



94/2021

БЮЛЕТЕНЬ
УКРАЇНСЬКОЇ АСОЦІАЦІЇ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ

УКРАЇНСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Ukrainian Religious Studies

Українське релігієзнавство № 94

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, вул.Трьохсвятительська, 4, оф.324.

Тел. +380 (67) 466-97-03 – головний редактор,

Тел./факс +380 (44) 279-04-18 – редакція бюлетеня.

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

Веб-сторінка наукового видання: <https://uars.info/index.php/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 № 94

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, str. Triokhsviatytska, 4, of. 324.

Mob. +380 (67) 466-97-03 – Editor-in-Chief

Tel./fax +380 (44) 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 «Киево-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 № 15 від 15.06.2021.

© ГО «Українська Асоціація релігієзнавців», 2021
© Автори статей, 2021

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, Heace, 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. 15 dated 15.06.2021

© NGO «Ukrainian Association of Researchers of Religion», 2021
©Authors of articles, 2021

ЗМІСТ

Слово редактора	9
ТЕОРІЯ РЕЛІГІЇ	14
В'ячеслав Агеєв. Штучні та пародійні релігії: проблеми де- фініції	14
Vyacheslav Ageyev. The invented and parody religions: prob- lems of definition	14
ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ	37
Олег Шепетяк, Оксана Шепетяк. Нікейсько-Константино- польський Символ віри: правда і міти	37
Oleh Shepetiak, Oksana Shepetiak. Niceno-constantinopolitan Creed: truth and myths	37
БОГОСЛОВ'Я	59
Сергій Санніков. Сучасні погляди на проблему датування Таємної Вечері. Частина 1. Календарне вирішення датування Таємної вечері	59
Sergii Sannikov. The dating of the Last Supper: modern views. Part 1. Calendar hypothesis dating of the Last Supper	59
Коваленко Юрій (о.Георгій). Нова екологічна культура і екологічне богослов'я в Православ'ї	83
Kovalenko Iurii (Rev.George). New ecological culture and eco- logical theology in Orthodoxy	83
СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ	98
Ольга Борисова. Майбутнє релігії та релігійних практик у пост-пандемічний період	98
Olga Borysova. The future of religion and religious practices in the post-pandemic period	98

РЕЦЕНЗІЇ.....127

Рецензія на трьохтомну монографію «Історія релігій» Олега Шепетяка (Жовква: Місіонер, 2019-2020)127

Review to the three-volume monograph "History of religions" by Oleg Shepetyak.....127

Рецензія на колективну монографію «Окультні корені релігієзнавства: про вплив не-гегемонічних течій на академічне середовище близько 1900 року» (Berlin-Boston, De Gruyter, 2021)138

Review of the collective monograph "Occult Roots Of Religious Studies: On The Influence Of Non-Hegemonic Currents On Academia Around 1900" (Berlin-Boston, De Gruyter, 2021)138

Рецензія на «Записки Наукового товариства ім. Шевченка в Америці» (Нова серія. Том 1. Головний редактор серії Григорій Грабович; редактор тому Олесь Федорук. Нью-Йорк, 2017, 256 с.)145

Review of «Notes of the Scientific society named by Shevchenko in America». (New series. Volume 1. Editor-in-Chief of the series Hr. Hrabovych; editor of the volume O. Fedoruk. New York, 2017, 256p.).....145

АВТОРИ.....153

Слово редактора

Літній номер Українського релігієзнавства радує нас своєю багатоманітністю. Тут віднайдете статті як теоретичного спрямування, так і ті, що узагальнюють практичні виміри релігійного життя, як релігієзнавчі, так і богословські роздуми, як з історії релігії, так й її сучасної реальності.

Номер відкривається **феноменологічним дослідженням** молодого вченого В'ячеслава Агеева, який зосередився на проблемі дефініції штучних та пародійних релігій. Нова епоха покликала до життя багато невідомих науці релігійних феноменів, які потребують чіткого наукового визначення. Існуючі терміни (квазірелігії та псевдо-релігії, синтетичні або синкретичні релігії, штучні релігії, пародійні релігії, плинні релігії, гіпер-реальні релігії) часто застосовуються без належного теоретичного усвідомлення. Автор аналізує специфіку кожного з них, наводячи приклади з популярної культури (джедаїство, Церква Летючого Локшинного Монстра, дискордіанство тощо). Стаття В.Агеева є важливим внеском в царину класифікації релігій, зокрема доповнюючи її імітаційними релігіями. На думку автора, термін «штучні релігії» (К.Кьюзак) найкраще «задовольняє вимоги до терміну для опису сучасних придуманих, сконструйованих, виведених з інших явищ популярної культури явищ, що називають себе релігіями, і різною мірою задовольняють вимоги класичного релігієзнавства для визначення релігії».

Розділ **Історія релігії** представлений цікавим дослідженням Оксани та Олега Шепетяків про Нікейсько-Константинопольський символ віри. Автори глибоко дослідили історію формування символу віри, розвінчуючи міфи,

які з'явилися навколо нього. І досі в наукових колах панує думка, що символ віри є результатом діяльності двох Вселенських Соборів (Першого Нікейського 325 року та Першого Константинопольського 381 року). Запропонована стаття з'ясовує, чи справді Перший Константинопольський Собор має відношення до цього символу віри. Автори переконані, що Нікейсько-Константинопольський символ віри не був ухвалений на цьому Соборі, про що свідчать аргументи, які наводяться дослідниками.

Потужно продовжують співпрацювати із журналом представники **богословської думки**. Цього разу серед авторів маємо двох відомих вітчизняних мислителів – протестантського богослова Сергія Саннікова і православного релігійного філософа о.Георгія Коваленка.

С.Санніков запропонував редколегії серйозне дослідження, присвячене аналізу сучасних поглядів на проблему датування Таємної Вечері. Перша частина «Календарне вирішення датування Таємної вечері» друкується нині, а продовження – рабіністичний і астрономічний погляди - в наступних номерах.

Автор докладно зупиняється на одному з найбільш модних нині напрямків – календарному вирішенню проблеми датування Останньої вечері Ісуса. У статті висвітлюються особливості та етапи становлення єврейського календаря, а також аналізується гіпотеза, детально розроблена Анні Жобер, яка ґрунтується на наявності в юдаїзмі Другого храму різних календарних варіацій і супротивних груп, які по-різному розуміли особливості святкування релігійних свят. У статті наводяться й основні аргументи критиків цієї гіпотези. Таким чином, робить висновок автор, календарна теорія має як ряд серйозних підтверджень, так і чимало слабких аргументів.

Стаття Юрія Коваленка, відомого православного мислителя, генератора ідеї відкритого православ'я, актуалізує питання необхідності нової екологічної культури, а отже і екологічного богослов'я в Православ'ї. На основі багатолітнього власного досвіду автор, посилаючись на сучасні тенденції у Вселенському православ'ї, зокрема діяльність Вселенських патріархів, документів Всеправославного собору на Криті (2016), а особливо на документ Константинопольського патріархату «За життя світу / На шляху до соціального етосу Православної церкви» (2020), пропонує перспективу зміни культури православних традицій і обрядів на більш екологічну (культура цвинтарів, екологічності поховань і нових форм поминання; культуру церковних традицій, освячень і будівництва храмів; переміну погляду на переробку і утилізацію; піст як екологічну практику). Цікавою є ідея Ю.Коваленка щодо створення православного екологічного календаря, екологічного богослов'я та релігійних засад екологічного світобачення. Стаття приверне увагу не тільки богословів, але й релігієзнавців та екологів.

В розділі **Соціологія релігії** про майбутнє релігій пропонує помислити відома історія і релігієзнавиця Ольга Борисова, яка зосередилася на змінах, що відбулися в світі останніми роками в зв'язку із пандемією. Пандемія заторкнула і релігійну сферу, яка шукає адекватні відповіді на неочікувані виклики пост-пандемічної доби. Звертаючись до теми майбутнього релігій, О.Борисова підняла великий інформаційний матеріал, аналітичні дослідження, щоб з'ясувати, якими були причини того, що пандемія фактично «перевернула світ»? Що це означає для майбутнього релігійних зборів, ритуалів та подорожей, враховуючи, що все це може посилити передачу вірусів у глобаль-

ному масштабі? Чи гряде кардинальна трансформація всього релігійного життя людства? А чи не є це вже початком кінця релігій, як це передбачали деякі соціологи минулого? На ці питання частково знайдете відповіді у статті О.Борисової, яка запрошує до дискусії.

В розділі **Рецензії** цього разу представлені три матеріали, які є дуже різними через те, що рецензовані книги стосуються різних релігієзнавчих сфер. Перша – рецензія на трьохтомну «Історію релігій» Олега Шепетьяка. Нарешті в Україні, як пише рецензент проф. Л.Филипович, з'явилося унікальне багатотомне авторське дослідження з історії релігій світу. За такий масштабний і трудомісткий проект тривалий час ніхто не наважувався взятися. Роками ми користалися російськомовними виданнями або російськими перекладами іноземних авторів, які намагалися охопити всю безмежну палітру релігійного життя. І ось тепер українці зможуть читати про всесвітню історію релігій рідною мовою. Ми отримали широкомасштабну панораму духовної історії людства, яка розгортається у багатоманітності релігій як світоглядного, культурного, філософського, морально-етичного і теологічного феномену.

Цікаву рецензію підготував молодий, але вже відомий дослідник релігій Руслан Халіков на англomовну колективну монографію «Occult Roots of Religious Studies: On the Influence of Non-Hegemonic Currents on Academia around 1900», що була опублікована видавництвом De Gruyter зовсім недавно – в червні 2021 року. Це дослідження з нетерпінням чекали дослідники західного езотеризму, але, на думку рецензента, вона є корисною поживою для рефлексії релігієзнавців та істориків релігієзнавства, навіть якщо вони не займаються езотеричними предметами безпосередньо. Книга присвячена важливій і не надто широко

відомій темі з історії релігієзнавства, де чи не вперше заявлено про окультні корені релігієзнавчих студій. Автори монографії вважають, що релігієзнавство поставало не лише з позитивістської чи християнської парадигми. Витоки релігієзнавства можна знайти в площині езотеризму, тому езотеризм є невід'ємною частиною домінуючої культури, а не надбанням маргінальних і нечисельних закритих груп. Такі новітні для вітчизняного релігієзнавства ідеї потребують подальшого розвитку, до чого, на нашу думку, докладуть зусилля молоді українські вчені.

В цьому номері ми також друкуємо рецензію кандидатки філософських наук, письменниці Юлії Доброносової на нову серію «Записок НТШ в Америці». Перший том нової серії завдяки зусиллям головного редактора серії Григорія Грабовича та редактора тому Олеся Федорука складається з наукових статей і розвідок, присвячених творчості Тараса Шевченка і Пантелеймона Куліша. Враховуючи полідисциплінарність діалогу, в який залучені не лише літературознавці чи лінгвісти, а й психологи та філософи, можна сподіватися на подальший розвиток української гуманітаристики, яка перебуває у стані кризи. «Записки» - добрий поштовх до поступу і релігієзнавчої думки.

Бажаю нам всім під час літньої відпустки набратися сил – і фізичних, й інтелектуальних, читаючи наш журнал, щоб докластися до розвитку вітчизняного релігієзнавства, гідно представляючи його і тут, і за кордоном.

**Головний редактор
Анатолій КОЛОДНИЙ**

Теорія релігії

УДК 2-1

В'ячеслав Агеєв

ШТУЧНІ ТА ПАРОДІЙНІ РЕЛІГІЇ: ПРОБЛЕМИ ДЕФІНІЦІЇ

Vyacheslav Ageyev

THE INVENTED AND PARODY RELIGIONS: PROBLEMS OF DEFINITION

Анотація. У статті розглядаються явища релігієтвору епохи постмодерну, які релігієзнавці намагаються окреслити за допомогою низки термінів: квазірелігії та псевдорелігії, синтетичні або синкретичні релігії, штучні релігії, пародійні релігії, плинні релігії, гіпер-реальні релігії. Автор аналізує специфіку застосування та застосовність цих термінів до нових релігійних течій, що конструюються в епоху постмодерну, зокрема до течій, які виникли з артефактів художньої чи популярної культури (як от Церква всіх світів, джедаїство, матрицизм) та течій, у віровченні чи практиці яких яскраво виражений іронічний чи тролінговий компонент (Церква Летючого Локишиного Монстра, Церква невидимого рожевого однорога, різноманітні атеїстичні церкви) абсурдизм (дискордіанство, Церква СубГенія), та ставить питання класифікації релігій, що поєднують у собі висміювання усталених релігій з цілком щирою релігійною практикою, релігійною свідомістю, віровченням, інституціями та бажаннями змінити себе та світ у кращий бік. Автор аналізує термінологію, яку різні автори у межах різних

підходів намагаються застосувати до виявів постмодерного релігієтвору, звертає увагу на проблематичність побудови стійкої системи класифікації таких утворень за умов нерозв'язаності основоположного питання релігієзнавства – загальноприйнятого визначення релігії, яке в деяких країнах виражається в юридичній площині формулюваннями, вразливими для висміювання й пародіювання методами штучних релігій. Релігієзнавство ХХ століття не змогло виробити термінологічний апарат, який би зміг задовільно розв'язати проблему «релігія чи імітація релігії» та створити парадигму, яка б навела лад у розмитих постмодерном поняттях «релігія», «не-релігія», «імітація релігії», і навіть «імітація релігії, реалістичніша, ніж деякі релігії».

Однак вже початок ХХІ століття побачив конкуренцію трьох термінів: гіпер-реальні релігії А.Поссамая, плинні релігії Т.Тайри та штучні релігії К.Кьюзак. На думку автора, саме термін «штучні релігії» К.Кьюзак, (попри його певний імпліцитний редуцціонізм з точки зору філософії релігії) найкраще задовольняє вимоги до терміну для опису сучасних придуманих, сконструйованих, виведених з інших явищ популярної культури явищ, що називають себе релігіями, і різною мірою задовольняють вимоги класичного релігієзнавства для визначення релігії.

Ключові слова: штучні релігії; пародійні релігії; плинні релігії; гіпер-реальні релігії; Церква Великої Качки; дискордіанство; Церква СубГенія

Abstract. The article considers the phenomena of invented religions of the postmodern era, which religious scholars try to describe with a cloud of terms: quasi-religions and pseudo-religions, synthetic or syncretic religions, artificial religions, parody religions, liquid religions, hyper-real religions. The author analyzes the specifics of application and applicability of these terms to new religious movements that emerged in the postmodern era, in particular to movements that have come to being from artifacts of artistic or

popular culture (such as the Church of All Worlds, Jediism, Matrixism), and movements which proclaim ironic or parodying components in their practice or belief systems (Church of the Flying Spaghetti Monster, Church of the Invisible Pink Unicorn, various atheistic churches), and/or absurdism (such as Discordianism, Church of the SubGenius), and raises the question of classification of religions that combine ridicule of established religions with religious consciousness, beliefs, institutions, and desires to change themselves and the world for the better. The author analyzes the terminology that different authors using different approaches try to apply to the manifestations of postmodern religions, draws attention to the problems of building a stable system of classification of such entities with the unresolved fundamental issue of religious studies - a common definition of religion. This leads to judicial formulas which in some countries easily fall pray to ridicule and parody by invented religions. Religious studies of the twentieth century have failed both to develop a terminological apparatus that could satisfactorily solve the dilemma of "religion or imitation of religion" and to create a paradigm that would bring order to the vague postmodern world of concepts of "religion", "non-religion", "imitation of religion", and even "imitation of religion, more realistic than some religions."

The beginning of the XXI century saw the competition of three terms: the "hyper-real religions" of A. Possamay, the "liquid religions" of T. Taira and the "invented religions" of K. Cusack. According to the author, it is the term "invented religions" by K. Cusack, (despite its certain implicit reductionism in terms of philosophy of religion) that best meets the requirements for the term to describe modern invented, constructed, derived from the plethora of different phenomena of popular culture social constructions that call themselves "religions", and to varying degrees meet the requirements of classical religious studies to define religion.

Keywords: *invented religions; parody religions; liquid religions; hyper-real religions; High Duck Church; Discordianism; Church of SubGenius.*

Явище релігієтвору епохи постмодерну, яке постає предметом дослідження, представлене в суспільстві списком ще не дуже звичних для України, але красивих і яскравих назв: Церква Великої Качки (ЦВК), пастафарянство (ЛПМ), дискордіанство, Церква Субгенія, івентуалізм, релігія Невидимого рожевого однорога, кібологія, останній четвердизм, Перша церква останнього сміху, боконізм, дудеїзм, гаджетологія, гуглізм, джедаїзм, копімізм, церква Марадонни, Міжнародна церква канабісу, Об'єднана церква бекону, силінізм (офіційна релігія мікронації «Аеріканська імперія», яка вшановує гігантського пінгвіна Форстері).

Таких яскравих та навмисне несподіваних та смішних назв сьогодні існує в сотні, якщо не в тисячі разів більше, ніж тут наведено, організації та спільноти за ними називають їх церквами та релігіями і вдаються до різноманітних дій для підтвердження претензій на цей статус.

Не лише класифікація, а й саме визначення їх поставило перед релігієзнавцями певні проблеми.

Мета цього тексту – проаналізувати терміни, які релігієзнавство намагається застосовувати до явища, що описується та визначити зручну дієву термінологію, застосовну для релігієзнавчого дослідження.

Рівень дослідженості явища у світовому релігієзнавстві високий, але недостатній, тому що з поширенням інтернету та соцмереж релігієгенез, порівняно з попередньою епохою, значно пришвидшився, набуває нових форм та ознак. У науковому середовищі існує конкуренція описів, пояснень і, відповідно, термінів.

Вітчизняне релігієзнавство приділяло значну увагу феномену новітніх релігійних течій, специфіці процесів входження новітніх рухів в українське середовище, осмисленню, аналізу, вибудові термінології та відстеженню динаміки та прогнозуванню. Зокрема, варто відзначити праці Л. Филипович [Филипович 2009: 183-198], Н. Дудар [Дудар, Филипович 2000], А. Колодного [Колодний, Яроцький 1999], В. Єленського [Єленський 2000: 2-10] та Я.Ювсечка [Ювсечко 2009: 157-163]. На цих дослідженнях базується і наша розвідка в галузі такого підвиду новітніх релігій як штучні та пародійні релігії.

Попри поширення штучних та пародійних релігій в Україні, як міжнародних, як-от Церква Летючого Локшинного Монстра, так і унікальних вітчизняних (Церква Великої Качки, Йожеславіє, Палаюча Церква Матріархального Патріархату), вони практично не досліджені в Україні.

Деякі з таких феноменів мають суто функціональну роль в межах більших проєктів, як наприклад, тарвуїзм у в американському телешоу «Озирніться Довкола», - релігія придумана суто для пародіювання християн та саєнтологів. Іноді така релігія зі сторінок художніх чи інших текстів потрапляє в «реальне» суспільство, як наприклад, Церква всіх світів з культового роману Р. Хайнлайна «Чужинець в чужій країні».

Явище з назвою «Церква евтаназії», яке переймається проблемами сталого розвитку людства та екологічним балансом, видається ще проблематичнішою для класифікування.

До якої категорії відносити феномен атеїстичних церков? Деякі з них, вочевидь, пародійні, але деякі виходять за пародійність як, наприклад, Атеїстична церква «Свідки кліматології», яка у випадку подальшого гло-

бального потепління ставатиме актуальнішою, ніж Свідки Єгови.

Якщо ще століття тому релігією і церквою називалися в основному лише релігії і церкви, в епоху постмодерну ці назви може використати хто завгодно і для чого завгодно, а релігії і церкви, які, за всіма ознаками є ними у класичному релігієзнавчому розумінні, ідентифікації з цими назвами можуть старанно уникати.

Словосполучення «пародійні релігії» та доречність його використання як наукового терміна також викликає кілька питань. Пародійні релігії – явище суто постмодерне, хоча корені його, якщо дуже постаратися, можна простежити аж до епікурейців.

Наскільки прийнятне і застосовне це медійне кліше як науковий термін? Сам означник «пародійний» може провокувати несерйозне ставлення до явища як до жарту, що не заслуговує на ретельний аналіз.

Виникнувши як популярна чи медіа категорія, радше ніж науковий термін, штамп «пародійні релігії» настільки прижився, що науковцям вже від нього нікуди не подітися, хоча досі незрозуміло чи його доречно використовувати як термін, а не як неспеціалізовану категорію. Хоча словосполучення виникло у семидесятих роках минулого століття, перший масовий вжиток стався у 2001 році, коли тоді найпопулярніший пошуковик Yahoo! помістив у цю категорію дискордіанців. (Дискордіанці тоді виступили з жартівливим протестом, вимагаючи або винести їх з цієї категорії, або помістити у неї всі релігії).

Проблема з «пародійними релігіями» як терміном, який, хоч і чудово описує значну частину спектру нових релігій, які висміюють більш усталені (ЛЛМ, ЦВК, Церква Субгенія, Церква невидимого рожевого однорога), не під-

ходить для таких сучасних релігій як джедаїство, Церква всіх світів, чи, матрицизм з його кіберпанковим апокаліптичним світосприйняттям і реальними практиками трансценденції, психонейрологічно інтенсивнішими та більш всеохопними, ніж у багатьох «справжніх» релігій, що втратили «техніки екстазу» (в термінах М.Еліаде).

Наскільки застосовний термін «пародійна релігія» до сатанізму та саєнтології, які для багатьох християн дійсно виглядають огидними пародіями на релігію?

А деякі пародійні проекти йшли значно глибше і ставали за всіма ознаками справжніми релігіями, вже не просто дратуючи, а й лякаючи християн-фундаменталістів. І хоч наукове пізнання в ідеалі має не зважати на конотації, які термінам надають позанаукові спільноти, в реальності зовсім не зважати на них не виходить, бо це може призвести до відривання науки від реального життя.

Першою помітною пародійною релігією, яка кинула виклик уявленням про справжність релігії для суспільства й релігієзнавців стало дискордіанство – не лише через проблему визначення його в рамках парадигми «релігія-імітація», а й тому, що воно не зникло, як очікувалося від суто пародійної релігії, успішно пережило «кризу першого покоління» нових релігійних рухів, і, попри певне зниження інтересу до нього, ознак зникання найближчим часом не демонструє [Cusack 2010: 27]. Дискордіанство дуже швидко переросло межі суто пародійності. У ньому з'явилися витончені релігійні практики і якщо «священні тексти» пастафарян – просто знуцання з Біблії, зрозуміти (і чітко класифікувати) хто такі дискордіанці з їхнім суперечливим і хаотичним (як і належить вірним Богині Хаосу) вченням значно важче.

Вже на стадії опису та групування цих феноменів ми стикаємося з цілком конкретною проблемою: існуюча термінологія або застаріла, або не дуже придатна до дискордіанців та Церква Великої Качки. Проблема виходить за суто теоретичну і конфесійну площину і кидає виклик самому нашому сприйняттю релігії, що виражається навіть у юридичній площині: чи реєструвати такі організації як релігійні, чи давати їм ті самі права, що релігійним організаціям? Навіть суто пародійне пастафарянство час від часу доводить у судах країн, які дозволяють фотографуватися на документи з релігійною символікою, що мають право на фотографії у дуршлагу.

Одне з перших бажань науковців та держслужбовців високобюрократизованих країн, що вперше стикаються з такими феноменами, – заховатися за складними бюрократичними формулюваннями: «подібні до релігійних феномени суспільного життя» чи «організації, рухи та вчення, що мають деякі ознаки релігійних», надто коли йдеться про рішення посадових осіб, що мають юридичні наслідки та бажання «прикрити себе» перед невідомим і незрозумілим, що представляють собою дані феномени.

Інтуїтивно (хоч і не надто науково) виникає бажання протиставити ці феномени (чи бюрократичні евфемізми, за якими їх заховали у попередньому абзаці) «справжнім» чи «реальним» релігіям. Однак таке антиномічне визначення створює однак більше проблем, ніж вирішує.

Корінь цих проблем впирається у нерозв'язаність основного питання релігієзнавства – відсутність єдиного загальноприйнятого та всеохопного визначення релігії.

Але після першої реакції заперечення, і побіжного огляду всього спектру феноменів, стає видно, що деякі з цих релігій дійсно, хоч і є складними феноменами сучасної

культури, на рівні релігієзнавчого аналізу віровчення та практики – суто пародійні, деякі ж, як дискордіанці чи Церква Великої Качки, йдуть глибше, ще заплутуючи спроби класифікації. Епоха постмодерну посилила думку, що релігійна віра визначальною для релігії сутністю бути не може, адже віру можна піддати критичному аналізу, висміяти, довести до абсурду, спародіювати.

Релігійна практика – це вже серйозніший показник, бо її можна виміряти, не виходячи з площини загальнонаукової методології в метафізику.

Натхненний дискордіанець може приділяти більше часу своїй релігійній практиці (і отримувати з неї значно більше задоволення), ніж людина, яка в соціопитуваннях та важкоалкоголізованих застіллях щиро ідентифікує себе як православну (однак поведінково відвідує церкву раз в рік, суто з метою посвятити ковбасу та горілку (сприймаючи цей акт цілком магічно), не знає православного Символу віри, не читала Біблію далі першої сторінки, і не займається регулярною релігійною практикою).

Так само послідовник матрицизму, який, як вчить його релігія, розширює свідомість за допомогою ЛСД, якщо оцінювати релігійність за наявністю містичного, трансперсонального, надособистісного досвіду (як запропонував, зокрема, Є.Торчінов), має об'єктивно значно насиченіший неврологічно релігійний досвід, ніж «недільний православний», що можна легко перевірити з допомогою МРТ.

Ще одна типова реакція – спробувати застосувати терміни «синкретичні» (чи й «синтетичні») релігії: у вітчизняних підручниках релігієзнавства до них зазвичай відносять організації на кшталт Церква об'єднання, Віра Бахаї, Велике біле братство, Церква саєнтології та Церква останнього завіту, Церква Муна...

Відзначимо певну штучність і християно-центричність терміна, коріння якого йде в протиставлення «релігій одкровення» з їхньою претензією на єдиноістинність – вторинним, «менш істинним» синкретичним конструктам. Однак, при глибшому розгляді у парадигмах історії релігії чи порівнянного релігієзнавства, чи, тим більше, психології релігії, всі сучасні релігії вивляться якоюсь мірою синкретичними – в іслам увійшли елементи іудаїзму і християнства, на християнство, крім різних напрямків іудаїзму, вплинули стоїки, неоплатоніки, маніхеї... Взаємовпливи релігій відбуваються у всіх точках історичних контактів, з розвитком транспортних та, ще більшою мірою, інформаційних технологій, ці впливи лише зростають та пришвидшуються.

Термін «синтетичний\синкретичний» хоч і застосовний у вузьких сферах, назагал малоінформативний стосовно нових релігійних рухів, а, тим більше, для релігій постмодерну (як хронологічний маркер початку епохи постмодерну в релігійній сфері приймаємо шестидесяти-семидесяті роки ХХ століття) адже майже всі нові релігії, що постають у сучасному світі, надто після поширення інтернету, мають інкорпорувати у вчення та практики елементи інших релігій, досягнення науки, технологій тощо. Придумати\створити\відкрити щось унікальне й нове теоретично ймовірно, практично ж сучасний релігієтвор в основному займається запозиченнями і перекомбінуваннями вже існуючого в рамках окреслених Т.Тайрою [Taira 2006: 8-35] візій постмодерну, глобалізації, демократизації [Taira 2006: 57] тощо.

Ще один підхід – спробувати побачити ці рухи в термінах «псевдорелігії» чи «квазірелігії», як їх класично визначили Й. Вах та П.Тіллх, які бачили в них замітники

релігії політично-ідеологічними конструктами, близькими до понять політичної та громадянської релігії.

Не маючи об'єктом дослідження того різноманіття нових релігій та подібних до них явищ, що дала епоха постмодерну, П.Тілліх визначив псевдорелігії які є «породженням секулярного світу ... це якась мутація секуляризму, що наслідує релігію». Для Й.Ваха квазірелігія – якомсь мірою ідолопоклонництво. У цій парі термінів «псевдорелігія» вказує на очікувану, але оманливу схожість, а «квазірелігія» вказує на справжню схожість – не очікувану, а ту, що заснована на ідентичності деяких сторін» [Wach 1958: 48-49].

Попри зручність цих термінів для опису явищ на кшталт комунізму та нацизму, культурних явищ ряду ідеологій та ритуальних практик на кшталт поширених серед футбольних фанатів з їхньою підміною релігійних складових сурогатами чи різноманітних сучасних корпоративних етик та систем мотивації, ці терміни, на нашу думку, не підходять до дискордіанства, Церква Великої Качки, матрицизму, Церкви всіх світів – та подібних до них цілком реальних релігій, які мають культ, віровчення, спільноти, психотехніки, якими сягають надособистісних досвідів.

Застосовно ж до «атеїстичних церков» чи рухів, що зосереджуються на висміюванні традиційних релігій, використання цих термінів редукує як культурний контекст, у якому ці «релігії» мають місце, так і культурну новизну та цінність їх для учасників та творців.

Ще більше справу заплутала пропозиція соціолога релігії А. Грейла [Greil 1990] переглянути визначення Й.Ваха і П.Тілліха та класифікувати квазірелігії як феномени, що свідомо постають на межі між сакральним і секулярним.

До квазірелігій, на думку А.Грейла, належать релігійні організації, які борються за або проти статусу релігії,

зокрема, Церква саєнтології і Товариство Трансцендентальної медитації та групи на кшталт Анонімних Наркоманів, які «покладаються на Вищу Силу», не обмежуючи її рамками якоїсь конкретної конфесії і виконують всі вимоги класичного релігієзнавства на статус релігії, всіляко протестуючи проти застосування цього визначення до своєї організації. Таке визначення також перетворює у «квазі-релігії» безліч духовних феноменів Нью-ейджу.

XXI століття принесло новий рівень релігієзнавчого осмислення таких релігій, і разом з ним кілька нових термінів, найзнаковіші з яких:

- плинні релігії (liquid religions) Т.Тайри;
- гіперреальні релігії (hyper-real religions) А.Поссама;а
- штучні релігії (invented religions) К.Кьюзак.

Характерним для цих термінів є те, що вони поперше, знімають необхідність у терміні «синтетична\синкретична релігія», адже всі ці релігії мають і не приховують (на відміну від багатьох традиційних) штучне походження, а іноді й пишаються ним чи вибудовують на його основі власну ідентичність. Відзначена Я. Ювсечком характерна для неорелігій «постійна модернізація, універсалізація та синкретизація як віровчення та культової практики, так і форм діяльності» [Ювсечко 2010: 160]. По-друге, ці терміни вказують на розмивання меж між релігійним та нерелігійним, підкреслюючи постмодерний відхід від наголосу на значною мірою запозиченій у авраамічних релігій потребі у «єдиній істині», в тому числі у питаннях релігієзнавчого визначення та класифікації нових релігійних явищ.

У 2005 році А.Поссамай для дослідження точок перетину між релігією та постмодерном використав бодріярівський концепт гіпер-реальності.

А. Поссамай визначає «гіпер-реальні релігії» як «симулякри релігій утворені з симбіозу (або в симбіозі) з перетвореною в продукт популярною культурою, що забезпечує натхнення на метафоричному рівні і\чи постає джерелом вірувань у повсякденному житті» [Possamai 2005: 7].

А.Поссамай підкреслює, що значна кількість (якщо не всі, адже поширена інтерпретація гіпер-реальності Ж.Бодріяра прогнозує бачення всіх релігій як гіпер-реальних) сучасних релігій, передаючися через інтернет та ґрунтуючись на феноменах популярної культури та консумеризму є гіпер-реальними, адже підміняють релігії їх симулякрами.

Сила і слабкість цього терміну в його неоднозначності, і тому що, як зазначає А.Баркер [Barker 2012], це визначення підриває дюркгеймівське розділення сакрального й профанного. Однак, це визначення достатньо «підірване» і без постмодерну та консюмеристської попкультури: даосизм – релігія, яка також здавна існує поза цим розділенням.

Це інструментальне визначення видається важливим для соціології релігії, хоча вже для психології релігії його цінність під питанням. Чи потрібне це визначення релігієзнавству *per se*? Чи немає тут привнесення у процес пізнання зайвих сутностей?

Згоджуємося з критикою А. Баркер, і приймаємо, що «гіперрелігії» – зручний концепт для розуміння розмивання межі між «релігія» і «не-релігія», хоча, намагаючись зняти дихотомію «реальне-нереальне», вводить ще й поняття «симулякр релігії», яке застосовне до «справжніх релігій, які маскуються (або й не маскуються) під пародійні», на кшталт дискордіанства чи Церкви Великої Качки, пере-

творюватиметься на «симулякр симулякра релігії» або ж «симулякр релігії другого порядку».

Вдалішим виглядає теоретичний конструкт «плинна релігія» (на нашу думку саме так найдоречніше перекладати “liquid religion”) фінського дослідника Т.Тайри, запропонований у 2006 році [Taira 2006: 7-35]. З допомогою цього терміну Т.Тайра намагається пояснити трансформу релігії на постмодерному Заході. Замість релігіям у сучасних суспільствах зникати, як це описує класика теорії секуляризації, чіткі кордони інституалізованих релігій розмиваються, стають «плинними», в процесі трансформуючись у щось нове, майже невпізнане з точки зору традиційних моделей релігії.

Т.Тайра базує свій термін на концепції «рідкої чи плинної модерності» Зигмунда Баумана – його чудова метафора «плавлення твердих часток модерну» працює для зв'язування індивідуальних виборів у колективні проєкти, з нею пов'язаний образ плавильного котла ідей і проєктів, з якого всі зацікавлені задіяні особи можуть вибудовувати власні системи смислів, яскравим прикладом чого зазвичай виступає Бей Ереа в Каліфорнії – локус велетенської кількості релігійних експериментів починаючи з 60-х років ХХ століття.

Цей термін також намагається зняти протиріччя визначення конкретних релігій, які у класичному релігієзнавстві мали б обов'язково сприйматися або як лише «пародійні» або насправді «реальні». У плюралістичному суспільстві, яке дійсно працює, це вже не має настільки глибокого екзистенційного сенсу – статус смислової системи не може прийматися як належне, без доказів; індивідам і субкультурам доводиться легітимізувати свої смислові системи, щоб вони не втратили довіру інших; нічого не сприй-

мається як авторитетне, просто тому, що називає себе авторитетним, або намагається базувати свою авторитетність на міфі, історизмі чи імітації історизму. А в контексті індивідуальної релігійності можливі індивідуалізовані системи смислів, які знаходяться і в публічній і в приватній сферах.

Згідно Тайри плинна релігійність відрізняється від «усталеної» чи навіть «жорсткої» (solid religion). В усталених релігіях важлива приналежність до інституції: тільки каченічний патріархат, тільки з такою інтерпретацією Великої Товстої Книги. А в церкві через дорогу некаченічного патріархату – прокляття, ересь і страх.

У плинній релігії – важлива поведінка споживача та стимули, які на неї впливають.

Основа усталеної релігії – принципова віра у якийсь об'єкт, жорстко визначений традиційним описом (як у історично старших конфесіях християнства), в той час як плинна релігія цікавиться лише певними ідеями, досвідом приналежності (дуже важливим для самооцінки, психотерапевтичним, самореалізації) без «віри в уявних друзів», або з вибором «уявних друзів» та інших важливих у даному місці, часі та спільноті людей практик.

Бачення постмодерних релігій як плинних (хоча не бачимо причин, щоб таке бачення не розповсюдити на всі історичні релігії, просто використавши часову шкалу меншої роздільної здатності) дає ключ до прояснення питання «чому секуляризація не вбиває релігію». Релігії, попри схильності до консервування жорстких соціальних форм та інституцій, насправді є надзвичайно гнучкими системами, які базуються на задоволенні біопсихосоціальних потреб, і час від часу змінюють форми. Якщо при цьому спостерігається відтік вірян від жорсткіших систем, які не здатні зрозуміти вимоги й потреби часу – що ж, *vae victis*, засто-

совність капіталістичних ринкових законів до «ринку задоволення релігійних потреб» ніхто не відміняв.

Застосування цього терміну дозволяє побачити секуляризацію не в апокаліптичному ключі, як її бачать релігійні традиціоналісти та деякі теологи. Смерть релігії через закінчення попиту на неї в такому баченні вже не є екзистенційною катастрофою для вірян, адже поруч є достатньо інших релігій, або можна створити релігію для своїх потреб.

На противагу цьому баченню, «плинна релігія» постулює змінність меж релігій та їхню здатність до трансформації при соціальних змінах.

Звичайно, релігії на кшталт Церкви Великої Качки чи дискордіанства – це експерименти, вони не такі стабільні консервативні та консервуючі як усталені, і це не дивно, якщо масштабувати історичну шкалу, взявши до уваги, крім часового параметру, ще параметр експоненційного збільшення кількості інформації, ми побачимо, що з постмодерною релігійністю відбувається все те ж саме, що й раніше відбувалося з усталеною, тільки значно швидше. Сучасне демократичне глобалізоване суспільство дає безпечний простір для таких експериментів, вони викликають інтерес (на противагу історично недавньому Середньовіччю, де така поведінка могла спричинити небезпеку для життя експериментатора). Постмодерністські релігії можуть собі дозволити не перейматися доказами свого вчення, для них важливий індивідуально-особистісний аспект віри, буття та задоволення «тут і тепер» [Ювсечко 2010: 159-161], гра, і трансцендування форм і догм усталеної і не настільки «плинної» релігійності.

Останній з важливих термінів початку XXI століття, якому віддаємо перевагу – «штучні релігії» К.Кьюзак (на

нашу думку, такий переклад українською чіткіше передає сенс, який у термін вкладає авторка, ніж дослівне «винайдені релігії»).

Кьюзак бачить появу штучних релігій як «неуникний продукт суспільства, що цінує новизну»; у цій парадигмі задіяні в штучних релігіях індивіди «постулюють свою ідентичність через споживання продуктів, досвідів, культур та духовностей» [Cusack 2010: 141].

Авторка терміну вважає, що штучні релігії є «локусами новий ідей та інновацій, вправами на уяву, які конструюються в креативних партнерствах з популярними і впливовими культурними наративами сучасного Заходу» [Cusack 2010: 7]. Дещо спрощуючи – в них відображається те, що турбує сучасне суспільство. Першою характеристикою штучних релігій є те, що вони відкрито проголошують своє штучне походження і відкидають ідею пошуку духовного чи історичного підґрунтя в попередніх традиціях чи їх імітаціях (що дуже контрастує зі знаходженням духовних коренів у Бахаїв, мормонів чи сучасних неоязичників). Такий підхід привертає увагу не лише новизною, а й «чесністю», бо аргументи неоязичників про наявність прямого зв'язку їхнього світогляду і практик з дохристиянським неоязичництвом зазвичай поза вузькою спільнотою неоязичників сприймаються як сумнівні, як і історії Джозефа Сміта чи А.Хіневича про чудесні пластини з текстами, яких ніхто не бачив.

Другою важливою рисою штучних релігій є те, що для них гра, спонтанна грайливість, творчість, виступають цілком прийнятними джерелами смислів. З цієї точки зору історія про саморозвиток і трансформацію в романі Р.Хайнлайна «Чужинець в чужій землі» нічим не поступається біблійним, і навіть має переваги – сучасну мову, референції

до сучасної культури та суспільства і його конкретних проблем. Цей текст не потребує такої кількості інтерпретацій та заглиблення в древні мови, історію, археологію, екзегезу і герменевтику, тому, говорячи про сучасні проблеми словами сучасних ідеалів, відразу постає зрозумілим сучасному читачеві.

З такої точки зору базувати релігію на якісному художньому наративі зі згадуванням реального автора, а не на давньому, трансформованому через призми перекладів кількома мовами та культурними епохами міфів у обгортці історизму на кшталт «розіп'ятий за Понтія Пілата», значно чесніше і привабливіше для сучасних споживачів, що відкриті для експериментів з релігіями.

Будучи ширшим і неускладненим суперечливими конотаціями, які ґрунтування на філософії Ж.Бодріяра вносить у «гіпер-реальні релігії» А.Поссамая, «штучні релігії» видаються зручним і функціональним терміном як для релігієзнавства, так і для ширшого культурологічного вжитку.

Звичайно, вагомим недоліком цього терміну з точки зору філософії релігії, а тим більше, теології, постає його редукаціонізм. Однак для психології релігії, когнітивного релігієзнавства, неврології релігії (нейротеології) та й просто для донесення процесів центральної нервової системи, пов'язаних з релігією, до широкої аудиторії, такий редукаціонізм, навпаки, є перевагою, відразу постулюючи можливість деконструкції та модульного розбору релігійних феноменів від базового біологічного рівня до складних соціальних конструктів розвинених і усталених релігій, уникаючи пасток метафізики.

Книга Кьюзак вийшла у 2010 році. Дослідження штучних релігій розвивається швидкими темпами і має

потенціал вплинути на все релігієзнавство, адже бачення релігій як штучних конструктів може змінити самі базові визначення релігії.

Отже, предметне поле дослідження, яке більш-менш потрапляє в загальні рамки Нових Релігійних Течій, історично – у постмодерний відрізок існування і розвитку НРТ, у багатьох своїх формах, що претендують на суспільний і навіть юридичний статус релігій, виходить за рамки класичних та модерних уявлень про визначення релігій. Найвідоміший з таких викликів останніх десятиліть – успішний протест Церкви Летючого Локшинного Монстра проти спроби християнських фундаменталістів штату Канзас протягнути креаціонізм у красивій обгортці у секулярну систему шкільної освіти.

Діяльність дискордіанців не набула такого розголосу, можливо тому, що сам рух обожнює конспірацію і намагається приховувати свої акції.

Наведені спроби визначення штучних та пародійних релігій показали, що світове релігієзнавство активно вивчає і аналізує цей феномен. Вже зрозуміло, що визначення штучних релігій поза контекстом сучасної глобалізованої та діджиталізованої конsumerистської культури навряд чи буде успішним.

Залишається лише прийняти, що плінність постмодерну змиває протиріччя, які класичні релігієзнавчі методології вбачають у штучних релігіях різного походження, тому терміни на кшталт «синтетичні», «синкретичні» наразі дають мало додаткової інформації, бо після винайдення ксерокса, принтера, інтернету всі новоутворені релігії я більшою чи меншою мірою результатами синтезів і запозичнень.

Найдоцільніші для широкого застосування терміни для означення всієї множини постмодерних релігій, на нашу думку: штучні або плинні релігії. Термін «плинні релігії» загальніший, він може застосовуватися і до релігій, які самі не приймають себе як утворені штучно, тому для релігій, які не приховують конструйованості та вказують на свої джерела, вважаємо за доцільне використовувати термін К.Кьюзак «штучні релігії».

Методологічна плутанина, множинність підходів до класифікації відповідно до точок зору і функціональних потреб різних дисциплін характерна для постмодерну. Хаос завеликої кількості різноякісних даних породжує дезорганізацію, яка має потенціал продукування несподіваних поєднань нових оригінальних ідей і корисних істин.

Постмодерн ще більше розмиває грань між поняттями «релігія», «не-релігія», «імітація релігії», і навіть «імітація релігії, реалістичніша, ніж деякі релігії».

Це ставить у тупик дослідників, які досі намагаються оперувати в парадигмі «дослідник відокремлений від об'єкта дослідження, не впливає на нього, не піддається його впливу» чи «можлива об'єктивна однозначна правильна класифікація релігій в умовах постмодерну» та постулювати абсолютистські класифікації.

Найпродуктивнішим підходом до дослідження штучних релігій постмодерної епохи вважаємо модульний підхід до цих складних соціокультурних явищ, які з різними цілями, для задоволення різних потреб інкорпорують елементи релігій. Відповідно класифікувати зручніше та доцільніше вже враховуючи рамки та цілі конкретних дослідницьких проєктів, уникаючи спокуси створити ідеальну, абсолютну та досконалу систему класифікації, адже швидкий і творчий релігієгенез може в будь-який момент

зробити таку систему застарілою, навіть навмисне ставлячи перед собою ціль її спародіювати та висміяти і виявити її слабкі чи смішні положення, як пародійні релігії вже не раз робили з юридичними визначеннями релігій та релігійних організацій.

Список літератури

Дудар, Н. П., Филипович, Л. О. (2000). *Нові релігійні течії: український контекст (огляд, документи, переклади)*. Київ: Наукова думка.

Еленський, В. (2000). Новітні релігійні рухи – зони занепокоєння. *Людина і світ*. № 8. С. 2-10.

Колодний, А. М., Яроцький, П.Л. (Ред.). (1999). *Історія релігій в Україні: навч. посібник*. Київ: Т-во «Знання».

Филипович, Л. О. (2009). Природа нових релігій і перспективи конфесійного багатоманіття. *Українське релігієзнавство*. Спецвипуск 2. С. 183-198.

Ювсечко, Я. (2010). Синтетичні неорелігії як прояв пост-модерної парадигми. *Українське релігієзнавство*. № 55. С. 157-163.

Barker, E. (2012) in *Handbook of Hyper-real Religions*. A. Posamai (Ed.). Lieden: Brill.

Clarke, P. B. (2006). *New Religions in Global Perspective*. London: Routledge.

Cusack, C. M. (2010). *Invented Religions: Imagination, Fiction and Faith*. London.

Cusack, C. M. *Science Fiction as Scripture: Robert A. Heinlein's Stranger in a Strange Land and the Church of All Worlds*. Retrieved from <https://core.ac.uk/download/pdf/229421468.pdf>

Greil, A. (1990). On the Margins of the Sacred: Quasi-religion in Contemporary America. In T. Robbins, D. Anthony, (eds.). *In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America*. New Brunswick. P. 219-232.

Chidester, D. (2005). *Authentic Fakes: Religion and American Popular Culture*. Berkeley, Los Angeles, London.

Wilson, B., & Cresswell, J. (Eds.). (1999). *New Religious Movements: Challenge and response*. London: Routledge.

Possamai, A. (2005). *Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament*. Retrieved from

https://web.archive.org/web/20110807053452/http://www.peterlang.com/download/extract/14609/extract_29272.pdf

Taira, T. (2006). *Notkea Uskonto [Liquid Religion]*. Tampere: Eetos.

Tillich, P. (1946). Religion and secular culture. *The Journal of Religion*. № 26 (2), 80.

Wach, J. (1958). *The Comparative Study of Religions*. N. Y. P. 48-49.

References:

Barker, E. (2012). in *Handbook of Hyper-real Religions*. A. Possamai (Ed.). Lieden: Brill.

Chidester, D. (2005). *Authentic Fakes: Religion and American Popular Culture*. Berkeley, Los Angeles, London.

Clarke, P. B. (2006). *New Religions in Global Perspective*. London: Routledge.

Cusack, C. M. (2010). *Invented Religions: Imagination, Fiction and Faith*. London.

Cusack, C. M. *Science Fiction as Scripture: Robert A. Heinlein's Stranger in a Strange Land and the Church of All Worlds*. Retrieved from <https://core.ac.uk/download/pdf/229421468.pdf>

Dudar, N.P., Fylypovych, L.O. (2000). New religious trends: Ukrainian context (overview, documents, translations). Kyiv: Naukova Dumka.

Fylypovych, L. (2009). The Nature of new religions and the perspectives of denominational diversity. *Ukrainian Religious Studies. Special Edition 2*. P. 183-198.

Greil, A. (1990). On the Margins of the Sacred: Quasi-religion in Contemporary America. In *In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America*. T. Robbins, D. Anthony, (eds.). New Brunswick. P. 219-232.

Kolodnyi, A.M., Jarotskyi, P.L. (Eds.). (1999). *History of Religions in Ukraine: the textbook*. Kyiv: «Znannya».

Wilson, B. & Cresswell, J. (Eds.). (1999). *New Religious Movements: Challenge and response*. London: Routledge.

Possamai, A. *Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament*. Retrieved from https://web.archive.org/web/20110807053452/http://www.peterlang.com/download/extract/14609/extract_29272.pdf

Taira, T. (2006). *Notkea Uskonto [Liquid Religion]*. Tampere: Eetos.

Tillich, P. (1946). Religion and secular culture. *The Journal of Religion*. 26 (2), 80.

Wach, J. (1958). *The Comparative Study of Religions*. N. Y., P. 48-49.

Yelenskyi, V. (2000). New religious movements – the zones of concern. *The Human and the World*. № 8. P. 2-10.

Yuvsechko, Ya. (2010). Synthetic neoreligions as manifestation of postmodern paradigm. *Ukrainian Religious Studies*. № 55. P. 157-163.

Історія релігії

УДК 27-1

Олег Шепетяк, Оксана Шепетяк

НІКЕЙСЬКО-КОНСТАНТИНОПОЛЬСЬКИЙ СИМВОЛ ВІРИ: ПРАВДА І МІТИ

Oleh Shepetiak, Oksana Shepetiak

NICENO-CONSTANTINOPOLITAN CREED: TRUTH AND MYTHS

***Анотація.** Формування символу віри, який би адекватно відображав віру Церкви та перешкоджав поширенню єресей, було основним завданням Вселенських Соборів та пильної роботи багатьох богословів. Найбільш популярним серед східних християн, які використовують візантійський літургійний обряд, є Нікейсько-Константинопольський символ віри. Серед науковців, священників та віруючих сформувалось переконання, що цей символ віри є результатом діяльності двох Вселенських Соборів (Першого Нікейського 325 року та Першого Константинопольського 381 року). Завданням цього дослідження є виявити, чи справді Перший Константинопольський Собор має відношення до цього символу віри. Автори статті переконані, що Нікейсько-Константинопольський символ віри не був ухвалений на цьому Соборі. Про це свідчать декілька аргументів. По-перше, канони Константинопольського і Єфеського Соборів забороняють вносити зміни в Нікейський символ віри. По-друге, Нікейсько-Константинопольський символ віри не відповідає духу і цілям Першого Константинопольського Собору. По-третє, у Нікейсько-Константинопольському символі відсутні висловлювання, які*

присутні в Нікейському символ, і які могли б підкреслити основну ідею Константинопольського Собору. Ці аргументи переконливо доводять, що Нікейсько-Константинопольський символ віри не пов'язаний з Першим Константинопольським Вселенським Собором 325 року. Наступний Собор, Єфеський, також не вніс змін у символ віри. Вперше Нікейсько-Константинопольський символ віри був озвучений на Халкидонському Соборі. Відповідь на питання про походження Нікейсько-Константинопольського символу віри дає перше слово символу віри. Всі символи віри, які походили від Вселенських Соборів, серед них і Нікейський символ, починається словами "ми віруємо", оскільки такий символ є вираженням колективної віри всіх учасників Собору і всієї Церкви. Нікейсько-Константинопольський символ віри починається зі слів "я вірую". Такими словами починались усі хрещальні символи віри, тобто символи, які кандидат промовляв перед хрещенням. Завданням цього акту було виразити віру кандидата перед Церквою, що було необхідною умовою для отримання хрещення. Це означає, що Нікейсько-Константинопольський символ віри є хрещальним символом, а не соборовим. Головним питанням у дискусії між католиками і православними є "Filioque": православні богослови звинувачують католицьких у тому, що вони додали до символу віри слова, яких немає в його первісному варіанті, і цим порушили рішення Вселенського Собору. Якщо ж Нікейсько-Константинопольський символ віри не є продуктом діяльності Собору, то ці звинувачення безпідставні. У статті доведено, що кожна літургійна традиція східного християнства сформувала власний варіант символу віри, хоч в основі кожного з них лежить той текст символу віри, який був ухвалений на Першому Нікейському Соборі. У статті наведена порівняльна таблиця, яка показує схожості і відмінності між символами віри різних літургійних традицій. У східному християнстві сформувались п'ять літургійних традицій: візантійська, вірменська, олек-сандрійська, східно-сирійська (ассирійська), західно-сирійська

О. Шепетяк, Окс. Шепетяк. Нікейсько-Константинопольський Собор... (антіохійська). В кожній із них використовується власний варіант символу віри. Західні християни (католики і протестанти) перейняли візантійський варіант символу віри і використовують його поряд з іншими символами.

Ключові слова: Нікейсько-Константинопольський символ віри; християнство; теологія; Вселенські собори; патристика.

Abstract. *The formation of the symbol of faith, which would adequately reflect the faith of the Church and prevent the spread of heresies, was the main task of the Ecumenical Councils and the diligent work of many theologians. The most popular among Eastern Christians who use the Byzantine liturgical rite is the Nicene-Constantinopolitan Creed. Scholars, priests and laity have developed the belief that this symbol of faith is the result of the activities of two Ecumenical Councils (the First Council of Nicaea in 325 and the First Council of Constantinople in 381). The purpose of this study is to find out whether the First Council of Constantinople is really related to this symbol of faith. The authors of the article are convinced that the Nicene-Constantinopolitan Creed was not adopted at this Council. There are several arguments. Firstly, the canons of the Councils of Constantinople and Ephesus forbid making changes to the Nicene Creed. Secondly, the Nicene-Constantinopolitan Creed does not correspond to the spirit and goals of the First Council of Constantinople. Thirdly, the Nicene-Constantinopolitan Creed does not contain the statements that are present in the symbol of Nicaea and which could emphasize the basic idea of the Council of Constantinople. These arguments convincingly prove that the Nicene-Constantinopolitan Creed is not connected with the First Ecumenical Council of Constantinople in 325. The next Council, Ephesus, also did not change the symbol of faith. For the first time the Nicene-Constantinopolitan Creed was proclaimed at the Cathedral of Chalcedon. The answer to the question of the origin of the Nicene-Constantinopolitan Creed is given by the first word of the symbol of faith. All*

the symbols of faith that came from the Ecumenical Councils, including the Nicene Creed, begin with the words "we believe," because such a symbol is an expression of the collective faith of all the members of the Council and of the whole Church. The Nicene-Constantinopolitan Creed begins with the words "I believe." With these words began all the baptismal symbols of faith which the candidate uttered before baptism. The purpose of this act was to express the candidate's faith before the Church, which was a necessary condition for receiving baptism. This means that the Nicene-Constantinopolitan Creed is a symbol of baptism, not a council symbol. The main issue in the debate between Catholics and Orthodox is "Filioque": Orthodox theologians accuse Catholics of adding to the symbol of faith words that are not in its original version, and thus violated the decisions of the Ecumenical Council. If the Nicene-Constantinopolitan Creed is not a product of the Council's activities, then these accusations are baseless. The article proves that each liturgical tradition of Eastern Christianity has formed its own version of the symbol of faith, although each of them is based on the text of the symbol of faith which was adopted at the First Council of Nicaea. The article presents a comparative table showing the similarities and differences between the symbols of faith of different liturgical traditions. Five liturgical traditions were formed in Eastern Christianity: Byzantine, Armenian, Alexandrian, East Syrian (Assyrian), and West Syrian (Antioch). Each of them uses its own version of the symbol of faith. Western Christians (Catholics and Protestants) have adopted the Byzantine version of the symbol of faith and use it along with other symbols.

Keywords: *The Nicene-Constantinopolitan Creed; Christianity; theology; Ecumenical Councils; patristics.*

Вступ. Символ віри належить до найважливіших аспектів будь-якої конфесії. Богословські дискусії у християнстві, особливо в першому тисячолітті, мали своєю ціллю створити найкращий символ віри, який би міг оберігати

істинну доктрину віри від єресей. Відповідно, й Все-ленські Собори цього часу організовувалися з двох причин: по-перше, створити канонічні норми життя Церкви і, по-друге, подолати єресі та роз'яснити істинну віру Церкви у символі віри. Для створення якісного символу віри працювала вся Церква і кожне слово було предметом жвавих дискусій. Сьогодні використання символу віри в різних частинах Церкви є різним. В літургійному житті Римо-Католицької Церкви Нікейсько-Константинопольський символ віри використовується рідко. В цій традиції він є тільки одним із декількох символів, які використовуються в богослужіннях і катехизах. Коли римо-католик чує висловлювання «символ віри», він потребує уточнення, про який саме символ віри йдеться. В римо-католицьких богослужіннях найчастіше використовується Апостольський символ. Ситуація в протестантських Церквах є схожою до ситуації в Римо-Католицькій Церкві. До загальновизнаних символів віри лютеран, кальвіністів і англікан належать три символи, які сформувалися у ранній Церкві: Апостольський символ, Нікейсько-Константинопольський символ і символ Атаназія. Лютерани також використовують вланий текст вираження віросповідання, відомий як *Confessio Augustana* (Авгбурзьке віросповідання), та інші тексти, які складають базові віровчительні тексти лютеранства, відповідно до *Concordia* (Книги Згоди, 1580 рік). Геть іншою є ситуація у Східних Церквах. В минулому на Християнському Сході існували численні символи віри, але впродовж історії багато з них вийшли з використання. Сьогодні в богослужіннях Церков візантійської літургійної традиції використовується тільки Нікейсько-Константинопольський символ віри. Коли миряни чують висловлювання «символ віри», вони певні, що йдеться про Нікейсько-Константино-

польський символ. Роль Нікейсько-Константинопольського символу віри є настільки вагомою, що про інші символи можна знайти тільки незначну інформацію навіть у богословських працях, написаних східнохристиянськими богословами. В катехизмах і молитвословах Нікейсько-Константинопольський символ віри іменується просто «символом віри» без додаткових уточнень і пояснень, начебто інші символи ніколи й не існували. Нікейсько-Константинопольський символ віри є не тільки дуже важливим викладом віри Церкв візантійської традиції, а й однією з найпопулярніших молитов. Священники і миряни Церкв візантійської традиції повторюють цей символ не тільки під час богослужінь, а й під час публічних і приватних молитов.

Нікейсько-Константинопольський символ віри є центральною темою полеміки між християнськими конфесіями. Богослови Церкв візантійської традиції переконані, цей символ був сформований двома Вселенськими Соборами (Першим Нікейським 325 року та Першим Константинопольським 381 року). Цей символ і все, що в ньому висловлене стало наче *sanctum sanctorum* і ніхто не має права висловлювати щодо нього критичні зауваження. Будь-яке обговорення можливостей внесення навіть незначних змін у символ є табу. Найважливішим питанням в полеміці між християнськими конфесіями, особливо зі сторони богословів візантійської традиції, є *Filioque*, тобто слова "і Сина" у частині символу, в якій ідеться про Святого Духа. Ці слова були додані до символу римо-католиками, а від них символ із цим додатком перейняли протестанти. Візантійські полемісти зазвичай критикують не сам зміст цього додатку. Вони стверджують, що Нікейсько-Константинопольський символ віри був укладений Отцями Вселен-

ських Соборів, а тому ніхто не має права вносити в нього ані найменших змін.

Переконання, що Нікейсько-Константинопольський символ віри створений учасниками двох перших Вселенських Соборів (Першого Нікейського та Першого Константинопольського), є наче аксіомою. Втім, це питання потребує ретельного релігієзнавчого, богословського та історичного вивчення. Автори цієї статті ставлять собі за мету внести свою лепту в цей аналіз. Так, завданнями цього дослідження є визначення істинності чи хибності переконання про соборне походження сучасного тексту Нікейсько-Константинопольського символу віри візантійської літургійної традиції; а також його порівняння з тими варіантами, які використовуються в інших східнохристиянських літургійних традиціях.

Найбільш популярні переконання про Нікейсько-Константинопольський символ віри

Першим кроком у дослідженні походження Нікейсько-Константинопольського символу віри є аналіз текстів, присвячених цій проблемі. Наступна цитата розкриває загальне переконання з цього питання: «Константинопольський Собор доповнив Нікейський символ, особливо про Трійцю» [Tworuschka 2006, 193]. В підручнику, який пропонується учням гімназій і середніх шкіл в рамках лютеранської релігійної освіти, сказано: «Нікейський символ, який відповідає висновкам Собору 325 року, є найбільш відомим у християнстві. Нікейсько-Константинопольський символ віри є його довшою версією від 381 року...» [Richard 2015, 72]. У 2010 Всесвітня Рада Церков видала книгу «Confessing the One Faith: An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as it is Confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381)». Назва цієї книги є дуже промо-

вистою, оскільки в ній стверджується, що Нікейсько-Константинопольський символ віри був створений у 381 році, тобто в рік Пешого Константинопольського Вселенського Собору. В цій книзі міститься грецький текст Нікейсько-Константинопольського символу віри, який датується 381 роком [Confessing... 2010, XXIX]. Отже, автори книги були переконані, що сучасний текст Нікейсько-Константинопольського символу віри остаточно сформований на Константинопольському Соборі. У книзі «Christianity: An Introduction» Філіпа Кеннеді Нікейсько-Константинопольський символ віри також датується 381 роком, і до цієї дати доданий коментар: «Учасники Першого Константинопольського Собору переглянули вираження християнської віри, укладений Нікейським Собором, щоби створити символ, який сьогодні є дуже поширений серед Християнських Церков» [Kennedy 2011, 68]. У книзі «The Trinity: Global Perspective» Велі-Матті Керккейнена присутня фраза: «В Нікейсько-Константинопольському символі віри, укладеному Константинопольським Собором 381 року, відобразились канони раннього християнства» [Karkkainen 2007, 40]. Наведених текстів достатньо, щоби показати, що переконання в тому, що остаточний варіант Нікейсько-Константинопольського символу віри укладений на Першому Константинопольському Вселенському Соборі. Це переконання присутнє навіть у Вікіпедії. Напр., в англomовній Вікіпедії у статті під назвою «Nicene Creed» (Нікейський символ віри) сказано: «У 381 році на Першому Константинопольському Соборі до нього були внесені зміни, і змінена форма відома як Нікейський або Нікейсько-Константинопольський символ віри».

Наведені цитати показують, наскільки глибоким є переконання, що текст цього символу віри походить від

Першого Константинопольського Собору. Однак, було б неправдою сказати, що це переконання ніхто в науковому середовищі не піддає сумніву. Деякі дослідники пов'язують Нікейсько-Константинопільський символ із Халкедонським Собором. В опублікованій в Oxford University Press у 2016 році книзі «The Spirit of Contradiction in Christianity and Buddhism» Г'ю Ніколсона про Нікейсько-Константинопольський символ сказано: «Символ, який вперше в історичних записах з'являється на Халкедонському Соборі 451 року, традиційно асоціюється з Константинопольським Собором 381 року» [Nicolson 2016, 99]. Автор цих слів наголошує, що пов'язування Нікейсько-Константинопольського символу з Першим Константинопольським Собором є тільки традицією. Насправді ж, перша історично підтверджене презентація сучасної редакції Нікейсько-Константинопольського символу відбулась на Халкедонському Соборі 451 року. Більш чіткі висловлювання знаходяться у роботі «Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life. A Systematic Theology» Джефрі Вефнрайта, яка була видана в Oxford University Press у 1980 році, в якій сказано, що Нікейсько-Константинопольський символ віри в сучасній формі «був остаточно ухвалений на Халкедонському Соборі в 451 році» [Wainwright 2008, 186].

Отож, нашого короткого аналізу текстів вистачає для того, щоби зробити висновок про існування в академічній літературі двох позицій про походження Нікейсько-Константинопольського символу віри. Відповідно до першого, його остаточно версія укладена на Першому Константинопольському Вселенському Соборі. Відповідно до другої, Халкедонський Вселенський Собор був першим серед Вселенських Соборів, на якому цей символ вперше отримав офіційне погодження. Перша гіпотеза є загальним пере-

конанням; друга не є настільки популярною в академічному середовищі. Оскільки ці дві гіпотези є контрарними, вони обидві не можуть бути одночасно істинними. Незважаючи на широку популярність першої гіпотези, ми переконані, що друга гіпотеза знаходиться ближче до істини, ніж перша. Однак, висловлене нами переконання потребує аргументів, які ми намагатимемося навести далі.

Проблеми зв'язку Нікейсько-Константинопольського символу віри з Константинопольським Собором

Перший аргумент. Звідки походить ідея, що Нікейсько-Константинопольський символ пов'язаний з Першим Константинопольським Собором? Це питання є дуже важливим в контексті нашого дослідження. Акти двох перших Вселенських Соборів (Нікейського 325 року і Константинопольського 381 року) не є повністю доступними. Ми не можемо реконструювати ці Собори за їхніми протоколами. Перший Собор, акти якого ми маємо майже в повному обсязі, – це Ефеський Собор. Це означає, що ми не маємо можливості розглянути, що саме на Соборі було сказано. Але нам відомі канони цих Соборів, які чітко показують, до яких висновків дійшли Отці Собору. Це означає, що на кожному з цих Соборів могло обговорюватись щось таке, що Отці Собору відхилили і що не увійшло до соборних канонів. Спадком Нікейського Собору є Нікейський символ віри. Немає сумнівів, що це твердження істинне. Питання полягає в тому, чи Отці Першого Константинопольського Собору змінювали Нікейський символ.

Першими документами, в яких зустрічається сучасна редакція Нікейсько-Константинопольського символу, є акти Халкедонського Собору. Безсумнівно, акти Халкедонського Собору є авторитетними свідченнями. Але не треба забувати, що між Першим Константинопольським і Хал-

кедонським Соборами 70-літній проміжок. Жоден учасник Константинопольського Собору не брав участі у Халкедонському Соборі. Чи Отці Халкедонського Собору мали інформацію про символ з протоколів Константинопольського Собору, чи довірилися панівній традиції, ми сьогодні не можемо знати. Вже у V столітті могла існувати легенда про походження Нікейсько-Константинопольського символу з Константинопольського Собору.

Канони Константинопольського і Ефеського Соборів дають цікаву інформацію про символ віри. «Святі Отці, які зібралися в Константинополі, визначили: нехай не відмінюється символ віри трьохсот вісімдесяти Отців, які були на Соборі в Нікеї, що у Витинії, але нехай перебуває цей символ незмінним...» – сказано в першому каноні Константинопольського Собору. З цього випливає питання: чи було би можливим, щоби Отці Собору змінили текст символу віри, і відразу ж встановили закон, який забороняє будь-які зміни. Це видається неможливим. Перший канон Першого Константинопольського Собору доводить, що цей Собор не має нічого спільного з Нікейсько-Константинопольським символом.

Те саме знаходимо в канонах Третього Вселенського Собору, який відбувся в Ефесі. В цьому каноні цього Собору сказано: «Після прочитання цього Святий Собор визначив: нехай нікому не буде дозволено промовляти, писати або скаладати іншу віру, окрім тої, яку визначили Святі Отці, які зібралися зі Святим Духом у місті Нікеї. А тих, хто наважиться складати іншу віру чи популяризувати або пропонувати її тим, хто хоче навернутися до пізнання істини чи то з язичництва, чи з юдейства, чи з якоїсь іншої єресі, нехай такі, якщо вони єпископи або належать до клиру, будуть позбавлені сану: єпископи – єпископства, а клірики –

клиру; якщо ж це миряни, нехай будуть піддані анатемі...». Цей канон Ефеського Собору показує, що цей Собор не акцептував Нікейсько-Константинопольський символ. Єдиним можливим символом віри для Отців Ефеського Собору залишався Нікейський символ. Було б нелогічно забороняти будь-які зміни Нікейського символу і водночас використовувати змінений варіант цього тексту. Також Святий Кирило Олександрійський, який був важливою персоною Ефеського Собору, у своїх катехизах використовував тільки Нікейський символ, а не Нікейсько-Константинопольський [Caspari 1857: 635].

Другий аргумент. Окрім канонів Соборів, існує ще одне питання, яке було би неможливо пояснити, якщо би Нікейсько-Константинопольський символ походив від Константинопольського Собору. Загальновідомо, що Константинопольський Вселенський Собор 381 року був спричинений необхідністю здолати єресь пневматомахів. Слово «пневматомахи» означає «вороги Святого Духа». Ця єресь, виникнення якої пов'язувалась із Константинопольським Патріархом Македонієм I, була продовженням аріанства. Пневматомахи не визнавали божественності Святого Духа. Саме для того, щоби це вчення осудити і побороти, був скликаний цей Собор. Отже, ціллю цього Собору було підтвердження божественності Святого Духа. Незважаючи на це, у Нікейсько-Константинопольському символі, в частині, в якій йдеться про Святого Духа, немає висловлювань про це. У Нікейсько-Константинопольському символі сказано, що Святий Дух є «животворящий», що він «походить від Отця», що він «з Отцем і Сином рівнопоклоняємий і рівнославимий», що він «говорив через пророків», але не сказано, що він є Богом.

Перший Вселенський Собор у Нікеї був скликаний, щоби осудити аріанство. Його ціллю було ствердити божественну сутність Ісуса Христа. Цей Собор це зробив, і чітко висловився, що Ісус Христос є «зі сутності Отця», «Бог від Бога», «Бог істинний з Бога істинного», «єдиносущний з Отцем». Чому Константинопольський Собор не зробив це саме з догмою про Святого Духа? – залишається відкритим питанням. Єдиною відповіддю на це питання є: Перший Константинопольський Собор не торкався символу віри, а свою позицію щодо пневматоматів виразив анатемами.

Ще більше непорозуміння викликає факт, що з усім, що в Нікейсько-Константинопольському символі сказано про Святого Духа, погоджувалися й пневматомахи. З позиції православних християн IV століття Нікейсько-Константинопольський символ міг виглядати єретично. Для сучасних християн, які не мають сумніву, що Святий Дух є Богом, не є настільки важливо чітко підкреслювати божественність Святого Духа, оскільки це ніхто з християн не піддає сумніву. Але в середині IV століття це було винятково важливо. Видається неймовірним, щоби Отці Собору уклали багатозначний символ віри.

Третій аргумент. Також не потрібно забувати, що між Нікейським і Нікейсько-Константинопольським символами наявні відмінності в тій частині, де йдеться про Сина Божого. Нікейсько-Константинопольський символ у частині, в якій йдеться про Сина Божого, містить такі висловлювання, яких немає у Нікейському символі, а деякі, які присутні у Нікейському, відсутні у Нікейсько-Константинопольському символі. Дві сентенції Нікейського символу, які відсутні у Нікейсько-Константинопольському символі, цікавлять нас особливо. В Нікейсько-Константинопольському символі відсутні визначення «зі сутності Отця»

і «Бога від Бога», незважаючи на те, що вони зустрічаються у Нікейському символі. Для чого б Отці Константино-польського Собору забирали ці слова? Вони зібралися на Собор, щоби серед іншого утвердити догму про божественну сутність Ісуса Христа. Слова, які загубилися, дуже добре служили цій цілі. Відсутність цих слів у Нікейсько-Константинопольському символі не може бути пояснене в рамках цілей цього Собору.

Отже, канони Вселенських Соборів у Константинополі й Ефесі достатньо чітко показують, що ці Собори не мають нічого спільного з Нікейсько-Константинопольським символом віри. Звідки ж тоді він походить? В пошуку відповіді на це питання нам необхідно поглянути на Нікейсько-Константинопольський символ віри в контексті літургійних традицій Християнського Сходу.

Порівняння різноманітних варіантів Нікейсько-Константинопольського символу віри

Поставлене нами питання може бути вияснене за допомогою порівняння різноманітних варіантів Нікейсько-Константинопольського символу віри. Передовсім необхідно зазначити, що таких варіантів є декілька. Найвідомішим варіантом Нікейсько-Константинопольського символу віри є той, який використовується Церквами візантійської традиції. Католики і протестанти під Нікейсько-Константинопольським символом віри розуміють його візантійський варіант. Однак, в інших літургійних традиціях використовуються його інші варіанти.

Східні Церкви сьогодні використовують п'ять літургійних обрядів. Літургійні обряди Східних Церков поділяються на дві групи: група олександрійських обрядів і група антиохійських обрядів. До групи олександрійських обрядів належить тільки один обряд, який використовують три

Церкви, які не визнають постанов Халкедонського Собору (Коптська, Етіопська і Еритрейська) і три з ними споріднені Східні Католицькі Церкви. Група антиохійських обрядів поділяється на дві підгрупи: східносірійські обряди західносірійські обряди. До східносірійських належить один обряд, яким послуговуються Ассирійська Церква Сходу, Халдейська Католицька Церква і Сиро-Малабарська Католицька Церква в Індії. До західносірійських обрядів належать три обряди: вірменський, антиохійський і візантійський. Вірменським обрядом послуговується Вірменська Апостольська Церква і Вірменська Католицька Церква. Антиохійський обряд використовує Сиро-Яковитська Церква, Сиро-Католицька Церква, Сиро-Маланкарська Церква і Сиро-Маланкарська Католицька Церква. Візантійський обряд використовують п'ятнадцять Східних Церков, які належать до диптиха Константинопольського Патріархату, Церкви, які клопочуться про включення у цей диптих, і Східні Католицькі Церкви, які є з ними історично пов'язані.

В кожному з цих обрядів присутній інший варіант символу віри. Але жодна Церква, яка не визначає постанови Єфеського або Халкедонського Соборів, не використовує візантійський варіант символу віри. Наведена нижче порівняльна таблиця схематизує висловлювання символу віри у всіх східнохристиянських варіантах. У таблиці символи віри наведені в такому порядку: Нікейський символ віри, Нікейсько-Константинопольський або візантійський символ віри, символ віри Ассирійської Церкви Сходу, символ віри Вірменської Апостольської Церкви, символ віри Коптської Церкви, символ віри Сиро-Яковитської Церкви.

Ми віруємо	Н	–	–	–	–	–
Я вірую	–	НК	Ас	Вір	Коп	Сир
в єдиного Бога, Отця	Н	НК	Ас	Вір	Коп	Сир

Вседержителя, Творця						
неба і землі,	–	НК	–	Bip	Коп	Сир
і всього видимого і невидимого.	Н	НК	Ас	Bip	Коп	Сир
І в єдиного Господа Ісуса Христа, Сина Божого єдинородного, від Отця родженого,	Н	НК	Ас	Bip	Коп	Сир
зі сутності Отця,	Н	–	–	Bip	–	–
перед усіма віками,	–	НК	Ас	–	Коп	Сир
Бог від Бога,	Н	–	Ас	Bip	–	–
Світло від Світла, Бога істинного від Бога істинного, родженого, не сотвореного, єдиносущного з Отцем; через якого все сталось;	Н	НК	Ас	Bip	Коп	Сир
на небі і на землі	Н	–	–	Bip	–	–
видиме і невидиме.	–	–	–	Bip	–	–
Він задля нас людей, і нашого ради спасіння, зійшов	Н	НК	Ас	Bip	Коп	Сир
із небес,	–	НК	Ас	Bip	Коп	Сир
і воплотився	Н	НК	Ас	Bip	Коп	Сир
з Духа Святого	–	НК	Ас	Bip	Коп	–
і Марії Діви,	–	НК	–	Bip	Коп	Сир
Матері Божої,	–	–	–	–	–	Сир
і воплотився і був зачатий і роджений від Діви Марії,	–	–	Ас	–	–	–
від якої він отримав тіло, душу, розум і все, що є в людині, істинно і непримарно,	–	–	–	Bip	–	–
і став людиною;	Н	НК	Ас	Bip	Коп	Сир
І був розпр'ятий за нас, за Понтія Пилата,	–	НК	Ас	Bip	Коп	Сир
і страждав,	Н	НК	–	Bip	Коп	Сир
і був похований,	–	НК	Ас	Bip	Коп	Сир
і воскрес у третій день,	Н	НК	Ас	Bip	Коп	Сир
згідно з писанням,	–	НК	Ас	–	Коп	–
згідно з власною волею,	–	–	–	–	–	Сир

і вознісся на небо,	Н	НК	Ас	Вір	Коп	Сир
в тому самому тілі,	–	–	–	Вір	–	–
і сидить праворуч Отця;	–	НК	Ас	Вір	Коп	Сир
і вдруге прийде,	Н	НК	Ас	Вір	Коп	Сир
зі славою,	–	НК	–	Вір	Коп	Сир
судити живих і мертвих;	Н	НК	Ас	Вір	Коп	Сир
і Його царству не буде кінця.	–	НК	–	Вір	Коп	Сир
І в Духа Святого,	Н	НК	Ас	Вір	Коп	Сир
Духа істини,	–	–	Ас	–	–	–
несотвореного і досконалого,	–	–	–	Вір	–	–
Господа животворящего,	–	НК	Ас	–	Коп	Сир
що від Отця походить,	–	НК	Ас	–	Коп	Сир
що з Отцем і Сином рівнопоклоняємий і рівнославимий,	–	НК	–	–	Коп	Сир
що говорив	–	НК	–	Вір	Коп	Сир
через Закон,	–	–	–	Вір	–	–
через Пророків,	–	НК	–	Вір	Коп	Сир
і через Євангелія;	–	–	–	Вір	–	–
через Апостолів.	–	–	–	–	–	Сир
який спустився в Йордан, проповідував через Апостолів і перебував у Святих.	–	–	–	Вір	–	–
В єдину святую соборну і апостольську Церкву; ісповідую одне хрещення	–	НК	Ас	Вір	Коп	Сир
з покаянням	–	–	–	Вір	–	–
на відпущення гріхів; очікую воскресіння мертвих,	–	НК	Ас	Вір	Коп	Сир
останнього суду душ і тіл, і Царства Небесного	–	–	–	Вір	–	–
і життя майбутнього віку. Амінь.	–	НК	Ас	Вір	Коп	Сир

Ця таблиця потребує деяких пояснень. Ассирійська Церква Сходу виникла в апостольські часи і об'єднувала християн Персії. Оскільки ця Церква заснована у Персії,

вона мала доволі слабкі контакти з Церквами римської імперії. Після Ефеського Собору велика група несторіан переселилася до Персії, де вона влилася в Ассирійську Церкву Сходу і принесла туди елементи несторіанської христології. Отже, відносини між Ассирійською Церквою і Церквами Римської імперії після Ефеського Собору були повністю розірвані. Ефеський Собор і всі інші Собори, які відбувалися опісля, не визнаються Ассирійською Церквою. Але два перші Собори цією Церквою визнаються. Коптська, Сиро-Яковитська і Вірменська Церкви відділились після Халкедонського Собору і проблеми монофізитства. Вони визнають три перші Вселенські Собори. Якщо би візантійський варіант Нікейсько-Константинопольського символу віри справді був укладений Константинопольським Собором, його б однаково визнавали всі Східні Церкви. Насправді ж, ми маємо зовсім іншу ситуацію. Всі шість варіантів символу віри, які порівнюються у таблиці, хоч і є подібними між собою, мають відмінності. Багато з них є не богословськими суперечностями, а тільки різними формами викладу того самого змісту.

Якщо би Нікейсько-Константинопольський символ віри був укладений Константинопольським Собором, він був би однаковий і незмінний для всіх Східних Церков, позаяк вони всі визнають цей Собор. Факт, що Східні Церкви використовують щонайменше шість варіантів Нікейського символу віри, доводить те, що для християн першого тисячоліття внесення змін у символ віри не було проблемою.

Хто уклав Нікейсько-Константинопольський символ?

Наведені вище аргументи чітко показують, що Перший Константинопольський Вселенський Собор не має відношення до символу віри. Навпаки, він строго заборонив

вносити навіть найменші зміни в Нікейський символ. Як показує наведена нами порівняльна таблиця, в основі кожного з варіантів символу лежить текст Нікейського символу, але в кожній літургійній традиції цей текст довільно трансформувався. Відкинувши домінантне переконання про походження Нікейсько-Константинопольського символу з Константинопольського Собору, ми вимушені запропонувати і обґрунтувати іншу гіпотезу його генези. Відповідь на це питання потрібно шукати у першому слові символу. Незважаючи на те, що це короткий займенник, він несе в собі величезний багаж інформації, необхідної для вирішення поставленого нами питання.

Отож, Нікейський символ починається зі слова «ми». Це означає, що цей символ був призначений для вираження віри багатьох людей, які одночасно прагнули заявити про свою віру. Цими людьми були учасники Першого Нікейського Вселенського Собору 325 року. Іншими словами, учасники Собору осудили єресь Арія і уклали текст, який мав би виражати істинну християнську доктрину. Оскільки вони виражали колективну віру, тобто віру усіх учасників Собору, вони й почали свій символ зі слова «ми». Жоден інший символ, який ми навели в порівняльній таблиці, включно з Нікейсько-Константинопольським, не починається зі слова «ми».

Нікейсько-Константинопольський символ віри починається займенником «я». В українській мові цей займенник пропускається, але його виражає дієслово «вірую». Це означає, що цей символ сформувався для того, щоби виражати віру окремої людини. Акт такого визнання віри був необхідним передовсім під час Хрещення. Перш ніж охреститися, кандидат повинен визнати свою віру; і тільки тоді, коли єпископ чи священник, який здійснює Таїнство Хре-

щення, а також уся Церква, представлена людьми присутніми на Хрещенні, впевняється в тому, що кандидат сповідує істинну віру, він може отримати Таїнство Хрещення і стати членом Церкви. Отже, Нікейсько-Константинопольський символ віри виник як «хрещальний символ». Хрещальні символи не затверджувалися рішеннями Соборів чи вищої церковної єрархії. В перші віки християнства не було строгого контролю церковної єрархії за розвитком літургійних текстів і уставу богослужінь. Саме тому в різних частинах Церкви виникали різні символи віри. Безперечно, хрещальні символи не суперечили соборовим символам. З плином часу серед Церков візантійської літургійної традиції зростав авторитет Константинополя. Християни, які користувалися візантійським обрядом, все більше переймали візантійські літургійні практики. Внаслідок цього візантійський варіант символу віри став популярним серед усіх християн візантійського обряду, а вслід за ними й серед християн латинського обряду. Для ассирійців, вірмен, коптів внаслідок розколу після Халкедонського Собору Константинополь не був авторитетом, а тому вони й не переймали його символ, а розвинули свої. Втім, Нікейський Собор був авторитетним для всіх християн, а тому в основі будь-якого символу віри, який виникав після 325 року, лежить Нікейський символ.

Висновки. Викладений аналіз східнохристиянських символів віри приводить нас до наступних висновків:

1. Незважаючи на те, що відповідно до загального переконання кінцева редакція Нікейсько-Константинопольського символу віри була сформована Першим Константинопольським Собором 381 року, символ віри не має нічого спільного з цим Собором. Ми не маємо достатніх підстав сумніватися, що Нікейський символ віри походить з

Першого Нікейського Собору 325 року. Але всі його подальші зміни не пов'язані зі Соборами.

2. Кожна літургійна традиція творила власний хрещальний символ, який є дуже важливим у житті кожної Церкви. Нікейський символ був богословським текстом, який ніде не мав практичного застосування в літургійному житті. Нікейський символ і сам походив із таких хрещальних символів. Опісля він впливав на подальші хрещальні символи, які виникали після Нікейського Собору. Отже, ми маємо достатньо аргументів, щоби стверджувати разом із Бераром Мартгалером: «Так виглядає, що Константинопольський символ віри був локальним хрещальним символом» [Marthaler 2007, 94], а не символом Собору.

3. Всі інші варіанти символу віри, які використовують Ассирійська Церква Сходу, Вірменська Апостольська Церква, Коптська Церква і Сиро-Яковитська Церква, є хрещальними символами, які не мають нічого спільного з Константинопольським Собором.

4. Для Східних Церков першого тисячоліття не було проблемою пристосовувати символ віри до власних літургійних традицій і вносити в Нікейський символ зміни. Консервація Нікейсько-Константинопольського символу віри була пізньою практикою Церков візантійської традиції, поєднаною з мітом про соборне походження символу.

Список літератури / References

Tworuschka, Monika; Tworuschka, Udo. (2006). *Die Welt der Religionen: Geschichte, Glaubenssätze, Gegenwart*. München: Wisenmedia.

Richard, Max W. (2015). *Abiturwissen. Evangelische Religion: Kompetent evangelisch im Abitur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Confessing the One Faith: An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as it is Confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381). (2010). World Council of Churches,

Kennedy, Philip. (2011). *Christianity: An Introduction*. London, New York: I.B. Tauris.

Karkkainen, Veli-Matti. (2007). *The Trinity: Global Perspective*. London: Westminster John Knox Press.

Nicolson, Hugh. (2016). *The Spirit of Contradiction in Christianity and Buddhism*. Oxford University Press.

Wainwright, Geoffrey. (2008). *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life. A Systematic Theology*. Oxford University Press.

Maassen, Friedrich. (1870). *Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechtes im Abendlande bis zum Mittelalters*. Gratz: Verlag von Leuschner & Lubensky.

Caspari, Carl Paul. (1857). «Aus historisch-kritischen Studien über das kirchliche Taufbekenntnis». In: *Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche*. 18. Jahrgang. Leipzig.

Marthaler, Berard L. (2007). *The Creed revised and expanded. The Apostolic Faith in Contemporary Theology*. New London: Twenty-Third Publications.

СУЧАСНІ ПОГЛЯДИ НА ПРОБЛЕМУ ДАТУВАННЯ ТАЄМНОЇ ВЕЧЕРІ*

Частина 1. Календарне вирішення датування Таємної вечері

Sergii Sannikov

THE DATING OF THE LAST SUPPER: MODERN VIEWS

Part 1. Calendar hypothesis dating of the Last Supper

***Анотація.** У статті аналізуються різні підходи до вирішення проблеми, пов'язаної з характером і датуванням так званої Таємної вечері, яку провів Ісус Христос зі своїми учнями перед своєю смертю. Описи, представлені в синоптичних Євангеліях, явно вказують, що ця подія відбулася в четвер увечері і представляла собою пасхальний седер. Наратив Євангелії Івана ясно показує, що єврейська пасхальна вечеря мала відбутися в п'ятницю. Узгодженням цих двох наративів богослови займаються вже тривалий час.*

Стаття докладно демонструє різні рішення цієї проблеми, які стали популярні в останні десятиліття. Автор по-

* Стаття подаватиметься трьома частинами. В цьому номері друкується перший розділ, присвячений календарному вирішенню датування Таємної вечері, у наступних двох номерах буде продовження – другий розділ, який описує рабиністичне вирішення цієї проблеми, а потім третій розділ, який висвічує астрономічний та текстологічний підходи.

казує, що провідні біблеїсти сучасності все частіше повертаються до традиційної точки зору, що Остання вечеря Христа була дійсно пасхальною трапезою, а не дружньою (несакральною) зустріччю хабурів, яку Ісус бажав провести у вузькому колі найближчих учнів.

Перший розділ статті присвячений одному з найбільш модний напрямків – календарному вирішенню проблеми датування Останньої вечері Ісуса. У статті висвітлюються особливості та етапи становлення єврейського календаря. Також аналізується гіпотеза, детально розроблена Анні Жобер, яка ґрунтується на наявності в юдаїзмі Другого храму різних календарних варіацій і супротивних груп, які по-різному розуміли особливості святкування релігійних свят.

Анні Жобер розвинула теорію двох календарів на основі псевдоепіграфа Книги ювілеїв і кумранських рукописів із залученням відомостей з патристичної літератури. На її думку, Христос провів пасхальну юдейську трапезу з споживанням агнця з 12 апостолами не в четвер, а у вівторок, тому що Він використав не офіційний храмовий місячно-сонечний календар, а сонячний календар есеїв, описаний в книзі Ювілеїв. Деякі підтвердження цієї гіпотези можна зустріти в роботах Єніфанія Кіпрського та Вікторина Петавійського. У статті наводяться основні аргументи критиків цієї гіпотези. Зокрема, з точки зору Жобер, треба відкинути наративи синоптичних Євангелій, вважаючи їх пізніми дописами, бо стає незрозуміло, як храмове священство могло допустити заклання агнів есеїв на кілька днів раніше за встановлений термін, особливо зважаючи на їх дуже напружені стосунки. Також немає ніяких документальних підтверджень аналогічних випадків в історії юдаїзму. Таким чином, календарна теорія має як ряд серйозних підтверджень, так і чимало слабких аргументів.

У наступному числі цього видання буде подано так зване рабиністичне вирішення датування Останньої вечері і його

С. Санніков. Сучасні погляди на проблему датування Таємної Вечері.

докладний огляд. У поза наступному числі цього видання буде розглядатися астрономічний та інші концепти цієї проблеми.

Ключові слова: Анні Жобер, книга Ювілеїв, Таємна вечеря, календар есеїв, гармонія Євангелій.

Abstract. *The article analyzes various approaches to solving the problem related to the nature and dating of the so-called Last Supper, which Jesus Christ spent with his disciples before his death. Synoptic gospels narrative clearly indicate that this event took place on Thursday night and it was a Passover Seder. The narrative of John's gospel shows that the Jewish Passover meal has to be on Friday night. Theologians have been reconciling these two narratives for a long time.*

The first section of the article is devoted to one of the most fashionable trends - the calendar solution of the problem of dating the Last Supper of Jesus. The article highlights the features and stages of the formation of the Jewish calendar. The article also analyzes a hypothesis developed in detail by Annie Jaubert, which is based on the idea of the existence during the period of the Second Temple of various calendar systems in Judaism and opposing groups that understood differently the peculiarities of celebrating religious holidays.

Annie Jaubert developed the theory of two calendars based on the pseudo-epigraph – the Book of Jubilees and Qumran manuscripts, using information from patristic literature. In her opinion, Christ has the Passover Jewish meal with the 12 apostles not on Thursday, but on Tuesday, because He did not use the official temple lunisolar calendar, but the solar calendar of the Essene's, described in the Book of Jubilees and celebrated the Passover before the priests and the Saducees.

Some confirmation of this hypothesis can be found in the works of Epiphanius of Cyprus and Victorinus of Pettau. The article also provides the main arguments of the critics of this hypothesis. In particular, following this concept we have to reject the narratives of the synoptic gospels, considering them late corrections, and it is also unclear how the temple priesthood could allow the slaughter of lambs

for the Essenes a few days ahead of schedule. Also, there is no documentary evidence of such cases in the history of Judaism. Thus, the calendar theory has both a number of serious confirmations and many weak arguments.

The next issue of this Journal will present the so-called "rabbinic solution" dating of the Last Supper and its detailed review (Part 2). Astronomical and other concepts of this problem (Part 3) will be considered in the issue after next.

Keywords: *Annie Jaubert, Book of Jubilees, Last Supper, Essenes calendar, harmony of the gospels.*

Постановка проблеми. Традиційно християни вважають, що Вечерю Господню як священнодію встановив сам Ісус Христос у кінці так званої «Таємної вечері», яку Він здійснив у невідомій єрусалимській горниці. У вивченні історичних обставин цієї події перед богословами виникає декілька дуже серйозних питань. Перше з них – визначення характеру останньої зустрічі Христа з учнями. Інакше кажучи, чи була Таємна вечеря пасхальною трапезою зі споживанням пасхального ягняти, чи це була звичайна (несакральна) дружня вечеря хабурів, яку Ісус хотів провести у вузькому колі найближчих учнів, знаючи, що наступного дня йому заподіють смерть?

Якщо Остання трапеза Христа була саме пасхальним седером, то як тоді вирішити календарну проблему, яка виникає при узгодженні дати святкування Пасхи в рік розп'яття Христа за описами синоптиків і за описом Євангелії від Івана?

Перші три євангелісти однозначно вказують, що Ісус здійснив Останню (Таємну) вечерю з учнями ввечері у день, коли заколювали пасхальних агнів, і за всіма ознаками це була традиційна пасхальна трапеза. Наприклад, Матвій пише: «А першого дня Опрісноків учні підійшли до Ісуса й сказали Йому: «Де хочеш, щоб ми приготували пасху

спожити Тобі?» (Мт. 26:17). Це ж повідомляють Марк: «А першого дня Опрісноків, коли пасху приношено в жертву, сказали Йому Його учні: «Куди хочеш, щоб пішли й приготували ми Тобі пасху спожити» (Мр. 14:12) і Лука: «І настав день Опрісноків, коли пасху приносити в жертву належало, і послав Він Петра та Івана, говорячи: «Підіть, і приготуйте нам пасху, щоб її спожили ми» (Лк. 22: 7-8). Неупереджене прочитання цих текстів створює безсумнівне враження, що в них ідеться про юдейську Пасху і участь у ній Ісуса з учнями. Видається, що всі три євангелісти погоджуються, що Остання вечеря була пасхальною і відбулася в четвер, а в ніч на п'ятницю Ісуса взяли під варту, рано вранці в п'ятницю Його судили й опівдні розп'яли.

Однак, читаючи євангеліста Івана, складається враження, що Ісус з учнями споживав трапезу за день до Пасхи, тому що, за свідченням цього євангеліста, Ісуса судили і розп'яли наступного дня, який був п'ятницею. Як він пише: «Був то ж день Приготовлення Пасхи, годин була – близько шостої» (Ів. 19: 14 див також 19: 31). Також він повідомляє, що первосвященики і садукєї «не ввійшли до преторія, щоб не опоганитись, а щоб їсти пасху» (Ів. 18: 28). Тобто, хронологія синоптиків дає зрозуміти, що пасхальних ягнят заколювали і їли у четвер, з чого можна зробити висновок, що це був день 14 Нісана. Хронологія Івана говорить, що садукєї і первосвященики збиралися заколювати і з'їдати ягнят у п'ятницю, отже, за Іваном, 14 Нісана припадало на п'ятницю.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Поєднанням цих свідчень богослови займаються багато століть. Представники ліберально-критичної школи оголошують цю суперечність нерозв'язною. Деякі з них вважають свідчення синоптиків помилковими [Carson 1991: 455-456]. Дік

Франс у своїй статті описує численні варіації цього погляду [France 1986: 50–54]. Інші схиляються до думки, що помиляється Іван. Так, професор Нового Заповіту богословської семінарії Асбері Бен Віферінгтон III передбачає, що Вечеря, описана у синоптиків і в Івана, – це різні трапези. В Івана, на його думку, – «зображення греко-римського бенкету з завершальним симпозиумом і релігійними обрядами, пов'язаними з подібною трапезою. Ісус діє тут як мудрець, філософ і ритор, пропонуючи своє вчення після споживання їжі» [Witherington 2007: 65]. Схожої позиції дотримується впливовий сучасний біблеїст Джон Мейер. Він пише: «Вся традиція Івана повністю узгоджується з примітивною (очищеною від редакцій) синоптичною традицією про непасхальний характер Вечері» [Meier 1991: 398]. Така точка зору змушує відмовлятися від достовірності наративу синоптичних Євангелій.

Але все-таки є чимало богословів, які вважають, що і синоптики, й Іван однаково праві. Огляд цієї групи поглядів пропонується в відомій праці Ховарда Маршала «Остання Вечеря та Вечеря Господня» [Marshall 1980: 67]. Вчені, які дотримуються цього напрямку, з другої половини XX ст. почали розробляти теорії, за якими і синоптики, й Іван однаково мають рацію, і проблему хронології треба вирішувати відповідно до цього принципу. Так, Йоахім Єрем'яс [Jeremias 1991: 74–79], а також Андреас Йоханнес Кестенбергер [Köstenberger 1991: 14–17], з німецькою скрупульозністю аналізують усі критичні аргументи і знаходять історичні, текстуальні або археологічні докази для суміщення наративів синоптиків і Івана.

Рішень такого типу може бути декілька. По-перше, можна вважати, що Ісус користувався іншим календарем і тому день 14 Нісана міг відрізнитися від цього ж числа,

розрахованого за офіційним храмовим календарем, за яким жили члени синадріону. Це так зване, календарне вирішення проблеми датування Таємної вечері, і перша частина статті присвячена огляду саме цього напрямку.

По-друге, можна думати, що Ісус з учнями з якихось причин споживали пасхальну трапезу в четвер, 13 Нісана, на день раніше, ніж це робили садукееві, які споживали ягня в п'ятницю, 14 Нісана. Це так зване рабиністичне вирішення і його докладний огляд буде подано в другий частині (у наступному числі цього видання).

По-третє, можна використовувати сучасні астрономічні дослідження, або пояснювати новозаповітне використання поняття «пасха» у розширеному і багатозначному сенсі так, щоб називати Пасхою не тільки перший день свята і День приготування, але і будь-який день пасхального тижня. Цей концепт розглядатиметься в третьому розділі (у поза наступному числі цього видання).

Мета статті. Дати огляд сучасних спроб узгодити наративи опису Останньої трапези Ісуса у синоптичних Євангеліях та в Євангелії Івана. Показати аргументи, сильні та слабкі сторони кожної теорії вирішення цієї проблеми та запропонувати найбільш вірогідний підхід до можливого датування Вечері. Мета першого розділу – зосередити увагу на календарних теоріях узгодження наративу синоптиків та Івана.

Виклад основного матеріалу. Беручись до розгляду пасхальної календарної проблеми, слід взяти до уваги кілька важливих особливостей юдейського контексту, які значно відрізняються від сучасного європейського світогляду і часто перешкоджають правильному сприйняттю євангельських подій.

Перша з них полягає у відомому всім твердженні, що в єврейському календарі день починається з вечора, а точніше з появи першої зірки. У цьому семітський календар не унікальний, тому що багато античних цивілізацій використовували аналогічний метод. Наприклад, вавилонський, асирійський і перський календарі також починають день із вечора. Причина починати день із вечора дуже проста і практична. Всі ці цивілізації використовували місячний календар, за яким черговий місяць треба починати з появи нового півмісяця на небосхилі, а це відбувається невдовзі після заходу сонця. Якщо ж починати відлік місяця з появою відповідного небесного світила, то і відлік дня слід робити так само. Нині це математично розрахована дата для кожної широти на основі точних астрономічних даних, а в античні часи це робилося за допомогою візуального спостереження. В Ізраїлі свідчення двох очевидців про появу першої зірки було достатньо, щоб сповістити про початок нового місяця і відповідно – нового дня. Крім того, в Ізраїлі було додаткове богословське обґрунтування такого способу обчислювати дні. Перша книга Біблії рахує дні так: «І був вечір, і був ранок...» (Бут. 1: 5 тощо), а крім того, в Торі написано: «Від вечора аж до вечора будете святкувати вашу суботу» (Лев. 23:32). Отже, кажучи про якийсь день відповідно до єврейського підходу, треба завжди вказувати – до чи після заходу сонця.

Інша особливість полягає в єврейському календарі, який є місячно-сонячним і відрізняється від суто місячного, використовуваного в ісламі, і суто сонячного (юліанського, а нині – григоріанського), використовуваного в християнському світі. Вважається, що до приходу в Ханаан ізраїльтяни користувалися місячним календарем, але з переходом на осілий спосіб життя вони змушені були якось узгоду-

вати місячні місяці з чергуванням пір року, тобто з сонячним календарем, для зручності сільськогосподарських робіт і узгодження з Торою. Як це робилося в стародавньому Ізраїлі сказати важко, але відомо, що свята Песах (Пасха) і Суккот (Кучки) завжди припадали на день повного місяця і були максимально наближені відповідно до дня весняного і осіннього рівнодення [Календарь 1988: 41-50]. Про те, як виглядав календар до вигнання юдеїв у Вавилон, точаться академічні суперечки, які не дають зрозумілої відповіді.

Після вавилонського полону календар змінився. В епоху Другого храму були закладені принципи традиційного єврейського календаря, в яких було застосовано вавилонські астрономічні знання з уведенням одного додаткового, тринадцятого місяця (Адар II). Проте питання, коли саме вставляти додатковий місяць і в який саме рік, стало предметом суперечок, що тривали фактично до X ст. н.е. Основи сучасного єврейського календаря були закладені раббі Аківою (50–135) після Юдейської війни. Від нього, ймовірно, йдуть правила, пов'язані з галахічними вимогами: визначено дні тижня, на які не можуть припадати перші дні свят Рош-га-Шана і Песах, хоча зафіксовані ці правила були пізніше, вже в післяталмудичну епоху. Відповідно до цих формул єврейська Пасха не може припадати на другий, четвертий і шостий день тижня (на понеділок, середу, п'ятницю) [Лурье 1887: 28-29]. У II-X ст. систему розрахунку місячно-сонячного календаря багаторазово уточнювали, але з досить великою часткою ймовірності можна сказати, що 15 Нісана (перший день Пасхи) у рік смерті Христа не міг бути в п'ятницю, але міг бути в суботу, що добре узгоджується із новозаповітними свідченнями про те, що Ісус був розп'ятий у «п'ятницю перед Пасхою» (Ів. 19: 14).

Ситуація ускладняється тим, що новітні археологічні дослідження і документи, знайдені в Кумрані, демонструють існування різних релігійних груп першої половини I ст., які, посилаючись на давні звичаї, дотримувалися різних календарних систем – від суто сонячного до суто місячного календаря (при офіційному місячно-сонячному). Це дає можливість припускати, що Ісус з учнями, будучи в конфлікті з садукєями, могли дотримуватися будь-якого старостильного календаря. Одна з найсерйозніших проблем пов'язана з розумінням того, якими могли бути пасхальні звичаї, якщо Пасха припадала на суботу за часів єрусалимського храму? Як у такому разі відбувалися жертвоприношення? Як проходило споживання пасхальної трапези в суботу, яка вважалася Великою? Як у такому разі дотримувалися правил кашруту й інших галахічних постанов? Документальних підтверджень, що дають відповіді на ці питання, дуже мало, тому історики й богослови, дають тільки більш-менш імовірні гіпотези.

Один із методів узгодження синоптиків та Івана ґрунтується на наявності в юдаїзмі Другого храму різних календарних варіацій і супротивних груп. Очевидно, найповніший опис календарів того часу зроблено в книзі професора Богословського коледжу Ньюмана (Канада) Стефана Солньє [Saulnier 2012]. Він вказує, що Фердинанд Прат [Prat 1933] ще 1933 р. опублікував свою теорію про те, що в юдаїзмі першого століття було дві суперечливі календарні системи, які по-різному визначали святкові цикли. Існувала календарна система, заснована на сонячному календарі, й інша система, заснована на місячно-сонячному календарі. Ця теорія про два календарі, що дозволяє пояснити розбіжності між синоптиками та Іваном, лягла в основу дисертації професорки Сарбонського університету

Анні Жобер [Jaubert 1965], написаної на початку 1950-х років. Глибокі і ретельні дослідження Жобер при-вернули увагу багатьох дослідників і отримали широке схвалення, особливо в католицьких колах, і не менш серйозну критику. Анні Жобер розвинула теорію Прата і обґрунтувала її переважно на підставі псевдоепіграфа Книги Ювілеїв і кумранських рукописів, а також знайшла їй деякі підтвердження в патристичній літературі.

Книга Ювілеїв – відомий старозаповітний апокриф, який є начебто коментарем до Книги Буття, написаним від імені Ангела, в якому багато (якщо не основна) уваги приділяє літочисленням. Текст постійно демонструє перевагу сонячного календаря над місячним, посилаючись на спеціальну вказівку Всевишнього. Повний текст цієї книги відомий тільки ефіопською мовою і Ефіопська православна церква вважає її канонічною. Жобер почала з ретельного вивчення Книги Ювілеїв як документа II ст. до н.е., можливо, написаного в есейській громаді, який дає найповнішу інформацію про альтернативні календарні системи.

Як уже зазначалося, офіційний єврейський календар є місячно-сонячним і має 354 дні. Рік ділиться на 12 місяців по 29 або 30 днів у місяці, але оскільки місячний рік коротший від сонячного приблизно на одинадцять з чвертю днів, то кожен два або три роки додається ще один, тринадцятий 30-денний місяць. Книга Ювілеїв і деякі кумранські сувої вважають цей календар неправильним і кажуть, що люди, які помиляються, «спостерігатимуть за місяцем, вони саме спотворять часи, і кожен рік піде вперед на десять днів. І через це вони зіпсують майбутній рік, і зроблять несправжній день за день свідчення і нечистий день за день святковий» [Книга Юбилеев 2009: 142 розд.6]. Автор Ювілеїв наполягає на використанні сонячного календаря, який

має 364 дні: «І ти скажеш до Ізраїлевих синів, щоб вони дотримувалися років за цим числом, три сотні шістдесят чотири дні: і це буде повний рік, і певний час днів і свята року не будуть перекручені; бо все відбувається в ньому (в році) згідно з тим, що затверджено щодо цього, і вони не повинні пропускати жодного дня і не повинні порушувати жодного свята» [Там само]. Такий рік розділений на 4 чверті або сезони по 91 дні в кожному сезоні і має рівно 52 тижні. Кожна чверть починається з середи (повторюючи четвертий день творіння) і цей день є святковим днем згадування: «І новомісяччя першого, четвер-того, сьомого і десятого місяців є днями пам'яті і святкові дні в чотири пори року» [Там само]. У такому календарі всі свята і «святі дні» завжди припадають на один і той же день тижня. Зокрема, якщо перший день Пасхи в офіційному календарі змінюється зі зрушенням місячних циклів, то в Ювілейному календарі, який приписують громаді есеїв, 14 Нісана завжди припадає на вівторок.

Теорії Жобер суттєво допомогли кумранські знахідки. Зокрема, в Печері №4 було знайдено 12 фрагментів манускрипту, в якому містився «Календар священницької черги», який є суто сонячним, побудованим на 6-тирічній послідовності. Деякі частини цього документа намагаються пов'язати календар, яким користувалася кумранська громада, з офіційним місячно-сонячним для священницької черги, яка служила у Храмі від суботи до п'ятниці наступного тижня. Четвертий фрагмент «Черги А» (Mishmarot A) описує свята першого року: «Перший рік: його свята.

Третього (дня тижня) Маазії: Пасха.

Першого (дня) [в] (тиждень) Єдаї – приношення першого снопа.

П'ятого (дня) (тижня) Сеоріма: [Друга] Пасха.

Першого (дня) (тижня) Єшуа: Шавуот (П'ятидесятниця).

Четвертого (дня) (тижня) Маазії: День пам'яті.

Шостого (дня) (тижня) Єгорива: День Покаяння [в сьомому [місяці].

[Четвертого (дня) (тижня) Єдаї: свято Кучок»

[Dead Sea Scrolls 2004:352 (4Q320, Fr.4iii)].

Верміс Геза, який підготував англійське видання кумранських рукописів [Dead Sea Scrolls 2004], у передмові до «Календаря священницької черги» пояснює кумранський календар за допомогою таблиці (таб. 1), з якої видно, що 14 Нісана – перший день свята Пасхи – в кумранській громаді завжди припадав на вівторок.

Таб. 1

Нд	Пн	Вт	Ср	Чт	Пт	Сб	Черга	Свято
			1	2	3	4	Гамул	
5	6	7	8	9	10	11	Ділая	
12	13	14	15	16	17	18	Маазія	Пасха
19	20	21	22	23	24	25	Яриб	
26	27	28	29	30			Єдая	Приношення снопа

Жобер застосувала цей календар для пояснення розбіжностей між Іваном і синоптиками. На її думку, жодної розбіжності немає, але Ісус провів пасху з учнями, описану у синоптиків, увечері у вівторок Страсного тижня, коли за календарем есеїв був вечір 14 Нісана. Але садукей і фарисей відбували пасху за офіційним храмовим календарем, за яким день 14 Нісан у рік розп'яття Христа припадав на п'ятницю. Іван описує Вечерю Ісуса з погляду офіційного календаря, а синоптики – з погляду есейського. Жобер пояснює, що в Ісуса завжди був конфлікт з офіційною владою

в Ізраїлі, а також у Нього було багато друзів з есеїв, тому Він, бажаючи провести останню пасхальну трапезу в вузькому колі найближчих учнів, справив Пасху за есейським календарем.

Шукаючи підтвердження своєї теорії, Анні Жобер звернула увагу на ранньохристиянську літературу, яка іноді вказує фіксовані дні тижня для постів і певних свят. Наприклад, у *Дідахе* сказано: «Пости ж ваші нехай не будуть із лицемірами. Бо вони постять у другий і п'ятий день після суботи, ви ж постите в середу і в п'ятницю» [Дід. 8: 1]. Тут християнські дні посту (середа і п'ятниця) протиставляються дням посту лицемірів (очевидно, фарисеїв), які постили у понеділок і четвер. Дехто вважає, що це робили певні люди на пам'ять про сходження Мойсея на Сінай і назад (понеділок і четвер), хоча офіційної постанови про дні посту в юдаїзмі немає. Також Жобер вказувала на свідчення про піст, яке міститься в ранньохристиянському псевдоепіграфі *Дидаскалія (Didascalia Apostolorum)*.

У цьому документі III-IV ст. від імені апостолів сказано: «Споживши пасху в третій день тижня (вівторок) ввечері, ми вийшли на оливну гору і там вночі взяли вони нашого Господа Ісуса. І наступного дня – четвертого в тижні (середа) – Він перебував під вартою в домі первосвященика Каяфи; в цей день зібралися начальники народу і радилися щодо Нього. Наступного дня – п'ятого у тижні (четвер) – вони привели Його до управителя країни Пилата, і Він залишався знову під вартою у Пилата в ніч після п'ятого дня тижня. І коли настав ранок п'ятниці, вони наполегливо звинувачували його перед Пилатом» [Дидаскалія 1913:143-44 (S88, CA V.13-14)]. Схоже свідчення є в Єпіфанія Кіпрського: «Священні зібрання встановлені апостолами в середу, п'ятку (п'ятницю) та неділю; в середу і

п'ятку буває піст аж до години дев'ятої (до 3 години дня), бо ж із настанням середи Господь був узятий, а в п'ятку розп'ятий на хресті» (Коротке правдиве слово про віру вселенської і апостольської Церкви. Розділ 21) [Епифаний 1881: 353], а також у Вікторина Петавійського [Викторин 2011: 11]. Виглядає так, що ці літургійні документи, які пояснюють піст середи і п'ятниці, вбачають підстави для нього у тому, що в середу Христос був узятий під варту, а в п'ятницю був розп'ятий. Це стало додатковим свідченням для теорії Жобер, яка доводила, що християнство вийшло з юдаїзму і зберегло, хоч і переосмислило, літургійні дні.

Ще одне несподіване підтвердження ця теорія отримала від археологічних знахідок в Єрусалимі. У кінці 1970-х років Барге Пікснер під час розкопок на горі Сіон виявив, що ця гора за часів Ісуса була всередині міської стіни. Недалеко від цього місця він знайшов залишки воріт і свідчення, що звідти починалася дорога на південний схід. Також він виявив у цьому районі дві тогочасні мікви для ритуального обмивання. На підставі цих знахідок він припустив, що в районі гори Сіон у часи Христа був квартал есеїв, а знайдені ним ворота ототожнив із воротами есеїв, про які згадував Йосип Флавій [Флавий 1991: 332 (Кн. 5, розд. 4: 2 Опис Єрусалиму)]. Зіставляючи свої здогадки з традиційним місцем Таємної вечері, яке знаходиться на горі Сіон, Пікснер дійшов такого висновку: «Теза про те, що Єрусалимська вечеря відбулася на горі Сіон, підтримує теорію, що дата Таємної вечері була пов'язана з есейським календарем, оскільки близькість есейського поселення до традиційного місця Горниці підсилює припущення, що Ісус насправді здійснив Таємну вечерю за календарем есеїв» [Pixner 2010: 251].

Також Жобер наполягає на тому, що майже триденний проміжок часу між взяттям Христа під варту в ніч із вівторка на середу і Його розп'яттям у п'ятницю опівдні дозволяє легше вмістити всі численні події, що відбулися, за описами євангелістів, у цей час. Справді, після нічного арешту Ісуса в Гетсиманському саду, Його привели у дім первосвященика Анни (Ів. 18: 13–24), після першого допиту Його, зв'язаного, відіслали до первосвященика Каяфи (Ів. 18: 24–27). Там зібралися книжники, старійшини і весь синедріон (Мт. 26:57) і почався офіційний судовий процес (Мт. 26: 59–65), у результаті якого Ісуса визнали винним у богохульстві і засудили до смертної кари. Оскільки смертний вирок синедріону необхідно було затвердити римською владою, зв'язаного Христа відвели у преторій, до Пилата (Мт. 27: 2). Після першого допиту Пилат відіслав Ісуса до Ірода (Лк. 23: 6–7), який допитав Його і відіслав назад до Пилата (Лк. 23: 8–11). Пилат, зібравши членів синедріону, вдруге допитав Ісуса (Лк. 23:13) і, бажаючи відпустити Його, вийшов до народу і сів на офіційне суддівське місце, пропонуючи їм обрати Варавву чи Ісуса (Ів. 18: 39–40). Після вимоги народу відпустити Варавву, Пилат наказав бичувати Ісуса (Ів. 19: 1–3). Воїни знущалися над Христом і бичували Його, після чого Пилат удруге вивів вишмаганого Ісуса до народу (Ів. 19: 4–15) і тільки потім, умивши руки, ухвалив вирок про смертну кару (Ів. 19: 16). Ісус, несучи хрест пройшов від преторія через місто до Голгофи (Ів. 19: 17), де був розп'ятий близько полудня. Жобер вважає, що «проміжок часу дуже короткий, і складно уявити, щоб стільки подій вмістилися в кілька годин» [Jaubert 1965: 107]. Про це ж пише активний захисник цієї теорії Стефан Солньє [Saulnier 2012: 41].

Як вказувалося, теорія Жобер дуже популярна серед біблеїстів, її навіть якоюсь мірою підтримав папським авторитетом Йозеф Ратцінгер: «Хоча я б не відкинув безпосередньо цю теорію, її не можна брати за щирю правду з огляду на різні проблеми, які залишаються невирішеними» [Benedict XVI 2011: 111]. А проте, більшість фахівців у євхаристійному богослов'ї дуже критично ставиться до теорії двох календарів. Брант Пітре пише: «Перше і найбільш важливе зауваження: гіпотеза есеїв суперечить свідченням синоптиків, що Таємна вечеря відбувалася ввечері після того, як юдеї закололи пасхальне ягня» [Pitre 2017: 268]. Справді, в Євангелії від Марка (Мр. 14:12) і в Євангелії від Луки (Лк. 22: 7) чітко сказано, що Христос призначив Останню трапезу в день заколення пасхальних ягнят. На думку Бранта Пітре, ці свідчення надзвичайно важливі, тому що «відповідно до єврейської Тори, пасхальних ягнят необхідно було колоти тільки у законному місці, обраному Богом, пізніше – в єрусалимському храмі (Повт. 12: 1-14; Повт. 16: 2-6)» [Pitre 2017: 268]. За часів Ісуса Христа цим місцем було священицький двір, влаштований ще з часів Першого храму Соломона (2 Хр. 4: 9). Саме у цьому дворі відбувалися всі священнодії і богослужіння. У ньому знаходився квадратний жертівник цілопалення, складений із необтесаних каменів (1 Мак. 4: 44) розміром приблизно 25х25 метрів. Також у цьому дворі знаходилося не менше 4 рядів кілець, до яких прив'язували тварин перед заколенням, столи на яких патралаи жертовних тварин і мили їх, великий мідний резервуар для обмивання рук і ніг священників та інше приладдя.

Якщо Ісус, як вважає теорія двох календарів, споживав пасхальне ягня у вівторок, на кілька днів раніше від офіційної дати 14 Нісана, то як офіційні юдейські лідери

могли допустити есеїв у храм і хто б міг заколоти для них ягнят, якщо храм повністю контролювала священницька сім'я? Йоахім Гнілка пише: «Якщо припустити, що Ісус хотів святкувати Пасху у вівторок, то неможливо було б приготувати ягня, яке відповідно до закону мало бути принесене у жертву тільки в храмі. А це конче обов'язково в таке свято. Твердження про те, що есеям було дозволено заколювати ягнят у храмі в свою дату свята – цілковита фантазія» [Gnilka 1997: 280]. Це дуже серйозний аргумент, особливо якщо врахувати більш ніж напружені відносини есеїв із офіційним юдаїзмом. Це очевидно найбільша складність для теорії двох календарів, тому що доведеться не тільки відкинути ясні свідчення синоптиків, але і пояснити можливість заколення пасхальних жертв або на кілька днів раніше в храмі, або в іншому місці. І те, й інше для есеїв, які скрупульозно дотримувалися закону, уявити дуже важко.

Чимало дослідників [Meier 1991: 392; Benedict XVI 2011: 111] підкреслює, що в новозаповітних текстах немає жодних свідчень, які вказують, що Ісус міг дотримуватися іншого календаря, крім офіційного. Євангельські оповіді про участь Ісуса в святкуванні юдейських свят чітко вказують, що Він використовував звичайний, храмовий календар. Наприклад, Христос відвідував Єрусалим на свято Курчок (Ів. 7: 1–10 і 37) тоді, коли весь народ святкував це свято. Тому Джон Мейєр зазначає, що Анні Жобер «відкидає всю Іванову традицію одним помахом пальця, без докладного обговорення. І зрозуміло чому. Якщо раніше в четвертому Євангелії Ісус виконував єврейські свята в єрусалимському храмі в той же час, як і інші євреї, то це дозволяє стояти на думці, що немає вагомих підстав вважати, що дотримання Його останньої Пасхи в Єрусалимі відрізняється від встановленої Ним традиції» [Meier 1991: 393]. Брант Пітре спра-

ведливо вказує, що ніде в євангельських текстах Ісус не закликав дотримуватися єсейських традицій, на противагу фарисейським, а як відомо, між цими традиціями було напружене протистояння. Посилаючись на Мішну, Пітре доводить, що фарисеї дотримувалися офіційного місячно-сонячного календаря, а Ісус рекомендував народові щодо фарисейського вчення: «Тож усе, що вони кажуть вам, – робіть і виконуйте» (Мт. 23: 3). Інакше кажучи, гіпотеза про використання Ісусом єсейського календаря суперечить євангельським текстам.

Йоахім Єреміас вважає найбільшою проблемою зазначеної теорії неясність інтеркаляції, тобто вставки додаткового тринадцятого місяця. Немає жодних свідчень, що підтверджують, як і в який саме місяць відбувалося додавання додаткових днів для узгодження 364-денного сонячного календаря з офіційним храмовим, а без цього такий календар працювати не буде. З цим погоджується послідовник Анні Жобер, Стефан Солньє, який пише, що саме неузгодженість фіксованого календаря з офіційним є причиною, з якої теорія Жобер не набула загального схвалення [Saulnier 2012: 63]. Він намагається пояснити інтеркаляцію за зразком вчинку царя Єзекії (2 Хр. 30: 1–3), який вирішив святкувати Пасху другого, а не першого місяця [Saulnier 2012: 83], хоча в цьому прикладі явно йдеться про неготовність священників провести свято в призначений час. Єреміас також відзначає суперечність триденної хронології страждань Ісуса з чіткими хронологічними маркерами, залишеними в Євангеліях. Наприклад, Христос пророкує Петру: «Сьогодні, цієї ось ночі, перше ніж заспіває півень двічі, – відречешся ти тричі від Мене!» (Мр. 14: 30). Як вважає Джон Мейер, щоб теорія двох календарів працювала,

доводиться переінтерпретовувати хронологію страждань не тільки синоптичних, але і всіх чотирьох Євангелій.

Брант Пітре вказує на сумнівність і недостовірність зазначень *Дидакалії* й інших патристичних аргументів і, головне, на внутрішню суперечливість цих свідчень. Наприклад, він зазначає, що в тому уривку *Дидакалії*, який наводить Анні Жобер чітко сказано, що Пасху в рік смерті Христа святкували за офіційним храмовим календарем, але зрушили його не заради сонячного, а заради того, щоб розправитися з Ісусом. «За тим обчисленням (днів) місяця, яке ми застосовуємо, згідно з численням вірних євреїв, у десятий день місяця, другого (дня) тижня (понеділок) зібралися священники і старійшини народу і прийшли до палацу первосвященника Каяфи і радилися про те, щоб схопити й умертвити Ісуса... Однак з огляду на безліч народу з кожного міста і з усіх сіл, що стікався в храм, щоб справити пасху в Єрусалимі, священники і старійшини радилися і звеліли, і визначили справляти свято негайно заради того, щоб схопити Його без заколоту» [Дидакалія 1913: 149]. Пояснення, що дата Пасхи була зрушена заради Ісуса, дуже сумнівне, і використовувати його як доказ – некоректно, що частково визнає і сама Жобер. Також обґрунтування посту в середу арештом Ісуса в цю ніч виглядає неточною етіологією авторів патристичну періоду. Низці вчених дуже сумнівним видається існування єсейського кварталу в Єрусалимі, тому що існування воріт, навіть якщо це єсейські ворота, що поки не доведено, не означає існування єсейського кварталу, як і існування Дамаських воріт не означає наявність сирійського кварталу. Як визнає німецький богослов, що спеціалізується на античній Палестині, Райнер Різнер, існування єсейського кварталу – це сучасне наукове припущення [Riesner 1992: 208].

С. Санніков. Сучасні погляди на проблему датування Таємної Вечері.

Отже, хоча більшість сучасних фахівців у євхаристійному богослов'ї схиляється до модної теорії Анні Жобер, що Ісус з учнями здійснив Таємну вечерю і святкував Пасху у вівторок за календарем єсеїв, а не в четвер, як велить традиційна хронологія, ретельний аналіз теорії двох календарів дозволяє зробити висновок, що вона не вирішує проблеми визначення дня 14 Нісана у рік розп'яття Христа і залишає занадто багато нерозв'язаних (а можливо і нерозв'язних) питань.

Продовження в наступному номері

Список літератури.

Дидакалия, т. е. Кафолическое учение двенадцати апостолов и святых учеников нашего Спасителя (П. Прокошев, перев.). (1913). Типолитография Сибирского товарищества печатного дела.

Календарь. (1988). В *Краткая еврейская энциклопедия* (Кетер, Т. 4, р. кол. 41-50). Кетер.

Епифаний, К. (1882). *Творения святого Епифания Кипрского* (Т. 5). Типография М. Н. Лаврова.

Книга Юбилеев. (2009). В *Ветхозаветные апокрифы*. Сс. 119-260. Амфора.

Лурье, И. А. (1887). *Математическая теория еврейского календаря*. Типолитография Я. Н. Подземского.

Викторин, П. (2011). О сотворении мира. *Христианское Чтение*. № 2(37). С. 10-14.

Флавий, И. (1991). *Иудейская война*. Беларусь.

Benedict XVI, P. (2011). *Jesus of Nazareth: From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration* (Vol. 1). Ignatius Press.

Carson, D. A. (1991). *The gospel according to John*. Wm. B. Eerdmans Publishing.

France, R. T. (1986). Chronological Aspects of 'Gospel Harmony.' *Vox Evangelica*. № 16. P. 33-59.

Gnilka, J. (1997). *Jesus of Nazareth: Message and history*. Hendrickson Publishers.

Jaubert, A. (1965). *The Date of the Last Supper*. Alba House.

Jeremias, J. (1966). *The eucharistic words of Jesus* (N. Perrin, Trans.). Scm Press London.

Köstenberger, A. J. (2010). Was the Last Supper a Passover Meal? In *The Lord's Supper: Remembering and Proclaiming Christ until He Comes* (pp. 6–30). B&H Academic.

Marshall, I. H. (1980). *Last Supper and Lord's Supper*. Regent College Publishing.

Meier, J. P. (1991). *A marginal Jew: Rethinking the historical Jesus*, volume one: The roots of the problem and the person. Doubleday; /zwcorg/.

Pitre, B. (2017). *Jesus and the Last Supper*. Wm. B. Eerdmans Publishing.

Pixner, B. (2010). Paths of the Messiah and Sites of the Early Church from Galilee to Jerusalem. In *Jesus and Jewish Christianity in Light of Archaeological Discoveries*. Ignatius Press.

Prat, F. (1933). *Jésus Christ: Sa vie, sa doctrine, son oeuvre*. G. Beauchesne et ses fils.

Riesner, R. (1992). Jesus, the Primitive Community, and the Essene Quarter of Jerusalem. In *Jesus and the Dead Sea Scrolls* (pp. 198–234). Yale University Press.

Saulnier, S. (2012). *Calendrical Variations in Second Temple Judaism: New Perspectives on the 'Date of the Last Supper' Debate* (Vol. 159). Brill.

The Complete Dead Sea Scrolls in English (V. Geza, Trans.). (2004). Penguin Books.

Witherington III, B. (2007). *Making a Meal of it: Rethinking the Theology of the Lord's Supper*.

References.

Didascalia Apostolorum, Catholic teaching of the twelve apostles and holy disciples of our Savior. (P. Prokoshev, Trans.). (1913). Tipolitografiya Sibirskogo tovarishchestva pechatnogo dela.

The Calendar. (1988). In *Shorter Jewish Encyclopedia* (Keter, Vol. 4, p. col. 41-50). Keter.

Epiphanius, C. (1882). *Works of St. Epiphanius* (Vol. 5). Tipografiya M.N. Lavrova.

С. Санніков. Сучасні погляди на проблему датування Таємної Вечері.

The Book of Jubilees. (2009). In *Old Testament Apocrypha* (pp. 119–260). Amfora.

Lur'e, I. A. (1887). *Mathematical theory of the Jewish calendar*. Tipolitografiya Ya. N. Podzemskogo.

St. Victorinus, P. (2011). About the creation of the world. *Khristskoe Chtenie*. № 2(37). P. 10–14.

Flavius, J. (1991). *The Jewish War*. Belarus.

Benedict XVI, P. (2011). *Jesus of Nazareth: From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration* (Vol. 1). Ignatius Press.

Carson, D. A. (1991). *The gospel according to John*. Wm. B. Eerdmans Publishing.

France, R. T. (1986). Chronological Aspects of 'Gospel Harmony.' *Vox Evangelica*. № 16. P. 33–59.

Gnilka, J. (1997). *Jesus of Nazareth: Message and history*. Hendrickson Publishers.

Jaubert, A. (1965). *The Date of the Last Supper*. Alba House.

Jeremias, J. (1966). *The eucharistic words of Jesus* (N. Perrin, Trans.). Scm Press London.

Köstenberger, A. J. (2010). Was the Last Supper a Passover Meal? In *The Lord's Supper: Remembering and Proclaiming Christ until He Comes* (pp. 6–30). B&H Academic.

Marshall, I. H. (1980). *Last Supper and Lord's Supper*. Regent College Publishing.

Meier, J. P. (1991). *A marginal Jew: Rethinking the historical Jesus*, volume one: The roots of the problem and the person. Doubleday; /z-wcorg/.

Pitre, B. (2017). *Jesus and the Last Supper*. Wm. B. Eerdmans Publishing.

Pixner, B. (2010). *Paths of the Messiah and Sites of the Early Church from Galilee to Jerusalem: Jesus and Jewish Christianity in Light of Archaeological Discoveries*. Ignatius Press.

Prat, F. (1933). *Jésus Christ: Sa vie, sa doctrine, son oeuvre*. G. Beauchesne et ses fils.

Riesner, R. (1992). Jesus, the Primitive Community, and the Essene Quarter of Jerusalem. In *Jesus and the Dead Sea Scrolls* (pp. 198–234). Yale University Press.

Saulnier, S. (2012). *Calendrical Variations in Second Temple Judaism: New Perspectives on the 'Date of the Last Supper' Debate* (Vol. 159). Brill.

The Complete Dead Sea Scrolls in English (V. Geza, Trans.). (2004). Penguin Books.

Witherington III, B. (2007). *Making a Meal of it: Rethinking the Theology of the Lord's Supper*.

Коваленко Юрій (о.Георгій)**НОВА ЕКОЛОГІЧНА КУЛЬТУРА І ЕКОЛОГІЧНЕ
БОГОСЛОВ'Я В ПРАВОСЛАВ'І**

Kovalenko Iurii (Rev.George)

**NEW ECOLOGICAL CULTURE AND ECOLOGICAL
THEOLOGY IN ORTHODOXY**

Анотація. *Стаття є розвитком ідей Відкритого православ'я в царині екології. Автор акцентує увагу на тому, що Православна церква України долучається до загальноправославного і світового процесу молитви і турботи про довкілля. Автор звертає увагу на тяглість екологічної теми в діяльності Вселенських патріархів, Посланні Всеправославного собору на Криті (2016) і в документі Константинопольського патріархату «За життя світу / На шляху до соціального етосу Православної церкви» (2020). Зі спеціальними посланнями з нагоди Дня молитви за довкілля до православних українців звертається і Предстоятель ПЦУ Блаженніший митрополит Епіфаній (2019, 2020).*

Але автор іде далі і пропонує перспективу зміни культури православних традицій і обрядів на більш екологічну. Автор зачіпає тему культури цвинтарів, екологічності поховань і нових форм поминання; культуру церковних традицій, освячень і будівництва храмів; перемену погляду на переробку і утилізацію; піст як екологічну практику. Автор пропонує створення православного екологічного календаря, екологічного богослов'я та релігійних засад екологічного світобачення. Як приклад, розглядається 28 вірш біблійної Книги Буття, який зазвичай критикується захисниками довкілля, і пропонується повернення до більш древнього і одночасно більш сучасного і екологічного його

розуміння і перекладу. Автор також пропонує під екологічним кутом подивитися на образи, які використовував у своїй проповіді Христос.

Ключові слова: православ'я; відкрите православ'я; екологія; екологічне богослов'я; екологічна культура православ'я; нова культура поховань і поминань; екологічний календар; освячення; піст; переробка; господарювання.

Abstract. The article is a development of the ideas of Open Orthodoxy in the field of ecology. The author emphasizes that the Orthodox Church of Ukraine joins the pan-Orthodox and world process of prayer and care for the environment. The author draws attention to the longevity of the environmental theme in the activities of the Ecumenical Patriarchs, the Message of the All-Orthodox Council in Crete (2016) and the document of the Patriarchate of Constantinople "For the life of the world: Toward a Social Ethos of the Orthodox Church" (2020). The Primate of the PCU, His Beatitude Metropolitan Epiphanius, also addresses ecological issues in his speeches on the occasion of the Day of Prayer for the Environment (2019, 2020).

The author of the article goes further and offers the prospect of shifting the culture of Orthodox traditions and rites to a more ecological one. The author touches on the topic of cemetery culture, ecological burials and new forms of commemoration; the culture of church traditions, sanctification and construction of church buildings; change of view on processing and utilization; fasting as an environmental practice. The author proposes the creation of an Orthodox ecological calendar, ecological theology and religious principles of ecological worldview. As an example, the 28th verse of the biblical Book of Genesis is analyzed, which is usually criticized by environmentalists, and a return to a more ancient and at the same time more modern and ecological understanding and translation of the verse is offered. The author also suggests looking at the images used by Christ in his sermon from an ecological point of view.

Key words: *Orthodoxy; Open Orthodoxy; ecology; ecological theology; ecological culture of Orthodoxy; a new culture of burials and commemorations; ecological calendar; sanctification; fast; recycling; lording of land and animals.*

Текст статті. Понад 30 років тому Вселенський патріарх Димитрій (Пападопулос), попередник нинішнього «зеленого» патріарха Варфоломія (Архонтоніса), встановив для Константинопольської православної церкви День молитви за довкілля в день церковного новоліття 1 вересня.

Святий і Великий собор Православної церкви, що відбувся у 2016 році на Криті, також підтвердив актуальність екологічної теми і встановив День молитви про захист навколишнього середовища для всіх православних по всьому світові:

«Очевидно, що сучасна екологічна криза зумовлена духовними й моральними причинами. Її коріння пов'язані з жадібністю й егоїзмом, які призводять до бездумного використання природних ресурсів, забруднення атмосфери шкідливими речовинами і зміни клімату. Християнська відповідь на цю проблему вимагає покаяння у зловживаннях, аскетичного настрою як протиотрути проти надмірного споживацтва, але водночас — культивування свідомості, що людина є «домоправителем», а не власником творіння. Церква ніколи не перестає підкреслювати, що майбутні покоління також мають право на природні ресурси, які дав нам Творець. З цієї причини Православна Церква бере активну участь у різних міжнародних екологічних ініціативах і призначила 1 вересня днем молитви про захист навколишнього природного середовища» [Документи 2016: 14-15].

У 2019 році, на першому ж році свого визнаного автокефального буття, до цієї ініціативи долучилася і Православна Церква України. В своєму посланні предстоятель

ПЦУ Блаженніший митрополит Київський і всієї України Епіфаній закликав вірних не тільки до молитви, але й до практичних дій: «Ця молитва має стати початком постійних богословських роздумів і реальної участі духовенства і вірних нашої святої Церкви у збереженні довкілля та різноманітних екологічних ініціативах разом з усіма людьми доброї волі» [Звернення 2019].

А відповідне рішення Священного синоду ПЦУ враховувало не тільки заклик Всеправославного собору, але й традицію спільних екологічних акцій, яка склалася в попередні роки зусиллями православних і греко-католицьких активістів, які організовували спільні акції 14 вересня (1 вересня за Юліанським календарем). Синод прийняв мудре рішення благословити «звершити в усіх храмах і монастирях Православної Церкви України в неділю 1 вересня 2019 року по завершенні Божественної літургії відповідні молебні та провести в період з 1 по 14 вересня просвітницькі і практичні заходи спільно з екологічними громадськими організаціями, а також зацікавленими державними і освітніми установами» [Засідання 2019].

А наступного 2020 року у своєму черговому посланні до Дня молитви за довкілля Предстоятель ПЦУ зазначив: «Дбайливе господарювання і турбота про навколишнє середовище є чеснотою і доброю справою, а зловживання щодо Божого творіння, його нищівна експлуатація і забруднення є, безперечно, гріхом проти Творця» [Послання 2020].

Екологічна культура в церкві

Релігія, особливо в її християнському варіанті, це боголюдський процес. Як Христос є одночасно і Богом і людиною, так і церковні практики складаються з божествен-

ного (дії благодаті Святого Духа) і людського (обрядів і матеріальних форм богошанування).

Релігія і релігійне життя існують не тільки в особистому внутрішньому просторі духовного життя, але й у формах зовнішніх і колективних, у вигляді певних дій з використанням (чи освяченням) живої і неживої природи, будівництва храмів тощо.

Людська складова релігії пов'язана не тільки з Божественним одкровенням, але й з домінуючою в ті чи інші часи культурою, а також з філософськими, політичними і науковими уявленнями про світобудову.

Саме тут виникає питання: Що в наших релігійних традиціях, обрядах і правилах є людським, тобто тимчасовим і недосконалим?

І друге питання: Чи є Церква носієм певного типу екологічної культури і світогляду?

Очевидно, що так. Але ця наша релігійна культура і світогляд не завжди, так би мовити, є «екологічно чистими». Релігія існує в культурі і освячує існуючу культуру. Хоча далеко не все в культурі є досконалим (особливо в культурі людських соціальних і економічних відносин). Як результат, частина нашої релігійної культури і традицій можуть бути недосконалими, або більш того, шкідливими для людини і навколишнього середовища.

І тут важливо процитувати документ «За життя світу / На шляху до соціального етосу Православної Церкви», оприлюднений Вселенським патріархатом на початку 2020 року, над яким працювала велика група богословів з різних країн світу і який був опублікований одночасно 12-ма мовами (в т.ч. і українською).

Саме міжнародна співпраця богословів з різних континентів і багатоголосся перекладів зробили цей документ

помітним далеко за межами однієї Помісної православної церкви, всередині якої він був створений. В Україні цей документ активно обговорюється і аналізується на вебінарах Відкритого православного університету Святої Софії-Премудрості¹. До речі, саме в Києві були зроблені переклади цього документу українською і російською.

З VIII розділу «Наука, технології та природний світ», в якому піднімається тема екології і захисту довколишнього середовища, варто виділити дві думки:

Перша:

«§71.

Можливо, першим завданням Церкви, яка прагне осмислити стрімкий розвиток технологій у новітній час й закріпитися як місце духовної стабільності в умовах безперервного потоку наукових та соціальних змін, має бути подолання будь-якого явного антагонізму між світом віри та світом науки» [За життя 2020].

І друга:

«§75.

...Тому нашу екологічну кризу слід розглядати не просто як етичну дилему, а як онтологічну й богословську проблему, що вимагає від нас радикальної зміни мислення, а також нового способу життя» [Там само].

А це означає, що ми маємо екологічно переосмислити в т.ч. наші релігійні звички і традиції.

Наприклад,

¹ YouTube-канал Відкритого православного університету / Список відтворення «За життя світу». URL: <https://youtube.com/playlist?list=PLmspJar88EIMQ3POS1ktN7y-Q8i5ARus8>

Культура цвинтарів, поховань і поминань

І це не тільки проблема штучних пластикових квітів на цвинтарях, яка активно обговорюється екологічними активістами, а духовенство вже декілька років поспіль закликає вірних не приносити на могили штучні квіти². І в цьому питанні, до речі, однастайні як православні обох юрисдикцій, так і греко-католики.

Має змінитися культура поховання в цілому. Те, як влаштовні наші цвинтарі. Сьогодні в Україні, особливо у великих містах, цвинтарі - це занехаєні залізо-бетонні міста мертвих. І ці некро-мегаполіси дедалі розростаються. І у зв'язку з цим все гостріше стає питання негативного ставлення до кремації (насамперед у православних) або питання екологічності матеріалів, які ми використовуємо при похованні або облаштуванні місця пам'яті. Все очевидніше постає питання про зміну самої культури поминання в епоху стрімкого розвитку технологій збереження інформації про людину (фото, аудіо і відео контенту тощо). І тут важливо, яку позицію займуть церкви: охороняти традиційні, але далекі від реальності сьогодення, форми або, спираючись на саму суть християнського бачення смерті і сенсів поминальних практик, а також враховуючи особливості сучасної культури, створювати нові і модернізувати існуючі традиції, проповідуючи віру у реальність воскресіння і життя вічного не тільки в цифровому форматі чи з допомогою ШІ (штучного інтелекту).

Обряди, традиції, освячення

Православній культурі і традиціям притаманна любов до зовнішньої обрядової сторони церковних богослужінь.

² Наприклад, пост-заклик на офіційній сторінці ПЦУ. URL: <https://www.facebook.com/Orthodox.in.Ukraine/photos/a.2014852958590835/3026729647403156>

жінь і обрядів, а улюбленими святами православних зазвичай є ті, коли щось треба прикрашати або освячувати.

У зв'язку з цим на церковні свята, традиції яких пов'язані з природою (водою, деревами, зіллям, квітами, плодами тощо), класична церковна проповідь може бути доповнена і актуальними екологічними сенсами.

Наприклад, святкування **Водохрепці** (Хрещення Господнього) з традиційними освяченнями води як в храмах, так і на річках і озерах, є приводом говорити про необхідність піклуватися про їх чистоту та проблеми з питною водою у світі. До речі, автор вже декілька років у проповідях і відповідаючи на запитання журналістів, наголошую «не слід думати, що Бог буде працювати для нас фільтром з очищення води» [Коваленко 2018]. Освячення не очищує, але очищене і чисте варто благословити.

А **День Хрещення Київської Руси**, яке, згідно з літописами, відбувалося у водах річки Почайна, що у XX столітті зникла з мап і була майже знищена урбанізацією Києва, є приводом, щоб разом з екологічними активістами говорити про проблеми ревіталізації малих річок в містах.

Також, екологічний вимір може мати і **День Святої Трійці**, який ми в Україні називаємо Зеленою неділею через традицію прикрашати церкви і оселі гіллям і зіллям. Можливо, настала пора в цей святковий день не ламати дерева, а їх саджати. Особливо це стосується містян, які шість днів тижня працюють в офісах і для яких праця руками і зустріч з природою - це скоріше відпочинок і можливість відчувати себе відповідальним за створений Богом світ і довкілля. Чи не пора переходити від традицій освячувати зірване і зрубане до благословінь того, що висаджують і що росте.

Окремою темою можуть бути **різдвяні ялинки**, бо з екологічної точки зору ідея заміни їх штучними деревами може виявитися хибною.

Все це спонукає нас до створення **Екологічного календаря православного християнина**, який би об'єднав в собі як нові дати (наприклад, 1 вересня як день молитви за довкілля), так і традиційні свята з їх освяченнями, богослов'я яких може бути доповнене екологічними барвами сенсів.

Екологічне богослов'я

Не впевнений, що богослови мають вигадувати власну богословську систему господарювання чи захисту довколишнього середовища. Але ми можемо віднайти богословські сенси у вже існуючих екологічних концепціях або підсилити їх нашими богословськими аргументами і посиленнями на священні тексти і заповіді.

Церква не може (і не повинна) зупинити науково-технічний прогрес чи розвиток технологій. Тому потрібно відмовитися від практики заборон чи засудження. Проте релігія і її представники можуть (і повинні) ставити моральні і етичні питання перед науковцями і урядами. Ми маємо бути в постійному діалозі заради пошуку відповідей і шляхів вирішення екологічних і етичних проблем, що постають перед людством.

Піст як екологічна практика

Піст є однією з традиційних релігійних практик. Але практика посту, як свідомого самообмеження, може використовуватися не тільки в релігійній сфері. Прийшов час проповідувати «екологічний» піст і утримання заради збереження природи і ресурсів. Дуже символічно, що щорічна Година Землі (Earth Hour) від WWF, яка з 2007 року закликає вимкнути на годину електричне світло і не життєво-необхідні електроприлади для привернення уваги до еко-

логічних проблем Землі, завжди співпадає з днями Великого посту у християн. А якщо врахувати, що виробництво м'яса є лідером щодо негативного впливу на екологію, то збільшення кількості тих, хто постує, здатне покращити не тільки духовне і тілесне здоров'я людства, але й екологію планети.

«Благословенна» переробка і утилізація

Декілька років тому я прочитав на етикетці пластикової пляшки з монастирською «святою водою» пораду її не викидати, а спалити. Такі самі рекомендації можна знайти і в церковних газетах і журналах. І тут проблема не тільки в тому, що у більшості парафіян, особливо в містах, немає грубок для спалювання, але й у тому, що спалювати пластикові пляшки або глянцеві журнали є неекологічно, токсично і небезпечно для здоров'я. І тоді виникла думка, що взагалі утилізація і переробка мають сприйматися нами не як позбавлення сміття, а як «чиста» і благословенна справа. А храми і релігійні спільноти у співправці з екологічними активістами і бізнесом, що займається утилізацією і переробкою, могли б спільно багато зробити для екологічної просвіти.

Можливо, невдовзі ми побачимо храми, під час будівництва яких будуть використовуватися виключно екологічно «чисті» матеріали і технології. А ще більш цікавою мені здалася ідея одного мого знайомого художника-акціоніста, який мріє побудувати еко-храм з перероблених матеріалів.

Релігійні засади екологічного світобачення

Під екологічним кутом варто подивитися і на священні тексти. Це не означає, що їх треба переписувати чи цензурувати. Але іноді варто уважніше придивитися до наших перекладів священних текстів. А також помітити

екологічну складову у божественних повеліннях і образах, які використовував, наприклад, Христос.

«Господарювати» замість «володарювати», «підневолювати» і «панувати»

Деякі роки тому, під час написання «Біблійних історій для дітей», автор стикнувся саме з екологічною проблемою, переказуючи біблійну історію створення людини.

Виявилося що всі існуючі сучасні українські переклади 28 вірша 1 глави книги Буття орієнтуються на російський синодальний переклад Біблії XIX століття і на українські переклади початку XX століття більше, ніж на древній церковно-слов'янський текст і, як результат, ретранслюють світобачення часів віри у всесильність науки і індустриальний підхід до використання природи, які врешті-решт і призвели до існуючої екологічної кризи.

Порівняємо (Буття 1:28):

Синодальний російський переклад (1876):

«...и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и **обладайте** ею, и **владычествуйте** над... (животными)» [Біблія Синод 1992: 6].

Переклад П. Куліша, І. Пулюя (1905)

«...сповнюйте землю і **підневолуйте** її, і **пануйте** над... (тваринами)» [Біблія Куліш 1905].

Переклад митрополита Ларіона Огієнка (1962):

«...і наповнюйте землю, **оволодійте** нею, і **пануйте** над... (тваринами)» [Біблія Огієнко 1962].

Переклад патріарха Філарета (2004):

«...і наповнюйте землю, і **володійте** нею, **владарюйте** над... (тваринами)» [Біблія Філарет 2004: 6].

Переклад о. Рафаїла Туркуняка (2011):

«...наповніть землю і **володійте** нею, **пануйте** над... (тваринами)» [Біблія Туркуняк 2016: 7].

А тепер давайте подивимося *церковнослов'янський текст*, наприклад, Єлизаветинської Біблії (1751).

«...и наполните землю, и **господствуйте** ею, и **обладайте**... (тваринами)» [Біблія ЦСЛ 1993: 2].

Тобто, більш відповідно і богословськи, і екологічно, було б використовувати українське слово «господарювати» замість «володарювати», «підневолювати» чи «панувати». В українському слові «господарювати», як і в церковнослов'янському «господствуйте» чується і «Господь», і «господар», що відсилає нас і до думки про те, що світ створений Господом, і до думки, що людина в цьому світі має бути дбайливим і відповідальним господарем, а не паном-підневолювачем. Саме так і зроблено у переказі цієї біблійної історії для сучасних дітей:

«І створив Бог людину: чоловіка і жінку. І благословив їх Бог, і сказав їм: «Плодіться, і розмножуйтеся, і наповнюйте землю, і **володійте** нею, і **господарюйте** над рибами морськими, і тваринами земними, і птахами небесними» [Коваленко 2016: 8].

Христос і екологічне світобачення

Геснна вогненна

Розповідаючи про пекло, Христос використовує образ сміттєзвалища неподалік Єрусалима. І якщо ми сприймаємо слова Христа про те, що «Царство Боже всередині вас є» (Лк. 17:21) [Біблія Філарет 2004: 1175], не просто як метафору, а як реальність божественної присутності в світі, то і сміттєзвалища, можливо, це не тільки вдалий образ пояснити, що є пекло, але й його реальність в нашому світі.

Безкровна жертва замість жертвних тварин

Навіть у головного Таїнства християнської Церкви (причастя) є екологічний вимір. Христос на Таємній вечері

встановив безкровну жертву замість традиції приносити в жертву кров тварин.

В цьому контексті новими барвами сенсів сяють слова нашої різдвяної колядки: «Радуйся, Земле, Син Божий народився!».

Однак, як спасіння людства передбачає відповідь людей на поклик від Бога, так і спасіння нашої планети і її природи неможливо без нашої участі, бо «усе творіння з надією очікує з'явлення Божих синів, адже творіння підкорилося марноті не добровільно, а через того, хто його підкорив, з надією, що саме творіння буде визволене від рабства тління - для свободи слави дітей Божих» (Рим. 8:19-21) [Біблія Туркуняк 2016: 966].

Висновки

- Православ'я загалом і Православна церква України зокрема є включеними в процеси богословського осмислення і практичної діяльності, направлених на захист довкілля і зменшення негативного впливу людства на природу.

- Богословські рефлексії і заяви релігійних лідерів щодо потреби захисту довкілля є важливими, створюють релігійні засади екологічного світобачення і надають екологічному руху додаткової аргументації в діалозі з суспільством.

- Церква також потребує «екологічного погляду» на власні тексти, традиції і обряди, які мають зробити церковну культуру більш екологічною. Так само деякі церковні практики можуть бути корисними як форми, що можуть допомогти людству подолати екологічну кризу.

Список літератури.

Біблія (1905) в пер. П. Куліша та І. Пулюя / YouVersion.
URL: <https://www.bible.com/uk/bible/188/GEN.1.UKRK>

Біблія (1962) в пер. Івана Огієнка / YouVersion. URL: <https://www.bible.com/uk/bible/186/GEN.1.UBIO>

Біблія (2016), або Книги Святого письма Старого та Нового заповіту / пер. Р. Туконяка. ВБФ «Східноєвропейська гуманітарна місія». 1064 с.

Біблія (2004). Книги Священного писання Старого та Нового завіту / пер. Патріарха Філарета. Видання Київської Патріархії УПЦ КП. 1416 с.

Библия (1992). Книги Священного писания Ветхого и Нового завета. Издание Московской Патриархии, 1992. 1372 с.

Библия (1993). Книги Священного писания Ветхого и Нового завета на церковнославянском языке. Российское библейское общество, 1993. 1658 с.

Документи Святого і Великого Собору Православної Церкви. Крит. (2016). К.: Відкритий православний університет Святої Софії-Премудрості, Дух і Літера. 112 с.

За життя світу / На шляху до соціального етосу Православної Церкви (2020). URL: <https://www.goarch.org/social-ethos>

Засідання Священного Синоду ПЦУ (2019) / Журнал №32 від 24.06.2019р. URL: <https://www.pomisna.info/uk/document-post/zhurnaly-zasidannya-svyashhennogo-synodu-vid-24-cherვნya-2019-r/>

Звернення Предстоятеля Православної Церкви України з нагоди Дня молитви за довкілля (2019). URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/zvernennya-blazhennijshogo-mytropolyta-epifaniya-z-nagody-dnya-molytvy-zadovkilliya/>

Коваленко Георгій (2016). Біблійні історії для дітей. К.: Книголав. 76 с.

Коваленко Георгій (2018). Водохреще. Бог – не фільтр. URL: <https://tsn.ua/blogi/themes/zhittya/vodohrescha-bog-ne-filtr-573700.html>

Послання до Дня молитви за довкілля Предстоятеля ПЦУ (2020). URL: <https://www.pomisna.info/uk/epistle-post/poslannya-do-dnya-molytvy-zadovkilliya-blazhennijshogo-mytropolyta-kyuyivskogo-i-vsiyeyi-ukrayiny-epifaniya/>

References

Bible (1905) translated by P.Kulish and I.Puluy / YouVersion. URL: <https://www.bible.com/uk/bible/188/GEN.1.UKRR>

Bible (1962) translated by Ivan Ogienko / YouVersion. URL: <https://www.bible.com/uk/bible/186/GEN.1.UBIO>

Bible (2016) translated by R. Turkunyak. VBF«Eastern European Humanitarian Mission». – 1064 p.

Bible (2004) translated by patriarch Philaret. Publication of the Kyiv Patriarchate of the UOC-KP. 1416 p.

Bible (1992). Synodal translation. Publication of the Moscow Patriarchate, 1992. 1372 p.

Bible (1993) in Church Slavonic. The Russian Bible Society, 1993. – 1658 p.

Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church. Crete. (2016). K.: Open Orthodox University of the Saint Sophia the Wisdom, Dukh and Litera. 112 p.

For the Life of the World / Toward a Social Ethos of the Orthodox Church (2020). URL: <https://www.goarch.org/social-ethos>

Meeting of the Holy Synod of the OCU (2019) / Journal №32 of June 24, 2019. URL: <https://www.pomisna.info/uk/document-post/zhurnaly-zasidannya-svyashhennogo-synodu-vid-24-chervnya-2019-r/>

Address of the Primate of the Orthodox Church of Ukraine on the occasion of the Day of Prayer for the Environment (2019). URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/zvernennya-blazhennijshogo-mytropolyta-epifaniya-z-nagody-dnya-molytvy-zadovkilliya/>

Kovalenko George (2016). *Bible stories for children*. K.: Knigolov. 76 p.

Kovalenko George (2018). *Epiphany*. God is not a filter. URL: <https://tsn.ua/blogi/themes/zhittya/vodohrescha-bog-ne-filtr-573700.html>

Message for the Day of Prayer for the Environment of the Primate of the OCU (2020). URL: <https://www.pomisna.info/uk/epistle-post/poslannya-do-dnya-molytvy-za-dovkilliya-blazhennijshogo-mytropolyta-kyivskogo-i-vsiyeyi-ukrayiny-epifaniya/>

Соціологія релігії

УДК 2-6

Ольга Борисова

МАЙБУТНЄ РЕЛІГІЇ ТА РЕЛІГІЙНИХ ПРАКТИК У ПОСТ-ПАНДЕМІЧНИЙ ПЕРІОД

Olga Borysova

THE FUTURE OF RELIGION AND RELIGIOUS PRACTICES IN THE POST-PANDEMIC PERIOD

Анотація. У статті на підставі аналізу наукової літератури, експертних інтерв'ю, інформаційних ресурсів світової комп'ютерної мережі Інтернет, зокрема електронних варіантів таких видань, як BBC news, BBC Future, Financial Times; офіційних інтернет-порталів міжнародних організацій ООН, ВООЗ, українського Національного інституту стратегічних досліджень та ін. розглядаються питання щодо того, який вплив виказала пандемія COVID-19 на релігію і релігійні практики за час тих «жнив скорботи», які вона вже здійснила, та що чекає на них у майбутньому, коли пандемія таки припинить свій руйнівний хід по планеті.

Авторка поставила за мету на основі аналізу новітньої інформації щодо впливу пандемії COVID-19 на релігію і релігійні практики виявити і представити ті важливі моменти, які вже є актуальними для них у нинішній момент, а також ті, що ще тільки починають проявлятися і будуть актуальними в пост-пандемічну епоху. В якості провідного метода дослідження використовувався метод Desk Research, який дозволяє не тільки швидко отримувати інформацію, а й плідно зіставляти джерела

інформації між собою з метою досягнення ефективного дослідницького результату та формулювання аргументованих висновків.

У статті розглядаються питання: Якими були причини того, що пандемія фактично «перевернула світ»? Що це означає для майбутнього релігійних зборів, ритуалів та подорожей, враховуючи, що все це може посилити передачу вірусів у глобальному масштабі? Чи гряде кардинальна трансформація всього релігійного життя людства? А чи не є це вже початком кінця релігій, як передбачали деякі соціологи минулого? Питання, як бачимо, фундаментальні. І їх поставила перед нами саме пандемія. Деякі аспекти запропонованої теми та відповіді на означені запитання вже знайшли висвітлення в попередніх розвідках [Борисова 2020: 139-165].

Тож, вочевидь, праві ті вчені, які завжди відзначали, що кризи несуть в собі не тільки негативні явища, а й дають шанс на позитивні зміни в людському суспільстві. І, зіставивши думки філософів минулого, які вважали, що релігія, ця «стара магія» і «розчарування світу», скоро відійде в минуле, а «тотемом нового виду стане туризм», з тим, як пандемія COVID-19 вплинула на релігійну свідомість людей в усьому світі, авторка доходить висновку, що ці прогнози не справджуються. Релігія нікуди не дінеться (і у статті показано, чому), а ось самі вчення і релігійні практики чекають певні трансформації, а церкви будуть зобов'язані дотримуватись вимог епідеміологічної безпеки під час церковних заходів і подорожей.

Оскільки впливи пандемії COVID-19 у науковому середовищі ще осмислюються і література тільки починає з'являтися, то у даній статті викладено авторську позицію з проблем, які в ній піднімаються.

Ключові слова: «неінфекційна пандемія», паломництво, пандемія COVID-19, постсекуляризм, релігійні практики, релігія, секуляризм.

Abstract. *The article is based on the analysis of scientific literature, expert interviews, information resources of the world computer network Internet, in particular electronic versions of such publications as BBC news, BBC Future, Financial Times; official Internet portals of international organizations of the United Nations, WHO, Ukrainian National Institute for Strategic Studies, etc. the impact of the COVID-19 pandemic on religion and religious practices during the «hardships of grief» it has already carried out and what awaits them in the future when the pandemic ceases to be devastating.*

The author set the goal - based on the analysis of the latest information on the impact of the COVID-19 pandemic on religion and religious practices to identify and present those important points that are already relevant to them at the moment, as well as those that are still begin to manifest and will be relevant in the post-pandemic era. As a leading research method, the Desk Research method was used, which allows to quickly obtain information and fruitfully compare sources of information with each other in order to achieve an effective research result and formulate reasoned conclusions.

The article addresses the following questions: What were the reasons that the pandemic actually «turned the world upside down»? What does this mean for the future of religious gatherings, rituals and travel, given that all of this can increase the transmission of viruses globally? Is there a radical transformation of the whole religious life of mankind? Isn't this the beginning of the end of religions, as some sociologists of the past predicted? The questions, as we see, are fundamental. And they were set before us by the pandemic. Some aspects of the proposed topic and answers to these questions have already been covered in previous investigations [Borisova 2020: 139-165].

So, obviously, those scientists are right who have always noted that crises bring not only negative phenomena, but also give a chance for positive change in human society. And, comparing the views of philosophers of the past, who believed that religion, this «old magic» and «disappointment of the world», will soon be a thing of the past,

and «tourism will be the totem of a new species» with how the COVID-19 pandemic affected religious consciousness people around the world, the author concludes that these predictions do not come true. Religion will not go anywhere (and the article shows why), but the teachings and religious practices themselves are waiting for some transformation, and churches will be required to comply with epidemiological safety requirements during church events and travel.

Since the effects of the COVID-19 pandemic in the scientific community are still being understood and the literature is just beginning to appear, this article presents the author's position on problems that arise in it.

Keywords: *«non-infectious pandemic», pilgrimage, COVID-19 pandemic, post-secularism, religious practices, religion, secularism.*

Актуальність дослідження. У даний час релігії з їхніми практиками – богослужіннями, недільними школами, паломництвом, іншими релігійними заходами (церемоніями, фестивалями тощо) стикаються з реальним ризиком: пандемія COVID-19 змушує релігійних лідерів витратити величезну енергію на подолання наслідків кризи, а в багатьох ситуаціях навіть відмовляти від здійснення практик. Заборони, введені у 2020 р. урядами всіх країн світу, суттєво обмежили можливості релігійних громад збиратись і проводити богослужіння, як також і подорожувати. І хоча більшість релігійних лідерів та громад погодилися на ці заходи, очікувалося, що вони будуть тимчасовими і свобода релігійної практики не буде настільки різко обмежена. Але так не сталося. Вірус продовжує свій нищівний хід по планеті, і невідомо, скільки це ще буде продовжуватися і чи вдасться людству перемогти цього підступного внутрішнього ворога. Тож постали питання: що далі? Якими були причини того, що пандемія фактично «перевернула світ»? Що це означає для майбутнього релігійних зборів, ритуалів

та подорожей, враховуючи, що все це може посилити передачу вірусів у глобальному масштабі?

Джерела та література. Інформаційною основою статті стала наукова література, експертні інтерв'ю, інформаційні ресурси світової комп'ютерної мережі Інтернет, зокрема такі видання, як BBC news, BBC Future, Financial Times; офіційні інтернет-портали міжнародних організацій ООН, ВООЗ, Міжнародного центру перспективних досліджень, Національного інституту стратегічних досліджень. Українські релігієзнавці оперативно відреагували на наслідки пандемії для релігійних організацій, про що свідчать опубліковані праці ще минулого року (зокрема Недавня 2020); подібні дослідження продовжували з'являтися протягом року поточного (наприклад Tytarenko, Bogachevska 2021; Nedavnya 2021) тощо.

Аналіз зарубіжних джерел показав, що, на жаль, ніні майже весь сучасний науковий дискурс зосереджений переважно на грошових та інших матеріальних впливах пандемії. У дослідженнях наголос робиться насамперед на тому, які заходи слід вживати для подолання економічного спаду і як допомогти світовій та регіональній економіці. Утім, ці, хоча і важливі, але меркантильні міркування мали б відігравати другорядну роль в аналізі духовних, соціальних та психологічних наслідків впливу пандемії на людство, враховуючи її масштабність, тривалість і кількість людських жертв. Уроки пандемії для релігії і релігійних практик, вочевидь, ще осмислюються вченими, тому значних досліджень ще немає, в основному це – статті в періодиці. Ми частково торкались цього питання відносно України [Borysova 2020], як також і питання можливостей України у процесі диджиталізації туризму [Borysova 2021], що позначиться, природно, і на релігійних подорожах.

Крім цього, ми проаналізували всі 16 публікацій на тему впливу пандемії на релігію і релігійні подорожі зі Спецвипуску американського часопису *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* (листопад, 2020), присвяченому саме цій проблемі, серед яких було і декілька глибоких кейсів [Борисова 2020].

Методологічною основою статті є діалектичний метод і системний підхід до аналізу впливів пандемії COVID-19 на релігії та релігійні практики. Провідним використаним методом став метод Desk Research. Він дозволяє швидко отримати інформацію, що для досягнення мети даної статті є дуже важливим; зіставлення багатьох джерел інформації дозволяє розглянути досліджуваний об'єкт з різних боків і зробити більш вагомі й обґрунтовані висновки. Для підведення підсумків і формулювання висновків використано абстрактно-логічний метод.

Основний зміст дослідження. Як свідчить історія, кризи є не тільки неминучими, а й у певному сенсі необхідними, адже практично завжди відкривають додаткові можливості для зростання і розвитку [див.: Єрмак 2020]. Термін «криза» (грець. *krisis* – рішення, поворотний пункт) позначає різкі зміни, крутий перелом, складний перехідний стан чогось. Існує багато трактовок цього поняття, які відображають особливості нестійкого стану явища чи процесу, коли засоби досягнення цілей стають неефективними [див.: Веревичев 2019]. Людська цивілізація не вперше стикається з пандеміями. І в ті важкі періоди, коли світ вражали смертельні хвороби, саме представники релігійних спільнот першими простягали руку підтримки людям, допомагаючи не тільки молитвами, а й лікуванням, рекомендаціями щодо того, як уберегтись від тієї чи іншої напасті (чуми, прокази тощо) та як поводити себе під час

карантину [Церква 2020]. Історики навіть припустили, що саме пандемія Антонінової чуми в Римській імперії у II ст. н.е. сприяла поширенню християнства, адже християни піклувалися про хворих, створювали лазарети, де проповідували свою релігію [Yeomans 2017].

З чим можна порівняти пандемію? А ось з чим. У далекому Середньовіччі настоятель лондонського собору св. Павла і придворний капелан короля Якова I Джон Донн, вражений хворобою і готуючись до смерті, вирішив витратити, як він вважав, останні дні свого життя, на опис свого стану і розуміння того, що є здоров'я і нездоров'я: «Мить тому я був здоровий... мить ока і гарматний залп все перетворює в руїни, нищить і зрівнює з землею; хвороба неминуча, незважаючи ні на що... і якщо ми помислимо її як прихід ворога, то вона відразу шле нам ультиматум, підкорює нас, бере в полон і руйнує дощенту». Чернець з хворобою справився і написав свої знамениті «Медитації», одна з яких широко розтиражована завдяки роману Е. Хемінгуея «По кому дзвенить дзвін» [Донн 2004 : 31].

COVID-19 і став таким «гарматним залпом», що розділив таке звичне людське життя на до – нині – і після. Як ми вже сказали, пандемії в історії людства не рідкість. Але нинішня має *принципову відмінність*: разом з нею виникла і «неінфекційна пандемія» («пандемія страху»), пов'язана з розвитком інформаційних технологій і миттєвим розповсюдженням інформації по всьому світу. Удар пандемії був таким відчутним і таким несподіваним, що світ заляк у стані жаху, і дехто з учених навіть висловився про «зачарований світ» [Коронованная 2020]. Раптом стало зрозуміло, що «нежиття не тільки поруч із життям, а й здатне так оволодіти цим останнім, що нікому, навіть будь-якому сучасному (постмодерному) Валтасару, мало аж ніяк не

здається! Якщо щось з подібного нинішній пандемії раптом знов станеться, то головне не те, що ніхто не врятується або врятується мало хто, а те, що будь-хто в такому разі має шанс не врятуватись – будь-хто! – незважаючи навіть на лабіринтові заміські замки, броньовані чорні лімузини і шикарні багатопверхові яхти. Виявилось раптом, що все, чи майже все, чи багато чого, чи просто щось з основного, повинно тепер стати... іншим! Можна собі уявити, панове... іншим, причому все і не інакше!» [Осипов 2020 : 7]. Дійсно, наявна ситуація в деяких аспектах є унікальною: ні разу в минулому половина населення планети не «сиділа вдома», ні разу відчуття тривоги від кризи не було таким глобальним. Але це було викликано не тільки пандемією самою по собі, а саме її небувалим інформаційним «забезпеченням», що ми і зазначили вище.

Була і ще одна обставина, яка тільки поглибила відчуття катастрофи в умах і серцях людей. Так, М. Корстанье, нагадавши про терористичний акт 9/11, відзначив, що тероризм започаткував нову еру, коли ворог більше не надходить ззовні. Ворог – у нескінченній війні – живе поруч і схожий на нас. Ця культурна метафора породила культуру страху, яка руйнує загальні соціальні зв'язки. Пандемія посилила цю тенденцію, адже, як і терорист, що живе всередині, вірус, що циркулює скрізь, розміщується в нашому тілі, і будь-хто, заражений COVID-19, перетворюється на смертельну зброю. Уряди борються проти невидимого ворога. Усвідомлення цього тільки посилювало страх перед пандемією. Він виявився таким всепоглинаючим, що підвів людство до метафоричного розширення «карантину» до меж радикальної відмови від «іншості» [Korstanje 2020: 30–31]. А це вже – дуже серйозна проблема, адже вона зачіпає не будь-що, а *антропологічні основи со-*

ціокультурної сфери людського суспільства і пов'язаних з нею прагнень людини до пізнання «іншості». Причому, точка неповернення, вочевидь, уже пройдена, і світ, дійсно, ніколи вже не буде таким, яким він був до пандемічної трансформації. І тут уже не важливо, чи була пандемічна загроза реальною чи сильно перебільшеною, важливим є перехід Рубікону, а він відбувся. Про це кажуть сьогодні практично всі ті, кого прийнято відносити до глобальних мислителів людства [див.: Yuval 2020]. Про це ж свідчить dokonаний вже факт підризу фундаментальних основ функціонування всієї колишньої системи життєустрою. І, на жаль, з усіх сфер суспільного життя, зачеплених пандемією, мабуть, у жодній зміні не виявились настільки болючими і суперечливими, як в релігії.

Релігійні організації опинились у безпрецедентній ситуації – вони не могли проводити масові богослужіння, а місця релігійних поклонінь і паломництва на різних континентах були закриті. Віруючі монотеїстичних конфесій не змогли відзначити свої головні свята – Рамадан і Пасху [Влияние 2020]. Власти Саудівської Аравії навіть обнесли стіною Ка'абу, заборонивши паломникам її відвідувати [Ахмедов 2020]. Причиною цього було те, що уряди країн встановили обмежувальні правила задля недопущення розповсюдження вірусу, адже суворе обмеження фізичного контакту між людьми виявилось єдиним ефективним засобом запобігання розповсюдження інфекції [Як борються 2020]. ВООЗ і ООН ухвалили низку керівних принципів і рекомендацій для релігійних общин, включаючи проведення релігійних свят і ритуалів [World Health 2020; Практические 2020], генеральний секретар ООН А. Гутерріш виступив зі спеціальним посланням до релігійних лідерів

світу [Гутерріш 2020], в якому закликав «черпати духовні сили у самій суті цих священних подій».

Релігійні зібрання були виділені як «гарячі точки» або «супер-розповсюджувачі» вірусу, що, власне, в багатьох випадках і призвело до рішення урядових та медичних службовців закрити свої країни. Духовенство різко почало використовувати соціальні мережі для надання щоденних, щотижневих та спеціальних служб богослужіння та літургії, у зв'язку з чим, наприклад, у Великій Британії церква навіть «зламала» Zoom [Dowson 2020: 37]. А в деяких країнах заборони релігійних заходів були або надто жорсткими, або навіть незрозумілими (наприклад, губернатор Каліфорнії /США/ заборонив співати на богослужіннях, вважаючи, що вірус розповсюджується в повітрі). Ці і подібні явища призвели до того, що деякі релігійні громади заявили, що певні ініціативи в галузі охорони здоров'я прямо суперечать свободі віросповідання і віруючі відчують, що саме вони, а не вірус, піддаються нападу [Olsen 2020: 175]. Такі речі були настільки поширеними, що змусили навіть ООН відреагувати. Тож 22 квітня 2020 р., у Міжнародний день пам'яті жертв актів насилля на основі релігії і переконань Голова ООН заявив: «Акти нетерпимості, расизму, дискримінації... Пандемія коронавірусу призвела до сплеску подібних інцидентів. Цілі общини стають жертвами несправедливих звинувачень і стигматії», і закликав припинити це, а винуватців покарати [Глава 2020].

Утім, духовенство по всьому світу затурбувалось щодо того, як же далі бути в тих ситуаціях, коли канон вимагає безпосереднього контакту з віруючим? Це викликало цілі теологічні суперечки і передовсім щодо такого аспекту живої віри, як причастя, адже хліб (або вафельну плитку) священник особисто кладе або в рот, або в руку вірянину. І

дискусії щодо майбутнього священного обряду Євхаристії (Святого Причастя) не припинились [Dowson 2020: 41–42], ситуація не вирішена [Берегите 2020]. Тож теологічні дискусії будуть тривати й надалі, і добре, якщо все закінчиться порозумінням, а не розколами, адже теологічні розбіжності – це дуже дражливий момент, особливо коли вони виникають навколо такої «тонкої матерії», як церковні таїнства.

Духовенство також стурбувала проблема, що виникла навколо здійснення релігійних практик, передовсім богослужінь, в онлайн режимі, адже демографічні показники багатьох церков включають людей похилого віку, які можуть не мати доступу до комп'ютерів або смартфонів, або можуть не володіти навичками роботи з цими технологіями. Тож релігійним діячам, вочевидь, доведеться працювати ще й над ІТ-грамотністю своїх вірян. Крім цього, виникли проблеми з тим, як забезпечити соціальну дистанцію в храмах, коли вони відкриваються, та належну санітарно-епідеміологічну обстановку в них, як також і при наданні певних послуг, які церкви практикували завжди (харчові банки, харчування та ресурси для безхатченків тощо). Дизайн більшості церковних будівель, як правило, включає високі стелі зі склепінчастими дахами, що забезпечує циркуляцію повітря. Однак є проблема з усіма обмеженими просторами, і церкви в цьому плані нічим не відрізняються від будь-яких інших будівель. Люди, які вдихають видихуване повітря, ризикують заразитися, як це було, зокрема, в Південній Кореї: таємна церква Ісуса Шінчхонджі наприкінці лютого 2020 р. спричинила своїми зібраннями 60% з 4000 підтверджених випадків зараження [Coronavirus 2020a], а в Німеччині баптистська церква в травні 2020 р., відновивши служби, призвела до 40 заражень [Coronavirus 2020b]. І таких прикладів – маса. Можна прово-

дити служби на відкритому повітрі, але це підходить лише за гарної погоди. Тож питання маскового режиму, максимального уникання фізичних контактів, належного прибирання і постійного соціального дистанціювання у храмах після кожної служби та в інших церковних приміщеннях залишається головними на довгий час. І тут теж не обходиться без богословських спорів. Так, священник Православної церкви України Віктор Маринчак вважає онлайн трансляції богослужінь сурогатом. А ось архімандрит Кирило Говорун вважає, що коронавірус дасть можливість повернутись до справжньої християнської традиції, яка нині страждає від фундаменталізму [Берегите 2020]. Тож, вочевидь, слід готуватись до того, що в різних церквах відбудеться багато змін, у тому числі й теологічних.

Говорячи про вплив пандемії на релігійні практики, слід розглянути і те, як це вплинуло на релігійні подорожі, зокрема на паломництво. Протягом більшої частини людської історії релігія була однією з головних причин подорожей людей, незважаючи на появу секуляризму та пов'язаних з ним функцій, що пронизують культури та традиції [див.: Raj 2012]. Ці поїздки називають паломництвом або релігійним туризмом. Релігія завжди була частиною ритуалу людей, і одним з них є подорожі. Віра є сильним мотивом, який впливає на поведінку людей. Релігійні подорожі в багатьох місцях є наріжним каменем культури людей і основою цінностей громади та конкретних практик їх повсякденного життя, бізнесу, розвитку, добробуту. Пандемія ж виказала руйнівний вплив не тільки на основні світові релігійні служби, а й на релігійні подорожі. Паломництво, релігійні заходи та фестивалі були скасовані, а місця поклоніння будь-якої віри закриті.

Протягом останніх 50 років у багатьох місцях релігійні подорожі вже переживали занепади через війни, конфлікти, суперечки та тероризм, і саме релігійні туристи та паломники зіграли ключову роль у підтримці багатьох святих місць відкритими. У 1960-х рр. деякі соціальні експерти припустили, що релігія, а отже паломництво та релігійно мотивовані подорожі, зникнуть перед глобалізацією та раціональним економічним прогресом [Berger 1967; Luckmann 1963]. Але ця теза про глобалізацію не здійснилася. Насправді релігія вперто продовжувала зберігатися до такої міри, що деякі західні експерти вирішили, що ми живемо в постсекулярному світі, в якому відбулося відродження або, принаймні, зростаюче значення релігії [Olsen 2020: 181]. Паломництво закладене у багатьох вірах, туризм та пов'язані з ним практики взаємодіють з релігійним життям й інститутами релігії в усіх куточках світу. У деяких випадках індустрія релігійних подорожей пристосовувалась до вимог мандрівників, які відображали сучасне посилене споживання та егоїстичну поведінку, в інших – паломництво залишалось майже незмінним протягом багатьох поколінь. Певні незручності, що виникали між паломництвом і світськими релігійними подорожами, гарно відображені у варіантах типології паломництва [Collins-Kreiner 2018]. Вони проявляють різні мотивації у тих, хто здійснює релігійні подорожі, і це зовсім не є чимось поганим, навпаки це визначило гнучкість і надійність цього сектору туристичної галузі світової економіки. Утім, пандемія завдала йому нищівного удару – паломницькі об'єкти і стежки були зачинені, релігійні подорожі припинилися. І їх відновлення без допомоги національних урядів, міжнародних установ та організацій допомоги може виявитись неможливим.

У зв'язку з цим навіть виникли дискусії: чи не зникне релігія взагалі? Стали актуальними розмисли таких соціологів релігії, як Е. Дюркгейм і М. Вебер [Дюркгейм 2018; Вебер 1991], в уявленнях яких майбутнє релігії було похмурым, оскільки вони вважали, що знеособлений дух раціоналізації посідає центральне місце в усіх суспільних сферах, тож «стара магія», що належала домодерній епосі, вступила на шлях зникнення. М. Вебер щодо цього навіть увів термін «розчарування світу». М. Корстаньє звернув увагу на працю американського антрополога 1970-х рр. Д. Макканелла «Нова теорія дозвільного класу» [Макканелл 2016; Korstanje 2020: 26], у якій він, цитуючи Е. Дюркгейма, заявив, що процес секуляризації прискорив занепад релігії в суспільстві, але ця прогалина заповнюється споживанням, дозволенням та туризмом, який він назвав тотемом іншого різновиду. У наш час теж багато таких думок. Так, американський письменник Д. Коллінз, який вважає релігійні переконання «фантазіями», твердить, що пандемія призведе до перегляду місця релігії в сучасному суспільстві. Він відзначає, що на окремі релігійні співтовариства жодні впливи за принципом переконання силою, заборон чи емоційних доказів щодо ілюзорності й небезпечності суджень про власну недоторканість для себе й оточуючих під час пандемії, не мали ефекту, навпаки спостерігався підвищений рівень ідентифікації зі «своїми» і ворожість щодо «чужих» [Collins 2020].

У цьому контексті нинішня пандемія попереджає: у майбутньому буде більше закритих релігійних місць, паломницьких стежок тощо. Більше того, для зменшення майбутніх спалахів, можливо, будуть введені подальші непопулярні заходи, причому вони будуть втілюватись саме за рахунок особистого фінансового, психічного та емоційного

впливу на паломників [Olsen 2020: 181]. Це буде означати, що напруженість між релігійними громадами та медиками стане більш різкою, особливо якщо наступні пандемії призведуть до постійного закриття священних місць та обмеження доступу до спільних релігійних ритуалів або навіть до відсутності доступу до них. І цей наш прогноз тим більш реальний, оскільки релігія нікуди не дінеться.

Хоча немає заперечень щодо того факту, що у наш час у світі атеїстів більше, ніж будь-коли. Так, аналітики Міжнародного дослідницького центру Геллапа, опитавши 50 тис. чол. з 57 країн світу, виявили, що з 2005 по 2011 рік частка переконаних атеїстів у світі постійно зростала і досягла 13% [Ньюер 2015]. Однак однією з головних причин, чому релігія зберігає свої позиції у свідомості людей, вчені назвали те, що *вона дає відчуття безпеки в нашому непередбачуваному світі*, тому не дивно, що найбільший відсоток невіруючих спостерігається в країнах з достатньо високим рівнем економічної, політичної і побутової безпеки. «Вочевидь, при підвищенні рівня безпеки в суспільстві релігійні переконання слабшають», – зазначив проф. Ф. Цукерман, додавши, що цьому сприяє і надання доступу громадянам до технологій і освіти. Водночас він зазначив, що «навіть якщо б усі біди нашого світу раптом дивовижним чином припинилися і всі ми зажили б мирно і щасливо, релігія все одно б існувала, адже, судячи по всьому, з-за капризу еволюції у нейропсихології нашого виду існує особливе місце для Бога» [Ньюер 2015].

Далі вже можна нічого не казати про незнищимість релігії, досить усвідомити заледве не головний урок пандемії: вона вдарила людство у найболючішу точку – почуття безпеки. І виявилось, що всі без виключення соціально-економічні уклади, політичні устрої, системи охорони здо-

ров'я тощо виявились безсилими перед нею. Тому не дивно, що з початком пандемії, за даними експертів компанії Qrator Labs, обсяг споживання трафіку на релігійних сайтах виріс на 30–500%, що пояснюється як тим, що багато людей беруть участь у церковних службах по відео-зв'язку, так і тим, що вони почали масово звертатись до духовенства зі своїми проблемами [За время 2020]. Так, вражаюче правдиво описав італійський священник Майкл Джовіна те, як охоплені відчаєм італійці не тільки звертались до нього за порадою і молитвою, а й як вони масово кинулись до свого «пандемічного святого» падре Піо з П'єтрельчини, щоб помолитись йому і вимолити підтримку в стражданнях [Di Giovine 2020]. До речі, частка пошукових запитів у Google на слово «молитва» з початком пандемії виросла до максимального рівня за всю історію Інтернету і перевершила навіть пошук служб доставки товарів додому і точок харчування, що працюють «на виніс», – повідомляє дослідниця Ж. Бентзен [Пандемия 2020]. Отже, можна твердити, що у тій самій «нейропсихології людей нашого виду», які, будучи вкинутими у стан жаху від того, що боялись заразитися самі й інфікувати рідних, а особливо, коли вони почали втрачати рідних і не могли їм нічим зарадити, а навіть нормально з ними попрощатись і провести в останню путь, «включилась» віра. *І в тому, що це буде мати відчутні наслідки у пост-пандемічний період, можна вже не сумніватись.*

Тож, якщо ми сьогодні живемо в постсекулярному світі, як його передбачали Кьєркегор і Ніцше, і як твердять сучасні вчені [Капуто 2011; Узланер 2020 та ін.], то це означає, що саме *постсекуляризм*, а не постмодернізм, повинен бути тим теоретичним принципом, на якому треба базу-

вати наші зусилля і дослідження, які б допомогли боротися і з нинішньою, і з майбутніми пандеміями.

Безумовно, релігійні організації будуть пристосовуватися до нових умов існування. Як відзначають експерти Інститут стратегічних досліджень України, трендом сьогоденішнього дня є так зв. «прискорена діджиталізація» – спілкування церков з вірянами та останніх між собою за допомогою онлайн технологій [Токман 2020: 1]. Також стає ясно, що необхідність піклування про епідеміологічну безпеку та здоров'я людей змусять релігійні організації підкорятись вимогам медичних працівників. Це явище не нове, оскільки, наприклад, хадж уже давно є предметом міжнародного нагляду європейських держав на основі західних медичних та санітарних стандартів з метою мінімізації ризику передачі хвороби між паломниками [Olsen 2020: 178]. Але, природно, що пандемія змушує посилювати такі заходи. Тож вірогідно, що будуть створені міжнародні та міждисциплінарні асоціації, призначені для розробки політики і стандартизованої практики з вирішення проблем охорони здоров'я під час масових релігійних зібрань.

Не припиниться паломництво і релігійні подорожі ні під час цієї, ні під час майбутніх пандемій, на що є принаймні три причини. Ми їх виявили, аналізуючи роботи кращих фахівців світу з релігії й релігійних подорожей, зібраних у №8 журналу *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* [Борисова 2020]. Перше. У деяких релігійних традиціях паломництво є обов'язковим дійством і засобом отримання спасіння. Зокрема, у випадку з хаджем паломництво необхідне, адже воно впливає не тільки на фізичний, емоційний та духовний стан віруючих в даний час, але і на їх майбутнє в потойбічному світі. Тож попит на паломницькі подорожі буде існувати завжди. Друге. Як

одна з найдавніших форм мобільності, паломництво здавна є рушієм подорожей і туризму. Адже збори – це сутність релігії, і подорож до священних просторів у цьому процесі збирання є дуже важливою дією. Після загального припинення поїздок та закриття релігійних пам'яток, виявилось, що зріс попит на подорожі як до місцевих богослужінь, щоб відновити зв'язки громад та духовних спільнот, так і до релігійних центрів, де індивідуальні й масові ритуали та подячні молитви допомагали паломникам сфокусуватися на змісті власного життя та переживаннях у ньому. Третє. Паломництво і релігійні подорожі надто важливі з економічної точки зору, щоб їх довго стримувати. Економічна життєздатність багатьох місць світу значною мірою залежить від релігійних подорожей. Релігійні пам'ятки приносять суттєві доходи громадам завдяки їх відвідуванням. Такі паломництва, як хадж та Кумбх-Мела, – одні з найбільших світових подій та зібрань, що приносять мільярди доларів на рік у місцеві, регіональні та національні економіки. І рішення про закриття місць паломництва призвело до втрати мільярдів доларів.

Паломництво і релігійний туризм менш еластичні, ніж інші види подорожей, і від них люди не так просто відмовляються, як від відпочинку чи ділових поїздок. Тому вони розглядаються фахівцями як «стійкі до рецесії», це – «стійкі подорожі». Слід продумати як ефективно залучати медиків до контролю за станом здоров'я таких подорожуючих та оточуючих. Але і тут варто брати до уваги те, що для багатьох віруючих *ризик є суттю паломництва*, тому вони все одно будуть вирушати до святих місць за будь-яких умов. Тим не менш, обмеження сенсорної складової релігійного ритуалу може стати реальністю в майбутньому, щоб контактів було якомога менше. Та й самим віруючим

слід суворо дотримуватися гігієни і санітарії, щоб більше ніхто не міг сказати, що саме паломники і туристи до релігійних об'єктів «розносять віруси більше за всіх» [Борисова 2020].

Таким чином, у нас є підстави до **висновків**:

1) релігія під час пандемії не тільки нікуди не зникла, але й посилила свої позиції і в свідомості людей, і в людському суспільстві;

2) більшість релігійних організацій гідно зустріли удари пандемії, швидко пристосувались до роботи в он-лайн-режимі і до вимог дотримання епідеміологічних заходів безпеки. Серед духовенства розпочались теологічні дискусії, що для розвитку релігійних учень, вважаємо, тільки корисно;

3) паломництво і релігійні подорожі у зв'язку із закриттям головних паломницьких об'єктів та відміною міжнародних авіарейсів переорієнтувалось на відвідування місцевих і регіональних святих місць, що тільки позитивно вплинуло на згуртованість місцевих релігійних громад;

4) важливим наслідком стало ще більше посилення давно проявленої тенденції до цифровізації туризму, в тому числі релігійних подорожей;

5) паломництво ніколи не зникне, просто в майбутньому в подорожі, пов'язані з ризиком для життя, будуть відправлятися найбільш переконані у вірі і найбільш стійкі до небезпек. Як це і було в давні часи, коли паломництво тільки виникало і поширювалось;

6) саме постсекуляризм, а не постмодернізм має стати провідним теоретичним принципом у майбутніх наукових дослідженнях.

Закінчити ж цю статтю хочеться словами Джона Капуто: «Квітка релігії – це одна з квіток нашої антології постмодерну».

Список літератури

Ахмедов, Т. (2020). Религия и пандемия: адаптация к реальности [Religion and Pandemic: Adapting to Reality]. *Turkish Forum. Мир Турецкой Коалиции*. 8 июля.

<https://www.turkishnews.com/ru/content/2020/07/08/религия-и-пандемия-адаптация-к-реальн/>

«Берегите себя, чтобы Богу было легче беречь вас». Какой будет религия после карантина (2020). *Громадське*. 10.10.2020. <https://hromadske.ua/ru/posts/beregite-sebya-chtoby-bogu-bylo-legche-berech-vas-kakoj-budet-religiya-posle-karantina>

Борисова, О. (2020). Релігійний туризм: актуальність для пост-пандемічної України. *Українське релігієзнавство: Бюлетень Української асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України*. Київ. №92. С. 139–165.

Вебер, М. (1991). *Работы М. Вебера по социологии, религии и культуре* / АН СССР, ИНИОН, Всесоюз. межвед. центр наук о человеке (при президиуме АН СССР). Вып. 2. Москва : ИНИОН. 301 с.

Веревичев, И.И. (2019). Кризисы науки и кризисы цивилизации в эпоху ускорения научно-технического прогресса. *Наука среди нас*. № 4(20). С. 272–278.

Влияние пандемии COVID-19 на религию – Impact of the COVID-19 pandemic on religion (2020). OW.

https://ru.other.wiki/wiki/Impact_of_the_COVID-19_pandemic_on_religion

Глава ООН напомнил о всплеске нетерпимости на фоне пандемии COVID-19 (2020). *Новости ООН*, 22 августа.

<https://news.un.org/ru/story/2020/08/1384252>

Гутерріш, А. (2020). Послание по случаю Пасхи/Песаха/Рамадана: Утверждение веры в человеческую общность перед лицом пандемии COVID-19. *UN Web TV*, 11 Apr.

<http://webtv.un.org/topics-issues/global-issues/environment/watch/Антониу-Гутерриш-генеральный-секретарь-по-случаю-ПасхиПесахаРамадана-утверждение-веры-в-человеческую-общность-перед-лицом-пандемии-covid-19-11-апреля-2020/6148471086001/?term=&lan=russian>

Донн, Дж. (2004). *По ком звонит колокол: обращения к Господу в час нужды и бедствий* / пер. с англ. А. В. Нестерова, О. А. Седоковой, предисл., статьи, комментарий А. В. Нестеров. Москва : Энигма. 432 с.

Дюркгейм, Э. (2018). *Элементарные формы религиозной жизни : тотемическая система в Австралии* / пер. с франц. В. В. Земсковой; под ред. Д. Ю. Куракина. Москва : Элементарные формы. 808 с.

За время пандемии выросла популярность криптобирж и сайтов о религии (2020). РБК, 13 апреля.
https://www.rbc.ru/technology_and_media/13/04/2020/5e90a9929a7947e709631e88

Єрма, Г. (2020). Чума, холера, «іспанка»: як великі пандемії змінювали світ. *BBC news*. 10.04.
<https://www.bbc.com/ukrainian/features-52291698>

Капуто, Дж. (2011). Как секулярный мир стал постсекулярным. *Логос*. №3(82). С. 186–205.

Коронованная пандемия и зачарованный мир: монография (2020). / под ред. Ю. М. Осипова, А. Ю. Архипова, Е. С. Зотовой. Ростов-на-Дону; Таганрог: Издательство Южного федерального университета. 408 с.

Макканелл, Д. (2016). *Турист. Новая теория праздного класса* / пер. с англ. Москва : Ад Маргинем. 280 с.

Недавня, О.В. (2020). Церкви в Україні під час епідемії ковіда-19: здатність до змін та співпраці у її реалізації й потенціях. В *Авраамічні релігії в Україні в процесі стабілізації міжконфесійних і міжнаціональних відносин. Матеріали наукової конференції: Україна – Ватикан контекст міжконфесійних ідентичностей і релігійних трансформацій у світі та Україні*. Галич: Інформаційно-видавничий сектор Національного заповідника «Давній Галич». С. 143-150.

Ньюэр, Р. (2015). Исчезнет ли когда-нибудь религия? *BBC news. BBC Future*, 7.01.
https://www.bbc.com/russian/society/2015/01/150107_vert_future_will_religion_ever_disappear

Осипов, Ю. М. (2020). Суд идет! В Коронованная пандемия и зачарованный мир: монография / под ред. Ю. М. Осипова, А. Ю. Архипова, Е. С. Зотовой. Ростов-на-Дону; Таганрог: Издательство Южного федерального университета. С. 7– 9.

Пандемия коронавируса повысила внимание к религии, показало исследование (2020). *Милосердие. ru*. 21.07.
<https://www.miloserdie.ru/news/issledovanie-pandemiya-koronavirusa-povysila-vnimanie-k-religii-v-95-stranah/>

Практические соображения и рекомендации для религиозных лидеров и конфессиональных общин в контексте COVID-19. Временные рекомендации (2020). *Всемирная организация здравоохранения*. 7 апреля 2020 г. 7 с.
https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/331707/WHO-2019-nCoV-Religious_Leaders-2020.1-rus.pdf

Токман, В. В. (2020). Релігійні організації в умовах пандемії COVID-19. Інформаційно-аналітичний матеріал. Національний інститут стратегічних досліджень.
<https://niss.gov.ua/doslidzhennya/socialna-politika/religiyni-organizacii-v-umovakh-pandemii-covid-19>

Узланер, Д. (2020). *Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке*. Москва : Изд-во Института Гайдара. 416 с.

Церква була першим поборником карантину під час епідемій у минулому (2020). *Хмарочос*. 14.04.
<https://hmarochos.kiev.ua/2020/04/14/tserkva-bula-pershym-pobornikom-karantynu-pid-chas-epidemij-u-mynulomu/>

Експерт ООН предостерег от религиозной ненависти и нетерпимости в период пандемии COVID-19 (2020). *Объединенные нации. Права человека. Управление Верховного комиссара*. Женева, 22 апреля.
<https://www.ohchr.org/RU/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=25814&LangID=R>

Як борються з COVID-19 у світі: варіанти урядових рішень (2020). Міжнародний центр перспективних досліджень. 27.03. <http://icps.com.ua/yak-boryutsya-z-covid-19-u-sviti-varianty-uryadovykh-rishen/>

Berger, P.L. (1967. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York : Anchor Books. 219 p.

Borysova, O.V., Shvedun V.O., Sysoieva S.I. (2011). Ecological tourism: pandemic lessons for Ukraine. *Ukrainian Journal of Ecology*, №11(1). P. 191–195.

Borysova, O., Huzik T., Fylypovych L. (2020). Ukraine as a religious destination. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*: Vol. 40, Iss. 9. P. 76–97.

Collins, D. A. (2020). COVID-19 Means A Worldwide Lessening Of Religious Fantasy. *Church and State*, 23 April. <http://churchandstate.org.uk/2020/03/covid-19-means-a-worldwide-lessening-of-religious-fantasy/>

Collins-Kreiner, N. (2018) Pilgrimage-Tourism: Common Themes in Different Religions. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 6(1), Article 3, 8–17. doi: <https://doi.org/10.21427/D73428>

Coronavirus: Over 40 COVID-19 cases traced to church service in Germany (2020b). *BBC news*. 23.05.2020. <https://www.bbc.com/news/world-europe-52786242>

Coronavirus: South Korea church leader apologises for virus spread (2020a). *BBC news*. 02.03.2020. <https://www.bbc.com/news/world-asia-51701039>

Di Giovine, M. A. (2020). Padre Pio, Pandemic Saint: The Effects of the Spanish Flu and COVID-19 on Pilgrimage and Devotion to the World's Most Popular Saint. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*. Vol.8, p. 130–154.

Dowson, R. Rev. (2020). A Discussion of the Practical and Theological Impacts of COVID-19 on Religious Worship, Events and Pilgrimage, from a Christian Perspective. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*. Vol. 8, p. 33–51.

Harari, Yuval Noah (2020). The world after coronavirus. *Financial Times*. 20 March. <https://www.ft.com/content/19d90308-6858-11ea-a3c9-1fe6fedcca75>

Korstanje, M.E. (2020). The Impact of Coronavirus on Religious Tourism: Is this the End of Pilgrimage? *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*. Vol.8, p.23–32.

Luckmann, T. (1963). *The Invisible Religion: The Problems of Religion in Modern Society*. New York : Macmillan. 128 p.

Nedavnya, O. (2021). Health Issues in the Guidelines of Christian Churches in the Context of the COVID-19 Pandemic: Traditions and Innovations. *Annals of Cultural Studies*. Towarzystwo Naukowe KUL & Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II <https://ojs.tnkul.pl/index.php/rkult/article/view/16155?fbclid=IwAR3kFwDPAE9DEK7hNjERof6o84xyvDGwn1E1LAX7TnRCuR6ktrUdmAUVXRg>

Olsen, D. H., Timothy, D. J. (2020). The COVID-19 Pandemic and Religious Travel: Present and Future Trends. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*. Vol.8, p. 170–188.

Practical considerations and recommendations for religious leaders and faith-based communities in the context of COVID-19: interim guidance (2020). *World Health Organization*. 7 April 2020. 7 p. <https://apps.who.int/iris/handle/10665/331707>.

Raj, R. (2012). Religious tourist's motivation for visiting religious sites. *International Journal of Tourism Policy*, 4(2). P. 95–105.

Tytarenko, V., Bogachevska, I. (2021). Religious “Covid Fundamentalism” in Eastern and Central Europe: Challenges and Lessons. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*: Vol. 41: Iss. 1, Article 4. <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol41/iss1/4>.

Yeomans, S.K. (2017). Antonine Plague and the Spread of Christianity. *Bible History Daily*. March/April. <https://www.biblicalarchaeology.org/daily/ancient-cultures/daily-life-and-practice/the-antonine-plague-and-the-spread-of-christianity/>

References

«Take care of yourself so that it will be easier for God to take care of you». What will be the religion after the quarantine (2020).

Gromadske. 10.10.2020. <https://hromadske.ua/ru/posts/beregite-sebya-chtoby-bogu-bylo-legche-berech-vas-kakoj-budet-religiya-posle-karantina>

Ahmedov, T. (2020). Religion and Pandemic: Adapting to Reality. *Turkish Forum. The world of the Turkish Coalition*. July 8. <https://www.turkishnews.com/ru/content/2020/07/08/религия-и-пандемия-адаптация-к-реальн/>

Berger, P. L. (1967) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York : Anchor Books. 219 p.

Borisova, O. (2020). Religious tourism: relevance for post-pandemic Ukraine. *Ukrainian Religious Studies: Bulletin of the Ukrainian Association of Religious Studies and the Department of Religious Studies of the GS Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine*. Kyiv. №92. Pp. 139– 165.

Borysova, O.V., Shvedun V.O., Sysoieva S.I. (2021). Ecological tourism: pandemic lessons for Ukraine. *Ukrainian Journal of Ecology*, 2021, 11(1), 191–195.

Borysova O., Huzik T., Fylypovych L. (2020). Ukraine as a religious destination. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*: Vol. 40, Iss. 9, p. 76–97.

Caputo, J. (2011). How the secular world became post-secular. *Logos*, no. 3 (82). S. 186–205.

Collins, D. A. (2020). COVID-19 Means A Worldwide Lessening Of Religious Fantasy. *Church and State*, 23 April. <http://churchandstate.org.uk/2020/03/covid-19-means-a-worldwide-lessening-of-religious-fantasy/>

Collins-Kreiner, N. (2018) Pilgrimage-Tourism: Common Themes in Different Religions. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 6(1), Article 3, 8–17. doi: <https://doi.org/10.21427/D73428>

Coronavirus: Over 40 COVID-19 cases traced to church service in Germany (2020). *BBC news*. 23.05.2020. <https://www.bbc.com/news/world-europe-52786242>

Coronavirus: South Korea church leader apologises for virus spread (2020). *BBC news*. 02.03.2020. <https://www.bbc.com/news/world-asia-51701039>

Crowned Pandemic and the Enchanted World (2020): Monograph / Ed. Yu.M. Osipova, A. Yu. Arkhipova, E. S. Zotova. Rostov-on-Don; Taganrog: Southern Federal University Press, 2020. 408 pp.

Di Giovine, M. A. (2020). Padre Pio, Pandemic Saint: The Effects of the Spanish Flu and COVID-19 on Pilgrimage and Devotion to the World's Most Popular Saint. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*. Vol.8, p. 130-154.

Donn, J. *For whom the Bell Tolls: turning to the Lord in times of need and distress* / from English A. V. Nesterova, O. A. Sedokova, foreword, articles, commentary by A. V. Nesterov. Moscow: Enigma, 2004. 432 p.

Dowson, R. Rev. (2020). A Discussion of the Practical and Theological Impacts of COVID-19 on Religious Worship, Events and Pilgrimage, from a Christian Perspective. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*. Vol.8, p. 33-51.

During the pandemic, the popularity of cryptocurrency exchanges and sites about religion has grown (2020). *RBC*, April 13. https://www.rbc.ru/technology_and_media/13/04/2020/5e90a9929a7947e709631e88

Durkheim, E. (2018). *Elementary forms of religious life: the totemic system in Australia* / per. with French. V.V. Zemskova; ed. D. Yu. Kurakina. Moscow: Elementary Forms. 808 pp.

Ermak, G. (2020). Plague, cholera, "Spanish": how great pandemics changed the world. *BBC news*. 10.04. <https://www.bbc.com/ukrainian/features-52291698>

Guterres, A. (2020). *Passover / Passover / Ramadan Message: Reaffirming Faith in Human Community in the Face of the COVID-19 Pandemic*. [In Russian]. *UN Web TV*, 11 Apr. <http://webtv.un.org/topics-issues/global-issues/environment/watch/Антониу-Гутерриш-генеральный-секретарь-по-случаю-ПасхиПесахаРамадана-утверждение-веры-в-человеческую-общность-перед-лицом-пандемии-covid-19-11-апреля-2020/6148471086001/?term=&lan=russian>

Harari, Yuval Noah (2020). The world after coronavirus. *Financial Times*. 20 March. <https://www.ft.com/content/19d90308-6858-11ea-a3c9-1fe6fedcca75>

How to fight COVID-19 in the world: options for government decisions (2020) [In Ukrainian]. *International Center for Policy Studies*. 27.03. <http://icps.com.ua/yak-boryutsya-z-covid-19-u-sviti-varianty-uryadovyykh-rishen/>

Impact of the COVID-19 pandemic on religion (2020). [In Russian]. OW. https://ru.other.wiki/wiki/Impact_of_the_COVID-19_pandemic_on_religion

Korstanje, M.E. (2020). The Impact of Coronavirus on Religious Tourism: Is this the End of Pilgrimage? [In English]. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*. Vol.8, p.23–32.

Luckmann, T. (1963). *The Invisible Religion: The Problems of Religion in Modern Society*. New York : Macmillan. 128 p.

McCanell, D. (2016). *Tourist. New theory of the leisure class*. Moscow: Ad Marginem. 80 p.

Nedavnya, O. (2020). Churches in Ukraine during the Covid-19 epidemic: the ability to change and cooperate in its implementation and potential. In *Abrahamic religions in Ukraine in the process of stabilizing interfaith and interethnic relations. Proceedings of the scientific conference: Ukraine - Vatican context of interfaith identities and religious transformations in the world and Ukraine*. Halych: Information and publishing sector of the National Reserve "Ancient Halych". Pp. 143-150.

Nedavnya, O. (2021). Health Issues in the Guidelines of Christian Churches in the Context of the COVID-19 Pandemic: Traditions and Innovations. *Annals of Cultural Studies*. Towarzystwo Naukowe KUL & Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II <https://ojs.tnku.pl/index.php/rkult/article/view/16155?fbclid=IwAR3kFwDPAE9DEk7hNjERof6o84xyvDGwn1E1LAX7TnRCuR6ktrUdmAUVXRg>

Newer, R. (2015). Will religion ever disappear? *BBC Future*, 7.01. https://www.bbc.com/russian/society/2015/01/150107_vert_fut_will_religion_ever_disappear

Olsen, D. H., Timothy, D. J. (2020). The COVID-19 Pandemic and Religious Travel: Present and Future Trends. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*. Vol.8, p. 170–188.

Osipov, Yu. (2020). The trial is underway! In *The crowned pandemic and the enchanted world: a monograph* / ed. Yu. M. Osipova, A. Yu. Arkhipova, ES Zotova. Rostov-on-Don; Taganrog: Southern Federal University Publishing House. Pp. 7–9.

Practical considerations and recommendations for religious leaders and denominations in the context of COVID-19. Interim recommendations (2020). *World Health Organization*. April 7, 2020. 7 s. https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/331707/WHO-2019-nCoV-Religious_Leaders-2020.1-rus.pdf

Practical considerations and recommendations for religious leaders and faith-based communities in the context of COVID-19: interim guidance (2020). *World Health Organization*. 7 April 2020. 7 p. <https://apps.who.int/iris/handle/10665/331707>.

Raj, R. (2012). Religious tourist's motivation for visiting religious sites. *International Journal of Tourism Policy*, 4(2). P. 95–105.

The church was the first advocate of quarantine during epidemics in the past (2020). *Skyscraper* April 14 <https://hmarochos.kiev.ua/2020/04/14/tserkva-bula-pershym-pobornykom-karantynu-pid-chas-epidemij-u-mynulomu/>

The coronavirus pandemic has increased attention to religion, according to a study (2020). *Mercy. Ru*. 21.07. <https://www.miloserdie.ru/news/issledovanie-pandemiya-koronavirusa-povysila-vnimanie-k-religii-v-95-stranah/>

Tokman, V.V. (2020). Religious organizations in the context of the COVID-19 pandemic, information and analytical material. *National Institute for Strategic Studies*. <https://niss.gov.ua/doslidzhennya/socialna-politika/religiyni-organizacii-v-umovakh-pandemii-covid-19>

Tytarenko, V., Bogachevska, I. (2021). Religious “Covid Fundamentalism” in Eastern and Central Europe: Challenges and Lessons. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*: Vol. 41: Iss. 1, Article 4. <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol41/iss1/4>.

UN chief reminds of outbreak of intolerance amid COVID pandemic-19 (2020). [In Russian]. *UN News*, August 22. <https://news.un.org/ru/story/2020/08/1384252>

UN expert warns against religious hatred and intolerance during the COVID-19 pandemic (2020). [In Russian]. *United Nations. Human rights. Office of the High Commissioner and Geneva*, 22 April. <https://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=25814&LangID=R>

Uzlaner, D. (2020). *Postsecular turn: How to think about religion in the XXI century*. Moscow: Gaidar Institute Publishing House. 416 pp.

Verevichev, I.I. (2019). Crises of science and crises of civilization in the era of accelerating scientific and technological progress. *Science among us*. № 4 (20). Pp. 272–278.

Weber, M. (1991). *Works by M. Weber on sociology, religion and culture*. USSR Academy of Sciences, INION, All-Union. interscience. Center for Human Sciences (under the Presidium of the USSR Academy of Sciences). Issue. 2. Moscow: INION. 301 pp.

Yeomans, S.K. (2017). Antonine Plague and the Spread of Christianity. *Bible History Daily*. March/April. <https://www.biblicalarchaeology.org/daily/ancient-cultures/daily-life-and-practice/the-antonine-plague-and-the-spread-of-christianity/>

Рецензії

**РЕЦЕНЗІЯ
НА ТРЬОХТОМНУ МОНОГРАФІЮ
«ІСТОРІЯ РЕЛІГІЙ» Олега Шепетьяка
(Жовква: Місіонер, 2019-2020)**

REVIEW
TO THE THREE-VOLUME MONOGRAPH "HISTORY OF RELIGIONS"
by Oleg Shepetyak
(Zhovkva: Misioner, 2019-2020)

Нарешті в Україні з'явилося унікальне багатотомне авторське дослідження з історії релігій світу. За такий масштабний і трудомісткий проект тривалий час ніхто не наважувався взятися. Роками ми користалися російськомовними виданнями або російськими перекладами іноземних авторів, які намагалися охопити всю безмежну палітру релігійного життя. І ось тепер українці зможуть читати про всесвітню історію релігій рідною мовою. Ми отримали широкомасштабну панораму духовної історії людства, яка розгортається у багатоманітності релігій як світоглядного, культурного, філософського, морально-етичного і теологічного феномену. Йдеться про трьохтомник професора Олега Шепетьяка «Історія релігій».

Кажуть, що без історії важко зрозуміти сучасний стан, а тим більше спрогнозувати релігійний розвиток світу у майбутньому. Саме тому так важливо подати ту історію без викривлень, ідеологічних нашарувань, явних політич-

них акцентів. Правдива історія виявляє спільне і різноманітне у релігіях різних епох і народів. Вона допомагає у пошуках істини, утвердженні ідентичності духовних цінностей. Монографія розкриває ставлення людини до надприродного, трансцендентного, і водночас усвідомлення ролі релігії як іманентного чинника, який облагороджує людину як особистість.

Історія релігій дуже багатогранна. Вона охоплює весь світ і людство від початку існування на землі. Впродовж віків разом із розвитком людини та її світосприйняттям розвивалось її вірування у потойбічне життя. Людина перебуває у постійному пошуку себе та свого місця на землі і релігія виступає важливим маяком у цьому процесі. Поглиблюючись в дослідження феномену історії релігії ми поринаємо в світ різноманітних вірувань, міфів, обрядів, філософії, конфесій, наукових шкіл та парадигм. Кожна епоха розвитку людства породжувала нові віяння у сфері релігії. І це цілком справедливо та логічно, адже розвиток не стоїть на місці. І те, що в XIX столітті християнин, буддист, юдей та африканський шаман зустрічалися вкрай рідко, а взаємовпливи різних релігійних культур були настільки мізерними, що їх не було сенсу враховувати при вивченні суспільства і прогнозуванні майбутнього. Сьогодні ж, вулиці європейських міст рясніють представниками релігійних культур Далекого Сходу, а в країнах Далекого Сходу лунає проповідь християнства. Іслам більше не є релігією далеких арабів, а має своїх послідовників в усіх великих містах євроатлантичного культурного ареалу.

Отримуючи знання про різні релігії у різних історичних формах їх виникнення, становлення, розвитку, а також і богословського виявлення, читач зможе побачити в них вираження потягу людини до адекватного пізнання

сутності Всесвіту і місця людини в ньому, спробу людини зрозуміти саму себе і знайти смисл свого життя в умовах постійних суспільних і життєвих трансформацій.

Автор усвідомлює всю складність духовного розвитку, зазначаючи, що в минулому, як і в наш час, релігія часто використовувалася як чинник розпалювання конфесійного фанатизму і екстремізму, міжнаціональної ворожнечі, застосування політичного клерикалізму і релігійного тероризму.

Знайомлячись з першим томом, який охоплює історію неавраамістичних релігій, із здивуванням фіксуєш багатство духовних традицій, різноманіття релігійних культур Австралії, Африки, Америки, Європи, Індії, Китаю, Японії. Сьогодні ці відомості особливо важливі, оскільки в глобалізованому світі швидкими темпами відбувається змішування народів, мов та їхніх культур, порозуміння яких є нагальною необхідністю. Мир і діалог мають стати метою і засобом спілкування людей різних етнічних і релігійних ідентичностей.

Логічним продовженням релігійної історії є Другий том – 608 сторінок захоплюючих подорожей різними країнами, культурами, віруваннями, які свідчать про складний процес появи і розвитку віри в Бога. Цю розповідь однаково цікаво читати і тим, хто тільки починає своє знайомство із історією релігій, і тим, хто щось вже знає або спеціально вивчав певні теми. А їх тут, в Другому томі, який присвячений різним релігійним традиціям, багато: від релігій народів Месопотамії і Передньої Азії та Єгипту, від зороастризму і юдаїзму до релігій Греції і Риму, розділи про які збагачені розглядом релігійних філософій відповідного періоду. Серед запропонованих параграфів є матеріал, який більш-менш відомий в класичному курсі історії релігії, але

є такі, які потребували спеціальних досліджень, наприклад релігія етрусків чи елліністичні релігії Близького Сходу й гностичні системи і секти. Том завершується чотирма розділами, присвяченими ісламській релігії, її історії, віровченню і святиням, напрямам і новим рухам, мусульманській філософії і богослов'ю. А тепер докладніше.

Другий том – дуже неоднорідний за змістом: сотні народів, тисячі традицій, мільйони богів і напівбогів, різнобарвні культи і ритуали, живі і вже зниклі прихильники давніх історичних релігій, міфи і священні писання, тобто все те, що свідчить про багатогранність людського духу, його постійну роботу в пошуках істини, спасіння, справедливості. Знайомлячись з давніми і територіально далекими релігійними культурами аккадців чи шумерів, хеттів чи фінікійців, халдеїв чи єгиптян (с.9-102), український читач має можливість усвідомити себе належними до всього людства, оскільки знайде багато спільних рис у традиціях вшанувань Бога.

З якимось праісторичним трепетом читаються сторінки, присвячені давнім арійським віруванням, одними із спадкоємців яких стали зороастрійці. Там проглядаються обриси тієї релігійності, яку мали арійці – наші давні предки ще до розділення на індо-аріїв і персів (104-131).

Почуття причетності до світової історії не покидає при знайомстві із такою релігією, як юдаїзм. Надзвичайно пізнаваними є біблійні історії, імена пророків, історичних діячів, які згадуються у розділі. Як частина української історії прочитуються сторінки, присвячені хасидизму та його засновникам – Баал Шем Тов, Дов-Бер, Шнеур Залман та ін. (193-197).

Наступний розділ 5 – Релігії стародавньої Греції з перших сторінок занурюють нас в дитячі роки, в спогади

про міфічних богів, історичних царів, в життя античного світу, грецьких полісів (Афіни і Спарта), в перебіг Греко-перської війни тощо. Читач попадає в колиску європейської цивілізації. Автор допомагає нам розібратися в хитросплетіннях сімейних відносин Олімпійських богів, відчуті містику давніх містерій і вакханалій. Розділ 6 дає цікаву інформацію для філософів, яким пропонується поглянути на класичну грецьку філософію із несподіваного боку. Автор пропонує з'ясувати основні методологічні засади, «завданням яких є знищення ідеологічно обумовленої аури, крізь яку не видно й самих філософів» (с.243). Одним із важливих висновків є твердження про те, що філософи Стародавньої Греції були передовсім богословами, і жоден із них не був атеїстом (с.244). Ціллю філософії було не пізнання світу, а духовне удосконалення і очищення душі (с.245). Доктор О.Шепетяк докладно досліджує Мілетську школу і окремо спадщину Геракліта, піфагорійців, елейську школу і софістів, Емпедокла, Анаксагора, Сократа та його оточення, Платона та Арістотеля, виходячи власне за рамки релігії. Але з огляду на особливий інтерес автора до філософії, яку він бачить виключно як релігійну, ці розділи органічно включені в його концепцію історії релігії.

Не менш концептуальним є розділ про релігійну філософію еллінізму, в рамках якої детально аналізуються філософські системи кініків і стоїків, епікурейців і скептиків, платонізму і неоплатонізму. З ідейної спадщини еллінізму народилися елліністичні релігії Близького Сходу і гностицизм. Завдяки такій історичній фігурі, як Олександр Македонський, та створенню світової імперії, з'явився «нечуваний досі феномен – глобалізація». Масштабна міграція призвела до необхідності пояснення нових реалій і в'ясування власної ідентичності, відповіді на питання що таке і

де істина? (с.422). Одним з варіантів відповіді був синкретизм, тобто переконання, що в кожній релігії й культурі істина присутня частково. Релігійним результатом цього синкретизму стали єгипетські елліністичні релігії (культу Серапіса, культ Ізиди, культ Гермеса) та перські елліністичні релігії (маніхейство, мітраїзм).

Хочете розібратися в гностичних системах і сектах? в їх творцях та ідеологах? вам до розділу 9.4 (441-453), 9.6 (458-465). Тут і знайомі з історії богомили, і стригольники, і хлисти, і скопці, і катари... І здивуйтеся – одна давня гностична система жива і досі: це мандеї (с.454-458).

Дещо порушує звичну хронологію і структуру релігійного розвитку людства запропонований до Другого тому розгляд ісламу, який тут представлений аж 4-ма розділами. Історія ісламу (розд.10) подається як складний процес творення нової релігії, яка базувалась на віруваннях автохтонного населення Аравії. Появу арабів автор пояснює біблійними оповідями про Ібрагіма (Авраама) та його сина Ізмаїла, підкреслюючи їхній строгий монотеїзм вірою в Аллага. Особлива роль в історії ісламу належить пророку Мугаммеду, який поклав початок ісламу в 610 році (с.474) через об'явлення його останнім пророком. Автор подає коротку історію постання мусульманської умми, її халіфів (кервників), що правили в Халіфаті. З 7 ст. почалося активне завоювання нових земель і поширення ісламу. Але влада халіфів часто виявлялася нестійкою. Найдовше проіснувала Османська імперія – від 1299 до 1924, коли на території Туреччини був ліквідований халіфат.

Українського читача точно зацікавить розділ 10.4 Іслам в Україні, в якому почитаємо про Казанське, Астраханське і Кримське ханства, чиї долі схожі через завоювання їхніх територій і культур Російською імперією (1552 і

1783). Тут же подана інформація про мусульманські духовні об'єднання України (с.495-497).

Характеризуючи сучасний іслам, автор загалом дає позитивні оцінки цій релігії, яка «забезпечує стабільний розвиток ісламу на майбутнє» (с.498). «Традиції роблять мусульман культурно сильнішими за представників західного світу», – вважає доктор Шепетяк. Виділяючи основні ідейно-політичні позиції в ісламі – модернізм і фундаменталізм, вчений вважає, що фундаменталізм є допустимим і навіть корисним для формування ідеологічної рівноваги, якщо триває на рівні громадського обговорення. Але серед мусульман є такі організації, які недопустимими заходами прагнуть зберегти мусульманську ідентичність (с.499-500). Геополітичне значення мають рухи за відновлення Халіфату, об'єднання мусульман всього світу (пан-ісламізм) та арабів (панарабізм) – політичні доктрини теократичної держави.

Існуючі в сучасній світській свідомості стереотипи щодо ісламу автор вдало знімає детальним викладом мусульманського віровчення, яке уміщає в шість догм ісламу. Таухід, малаїка, набі, писання, кіямат, кадар і када вводять нас в релігійний світ віри мусульманина. За стовпами ісламу (ритуальні практики) можна ідентифікувати справжнього мусульманина: шагада (свідокство віри), намаз (молитва), закят (обовязкова милостиня), ураза (піст), гадж (паломництво) і додатково джигад (священна війна). Правові аспекти життєдіяльності мусульманина регулюються нормами шаріату (мусульманське право). В розділі знайдете інформацію про свята в ісламі, про мечеті, про індивідуальні обряди.

Відомо, що іслам має два основних напрямки або конфесії і мазгаби: сунітські і шийтські, про що йдеться у

відповідних розділах 12.1 і 12.2. Суфіям присвячений окремий параграф 12.3, який автор відносить до містичного напрямку в ісламі (с.557-563).

Про новітні рухи в ісламі, в т.ч. і про багаї, можна почитати в розділі 12.5

Іслам має свою розвинуту філософію і богослов'я, які сформували «поле багатогранного дискурсу» (с.578). Про особливості кожної з них, зокрема і про вагтабізм, коротко можна прочитати на останніх сторінках Другого тому.

Неодноразово гортаючи сторінки Другого тому, думалося про те, що в томі явно не вистачає ілюстративного матеріалу, тим більше, що, на відміну від ранніх релігій (про що йдеться в Першому томі), які майже не зберегли якісь артефакти, історія народів Близького Сходу, Греції і Риму чи Єгипту завдяки археології рясніє різноманітними пам'ятками монументальної архітектури, скульптури, живопису тощо. Саме ці експонати наповнюють історичні музеї по всьому світу, що детально описано в багаточисельних каталогах. Добрим путівником в мандрах священними сторінками різних релігій мали б стати і географічні карти, щоб зорієнтувати сучасного читача в кордонах історичного Шумеру та Аккаду, Фінікії та Ура, Палестини та Єгипту, імперії Олександра Македонського, Афін та Спарти, Аравії та Османської імперії.

Але знайомство із релігіями світу на цьому не завершене. Третій том присвячений християнству. Саме цей том є найбільший за обсягом і найочікуваніший науковим співтовариством. Бо ми, українці, вважаємо, що про християнство знаємо майже все. А от виявилось, навіть із запропонованої структури тому, що наші знання є обмеженими, неповними, навіть подеколи неструктурованими. Але завдяки О.Шепетяку християнство постає як досконале вчення, як

історична релігія, як особлива культура, як різноманітна інституалізація, як неймовірне ідейне багатство і духовне надбання всього людства.

В своєму розумінні християнства автор виходить із його ядра християнства – із постаті Ісуса Христа і провадить нас історичними стежками перших християн, які перебували в межах Римської імперії та за її межами, розповідає про християнізацію різних народів, завершуючи прийняттям християнства слов'янських народів зокрема русичами (С.68-76). Для автора очевидно, що «поява християнства в Київській Русі пов'язана з постаттю апостола Андрія». Але крім проповіді апостола, успіх християнства тут забезпечувався громадами у грецьких колоніях на Півдні України, контактами русичів із іншими християнськими народами, солунськими братами, місцевими правителями – княгинею Ольгою і князем Володимиром.

Перед нами розкривається широка панорама загальнохристиянської історії, яка пов'язана із Католицькою церквою, з її історією в різні епохи – від середньовіччя (до великої схизми) і до ХХІ ст.. Читачі знайдуть тут опис хрестових походів, інформацію про чернецтво і лицарство, про місії церкви та її єрархію (розд.2-3).

Вселенське православ'я представлено розділом «Церкви Візантійської традиції» (С.188-271), де йдеться про церкви, які представлені в диптиху Константинопольського патріархату, в т.ч. і Православна Церква в Україні (с.264-265). Включення інформації про Томос і ПЦУ до тексту цього тому свідчить про обізнаність автора процесами, які відбуваються у релігійному житті світу та України.

Особливо цікавими є розділи про Східні неортодоксальні (С.274-313) та Східні католицькі (С.315-383) церкви, про які ми мало знаємо, але які демонструють культурну і

богословську, церковну і ритуальну багатоманітність християнства. Автор щедро ділиться інформацією про церкви Східної Європи, серед яких Білоруська, Російська церкви, мукачівська греко-католицька єпархія, Словацька, Угорська та Русинська греко-католицькі церкви.

Третій том утримує авторський погляд на Біблію і патристику, на схоластику, богослов'я XVI-XXI ст.

Чимало місця О.Шепетяк приділяє Реформації, шукаючи відповіді на питання: що таке протестантизм, його історичні та ідейні витоки. Лютеранство, кальвінізм, англіканство і пізні протестанти стають зоною особливою уваги професора. Завершується такий панорамний огляд християнства неохристиянськими релігійними рухами, обмежуючись Свідками Єгови, мормонами та Церквою об'єднання, хоча християнство продовжує розвиватися і в XXI, прогнози щодо чого автор ніяких не робить.

Кожний розділ утримує список літератури, як іноземних, так і вітчизняних джерел, що дає уяву про величезну інтелектуальну працю О.Шепетяка.

Ініціатива і наполегливість професора кафедри філософії Київського університету імені Бориса Грінченка О.М. Шепетяка викликає повагу і підтримку, оскільки він не тільки здійснив вагомий внесок в розвиток сучасного релігієзнавства, ввівши нові джерела і нові імена, але й створив свого роду енциклопедію релігій, історія яких розглянута зі всіх ракурсів. На сторінках трьохтомника читач знайде вичерпну відповідь як про вірування аборигенів, первісних релігійних культур, юдаїзму, зороастризму, історію та сучасність християнства, ісламу, індуїзму, буддизму, так і сучасних новітніх рухів. Тому це видання є надзвичайно інформативно-довідковим для студентів, аспірантів, докторантів філософських, історичних та етнографічних

спеціальностей, для журналістів, державних і громадських діячів.

До реалізації такої амбітної мети, як видання багатотомної історії релігій, крім автора доктора філософії Олега Шепетьяка та наукового редактора видання проф. П.Яроцького, долучилося багато людей як в Україні, так і за її межами, які активно, в різний спосіб підтримували проєкт на всіх етапах. Саме вони зробили можливою появу цієї епохальної для української науки та освіти трьохтомної «Історії релігій».

Текст, незважаючи на його науковість, читається легко, збагачуючи нашу мову науковими термінами, які покликані довести спроможність українців понятійно-категоріально осмислювати явища духовного життя. Прочитати книгу зможуть всі, кому цікава духовна історія людства, яка природно вплетена в загально цивілізаційний поступ всесвітньої культури.

Людмила Филипович
доктор філософських наук
професор
провідний науковий співробітник
Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ

РЕЦЕНЗІЯ
НА КОЛЕКТИВНУ МОНОГРАФІЮ
«ОКУЛЬТНІ КОРЕНІ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА:
ПРО ВПЛИВ НЕ-ГЕГЕМОНІЧНИХ ТЕЧІЙ
НА АКАДЕМІЧНЕ СЕРЕДОВИЩЕ
БЛИЗЬКО 1900 РОКУ»
(Berlin-Boston, De Gruyter, 2021)

REVIEW

of the collective monograph "Occult Roots Of Religious Studies:
On The Influence Of Non-Hegemonic Currents On Academia
Around 1900" (Berlin-Boston, De Gruyter, 2021)

Колективна монографія *Occult Roots of Religious Studies: On the Influence of Non-Hegemonic Currents on Academia around 1900* була опублікована видавництвом De Gruyter 8 червня 2021 року. За кілька місяців перед тим її публікацію було анонсовано, і на цю подію з нетерпінням чекали дослідники західного езотеризму. Але насправді вона є корисною поживою для рефлексії релігієзнавців та істориків релігієзнавства, навіть якщо вони не займаються езотеричними предметами безпосередньо.

Книга присвячена важливій і не надто широко відомій темі з історії релігієзнавства, яка може виглядати навіть дещо скандальною, але насправді є цілком закономірною. Окултні корені релігієзнавчих студій — це гучна заява про те, що релігієзнавство поставало не лише з позитивістської чи християнської парадигми, але на його розвиток істотно вплинули течії, які в підзаголовку названі «не-гегемонічними». Редактори — Ів Мюлематтер та Гельмут Цандер — пишуть про дві ключових тези, які покладені в основу кни-

ги: 1) витоки релігієзнавства можна знайти в площині езотеризму; 2) езотеризм є невід'ємною частиною домінуючої культури, а не надбанням маргінальних і нечисельних закритих груп. На їхню думку, вплив езотеризму на становлення релігієзнавства дуже часто замовчується, хоча, починаючи ще від Макса Мюллера, який певний час щільно цікавився теософією, цей вплив нескладно простежити.

Езотеричні ідеї впливали на зацікавлення дослідника тантри Джона Вудроффа, тибетолога Єнса Шлітера, дослідника кабали Гершома Шолема. Згодом езотеризм досліджували автори, які самі починали з захоплення відповідними ідеями — Антуан Февр, Кокку фон Штукрад. Ця тенденція існує і сьогодні, хоча мало хто з релігієзнавців говорить про свій езотеричний бекграунд відкрито. Не прийнято було про це писати й раніше, але деякі притаманні окультизму XIX століття ідеї увійшли в релігієзнавство першої половини XX століття, приміром, еволюціонізм, прагнення поєднати науку і релігію, знайти універсальні спільні риси в різних релігіях тощо. А оскільки автори не часто згадували власні езотеричні (окультині) зацікавлення в текстах, про цей предмет можуть більше сказати їхні власні біографії. Тому один з розділів книги присвячений саме біографіям відомих релігієзнавців, які мали інтерес до окультизму, перш за все, до Теософського чи Антропософського товариств, а також до масонства, переніалізму, мартінізму тощо. Власне, біографічним довідкам присвячено сс.239-267, і там згадані не лише ті автори, про яких є окремі розділи книги, а й інші відомі релігієзнавці з езотеричним бекграундом.

Починається книга з ґрунтовної статті Гельмута Цандера, де автор (і один зі співредакторів) окреслює межі предмету езотеризму як такого. Як пише Цандер, існують

численні визначення езотеризму, які поставали в дослідженні релігій ще від XIX століття, а сам термін навіть раніше вживався практиками негегемонічних духовних напрямів. До того ж, паралельно до терміну «езотеризм» приблизно той самий комплекс явищ часто називають окультизмом чи герметизмом, що ще більш ускладнює пошук уніфікованого визначення. «Окультизм» як термін частіше співвідноситься з модерними езотеричними рухами, які намагалися поєднати в собі науку та релігію чи духовні практики, тоді як «герметизм» стосується, перш за все, традиції, яка сягає неоплатонізму. Натомість специфічних рис такого штибу для езотеризму немає, тому він є більш об'ємним і більш розмитим поняттям. Понад те, сучасні дослідники взагалі можуть ставитися до езотеризму як поняття дискурсивного (залежного від позиції конкрет-ного адепта чи дослідника) і навіть порожнього. Ситуація ще більш ускладнюється тим, що дослідження західного езотеризму мало поширюються за межі свого мовного середовища, приміром, ім'я навіть А. Февра мало відоме в німецькомовній науці, тоді як для франкомовної він є класиком. Цандер зупиняється також і на тренді останніх років — відкидання прикметника «західний», коли езотеризм починає досліджуватися як універсальна категорія, не пов'язана лише з неоплатонічною традицією чи Західною Європою. Таким чином, відкидаючи прикметник «західний», науковці стали перед проблемою, а що ж тепер взагалі позначає іменник «езотеризм», і як його накладати на різні духовні практики й традиції. І замість того, аби намагатися все ж втиснути будь-які прояви езотеричного з різних традицій у єдине визначення, автор іде більш зрозумілим шляхом та залишає поняття «езотеричного» відкритим, таким що потребує конкретизації у кожному окремому дослідженні.

Наступні розділи присвячені різним відомим науковцям, починаючи від директора Академії природничих наук «Леопольдіна» Християна Нееса фон Езенбека, що цікавився протягом свого життя магнетизмом і спіритуалістичними вправами. Далі йдуть розділи, присвячені езотеричним захопленням перекладача «Тибетської книги мертвих» Вальтера Еванса-Вентца; одного з перших дослідників тантри Джона Вудроффа, який також цікавився індійським езотеризмом як практик; відомого дослідника кабали Гершома Шолема, який поділяв чимало теософських поглядів, хоча й відмежовувався від Теософського товариства Олени Блаватської; представника компаративного релігієзнавства Поля Массона-Урселя, який виходив з позицій перенніалізму (визнання наявності єдиної езотеричної мудрості в різних релігіях); відомого археолога і водночас послідовника антропософії Вальтера Андрее.

Інші розділи присвячені більш широким колам авторів чи питань, приміром, у розділі «The Science of Religion, Folklore Studies, and the Occult Field in Great Britain (1870–1914): Some Observations on Competition and Cain-Abel Conflicts» Марко Френшковскі звертається до британських фольклористів, етнографів і релігієзнавців — Едварда Ленга, Едварда Тайлора та інших, які не завжди погоджувалися з езотеричними уявленнями окультистів свого часу, але принаймні рефлексували щодо цього. Так, автор наводить щоденникові дописи класика релігієзнавства Е.Тайлора за 1872 рік, де той пише про відвідування спіритичних сеансів та своє зацікавлення в психічних феноменах, яке, втім, не підкріпилося достатніми доказами, після яких він міг би повірити в дієвість спіритизму як практики. Так само езотеризм (точніше — магія) був одним з ключових предметів зацікавлення Джеймса Фрезера, який навіть у друго-

му виданні змінив назву своєї ключової праці з «Золота гілка: дослідження з порівняльного релігієзнавства» (1890) на «Золота гілка: дослідження магії та релігії» (1900).

Окрема стаття «Academic Study of Kabbalah and Occultist Kabbalah» Боаза Хусса присвячена різним підходам до вивчення кабали — академічному та окультному. Автор зосереджується на постаті Гершома Шолема, який хоча й негативно ставився до сучасних йому окультистів-кабалістів, а втім був лояльнішим до більш ранньої християнської кабали. Натомість саме ідеї окультистів щодо кабали як вічної та універсальної мудрості, єдиної з езотеричними вченнями різних традицій, вплинули не лише на розуміння кабали в нью-ейдж, але також і в деяких сучасних єврейських нео-кабалістичних рухах. Окрім Гершома Шолема автор також розглядає творчість Адольфа Франка — найбільш яскравого попередника Шолема. Франк цікавився також іншими езотеричними напрямками, написав праці, присвячені Парацельсу, Луї-Клоду де Сен-Мартену, Мартінесу де Паскуаллі, широко цитував тогочасні періодичні теософські, мартіністські видання в своїх роботах.

Б.Хусс пише також про одного з небагатьох представників Східної Європи в цій монографії — румунського дослідника кабали та езотеризму в більш широкому сенсі Мойсея Гастера, який, втім, ще в 1885 році змушений був залишити батьківщину й переїхати до Великобританії через свою активну участь у сіоністському русі. Загалом варто зазначити, що брак інформації про східноєвропейські кейси є одним з найбільших недоліків видання — переважна більшість згаданих тут авторів працювали на Заході. Навіть ще один румунський релігієзнавець Мірча Еліаде, який так само, як і А. Февр, був прихильником перенніалізму та присвятив чимало уваги дослідженню езотеризму, в книзі

згаданий лише побіжно. Взагалі не приділено уваги відомим російськомовним авторам, таким як буддологи Ісаак Шмідт і Федір Щербатської, перекладач «І-Цзін» Юліан Щуцький, тибетолог Юрій Реріх (син відомого подружжя Миколи та Олени Реріхів), інтерес яких до західного езотеризму був не менший, ніж у численних представлених у книзі західних релігієзнавців. Понад те, варто вказати, що і наукове дослідження езотеризму на пострадянському просторі починалося, значною мірою, з ініціативи сходознавців, які продовжили школу згаданих вище дослідників, і тому пострадянські дослідники легко уникли проблеми глобалізації езотеризму й відмови від прикметника «західний», які стали справжнім викликом для науковців з західноєвропейських університетів, адже від початку зверталися до езотеризму крізь призму східних езотеричних течій. Однією з небагатьох умовно східноєвропейських статей, чії біографії присутні в книзі, є Анна Каменська, яка була народжена в Російській імперії, але не жила там від раннього дитинства, а її наукова кар'єра, більшою мірою, була пов'язана зі Швейцарією.

Загалом книга є непересічною, і можна навіть казати про те, що ініціатори її видання претендують на нове слово в історії релігієзнавства та намагаються максимально широко донести свою думку. Зокрема, про це свідчить і той факт, що книгу одразу було викладено у вільний доступ на сайті видавництва, що є дуже важливим кроком у контексті сучасних цін на західні академічні видання. Попри певні недоліки, пов'язані з нерівномірним охопленням різних регіонів і тематичних напрямів (більша увага в книзі присвячена Західній Європі та теософії, відповідно), монографія є дуже важливою та вводить в науковий дискурс раніше маловідомі факти про зацікавлення відомих релігієзнавців

початку XX століття езотеризмом і вплив цих зацікавлень на їхні наукові студії. Безумовно, такий підхід є корисним для повнішого розуміння історії релігієзнавчої думки та може бути застосований і до інших дослідників релігії, зокрема, українських.

Руслан Халіков
кандидат філософських наук,
викладач кафедри всесвітньої історії та
релігієзнавства Тернопільського національного
педагогічного університету

РЕЦЕНЗІЯ
НА «ЗАПИСКИ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА
ІМ. ШЕВЧЕНКА В АМЕРИЦІ»
(Нова серія. Том 1. Головний редактор серії
Григорій Грабович; редактор тому
Олесь Федорук. Нью-Йорк, 2017, 256 с.)

REVIEW
OF «NOTES OF THE SCIENTIFIC SOCIETY NAMED
BY SHEVCHENKO IN AMERICA».
(New series. Volume 1. Editor-in-Chief of the series
Hr. Hrabovych; editor of the volume O. Fedoruk. New York,
2017, 256p.)

Представлені у першому томі Нової серії Записок Наукового товариства ім. Шевченка в Америці наукові статті і розвідки, присвячені творчості Тараса Шевченка і Пантелеймона Куліша, спонукатимуть до діалогу із авторами не лише літературознавців чи лінгвістів, а й психологів і філософів. Цінний здобуток двомовного (українсько-англійського) видання – долання рамок філологічних наук і орієнтація на горизонт україністики і ширше – сучасної гуманітаристики. На особливу увагу заслуговує те, що автори більшості публікацій активно випробовують можливості різноманітних методологій для осмислення текстів, контекстів та інтертекстів.

Наукове видання «Записки НТШ – А. Нова серія» (Нью-Йорк, 2017) є по суті продовженням «Записок НТШ» (виходили у Львові з кінця 19 століття до 1939) та «Записок НТШ-А» (виходили в США з 1953 до 2001). Це видання слід

означити як знакове явище української культури і науки 20 століття, а його історія тісно переплетена із історією України. Більше сотні томів вийшло на початку минулого століття з 1897 по 1913 роки, із перервами «Записки» виходили у міжвоєнні часи, причому публікація їх припинилася 1939-го, коли радянська влада закрила Наукове товариство імені Тараса Шевченка. За рік по відновленню його на еміграції 1948 у Мюнхені було опубліковано 156 том Записок. Створене 1947-го в Америці НТШ-А почало видавати Записки, і впродовж сорока років випустило 50 томів.

У передмові до першого тому Нової серії головний редактор видання, тодішній Президент НТШ-А, знаний літературознавець і професор кафедри української літератури Українського наукового інституту Гарвардського університету Григорій Грабович запропонував короткий огляд історії «Записок», зазначивши, що у 1970–1980-х роках центр тяжіння україністики змістився до західної україністичної науки, зосередженої навколо університетів США і Канади (Гарвардського університету та його Українського наукового інституту в США і Канадського інституту українських студій при Альбертському університеті та кафедри україністики при Торонтському університеті в Канаді). Нова сторінка в житті видання почалася із відновленням НТШ у Львові і здобуттям Україною незалежності. На межі 1989-1990-го стартувала й історія поступового «передавання» Записок до України. Періодичність виходу наступних чисел – окрема складна історія для прискіпливих істориків української наукової періодики. За словами Григорія Грабовича попри те, що протягом 1990-2009 наукова продукція НТШ-А меншала, з 2009 помітна активізація роботи з підготовки і друку серії видань, зосереджених навколо постаті Тараса Шевченка та доробку його

сучасників, зокрема, Пантелеймона Куліша. Поступово викристалізувалася й ідея того, що для повноцінної наукової комунікації і дискусії таки потрібен науковий журнал (українсько-англійський) із фокусом на питаннях українознавства. Таким виданням за словами Григорія Грабовича і мають стати «Записки НТШ-А. Нова серія» – із орієнтацією на забезпечення актуальності, динамізму і високої якості українознавчих дисциплін.

Перший том нової серії Записок присвячено переважно Патронові Товариства Тарасові Шевченку, але є в ньому і матеріали про творчість Пантелеймона Куліша, і розвідки про Шевченкове оточення, і спроби реконструкції контексту української і європейської літератури 19 століття. Наукові пропозиції кількох поколінь українських науковців, представлених у виданні, засвідчують його спрямування на увиразнення широкої тематики і проблематики. На високу оцінку заслуговує і його виважена структура, що складається з кількох рубрик («Статті», «Матеріали», «Рецензії», «Хроніка» тощо).

Найбільшим розділом є «Статті», в ньому представлено сім праць, більшість із яких присвячено осмисленню творчості Тараса Шевченка – у текстуальному та інтертекстуальному вимірі. Том відкривається статтею Ніни Чамати «Українське поетичне послання першої половини 19 століття : генеза і типологія», в якій дослідниця зосереджує увагу на особливостях зразків означеного жанру у Петра Гулака-Артемовського, Степана Писаревського, Віктора Забіли та детально розглядає специфіку подібних творів у Тараса Шевченка.

Григорій Грабович і Тамара Гундорова пропонують нові концептуальні підходи до сучасного аналізу засад творчості Тараса Шевченка на основі використання можли-

востей міждисциплінарних методологій. Обидві статті відомих літературознавців виходять за межі філологічних інтерпретацій і є двома авторськими версіями вступу до філософії поета. Так Григорій Грабович («Shevchenko's Archetypes») презентує не лише осмислення колективних та індивідуальних архетипів у найвідоміших творах Тараса Шевченка, використовуючи потенціал ідей Карла-Густава Юнга, але й виходить на осягнення співвідношення міфу та архетипу, окреслює специфіку індивідуалізації і самоідентифікації поета та перспективу розгляду мета-архетипу. Тамара Гундорова («Цивілізаційні проекти Тараса Шевченка : Кобзар Дармограй, фемінізм і хуторянство») зосереджує увагу на цивілізаційних проектах Тараса Шевченка на прикладі розгляду його російськомовної прози. Повісті Шевченка цікавлять дослідницю скоріше не як джерело пізнання автобіографії митця, а як джерело пізнання «моделей суспільного та морального перетворення, які той освоює». У центрі її уваги – цивілізаційний проект, який постає у повістях і закладає основи української хутірської культури. Передусім вона осмислює статус оповідача Кобзаря Дармограя (псевдонім Тараса Шевченка) і притаманного йому способу сповідування. Методологія, заснована на феміністичній критиці та елементах психоаналізу, дозволяє дослідниці помітити в повістях низку смислотворчих моментів і кодів, які були прикметні для культурних, суспільних і освітніх трансформацій 19 століття у світі. До діалогу із Тамарою Гундоровою спонукає і порівняння версій хутірської культури у Тараса Шевченка і Пантелеймона Куліша.

Редактор тому Олесь Федорук представляє наукове дослідження про автоцензуру в романі Пантелеймона Куліша «Чорна Рада» і розвідку «Улюблені пісні Шевченка в

записах Куліша (Нові матеріали)». Детальний аналіз української і російської версій «Чорної Ради» й епістолярію автора твору виводить дослідника на низку важливих спостережень за специфікою автоцензури як явища і особливостей її прояву. Олесь Федорук пропонує розглядати усі тексти роману – його редакції і різномовні версії – як єдиний «метатекст», що вібрує в полі авторської уяви. У джерелознавчій розвідці «Улюблені пісні Шевченка в записах Куліша (Нові матеріали)», натомість, він представляє дослідження, що стосується перебування Тараса Шевченка в Мотронівці у січні 1847, де його Куліш запросив на своє весілля старшим боярином. Цей епізод, засвідчений в спогадах та листах і самого поета, й осіб його оточення, дає початок «археологічним» пошукам Олеся Федорука по кількох архівах. У результаті дослідник не просто осмислює значення записаних Пантелеймоном Кулішем улюблених пісень Шевченка, а намагається реконструювати контекст появи цих записів. Розвідка доповнюється ілюстративним матеріалом (автографами) і новим видруком текстів пісень.

Пошуки контекстів для осмислення відомих творів Шевченка характерні і для публікацій Олександра Бороня і Василя Задорожного. Статтю Олександра Бороня «Твори німецької літератури в інтертексті Шевченкових повістей» присвячено аналізу європейського контексту сенсів повістей Шевченка. Автор звертає увагу на те, що поклики на Фрідріха Шиллера, Йоганна Вольфганга фон Гете, Крістіана Августа Вульпіуса, Августа Коцебу у творах українського письменника. Василь Задорожний у статті «До інтерпретації Шевченкової поеми «Гайдамаки» зосереджується на двох репліках героїв і представляє широкий горизонт їх тлумачень на основі семантичного аналізу, майже мікро-

скопичного прочитання фраз і пошуку контекстів, в яких вони могли з'явитися.

Для Романа Трифонова і Ганни Яновської («Мовні засоби самоіронії в листах Шевченка») вихідною є теза про своєрідність стилістики і прагматики епістолярію Тараса Шевченка, що виводить їх на необхідність відмовитися від думки про брак самоіронії у поета. Саме аналіз проявів і парадоксальності самоіронії дозволяє дослідникам деконструювати усталений образ Тараса Шевченка і презентувати його як митця і особистість з несподіваної перспективи. Міждисциплінарний підхід Романа Трифонова і Ганни Яновської до епістолярію базується на поєднанні лінгвістичної і психологічної методології із незначною часткою спрямувань культурної критики, хоча психолінгвістичний аспект у їх дослідженні і домінує. Розглядаючи функції і самоіронії та її засоби, дослідники поступово окреслюють кілька напрямків трансформацій підходів до епістолярного дискурсу Шевченка та загалом до епістолярію українських літераторів.

У «Записках НТШ-А» вмішено і посмертні публікації двох відомих українських дослідників Володимира Яцюка (1946–2012) і Віктора Дудка (1959–2015). Обидві джерелознавчі розвідки містять цінні матеріали, котрі відкривають невідомі сторінки життя і самого митця, і його оточення. У центрі розвідки Віктора Дудка «Із нових розшуків про Шевченка» опиняються віршоване послання Ніколая Курочкіна до Шевченка та декілька інших документів, з яких постають важливі нюанси, необхідні для реконструкції і біографії митця, і кола його спілкування, і окремих спрямувань у його творчості. У статті Володимира Яцюка «Раритетні збірки Плацендара: спроба атрибуції» презентовано і майстерно прокоментовано раритетні фотогра-

фічні портрети Тараса Шевченка і його сучасників. Остання праця відомого дослідника і колекціонера, проілюстрована відповідними світлинами, містить багато цінної інформації як про різні роки життя і контакти поета, але й авторський аналіз фотографій і візуальних образів Миколи Костомарова, Михайла Лазаревського, Григорія Честяхівського, Марусі Денисенко. До слова, опублікована у «Записках» праця Володимира Яцюка є частиною монографії «Тараса Шевченко і світ фотографії», яка нещодавно з'явилася у видавництві «Критика».

Варто відзначити концептуальну і змістовну цілісність першого тому нової серії «Записок НТШ-А». Більшість статей у виданні відрізняються зорієнтованістю на чітку методологічну позицію і детальний аналіз розглядуваних текстів у поєднанні із ненав'язливою, але послідовною і поміркованою реконструкцією контекстів. Чеснотою представлених праць є відкритість до дискусій і прагнення уникати безґрунтовних узагальнень. Центральну частину видання, представлену рубриками «Статті» і «Матеріали», вдало доповнює «Miscellanea», де вміщено окрім згаданої розвідки Віктора Дудка ще й дослідницькі нотатки Юхима Меламеда «Із коментаря до «Шевченкового словника» із цінною інформацією про Тетяну Волховську, Фелікса Волховського, Тадеуша Чацького. Позитивне враження від цілісності видання підтримують і вміщені у відповідних рубриках рецензія Роксани Харчук на друге видання монографії Станіслава Росовецького «Шевченко і фольклор» (Київ: Критика, 2015), некролог Віктору Дудкові та хроніка наукових конференцій, круглих столів, літературних і музичних вечорів й інших форм діяльності українознавчих осередків України й діаспори.

Попри позірну філологічну зорієнтованість, перший том Нової серії «Записок НТШ-А» представляє різноманітні орієнтації української гуманітаристики – передусім завдяки актуальним контекстам, які актуалізуються в переважній більшості статей та діалогічним перегукам і концептуальним зв'язкам між дослідницькими спрямуваннями в окремих публікаціях.

Юлія Доброносова
кандидатка філософських наук
оглядачка, письменниця

АВТОРИ

АГЕСВ В'ЯЧЕСЛАВ ВАЛЕРІЙОВИЧ

<https://orcid.org/0000-0001-7720-88>

Магістр філософії (КНУ ім. Т.Шевченка, 2005, аспірант Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ).

Місце роботи: rellab.org.ua, посада: редактор

0961212400, ageyyev@gmail.com

Сфера наукових інтересів: психологія релігії, нові релігійні течії

AGEYEV Vyacheslav

<https://orcid.org/0000-0001-7720-88>

postgraduate student in the Department of Religious Studies in the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine

0961212400, ageyyev@gmail.com

Research interests: psychology of religion and New Religious Movements.

БОРИСОВА ОЛЬГА ВАСИЛІВНА

<https://orcid.org/0000-0003-0875-9065>

доктор історичних наук, професор

професор кафедри загальноосвітньої підготовки Луганського національного аграрного університету (м. Харків)

+380953430755, utraesus@ukr.net

Сфера наукових інтересів: історія релігій, історія християнства, історія туризму і паломництва, релігійний туризм, методологія дослідження релігійного туризму

BORYSOVA Olga Vasilivna

<https://orcid.org/0000-0003-0875-9065>

DSc. (History), Professor, professor of the Department of General Education at Luhansk National Agrarian University (Kharkiv)

+380953430755, utraesus@ukr.net

Research interests: history of religions, history of Christianity, history of tourism and pilgrimage, religious tourism, research methodology of religious tourism.

ДОБРОНОСОВА ЮЛІЯ ДМИТРІВНА

<http://orcid.org/0000-0001-5891-8226>

Кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та педагогіки Національного транспортного університету (Київ)

+380508001348, ilajali@ukr.net

gavrylodmytr@gmail.com

Сфера наукових інтересів: філософія медіа, філософська антропологія, україністика

DOBONOSOVA Yuliia Dmytrivna

<http://orcid.org/0000-0001-5891-8226>

Philosophy doctor in Philosophy

Assistant professor of the department of Philosophy and Pedagogy, National Transport University (Kyiv, Ukraine)

+380508001348, ilajali@ukr.net

gavrylodmytr@gmail.com

Research interests : Philosophy of media, philosophical anthropology, Ukrainian Studies

КОВАЛЕНКО ЮРІЙ ІВАНОВИЧ

Протоієрей Георгій Коваленко

<https://orcid.org/0000-0001-6321-9577>

Пошукувач Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди Національної академії наук України,

ректор Відкритого православного університету Святої Софії-Премудрості (Київ, Україна),

священник Православної церкви України.

+380503860972, kovalenkogeorge@gmail.com

Сфера наукових інтересів: релігієзнавство, християнство, православ'я, міжконфесійні і міжрелігійні відносини, релігія і суспільство, релігія і медіа, релігія і екологія, релігійна просвіта, нові форми релігійної освіти.

KOVALENKO Iurii

Archpriest George Kovalenko

<https://orcid.org/0000-0001-6321-9577>

Applicant at the Religious Studies Department at the Institute of Philosophy named after H. Skovoroda, National Academy of Sciences of Ukraine,

Rector of the Open Orthodox University of the Saint Sophia the Wisdom (Kyiv, Ukraine),

Priest of the Orthodox Church of Ukraine.

+380503860972, kovalenkogeorge@gmail.com

Research interests: religious studies, Christianity, Orthodoxy, interfaith and interreligious relations, religion and society, religion and media, religion and ecology, religious education, new forms of religious education.

КОЛОДНИЙ АНАТОЛІЙ МИКОЛАЙОВИЧ

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

доктор філософських наук, професор; головний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України,

+380674669703, cerif2000@gmail.com

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

KOLODNYI Anatolii Mykolaiovych

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

Doctor of Philosophy, Professor; chief researcher of the Department of Religious Studies, H.Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine,

+380674669703, cerif2000@gmail.com

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

САННИКОВ СЕРГІЙ ВІКТОРОВИЧ

<http://orcid.org/0000-0001-5549-9820>

Доктор філософських наук, професор Одеської богословської семінарії, науковий співробітник Центру дослідження релігій Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова (Одеса-Київ, Україна)

+380963864911, ssannikov@gmail.com

Сфера наукових інтересів: Богослов'я, sacramentalism, історія богословських ідей.

SANNIKOV Sergii Viktorovich

<http://orcid.org/0000-0001-5549-9820>

Doctor of Science in Theology; Professor of the Odessa Theological Seminary, Senior Research Fellow at The Center for the Study of Religions, National Pedagogical Dragomanov University (Odesa-Kyiv, Ukraine)

+380963864911, ssannikov@gmail.com

Research interests: Theology, sacramentalism, history of theological ideas.

ФИЛИПОВИЧ ЛЮДМИЛА ОЛЕКСАНДРІВНА

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

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

+380679599281, lfilip56@gmail.com

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

FYLYPOVYCH Liudmyla Oleksandrivna

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

Doctor of Philosophy, Professor, Leading scientific worker of Religious Studies Department at the Institute of Philosophy named after H. Skovoroda, National Academy of Sciences of Ukraine

+380679599281, lfilip56@gmail.com

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

ШЕПЕТЯК ОЛЕГ МИХАЙЛОВИЧ

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

доктор філософських наук, професор
професор кафедри філософії

Київського університету імені Бориса Грінченка

o.shepetyak@gmail.com

Наукові інтереси: християнство, богослов'я, греко-католицизм, римо-католицизм, східні церкви

SHEPETIAK Oleh

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

Doctor of science in Philosophy, Professor

Professor of the Department of Philosophy of the Kyiv Borys Grinchenko University

o.shepetyak@gmail.com

Research interests: Christianity, theology, Greek Catholicism, Roman Catholicism, Eastern churches

ШЕПЕТЯК ОКСАНА ТАРАСІВНА

<https://orcid.org/0000-0002-8985-2861>

Кандидат філософських наук

Доцент кафедри філософії, соціології та політології Київського національного торговельно-економічного університету

oksankaroman@gmail.com

Наукові інтереси: християнство, богослов'я, греко-католицизм, римо-католицизм, східні церкви

SHEPETIAK Oksana

<https://orcid.org/0000-0002-8985-2861>

Doctor of Philosophy

Docent of the Department of Philosophy, Sociology and Political Studies

Kyiv National University of Trade and Economics

oksankaroman@gmail.com

Research interests: Christianity, theology, Greek Catholicism, Roman Catholicism, Eastern churches

ХАЛІКОВ РУСЛАН ХАЛІКОВИЧ

<https://orcid.org/0000-0001-7558-3675>

Кандидат філософських наук, викладач кафедри всесвітньої історії та релігієзнавства Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка

+380662745610, halikoffr@gmail.com

Сфера наукових інтересів: релігієзнавство, західний езотеризм, контрсекулярна релігійність, традиціоналізм, нові релігійні рухи, феноменологія релігії

KHALIKOV Ruslan Khalikovich

<https://orcid.org/0000-0001-7558-3675>

Ph.D. in Religious Studies, Associate professor at the Department of World History and the Study of Religions at the Ternopil Volodymyr Hnatiuk national pedagogical university

+380662745610, halikoffr@gmail.com

Research interests: Religious Studies, Western Esotericism, Counter-Secular Religiosity, Traditionalism, New Religious Movements, Phenomenology of Religion

УКРАЇНСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Науковий релігієзнавчий бюлетень

№ 94 # 2021

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 Book Antiqua.

Ум. друк.арк.: 9,3

Наклад 100 прим.

Виготовлювач: ТОВ «КАЛЕНДАР ТМ»

м. Київ, вул. Бориспільська, 9,

01001 Київ, вул. Трьохсвятительська, 4

ГО «Українська асоціація релігієзнавців»