслану Халікову, а тому що Україні вкрай важливо мати наукову інтерпретацію релігійних процесів, змін в рівні та якості релігійності українського суспільства, розумінні загальних тенденцій і закономірностей релігійних трансформацій. Суспільство потребує не однобокої, конфесійно заангажованої оцінки релігії, діяльності церкви, а зваженого, об'єктивного підходу, розумних аргументів у прийнятті рішень, усвідомлення ролі релігії в сучасному секуляризованому світі, характеру взаємин між церквами і державою, церквами і суспільством, між релігіями. Затребуваність на притомні знання і фахову інтерпретацію релігійних процесів в суспільстві існує. Треба допомогти суспільству сформулювати запит і правильно оформити відповіді.

4) Стратегічним завданням вважаю і досягнення *нової якості релігієзнавства*, що досягається прийняттям всіма учасниками процесу принципів академічної доброчесності. Читаємо Закон про освіту, ст.36, що є її порушенням: **академічний плагіат** – оприлюднення (частково або повністю) наукових (творчих) результатів, отриманих іншими особами, як результатів власного дослідження (творчості), та/або відтворення опублікованих текстів (оприлюднених творів мистецтва) інших авторів без зазна-

чення авторства; формою академічного плагіату є самоплагіат, що полягає у відтворенні без посилання на джерело інформації власних раніше опублікованих текстів; **фабрикація** – фальсифікація результатів досліджень, посилянй, або будь-яких інших даних, що стосуються освітнього процесу; **обман** – надання завідомо неправдивої інформації стосовно власної освітньої (наукової, творчої) діяльності чи організації освітнього процесу; **списування** – використання без відповідного дозволу зовнішніх джерел інформації під час оцінювання результатів навчання; **хабарництво** – надання (отримання) учасником освітнього процесу чи пропозиція щодо надання (отримання) коштів, майна чи послуг матеріального або нематеріального характеру з метою отримання неправомірної вигоди в освітньому процесі. Як не прикро це визнавати, але корупція проникла і в наші ряди. Через неї в науку приходять недолугі і лінівй особи, кар'єристи і рвачі, які не відповідають ніяким професійним і моральним вимогам.

Поступово в Україні викристалізовується доброчесність релігієзнавчої спільноти, але скільки ще треба боротися з тими недоліками минулого, щоб наша наука стала подібною західній (правда, і там не все кристально чисто).

5) Релігієзнавство має стати затребуваним в нашому суспільстві, перетворитися на *практичну і результативну науку*, яку можна використати для відповідей на конкретні виклики сучасності, для прояснення складних суперечливих ситуацій. Ніхто не піддає сумнівам необхідність фундаментальних знань, які є базовими для будь-якої прикладної науки. Але ці базові знання не мають лежати мертвим капіталом і бути архівом, вони мають стати важливими джерелами інформації і працювати на сучасність. Завдяки поліметодологічності релігієзнавства ми можемо і повинні

утверджувати ідеї плюралізації релігійного життя, множинності світоглядів людей, спрямувати інформаційний потенціал науки для толерантизації міжконфесійних відносин і взаємопорозуміння між віруючими різних релігій, утверджувати релігійний мир не як альтернативу релігійній війні, а як єдино можливу екзистенційну реальність;

5) *вивести вітчизняну науку на світові наукові площадки*, стимулюючи, підтримуючи молоду генерацію до релігієзнавчих досліджень. І там замало бути фізично представленим на міжнародній конференції чи в дослідницькому проекті, треба сутнісно збагачувати релігієзнавство світу. Тобто присутність має бути концептуальною, ідейною. Невже ми не дочекаємося, щоб цитували не тільки Пітера Бергера чи Чарлза Тейлора і Тімоті Снайдера, але й українських авторів? Щоб таке сталося, треба важко і ритмічно, постійно і тривало працювати, маючи хорошу базу освіти, класичну, із знанням іноземних мов, першоджерел і сучасних досягнень і вітчизняної, і закордонної науки про релігію, періодично проходити стажування за кордоном, знаходити нові і цікаві теми для дослідження, спілкуватися із колегами як в Україні, так і за її межами.

6) Удосконалити *презентацію українського релігієзнавства*, українського релігійного досвіду *в Європі, у світі*, долучившись до міжрелігійного глобального спілкування через інтернет, інші ефективні методи комунікації, зокрема сприяти *діджиталізації вітчизняного релігієзнавства*;

7) враховуючи падіння рівня освіченості українського суспільства, зокрема представників влади, сприяти інформаційно-освітнім проектам з *гуманізації і гуманітаризації* системи освіти, державного менеджменту, масмедійного сектору тощо;

8) постійно займатися *популяризацією* наукових знань про релігію, використовуючи всі можливі форми і методи: через ЗМІ, публічні лекції, зокрема циклові лекторії для різних верств населення (залучаючи Товариство «Знання» і «Просвіти»), міждисциплінарну співпрацю, неформальні сучасні навчальні проекти (табори, школи, олімпіади, змагання, МАН, УАЛ, теологічні ініціативи тощо);

9) розгорнути *співпрацю з теологами*, особливо з істориками церкви, феноменологами релігії тощо;

10) постійно опікуватися проблемою *підготовки і перепідготовки кадрів* з релігієзнавства, розуміти, що це не конвеєр, а поштучний, персоналізований процес;

11) підтримка і розвиток історичного наукового зв'язку різних поколінь науковців, культивування наукової наступності тощо.

Постає питання: а хто це все має робити? ми! разом. І багато що вже робиться. Релігієзнавство як ніколи потребує ініціативних, молодих, працьовитих, свідомих, вмотивованих працівників, стратегів, комунікаторів, медіаторів, аналітиків, викладачів, журналістів, управлінців. Наша активність врешті має привезти до переформатування (перезавантаження) викладання і дослідження релігії, зацікавлення до якої ніколи не згасне, до побудови нової системи взаємин в релігієзнавчому середовищі.

РЕЦЕНЗІЯ
НА МОНОГРАФІЮ ГАННИ МИХАЙЛІВНИ
КУЛАГІНОЇ-СТАДНІЧЕНКО
«ФЕНОМЕН ІНДИВІДУАЛЬНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ
ПРАВОСЛАВНОГО ВІРУЮЧОГО»

REVIEW
OF THE MONOGRAPH BY HANNA KULAGINA-STADNICHENKO
«THE PHENOMENON OF INDIVIDUAL RELIGIOSITY
OF THE ORTHODOX BELIEVER»

Православ'я в Україні сьогодні перебуває, з одного боку, в стані кризи, яка створена та поглиблюється конфліктом двох, на сьогоднішній день, уже канонічних церков – Української православної церкви МП та Православної церкви України, а з іншого боку, в стані активного формування новітніх взірців православ'я відповідних запитам сьогодення. Останнє особливо притаманне Православній церкві України перед якою гостро стоїть задача формування власного шляху розвитку, відповідного соціальним, політичним, культурним та, певною мірою, економічним реаліям в яких вона народилась та в яких відбувається її становлення. В такій ситуації важливого значення набуває усвідомлення проблемного поля індивідуальної релігійності українського православного, виділення його характерних рис. Це автоматично залучає у коло наукових проблем та завдань, які необхідно розв'язати, вивчення актуального на сьогодні впливу православ'я на світорозуміння (релігійна свідомість), світосприйняття та світовідчуття (релігійна психологія), світоставлення, формування релігійної

поведінки та соціальної діяльності (релігійна практика), суб'єкта православної віри. Саме цій проблемі і присвячена монографія Ганни Михайлівни Кулагіної-Стадніченко «Феномен індивідуальної релігійності православного віруючого».

Авторові потрібно віддати належне за те, що взялась розробляти тему, яка пов'язана з процесами світоглядних та екзистенціальних вимірів, котрі не завжди піддаються формалізації, зокрема на засадах кількісного та якісного оцінювання меж православності. Досягнення поставленої мети потребувало, перш за все, чіткого визначення основних концептуальних категорій, чому і присвячений перший розділ книги. Короткий історичний огляд вжитку в наукових працях поняття «індивідуальна релігійність» супроводжується, між тим, глибоким розумінням неоднозначності його тлумачень. На відміну від спрощеної класифікації дослідників радянської доби, які обмежувались типологією – переконаний, віруючий за традицією, такий, що сумнівається, невіруючий, західні дослідники аналізують широкий діапазон чинників її формування. Через аналіз праць психологів, релігієзнавців, богословів, соціологів авторові вдалось розкрити широку палітру чинників, які виходять далеко за межі виключно релігійної сфери, але мають доволі сильний вплив на формування індивідуальної релігійності. Означене вказує на цілісний підхід автора до аналізу феномену людини, в якому кожна із сфер її буття не може бути зрозумілою поза тісним зв'язком із іншими сферами. Тому формування індивідуальної релігійності носить психологічний, соціальний, культурологічний та, навіть, економічний характер, що вдало продемонстровано автором.

Заслугує на увагу третій параграф першого розділу книги в якому, розкриваючи богословське розуміння індивідуальної релігійності віруючого як «особистісної онтології», автор розкриває межі філософської та богословської взаємодії в онтології віруючого. Досить сміливим висновком автора є зауваження про те, що «богослов'я передбачає «певну філософську антропологію», особистісну реалізацію благодатної звістки завдяки філософському осмисленню, власній відповідальності, закликає «впізнати у собі людину» або остаточно переконатися, що ти не такий, яким тебе мислить християнство» [Кулагіна-Стадніченко 2019: 41].

Масштабність проблеми спонукала автора залучити до дослідження і аналізування понятійного апарату категорії аксіологічного, онтологічного, гносеологічного та діяльнісного чинників індивідуальної релігійності, чому присвячений другий розділ книги. Аналізуючи ключові антропологічні категорії – «свобода» та «любов» автор показує наявність трансформацій у їх розумінні та тлумаченні від патристики до наших днів. Зокрема, зауважується на тому, що «грецькою патристикою тема свободи розкривається, передусім, з раціональних позицій, а вже потім – з доктринальних. Тут не спостерігається гострота конфлікту між сприйняттям свободи та божественним передвизначенням, яка яскраво помітна у латинській традиції. Однак свобода православного віруючого чітко окреслена. Вона набуває свого розвитку у моральній та метафізичній площинах людського буття, реалізується внаслідок усвідомлення індивідом богоподібності, уможливорює виповнення через безкінечність обмеженого людського ресурсу» [Там само: 77]. Водночас на творчому характері свободи, як зауважує автор, акцентується увага на початку 20 століття. Зокрема,

«П. Євдокимов наголошує на відсутності «будь-якого *гетеро* (іншого) у «теономії» (богозаконні)», стверджує про перехід індивідуальних взаємовідносин Бога та людини від рабського до дружнього формату. «Етика друзів Божих» передбачає творчий характер свободи, позбавлення формату простого підпорядкування, відтворення, копіювання» [Там само: 78]. Підсумовуючи чисельні концепції розуміння свободи автор акцентує увагу на тому, що в православному розумінні свободи ключовим є усвідомлення того, що вона може бути реалізована лише на надприродному онтологічному рівні.

Поруч із категорією свободи по значущості у антропологічному контексті є категорія любові. Водночас, автор починає її аналіз із констатації того, що православна онтологія любові «надто специфічна» [Там само: 84]. Постаючи однією із найголовніших аксіологічних категорій, вона водночас, як показує автор, виконує ряд і виключно прагматичних цілей. Зокрема, в персоналістичному контексті любові притаманна виховна функція, оскільки здійснення заповіді любові «передбачає подолання егоцентризму, отожднюється з милосердям, самовіддачею, самопожертвуванням, прощенням, буттям для іншого» [Там само: 84]. На думку автора, любов відіграє ключову виховну роль і у формуванні християнського способу життя, який, в сучасній богословській думці, має велике значення не лише в есхатологічному контексті, але і для вирішення багатьох сучасних соціальних проблем, зокрема, допомагає «вийти з екологічної кризи, вирішити проблему трансплантації органів, сприяти подружній вірності, підняти авторитет традиційної, християнської сім'ї у суспільстві, розв'язати проблему батьків і дітей, переконати молодь дотримуватись високих соціальних та моральних стандартів, відмовитись

від раннього статевого життя, абортів, пияцтва, тютюнопаління, наркоманії, залежності від руйнівного впливу засобів масової інформації» [Там само: 85].

Звертаючись до онтологічних підстав індивідуальної релігійності автор розглядає православну традицію ісихазму. На її думку, вчення про Обоження є внутрішньою потребою людини мати Бога [Там само: 118]. Значним добробком автора є аналіз особливості тлумачення феномену обоження богословами української православної традиції. Автор зауважує на тому, що ключовим тут постає стан богочитання, який осмислюється та аналізується в широкому контексті пошуку онтологічної потреби пізнання суті обоження із врахуванням наукових надбань антропології, психології, соціології, вивчення людської природи на основі висновків християнської антропології. Функціонально богочитання вважається засобом задоволення найголовніших духовних потреб людини, зводиться до самовдосконалення у контексті уподібнення людини до Самого Бога, тобто – до її обоження. При цьому феномен богочитання розглядається з кількох точок зору, а саме: історичної, моральної, антропологічної [Там само: 121].

Неможливо не погодитись з автором в тому, що сучасний стан православної духовності став результатом еволюційного процесу, що тривав дев'ятнадцять століть. На ньому позначилися етнічні і культурні фактори, в тому числі – палестинський, сірійський, елліністичний, слов'янський тощо. Означені чинники, безумовно, формують певний тип релігійності, який має формотворчий антропологічний вплив, в результаті якого сучасний воцерковлений православний характеризується чітким набором рис, як тілесного, так і психологічного та духовного характеру.

Означене вище вказує на те, що в книзі автором здійснюється ґрунтовний філософсько-релігієзнавчий аналіз складного світоглядного феномену – індивідуальної релігійності православного віруючого, що, в результаті, є ґрунтовним внеском в релігієзнавче, філософське та богословське його розуміння.

Не викликає сумніву актуальність проведеного дослідження, оскільки православ'я є домінуючою конфесією України і, відповідно до історичних реалій, тривалий час відіграло роль етнічної релігії українців. Водночас, в умовах розбудови незалежності України православний віруючий опинився в ситуації складного екзистенційного вибору між православ'ям російським, яке домінувало історично та українським, яке утверджується в сьогоденні, між ворожим ставленням до вільного вибору православної конфесії іншим, та толерантним до нього ставленням. Означені питання є у фокусі роботи, що дозволяє розкрити унікальність безпосередньо українського православного.

Наукова новизна виконаного дослідження забезпечується як постановкою проблеми, так і способом її вирішення. Обрана автором методологія і категоріально-понятійний інструментарій відповідають рівню сучасних наукових досліджень і поставленим в роботі завданням. Монографія містить аргументоване обґрунтування теоретичних основ проблеми індивідуальної релігійності православного віруючого. В роботі здійснюється аналіз наукових підходів та положень, який засвідчує доцільність використання обраної автором методології.

Досить цікавим і новітнім у монографії Г.М. Кулагіної-Стадніченко постає введення категорії «статутного типу індивідуальної релігійності». Показано, що така людина базує своє життя на певних, конкретних директивах та

авторитеті, лідера. На думку автора, статутність перетворюються на світське ідолопоклонство, коли замість живого Бога, розп'ятого і воскреслого Христа відбуваються суперечки про статuti, стилі, правила, заборони, що, власне, зраджує Христа в ім'я держави, нації, соціальної ідеї, власного комфорту, благополуччя та, відповідно до сучасних багатоаспектних умов існування, є базою конфліктів.

Вважаємо, що монографія Г.М. Кулагіної-Стадніченко «Феномен індивідуальної релігійності православного віруючого», розв'язує поставлену наукову проблему особливостей індивідуальної релігійності в сучасних українських реаліях. Рецензована наукова праця має велике теоретичне значення та практичну цінність і може бути рекомендованою як науковцям, здобувачам вищої освіти, так і керівникам державних установ, пов'язаних із діяльністю релігійних організацій.

Професор Тетяна Гаврилюк

Список літератури

Кулагіна-Стадніченко Ганна Михайлівна. Феномен індивідуальної релігійності православного віруючого. Монографія / Ганна Кулагіна-Стадніченко. – К.: Інтерсервіс, 2019. – 322 с.

References

Kulagina-Stadnichenko Anna Mikhailovna. The phenomenon of individual religiosity of the Orthodox believer. Monograph / Anna Kulagina-Stadnichenko. – K.: Interservice, 2019. – 322 p.

Архіви. Джерела. Спомини.

ІСТОРІЯ УКРАЇНСЬКОЇ АСОЦІАЦІЇ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ. ДО 25-ЛІТТЯ ЗАСНУВАННЯ Петро Яроцький

THE HISTORY OF UKRAINIAN ASSOCIATION OF RESEARCHERS
OF RELIGION. TO THE 25TH ANNIVERSARY OF ESTABLISHING
Petro Yarotskiy

У цьому номері спогадами про постання Української асоціації релігієзнавців (УАР) ділиться один із її засновників, доктор філософських наук, провідний науковий співробітник П.Яроцький, який весь час підтримував А.Колодного у його намаганні створити професійну спілку, фактично став концептуальним та організаторським фундаментом в згуртуванні релігієзнавців. Саме на нього покладена відповідальність голови координаційної ради із узгодження тем і процесу підготовки кандидатських і докторських дисертацій з релігієзнавства. В цій своїй ролі П.Яроцький особливо прислужився до консолідації релігієзнавців на місцях, сприяючи постанню регіональних наукових шкіл. Створення УАР рухнуло фахове дослідження релігії, зокрема історії релігій і церков, на Рівнинщині, Тернопільщині, Полтавщині, в Галичі, зростанням і розвитком яких в науковому плані опікувався професор П.Яроцький.

Матеріал до друку підготували Є.Кононенко та Л.Филипович.

Петро Яроцький, 17.09.2019

1. Коли виникла ідея створити УАР?

На початку 90-х (в 1991 р) Президією НАН України засноване Відділення релігієзнавства Інституту філософії, яке отримало можливість здійснити радикальний перехід від догматично-партійної критики релігії і трактування релігійних процесів в Україні до наукового релігієзнавчого дослідження. Ці зміни вимагали підготовки кадрів релігієзнавчого мислення та їх консолідації у вигляді Української асоціації релігієзнавців (УАР)

7. 1993 рік – рік заснування УАР. 22.01 відбулися установчі збори, 27.07 Мінюст зареєстрував УАР як громадську організацію. 14.10 відбулося розширене засідання Правління УАР. Що вам найбільше запам'яталося? І чому?

Заснування у 1993 р. УАР на базі Відділення релігієзнавства і його Вченої ради по захисту дисертацій сприяло підбору, кваліфікаційного зростання релігієзнавчих кадрів на місцях, здебільшого в університетах. І в цьому була особлива роль створюваних в областях осередків УАР.

11. Що є, на вашу думку, основним здобутком УАР?

Саме цей напрям (підготовка кадрів – ред.) став одним із основних здобутків УАР. За 25 років підготовлені релігієзнавці, які очолили кафедри і стали провідними спеціалістами в галузі релігієзнавства у вищих навчальних закладах України: передовсім у Національному університеті «Києво-Могилянська академія», Національному університеті «Острозька академія», Національному університеті імені Тараса Шевченка, Національному педагогічному університеті імені М. Драгоманова та інших педагогічних університетах (в Тернополі, Полтаві, Рівному. Львові). У цих університетах створювалися осередки УАР, але не у всіх во-

ни належними чином функціонують. Серед обласних осередків УАР слід відзначити плідотворну діяльність Тернопільського обласного осередку УАР, очолюваного у 1993-2008 рр. Арсеном Миколайовичем Гудимою і з 2008 р. Елою Володимирівною Бистрицькою.

Основний позитив в діяльності Тернопільського осередку УАР, який заслуговує на запозичення і використання інших регіональних осередків УАР:

- сконсолідована співпраця майже з усіма університетами Тернополя (передовсім з медичним університетом в особі професора Михайла Андрейчина;

- активна взаємодія з конфесіями (православною, римо-католицькою, протестантською) в організації та проведенні науково-практичних конференцій всеукраїнського і міжнародного рівня, що приляло толерантизації і плюралізації міжконфесійних відносин на Тернопільщині, визнання ними авторитетності УАР і необхідності співпрацювати з її тернопільським осередком;

- залучення до проведення заходів УАР (передовсім до участі в міжнародних і всеукраїнських конференціях) Тернопільської державної адміністрації, обласної і міської рад, краєзнавчого музею, обласної філії наукового товариства імені Тараса Шевченка і обласного товариства «Прогрес».

Саме завдяки такій структурованій співпраці Тернопільський осередок УАР активно включається в проведення і видання наукових збірників матеріалів конференцій. Під час керівництва осередком УАР А.М.Гудимою в 1996-2008 рр. організовано і проведено 14 науково-практичних конференцій з видруком їх матеріалів, більшість яких були всеукраїнськими, а то й міжнародними.

Цикл конференцій був присвячений «2000-літтю християнства», що було відображено у серії виданих спільних з Відділенням релігієзнавства і УАР монографій: «Християнство і культура» (1998), «Християнство і особа» (2000), «Християнство і духовність» (1999), «Християнство і національна ідея» (1999), «Християнське милосердя і світська емпатія» (2005). Заслужують високої наукової оцінки інші видання цього періоду в Тернополі під егідою осередку УАР, керованого А.М.Гудимою: «Берестя – 1596» в історичні долі українського народу», «Переяслав – 1654» в історії Української церкви», «Київська традиція і східний обряд в українському християнстві», «Українське християнство: історія трагедій та уроки сучасності».

Окремо і особливо необхідно відзначити проведення Тернопільським осередком УАР спільно з Кременецьким медичним училищем, очолюваним П.Мазуром, 10 «Річинських читань» і відповідним виданням їх матеріалів упродовж 1998-2015 рр. Це дозволило ознайомити Українську церкву і Українське суспільство з видатним українцем – громадським і релігійним діячем Арсеном Річинським, автором вагомий і актуальної для сучасної України наукової праці «Проблеми української релігійної свідомості».

Досвід різноаспектної діяльності тернопільського осередку УАР майже 20 років очолюваного Арсеном Гудимою, гідно продовжує і примножує керівник тернопільського осередку УАР Елла Володимирівна Бистрицька. Передовсім це стосується проведених в Тернополі у 2014-2017 рр. актуальних і науково вагомих конференцій, які мали статус міжнародних і всеукраїнських і знайшли широкий відгомін в науковому і конфесійному середовищі: «Українське православ'я в контексті вітчизняної історії та сучасних трансформацій» (2014); «Українська греко-католицька

Церква в контексті вітчизняної історії та сучасних суспільних реалій» (2015); «Українська греко-католицька церква в сучасних процесах розвитку українського суспільства» (2016); «Протестантська церква в контексті вітчизняної історії та суспільних трансформацій до 500-річчя Реформації» – 2017 р. Солідне видання наукових збірників цих конференцій (кожне має обсяг до 300 стор.) сконцентрували навколо Тернопільського осередку УАР представників різних християнських конфесій, а також істориків, культурологів, релігієзнавців з усієї України, які не тільки стали авторами цих наукових збірників, а й значно розширили коло Тернопільського осередку УАР.

Чому не поширити цей досвід на інші осередки УАР у всій Україні?

Зрештою, певний досвід науково-дослідницької і організаційно видавничої роботи має Полтавський осередок УАР, який започаткував знаний дослідник-релігієзнавець, ректор Полтавського державного педагогічного університету імені В.Г.Короленка Пащенко Володимир Олександрович і продовжив його діяльність як керівник осередку УАР Сітарчук Роман Анатолійович. Вартий уваги серіал наукових конференцій «Держава і церква в новітній історії України», ведений полтавським осередком УАР з вагомою підтримкою ректорату Полтавського університету в 2010-2017 рр., який, по суті, став загальноукраїнським, оскільки він збирає своїх учасників з різних областей України.

Важливим питанням є становлення сучасного стану і перспектива розвитку УАР, її центрального і обласних осередків. Передовсім необхідно зазначити, що далеко не всі обласні осередки УАР є працездатними і навіть відомими в релігійному середовищі України. Найбільше турбує відсутність постійної взаємодії з центром УАР і відповідно

оприявленої діяльності Закарпатського осередку УАР. А Закарпаття стає все більше дивергентною територією, де відбуваються міжконфесійні, етноконфесійні й міжнаціонально-політичні процеси, які загрожують державній безпеці України. Очевидно УАР змогла б належним чином допомогти Закарпатському осередку УАР, що потрібно зробити якнайскорше і без зволікань.

Необхідно також урахувати трансформації інституційних і кафедральних структур у деяких вишах України, де сконцентрована значна частина кількості докторів і кандидатів наук релігієзнавчого профілю. Йдеться про утворення нових структур: кафедр релігієзнавства і теології, історії і релігієзнавства (як, наприклад, в Тернополі). Ці трансформації відбулися раніше в Національних університетах Києво-Могилянської і Острозької академій і зараз відбуваються в інших університетах. Разом з цим відбувається державний захист богословських (теологічних) дисертацій. Відтак, крім існуючої у Відділенні релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України традиційної ради, існують Спецради з захисту дисертацій з широким діапазоном підготовки теологічних і релігієзнавчих кадрів, що зрештою, звужує діяльність Відділення релігієзнавства у підготовці релігієзнавчих спеціалістів.

Ці трансформації вимагають коректного усвідомлення цих процесів УАР та її готовності до інноваційного підходу своєї діяльності в цих умовах. Прикрим є те, що монографії, збірники наукових статей, програми наукових конференцій не маркуються титулом УАР, крім Тернопільського і Полтавського осередків УАР та Відділення релігієзнавства, які зберігають ці найменування.

АВТОРИ

БАБИНСЬКИЙ АНАТОЛІЙ

<https://orcid.org/0000-0002-1340-4608>

Аспірант Українського католицького університету (Львів).

+380676855920 anatoly@ucu.edu.ua

Сфера наукових інтересів: історія УГКЦ, історія Католицької церкви у XX столітті, соціальна доктрина Церкви.

Babynskyi Anatolii

<https://orcid.org/0000-0002-1340-4608>

PhD candidate at the Ukrainian Catholic University (Lviv).

+380676855920 anatoly@ucu.edu.ua

Research interests: history of the UGCC, history of the Catholic Church in the XX century, social doctrine of the Church.

БРИНОВ ВІТАЛІЙ

<https://orcid.org/0000-0003-3714-6524>

Науковий співробітник Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова (Київ).

+380997870550 vv.brynov@gmail.com

Сфера наукових інтересів: Політичне богослов'я, суспільна етика.

Brynov Vitalii

<https://orcid.org/0000-0003-3714-6524>

Research assistant in National Pedagogical Dragomanov University.

+380997870550 vv.brynov@gmail.com

Research interests: Political theology, social ethics.

ГАВРИЛЮК ТЕТЯНА

<https://orcid.org/0000-0002-8525-9470>

Доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Національної академії статистики, обліку та аудиту.

+380503104953 tatianagavryliyk@gmail.com

Сфера наукових інтересів: філософія, антропологія релігії, християнська антропологія.

Havryliuk Tetyana

<https://orcid.org/0000-0002-8525-9470>

Doctor of Philosophy, Associate Professor, National Academy of Statistics, Accounting and Audit, Head of the Department of Philosophy and Social-Humanitarian Disciplines.

+380503104953 tatianagavryliyk@gmail.com

Research interests: philosophy, anthropology of religion, Christian anthropology.

ГОЛОВАЩЕНКО СЕРГІЙ

<http://orcid.org/0000-0003-3416-6140>

Доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія».

+380444256011, sergeantgolov@gmail.com

Сфера наукових інтересів: релігієзнавство, біблієзнавство, історія біблійних студій в Україні.

Holovashchenko Serhii

<http://orcid.org/0000-0003-3416-6140>

Doct. Habil. in Religion Studies, Docent, Professor of Dpt. Of Philosophy&Religious Studies in National University of Kyiv-Mohyla Academy.

+380444256011, sergeantgolov@gmail.com

Research interests: Religion studies, Bible Study, History of Bible Studies in Ukraine.

ОСТРОВСЬКИЙ РОМАН

Доктор богослов'я, професор, віце-ректор з навчальної частини КТДС.

+380972962779 ostrovskyu@gmail.com

Сфера наукових інтересів: Біблійне богослов'я, Біблійна герменевтика, Пророчі книги Старого завіту, Йоанівський корпус Нового завіту.

Ostrovskyu Roman

Doctor of Biblical Theology, Professor, Vice-Rector of Education at Kyiv Three Holy Hierarchs Major Seminary.

Research interests: Bible Theology, Bible Hermeneutics, Prophetic Books of Old Testament, Johannine Corpus.

ФИЛИПОВИЧ ЛЮДМИЛА

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

Доктор філософських наук, професор, завідувач 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 совіта, державно-церковні і міжрелігійні відносини.

Fylypovych Liudmyla

<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, Religious studies and Religious Studies, State-Church and Interreligious Relations.

ФРАНКІВ ДМИТРО, ієромонах

<https://orcid.org/0000-0002-2342-0951>

Аспірант кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова (Київ).

Волинська Православна Богословська Академія (ПЦУ) (Луцьк). Помічник ректора з науково-методологічної роботи та інноваційної діяльності.

+380507500790 ieromonahdmytro@gmail.com

Сфера наукових інтересів: Богослов'я.

Frankiv Dmytro, hieromonk

<https://orcid.org/0000-0002-2342-0951>.

Postgraduate student at the Department of Theology and Religious Studies in National Pedagogical Dragomanov University (Kyiv).

Volyn Orthodox Theological Academy (OChU). Rector's assistant in scientific methodological work and innovation (Lutsk).

+380507500790 ieromonahdmytro@gmail.com

Research interests: Theology.

ШИМАНОВИЧ АНДРІЙ

<https://orcid.org/0000-0002-3046-4645>

Магістр богослов'я, науковий співробітник центру дослідження релігії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова.

+380975567365 schimanovich@ukr.net

Сфера наукових інтересів: теологія, протестантизм, християнська етика.

Shymanovych Andrii

<https://orcid.org/0000-0002-3046-4645>

Master of Theology, Scientific researcher at the Center for the Study of Religion.

at the National Pedagogical Dragomanov University

+380975567365 schimanovich@ukr.net

Research interests: Theology, Protestantism, Christian Ethics.

ЯРОЦЬКИЙ ПЕТРО

Доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.М.Сковороди НАН України.

+380975426916 yarotskazoya@gmail.com

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

Yarotsky Petro

Doctor of Philosophy, Professor, Leading Researcher, Department of Religious Studies, H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine.

+380975426916 yarotskazoya@gmail.com

Research interests: Religious Studies, history, sociology and ethnology of religion, state-church and interreligious relations.

УКРАЇНСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Науковий релігієзнавчий бюлетень

№ 90 # 2020

Головний редактор: А.КОЛОДНИЙ

Дизайн обкладинки: Леся Скубко

Макетування і допоміжна робота: В.Бородіна,

Г. Филипович, Л. Филипович

відповідальний за випуск: Л.Филипович

Формат 60x84/16

Друк офсетний

Гарнітура Times New Roman.

Ум. друк.арк.: 9,07

Наклад 100 прим.

Виготовлювач: ТОВ «КАЛЕНДАР ТМ»

м. Київ, вул. Бориспільська, 9,

01001 Київ, вул. Трьохсвятительська, 4

ГО «Українська асоціація релігієзнавців»