

ISSN 2306-3548 (Print)
ISSN 2617-9792 (Online)

*Науковий бюлетень ГО «Українська Асоціація релігієзнавців»
Видається з 1996 року.*

Українське --- релігієзнавство

№ 95



Видавничий дім
«Гельветика»
2024

Реєстрація суб'єкта у сфері друкованих медіа: Рішення Національної ради України з питань телебачення і радіомовлення № 1774 від 23.05.2024 року.
З 2017 року «Українське релігієзнавство» включено до міжнародної наукометричної бази Index Copernicus.

Випуск ухвалено до друку Правлінням ГО «Українська Асоціація релігієзнавців»
(протокол № 23 від 20.05.2024 р.)

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Колодний Анатолій – головний редактор, доктор філософських наук, професор, почесний президент ГО «Українська асоціація релігієзнавців» (УАР), головний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (Київ, Україна)

Саган Олександр – заст. гол. редактора, доктор філософських наук, професор, віце-президент УАР, завідувач Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ (Київ, Україна)

Бистрицька Елла – доктор історичних наук, професор, зав. кафедри всесвітньої історії і релігієзнавства Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка (Тернопіль, Україна)

Говорун Сергій (архм. Кирило) – доктор філософських наук, професор, директор Екуменічного інституту Гаффінгтона, Університетський коледж Стокгольма; Університет Лойола Мерімаунт у Лос Анджелесі (Швеція, США)

Горбань Річард – доктор філософських наук, професор, професор кафедри богослов'я Приватного закладу вищої освіти «Івано-Франківська академія Івана Золотоустого» (Івано-Франківськ, Україна)

Гудима Ігор – доктор філософських наук, професор, Маріупольський державний університет (Київ, Україна)

Надтока Геннадій – доктор історичних наук, професор, професор кафедри всесвітньої історії Київського столичного університету імені Бориса Грінченка (Київ, Україна)

Предко Олена – доктор філософських наук, професор кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Київ, Україна)

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

Филипович Людмила – доктор філософських наук, професор, президент УАР, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства ІФ НАН України (Київ, Україна)

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

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

Веб-сторінка: <http://uars.info/index.php/uars>

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

*Статті друкуються в авторській редакції.

ISSN 2306-3548 (Print)
ISSN 2617-9792 (Online)

*The Scientific Bulletin of NGO “Ukrainian Association of Researchers of Religion”
Issued since 1996.*

Ukrainian --- Religious Studies

№ 95



Publishing house
“Helvetica”
2024

Registration of Print media entity: Decision of the National Council of Television and Radio Broadcasting of Ukraine No. 1774 as of 23.05.2024.

Since 2017, "Ukrainian Religious Studies" has been included in the international science-based database Index Copernicus International.

Recommended for printing by the Management Board of "UARR"
(Protocol No. 23 dated 20.05.2024)

EDITORIAL BOARD

Kolodnyi Anatolii – Editor-in-Chief, DSc (Philosophy), Professor, Honorary President of Ukrainian Association of Researchers of Religion (UARR), Research Associate at 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)

Sagan Oleksandr – Deputy Editor-in-Chief, DSc (Philosophy), Professor, Vice-President of UARR, Head of the the Department of Religious Studies of the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine)

Bystrytska Ella – DSc (History), Professor, Head of the Department of World History and Religious Studies, Ternopil Volodymyr Hnatiuk National Pedagogical University

Hovorun Serhii (archimandrite Cyril) – DSc (Philosophy), Professor, Director of Huffington Ecumenical Institute, University College Stockholm; Loyola Marymount University in Los Angeles (Sweden, USA)

Horban Richard – DSc (Philosophy), Professor, Professor at the Department of Theology, Private Higher Education Institution "Ivano-Frankivsk Academy Ivana Zolotoustoho" (Ivano-Frankivsk, Ukraine)

Hudyma Ihor – DSc (Philosophy), Professor, Mariupol State University (Kyiv, Ukraine)

Nadtoka Hennadii – DSc (History), Professor, Professor at the Departemnt of World History, Borys Grinchenko Kyiv Metropolitan University (Kyiv, Ukraine)

Predko Olena – DSc (Philosophy), Professor at the Department of Religious Studies, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Kyiv, Ukraine)

Sitarchuk Roman – DSc (History), Professor, Vice-President of UARR, First Vice-Rector of Poltava National Pedagogical University (Poltava, Ukraine)

Fylypovych Liudmyla – DSc (Philosophy), Professor, President of UARR, Leading Researcher at the Department of Religious Studies of the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine)

*Address of the editorial office: 01001 Kyiv-1, str. Triokhsviatytelska, 4, of. 324.

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

URL: <https://uars.info/index.php/uars>

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

*Articles are published in the author's edition.

ЗМІСТ

СЛОВО РЕДАКТОРА.....	7
----------------------	---

ТЕОРІЯ І МЕТОДОЛОГІЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Алла Арістова РОЛЬ РЕЛІГІЇ У ТРЕТІЙ СВІТОВІЙ ВІЙНІ: АКАДЕМІЧНА ПОЛЕМІКА.....	8
Людмила Филипович, Віта Титаренко СПЕЦИФІКА ДОСЛІДЖЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ МЕНШИН: МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ.....	18
Людмила Гридковець ОСОБЛИВОСТІ КРИЗОВОГО РЕЛІГІЙНОГО РОЗВИТКУ ЛЮДИНИ В ПАРАДИГМІ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ПСИХОЛОГІЇ.....	24

ІСТОРІЯ РЕЛІГІЙ І РЕЛІГІЙНИХ ІДЕЙ

Ілля Луковенко МЕНОНІТСТВО В КОНФЕСІЙНОМУ ЛАНДШАФТІ ДОНЕЧЧИНИ (XIX – ПОЧАТКУ XX СТ.).....	34
Тетяна Гаврилюк РАННЬОХРИСТИЯНСЬКІ УЯВЛЕННЯ ПРО ЛЮДИНУ МІЖ БІБЛІЄЮ ТА ГРЕЦЬКОЮ ФІЛОСОФІЄЮ: ОСОБЛИВОСТІ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ.....	44
Михайло Мурашкін СТАН ВІЧНОГО ЯК СПАСІННЯ В РЕЛІГІЙНИХ ІНТЕРПРЕТАЦІЯХ.....	53

СУЧАСНІ РЕЛІГІЇ І РЕЛІГІЙНА СИТУАЦІЯ

В'ячеслав Агєєв МАТРИЦИЗМ ЯК ЕЗОТЕРИЧНА ШТУЧНА РЕЛІГІЯ: ІСТОРИКО-КУЛЬТУРОСОФСЬКИЙ ОГЛЯД.....	60
Ольга Недавніа САКРАЛЬНІ “МІСЦЯ СИЛИ” В КИЄВІ ПІД ЧАС ВІЙНИ ЯК ЛОКАЦІЇ ПІДТРИМКИ СТРЕСОСТІЙКОСТІ.....	72

ПОСТАТІ РЕЛІГІЇ І РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Анатолій Колодний РЕЛІГІЯ В КОНТЕКСТІ СВІТОГЛЯДНИХ ВИЯВІВ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА (до двісті десятиї річниці від дня народження поета-мислителя).....	78
Оксана Горкуша СВІТОГЛЯДНІ НАСТАНОВИ АНАТОЛІЯ КОЛОДНОГО ЯК ФУНДАТОРА УКРАЇНСЬКОГО АКАДЕМІЧНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА (ЧАСТИНА 1. РАДЯНСЬКИЙ ПЕРІОД)	88

РЕЦЕНЗІЇ

Павло Єремєєв ВІД ЗАХИСТУ ТРИДЕНТСЬКОЇ МЕССИ ДО РЕВІЗІЇ СВЯЩЕННОГО ПИСАННЯ (Рецензія на: Lundberg M. A Pope of Their Own: El Palmar de Troya and the Palmarian Church. Second Edition. Uppsala Studies in Church History 11. Uppsala: Uppsala University, Department of Theology, 2020).....	96
АВТОРИ.....	101

CONTENTS

THEORY AND METHODOLOGY OF RELIGIOUS STUDIES

EDITOR'S WORD.....	7
Alla Aristova THE ROLE OF RELIGION IN THE THIRD WORLD WAR: ACADEMIC CONTROVERSY.....	8
Liudmyla Fylypovych, Vita Tytarenko SPECIFICS OF THE STUDY OF RELIGIOUS MINORITIES: METHODOLOGICAL PRINCIPLES.....	18
Liudmyla Hrydkovets FEATURES OF THE CRISIS RELIGIOUS DEVELOPMENT OF A PERSON IN THE PARADIGM OF CHRISTIAN PSYCHOLOGY.....	24

HISTORY OF RELIGIONS AND RELIGIOUS IDEAS

Ilya Lukovenko MENNONITES IN THE CONFESSIONAL LANDSCAPE OF DONETSK REGION (XIX – EARLY XX CENTURY).....	34
Tatiana Havryliuk EARLY CHRISTIAN IDEAS ABOUT HUMAN BETWEEN THE BIBLE AND GREEK PHILOSOPHY: FEATURES OF INTERCONNECTION.....	44
Mykhailo Murashkin THE STATE OF THE ETERNAL AS SALVATION IN RELIGIOUS INTERPRETATIONS.....	53

MODERN RELIGIONS AND RELIGIOUS SITUATION

Vyacheslav Ageyev MATRIXISM AS AN ESOTERIC INVENTED RELIGION: A HISTORICAL AND CULTURAL REVIEW.....	60
Olga Nedavnya SACRED “PLACES OF POWER” IN KYIV DURING THE WAR AS LOCATIONS SUPPORTING STRESS RESISTANCE.....	72

FIGURES OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES

Anatolii Kolodnyi RELIGION IN THE CONTEXT OF TARAS SHEVCHENKO WORLDVIEWS (to the 210-th anniversary of the poet-thinker's birthday).....	78
Oksana Horkusha WORLDVIEW ATTITUDES OF ANATOLII KOLODNYI AS THE FOUNDER OF UKRAINIAN ACADEMIC RELIGIOUS STUDIES (PART 1. SOVIET PERIOD).....	88

REVIEWS

Pavlo Yeremieiev FROM THE DEFENSE OF THE TRIDENTINE MASS TO THE REVISION OF THE HOLY SCRIPTURES (Review of Lundberg M. A Pope of Their Own: El Palmar de Troya and the Palmarian Church. Second Edition. Uppsala Studies in Church History 11. Uppsala: Uppsala University, Department of Theology, 2020).....	96
AUTHORS.....	101

СЛОВО РЕДАКТОРА

Дорогі читачі,

після тривалої перерви, що пов'язано із початком в 2022 році широкомасштабної війни росії проти України, ми відновлюємо наш журнал «Українське релігієзнавство». Це стало можливим завдяки нашим воїнам, які захищають нас, створюючи умови для наукової роботи. Серед тих воїнів є і релігієзнавці. Перш за все це Олексій Титаренко, який загинув 7 травня 2023 року. Це його дружина Віта Титаренко, Саїд Ісмаїлов, Руслан Халіков, Георгій Филипович, Славко Агеєв, Дмитро Горевой, Євгеній Титомир, Тарас Круковський, Ігор Овсянніков, Юрій Павлович Чорноморець, може й інші, про кого я не знаю, але які служать в ЗСУ чи Азові або активно волонтерять.

Скажете, що зараз не до науки. Але є різні фронти. Наш фронт – зберегти релігієзнавство як науку, підтримати релігієзнавців, укріпити зв'язки науковців різних поколінь. Наука для багатьох із нас в цей кризовий період стала тим рятувальним кругом, який дозволяє подолати пост-травматичний синдром, бо занурює нас в інтелектуальну працю, в звичні довоєнні обставини, що надає можливість підтримати і себе, і своїх колег.

Я безмежно вдячний тим, хто відгукнувся на заклик відновлення журналу: і авторам, і членам редколегії, і технічним працівникам. Передаючи справу журналу в руки видавничого дому «Гельветіка», сподіваємося на довгу і плідну співпрацю, яка завершить наш шлях до визнання МОНОм Україною фаховості журналу категорії «Б».

Цей 95-й номер збирали толокою, хто що міг надати – щось із минулих номерів, щось надактуальне в часі війни. Як завжди, вималювалися і рубрики в журналі.

Відкриває цей номер стаття теоретичного характеру відомих науковиць: Алли Арістової, яка знайомить нас із академічною полемікою щодо ролі релігії у третій світовій війні, в співавторстві Людмили Филипович і Віти Титаренко роздуми про методологічні засади релігієзнавчого дослідження релігійних меншин, Людмили Гридковець про особливості кризового релігійного розвитку людини в парадигмі християнської психології.

Розділ історичний в цьому числі УР представлений статтями Іллі Луковенка, Тетяни Гаврилюк і Михайла Мурашкіна. Тематично вони дуже різні, але повідомляють про історію постання і функціонування різних конфесій та релігійних ідей.

Про сучасність в релігійному житті читаємо в статті Славка Агеєва, який пропонує цікавий матеріал про нову релігію матрицизм, та Ольги Недавної, яка дослідила сакральні «місця сили» в сьогоденному Києві.

У спеціальній рубриці «Постаті релігії і релігієзнавства» розміщена стаття Анатолія Колодного про Тараса Шевченка до його 210-ї річниці з дня народження і стаття Оксани Горкуши про А. Колодного до його 85-літнього ювілею. Авторські оцінки, глибокий аналіз дає можливість краще зрозуміти специфіку української релігійності і української науковості.

Завершує номер пізнавальна рецензія нашого колеги з Харкова Павла Єремєєва на видану в 2020 р. в Уппсальському університеті монографію професора факультету теології Магнуса Ландберга «Власний Папа: Ель-Пальмар-де-Троя та Пальмаріанська Церква».

Бажаю всім нам інтелектуального ентузіазму від знайомства з текстами, які писали наші колеги і дбайливо підготували до друку відповідальні за випуск Людмила Филипович і Ганна Кулагіна-Стадніченко.

Професор Анатолій Колодний

ТЕОРІЯ І МЕТОДОЛОГІЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

УДК 172.3

DOI <https://doi.org/10.32420/2306-3548/2024.95.01>

Алла Арістова

РОЛЬ РЕЛІГІЇ У ТРЕТІЙ СВІТОВІЙ ВІЙНІ: АКАДЕМІЧНА ПОЛЕМІКА

У статті розглянуті деякі з висловлених академічними науковцями гіпотез щодо потенційної ролі релігії у новій світовій війні. Поштовхом до їх обговорення стали події російсько-української війни та релігійний складник цього міждержавного конфлікту, а також помітне наростання глобальної напруженості в світовій системі. Авторка окреслила чотири гіпотези, котрі умовно означила як «есенціалістська», «мотиваційна», «атрибуційна», «інструментальна». Кожна з них пропонує свою бачення взаємозв'язку релігії та ймовірного нового глобального конфлікту.

Ключові слова: релігія, Третя світова війна, глобальний конфлікт, насильство, релігійна ідеологія.

Alla Aristova

THE ROLE OF RELIGION IN THE THIRD WORLD WAR: ACADEMIC CONTROVERSY

The article examines some of the hypotheses from academic scientists regarding the potential role of religion in a new world war. The impetus for such discussion was the events of the Russian-Ukrainian war and the religious component of this interstate conflict, as well as the noticeable increasing of global tensions in the world system. The author outlined four hypotheses, which she conditionally defined as “essentialist”, “motivational”, “attributional”, “instrumental” ones. Each of them offers its own vision of the relationship between religion and a possible new global conflict.

Key words: religion, the Third World War, global conflict, violence, religious ideology.

Актуальність. Війна є константою відомої історії людства, для якої навіть історично короткі мирні часи ставали присутньою *передвоєнним* або *післявоєнним* періодом. Трансформація воєн у постмодерну добу, як і трансформація релігії, вочевидь народжують нові форми взаємозв'язку і взаємозалежності між ними і, своєю чергою, посилюють процеси гібридизації, дифузії, проксимації обох явищ, імовірність спалаху нових злочинів-покрутів проти людяності.

Аналіз ролі, яку відіграла релігія у Першій та Другій світових війнах, а також ті зміни, що ставалися в релігійному ландшафті та релігійній ситуації після кожної зі світових воєн, а з тим наступної холодної війни (у сучасному дискурсі – Першої холодної), серії геноцидних воєн після розпаду соціалістичного «концтабору», процесів глобалізації тероризму, тягла російсько-українська війна (найбільша на європейському континенті від часу Другої світової) – логічно їй імперативно спонукали до прогнозуваної полеміки щодо *релігійного складника Третьої світової війни* (загрозу, невідворотність, ознаки або навіть початки й вогнища якої відчитують уже). А вплив останнього видається безсумнівним.

Після краху біполярного світу Френсіс Фукуяма висловив надію, що настав «кінець історії» у вигляді глобальної перемоги демократії та просунутого

західного капіталізму. Втім, така «оптимістична» візія одразу ж постала перед імовірністю геть іншого «кінця» у вирі терору, ненависті, паніки та насильства. Про Третю світову міркували і міркують як масштабну боротьбу за перерозподіл світового лідерства між ключовими країнами Сходу і Заходу, як потенційний глобальний військовий конфлікт із застосуванням ядерної або іншої нищівної зброї, як одночасний театр воєнних дій на всіх або більшості континентах... При тому *за* або *над* політичними лаштунками вбачають і протистояння релігійних (сакральних) сенсів, ідей, цінностей, ідентичностей.

Ця розвідка – не більш як попередня спроба означити ті головні позиції й гіпотези, які розділили (наживили?) академічну спільноту. Вихідна теза цієї полеміки: релігія *так чи інакше* була, є і буде чинником сучасного і майбутнього *політично організованого насильства*. Суть дискусії закорінена саме в цьому «так чи інакше». Але в кожному разі, за релігією визнано повернення ролі значущого соціального агента, інтенціонального й каузального фактора в системі міжнародних відносин і глобальної політики та категорії світової (не)безпеки.

Аналіз публікацій з проблеми. Умовним відліком академічної полеміки зазвичай вважають книгу С. Гантінгтона «Зіткнення цивілізацій» (1993)

і дискусію навколо проблеми цивілізаційних і релігійних ідентичностей як кордонів майбутніх світових конфліктів. Хоча глибшою історичною спонукою до таких дебатів стало очевидне зростання релігійного впливу на міжнародну політику ще з 1970-х років (зокрема, внаслідок тривалих ізраїльсько-палестинських, індійсько-пакистанських, північноірландських, радянсько-афганських конфліктів) і рефлексія цього впливу, та злам усієї звичної геополітичної матриці від кінця 1980-х.

Останні десятиліття спонукали провідних аналітиків (особливо у галузі міжнародних відносин та політичної соціології) визнати, що релігія, релігійні інститути та релігійні мотивації після доби «політичного реалізму» примусили переглянути самі засади теорії міжнародних відносин і вести мову про «геополітику віри в XXI ст.». Про це красномовно свідчили самі назви видань, що ставали резонансними у наукових і політичних колах: «Вплив віри: релігійні групи і зовнішня політика США» (Е. Абрамс); «Священне і суверен: релігія і міжнародна політика» (Дж. Карлсон, Е. Овенс); «Релігія та безпека: новий зв'язок у міжнародних відносинах» (Р. Сейпл, Д. Гувер); «Народи під Богом: геополітика віри у XXI столітті»; «Привнесення релігії в міжнародні відносини» (Дж. Фокс, Ш. Сандлер); «Глобальне відродження релігії та трансформація міжнародних відносин у двадцять першому столітті» (С. Томас); «Роздуми про Америку, Бога та світові справи» (М. Олбрайт); «Терор в ім'я Бога: глобальне зростання релігійного насильства» (М. Юргенсмейер); «Війна, релігія та імперія: трансформація міжнародного порядку» (Е. Філліпс), «Боже століття: відродження релігії та глобальна політика» (М. Тофт, Д. Філпотт і Т. Шах); «Релігія і теорія міжнародних відносин» (Дж. Снайдер); «Хрестовий похід XX століття: битва Ватикану за відновлення християнської Європи» (Дж. Хемедес) тощо¹. Суголосні розвідки

щодо «великого повернення релігії», ролі релігійного чинника у світових і українських реаліях, формування особливого поля релігійної безпеки / небезпеки вели й українські науковці (Є. Бистрицький, В. Горбулін, О. Горкуша, В. Єленський, С. Здіорук, І. Козловський, А. Колодний, П. Павленко, О. Саган, Л. Филипович, В. Шевченко та ін.).

Голова FPRI's Центру з вивчення Америки та Заходу, професор міжнародних відносин та історії Вольтер А. Макдугалл у Темплтонській лекції з релігії та міжнародних відносин (17.10.2019 р.) задався питанням: чому більшість фахових дослідників міжнародних відносин тривалий час були «настільки сліпі щодо ролі релігії» і визначив п'ять причин цієї сліпоти. По-перше, нестача вчених-релігієзнавців і політиків-практиків із досвідом одразу в обох галузях: тим, хто глибоко розуміється на одній або кількох релігійних традиціях, зазвичай бракує знань або досвіду в міжнародній політиці та державницькій справі, й навпаки. По-друге, на відміну від царини міжнародних відносин і дипломатії як реальної, «іманентної», або *арени влади* із помітними матеріальними вимірами, релігія є «трансцендентною», *ареною віри*, мотиви й результати якої непередбачувані, емпірично невимірні, вплив на людську поведінку – раціонально не прораховуваний. Третім чинником дослідник назвав схильність західних інтелектуалів мислити дихотомічно: протиставляти реалізм та ідеалізм, або світське та релігійне як бінарні опозиції. По-четверте, послався на вплив (із кін. XIX ст.) невинуватого припущення про те, що занепад релігії є неминучим похідним продуктом модернізації (ця теза, зрештою, була спростована відновленням інтересу не тільки до релігії, а й до широкого спектру релігійних феноменів – від фундаменталістських течій до різних форм духовності Нью-Ейдж). Нарешті п'ятим джерелом «ганебної сліпоти» щодо ролі релігії у світових справах він визначив «сивий міф Просвітництва про народження сучасної міжнародної системи»: начебто Вестфальський мир назавжди «опустив завісу над епохою релігійних воєн»².

Погодимось: напівправду завіса опустила тільки на антракт, аби поміняти декорації та перевдягти акторів. Концептуалізація поствестфальської історії оприявнила геть інакшу, далеку від парадигми політичного реалізму, роль релігії у визріванні, та ескалації воєн, і насамперед – воєн світових. А широкомасштабна фаза російсько-української війни щобільше актуалізували конфліктологічний дискурс навколо ролі релігії у геополітичних цивілізаційних / конфліктах.

¹ Abrams E. (2001) *The Influence of Faith: Religious Groups and U.S. Foreign Policy*. Lanham: Rowman & Littlefield; Carlson J. and Owens E., eds. (2003) *The Sacred and the Sovereign: Religion and International Politics*. Washington: Georgetown University; Seiple R. A., Hoover D. R., eds. (2004) *Religion and Security: The New Nexus in International Relations*. Lanham: Rowman & Littlefield; Fox J., Sandler Sh. (2004) *Bringing Religion into International Relations*. New York: Palgrave Macmillan; Thomas S. (2005) *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations in the Twenty-first Century*. Lanham: Rowman & Littlefield; Albright M. (2006) *The Mighty and the Almighty: Reflections on America, God, and World Affairs*. New York: HarperCollins; Phillips A. (2010) *War, Religion, and Empire: The Transformation of International Orders*. New York: Cambridge University; Toft M., Philpott D., and Shah T. (2011) *God's Century: Resurgent Religion and Global Politics*. New York: W. W. Norton; Snyder J., ed. (2011) *Religion and International Relations Theory*. New York: Columbia University; Juergensmeyer M. (2017) *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. 4th ed. Berkeley: University of California; Chamedes G. (2019) *A Twentieth-Century Crusade: The Vatican's Battle to Remake Christian Europe*. Cambridge: Harvard University Press.

² McDougall W. A. *The Myth of the Secular: Religion, War, and Politics in the Twentieth Century*. Available at: <https://www.fpri.org/article/2019/10/the-myth-of-the-secular-religion-war-and-politics-in-the-twentieth-century/> (accessed 22.09.2024).

Мета статті – вирізнити і порівняти основні гіпотези про характер взаємозв'язку релігії та ймовірної Третньої світової війни, з урахуванням релігійного виміру попередніх світових воєн і глобальних конфліктів.

Виклад основного матеріалу. У футурологічних прогнозах і релігійно-політичних роздумах істориків, політичних аналітиків, соціологів, релігієзнавців увиразнюються кілька гіпотетичних припущень щодо ролі релігії у Третій світовій війні, загроза якої нависає над людством (або й уже оприявнює себе через жорстокі регіональні війни та геополітичні поділи). Умовно виділимо й означимо такі гіпотези:

1. **Есенціалістська** – релігія визначатиме саму природу і характер нової світової війни.

2. **Мотиваційна** – релігія стане каталізатором і мотиватором насильства у Новій війні.

3. **Атрибуційна** – релігія лише потенційна риса, ознака, характеристика майбутнього світового конфлікту.

4. **Інструментальна** – релігію використовують як зручний і дієвий інструмент для просування геополітичних інтересів.

Перша з-поміж гіпотез (есенціалістська) із посиланням на характер і наслідки світових воєн ХХ ст. прогнозує питому релігійний характер нової глобальної війни. Чи не першим, хто висунув і концептуалізував ідею, що Перша світова війна була передусім *релігійною подією*, зіткненням релігій і натхнених священними цілями вірян, був історик Філіп Дженкінс. Його книга «Велика і священна війна: як Перша світова війна стала хрестовим походом» (2014)³ розгортає цілу панораму Першої світової – «священної битви» переважно християнських націй. Війна 1914–1918 рр. постала в його наративі як зіткнення релігій, глобальний духовний конфлікт, «священноборчий» сенс і цілі якого надихали людей брати до рук зброю, воювати й лишатися в окопах. Дженкінс не тільки стверджує, що Першу світову можна посутньо описати в термінах християнського хрестового походу (з огляду на те, як її пропагували та уявляли ті, хто брав у ній участь із різних сторін), але й спростовує бачення християнства ХХ ст. як «релігії миру». Автор доводить: всі християнські церкви стали на захист і підтримку власних політичних режимів та участі у тотальній війні; духовенство всіх країн спонукало свою паству вступати на військову службу або іншим чином виконувати свій патріотичний обов'язок; лідери, що примудрилися поєднати євангельські ідеї із закликом до зброї, діяли в усіх деномінаціях ворожих сторін. «Жертви виявилися такими великими, – пише автор, – що лише перемога могла їх викупити; ворог був таким лютим, що неможливо

було уявити жодного перемир'я чи компромісу; і справа, за яку боролися, була такою священною, що її геть не можна було покинути». Релігійне кредо війни як «святої справи», що твориться з Божого благословення, як вищої місії й святого покликання нації, виголосили і кайзер Вільгельм II, і президент США Т. В. Вільсон, і російський цар, і лютеранський, і православний провід. А коли Османська імперія долучилася до війни на боці Німеччини (восени 1914 р.), султан Мехмед V, перебравши на себе роль халіфа всіх мусульман, урочисто проголосив джихад, за яким невдовзі послідував геноцид християн (найперше вірмен та греків). Риторика священної війни і хрестового походу пронизувала австрійську, пруську, російську, британську пропаганду. Її уникнули хіба що євреї, але описували себе як «Божий народ» у часи «Божого суду»; війна одночасно спричинила величезний сплеск як антисемітизму в усіх державах, втягнутих у протиборство, так і сіонізму. А зрештою, по завершенні, трансформувала і християнство, і юдаїзм, й іслам, спричинила катастрофічне «розчарування» у вірі та фактично перекроїла релігійну мапу світу. Перша світова стала кризовою для церков, бо мільйони європейців вийшли з неї, глибоко розчаровані духовенством і релігійними інституціями, «які перетворили хрести на багнети» і охрестили їхню криваву справу.

Ідею про питому релігійний характер Першої світової підтримує і В. А. Макдугалл⁴. А серед історичних передумов, що употужнили релігійний чинник, вказує на зрощення релігії з націоналізмом та імперіалізмом та поширення нових релігійно-імперських ідеологій (зокрема, проголошення православ'я основою режиму Миколи II).

Відтак наслідками війни стали:

– занепад традиційних конфесій: до 1930-х Католицька церква перебувала в обороні, попри зусилля пап засудити Велику війну та попередити європейців про тоталітарне переродження в Радянській Росії, Італії й Німеччині; католицькі цінності переважали лише в авторитарних державах другого ешелону (як-от Польща, Австрія, Португалія, Іспанія); протестантські храми були зруйновані; православна церква розіп'ята більшовиками;

⁴ В. А. Макдугалл, своєю чергою, звертав увагу на кілька сюжетів, що обумовили питому релігійний характер Першої світової війни: а) Французька революція довела «тиранію розуму» до таких крайнощів, що європейці в інших країнах «згуртувалися за своїми традиційними престоломи та вітварями», а тим була відроджена риторика священної війни (австрійська, пруська, російська, британська пропаганда зображувала Французьку Республіку безбожною, а Наполеона – Антихристом); б) саме в добу Реставрації виник рух романтизму, а відтак християнський романтизм і політика «християнського генія» просякли дипломатію наступних десятиліть (зокрема, це і містичний Священний союз російського імператора Олександра I); в) поширення релігійно-націоналістичних та релігійно-імперських ідеологій.

³ Див.: Jenkins Ph. The Great and Holy War: How World War I Became a Religious Crusade. New York : HarperCollins, 2014.

– квітування нових форм уявлень про надприродне: зажили популярності езотеричні, окультні, містичні, нетрадиційні, месіанські та інші пасіонарні рухи, які швидко набули секулярних форм⁵;

– поширення т. з. «політичних релігій» (як-от націонал-соціалізм, фашизм, комунізм) із «антихристиянськими формами доктрини, літургії та іконографії».

Висновок, суголосний у Макдугалла й Дженкінса: *секуляризація перемогла не через модернізацію, а саме через Першу світову війну*. І далі: єдиними націями, які вийшли з Великої війни зі зміцнілими громадянськими релігіями, були ті, що найменше постраждали та найбільше отримали від неї: імперська Японія та Сполучені Штати. І саме вони зіткнулися в Другій світовій на Тихому океані, й ця катастрофа набула змісту чергової священної війни – війни громадянських релігій.

Попри те, що Друга світова війна, за винятком цього сюжету, розгорталася як конфлікт переважно світських ідеологій і відверто політичних інтересів, її наслідки для світового релігійного ландшафту також стали радикальними. Тут не можна обійти згадкою Голокост, дискурс «теології після Аушвіцу» та нове Велике розчарування в релігії. Учergове процеси секуляризації виявилися лише процесом поствоєнного переулаштування світу, зовні-секулярної трансформації релігії та світоглядних пошуків поза релігійними традиціями. Та разом із тим у лоні західних церков поставала нова теологія, нова концепція Бога (і ставлення Бога до світу), набув сили новохаризматичний рух.

Які ж процеси, на думку дослідників, відбуваються зараз, у переддень Нової світової війни? В. Макдугалл вказує на такі:

– по-перше, утвердження нових форм альянсів між державою і релігією (від зрощення політичних і релігійних інститутів, одержавлення релігії, як-от у Росії, до внутрішньої сув'язі, коли сама політична культура є похідною від теології, норм та інститутів релігії, як-от у постколоніальних мусульманських країнах, Саудівській Аравії, Ірані, Індонезії тощо);

– по-друге, ідея екуменізму у міжконфесійних стосунках втратила парадигмальне значення, конструйовані гуманістичні етики не набули популярності;

– по-третє, релігійні ідентичності та релігійні кордони не тільки не щезли, але набули нової конфігурації й трансконтинентальних обрисів; харизматичні форми світових релігій довели свою здатність місіонерського проникнення в інші цивілізації та фактично змагаються за навернення Південної Африки (причому провідну роль поступово перебрали мусульманські країни, які гостро конкурують

між собою за конфесійні, політичні, стратегічні пріоритети);

– нарешті, на Сході зринає феномен, для якого ще шукають назву («транскультурна релігія», «азіатські цінності», «китайські цінності»), угрунтований на синтетах конфуціанства, даосизму, буддизму, культу предків, сімейних традицій, цінностей громадянської й національної солідарності, соціальної стабільності (вищої за особисту свободу) тощо, і водночас не прив'язаний до жодних теологічних доктрин, Святого Письма, готовий до адаптації як до різних економічних і політичних умов, так і до технологій нового покоління, штучного інтелекту. Рекламований через мережі Інститутів Конфуція, ініціативи «один пояс, один шлях», поширений всією Азією, націлений на Європу та Океанію...

Ці міркування стали підставою для висновку: якщо Перша світова війна була зіткненням традиційних релігій; Друга світова – громадянських і політичних релігій, то *Третя світова з високою імовірністю стане зіткненням «трансконтинентальних громадянських релігій»; західних, ісламських і азійських цінностей*. З огляду на нищівну силу зброї масового знищення та колосальні потенційні жертви, вона набере апокаліптичного характеру й сенсів Священної битви. А людство, якщо виживе в ній, спостерігатиме нові форми десекулярної трансформації релігії.

Друга гіпотеза (мотиваційна) була висловлена раніше, краще відома й ширше дискутована в науковій і публіцистичній літературі. Її вихідна теза: *релігія в сучасному міжнародному порядку – це інститут або система, яка каталізує (мотивує, інспірує) насильство*. А трендом сучасності стає саме щобільша запитаність релігійної мотивації політичного насильства.

Від кінця 1990-х – початку 2000-х низка західних дослідників (найперше, М. Юргенсмейер, Дж. Фокс, П. Бергер), міркуючи про роль релігії у міжнародній політиці, вказували на різочу релігієподібність (зокрема й функціональну) світського націоналізму, посилення «релігійних націоналізмів» як опозиції світській державі та зв'язок між ними і насильством⁶. При цьому релігію характеризували як явище, здатне активно впливати на соціум і придушувати соціальних акторів змінювати хід подій.

Поряд із тим невпинно зростає корпус праць, який зображав «ісламський тероризм» як нову глобальну проблему сучасності та загрозу національній

⁵ Jenkins Ph. (2014) *The Great and Holy War: How World War I Became a Religious Crusade*. New York: HarperCollins. P. 134.

⁶ Juergensmeyer M. (1994) *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley : University of California Press; Fox J. (2004) *The Rise of Religious Nationalism and Conflict: Ethnic conflict and revolutionary wars, 1945–2001*. Journal of Peace Research. Vol. 41 (6). P. 715–731; Juergensmeyer M. (2008) *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christians Militias to Al Qaeda*. Berkeley : University of California Press.

і світовій безпеці. Соціологи вказували на те, що діяльність терористичних угруповань («Аль-Каїди», ІДІЛу тощо) та й самі акти тероризму насправді не націлені на християнство чи будь-яку іншу релігію як прямого ворога: це передовсім битва із Заходом, а не війна між релігіями. Інша річ, що форма й мотивація такого спротиву є релігійною, але зміст – відверто політичний, це – транснаціональний рух опору, де релігія виконує роль ідеології опозиції. У більшості випадків релігійні повстанці прагнуть замінити світську державу національно-релігійною або світовим Халіфатом. Парадокс убачали в тому, що оголосивши битву Заходу й глобалізації, такі терористичні угруповання самі ставали глобальним феноменом: їхня мережа – транснаціональна, технології комунікації – найсучасніші, театр терористичних дій має світовий масштаб, а візія «Великої Війни», воїнами якої вони себе вони себе уявляють, є по суті власним глобальним проєктом у релігійних шатах. Релігія надала терористичному насильству, спрямованому проти символів глобальної економічної й політичної влади, особливу моральну легітимність, метафору Космічної війни (надчасової й надтериторіальної), Останньої битви між Добром і злом. Звідси – прагнення, щоби кожний новий терористичний акт набував форми й розголосу апокаліптичної катастрофи. Релігійна оболонка дозволила відтак здійснити – переконливо для мас (!) – *ідейну трансформацію світської, політичної, міжнародної боротьби на натхненну Священну битву*. Інакше кажучи відбулася не так політизація релігії, як релігізація політики.

Ця позиція чи не найповніше була артикульована Марком Юргенсмеєром. Дослідник належить до кола провідних експертів з проблеми релігійного насильства, і упродовж десятиліть його книги були присвячені світогляду та життєвіту тих, хто брав до рук зброю в ім'я своєї віри. Його праці ставали підґрунтям для висновку про глибинний зв'язок релігії й насильства як ознаку всіх історичних релігійних традицій (від епохи архаїчних жертвопринесень до релігійно вмотивованого джихадизму). За висновком Юргенсмеєра, міжнародний тероризм продукував насильство як «вражаючу імітацію» релігійних обрядів і релігійної мети, «наче це Божа війна, а не їхня». Спонукаючи світську владу реагувати на терор терором, ісламісти сподівалися досягти двох речей: а) оприямити матеріальні докази для своєї пропаганди, що світська влада – це лютий ворог і безжальна потвора; б) спровокувати велику війну, коли увесь мусульманський світ на релігійному запалі посуне в герць.

Стрижневим концептом для автора стає «Космічна війна» – ідея про те, що земне насильство, вчинюване релігійними терористами, постало проєкцією метафізичного й трансцендентного

протиборства Добра і зла, Правди і брехні. Тим творилася, так би мовити, альтернативна реальність. Звідси випливають сутнісні риси «зараженої війною» релігійної свідомості: радикальний дуалізм, демонізація ворога, готовність до самопожертви в ім'я Бога, моральне виправдання насильства, навіть проти одновірців, тощо. Образи праведної війни і жертви тліють у глибинах кожної релігійної традиції, а глобалізація щосили роздуває цей вогонь. Закономірно, що з праць Юргенсмеєра прямо виводили висновок про *прийдешию глобальну війну як розпалену світовим релігійним тероризмом*, і в якій релігійно інспіроване насильство стане головною причиною катастрофічних людських жертв.

Тим несподіванішими стали останні книги соціолога («Бог на війні: альтернативна реальність релігії і війни», «Коли Бог перестає боротися: як закінчується релігійне насильство»)⁷, що містять образи «альтернативної реальності» втихомиреної релігії. Якщо його перші праці були присвячені тому, як виникають і набувають сили радикальні релігійні рухи, то останні – як ті самі рухи згасають. У книзі «Коли Бог перестає боротися» автор розглядає три кейси – ІДІЛ, рух філіппінських мусульман-моро та сикхів у Пенджабі, – що завершилися в різний спосіб: або розгромом баз і проводу, або відносно мирним політичним врегулюванням, або поступово згасли через внутрішні суперечності та відмову лідерів від борні. Із вихідних міркувань дослідника про «Космічну війну» як рушійний образ релігійного терору впливає і критерій його завершення: насильство зникає тоді, коли щезають / тьмяніють / вичерпуються образи Космічної війни, коли міф про священну війну сходиться на рівень міфу про далеке минуле чи-то віддалений кінець світу. З-поміж внутрішніх чинників загасання релігійної мотивації насильства – зневіра у боротьбі, що раніше була сенсом життя і найвищою цінністю (сумніви, невдачі, поразки); внутрішні розбрати, розколи, здрибнення на течії й відгалуження; а також нова надія – на можливість перемовин з владою та мирне врегулювання. Серед зовнішніх: політичні засоби стримування насильства; поміркована урядова політика обмеження репресій, аби не провокувати насильство у відповідь; відновлення громадянського порядку в країні; грамотна комеморація («часом утихомирити терористів простіше, якщо дозволити їм назвати місцевою школою на честь вбитого провідника») тощо. Відтак навіть найжорстокіші рухи, десятиліттями

⁷ Juergensmeyer M. (2020) *God at War: The Alternative Realities of Religion and War*. New York: Oxford University Press; Juergensmeyer M. (2022) *When God Stops Fighting: How Religious Violence Ends*. Oakland: University of California Press.

натхненні ідеями Божої війни, здатні поступово згаснути, а ідеологія й практика тих, хто був відданий програмі тотальної війни, – зазнати принципових змін. А отже, й Третя світова з неминучою і близької перспективи людства здатна відсунутися на невизначений термін.

Третя гіпотеза (атрибуційна) репрезентує альтернативне бачення ролі релігії: остання *не є дійсним джерелом, причиною чи спонукою тяглих / майбутніх конфліктів* у глобальному світі, а лише їхньою рисою, ознакою, характеристикою; зумовлює радше миротворчі, медіаційні, ніж конфліктні процеси. Ця позиція виформована у полеміці навколо т. зв. Нових воєн (англ. «New Wars», термін запропоновано М. Калдор для характеристики воєн нового типу, що характерні для періоду після Холодної війни і принципово відрізняються від «класичного» регулярного політичного конфлікту, з його чіткою просторовою локалізацією, розмежуванням на комбатантів і некомбатантів, фронт і тил тощо⁸). Угрунтована на переважно політичній візії парадигми Нової війни, ця гіпотеза:

- інтерпретує війну насамперед як новітні гібридні форми політично організованого насильства й політичного контролю за населенням;
- шукає макросоціологічні причини сучасних і майбутніх конфліктів;
- вказує на якісну трансформацію масштабів, засобів і цілей війни;
- надає виняткового значення політиці ідентичності, вважаючи, що жодна ідеологія не зможе успішно мобілізувати на масову підтримку війни без конструювання значущих суспільних ярликів;
- заперечує неодюркгеймівську концепцію війни, яка передбачає, що культурні фактори, зокрема й релігійні системи, самі по собі спричиняють народження та збереження організованого насильства.

Так, на думку Сініши Малешевич, Едварда Ньюмана⁹, культурні коди безумовно сприяють війні, але вони не відповідальні за розв'язання війни як її найглибша причина й спонукальна сила. Правдивими засадами воєн є історичні та матеріальні умови, геополітичні й ресурсні інтереси, розбіжності в рівні технологічного розвитку, рівень державної централізації та політичні режими, а не власне культурні відмінності, як-от релігія. Війна – це насамперед *соціальний інститут, що відбиває соціальну структуру суспільства* та який, звісно, легітимізують політично й ідеологічно. Релігія, отже, не

спричинятиме Нові війни, але може стати їх важливою характеристикою.

Водночас ідеологія (релігійна чи ні) сама по собі недостатня для пояснення процесів політичного насильства, бо радикалізація дій є наслідком попереднього процесу внутрішньогрупової соціальної ідентифікації. Ідеї, які впливають на терористів, виформовуються в групах (наприклад, мусульманська ідентичність структурована не так релігією, як соціальними обставинами: місцевістю, етнічною приналежністю, класом, професією, мовою), а отже, саме груповий контекст насичує ту чи іншу ідеологію груповою агресією. Не релігія визначає засоби досягнення мети, а група надає релігії відповідну інтерпретацію. Тому питання про те, «як релігія сприятиме конфлікту?» чи «як релігія впливатиме на конфлікт?» доречніше переформулювати в іншій площині: «які соціальні процеси ідентифікації чи деідентифікації призводять до політичного насильства?». Відтак і єдиний ефективний спосіб розв'язання конфліктів із релігійними ознаками – не реформи всередині релігії чи стимулювання міжрелігійного діалогу, а зміни політичного балансу сил у державі й суспільстві. Це питання влади, а не релігії.

Прихильники цієї позиції звертають увагу на те, що секуляризована політика, не обмежена релігійною етикою, здатна бути вкрай безжальною у впровадженні своїх цілей. Нові світські політичні ідеології постали як значно потужніший генератор соціального насильства, ніж традиційні релігії будь-коли.

Так, на думку істориків Ендрю Голта, Джона Д. Гослера¹⁰ твердження про те, що релігійні війни є жорстокішими і віктимнішими за інші типи воєн, не мають надійних емпіричних доказів. Понад те, існує своєрідне розмежування:

- між професійними істориками, з одного боку, які з опертям на емпіричний аналіз історичних воєн доводять, що релігійні становлять лише скромний відсоток від них, і вважають тези штибу «релігія є причиною більшості воєн», «найкривавішими війнами в історії були релігійні», «релігійні ідеології є провідними чинниками ескалації насильства» – необґрунтованим міфом;

- і видатними інтелектуалами, вченими, політиками, митцями, з іншого боку, з їхніми довільними розумуваннями на тему релігійної війни (від С. Гарріса і Р. Ніксона до Р. Докінза).

Е. Голт і Дж. Гослер вказують, що подібні міфи закорінені у добі Нового часу й Просвітництва,

⁸ Kaldor M. (2001) *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*. Stanford: Stanford University Press.

⁹ Malešević S. (2008) The sociology of New Wars? Assessing the causes and objectives of contemporary violent conflicts. *International Political Sociology*. Vol. 2. P. 97–112; Newman E. (2004) The 'New Wars' debate: A historical perspective is needed. *Security Dialogue*. Vol. 35 (2). P. 173–189.

¹⁰ Holt A. The Myth of Religion as the Cause of Most Wars. Available at: <https://apholt.com/2023/01/03/the-myth-of-religion-as-the-cause-of-most-wars/> (accessed 22.09.2024); Hosler J. D. (2022) *Seven Myths of Military History* / Ed. by J. D. Hosler, A. J. Andrea, A. Holt. Indianapolis: Hackett.

коли ще надто живою була пам'ять про тривалі й запеклі релігійні війни між католиками і протестантами в Європі (французькі релігійні війни 16 ст., Тридцятирічна війна, громадянська війна в Англії 1642–1651). Без сумніву, релігія часто надихала або мотивувала насильство, але чи правда, що вона історично була головним і найживильним його джерелом? Натепер верифікованого обліку й точного підрахунку втрат не існує, найперше через методологічні проблеми «вирізнення» питомо релігійних воєн з-поміж інших типів конфліктів або ж чіткого встановлення моменту, коли саме релігійні чинники у війні починають переважати світські мотиви або цілі (а для фахових істориків посилення на начебто «очевидність» сили не мають).

Якщо під релігією розуміти віру в Божественне і благоговіння перед трансцендентним Іншим, що впливають на думки, мораль і вчинки вірян, то релігійні війни, на думку дослідників, можна умовно розглядати як такі конфлікти, де «релігійна віра або відданість відіграють ключову роль у мотивації більшості їх ініціаторів та/або учасників». Тритомна «Енциклопедія воєн» за редакцією військових істориків Ч. Філліпса та А. Аксельрода¹¹ (видання, яке стало чи не найбільше знаним і найширше цитованим в американському академічному та освітньому середовищі) містить аналіз 1763-х воєн, що спалахували у всесвітній історії людства. Робота над енциклопедією тривала бл. 10 років, її укладачі залучили до співпраці численних фахівців, сперлися на обширний корпус авторитетних довідкових, енциклопедичних та статистичних джерел. З-поміж усього корпусу наведених воєн лише 121/122¹² підпали під категорію «релігійних», тобто 6,9 % (з них 3,8 % так чи інакше пов'язані з ісламом). Укладачі у довгому покажчику статей про релігійні війни не пояснюють свою методологію класифікації (хоча чітко вказують на релігійні особливості війни, яку віднесли до категорії «релігійних»), але зазначають у вступі, що релігію часто використовували як своєрідні шати для домодерних воєн, що спалахували внаслідок цілком світських причин – економічних, політичних, територіальних. Навіть за спроби посперечатися з авторами і віднести ще десятки воєн до релігійних, вони сукупно навряд чи б дотягли навіть до чверті переліку. Підсумково увиразнено, що ідеології імперського типу (незалежно від маскуваності релігійністю) історично були головним джерелом інспірації більшості воєн, аніж власне релігійні доктрини.

¹¹ Encyclopedia of Wars (2005): in 3 vols / Ed. by Ch. Phillips and A. Axelrod. New York : Facts on File.

¹² Один запис містить вказівку на 2 війни.

Так само Метью Вайт – автор «Великої книги жахливих речей»¹³, що була схвально сприйнята в академічних колах, – серед 100 найбільших звірств, які сталися, на його думку, в історії людства, до питомо релігійних відніс лише 11 (тобто 11 %). Роль методологічних підстав такого добору виконали три основні принципи: а) єдиною відмінністю між протиборчими сторонами, представниками тієї самої країни, етносу, громади, мови, була релігія; б) неможливість описати самий конфлікт без прив'язки до релігії; в) самі ворожі сторони декларували релігійні мотиви та за відсутності інших явних причин. Серед цих 11-ти релігійно інспірованих звірств – Тридцятилітня війна, повстання Махді, хрестові походи, Французькі релігійні війни, розділення Індії, Тайпінське повстання тощо. Знов-таки, навіть за коригування авторського переліку частка вмотивованих саме релігією «найгірших звірств історії» не перевищує 13 %. За баченням Вайта, війни за гегемонію або конфлікти типу «failed state» (крах центрального уряду із наступним поділом земель і громадянськими війнами) є причиною більшої жорстокості, ніж релігія. У наведеному статистичному розподілі з 455 млн сукупних жертв цих історичних звірств близько 47 млн (бл. 10 %) були пов'язані з релігією (пор.: комуністична ідеологія відповідальна за 67 млн смертей, або майже за 15 % жертв).

С. Пінкер¹⁴ у суголоному дослідженні серед 21-го найгіршого звірства в історії відвів релігійним конфліктам лише 14,2 % (натомість бл. 19 % з них прямо стосуються комуністичних зусиль з перетворення держав – правління Мао Цзедуну, Сталіна, громадянські війни в Росії та Китаї; назагал марксизм постав значно потужнішою причиною насильства, ніж релігія).

Богослов Вільям Т. Кавано¹⁵, автор книги «Міф про релігійне насильство: секулярна ідеологія та корені сучасного конфлікту», порушивши проблему визначення та відмінностей релігійної війни від інших типів конфлікту, стверджує, що більшість дослідників припускаються однакової методологічної помилки – неспроможності переконливо розрізнити релігійне насильство від світського. На його думку, «секулярне насильство» дуже часто вмотивоване радикалізмом, розмежуванням, ірраціоналізмом, фобіями, але в нерелігійних формах (наприклад, націоналізм і націоналістичні ідеології, расизм, сліпий послух, що характерний для військових формувань збройних сил, вкорінена практика торгун та

¹³ White M. (2012) The Great Big Book of Horrible Things: The Definitive Chronicle of History's 100 Worst Atrocities. New York: W. W. Norton.

¹⁴ Pinker S. (2011) The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined. New York: Penguin.

¹⁵ Cavanaugh W. T. (2009) The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict. Oxford: Oxford University Press.

ін.). Автор піддає сумніву і висновок М. Юргенсмера, що релігія пов'язана з насильством в усіх без винятку релігійних традиціях. Кавано не відкидає ідею про те, що релігія здатна надихати на жорстокість і насильство, але заперечує, що цей тип насильства начебто «гірший» за світське, більше схильний до фанатизму, є значно ірраціональнішим і небезпечнішим, ніж секулярні ідеології. Риторика морального виправдання й історичного обов'язку не менш ефективно працює у світських ідеологічних доктринах – націонал-соціалізмі, марксизмі, фашизмі, расизмі. Власне, тут знов зринає проблема релігійного / квазірелігійного характеру світських ідеологій. Якщо таким невласлива віра в трансцендентного Іншого, – наполягає Кавано, – а Божественне провидіння не сприймають за рушійну силу історичних подій, понад те, йдеться про «нову», «раціональну» та «правдиву» альтернативу ірраціональній релігійній ілюзії, то ці ідеології варто розглядати як секулярні.

Таким чином, прихильники цієї позиції у різний спосіб наполягають, що *більшість історичних воєн, як минулих, так і очікуваних у майбутньому, обумовлені багатьма факторами, різними причинами, численними інтересами й мотиваціями, але присутньо – цілком світськими. А релігійні мотиви обіймають серед них відносно невелику частку.*

Четверта (інструментальна) гіпотеза. У дебатах навколо сутностей та особливостей Нових воєн наявна й альтернативна позиція, адепти якої переконують, що питання релігії є насправду стрижневим для їх адекватного розуміння. Бо саме в цих війнах найпоєднованіше увиразнений *інструментальний підхід до релігії як дієвого засобу просування політичних інтересів*. Секуляризоване суспільство урозуміло силу релігійної риторики, символів і практик для сучасних політичних цілей, а цю силу можна використовувати як конструктивно, так і деструктивно. Так, за Г. Мюнклером¹⁶, релігію часто *використовують* для ідеологізації насильства (нав'язування релігійних норм, релігійних правил для жінок, релігійної дискримінації меншин, акцентування різних релігійних ідентичностей тощо). При цьому вакуум нових привабливих космополітичних соціальних проєктів нерідко заповнюють ідеалізованим ностальгічним уявленням про минуле. Саме в цьому криється небезпека неоімперських ідеологій, які штовхають до повернення священних воєн минулих століть¹⁷. Проводять думку (Р. Естрадо, Р. Коста), що той період християнської історії, коли

релігію розуміли як інтегруючу силу суспільства, вже завершився (латинське «religare» давно не відповідає сутності тих процесів, що відбуваються з релігією), сучасну епоху наче «відтягують назад у середньовічний або навіть досередньовічний світ священної війни», вбивства в ім'я релігії¹⁸.

На концептуальному рівні висновують, що у процесі глобалізації *Церква втратила монополію на релігію*, а національна влада – монополію на політику. Головними конкурентами традиційних церковно організованих деномінацій став не атеїзм чи секуляризований гуманізм, але нецерковна духовність, з одного боку, та релігійно-політичні ідеології й політичні теології (що синтезують фундаменталізм, популізм, націоналізм, месіанство й геополітичні амбіції; натепер найдетальніше описані на прикладах ісламізму та православної політичної теології «русского мира») – з іншого.

Аргументують, що диктатори та автократичні, тиранічні режими сучасності послідовно й успішно інструменталізують релігію й священне: навмисне надають сакральність війні, аби розпалити ентузіазм мас. Саме цим засобом успішно скористався свого часу Сталін, який перевизначив нову світову війну як «Велику вітчизняну»; саме цей шлях цинічно обрав Путін, який переінакшив «спеціальну військову операцію» спершу на «зусилля припинити війну, яку розв'язав проти російського народу колективний Захід», згодом на «національно-визвольну боротьбу російського народу проти злочинного київського режиму і колективного Заходу», з лютого 2024 р. – на «боротьбу за виживання Росії», «доленосне питання життя і смерті для Росії», й нарешті провладна Російська православна церква проголосила російське вторгнення в Україну «священною війною».

Російсько-українську війну вже беруть за взірць маніпулятивного використання релігії та церкви у найбільшій війні на європейському континенті від часу Другої світової. Причому використання стратегічного й мультифункціонального: з метою ескалації збройного конфлікту; його легітимації та освячення; ідеологічного обслуговування; диверсійно-розвідувальної підтримки; пропагандистського просування; впливу на масову свідомість і громадську думку; мілітаризації суспільства; мобілізації людських ресурсів тощо. Вказують на те, що перетворення путінським режимом церкви на складник пропагандистської й мобілізаційної машини, живлення симулякру «великої історичної Росії» – на відміну від усіх попередніх історичних спроб політичної інструменталізації релігії – видалося найпростішим і найзручнішим завданням, позаяк під рукою влади вже був корпус слухняних церковників, десятиліттями вирощуваний у симбіозі релігійних інституцій

¹⁶ Münkler H. (2005) *The News Wars*. Cambridge : The Polity Press.

¹⁷ Jetter M., Mahmood R., Parmeter C. F., Ramírez-Hassan A. (2022) Post-Cold War Civil Conflict and the Role of History and Religion: A stochastic search variable selection approach. *Economic Modelling*. Vol. 114. Available at: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0264999322001535> (accessed 22.09.2024).

¹⁸ Estrada R. D., Costa R. (2019) Religion and the New Wars Debate. *Contexto Internacional*. Vol. 41 (1). P. 163–186.

і спецслужб. Пропагандистська машина, орієнтована на конформних і консервативних вірян, зображує Путіна мало не «Костянтином нових часів», який захищає «правдиво православний світ»¹⁹.

Дехто прямо вбачає у російсько-українській війні прообраз релігійних воєн нової епохи. Так, проф. Лукіан Н. Лейсян (Астонський університет, Бірмінгем) наводить хронологічний перелік подій від часу широкомасштабного вторгнення, що стали віхами релігійної мобілізації з обох сторін (та Європи в цілому)²⁰, і наполягає, що розв'язання війни вимагає не лише політичних і військових відповідей, а й релігійного рішення, заходів, що забезпечать «духовну незалежність» України від Росії. Дослідник виділив три ключові моменти релігійного виміру російсько-української війни:

- релігія є безумовно активною частиною військової стратегії та утримування політичної влади; використовується Росією як інструмент задля подальшої воєнної ескалації, релігійний дискурс прийнятий найближчим оточенням Путіна, верхівкою силових структур та апаратом безпеки;

- лінія фронту між українськими та російськими військами постала як релігійний кордон між європейським світським та ліберальним

східноправославним світом і російським православним фундаменталізмом;

- пошук дипломатичного та військового рішення з припинення конфлікту мусить брати до уваги роль релігії та церкви.

Власне кажучи, активне застосування таких технологічно вигострених інструментів, як-от релігія, масована пропаганда, інформаційна війна, гібридна війна, різні способи трансконтинентального шантажу (паливом, зерном, голодом, ядерною зброєю) й подібне і спонукають західних інтелектуалів до висновку, що Третя світова почалася вже – за допомогою нових засобів, у нових умовах, за іншими правилами (якщо такі взагалі є). А російсько-українська війна стала тією «точкою неповернення» від якої щочастіше артикулюють парадигму нової сторінки історії («не епохи змін, а зміни епохи»).

Чи палають вже осередки й локальні битви Третьої світової – питання складне, але її комбатанти напевне вже мобілізуються. І релігія *так чи інакше* (як потенційна ідеологія, сенсовірна ідентичність, засіб, технологія, мотивація...) значуще впливає на цю мобілізацію. Хтозна, чи спроможні релігійні ідентичності й цінності вплинути і на те, як і коли комбатанти прагнуть миру.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Cavanaugh W. T. (2009) *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford: Oxford University Press.

Encyclopedia of Wars (2005): in 3 vols / Ed. by Ch. Phillips and A. Axelrod. New York: Facts on File.

Estrada R. D., Costa R. (2019) Religion and the New Wars Debate. *Contexto Internacional*. Vol. 41 (1). P. 163–186.

Fox J. (2004) The Rise of Religious Nationalism and Conflict: Ethnic conflict and revolutionary wars, 1945–2001. *Journal of Peace Research*. Vol. 41 (6). P. 715–731.

Halík T. (2022) Chrześcijaństwo na III wojnie światowej. ZBRUČ. Available at: <https://zbruc.eu/node/111875> (accessed 22.09.2024).

Holt A. The Myth of Religion as the Cause of Most Wars. Available at: <https://apholt.com/2023/01/03/the-myth-of-religion-as-the-cause-of-most-wars/> (accessed 22.09.2024).

Hosler J. D. (2022) *Seven Myths of Military History* / Ed. by J. D. Hosler, A. J. Andrea, A. Holt. Indianapolis: Hackett.

Jenkins Ph. (2014) *The Great and Holy War: How World War I Became a Religious Crusade*. New York: HarperCollins.

Jetter M., Mahmood R., Parmeter C. F., Ramírez-Hassan A. (2022) Post-Cold War Civil Conflict and the Role of History and Religion: A stochastic search variable selection approach. *Economic Modelling*. Vol. 114. Available at: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0264999322001535> (accessed 22.09.2024).

Juergensmeyer M. (2008) *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christians Militias to Al Qaeda*. Berkeley: University of California Press.

Juergensmeyer M. (2020) *God at War: The Alternative Realities of Religion and War*. New York: Oxford University Press.

Juergensmeyer M. (1994) *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press.

Juergensmeyer M. (2022) *When God Stops Fighting: How Religious Violence Ends*. Oakland: University of California Press.

Kaldor M. (2001) *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*. Stanford: Stanford University Press.

¹⁹ Halík T. (2022) Chrześcijaństwo na III wojnie światowej. ZBRUČ. Available at: <https://zbruc.eu/node/111875> (accessed 22.09.2024).

²⁰ Leustean L. N. (2023) Is Russia's Invasion of Ukraine still a Religious War? Available at: <https://blogs.lse.ac.uk/religionglobalsociety/2023/02/is-russias-invasion-of-ukraine-still-a-religious-war/> (accessed 22.09.2024).

Leustean L. N. (2023) Is Russia's Invasion of Ukraine still a Religious War? Available at: <https://blogs.lse.ac.uk/religionglobalsociety/2023/02/is-russias-invasion-of-ukraine-still-a-religious-war/> (accessed 22.09.2024).

Malešević S. (2008) The sociology of New Wars? Assessing the causes and objectives of contemporary violent conflicts. *International Political Sociology*. Vol. 2. P. 97–112.

Münkler H. (2005) *The News Wars*. Cambridge : The Polity Press.

McDougall W. A. *The Myth of the Secular: Religion, War, and Politics in the Twentieth Century*. Available at: <https://www.fpri.org/article/2019/10/the-myth-of-the-secular-religion-war-and-politics-in-the-twentieth-century/> (accessed 22.09.2024).

Newman E. (2004) The 'New Wars' debate: A historical perspective is needed. *Security Dialogue*. Vol. 35 (2). P. 173–189.

Pinker S. (2011) *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*. New York: Penguin.

White M. (2012) *The Great Big Book of Horrible Things: The Definitive Chronicle of History's 100 Worst Atrocities*. New York: W. W. Norton.

СПЕЦИФІКА ДОСЛІДЖЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ МЕНШИН: МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ

В статті аналізується специфіка релігієзнавчого дослідження релігійних меншин (РМ), зокрема його методологічні аспекти. Крім загальних методологічних підходів це релігійне явище потребує конкретно-прикладній методології, яка дала б можливість вивчити РМ у всій їх повноті. Пропонується при цьому спиратися на достовірні джерела, якими в даному разі постали матеріали соціологічного дослідження, проведеного в рамках проєкту «Релігійні меншини України та державно-конфесійні відносини» (2021), здійсненого авторами статті. В результаті з'ясовано, які релігійні організації варто відносити до РМ, чим вони вирізняються від релігій більшості; які мають специфічні потреби і запити. Отримавши цілком реальну картину життя і статусу РМ в Україні, дослідники дійшли висновку, що РМ сьогодні – це малопомітне явище української релігійної дійсності. Українське суспільство мало обізнане з існуванням РМ в Україні. Держава не розглядає їх як дієвих партнерів і майже не бере їх до уваги при визначенні державної політики у сфері релігії. Релігійна більшість, сфокусована на власних внутрішніх проблемах, в кращому випадку байдужа до меншин. Журналістика вихоплює з релігійної дійсності лише скандальні факти (або саме таким чином проінтерпретовані), пов'язані із РМ. Автори вважають за необхідне при дослідженні РМ виходити з того, що релігійні меншини – це історичне явище на теренах України; органічна частина сучасного українського релігійного життя; незважаючи на свою малочисельність, РМ мають невикористаний ресурс своєї впливовості і авторитетності, що покращить міжконфесійне порозуміння в полірелігійному просторі України.

Ключові слова: релігієзнавство, методологія, релігійні меншини, полірелігійність, релігійне життя України.

Liudmyla Fylypovych

Vita Tytarenko

SPECIFICS OF THE STUDY OF RELIGIOUS MINORITIES: METHODOLOGICAL PRINCIPLES

The article analyzes the specifics of religious studies of religious minorities (RM), in particular its methodological aspects. In addition to general methodological approaches, this religious phenomenon requires a concrete-applied methodology that would allow studying the RM in its entirety. It is proposed to rely on reliable sources, which in this case were the materials of a sociological study conducted within the project “Religious Minorities of Ukraine and State-Denominational Relations” (2021), made by the authors of the article. As a result, it was clarified which religious organizations should be attributed to the RM, how they differ from the religions of the majority; who have specific needs and requests. Having obtained a very real picture of the life and status of the RM in Ukraine, the researchers concluded that the RM today is an inconspicuous phenomenon of Ukrainian religious reality. Ukrainian society was aware of the existence of the RM in Ukraine. The state does not consider them as effective partners and almost does not consider them when determining public policy in the field of religion. The religious majority, focused on its own internal problems, is at best indifferent to minorities. Journalists draws from religious reality only scandalous facts (or interpreted in this way) related to the RM. The authors consider it necessary to proceed from the fact that religious minorities are a historical phenomenon in Ukraine; an organic part of modern Ukrainian religious life; despite their small number, the RM has an untapped resource of its influence and authority, which will improve interfaith understanding in the multi-religious space of Ukraine.

Key words: religious studies, methodology, religious minorities, polyreligiousness, religious life of Ukraine.

Актуальність і ступінь дослідження. Будь-яке наукове дослідження передбачає наявність адекватної методології як структурованої певними принципами системи методів, спрямованих на розкриття предмету. Існують глобальні/загальні методології релігієзнавчого дослідження, в межах яких обговорюються питання вивчення релігії, де, за визначенням А. Колодного, «...істина як наукова система знань про релігію у своєму розвитку повинна збігатися з істиною як процесом пізнання її. Це відбувається лише тоді,

коли наукове пізнання досягає релігії в її внутрішній необхідності»¹. Релігієзнавство, адекватно пізнаючи релігію, з необхідністю напрацьовує нові методологічні підходи. При цьому з'являються, як підкреслює А. Колодний, нові питання-проблеми, над якими працюють релігієзнавці. Зокрема й наступні:

– яка природа релігієзнавчих пошуків – чи то є різновид раціонального пізнання, а чи “одкровенне”

¹ Колодний, А.М. (2020). Феномен релігієзнавства. Монографія. Київ: Інтерсервіс. С. 41.

пізнання буття, інтуїтивне осягнення трансцендентного?

– якими мають бути об'єктивні умови розуміння релігійних феноменів: чи повинен мати дослідник власний релігійний досвід?

– якщо релігієзнавство є самостійною галуззю наукового пізнання, то які закони має його предметна сфера, через які категорії воно розкривається?

– чи має релігієзнавство свої специфічні методи наукового пошуку, чи повинно послуговуватися лиш методами інших наук?²

Однак **мета даної статті** має конкретніший від загально-методологічної проблематики вектор. Позаяк її дослідницьке поле окреслюється релігійними меншинами, виникає потреба в конкретно-прикладній методології, яка дала б можливість вивчити означений об'єкт у відповідності до загальних методологічних принципів релігієзнавства (об'єктивності, історизму, толерантності й терпимості, культурологічний, антропологічний, правового забезпечення свободи совісті) та із урахуванням означених вище нових методологічних викликів.

Потреба сформулювати прикладну методологію, визначити її засади при дослідженні й вивченні РМ зумовлена виконанням проекту «Релігійні меншини України та державно-конфесійні відносини» (2021)³. Опертя на попередні релігієзнавчі нароби, які стосувалися нових релігій (неорелігій, новітніх релігійних течій – НРТ, альтернативних релігій, нетрадиційних культів тощо)⁴ засвідчило необхідність розширення методологічного інструментарію, оскільки РМ, окрім НРТ, включають й інші спільноти, які принципово вирізняються від НРТ. Це стосується, зокрема, етнорелігійних громад, які здавна присутні в Україні, маючи більш глибокі історичні корені навіть за відомі історичні церкви – православну, католицьку, греко-католицьку, лютеранську тощо.

Очевидною допомогою у формуванні методологічних підходів при вивченні РМ стали наукові дискусії, які ведуться в релігієзнавчому середовищі як в Україні, так і за її межами. Автори статті солідаризуються із позицією відомого російського

релігієзнавця М. Смірнова, який неодноразово пропонував на сторінках ФБ відмовлятися від «бібліотечного» образу релігії або її книжкового (ідеалізованого) зображення. Ця позиція суголосна позиції відомого українського науковця, фундатора академічного релігієзнавства А. Колодного, який при конституюванні практичного релігієзнавства як нового релігієзнавчого напрямку вивчення релігії наголошував: «Релігієзнавець-практик має справу з реальністю, часто неочікуваною ситуацією, із ... незнаними релігійними новотворами, із прагненням окремих спільнот лише себе розглядати як релігію (до того ж єдино істинну), а інші віросповідання – як єресь...»⁵.

Природно, коли науковець, починаючи вивчення теми, послуговується попередніми методологічними напрацюваннями, вивчає дослідження своїх колег. Але при цьому варто брати до уваги наступне: будь-яка методологія є авторською, своєрідним результатом попереднього емпіричного дослідження, індивідуальним досвідом науковця. Використання попередньої методологічної бази можливе лише за умови її корекції з огляду на предмет дослідження, час, простір, історичний і соціальний, культурний і навіть мовний контекст. В силу абстрагування як логічного прийому виділення істотних властивостей релігійних явищ і відокремлення їх від неістотних, другорядних, предмет релігієзнавчого дослідження зазнає певної ідеалізації – уявного конструювання об'єкту дослідження. Беручи це до уваги, автори статті прагнули, з одного боку, уникати будь-якої ідеалізації РМ, а з іншого – вивільнити це явище від поширених стереотипів, пануючих міфів, не завжди об'єктивної громадської думки тощо. Цей процес був тісно пов'язаний з роботою над джерелами інформації, які, як відомо, поділяються на достовірні, випадкові та джерела із зумисним викривленням інформації.

У дослідженні РМ ми користувалися емпіричними даними соціологічної служби Центру Олександра Разумкова та опитуваннями, здійсненими в рамках згаданого проекту. Соціологічні методи є досить продуктивними і у науковому співтоваристві оцінюються як достовірні, хоча існують і певні застереження. З державних джерел дослідники РМ також черпали певний обсяг інформації (кількість зареєстрованих організацій РМ, кількість освітніх закладів, видавництва, культових приміщень, релігійних ЗМІ тощо). Зокрема, у своєму аналізі ситуації з РМ науковці опиралися на статистичний звіт Державної служби з етнополітики та свободи віросповідання (Форма 1. Звіт про мережу церков і релігійних

² Там само. С. 10.

³ Проект виконувався у червні-грудні 2021 р. Українською асоціацією релігієзнавців за підтримки Фонду Прав Людини Посольства Королівства Нідерландів у партнерстві з Всеукраїнською радою релігійних об'єднань та Відділенням релігієзнавства Інституту філософії НАН України.

⁴ Див.: Филипович, Л. (2010). Нові релігійні течії в дослідженнях українських вчених. Релігієзнавство України. В 2-х кн. Книга друга. Релігієзнавча наука років незалежності. Кол. мон. За наук. ред. проф. А. Колодного. Київ: УАР. С. 190-211; Филипович, Л. (2021). Нові релігії в їх ідентичності. Релігійні ідентичності в їх сутності і конфесійних вимірах: український контекст. Кол. монографія / за ред. проф. А. Колодного, Л. Филипович, А. Арістової. Київ: УАР. С. 294-302.

⁵ Практичне релігієзнавство (2012). Кол. монографія. За ред. А. Колодного і Л. Филипович. К.: УАР. С. 5.

організацій в Україні станом на 1 січня 2021)⁶, де значна частина РМ потрапляють у графу «інші». В цій ситуації, джерело інформації, з одного боку, є достовірним, з іншого – не достатнім. Оскільки зареєстрованими є статuti організацій РМ, то залишається відкритим питання – чи за цим статутом є реально діюча організація чи це лише статистична одиниця. Про стабільність статистичних даних мова може йти в основному по відношенню до релігії національних меншин (вірмени, юдеї, караїми та ін.), мусульман, частково язичників. Відмова від облікової практики попередніх років щодо деталізації інформації про появу і поширення НРТ як складової РМ, чисельність яких є невеликою, ускладнила аналітику релігійних процесів в середовищі РМ.

До випадкових джерел з інформацією відносною достовірності ми можемо віднести окремі публікації в різних ЗМІ, конфесійні джерела тощо. Інформація із конфесійних джерел може збільшувати роль власних показників і навпаки – зменшувати роль показників інших конфесій, зокрема РМ. Щодо джерел із зумисним викривленням інформації, то, на жаль, свідоме і цілеспрямоване викривлення інформації в сучасних умовах все ще зустрічається⁷. Така інформація, здатна принижувати честь та гідність РМ і завдає шкоди їхній діловій репутації. Тому лише за умови чітких, повних, достовірних результатів соціологічних досліджень та статистичних звітів релігійної мережі, використання достовірних джерел тощо можливе об'єктивне висвітлення кількісних і якісних показників РМ, динаміки їх змін у суспільстві.

В свою чергу, термінологічні конфлікти також можуть бути спровоковані різноспрямованою джерельною базою. Зокрема, така ситуація склалася із визначенням рідновірів чи крішнаїтів, яких наукові джерела здебільшого дефініює як неоязичницький або неоіндуїстський рухи, але самі адепти не сприймають себе як неоявища в релігії, вважаючи, що є «традиційною конфесією-спадкоємницею давньої віри Русі» або «давньою індуїстською традицією», посилаючись на свій статут.

Існують різні дослідницькі позиції щодо самоідентифікації віруючих/громади. Детальний їх розгляд зустрічаємо в дослідженні Н. Гаврілової⁸, де, зокрема, виділяються три підходи: перший «класичний» полягає в тому, що сама по собі

самоідентифікація автоматично не передбачає, що конкретна людина поділяє певні релігійні переконання і бере участь у релігійному житті громади; другий – посткласичний, який характеризує підвищена увага до особливостей конкретної релігії і де основним критерієм релігійної свідомості вважається відповідна самоідентифікація особистості; третій, поєднуючи два попередні ґрунтується на взаємодоповненні суб'єктивної ознаки релігійної свідомості (релігійна і конфесійна самоідентифікація) та її об'єктивної ознаки – мінімальної репрезентанти відповідної релігійної культури, з орієнтацією на цінність релігійної віри. Зрештою, для дослідження РМ їх релігійна самоідентифікація сприймається як «внутрішній, суб'єктивний, рефлексивний феномен, в результаті якого відбувається усвідомлення суб'єктом своєї індивідуальності у вірі, унікальності свого релігійного досвіду, вирізнення себе з-поміж інших членів і груп релігійного простору»⁹. Тобто, дослідження РМ вимагає окреслення і витончення концептуальних підходів.

Сприймаючи РМ як об'єктивно існуюче явище і рівноправний компонент релігійного життя України, який урізноманітнює релігійний ландшафт, створюючи принципово інші умови існування як для себе, так і для релігій більшості, при всій очевидності їх онтологічного статусу дослідження вимагало термінологічного уточнення через визначення «пізнавальних характеристик релігійного феномена, його відображення в суб'єктивних формах людської діяльності»¹⁰.

При визначенні РМ, як і будь-яких інших меншин – національних, мовних, расових тощо, зазвичай виходять із кількісних і якісних критеріїв. Будь-яка меншина – це частина народу, яка кількісно уступає домінуючій групі мешканців певної країни і якісно відрізняється від більшості населення характерними ознаками, територіальним поширенням, традиціями та звичками, зберігаючи і усвідомлюючи свою самобутність.

Вивчаючи походження поняття «релігійна меншина», науковці вважають, що воно – дериват (похідне) від поняття національних чи етнічних меншин. В науковому дискурсі це поняття визначається як «таке об'єднання вірян певної конфесійної орієнтованості, яке в тій чи іншій країні або її регіоні, а то й у світі загалом, має незначну поширеність і до якої належить незначна кількість її послідовників, співіснуючи при цьому з глобальними релігійними системами»¹¹.

Відтак, поняття «релігійна меншина» є відносним: існування РМ можливе тільки у співвідношенні

⁶ Звіт Державної служби України з етнополітики та свободи совісті про мережу релігійних організацій станом на 1 січня 2021 року (2021) <https://dessa.gov.ua/statistics-2020/>

⁷ Титаренко, В.В. (2017). Від пророцтв у релігії до прогнозування в релігієзнавстві: історія, теорія, перспективи. Монографія. Київ. С. 153-154.

⁸ Гаврілова, Н.С. (2007). Релігійна свідомість сучасного студента в контексті світоглядного плюралізму (на матеріалах України): дис. ... канд. філос. наук: 09.00.11 / Н.С. Гаврілова; Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. Київ. С. 26-27.

⁹ Там само. С. 34.

¹⁰ Колодний, А.М. (2020). Феномен релігієзнавства. С. 40-41.

¹¹ Релігієзнавчий словник (1996). Ред. А. Колодного і Б. Лобовика. К.: Четверта хвиля. С. 275.

з релігійною більшістю (РБ). Тобто «релігійна меншина» постає парною категорією до поняття «релігійна більшість». Так звані мажоритарні і міноритарні релігійні групи об'єктивно пов'язані між собою. Неможливо визначати, які саме релігійні організації слід віднести до РМ, якщо не з'ясувати, що є РБ для певного регіону чи країни загалом.

Дефініюючи «релігійну більшість» чи «релігійну меншість» України, науковці наражаються на неабиякі складнощі, оскільки необхідно враховувати при цьому певні якісні маркери/контексти: історичний, географічний, регіональний, конфесійний. Крім того, РМ не є сталою одиницею. З огляду на різні чинники вона може втрачати статус меншини внаслідок кількісного зростання своїх послідовників або/і територіального свого поширення. Крім того, статус релігійної меншини в Україні може мати міжнародний вимір. Наприклад, іудеї, буддисти, індуїсти, навіть католики та деякі протестанти постають в Україні меншиною, хоча на інших територіях вони є домінуючою релігією більшості.

В результаті напрацювання наукового понятійно-категоріального апарату, до РМ нами зараховано релігійні течії, які репрезентовані обмеженою кількістю своїх послідовників, об'єднуються в нечисленні громади, можуть не мати всеукраїнського управлінського центру, але знаходяться у процесі інституалізації. Експерти ґрунтуються на тому, що РМ в Україні – це об'єднання послідовників будь-якої релігії (національної чи навіть світової), які за своєю кількістю становлять дуже незначну частину серед мешканців нашої країни і мають характерні ознаки, які відрізняють їх від послідовників релігії більшості.

Враховуючи історичний і ментальний досвід України, деякі негативні конотації, що пов'язані із використанням терміну «релігійна меншина», частина експертів пропонує замінити його на термін «релігія меншості» або «міноритарні релігії». Відтак, термін «релігійна меншина» в українському контексті необхідно використовувати як умовний або операціоналізаційний.

Працюючи у ключі другої «посткласичної» концепції релігійної свідомості, дослідники оперлися на самовизначення самих представників РМ, які чітко себе позиціонували як РМ, відмежовуючись від РБ. До останніх представниками РМ і експертами зараховуються релігійні організації, які територіально широко та багаточисельно представлені в Україні: ПЦУ, УПЦ(МП), УГКЦ, РКЦ, деякі протестантські деномінації.

У контексті такого понятійного підходу до РМ, які функціонують в Україні, були віднесені:

- релігії (релігійні організації) національних меншин (іудаїзм, караїмське віросповідання, іслам,

вірменська церква, німецькі лютерани, релігія ромів, старообрядці тощо);

- релігійні новоутворення: неохристиянські рухи, релігії орієнталістського напрямку, езотеричні об'єднання, неоязичницькі вірування, синтетичні неорелігії, сасантологічні рухи тощо;

- регіональні релігійні меншини домінуючих в Україні конфесій (наприклад, общини УГКЦ, ПЦУ та ін. в Східних областях України чи УПЦ (МП) в Галичині).

Допоміжними в пошуку адекватної методології дослідження РМ є конкретно-прикладні методи дослідження, серед яких особлива роль належить соціологічним, про що було зазначено вище. Соціологічне дослідження, проведене в рамках науково-дослідного проекту «Релігійні меншини України та державно-конфесійні відносини», реалізовувалося як різновид кейс-стаді із застосуванням трьох методів збору інформації, з метою поєднання кількісної методики, націленої на виявлення кількісних ознак досліджуваної проблематики та якісної стратегії, спрямованої на пошук різноманітності можливих думок, відмінного досвіду державно-конфесійних відносин, моделей поведінки, повсякденних фактів, незалежно від кількісної розповсюдженості¹². Завдяки соціологічному дослідженню отримана унікальна інформація про фактичний стан релігійних меншин України, про особливості їх функціонування в українському суспільстві і комунікації з Державою, про оцінку реалізації декларованих законодавчих прав та свобод з акцентом стосовно об'єднань віруючих релігійних меншин. Якісна стратегія реалізовувалася в неструктурованих «відкритих» запитаннях анкет (потребують текстової відповіді з описом реальних прикладів комунікації з органами державної влади; колом проблем питань; пропозицій щодо змін в Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» задля покращення становища релігійних меншин; потенційних кроків для гармонізації міжконфесійних відносин та релігійної толерантності в Україні тощо). Розгорнуті відповіді про життєдіяльність та функціонування громад віруючих релігійних меншин були отримані внаслідок проведення двох фокусованих групових дискусій, про що можна дізнатися з матеріалів на сайті¹³.

Отримані матеріали анкетування (віряни громад релігійних меншин – 211 анкет і експерти – 135 осіб)¹⁴

¹² Пивоварова Н., Филипович Л. (2021а). Релігійні меншини як духовно-соціальна реальність поліконфесійної України та об'єкт соціологічного дослідження. https://grani.org.ua/index.php/journal/article/view/1658/1634?fbclid=IwAR0Zcm5jC7uXxCb7Wz09pLxbrCyd6bU3bf2RauTP7B_K2D6RFFVg35Ztaw

¹³ Пивоварова, Н. (2021b). Соціологічні дані про статус, потреби та очікування релігійних меншин. <https://rmu.uart.info/socziolohichni-dani-pro-status-potreby-ta-ochikuvannya-relihijnykh-menshyn/>

¹⁴ Там само.

та фокус-груп дали цікавий і оригінальний фактичний матеріал, який вже частково опрацьований і лягає в основу певних висновків.

Обрана методика та отримані результати дали можливість «побачити» віруючого спільноти релігійних меншин, соціологічний портрет якого, сформований оточуючою дійсністю – з його оцінками, потребами, запитами. Чи не вперше в українській науці така методика конкретно соціологічного дослідження РМ дала не «бібліотечний», книжково-ідеалізований образ, а цілком реальну картину життя і статусу РМ в Україні. Загальний висновок, який зробили дослідники на підставі отриманих даних соціопитування: РМ – це маргіналізоване, декоративне, малопомітне явище релігійної дійсності. Українське суспільство мало обізнане з існуванням РМ в Україні, держава не розглядає їх як дієвих партнерів і майже не бере їх до уваги при випрацюванні державної політики у сфері релігії, релігійна більшість, сфокусована на власних внутрішніх проблемах, або байдужа, або – відверто ворожа, журналістика вихоплює з релігійної дійсності лише скандальні факти (або саме таким чином проінтерпретовані), пов'язані із РМ.

Загальна практична соціологія не виявляє РМ як об'єкт для опитування респондентів. Серед презентативної кількості (2018) респондентів¹⁵ не виокремлюються прихильники іудаїзму, ісламу, буддизму тощо, потрапляючи в межі соціологічної похибки.

Така ситуація тим більше викликає запитання, позаяк для рівноправного існування РМ в Україні є всі юридичні підстави. Незважаючи на те, що в національному законодавстві термін «релігійні меншини» відсутній, але Конституція України (стаття 11) гарантує державне сприяння розвитку етнічної, культурної, мовної та релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України. Разом з тим поняття широко використовується в інформаційному, релігійному та науковому дискурсі. Так, зокрема, в «Декларації про права осіб, які належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин» (Резолюція Генеральної Асамблеї ООН від 18 грудня 1992 р.) та в Резолюції Комісії з прав людини ООН від 3 березня 1995р. «Права осіб, які належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин», хоч і не визначається, що таке меншина, але виходять із визначень, які напрацьовувались різними експертами під час підготовки міжнародних документів. Зокрема, поширеним є такі визначення:

- «По відношенню до іншої частини населення держави це менша за чисельністю група, яка не має домінуючого статусу, члени якої громадяни цієї

держави – мають з етнічної, релігійної чи мовної точок зору характеристики, що відрізняються від характеристик іншої частини населення, і виявляють, навіть опосередковано, почуття солідарності у збереженні своєї культури, своїх традицій, релігії чи мови»¹⁶.

- «Група громадян однієї держави, яка становить чисельну меншість і перебуває у невідомому стані в цій державі, яка наділена етнічними, релігійними чи мовними характеристиками, які є відмінними від тих, які має більшість населення, члени цієї групи мають почуття солідарності одного з іншим, мотивовані, навіть імпліцитно, колективним бажанням зберігатися як група і чіскою метою є досягнення рівності з більшістю фактично і юридично»¹⁷.

На підставі соціологічних та юридичних оцінок статусу РМ в Україні, можемо сформулювати й наступні релігієзнавчі методологічні підходи до вивчення РМ, виходячи з того, що методологія – це система застосовуваних у пізнанні певних правил, принципів і операцій. Отже, при дослідженнях, де об'єктом є РМ, потрібно виходити з передумов, які враховують що релігійні меншини, це:

- історичне явище на теренах України;
- органічна частина сучасного українського релігійного життя;
- незважаючи на свою малочисельність РМ зберігають можливість і здатність до впливовості і авторитетності як серед РО, так і загалом українського суспільства.

Можуть існувати різні моделі еволюції релігійних меншин в суспільстві, позаяк РМ:

- складний синергетичний конструкт, який, виникаючи початково як автономне явище, внаслідок подальшого органічного синтезу різних культур – емігрантської/переселенської/привнесеної і автохтонної, інкультурується в простір свого існування, змінюючи і соціальну тканину буття автохтонного населення;
- будучи історично релігіями певних діаспор (вірменської, німецької, румунської тощо), зберігають зв'язок із батьківщиною і сприймають Україну як тимчасовий притулок, але з часом, еволюціонуючи, асимілюють із автохтонами, стаючи частиною не тільки політичної, але й етнічної нації;
- існуючи, подекуди навіть тривалий час в некомфортних для себе умовах – пригнічення та переслідування, РМ капсулюються в позиції «ізоляціонізму», суспільної фрустрації тощо.

Відомий український громадський діяч В. Пекар влучно зазначив: «Суспільство ніколи не складається

¹⁵ Релігія і Церква в українському суспільстві: 2000-2021рр. (соціологічне дослідження) (2021). Київ: Центр Олександра Разумкова. С. 3.

¹⁶ Capotorti, F. (1991). Study on the Rights of Persons belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities. U.N., New York. С. 109-110.

¹⁷ UN Doc. E/CN.4/Sub.2/1985/31, para.181.

із більшості та меншості, воно завжди складається із величезної кількості різноманітних меншостей». Такий засновок дозволить сприймати представників РМ сприймаються не як «чужих», а як «інших» чи

«інакших», які також мають право на своє віросповідання. В сучасних реаліях питання реалізації прав і свобод РМ залишають свою актуальність в українському суспільстві.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Capotorti, F. (1991). Study on the Rights of Persons belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities. U.N., New York.
- UN Doc. E/CN.4/Sub.2/1985/31, para.181.
- Гаврілова, Н.С. (2007). Релігійна свідомість сучасного студентства в контексті світоглядного плюралізму (на матеріалах України): дис. ... канд. філос. наук: 09.00.11 / Н.С. Гаврілова; Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. Київ.
- Звіт Державної служби України з етнополітики та свободи совісті про мережу релігійних організацій станом на 1 січня 2021 року (2021). URL: <https://dessa.gov.ua/statistics-2020/>
- Колодний, А.М. (2020). Феномен релігієзнавства. Монографія. Київ: Інтерсервіс.
- Пивоварова Н., Филипович Л. (2021a). Релігійні меншини як духовно-соціальна реальність поліконфесійної України та об'єкт соціологічного дослідження. URL: https://grani.org.ua/index.php/journal/article/view/1658/1634?fbclid=IwAR0Zcm5jC7uXxCb7Wz09pLxbrCydn6bU3bf2RauTP7B_K2D6RFFVg35Ztaw
- Пивоварова, Н. (2021b). Соціологічні дані про статус, потреби та очікування релігійних меншин. URL: <https://rmu.uarr.info/socziolohichni-dani-pro-status-potreby-ta-ochikuvannya-relihijnykh-menshyn/>
- Практичне релігієзнавство (2012). Кол. монографія. За ред. А. Колодного і Л. Филипович. К.: УАР.
- Релігієзнавчий словник (1996). Ред. А. Колодного і Б. Лобовика. К.: Четверта хвиля.
- Релігія і Церква в українському суспільстві: 2000-2021рр. (соціологічне дослідження) (2021). Київ: Центр Олександра Разумкова.
- Титаренко, В.В. (2017). Від пророцтв у релігії до прогнозування в релігієзнавстві: історія, теорія, перспективи. Монографія. Київ.
- Филипович, Л. (2010). Нові релігійні течії в дослідженнях українських вчених. Релігієзнавство України. В 2-х кн. Книга друга. Релігієзнавча наука років незалежності. Кол. мон. За наук. ред. проф. А. Колодного. Київ: УАР.
- Филипович, Л. (2021). Нові релігії в їх ідентичності. Релігійні ідентичності в їх сутності і конфесійних вимірах: український контекст. Кол. монографія / за ред проф. А. Колодного, Л. Филипович, А. Арістової. Київ: УАР.

REFERENCES

- Capotorti, F. (1991). Study on the Rights of Persons belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities. U.N., New York.
- Fylypovych, L. (2010). New religious trends in the research of Ukrainian scholars. Religious Studies of Ukraine. In 2 books. Book two. Religious science of the years of independence. Qty. mon. For science. ed. prof. A. Kolodnyi. Kyiv: UARR.
- Fylypovych, L. (2021). New religions in their identity. Religious identities in their essence and confessional dimensions: Ukrainian context. Coll. monograph / edited by prof. A. Kolodnyi, L. Fylypovych, A. Aristova. Kyiv: UARR.
- Gavrilova, NS (2007). Religious consciousness of modern students in the context of worldview pluralism (on the materials of Ukraine): dis. ... cand. philos. Sciences: 09.00.11 / N.S. Gavrilova; G.S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine. Kyiv.
- Kolodnyi, A.M. (2020). The phenomenon of religious studies. Monograph. Kyiv: Interservice.
- Pivovarov N., Fylypovych L. (2021a) Religious minorities as a spiritual and social reality of multi-confessional Ukraine and the object of sociological research. URL: https://grani.org.ua/index.php/journal/article/view/1658/1634?fbclid=IwAR0Zcm5jC7uXxCb7Wz09pLxbrCydn6bU3bf2RauTP7B_K2D6RFFVg35Ztaw
- Pivovarov, N. (2021b). Sociological data on the status, needs and expectations of religious minorities. URL: <https://rmu.uarr.info/socziolohichni-dani-pro-status-potreby-ta-ochikuvannya-relihijnykh-menshyn/>
- Practical Religious Studies (2012). Coll. monograph. Edited by A. Kolodny and L. Fylypovych. Kyiv: UARR.
- Religion and the Church in Ukrainian society: 2000-2021. (sociological study) (2021). Kyiv: Alexander Razumkov Center.
- Religious Studies Dictionary (1996). Ed. A. Kolodny and B. Lobovyk. K.: The fourth wave.
- Report of the State Service of Ukraine for Ethnopolitics and Freedom of Conscience on the Network of Religious Organizations as of January 1, 2021 (2021). URL: <https://dessa.gov.ua/statistics-2020/>
- Tytarenko, V. (2017). From prophecies in religion to predictions in religious studies: history, theory, perspectives. Monograph. Kyiv.
- UN Doc. E / CN.4 / Sub.2 / 1985/31, para.181.

ОСОБЛИВОСТІ КРИЗОВОГО РЕЛІГІЙНОГО РОЗВИТКУ ЛЮДИНИ В ПАРАДИГМІ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ПСИХОЛОГІЇ

У статті автор досліджує особливі підходи християнської психології до релігійного розвитку особистості в умовах кризи. Духовно-релігійний розвиток особистості розглядається в парадигмі християнської психології, з огляду на яку релігійність особистості є центральним, стрижневим фактором особистісного буття людини. Значну увагу приділено з'ясуванню формування релігійності особистості на різних етапах її релігійного розвитку. Стверджується, що релігійний розвиток набуває особливої глибини в умовах інтенсивного самопізнання особистості, а тому відзначається певний потенціал християнської психології, яка розглядає особистість в екзистенціальних реаліях релігійного життя.

Ключові слова: християнська психологія, релігійність, релігійний розвиток.

Liudmyla Hrydkovets

FEATURES OF THE CRISIS RELIGIOUS DEVELOPMENT OF A PERSON IN THE PARADIGM OF CHRISTIAN PSYCHOLOGY

In this article, the author studies the special approaches of Christian psychology regarding the religious development of a person in crisis conditions. The spiritual and religious development of the individual is considered in the paradigm of Christian psychology, in view of which the religiosity of the individual is a central, core factor of the personal existence of a person. Considerable attention is paid to the clarification of the formation of the religiosity of an individual at various stages of his religious development. It is argued that religious development acquires special depth in conditions of intensive self-discovery of the individual, and therefore it is noted on the potential of Christian psychology, which examines the individual in the existential realities of religious life.

Key words: Christian psychology, religiosity, religious development.

Актуальність дослідження. За останні століття духовно-психологічний простір української культурної реальності проявлявся у різних за змістом та ентелехією тенденціях: глибока релігійність і релігійна традиційність стикалися із зневажливим ставленням до релігійних проявів та цінностей як людини так і народу в цілому; прагнення незалежності існувало паралельно із залежністю від колонізації; намір щодо подолання корупції уживався із особистісною безвідповідальністю щодо розвитку держави та особистісним хабарництвом; прагнення духовного оновлення та очищення нерідко поступалося ритуальним проявам релігійності; тривога щодо демографічної кризи в країні конкурує із значною кількістю знищення ще ненароджених дітей тощо.

Негативні тенденції нівелювання цінності людського життя спостерігаються зараз у всьому світі попри декларування гуманістичних орієнтирів (війни, рухи фрічайлд, проабортативні рухи, терористичні рухи тощо). Останнє відбувається, в першу чергу, за рахунок того, що зникає розуміння цілісності людини як біо-психо-соціо-духовної особи. Соціальний компонент наразі є в пріоритеті, біологічний та психологічний ще утримуються на значимих позиціях, натомість духовний компонент все більше неправомірно знецінюється. Тож саме

християнська психологія як інтеграція психологічної науки з теологічними дослідженнями та філософською концептуальністю, що охоплюють всі історичні форми релігійно-богословської традиції, забезпечує комплексне переосмислення людини як такої в її цілісній структурі та розвитку.

Мета дослідження: презентація духовно-релігійного розвитку особистості в парадигмі християнської психології.

Ступінь дослідження. Різні аспекти розвитку та формування особистості представлені в цілій низці досліджень, зокрема: психічного розвитку – в роботах Г. Бехмана, Л. Вигоцького, Г. Костюка та ін.; психо-соціального розвитку – П. Горностая, О. Донченко, Е. Еріксона, В. Васютинського, В. Татенка та ін.; духовно-психологічного розвитку – О. Климишин, О. Колісника, Е. Помиткіна, М. Савчина та ін.; духовно-релігійного розвитку – Ю. Макселона, А. Сафронова, Я. Стоцького та ін.; релігійного становлення людини та народу – М. Бабій, П. Гусак, В. Докаш, А. Колодний, Л. Філіпович, С. Чаплигін, О. Шепетяк, Е. Юрченко та ін. Проте для більшого розуміння особистості в її духовно-релігійному розвитку важливо розглянути цей процес через призму кризових етапів, кризових станів та виборів особистості в парадигмі саме християнської психології. Особливої актуальності цей підхід набуває на

теренах нашої держави, де переважна більшість населення належить до християнського релігійно-культурного середовища.

Основний виклад. Християнська парадигма базується на тому факті, що Бог є першоджерелом всього сущого та існує незалежно від нас і нашого знання про нього, існує поза часом і поза простором, та присутній в просторово-часовому континуумі своїми енергіями. Християнська психологія, як галузь психологічної науки, не займається вивченням проявів Бога, його волею, діями тощо, а базується на дослідженнях людини як особистості в її вчинку (зовнішньому та внутрішньому), що відображає її сприймання, розуміння, переживання, дії щодо Бога, себе та людей. Саме християнська психологія найбільш детально вивчає стрижньову структуру взаємодії особистості із Творцем¹². Де під особистістю ми розуміємо, людину, з її внутрішнім потенціалом до розгортання психологічного культурного простору, який в процесі розгортання активізує її базові життєдіяльнісні потреби у спілкуванні, діяльності та творчості через духовність, та культурні підструктури, зокрема: психо-сексуальну, суспільно-соціальну, фахово-професійну та спонукає її до пошуку власної ідентичності, самоактуалізації, смислу життя через рефлексивні переживання, самопізнання, саморегуляцію, вчинок як зовнішній, так і внутрішній, шляхом усвідомлення власної множинності у відображенні суб'єктно-об'єктної оточуючої дійсності через спілкування із сім'єю, родиною, іншими людьми, Абсолютом³.

Якщо виходити з позицій сучасної класичної психологічної науки, то вона по-суті вивчає адаптивні властивості людського організму та психіки в умовах життєдіяльності в матеріальному світі, де людське життя представлено в якості континууму: від α -народження до Ω -смерті, а психофізіологічні процеси виступають в якості єдиного можливого сценарію розвитку людського організму.

Натомість у християнській психології проміжок від народження (а точніше – від зачаття) до смерті розглядається лише в якості одного з етапів людського буття. Саме на цьому етапі формується та розвивається свідомість, то ж дослідження класичної психології в переважній більшості спрямовані на дослідження усвідомлених особистістю процесів. Хоча звісно за останні кілька десятиріч років все більший науковий інтерес складають

несвідомі процеси особистості. Так пренатальна психологія досліджує процеси взаємодії дитини з оточуючою дійсністю ще в лоні матері, а деякі види танатотерапії прагнуть заглянути за ширму смерті. Проте всі ці спроби мають локальний характер.

Вже в минулому столітті були поставлені метафізичні питання про смисл, свободу волю і самореалізацію, і на релігійний досвід особистості знову звернули увагу як на вагомий складову людського буття. Так К. Г. Юнг, повернувшись до психології цінності релігійного досвіду особистості⁴. І саме цей релігійний досвід особистості в парадигмі християнської психології, на думку В. Мея, спонукає особистість до розкриття «власної свободи як можливості любити, можливості перейти межі свого власного буття і належати іншому.»⁵

Християнська психологія досліджує релігійність особистості в широкому значенні цього поняття, де сама релігійність розглядається в якості вродженої системи світосприймання, оскільки обумовлена базовою потребою людини у екзистенційному та трансцендентному пізнанні. При цьому саме пізнання не обмежується психічними процесами у взаємодії особистості з дійсністю, а передбачає ентелехію життєдіяльності, яка як раз і базується на цій же такій релігійності⁶. Релігійність людини не можливо розглядати без її соціальних зв'язків, її комунікацій та проявів⁷⁸.

Релігійність особистості в християнській психології розглядається як в якості центрального, стрижневого чинника особистісного буття людини, так і в якості її локальних релігійних проявів. Перше є джерелом повноти гармонізації особистості і проявляється в її прагненні (свідомому і несвідомому) «предстояння перед Творцем» та відображає її дифузійну релігійність, що проникає у всі сфери буття людини. Натомість другий вид релігійності є проявом локального культурологічного компонента буття людини, де вибір духовних реалій обмежується лише другорядними життєвими потребами. Тобто, релігійність, як така, є нічим іншим,

¹ Духовно-психологічні основи християнської психології: колективна монографія / за ред. Л. М. Гридковець. Львів, 2015. 367 с.

² Мей В. (2012) Світ психології і християнська віра. Вісник КІБіТ, № 3(19). С. 3-9.

³ Гридковець Л.М. Формування психо-сексуальної культури особистості 17-19 років. Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.07. 2004 р.

⁴ Юнг К.Г. (2022) Структура і динаміка психічного. Київ: Центр навчальної літератури. 574 с.

⁵ Мей В. (2012). Світ психології і християнська віра. Вісник КІБіТ, № 3(19). С. 7.

⁶ Гридковець Л.М. Психологія як наука про душу в християнській парадигмі: шлях інтеграції теорії в практику. Практична психологія та соціальна робота: науково-практичний та освітньо-методичний журнал. Соціс-прес. Інститут психології ім. Г.С. Костюка АПНУ. 2011. № 12. С. 70–72.

⁷ Колодний А., Филипович Л. під ред. Л. Филипович (2011). Релігія – світ – Україна. Кн.2: Міжконфесійні відносини поліконфесійної України. Українське релігієзнавство. Київ, 2011. 371 с.

⁸ Gartner J., Larson D.B., Allen G.D. (1991). Religious commitment and mental health: a review of the empirical Literature. J. Psychol. Theology, № 19. P. 6.

як актом та проблемою вибору особистості власних духовних реалій⁹.

Релігійність особистості формується у процесі її релігійного розвитку, і, в залежності від якості проходження його етапів, формується правдива/неправдива віра, що і обумовлює характер фізичного, психологічного, соціального та духовного буття людини. Де під правдивою вірою, відповідно до позиції св. Августина¹⁰, розуміється віра, обумовлена станом любові, а неправдива – станом страху.

В умовах зростання дитини в християнській родині формування її релігійності відбувається спільно із розвитком та формуванням її як особистості. Християнська психологія притримується позиції, що на духовно-релігійне зростання малюка насамперед впливає духовно-культурний рівень його батьків, особливості прояву їхньої внутрішньої та зовнішньої релігійності, психосексуальної та суспільно-соціальної культури¹¹.

На основі вікової періодизації релігійного розвитку людини Ч. Валеса та Ю. Макселона¹² нами була розроблена періодизація кризового релігійного розвитку особистості (табл. 1-7), що обумовлено чинником невід'ємності кризового досвіду людини від процесів її зростання. При цьому кризовий досвід особистості визначається як кризами при переході від одного етапу розвитку до іншого, так і ентелехією самих етапів релігійного розвитку, подібно до того як це відбувається у інших складових особистісного розвитку людини (психічного, психо-соціального, психо-сексуального тощо).

У парадигмі християнської психології, особистісний розвиток людини розглядається від момент її зачаття. Особлива увага, при цьому, приділяється емоційному фону, в якому перебування дитина в утробі матері.

Ми до певної міри погоджуємося зі словами ізраїльського клініциста Г.І. Брехмана, що: «Значення емоційних вражень, отриманих дитиною до народження, для всього її подальшого життя важко переоцінити. Вони не можуть бути вилучені з клітинної пам'яті. Зусилля психотерапевтів можуть лише послабити їх вплив. На жаль, світ, в якому ми живемо, не завжди буває доброзичливим, сприятливим до розвитку здібностей і талантів, переданих дитині з генами батьків і предків. Молоді батьки, будучи частиною сучасного людського суспільства,

схильні до соціально-психологічних стресів, що позначається на їх потомстві, на наступному поколінні людей»¹³. Тему впливу пренатального стресу на подальший розвиток дитини окрім Г. Бекхмана¹⁴ розглядають в своїх працях також Е. Мулдер, А. Хьюзінк та ін¹⁵.

Якщо ж говорити про релігійний розвиток особистості, то опосередкований релігійний досвід людина починає набувати ще з утробі матері, від якої саме і залежить характер та результат проходження першого етапу релігійного розвитку дитини. І лише після народження, по мірі розвитку свідомості, відбувається набуття власного свідомого (та несвідомого) релігійного досвіду (табл. 1). Психологічні травми, пережиті в утробі матері, можуть суттєво вплинути не лише на базову довіру дитини до світу і близьких, що є складовою розвитку релігійності особистості, але й сприяти формуванню базового негативного життєвого сценарію в цілому. І попри те, що сучасні психологічні методи та технології (EMDR і, зокрема, протоколи EMDR-діти, сопричасна християнська терапія, гештальттерапія тощо) дозволяють опрацьовувати психологічні травми, пережиті в утробі матері, ці травми нерідко призводять до фіксації особистості на почуттях відкинутості, непотрібності, що в свою чергу, призводить до відкидання образу Бога в якості люблячого Батька і сприяють формуванню релігійності не на основі любові, а на основі страху.

Періоди раннього та дошкільного дитинства визначаються поступовим розвитком свідомої зацікавленості дитиною релігійністю і саме близькі дорослі та характер комунікації з ними стають образом та базовим сценарієм взаємодії особистості з Богом навіть в дорослому віці¹⁶ (табл. 2).

У молодшому шкільному віці дитина включається в нову соціальну реальність, прагне презентувати себе в шкільному та позашкільних колективах, що відбивається на її релігійному розвитку (табл. 3).

Слід зауважити, що соціальна криза, зазначеного в табл. 3 періоду, випереджає в часі релігійно-духовну (приблизно на 0,5-1 рік). Перша проявляється в підвищенні агресивності дитини, зменшенні значимості батьків, зосередженні на

⁹ Гридковець Л.М. (2019). Світ життєвих криз людини як дитини своєї сім'ї, свого роду та народу. Монографія. К. 524 с.

¹⁰ Святий Августин. (1999). Сповідь. К.: Основи, 307 с.

¹¹ Гридковець Л.М. (2007). Етапи релігійного розвитку особистості. Практична психологія та соціальна робота, 2007. № 6. С. 16–29.

¹² Макселон Ю. (1998). Психологія: з викладом основ психології релігії. Переклад з польської. Під ред.Ю. Макселона. Львів, 1998. 320 с.

¹³ Брехман Г.И. (2012). Эмоциональная жизнь плода: от смутных догадок к научным исследованиям. Жіночий лікар. N 2. С. 15.

¹⁴ Brekhman G. I. (2001). The Conception of the Wave Multiple!Level Interaction Between the Mother and her Unborn Child. Int. J. of Prenatal and Perinatal Psychology and Medicine, 2001. № 13 (1-2). P. 83–92.

¹⁵ Prenatal maternal stress: effects on pregnancy and the (unborn) child. E. J. H. Mulder, P. G. Robles de Medina, A. C. Huizink [et al.]. Early Human Develop. 2002. № 70(1). P. 3–14.

¹⁶ Гридковець Л.М. Вплив батьківської родини на формування релігійності людини у період раннього дитинства. Проблеми загальної та педагогічної психології: збірник наукових праць Інституту психології АПН України. Київ, 2006. Т. VIII. Вип. 7. С. 100–106.

Таблиця 1

Духовно-релігійний розвиток людини в пренатальному періоді та періоді немовлят

Етап розвитку*		Характер психологічної кризи	Позитивний результат	Негативний результат
Пренатальний період	Фаза базової сприйнятливості	Недостатньо досліджено	Позитивна реакція на голос священника, церковного співу за рахунок позитивного психологічного стану матері під час Богослужіння, розвиток моделі базового позитивного емоційного стану	Недостатньо досліджено
Період немовляти	Фаза правдивості (0–7 міс.)*	Недостатньо досліджено	Фундаментальні передумови розвитку релігійності дитини, забезпечення передумов формування довіри до Бога. Включення дитини у батьківський потенціал віри та емоційне наслідувальне долучення до батьківської молитви.	Недостатньо досліджено
	Фаза квазірелігійної поведінки (7 міс. – криза півторарічних (1–1,5))	Кризові передумови правдивості віри-нормативності	Дитина спроможна робити прості релігійні жести, промовляти окремі релігійні слова, поєднувати ці слова з простими традиційними жестами, наприклад, торкатися лоба на трьохслав'є, складати ручки на слово «Амінь». Немовля через ставлення людей у церковному середовищі до нього формує своє ставлення до цього середовища. Позитивне перенесення образу власного дому, родини на церкву та парафію, що є передумовою формування "віри правдивості"	Формуються передумови гіпертрофованого розвитку нормативної сфери. Фіксація дитини на негативних вербальних та невербальних проявах оточуючих у храмі може сформувати через травматичний досвід базової недовіри до світу, що стає передумовою формування деструктивних життєвих стратегій особистості.

* Макселон Ю. (1998). *Психологія: з викладом основ психології релігії*. Переклад з польської. Під ред. Ю. Макселона. Львів, 1998. 320 с.

Таблиця 2

Духовно-релігійний розвиток особистості в періоді раннього та дошкільного дитинства

Етап розвитку*		Характер психологічної кризи	Позитивний результат	Негативний результат
Період раннього дитинства	Фаза релігійності «за матір'ю» (від кризи півторарічних до 2 років)	Зацікавлена самостійність – ритуальність	Перше осмислення релігійних жестів, співпадіння релігійної поведінки близького дорослого (передусім, матері)	Перенесення негативу з «караючого дорослого» на весь процес богослужіння. Ототожнення віри з певним ритуалом та нормативною поведінкою.
	Фаза розвитку передумов індивідуальної релігійності (від 2 років до кризи трирічних (2,5-3 років))	Базова довіра до Бога – страх перед Богом	Певна інтимність у стосунках з Богом, особлива довіра до нього (хоча молитви за своїм змістом і мають конкретний характер), проекція на Богородицю образу люблячої матері, проекція на Бога образу люблячого батька. Релігійні поняття починають набувати певного символізму, навіть містики. Бог починає ототожнюватися в уяві дитини з Любов'ю, захистом.	Проекція на Богородицю образу холодної матері, проекція на Бога образу караючого батька. Нормативність поведінки без живої взаємодії з Творцем. Руйнація передумов безумовного прийняття і безумовної любові. Розвиток страху перед Богом
Дошкільний період	Фаза заохочувальної релігійної активності (від кризи трирічних до 5 років)	Зростання інтересу-протидія	Підвищення інтересу до надприродної дійсності. Потреба у позитивному заохоченні та оцінці. Спілкування з Богом набуває більш виразного чуттєвого характеру.	Руйнація довіри до священнослужителів (за рахунок емоційної холодності та негативних висловлювань). Відмова ходити до Храму
	Фаза індивідуальної релігійної зацікавленості (від 5 років до кризи соціалізаційної (5,5-7 років))	Жива взаємодія – почуття провини	Починає проявлятися знематеріалізоване ставлення до Бога. Виникають питання екзистенційного характеру, роздуми над біблійними подіями. Бог набуває статусу всемогутнього Творця. Образ Ісуса Христа хоча й асоціюється зі всемогутністю, але займає лише місце Сина. Зростає зацікавленість обрядами, релігійними діями.	Фіксується на почутті провини перед Богом. Легко стає жертвою маніпуляцій з боку батьків у релігійному спектрі. Образ Бога ототожнюється з образом Верховного Судді.

* Макселон Ю. (1998). *Психологія: з викладом основ психології релігії*. Переклад з польської. Під ред. Ю. Макселона. Львів, 1998. 320 с.

Таблиця 3

Духовно-релігійний розвиток особистості в молодшому шкільному віці

Етап розвитку*		Характер психологічної кризи	Позитивний результат	Негативний результат
Молодший шкільний вік	Фаза переходу від зовнішнього до внутрішнього (від початку школи до 8 річного віку)	Соціальна індивідуалізація – соціальна залежність.	Батьки відходять у соціальних взаємодіях на другий план. Менш явним стає перенесення батьківських рис на образ Бога. Зовнішні характеристики поступаються місцем внутрішнім переживанням дитини.	Фіксація на нових соціальних зв'язках. Під впливом нового соціального середовища відторгнення цінностей родини. Залежність від нової групи та іншого значимого дорослого.
	Фаза релігійної ідентифікації (8 років – початок підліткової кризи)	Природна ідентифікація – здвиг в ідентифікації	Ідентифікація себе з представником конкретної статі (зокрема в сім'ї), включення в різні форми спільної праці та родинного служіння. Перехід статево ідентичного з батьків зі статусу близьких дорослих у статус соціально значимих дорослих. Формування за рахунок зростання соціальної значимості батька/матері нових тенденцій у довірі, в близькості, інтимній значимості, що посилює довіру до Бога і дає новий спектр почуттів до Нього. Дівчата починають усвідомлювати своє місце в церкві і призначення як жінки. Водночас, на Бога ще переноситься значною мірою образ матері. Богородиця сприймається як утішителька, порадиця, заступниця. Через образ матері у сприйманні Бога діти пізнають такі цноти, як терпеливість, ніжність, милосердя. Для хлопців образ Бога-Отця набуває статусу приналежності, справедливості, відповідальності, турботи. У цілому у дітей набувається почуття впевненості у власній значимості, захищеності та вміннях.	У хлопців при відсутності авторитету батька і відсутності його включеності у взаємодію з сином, при наявності авторитету матері, відбувається проєктування на Бога-Отця материнського образу і материнської форми взаємодії, схильність до надання Богородиці значимішого місця за образ Бога. У дівчат при відсутності тепла від матері й активної позитивної взаємодії з нею відбувається відторгнення образу Богородиці та компенсаторне переключення на образ Бога-Отця з власною проєктивною ідеалізацією. Відповідальність за власне життя перекладається на божественні особи.

* Макселон Ю. (1998). *Психологія: з викладом основ психології релігії*. Переклад з польської. Під ред. Ю. Макселона. Львів, 1998. 320 с.

однолітках. Друга – в посиленні плаксивості, невротичності. Релігійно-духовна криза виникає лише у дітей з практикуючих християнських родин. Її спричиняє зіткнення двох реалій: соціальної та духовної. Після подолання соціальної кризи дитина вступає в період соціалізації, заявляє про себе як про соціальну індивідуальність, прагне попри все завоювати повагу однолітків. Відстоювання власної думки, в уяві дитини, часто-густо асоціюється з фізичним протистоянням¹⁷. Значну роль в цьому відіграє сучасне телебачення. Якщо ж дитина зростала в християнській родині, то, відповідно, батьки намагалися сформувавши в неї християнські засади поведінки та моралі. Момент зіткнення християнської моралі з соціальними вольовими установками формує передумови початку релігійно-духовної кризи. З одного боку, дитина прагне завоювати повагу однолітків, але ще не надбала навичок

адекватного реагування на негативні зовнішні подразнення. З іншого боку, вона вже відчуває екзистенцію щодо Бога, має внутрішній потяг до наслідування. Коли настає момент відстоювання власної позиції, дитина вже не може відштовхнути чи стукнути, але ще не в змозі зреагувати у відповідності до внутрішньої потреби, сформованої під впливом християнського виховання, що і є однією з причин посилення плаксивості. Криза має успішне завершення за умов, коли дитина набуває досвіду мирного співіснування та улагодження релігійної та соціальної позицій¹⁸.

У підлітковому віці спостерігається розвиток чуттєвості, абстрактного мислення, що пробуджує в дитини персоніфіковану уяву Божого образу (явище персоніфікації ідеї Бога), який має ознаки суб'єктивності та підліткової чуттєвості (інтеріоризація).

¹⁷ Гридковець Л.М. (2007). Етапи релігійного розвитку особистості. Практична психологія та соціальна робота, 2007. № 6. С. 18.

¹⁸ Гридковець Л.М. Вікова детермінанта релігійних криз особистості. Вісник Київського інституту бізнесу та технологій. 2012. № 3(19). С. 48–57.

Таблиця 4

Духовно-релігійний розвиток особистості в підлітковому віці

Етап розвитку ⁹		Характер психологічної кризи	Позитивний результат	Негативний результат
Підлітковий вік	Фаза релігійної критичності (початок підліткової кризи 14 років)	Персоніфікація – скептицизм	Посилюється критичність оцінок, суджень. Зменшення авторитету дорослих і зростання цінності власного вибору. Розвиток чуттєвості, абстрактного мислення, що пробуджує персоніфіковану уяву Божого образу (явище персоніфікації ідеї Бога), що розглядається через призму суб'єктивності та чуттєвості підлітка (інтеріоризація).	Неспокій, розгубленість у світосприйманні та світогляді. Формування певного скептицизму, який може стимулювати підлітка до усунення від сповіді та особистої молитви.
	Фаза релігійної автономності (14 р. – 16 р.)	Автономія – протестність	Формування довіри до Бога як до джерела особистісних виборів. В основі релігійності починає функціонувати так звана автономна релігійність.	Зосередження на зовнішніх проявах моральних норм, літургійних обрядів. Сексуальні переживання та перші спроби сексуальних експериментувань різного ґатунку поглиблюють духовно-релігійну кризу, що посилює протестні форми соціальної поведінки

* Макселон Ю. (1998). *Психологія: з викладом основ психології релігії*. Переклад з польської. Під ред. Ю. Макселона. Львів, 1998. 320 с.

На початку юнацького віку спостерігається, з одного боку, посилення пізнавальної діяльності особистості, а з іншого – улагодженням набутих знань з особистісним світоглядом, що нерідко призводить до кризи власної ідентичності¹⁹ (табл. 5). Саме в юнацькому віці найчастіше спостерігається навернення нерелігійної молоді. Подібні навернення ґрунтуються переважно на емоційних механізмах. Лише активізація потреби в глибокій, ґрунтовній пізнавальній діяльності створює у юнацтва передумови розвитку стабільної релігійності. У протилежному випадку вже наприкінці юнацького віку спостерігається відходження молоді від релігійної практики.

Для наступного періоду релігійного розвитку характерними є пізнавальна активність та самопізнання, що визначає період молодості в якості етапу накопичення релігійних знань та релігійного досвіду (табл. 6).

Наступний період релігійного розвитку позначається етапами зрілості, що характеризуються при конструктивному їх проходженні набуттям людиною цілісності власного Я, відкритості до власного досвіду та позитивного досвіду людства, віднаходження особистісної комунікації в стосунках системи «Я-Творець», прийняття як власної сили так і обмеженості, подолання екзистенційних криз і в решті-решт прийняття життя у його багатовимірності та ентелехії та прийняття смерті як частини життя (табл. 7).

Базова релігійність особистості, як зазначалося вище, має два основних різновиди, що

відрізняються особливостями релігійних переживань та релігійних станів особистості, які формують наявність «правдивої» та «неправдивої» віри (*Святий Августин*)²⁰. У першому випадку джерелом християнської релігійності виступає любов до Абсолюту, у другому — страх перед ним. Формування першого різновиду релігійності відбувається за рахунок розкриття власного творчого потенціалу особистості, другого – за рахунок домінантної активізації її регулятивно-вольової сфери.

Особливої глибини релігійний розвиток набуває за умов інтенсивного самопізнання особистості. Даний процес стає джерелом і засобом усвідомлення особистістю не тільки багатства власної людської психіки, набутого в наслідок активізації інтелектуальної та пізнавальної діяльності, але й відкриттям нової реальності, що ніби дозволяє «доторкнутися» людині до раннє невідомих власній свідомості та уяві переживань. Саме цю взаємодію з новими екзистенційними реаліями особистості і досліджує християнська психологія²¹. «Християнська психологія не є чимось завершеним і ніколи не буде чимось завершеним, але вона є більш процесом і результатами шляху, який виникає, коли ми як психологи охоплені християнською вірою починаємо слідувати щойно окресленим шляхом», цілком слушно стверджує німецький християнський психолог Вернер Мей.²²

²⁰ Святий Августин. (1999). *Сповідь*. К.: Основи, 307 с.

²¹ Савчин М. В. (2013). *Духовна парадигма психології: монографія*. Київ, 252 с.

²² May W. (2012). *The world of psychology and the Christian faith*. Вісник КІВіТ, № 3(19), с. 3-9.

¹⁹ Кулагіна І.Ю., Коллюцкий В.Н. Вікова психологія: Повний життєвий цикл розвитку людини. 2001.

Таблиця 5

Духовно-релігійний розвиток особистості в юнацькому віці

Етап розвитку		Характер психологічної кризи	Позитивний результат	Негативний результат
Юнацький вік	Фаза релігійної романтизації (16 р. – 18 р.)	Емоційна релігійність – криза ідентичності	Вибірковість і поверхневність знань (психологія, богослов'я, філософія). У хлопців присутня орієнтація на Бога-Творця; у дівчат – на образ Бога-Любові з акцентом на романтизації його. Молитва має вигляд конкретних прохань. Релігійність будується на засадах особистісної оцінки цінностей, які сформувалися внаслідок набутого родинного релігійного досвіду.	Криза власної ідентичності. Конфронтаційний характер подання релігійних догм та вчень. Акцентування на «неузгодженостях» або ж двозначності тих чи інших тверджень християнського вчення. Молитва стає засобом «керування Богом», який сприймається як чарівник, що виконує бажання. Поверхневий характер вивчення різних світових релігій. Відмежування від християнської спільноти. Альтернативна філософія, потрапляння до деструктивних культів. «Бунт проти Бога». Посилення внутрішньої кризи за рахунок переживання першого сексуального досвіду, побудова власної концепції сексуальних узгодженостей з вірою або відхід від Бога.*
	Фаза релігійної інтеграції (18 р. – 22 р.)	Довіра до Бога – духовна неузгодженість	Інтегрування знань, досвіду щодо людини та світу. Створення власних узгоджувальних міжрелігійних концепцій матеріального та божественного буття. Формування цілковитої довіри до Христа. Для арелігійної молоді – період навернення, домінуючою при цьому є емоційна сфера. При посиленні пізнавальної сфери стан емоційного захоплення вірою переходить у стан стабільної релігійності.	Відходження від ортодоксального вчення шляхом пошуку ідеального буття, чистої релігії через долучення до різноманітних світових релігійних практик при своєрідному скептичному перегляді суспільної та особистої моралі. Зниження релігійності. Раціоналізація підходів до біблійних та богословських творів. Загострення духовних неузгодженостей. Неофіти без активного пізнавального процесу відходять від релігійної практики

* Гридковець Л.М. (2005) Основні засади розвитку релігійного досвіду особистості. Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна: серія психологія. Харків, № 702. Вип. 34. С. 43–47.

Таблиця 6

Духовно-релігійний розвиток особистості на етапі молодості

Етап розвитку		Характер психологічної кризи	Позитивний результат**	Негативний результат***
Молодість	Фаза релігійного переосмислення (22 р. – 24 р.)	Творча реалізація – релігійний застій	Переосмислення релігійних переживань, стабілізація стосунків з Богом. Відходження від впливу інших релігійних течій. Формування передумов "правдивої віри".	Фіксація на потребі «хліба та видовища»
	Фаза духовного накопичення (24 р. – 30 р.)	Правдива віра – ритуалізація	Накопичення релігійних знань та релігійного досвіду. Співвіднесення власної реалізації з реалізацією Божих планів. Формування базових засад «правдивої віри». Стабілізації в інтеграції релігійних поглядів в особисту та професійну діяльність.	Поглинання особистості професійною реалізацією, родинним життям, заробітчанством тощо. Опосередковане сприймання Бога. Релігійна практика перетворюється у релігійний ритуал

* Москалець В.П. (2015). Віра в Бога як психічний базис стану загального благополуччя особистості. Психологія і суспільство. № 1 (59), С. 55–64.

** Климшин О.І. (2010). Психологія духовності особистості: християнсько-орієнтований підхід. Івано-Франківськ: Гостинець, 2010. 440 с.

*** Климшин О.І. (2012) Духовна терапія адиктивних осіб: християнсько-орієнтований підхід. Навчально-методичний посібник. Івано-Франківськ, 2012. 121 с.

Таблиця 7

Духовно-релігійний розвиток особистості на різних етапах періоду зрілості

Етап розвитку*		Характер психологічної кризи	Позитивний результат	Негативний результат
Рання зрілість	Фаза релігійної стабільності (30 р. – 40 р.)	Духовна цілісність – відчай	Цілісність власного Я, впевненість у своїх силах. Любов та довіра до Бога є невід'ємною часткою життя, внутрішнього стану особи. Виникнення потреби (особливо у екстравертів) у діленні власною внутрішньою гармонією, однією із складових якої є прийняття власної обмеженості.	Викривлення уяви про буття з фіксацією на тягарях, жертвах, обов'язках. Спілкування з Богом має нормативний молитовний характер; Божественна літургія сприймається як важливий елемент традиційної обрядовості
Середній вік	Фаза релігійного сходження (40 р. – 50 р.)	Релігійне сходження – компенсаторність	Прийняття власного обмеження. Пізнання та посвята Богові. «Релігійний вибух» як результат духовного зростання.	Розвиток гордині. Руїнація родин, повторні шлюби. Релігійна компенсаторність.
Поміркована зрілість	Фаза оновлення віри (50 р. – 65 р.)	Релігійне натхнення – соціологічна релігійність	Нове відкриття правд віри та релігійних символів. Збільшення молитовної практики та зацікавлення церковно-приходським життям.	Релігійна байдужість. Відчуття незатребуваності, фіксація на негативних проявах сьогодення, що посилює невротичні реакції та розлади. Соціологічна релігійність. Гальмування автентичної релігійності у нападків.
Пізня зрілість	Фаза мудрості (Після 65 років)	Зріла релігійність – компенсаторна релігійність**	Узагальнення оцінки власного життя. Аналіз та схвалення власного життєвого циклу стає передумовою мудрості. Прийняття смерті як неминучості. Духовне об'єднання з цілим всесвітом, толерантність, урівноваженість. Розуміння краси і мудрості переходу до потойбічного світу, надія на єднання з Богом.	Ритуальні прояви релігійності. Ритуальні вчинки стають сублімацією страху смерті або компенсацією сумнін. Релігійність як компенсаторне подолання стресу очікування смерті та депресії при вмиранні.

* Макселон Ю. (1998). *Психологія: з викладом основ психології релігії*. Переклад з польської. Під ред. Ю. Макселона. Львів, 1998. 320 с.

** Гридковець Л.М. (2019). *Кризовий чинник у релігійному розвитку особистості*. Вісник. № 1 (39). С. 51.

В Україні розвитком християнської психології займається Українська Асоціація Християнської Психології, яка ще до початку 2019 року існувала лише в якості неформального руху християнських психологів та психотерапевтів, та яка є частиною Європейського Руху Християнських Антропологів, Психологів і Психотерапевтів (ЕМСАРР). Натомість зараз це організація з чіткою структурою департаментів (науковий, організаційний, юридичний,

мистецький, міжнародних зв'язків) та Науково-методичною радою, яка об'єднала фахівців, діяльність яких базується на засадах християнської психології, зокрема: визнанні цінності людського життя від зачаття до її біологічної смерті, поважному ставленні до гідності людини, до її життєвого досвіду (в його трансгенераційних, інтергенераційних, особистісних та індивідуальних проявах), гідному ставлення до життя і смерті людини в цілому тощо.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Брехман Г.И. (2012). Эмоциональная жизнь плода: от смутных догадок к научным исследованиям. *Жіночий лікар*. № 2. С. 10-15. URL: <http://z-l.com.ua/upload/journals/34/block34site3.pdf>
- Гридковець Л.М. (2007). Етапи релігійного розвитку особистості. *Практична психологія та соціальна робота*, 2007. № 6. С. 16–29.
- Гридковець Л.М. (2019). *Світ життєвих криз людини як дитини своєї сім'ї, свого роду та народу*. Монографія. К. 524 с.
- Духовно-психологічні основи християнської психології: колективна монографія / за ред. Л. М. Гридковець. Львів, 2015. 367 с.
- Климишин О.І. (2012). *Духовна терапія адиктивних осіб: християнсько-орієнтований підхід*. Навчально-методичний посібник. Івано-Франківськ, 2012. 121 с.

- Климишин О.І. (2010). Психологія духовності особистості: християнсько-орієнтований підхід. Івано-Франківськ: Гостинець, 440 с.
- Колісник О. П. (2012). Духовний саморозвиток української нації: монографія. Луцьк, 312 с.
- Колодний А., Филипович Л. під ред. Л. Филипович (2011). Релігія – світ – Україна. Кн.2: Міжконфесійні відносини поліконфесійної України. Українське релігієзнавство. Київ, 371 с.
- Мей В. (2012). Світ психології і християнська віра. Вісник КІБіТ, № 3(19), С. 3-9.
- Макселон Ю. (1998). Психологія: з викладом основ психології релігії. Переклад з польської. Під ред. Ю. Макселона. Львів, 1998. 320 с.
- Моргун В. Ф., Тітов І. Г. (2009). Основи психологічної діагностики: навчальний посібник. К: Слово, 2009. 464 с.
- Москалець В.П. (2015). Віра в Бога як психічний базис стану загального благополуччя особистості. Психологія і суспільство. № 1 (59), С. 55–64.
- Мэй Р. (2005). Новый взгляд на свободу и ответственность. Экзистенциальная традиция. 2005. № 2, С. 52-65 Київ, 2005. URL: http://www.psylib.ukrweb.net/books/_meyro05.htm
- Ліщинська О. (2007). Релігійність українців очима українців. Соціальна психологія, 2007. № 3. С. 116-123.
- Помиткін Е. (2005). Психологія духовного розвитку особистості. Монографія. Київ. 280 с.
- Савчин М. В. (2013). Духовна парадигма психології : монографія. Київ, 252 с.
- Савчин М. В. (2001). Духовний потенціал людини : монографія; ред.: О. Пілько. Івано-Франківськ, 204 с.
- Святий Августин (1999). Сповідь. К.: Основи, 307 с.
- Титаренко Т.М. (2010). Испытание кризисом: Одиссея преодоления. Изд. 2-е, испр. М. 304 с.
- Филипович Л. О. (2017). Трансформація функціональності релігії в сучасну добу: причини і наслідки. К.: УАР. С. 17-23.
- Brekman G. I. (1998). Encircling the Neck of the Unborn Child with the Navel String and the Fear of Snakes. Int. J. of Pre and Perinatal Psychol. and Med., № 10(2). P. 175–180.
- Brekman G. I. (2001). The Conception of the Wave Multiple! Level Interaction Between the Mother and her Unborn Child. Int. J. of Prenatal and Perinatal Psychology and Medicine, № 13 (1–2). P. 83–92.
- Gartner J., Larson D.B., Allen G.D. (1991). Religious commitment and mental health: a review of the empirical Literature. J. Psychol. Theology, № 19. P. 6.
- Hrydkovets L. (2014). Influence of family (generation) determinant on person's ability to overcome personal crises. Science and education a new dimension: Pedagogy and Psychology. II (10), Issue 20, p. 114–118.
- Hrydkovets L. (2015). The basic structure of the Christian co-communion family psychotherapy in group work. Science and education a new dimension: Pedagogy and Psychology. URL: <http://scaspee.com/6/post/2015/07/the-basic-structure-of-the-christian-co-communion-family-psychotherapy-in-group-work-hrydkovetslm.html>
- Prenatal maternal stress: effects on pregnancy and the (unborn) child. E. J. H. Mulder, P. G. Robles de Medina, A. C. Huizink [et al.]. Early Human Develop. 2002. № 70(1). P. 3–14.
- Ryan R.M., Rigbi S., King K. (1993). Two types of religious internalization and their relations to religious orientations and mental health. J. of Personality Soc. Psychology. № 65. P. 586 – 596.

REFERENCES

- Brehman G.I. (2012). Emotional life of the fetus: from vague guesses to scientific research. Female doctor. № 2. pp. 10-15. URL: <http://z-l.com.ua/upload/journals/34/block34site3.pdf>
- Brekman G. I. (1998). Encircling the Neck of the Unborn Child with the Navel String and the Fear of Snakes. Int. J. of Pre and Perinatal Psychol. and Med., No. 10(2). P. 175–180.
- Brekman G. I. (2001). The Conception of the Wave Multiple! Level Interaction Between the Mother and her Unborn Child. Int. J. of Prenatal and Perinatal Psychology and Medicine, No. 13 (1-2). P. 83–92.
- E. Pomytkin (2005). Psychology of spiritual development of personality. Monograph. Kyiv. 280 p.
- Fylypovych L. O. (2017). Transformation of the functionality of religion in modern times: causes and consequences. K.: UAR, pp. 17-23.
- Gartner J., Larson D.B., Allen G.D. (1991). Religious commitment and mental health: a review of the empirical literature. J. Psychol. Theology, No. 19. P. 6.
- Hrydkovets L. (2014). Influence of family (generation) determinant on person's ability to overcome personal crises. Science and education a new dimension: Pedagogy and Psychology. II (10), Issue 20, p. 114–118.
- Hrydkovets L. (2015). The basic structure of the Christian co-communion family psychotherapy in group work. Science and education a new dimension: Pedagogy and Psychology. URL: <http://scaspee.com/6/post/2015/07/the-basic-structure-of-the-christian-co-communion-family-psychotherapy-in-group-work-hrydkovetslm.html>

- Hrydkovets L.M. (2007). Stages of religious development of personality. *Practical psychology and social work*, 2007. No. 6. P. 16–29.
- Hrydkovets L.M. (2019). The world of life crises of a person as a child of his family, kind and nation. Monograph. K. 524 p.
- Klymyshyn O.I. (2010). Psychology of the spirituality of the individual: a Christian-oriented approach. Ivano-Frankivsk: Gostinets, 440 p.
- Klymyshyn O.I. (2012) *Spiritual Therapy for Addictive Persons: A Christian-Oriented Approach*. Educational and methodological manual. Ivano-Frankivsk, 2012. 121 p.
- Kolisnyk O. P. (2012) *Spiritual self-development of the Ukrainian nation: a monograph*. Lutsk, 312 p.
- Kolodny A., Fylypovych L. under the editorship. L. Fylypovych (2011). Religion – world – Ukraine. Book 2: Inter-confessional relations of multi-confessional Ukraine. *Ukrainian religious studies*. Kyiv, 371 p.
- Lishchynska O. (2007). Religiosity of Ukrainians through the eyes of Ukrainians. *Social psychology*, No. 3. P. 116-123.
- Maxelon Y. (1998). Psychology: with an overview of the basics of the psychology of religion. Translation from Polish. Under the editorship of Yu. Maxelon. Lviv, 1998. 320 p.
- May V. (2012). The world of psychology and the Christian faith. *Bulletin of KIBiT*, No. 3(19), p. 3-9.
- May, R. (2005). A new look at freedom and responsibility. *Existential tradition*. 2005. No. 2, p. 52-65 Kyiv. URL: http://www.psylib.ukrweb.net/books/_meyro05.htm
- Morgun V.F., Titov I.G. (2009). *Basics of psychological diagnostics: a study guide*. K: Slovo, 2009. 464 p.
- Moskalets V.P. (2015). Belief in God as the mental basis of the general well-being of the individual. *Psychology and society*. No. 1 (59), pp. 55–64.
- Prenatal maternal stress: effects on pregnancy and the (unborn) child. E. J. H. Mulder, P. G. Robles de Medina, A. C. Huizink [et al.]. *Early Human Development*. 2002. No. 70(1). P. 3–14.
- Ryan R.M., Rigbi S., King K. (1993). Two types of religious internalization and their relations to religious orientations and mental health. *J. of Personality Soc. Psychology*. No. 65. P. 586-596.
- Savchyn M. V. (2001). *Spiritual potential of a person: monograph*; ed.: O. Pilko. Ivano-Frankivsk, 204 c.
- Savchyn M. V. (2013). *Spiritual paradigm of psychology: monograph*. Kyiv, 252 p.
- Spiritual and psychological foundations of Christian psychology: a collective monograph / edited by L. M. Hrydkovets*. Lviv, 2015. 367 p.
- St. Augustine (1999). *Confession K.: Basics*, 307 p.
- Tytarenko T.M. (2010). *Trial by crisis: an odyssey of overcoming*. Ed. 2nd, ex. M. 304.

ІСТОРІЯ РЕЛІГІЙ І РЕЛІГІЙНИХ ІДЕЙ

УДК 286.12

DOI <https://doi.org/10.32420/2306-3548/2024.95.04>

Ілля Луковенко

МЕНОНІТСТВО В КОНФЕСІЙНОМУ ЛАНДШАФТІ ДОНЕЧЧИНИ (XIX – ПОЧАТКУ XX СТ.)

У статті аналізується процес становлення та організації менонітських громад на Донеччині в кінці XVIII – початку XX ст. в контексті політики російського уряду з залюднення цих територій за рахунок переселенців з країн Європи. Аналізуються, узагальнюються та уточнюються тенденції та процеси, що були характерними для виникнення та розвитку менонітських громад як елементу тодішнього конфесійного ландшафту Донеччини упродовж всього періоду його існування у дорадянський період. Ставши елементом етноконфесійного ландшафту тодішньої Донеччини, європейські колоністи принесли культуру релігійного життя (яка частково вплинула і на релігійне життя оточуючого середовища), заснували поселення, значним чином сформували відповідну інфраструктуру, а головне показали різноманітність етноконфесійної картини Донеччини, де європейська складова стала однією з вирішальних.

Менонітські громади Донеччини розглядаються як важливий елемент конфесійного життя регіону, як частина історії так званого «Євродонбасу», концепції, яка підкреслює європейське коріння регіону в цілому та релігійної його історії зокрема.

Ключові слова: менонітство, Донеччина, Приазов'я, німецькі колонії, Маріупольський менонітський округ, церковні меноніти, братські меноніти.

Ілля Lukovenko

MENNONITES IN THE CONFESSIONAL LANDSCAPE OF DONETSK REGION (XIX – EARLY XX CENTURY)

The article analyzes the process of formation and organization of Mennonite communities in Donetsk region in the late 18th and early 20th centuries in the context of the policy of the Russian government to populate these territories at the expense of immigrants from European countries. The trends and processes that were characteristic of the emergence and development of Mennonite communities as an element of the then confessional landscape of Donetsk region throughout the entire period of its existence in the pre-Soviet period are analyzed, summarized and clarified. The European colonists, who became an element of the ethno-confessional landscape of Donetsk at that time, brought the culture of religious life (which partly influenced the religious life of the surrounding environment), founded settlements, significantly formed the corresponding infrastructure, and most importantly showed the diversity of the ethno-confessional picture of Donetsk, where the European component became one of the decisive.

The Mennonite communities of Donetsk region are considered an important element of the religious life of the region, as part of the history of the so-called «Eurodonbas», a concept that emphasizes the European roots of the region in general and its religious history in particular.

Key words: Mennonites, Donetsk region, Azov region, German colonies, Mariupol Mennonite district, Church Mennonites, Brethren Mennonites.

Постановка проблеми. Звернення до теми формування етноконфесійного ландшафту сучасної Донеччини саме в контексті етноконфесійного життя переселенців з європейських країн має допомогти віднайти нові концепти ідентичності регіону, звернути увагу на його європейське коріння, яке є давнішим за другу половину XIX ст. (період, коли роль європейських інвесторів в формуванні промисловості регіону та в цілому його соціокультурного та економічного життя, є найбільш наочним) та,

врешті-решт, подолати міфи та спотворені уявлення про регіон в контексті російських наративів (т.зв. «исконно русские земли»).

Ця тема набуває ще більшого загострення в контексті збройної агресії РФ проти України спочатку (з 2014 р.) гібридно, а з лютого 2022 р відкрито, адже всі ті локації, що розглядаються в дослідженні, населені пункти, що були центрами менонітського життя регіону, зараз перебувають у епіцентрі бойових дій, зазнають руйнування. Значну

кількість назв населених пунктів, що згадуються в цій статті, можна зараз знайти у зведеннях з фронту. Відповідно, виникає величезна проблема втрати етнорелігійної та, ширше, культурної, спадщини регіону.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Фокусування уваги на етноконфесійних проблемах сходу України (їх історії та сучасності) в умовах нинішніх реалій спонукало дослідників приділити цій проблемі особливу увагу. Особливо етно-політичні та демографічні студії з'являються в останні три роки, що, безумовно, спричинено подіями російської агресії та фокусуванням певної частини дослідників на історичних та сучасних питаннях східної України. Варто відзначити в цьому відношенні праці співробітників Інституту політичних та етнонаціональних досліджень ім. І. Кураса НАН України В. Войналовича та Н. Кочан¹. Інших дослідників, зокрема з Інституту історії України НАНУ Л. Якубову², В. Молчанова³. Серед вітчизняних фахівців, які розглядають в цілому історію заселення східної України, та, зокрема, переселення іноземних колоністів (зокрема і менонітів), їх соціально-економічне становище, релігійні аспекти та соціокультурний розвиток увагу привертають дослідження Ю. Ніколаєця⁴, В. Васильчука⁵, І. Кулініча⁶, Т. Захарченко⁷ та ін. Регіональний зріз проблеми європейських переселенців переважно в соціокультурному та етнічному (але частково і релігійному) аспектах досліджували О. Безносова⁸, С. Татарінов⁹,

Ю. Полідович¹⁰, Ю. Тухватулліна (Манякіна)¹¹ тощо.

В цілому ж треба зробити висновок, що цілісного та всебічного аналізу формування конфесійного розмаїття тодішньої Донеччини, в тому числі і окремих її елементів (зокрема і раннього протестантизму, включаючи лютеранство), на сьогодні немає. В існуючій літературі наявні узагальнені та часто неконкретні виклади цих процесів, які подеколи потребують уточнення а інколи і суттєвого корегування.

Метою статті є аналіз процесу формування релігійної мережі переселенців з країн Європи, що сповідували менонітство у двох їх версіях: церковній та братській на Донеччині в період кінця XVIII – початку XX ст. в контексті процесів залюднення та формування конфесійного ландшафту цього регіону.

Виклад основного матеріалу. Поява в межах сучасної Донеччини віруючих менонітів була продовженням колонізаційної політики, яку почала проводити ще Єлизавета Петрівна, а активно продовжила Катерина II з 60-х рр. XVIII ст. Меноніти стали частиною цього процесу наприкінці 1780-х рр.

На відміну від інших переселенців (поява яких в першу чергу визначалася соціально-економічними мотивами), мотиви переселення колоністів-менонітів з району Західної Пруссії в кінці 1780-х рр. були значною мірою релігійними. Доктрина релігійного пацифізму – один з основних постулатів менонітського світогляду та вчення – викликала різке неприйняття її послідовників в охопленій релігійними війнами Європі XVII – XVIII ст. збоку основної маси населення. Масові гоніння змусили значну частину нідерландських менонітів переселятися ще з 1560-х рр. на запрошення польських королів до Західної Пруссії (тепер територія Польщі) в область Данцига (тепер Гданськ), Ельбінга (тепер Ельблонг) і Марієнбурга (тепер Мальборк) під владу Польської корони, а звідти (після поділу Речі Посполитої), під тиском промілітаристські налаштованих пруських королів (в першу чергу кайзера Фрідріха Вільгельма II, за правління якого перші родини менонітів і переселилися до південноукраїнських земель) – в Російську імперію.

Крім звичайних для всіх поселенців умов (звільнення від усіх податків терміном на 10 років,

¹ Войналович, В., Кочан, Н. (2014). Релігійний чинник етнополітичних процесів на Донбасі: історія і сучасність. Київ: ІПіЕНД імені І. Кураса НАН України, 2014.

² Якубова, Л. (2014). Етнонаціональна історія Донбасу: тенденції, суперечності, перспективи в світлі сучасного етапу українського націотворення. Київ: Інститут історії України НАНУ.

³ Молчанов, В. (2015). Донбас у системі соціально-демографічних та економічних процесів (XIX – початок XX ст.). Київ: Інститут історії України НАН України.

⁴ Ніколаєць, Ю. (2012). Поселенська структура населення Донбасу: етнополітичний аспект динаміки. Київ: ІПіЕНД імені І. Кураса НАН України, 2012.

⁵ Васильчук, В.М. (2004). Німці в Україні. Історія і сучасність (друга половина XVIII-початок XXI ст. Київ).

⁶ Кулініч, І. (1996). Нариси з історії німецької колонізації в Україні. Київ: Ін-т історії України НАН України.

⁷ Захарченко, Т. (2008). Німецькі та менонітські колонії північного Приазов'я: система управління колоніями (кінець XVIII – XIX ст.). Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії. Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету. Випуск 14. Рівне. С. 17–23.

⁸ Безносова, О. (2003). Менноніти конгрегацій «Мемрик» і їх православні сусіди (1885-1917). Немцы Приазовья и Причерноморья: история и современность (к 200-летию переселения). Донецк. С. 116-124.

⁹ Татарінов, С.Н. (2012). Немцы в Бахмутском уезде в XVIII – начале XX столетий. VII Научно-практическая конференция «Спецпроект: анализ научных исследований» (14-15 июня 2012 г.) URL: http://www.confcontact.com/2012_06_14/is1_tatarinov.htm

¹⁰ Полідович, Ю.Б. (2006). Немецкие колонии на территории современной Донецкой области. Літопис Донбасу. Донецьк. № 16. С. 96.

¹¹ Тухватулліна, О. (2011). Трансформація релігійного життя німецькомовного населення північного Приазов'я (кінець XVIII – початок XX ст.). Вісник Маріупольського державного університету. Філософія, культурологія, соціологія. Вип. 1. С. 132-133; Манякіна, О.С. (2015). Релігійні засади суспільного буття німецьких колоністів північного Приазов'я. Вісник Маріупольського державного університету. Філософія, культурологія, соціологія. Вип. 10. С. 106-107.

виділення земельного наділу по 65 десятин на родину, також 500 крб. на проїзд і обзаведення господарством), менонітам було обіцяно звільнення від військової (що для них було головним) і цивільної повинностей, внутрішнє релігійне самоврядування, що для них також було немаловажним.

Однак, меноніти були змушені погодитися і на деякі обмеження їх релігійних прав: як і всім «іноземним християнам», їм заборонялося вести місіонерську діяльність серед православного населення, заборонялося створювати семінарії для підготовки проповідників.

Привілеї менонітам підтверджувалися «найвищою» грамотою Павла I (від 6 вересня 1800 р.), Маніфестом Олександра I (від 20 лютого 1804 р.) та указом Миколи I (від 19 листопада 1838 р.).

Липень 1789 р. став часом, коли послідовники Менно Сімонса вперше ступили на південноукраїнські землі. Перша переселенська хвиля охопила головним чином незаможні родини та одинаків з Західної Пруссії (район Данцигу, теперішнього Гданська), проте вже наступні групи склалися із заможних осіб, які не витримували конкуренції з пруськими буржуа. Ці колоністи створювали на отриманих від уряду землях господарства сільськогосподарського спрямування.

Спочатку, у 1789 р., була заселена Хортицька волость Катеринославського повіту Катеринославської губернії: до Катеринославського повіту прибуває 228 родин менонітів. Там ними було засновано 8 менонітських колоній – Хортицька, Кронсвейде, Острів Хортиця, Ейнлаге, Неєнбург, Шенгорст, Розенталь та Неєндорф. Так був заснований Перший (т.зв. – Хортицький) менонітський округ. Ці колонії самі меноніти називали материнською Колонією – Moeder kolonies або Старою Колонією.

У 1800 р. 150 родин (значно більш заможних, ніж перша хвиля Хортицького округу, адже влада взяла курс на запрошення заможних, щоб самій не витрачати власні гроші на їх утримання) переселилися на р. Молочні води у Мелітопольському повіті Таврійської губернії, отримавши до 120 тис. десятин землі. Цим було покладено початок існуванню Другого (т.зв. – Молочанського) менонітського округу.

Згодом земель, виділених царським урядом менонітам, вже не вистачало, населення зростало. І вже на цьому етапі ми фіксуємо появу перших менонітських поселенців на території сучасної Донеччини: частині менонітів були виділені нові землі ще східніше – на землях Маріупольського грецького округу Катеринославської губернії. Серед іншого це стало можливим за рахунок виділення (шляхом розмежування) невикористаних земель грецької громади та передачі

їх новоприбулим. На відміну від перших двох округів, ці землі були заселені не переселенцями з Європи, а стали першим прикладом виокремлення населення із вже існуючих колоній.

Це сталося у 1835 р., і тоді 145 родин з Хортицького менонітського округу переселилися східніше. Так було покладено початок **Третьому** (або т.зв. – **Маріупольському**) менонітському округу, який був заснований у 1852 р.

Адміністративним центром округу стала колонія **Бергталь** (нині с. Республіка – село Нікольської селищної громади Маріупольського району Донецької області), де згодом був збудований великий молитовний будинок.

Всього тут впродовж 1836-1852 рр. сформувалися п'ять менонітських колоній. Спочатку вони адміністративно належали до Хортицького округу, а у 1852 р. виокремилися та утворили Третій (маріупольський) менонітський округ [Ніколаєць, 2012, 51]. Зауважимо, що меноніти переважно за походженням були фламандцями, фризами, нижніми саксонцями.

Цими п'ятьма колоніями Третього (маріупольського) менонітського округу були: **Бергталь** (колонія № 1, заснована у 1836/37 р., у 1874 р. менонітське населення цієї колонії поповнилося вихідцями зі Східної Пруссії; інші історичні назви – Бодні, Петропавлівка, Республіканське; тепер с. Республіка), **Шенфельд** (колонія № 2, заснована у 1837 р., тепер с. Ксенівка), **Шенталь** (колонія № 3, заснована у 1838 р., тепер с. Новороманівка). Пізніше засновуються колонії **Гейбуден** (колонія № 4, заснована у 1841 р., тепер с. Сергіївка), та **Фрідріхсталь** (колонія № 5, заснована у 1852 р., тепер с. Федорівка). Згодом, була заснована шоста колонія – **Луїзенталь** (згодом – Семенівка, знаходилася у 2-х км. на південний схід від колонії Шенталь, не збереглася, до 1970-х рр. існувало с. Семенівка, але було ліквідовано, тепер це приблизно між селами Новороманівка (Шенталь) та Новогригорівка). Всі ці села (колишні колонії) нині входять до Нікольської селищної громади Маріупольського району Донецької області (за новим адміністративно-територіальним устроєм).

У кожній з колоній працювала початкова школа. Колоністи обробляли землю, першими запровадили чотириріпільну систему землеробства, сівозміну. Сіяли жито і пшеницю, займалися садівництвом, городництвом та тваринництвом. Колоністи звільнялися від оподаткування, рекрутської служби, мали право будувати фабрики, заводи, займатися торгівлею.

Три менонітські округи півдня України, а саме Хортицький, Молочанський та Маріупольський, утворювали «Новоросійське братство менонітів». На початку 1870-х рр. у Маріупольському

менонітському окрузі мешкало близько 3 000 віруючих менонітів¹².

Це були перші менонітські поселення на території Донецької області. У С. Татарінова можна знайти інформацію, що у 1790-96 рр. у Маріупольський менонітський округ переселилось 117 родин (насправді 118)¹³. Але ця інформація є неточною. Складається враження, що мова йде про територію Донеччини. Але це не так. По-перше, тоді Маріупольського округу не існувало, по-друге, ці родини оселилися частково у вже існуючих колоніях, а частково (менша частина – 32 родини) в межах тодішніх Олександрівського (з частини якого згодом дійсно буде виокремлено повіт, названий Маріупольським) та Новомосковського повітів, де заснували колонії Шенвізе (тепер частина Запоріжжя) та Кронстартен (тепер частина м. Підгородне Дніпровського району Дніпропетровської області) відповідно. Це була друга хвиля поселенців, які влилися у Хортицький округ. Отже, саме ці акції безпосередньо до території сучасної Донеччини відношення не мали.

Також у сучасній українській літературі, присвяченій етноконфесійній історії Донеччини¹⁴, міститься неправильна інформація, що центром Маріупольського менонітського округу була колонія Остгейм (сучасне Бойківське, до 2016 р. – Тельманово). Колонія Оспгейм була заснована значно пізніше та була не менонітською, а стала центром пієтизму на Донеччині. Ще раз вкажемо, що центром округу була колонія Бергталь.

Упродовж другої половини – кінця XIX ст. меноніти розселяються не тільки у Приазов'ї, а й опановують центральну частину Донеччини (Бахмутський повіт)¹⁵. Саме там з'являється ще один потужний менонітський центр на території області. Як і лютеранські, менонітські колонії утворювалися шляхом скуповування земель у місцевих поміщиків заможними колоністами через збільшення населення та нестачу земель у материнських колоніях. І далі вже на ці землі переселялися ті, хто цього потребував.

В рамках цього процесу на середину 1880-х рр. припадає заснування т.зв. «**мемрицьких колоній**». Цей центр менонітів на Донеччині веде початок з середини 1880-х рр., коли керівництво молчанських менонітів придбало у поміщиків М. Котляревського та П. Карпова майже 12 тис. десятин землі.

І саме туди переселилися меноніти з молчанських колоній Гальбштадт та Гнаденфельд Таврійської губернії. Всього тут оселилася 221 родина менонітів загальною кількістю 2147 осіб. Всього в цих краях було засновані такі колонії (всього десять), як: **Бандорф** (тепер с. Орлівка), **Ебенталь** (тепер с. Миколаївка), **Карпівка** (тепер с. Карлівка), **Котлярівка** (тепер селище Котлярівка), **Марієннорт** (тепер с. Калинове), **Мемрик** (тепер с. Мемрик), **Міхаельсгейм** (тепер с. Михайлівка), **Нордгейм** (тепер с. Маринівка), **Вальдек** (тепер с. Лисівка), **Олександргоф** (або **Олександрівка**; тепер с. Олександропіль). Всі населені пункти на теперішній час знаходяться у підпорядкуванні Новогродівської міської громади Покровського району Донецької області. Єдине виключення – селище Котлярівка – це селище у підпорядкуванні Покровської міської громади Покровського району Донецької області.

У усіх колоніях були засновані школи. А у колонії Котлярівка (найвіддаленіший від решти) братськими менонітами був облаштований молитовний будинок.

Через кілька років, у 1888 р., на придбаних у князя Голіцина землях приблизно за 35 км. від Горлівки керівництвом Молчанських колоній було засновано ще одну колонію – **Олександропіль** (тепер с. Олександропіль, до 2016 р. Розівка, Іллінівської сільської громади Краматорського району Донецької області; не плутати із лютеранською колонією Катариненфельд, тепер з такою ж назвою – с. Олександропіль – село Очеретинської селищної громади Покровського району Донецької області). У релігійному відношенні вона підпорядковувалася мемрицькому центру. А у 1895 р. приватним шляхом було придбано ще кілька десятин землі та засновано кілька поселень під загальною назвою **Осокінські хутори**.

Спершу релігійні служби мемрицьких громад відбувалися у пристосованому приміщенні кінського манежу у колонії Мемрик. Згодом воно було розширене та реконструйоване, а у 1890 р. було отримано дозвіл влади на використання приміщення для релігійних потреб. Ще через деякий час, коли існуючої будівлі вже не вистачало, на території колонії Марієнорт (Калинове) було у 1897-1898 рр. збудовано нове велике приміщення для молитовного будинку¹⁶. Це був молитовний будинок церковних менонітів. Мемрицькі колонії були чисельними, у 1912 р. у всіх цих поселеннях проживало близько 3, 5 тисяч віруючих¹⁷.

Ще один центр менонітів склався, коли у 1888 р. керівництво колонії Хортиця придбало у нащадків графа Павла Ігнат'єва у верхів'ях р.

¹² Любашенко, В. (1995). Історія протестантизму в Україні. Львів: Видавнича Спілка «Просвіта». С. 185.

¹³ Татарінов, С.Н. (2012). Немцы в Бахмутском уезде в XVIII – начале XX столетий.

¹⁴ Див. напр.: Донбас в етнополітичному вимірі. (2004). Київ: ІПіЕНД ім. І. Кураса НАН України. С. 49; Войналович, В., Кочан, Н. (2014). Релігійний чинник етнополітичних процесів на Донбасі: історія і сучасність. С. 28; Ніколаєць, Ю. (2012). Поселенська структура населення Донбасу: етнополітичний аспект динаміки. С. 51.

¹⁵ Татарінов, С.Н. (2012). Немцы в Бахмутском уезде в XVIII – начале XX столетий.

¹⁶ Донбас в етнополітичному вимірі. С. 105.

¹⁷ Безносова, О. (2003). Меннониты конгрегаций «Мемрик» и их православные соседи (1885-1917). С. 117.

Казенний Торець 14 125 десятин землі за 929 тис. золотих карбованців. У 1889 р. на цій ділянці було засновано 7 поселень-колоній: **Катеринівка № 1** (1889 р. – тепер с. Катеринівка Іллінівської сільської громади Краматорського району Донецької області), **Романівка № 2** (1890 р., Червоний Колодязь, тепер с. Романівка, Іллінівська сільська громада Краматорського району Донецької області), **Леонідівка № 3** (1889 р. – тепер с. Леонідівка, Торецька міська громада Бахмутського району Донецької області), **Нью-Йорк № 4** (з 1892 р., у 1951-2021 рр. смт. Новгородське, тепер смт. Нью-Йорк, Торецька міська територіальна громада Бахмутського району Донецької області), **Миколаївка № 5 (Кронштадт)**, згодом Червоний Кронштадт, 1884 р., до 2016 р. – с. Правдівка, тепер с. Стара Миколаївка, Іллінівська сільська громада Краматорського району Донецької області), **Гнатівка № 6** (1889 р., тепер с. Гнатівка, Іллінівська сільська громада Краматорського району Донецької області), **Олексіївка № 7** (1890 р., вона ж Щербинівський, вона ж Смирнова, тепер сел. Зоря, Іллінівська сільська громада Краматорського району Донецької області). Їх церковним центром стала колонія Нью-Йорк.

Таким чином, на території Донецької області утворився ще один центр менонітів (церковних менонітів, у колонії Нью-Йорк мешкали і братські меноніти, також була і невелика частка лютеран).

Філією Нью-Йоркського приходу став **Борисівський менонітський церковний приход** (заснований у 1892 р.), що складався з трьох парафій: № 1 **Кіндратівка** (1892 р., тепер с. Кіндратівка), № 2 **Ніколайфельд (Ніколайпіль)**, тепер с. Миколайпіль) та № 3 **Любомирівка** (Федорівка, точне місце невідомо, орієнтовно північніше колонії Ніколайпіль). Всі три нині відносяться до Дружківської міської громади Краматорського району Донецької області. Населення колонії Кіндратівка було переважно братсько-менонітським. Тут у пристосованому у школі приміщенні відбувалися молитовні зібрання.

Мемриксський, Нью-Йоркський та Борисівський приходи були трьома комплексами менонітських поселень в цій частині Донеччини у ті роки¹⁸.

Ще кілька колоній менонітів відомо в північній частині сучасної Донецької області, на території Ізюмського повіту Харківської губернії.

Тут менонітами, зокрема, були засновані колонії **Беззаботівка** (нині с. Беззаботівка, заснована у 1888 або 1890 р.) та **Шаврово** (тепер с. Шаврово). Обидві тепер – Олександрівська селищна територіальна громада Краматорського району Донецької області. Тут проживали переважно братські меноніти. У Беззаботівці проживали також лютерани та баптисти.

Молочанськими менонітами у 1888 р. були засновані колонії **Самійлівка** (тепер однойменне село) та **Шестаківка** (тепер однойменне село), обидві у Олександрівському районі. Хортицькими менонітами у 1890 р. на території Ізюмського повіту була заснована колонія **Петрівка** (Науменково № 2, тепер с. Майдан, Черкаська селищна територіальна громада Краматорського району Донецької області). В колонії віруючі облаштували молитовний будинок.

Менонітська громада Донеччини не була моногенною. Вона складалася з двох нерівновеликих спільнот: церковних та братських менонітів. Розглянемо в цьому аспекті, які процеси відбувалися в цих спільнотах.

У церковному відношенні церковні меноніти управлялися старшинами (пресвітерами), які здійснювали богослужіння та читали проповіді. Особливе місце належало дякону. Він завідував суспільною благодійністю, яка у менонітів була глибоко розвинута¹⁹. Система церковного устрою ще з першопочаткових часів зародження цього руху, будувалася на конгрегаційних (пресвітеріанських) началах – кожна громада була незалежною. В умовах гонінь, що зазнавали меноніти в XVI-XVII ст., така форма церковної організації була єдиною можливою. Духовні очільники обиралися пожиттєво, платня була або суто символічною, або її не було взагалі²⁰. На старійшин покладалася функція суспільно-духовного контролю за життям колоністів, як на соціальному, так і сімейно-індивідуальному рівнях²¹.

Багато українців, працюючи у менонітів, відвідували їх молитовні збори, дізнаючись ази протестантського вчення і стаючи його прибічниками. Велику роль в розвитку протестантських ідей на Україні зіграли також благодійні проекти менонітів. Вони будували багато шкіл, лікарень, притулків не лише для своїх єдиновірців, але і для місцевого українського населення.

Ще задовго до переселення до України в середовищі менонітів почали виникати суперечки щодо певних питань церковної дисципліни та богослужбових традицій. Серед іншого, стали об'єднуватися як окремі громади прихильники суворої ізоляції від грішного світу (переважно фламандці за походженням) та більш демократичні меноніти, ті, хто припускав можливість церковного спілкування

¹⁹ Душка, В. (1999). Від старовини глибоко до наших днів: Нариси історії Тельманівського р-ну Донецької обл. Донецьк. С. 44-45.

²⁰ Клаус, А. (1869). Наши колонии. Опыт и материалы по истории и статистике иностранной колонизации в России. С. 157.

²¹ Манякіна, О.С. (2015). Релігійні засади суспільного буття німецьких колоністів північного Приазов'я. Вісник Маріупольського державного університету. Філософія, культурологія, соціологія. Вип 10. С. 106-107.

¹⁸ Полидович, Ю.Б. (2006). Немецкие колонии на территории современной Донецкой области. С. 96.

з християнами близьких конфесій та більш вільних форм богослужіння (переважно фризів за походженням)²². Зокрема, ще з давніх часів у середовищі менонітів не було одностайності щодо відношення до тих віруючих, які з тих чи інших причин покинули братство, а потім повернулися (існували жорстка та помірні лінії відношення до них).

Реалії колоністського життя, особливості соціально-економічного розвитку, зокрема, розшарування поселенців за майновим, економічним становищем накладали додаткові привиди для розділень.

Для розуміння цього треба окреслити особливості громадського життя в менонітських колоніях.

Так, якщо в Європі вся повнота влади зосереджувалася в руках церковних старшин, то в умовах колоністського життя вагому роль стала відігравати сільська громада, яка стала альтернативою для церковної влади, що породило конфлікти між духовними і світськими старшинами, пов'язані з боротьбою за вплив і владу в менонітських колоніях.

Основною формою соціальної (світської) організації менонітів була громада-власник, що складалася за схемою «господарство-колонія» (господарство – двір-садиба, 65 десятин землі та право користування громадськими пасовищами; колонія – решта домогосподарств), які мали власне управління та громадські інституції. Громада була колективним власником землі (на правах вічного користування). Хоча існувала і приватна власність на землю. Громада була відповідальною за усіх і кожного окремо. Вона була автономною у всьому, що стосувалося внутрішнього управління. Меноніт, що не мав наділу, втрачав право брати участь в рішенні колоністських справ. Податок за землю сплачувала громада, включаючи і безземельних. Вже до середини XIX ст. розшарування серед общинників досягло дуже високого рівня²³.

На відміну від сільської, релігійна громада була демократичнішою. Вона рахувала будь-якого колоніста менонітом, незалежно від того, чи мав той нерухомість, чи ні. Релігійна громада грала ключову, визначальну роль в житті колоністів. Відлучення від церкви означало позбавлення колоніста усіх прав і фактично вигнання його з колонії. Враховуючи той факт, що меноніти вважали себе громадою обраних, отже кожен віруючий ніс відповідальність перед Богом не тільки за власну моральність, але і чистоту душ своїх одновірців. Відтак, серед них надзвичайно велике значення мали церковна дисципліна та широко поширена практика церковних покарань

(відлучення) за побутові гріхи (пияцтво, тютюнопаління тощо). У формі обмеження цивільних прав щодо віруючих, які провинилися, поширеними були економічний бойкот, вигнання з громади тощо.

Маючи важелі впливу на церковну дисципліну, церковна влада не мала таких важелів у світських питаннях, зокрема при відносинах із владою. Власне, створення Конвенту у 1851 р. і стало спробою вирішити це питання.

Найчастіше сільська і релігійна громади територіально співпадали. Але, сільська громада, як правило, об'єднувала менонітів однієї колонії, а релігійна іноді включала не одну, а декілька (як, наприклад, мемрикска та нью-йоркска – вони об'єднували віруючих всіх колоній, що були навкруги, а центрами були відповідно Мемрик та Нью-Йорк).

Соціально-економічне розшарування накладало додаткові привиди для розділень та створювали ґрунт для конфліктів між заможними та незаможними колоністами. Зокрема, особливістю побудови менонітського соціального життя був принцип формування органів самоврядування (причому, як церковного, так і сільського). Хоча право голосу в зборах церковних громад мали всі дійсні (тобто охрещені) їх члени, то на сільських сходах їх мали лише т.зв. «повні господарі». І сільські, і церковні старости обиралися з «повних господарів». Таким чином, безземельні сини і їх нащадки, незалежно від рівня освіти і особистого статку, були ущемлені в своїх як соціальних, так і релігійних правах. З ростом числа безземельних подібна несправедливість створювала ґрунт для глибокого внутрішнього конфлікту всередині менонітських громад, що позначилося, насамперед, на релігійному житті менонітських громад. Власне, в середовищі останніх і виникали та живилися альтернативні офіційній церковній – дисидентські рухи, що ставали опозицією (як соціально-економічною, так і релігійною) для офіційної церковної менонітської влади.

Свою роль у конституюванні окремих менонітських спільнот відіграла діяльність, ідеї та проповіді лютеранського пастора Едуарда Вюста, а після його смерті І. Каппеса (колишнього вчителя однієї з Маріупольських колоній), активного та завзятого проповідника, який стояв на позиціях, більш радикальних, ніж Вюст²⁴. Їх ідеї розповсюджувалися та набували поширення серед всіх колоністів, як лютеран, так і менонітів.

Вюстівські групи виникають ще у 1840-х рр. у багатьох колоніях півдня України. Вюстівці проголосили себе «прощеними грішниками, яких чекає рай». У 1855 р. з однієї такої групи вюстівців, що мешкали у Маріупольському окрузі, виділився рух гюпферів (від нім. *Hupfen* – стрибати), які у своїх

²² Войналович, В., Кочан, Н. (2014). Релігійний чинник етнополітичних процесів на Донбасі: історія і сучасність. С. 29.

²³ Тухватулліна, О. (2011). Трансформація релігійного життя німецькомовного населення північного Приазов'я (кінець XVIII – початок XX ст.). Вісник Маріупольського державного університету. Філософія, культурологія, соціологія. Вип. 1. С. 132-133.

²⁴ Бондарь, С. (1916). Секта менонитов в России (в связи с историей немецкой колонизации на юге России). С. 112.

богослужіннях використовували екстатичні, вільні від організованих культових правил решти менонітів, практики (зокрема танці, які вони виправдовували прикладом царя Давида) та вважали себе істинними послідовниками Менно Сімонса.

У релігійному відношенні гюпфери закидали іншим менонітам відхід від першопочаткового менонітства, зокрема, практику хрещення у 18-річному віці, що ними вважалося відходом від вчення М. Сімонса про свідоме хрещення по вірі, а не обмежене якимись часовими вимірами. Тож виходить, що один з головних об'єктів критики гюпферів – обряд хрещення, яке здійснюється у менонітів над особами, що досягли певного віку за умови знання Катехізісу. Гюпфери же вважали таке хрещення формальним, таким, що не відповідає вченню М. Сімонса про хрещення по вірі, яке вимагає попереднього звернення до Бога того, хто має пройти цей обряд. Також розбіжності були і з приводу спасіння. Так, ортодоксальні меноніти на перше місце висували положення про особисте спасіння працею, тоді як гюпфери ставили на перше місце особисту віру, бачачи в ній основний шлях спасіння від гріхів людських.

Першопочатково вюстівські ідеї, а також згодом гюпферство навіть знаходили підтримку в середовищі принаймні деяких сільських старост та духовних, церковних менонітських старшин. Втім, в міру радикалізації руху і прояви його спрямованості проти «окостеніння» віри, у 1850 – 1860-і рр. в менонітських колоніях позначилася внутрішня релігійна боротьба, яка і призвела до розділення.

Розповсюдження альтернативних офіційній менонітській доктрині та практиці ідей, спонукало офіційні менонітські структури до певних дій. Зокрема, у 1851 р. ортодоксальні (вони ж церковні, або староменоніти) меноніти, намагаючись втримати ситуацію, засновують т.зв. церковний конвент – особливий дорадчий орган, в який увійшли найбільш шановані менонітські старійшини для вирішення релігійних суперечок та конфліктів. Для гюпферів, сама поява яких стала реакцією на це, сам факт створення такого органу став каменем спотикання, адже це порушувало традиційні права кожної менонітської громади на самоврядування (церковний устрій менонітів традиційно будувався на конгрегаційних засадах – автономія кожної громади та невизнання якогось надоргану).

Ситуація ускладнювалася – гюпфери, соціальну основу яких складали нижчі, незаможні, верстви колоніального населення, органічно не сприйняли діяльність конвенту, вони перехрещували навернених та охрещених церковними менонітами, проводили активну місіонерську діяльність в колоніях по всьому півдню та сходу України. В свою чергу конвент здійснював суворі репресії проти гюпферів, аж до позбавлення їх колоністського звання.

Це призвело в 1860 р. до остаточного розколу серед менонітів. Частина менонітів, що відкололася (основу яких складали гюпфери), об'єдналася і стала називати себе «братськими менонітами» (або істинними менонітами). Значною мірою в середовищі саме братських менонітів, або принаймні під їх значним впливом відбудеться виникнення і організаційне оформлення баптизму.

Зазначимо, що братськими менонітами не обмежується перелік альтернативних менонітських груп, відомі також Друзі Єрусалиму (темплери), Церква Ісходу, Церква Альянсу тощо. Власне, всі ці дисидентські рухи загалом відомі під узагальненою назвою новоменонітів, на противагу староменонітам.

У 1872 новоменонітські громади об'єдналися в Союз новоменонітського братства, і в тому ж році відбулася їхня перша конференція. Після важких переговорів уряд визнав їх в якості самостійної релігійної організації, і вони отримали назву братські меноніти. З 1883 р. стали відбуватися конференції «старих» (або церковних) менонітів.

Така ситуація була, наприклад, у мемриксських колоніях, де, як ми вже вказували, поруч із церковними менонітами проживали і прибічники братських менонітів (новоменонітів) конгрегації Ріккенау (Ріккенау, вона ж Рюккенау, Драний Нумер, Широка Поляна, Вузлове – колонія, з 1874 р. центр братськоменонітської громади на півдні України, тепер с. Козолугівка Токмацького району Запорізької області)²⁵. Центром їх поселення і стала одна з мемриксських колоній – колонія Котлярівка. У 1888 р. ними було придбано будівлю, яку пристосували під молитовний будинок. Але тривалий час богослужіння в ньому відбувалися без дозволу (без згоди поліції та єпархіального православного керівництва). Віруючі клопотали щодо дозволу побудувати новий будинок, вже офіційний. Але, оскільки вже існував молитовний будинок у Мемрику (для влади було байдуже – братські чи церковні, одне слово – меноніти), то у будівництві було відмовлено. Існуючий молитовний будинок у Котлярівці був закритий аж до 1893 р., але у цьому році знову богослужіння відновилися, але у 1896 р. знову цей молитовний будинок братських менонітів був закритий. Але вже наступного, 1897 р., завдяки клопотанням віруючих, було отримано дозвіл на відновлення богослужінь. Того ж року відбулося відкриття і нового молитовного будинку. У 1900 р. братські меноніти Котлярівки отримали незалежний від Ріккенау статус та стала називатися «Мемрик-Котлярівка». Братсько-менонітська громада тут хоча і поступалася церковноменонітській за чисельністю, однак також була

²⁵ Бондарь, С. (1916). Секта менонитов в России (в связи с историей немецкой колонизации на юге России). С. 137.

немалою: у 1887 р. вона нараховувала бл. 400 осіб, а у 1888 р. вже 632²⁶.

Саме братськими менонітами у ці роки було засновано цілу низку дочірніх колоній в інших місцевостях Бахмутського повіту, а також в інших, зокрема Харківській губернії (вже згадувані Беззаботівка, Шаврово). Переважно братсько-менонітським було і населення колонії Кіндратівка.

Відносини між церковними та братськими менонітами були напруженими, часто лінія розмежування проходила по родинях, де, наприклад, чоловік міг належати до братських менонітів, а жінка до церковних і навпаки, або, коли діти ставали братськими менонітами, а батьки були вірними церковного менонітства.

Чисельність менонітів у регіоні почала суттєво зменшуватися на початку 70-х рр. XIX ст., коли в результаті колоністської реформи меноніти були позбавлені статусу іноземних поселенців і відповідного права на внутрішнє самоврядування (1871 р.). А згідно військової реформи були позбавлені права звільнення від військової служби (1874 р.).

Іншими словами, меноніти опинилися в ситуації, по-перше, замаху на їх етноконфесійну самобутність. Відповідно до релігійних переконань меноніти в Росії існували як відособлена спільність, зберігаючи в чистоті мову і традиції своїх предків, втім вже 1871 р. уряд скасовує Піклувальний комітет про іноземних колоністів в Південній Росії, а менонітські колонії перейшли в підпорядкування загальних губернських і повітових установ. Уряд починає проводити політику русифікації німців-колоністів. Німецька мова в офіційних зносинах і в діловодстві замінюється російською. Менонітські школи перевели у ведення Міністерства народної освіти, а в 1886-1888 рр. викладання змінюється російською мовою, окрім Закону Божого, та вивчення власне німецької.

По-друге, постали перед неможливим для них світоглядно-релігійним вибором відмови від пацифізму. У 1874 р. Олександр II підписав Маніфест про запровадження військової повинності на принципах обов'язкової та особистої служби усіх громадян імперії, що і спричинило еміграцію частини колоністів-менонітів. Не зважаючи на те, що для них у 1875 р. була введена альтернативна служба на підставі ст. 158 Статуту про військову повинність (у пожежних командах та охорона державних лісів), значна їх частина встигла емігрувати до Північної Америки. Хоча влада всіляко намагалася цьому перешкодити, віруючі все одно полишали ці землі, майже за безцінь їх продаючи.

Так, серед інших, мігрувало майже все населення Бергтальської волості, що стало чи не наймасовішим прикладом менонітської еміграції.

Маріупольський менонітський округ було ліквідовано, землі менонітів були викуплені колоністами інших сповідань із сусідніх колоній²⁷. Так, землі колоній Бергталь та Шенфельд були викуплені німцями-лютеранами з Людвигстальської волості. Землі колоній Гейбуден та Шенталь викупили пієтисти-сепаратисти з колонії Нейгоффунг. Землі колонії Фрідріхсталь викупили місцеві українські селяни. В цілому ж територія колишнього Маріупольського менонітського округу увійшла до складу Маріупольського колоністського округу (лютеранського). Саме тоді населення колоній колишнього менонітського округу змінилося, і з менонітського перетворилося на переважно лютерансько-католицьке. Менонітська складова опинилася у меншості (не всі меноніти покинули ці землі)²⁸.

Тим не менш, на території Катеринославської губернії на початок XX ст. все ще проживало 24 875 менонітів (за переписом 1897 р. тільки у Бахмутському повіті проживало 6109 менонітів). За статистичними підрахунками на території Бахмутського повіту проживало 81,5% всіх менонітів регіону²⁹. А от у Маріупольському повіті залишилося 122 меноніти. Із введенням земських установ Маріупольський округ увійшов до складу загальної повітової одиниці та до 1911 р. (без колонії Фрідріхсталь) становив Петропавлівську волость Маріупольського повіту Катеринославської губернії.

Загалом на території України на початку I Світової війни проживало бл. 77-80 тис. менонітів. Початок війни для громади менонітів став кризовим. Продовжуючи додержуватися принципів пацифізму (хоча на індивідуальному рівні відомі приклади служби в армії), тим не менше, господарства менонітів активно працювали для потреб держави, також вагомим був благодійницький внесок (через структури Червоного Хреста). Але антинімецька кампанія торкалася і менонітів (зокрема, вони були прирівняні до німецьких колоністів – у 1915 р. вступив в дію закон про ліквідацію німецького землеволодіння в Росії), так що вони змушені були звертатися до влади із вимогою визнати їх офіційно не німцями, а голанцями, що і було зроблено (знову німцями вони будуть визнані вже радянською владою у 1922 р.).

Висновки. Таким чином, формування мережі конфесійної присутності течій раннього протестантизму (зокрема менонітства) на землях сучасної Донеччини є проявом процесів, що були характерними для українських земель в цілому і в цьому аспекті є невід'ємним елементом загальноукраїнської картини конфесійного ландшафту в історичному вимірі.

²⁷ Донбас в етнополітичному вимірі. (2004). С. 105.

²⁸ Бондарь, С. (1916). Секта менонитов в России (в связи с историей немецкой колонизации на юге России). С. 79.

²⁹ Татаринов, С.Н. (2012). Немцы в Бахмутском уезде в XVIII – начале XX столетий.

²⁶ Новая религиозная община в колонии Котляревке прихода села Голициновки, Бахмутского уезда (1893). С. 627.

Носіями раннього протестантизму на Донеччині стали представники європейських народів, що оселялися на південноукраїнських землях стаючи вагомим елементом їх господарського освоєння. Переселенські колонії менонітів спочатку засновувалися безпосередньо вихідцями з Європи, а згодом були колоніями другої чи третьої хвилі, заснованими переселенцями з більш західних українських земель, що з тих чи інших причин змушені були змінювати своє мешкання, пересуваючись далі на схід. Менонітське населення спочатку опановує південь Донеччини (Приазов'я), а згодом (з 80-х років XIX ст.) її центр та північ (Бахмутський та Ізюмський повіти).

Тривала відносна етноконфесійна ізоляція під впливом адміністративної регламентації повсякденного життя сформувала особливу спільноту, виокремлену та існуючу на власних засадах.

Стаючи елементом етноконфесійного ландшафту тодішньої Донеччини, європейські колоністи принесли культуру релігійного життя (яка частково вплинула і на релігійне життя оточуючого середовища), заснували поселення, що існують і до сьогодні, значним чином сформували відповідну інфраструктуру (яка частково зберігається і до сьогодні), а головне показали поліджерельність та різноманітність етноконфесійної картини Донеччини, де європейська складова стала однією з ключових.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Безносова, О. (2003). Меннониты конгрегаций «Мемрик» и их православные соседи (1885-1917). *Немцы Приазовья и Причерноморья: история и современность (к 200-летию переселения)*. Донецк. С. 116-124.
- Бондарь, С. (1916). *Секта менонитов в России (в связи с историей немецкой колонизации на юге России)*. Очерк. Петроград.
- Васильчук, В.М. (2004). *Німці в Україні. Історія і сучасність (друга половина XVIII-початок XXI ст.)*. Київ.
- Войналович, В., Кочан, Н. (2014). *Релігійний чинник етнополітичних процесів на Донбасі: історія і сучасність*. Київ: ІПіЕНД імені І. Кураса НАН України, 2014.
- Донбас в етнополітичному вимірі*. (2004). Київ: ІПіЕНД ім. І. Кураса НАН України.
- Душка, В. (1999). *Від старовини глибоко до наших днів: Нариси історії Тельманівського р-ну Донецької обл.* Донецьк. С. 44-45.
- Захарченко, Т. (2008). Німецькі та менонітські колонії північного Приазов'я: система управління колоніями (кінець XVIII – XIX ст.). *Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії. Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету*. Випуск 14. Рівне. С. 17–23.
- Клаус, А. (1869). *Наши колонии. Опыты и материалы по истории и статистике иностранной колонизации в России*. Выпуск 1. Санкт Петербург.
- Кулинч, І. (1996). *Нариси з історії німецької колонізації в Україні*. Київ: Ін-т історії України НАН України.
- Любашенко, В. (1995). *Історія протестантизму в Україні*. Львів: Видавнича Спілка «Просвіта»
- Манякіна, О.С. (2015). Релігійні засади суспільного буття німецьких колоністів північного Приазов'я. *Вісник Маріупольського державного університету. Філософія, культурологія, соціологія*. Вип 10. С. 106-107.
- Молчанов, В. (2015). *Донбас у системі соціально-демографічних та економічних процесів (XIX – початок XX ст.)*. Київ : Інститут історії України.
- Ніколаєць, Ю. (2012). *Поселенська структура населення Донбасу: етнополітичний аспект динаміки*. Київ: ІПіЕНД імені І. Кураса НАН України, 2012.
- Новая религиозная община в колонии Котляревке прихода села Голициновки, Бахмутского уезда (1893). *Екатеринославские епархиальные ведомости*. № 23. С. 627.
- Полидович, Ю.Б. (2006). Німецькі колонії на території сучасної Донецької області. *Літопис Донбасу*. Донецьк. № 16. С. 96.
- Татаринів, С.Н. (2012). Немцы в Бахмутском уезде в XVIII – начале XX столетий. *VII Научно-практическая конференция «Спецпроект: анализ научных исследований» (14-15 июня 2012 г.)* URL: http://www.confcontact.com/2012_06_14/is1_tatarinov.htm
- Тухватуліна, О. (2011). Трансформація релігійного життя німецькомовного населення північного Приазов'я (кінець XVIII – початок XX ст.). *Вісник Маріупольського державного університету. Філософія, культурологія, соціологія*. Вип 1. С. 132-133.
- Якубова, Л. (2014). *Етніонаціональна історія Донбасу: тенденції, суперечності, перспективи в світлі сучасного етапу українського націотворення*. Київ : Інститут історії України НАНУ.

REFERENCES

- Beznosova, O. (2003). Mennonite congregations «Memrik» and their orthodox neighbors (1885-1917). *Nemcy Priazov'ya i Prichernomor'ya: istoriya i sovremennost' (k 200-letiyu pereseleniya)*, Donetsk, 116-124.

- Bondar', S. (1916). *Sekta menonitov v Rossii (v svyazi s istoriej nemeckoj kolonizacii na yuge Rossii)*. Ocherk. Petrograd.
- Vasylchuk, V.M. (2004). *Nimtsi v Ukraini. Istorii i suchasnist (druha polovyna KhVSh-pochatok XXI st.* Kyiv. [in Ukrainian]
- Vojnalovych, V., Kochan, N. (2014) Relihiyny chynnyk etnopolitychnykh protsesiv na Donbasi: istorii i suchasnist'. Kyiv: IPIEND imeni I. Kurasa NAN Ukrainy. [in Ukrainian]
- Donbas v etnopolitychnomu vymiri.* (2014). Kyiv: IPIEND im. I. Kurasa NAN Ukrainy. [in Ukrainian]
- Dushka, V. (1999). *Vid starovyny hlyboko do nashykh dniv: Narysy istorii Tel'manivs'koho rajonu Donets'koi oblasti.* Donets'k, 44-45. [in Ukrainian]
- Zakharchenko, T. Nimets'ki ta menonits'ki kolonii pivnichnoho Pryazov'ia: systema upravlinnia koloniiamy (kinets' XVIII – XIX st.). Aktualni problemy vitchyznianoj ta vsesvitnoi istorii. Naukovi zapysky Rivnenskoho derzhavnoho humanitarnoho universytetu. Vypusk 14. Rivne. S.17– 23. URL: <http://vuzlib.com/content/view/1596/52/> [in Ukrainian]
- Klaus, A. (1869). *Nashy kolonyi. Opyty y materyaly po ystoryi y statystyke ynostanno kolonyzatsii v Rossii*. Sankt Peterburh.
- Kulynich, I. (1996). *Narysy z istorii nimets'koi kolonizatsii v Ukraini*. Kyiv: In-t istorii Ukrainy NAN Ukrainy [in Ukrainian]
- Liubaschenko, V. (1995). *Istorii protestantyzmu v Ukraini*. L'viv. Vydavnycha Spilka «Prosvita» [in Ukrainian]
- Maniakina, O.S. (2015). Relihijni zasady suspil'noho buttia nimets'kykh kolonistiv pivnichnoho Pryazov'ia. *Visnyk Mariupol's'koho derzhavnoho universytetu. Filosofiia, kul'turolohiia, sotsiologhiia*, 10, 104-111. [in Ukrainian]
- Molchanov, V. (2015). *Donbas u systemi sotsial'no-demografichnykh ta ekonomichnykh protsesiv (XIX – pochatok XX st.)*. Kyiv: Instytut istorii Ukrainy. [in Ukrainian]
- Nikolaiets', Yu. (2012). *Poselens'ka struktura naseleння Donbasu: etnopolitychnyj aspekt dynamiky*. Kyiv: IPIEND imeni I. Kurasa NAN Ukrainy. [in Ukrainian]
- Novaya religioznaya obshchina v kolonii Kotlyarevke prikhoda sela Golitsinovki, Bakhmutskogo uezda (1893). *Ekaterinoslavskie eparchial'nye vedomosti*. 23. 616-635.
- Polidovich, Yu.B. (2006). Nemeckie kolonii na territorii sovremennoj Doneckoj oblasti. *Litopys Donbasu*. Donets'k, 16, 91-115.
- Tatarynov, S.N. (2012). Nemtsy v Bakhmutskom uezde v XVIII – nachale XX stoletii. *VII Nauchno-praktycheskaia konferentsiia «Spetsproekt: analiz nauchnykh issledovanyi» (14-15 yiunia 2012 h.)*. URL: http://www.confcontact.com/2012_06_14/is1_tatarinov.htm
- Tukhvatullina, O. (2011). Transformatsiia relihiynoho zhyttia nimets'komovnoho naseleння pivnichnoho Pryazov'ia (kinets' XVIII – pochatok XX st.). *Visnyk Mariupol's'koho derzhavnoho universytetu. Filosofiia, kul'turolohiia, sotsiologhiia*, 1, 129-135. [in Ukrainian]
- Yakubova, L. (2014). Etnonatsional'na istorii Donbasu: tendentsii, superechnosti, perspektyvy v svitli suchasnoho etapu ukrains'koho natsiotvorennia. Kyiv: Instytut istorii Ukrainy NANU. [in Ukrainian]

РАННЬОХРИСТИЯНСЬКІ УЯВЛЕННЯ ПРО ЛЮДИНУ МІЖ БІБЛІЄЮ ТА ГРЕЦЬКОЮ ФІЛОСОФІЄЮ: ОСОБЛИВОСТІ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ

В статті розглядаються передумови формування християнських уявлень про людину. Акцентується увага на тому, що вчення про людину ніколи не було окремою проблемою теології, а, відтак, формувалось паралельно та в межах основних догматів християнства. Автор акцентує увагу та суперечності розуміння походження уявлень про людину між традиційними гілками християнства. В цілому залишаючись на спільних позиціях водночас кожна із конфесій виділяє власне основоположне джерело походження антропологічних уявлень, не враховуючи складний та суперечливий шлях взаємопроникнення ідей давньогрецької філософії та християнства. Автор показує шлях формування основних антропологічних уявлень від старозавітних уявлень до новозавітних, які остаточно своє оформлення отримують лише в роботах апологетів християнства вихованих логікою та культурою мислення античної філософії. Відтак, народження нової світоглядної антропологічної парадигми, яка і в сучасному світі залишається однією із популярних та дискурсивних, відбувається в межах діалогу між давньогрецькою філософською думкою та старозавітними уявленнями.

Ключові слова: людина; Бог; християнство; антропологія; антична філософія; Логос; любов; образ Божий.

Tatiana Havryliuk

EARLY CHRISTIAN IDEAS ABOUT HUMAN BETWEEN THE BIBLE AND GREEK PHILOSOPHY: FEATURES OF INTERCONNECTION

The article examines the preconditions for the formation of Christian ideas about human. The emphasis is on the fact that the doctrine of a person has never been a separate problem of theology, and, consequently, was formed in parallel and within the basic tenets of Christianity. The author focuses attention on the contradiction in understanding the origin of representations of a person between the traditional branches of Christianity. On the whole, while remaining in common positions, each denomination identifies its own fundamental source of the origin of anthropological ideas, not taking into account the complex and contradictory path of interpenetration of the ideas of ancient Greek philosophy and Christianity. The author shows the path of formation of the main anthropological representations from the Old Testament notions to the New Testament, which receive their final design only in the works of apologists of Christianity brought up by the logic and culture of thinking of ancient philosophy. Thus, the birth of a new world-view anthropological paradigm, which remains one of the most popular and discursive in the modern world, takes place within the framework of a dialogue between ancient Greek philosophical thought and Old Testament ideas.

Key words: human; person; God, Christianity; anthropology; ancient philosophy; Logos; love; image of God.

Актуальність і ступінь дослідження. Християнська антропологія має суперечливу історію формування, оскільки вчення про людину ніколи не було центральною та самостійною проблемою богослов'я. Водночас уявлення про людину є наріжним каменем всієї християнської теології, оскільки не можливо зрозуміти християнство поза правильним розумінням співвідношення Бога та людини, які в цій релігії знаходяться в тісному взаємозв'язку. Бог створює світ для людини, Він відкривається людині, Він втілюється в людині і, зрештою, Він наділяє людину своїм образом та подобою. Антропологічна проблематика в такий спосіб осмислювалась усіма християнськими мислителями в контексті різноманітних богословських проблем. Входження людини в світ, відповідно до християнського віровчення, зумовлює зміну і онтологічної реальності. Гріхопадіння перших людей породжує зло космічного масштабу, яке може бути знищене лише в антропологічній перспективі. Відповідно,

уявлення про людину формувались паралельно із формуванням основних догматів церков, а, відтак, в християнській антропології відображені основні проблеми християнської метафізики, сотеріології, еклесіології та етики.

Попри те, що в останні десятиліття християнська антропологія починає активно досліджуватись як фрагментарно (в контексті інших проблем християнського вчення), так і цілеспрямовано філософами та релігієзнавцями, зокрема в працях А.М. Колодного, Л.О. Филипович, О.В. Горкуші, П.Ю. Павленка, І.П. Мозгового, Ю.П. Чорноморця та інших, та розвиватись богословами, зокрема в працях Архієпископа Кіпріана (Керна), Митрополита Зізіуласа, Івана Павла II, Хрисостомаса Стамбульського тощо, чимало питань християнської антропології залишаються малодослідженими в контексті нових викликів сучасності, нових запитів та пошуку відповідей на вічні питання людського духу щодо нього самого. В цьому контексті актуальним є дослідження впливу

грецької філософії на тлумачення раннім християнством та оформлення ним базових уявлень про людину.

Метою даної статті є дослідження взаємовпливу грецької філософії та текстів Біблії на формування християнського вчення про людину.

Основний виклад матеріалу. Варто зауважити, що в католицизмі та православ'ї підставами для формування антропологічних уявлень постають: 1) Святе писмо (Біблія); 2) вчення Отців Церкви; 3) містичні переживання апологетів християнства. Для протестантизму єдиним джерелом вчень про людину постає Біблія. Академічний релігієзнавчий підхід дає підстави стверджувати, що джерелами формування християнської антропології постають: 1) Біблія; 2) давньогрецька філософія; 3) соціо-культурні умови формування християнства. Так, український дослідник П.Ю. Павленко слушно зауважує, що “головним ідейним джерелом становлення християнської антропологічної концепції слугував платонізм, а матірним підґрунтям появи християнства як релігійної системи була іудео-олександрійська діаспора”¹. Варто зауважити, що важливу роль у процесі становлення основних християнських уявлень про людину відіграють такі книги Біблії, як П’ятикнижжя, дидактичні та профетичні (Пророчі) книги, в яких сформульовані ідеї монотеїзму, креаціонізму, провіденціалізму, тобто основні світоглядно-філософські ідеї.

Окремо зауважимо, що важливу роль у формуванні уявлень про людину на ранніх етапах становлення християнства відіграли містичні уявлення його апологетів, що зумовило появу однієї із форм християнської антропології – досвідної антропології, або антропології ісихазму, яка стала потужним джерелом тверджень про реально можливе обоження людини. Протягом історії ставлення до аскетичної традиції християнства було неоднозначним. І, зрештою, в кожній із традиційних гілок християнства (православ’ї, католицизмі та протестантизмі) аскеза та містика набувають певних характерних рис, які більшою мірою ніж догмати, створюють їхні відмінності. Безпосередньо традиція ісихазму, постаючи базовою основою християнської містики, знаходить свій розвиток та утвердження лише в православній антропології.

У роботі “Антропологія св. Григорія Палами” архимандрит Кіпріан Керн обґрунтовано поділяє ранньохристиянську антропологію на два періоди: 1- донікейський та 2 період великих догматичних суперечок. Окремо він поділяє християнську антропологію на: 1) антропологію пустині,

2) антропологію містиків та 3) антропологію богословських синтезів. Кіпріан Керн зауважує: “одночасно з антропологією богословських трактатів та догматичних суперечок у церковній свідомості зрів і інший підхід до проблеми людини. Це антропологія пустині, чернечої келії та містичних одкровенень. Покоління аскетів та споглядальників опрацювали власне вчення про людину, яке базується більшою мірою на внутрішньому самозаглибленні, на вивченні свого сокровенного світу душі, ніж на богословській діалектиці та передумовах античної філософії. Цей напрям в антропології обійти неможна. Він, не створюючи протиріч в святоотецькій традиції, доповнює все ж таки досвід церковної свідомості та вносить інше забарвлення у вчення про світ та людину”².

Коротко зупинимось на основних етапах та підставах формування християнської антропології та її основних положеннях. Оскільки для традиційних гілок християнства (православ’я, католицизму, протестантизму) Біблія є основним джерелом уявлень про людину, розглянемо основні її положення в цьому контексті.

Основні християнські уявлення про людину ґрунтуються на Книзі Буття 1:26 – 29, в якій занотовано божественне походження людини: “І сказав Бог: Створімо людину за образом Нашим, за подобою Нашою”. Біблійна антропологія Старого Завіту в концептуальному сенсі розкривається в ретельно розробленій системі понять. І не зважаючи на той факт, що ці поняття виражені переважно в поетичному ключі, в них прослідковується новий, порівняно з античним та східними релігіями, підхід до розуміння людини. Людина уже в Старому Завіті постає не лише як частина космосу, річ серед речей, а як сутність вища від природи, повелитель усього, що створено для неї: “і хай панують над морською рибою, і над птаством небесним, і над худобою, і над усею землею, і над усім плазуючим, що плазує по землі” (Бут. 1:26).

Зазначимо, що духовна природа людини розкривається на чисельних сторінках Старого Завіту через такі поняття як душа, дух, серце, тощо, але головною відмінною рисою людини постає свобода волі, через яку людина і піднімається вище усього створеного. У Книзі Левит 11: 45 Бог наказує: “Будьте святими, тому що я Святий”. На відміну від стародавніх греків, які ототожнювали свободу із розумом, інтелектом, шляхом пізнання, в Старому Завіті свобода означає виконати волю Божу, хотіти те, чого хоче Бог. Здатність прийняти волю Бога як свою власну, уже в Старому Завіті постає основною чеснотою людини, яка розкриває в людині образ Бога. Відтак, зауважимо на тому, що як богословами, так і релігієзнавцями найважливішою рисою людини,

¹ Павленко П.Ю. (1998). Вплив філософії Платона на зародження та становлення християнської антропології: Автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.11 Ін-т філос. ім. Г.С. Сковороди НАН України. С. 3.

² Керн К. (1950) Антропологія св. Григорія Палами. Париж: YMCA-Press. С. 219.

яка найбільшою мірою виражає її сутність, у християнському віровченні визнається образ Божий.

Водночас антропологія Старого Завіту для християнства не є достатньою. Її необхідно розуміти та сприймати через антропологію Нового Завіту, тобто через христологію. Ідея Боговтілення є водночас і продовженням старозавітної історії, і докорінно новим розумінням і людини, і світу, і Бога, й історії. Поняття “Образ Божий” у Новому Завіті набуває нового значення. В центрі новозавітної антропології – Боголюдина Христос. Він є істина людина та істиний Бог. Звідси походить один із головних методологічних принципів антропології – христологічний. Христос є межею людської досконалості, Він постає одночасно і сенсом, і шляхом людського буття. Усі тексти Нового Завіту, відтак, є антропоцентричними, оскільки, усі вони присвячені Ісусу Христу. Христологічність антропології, певною мірою, виводить християнську антропологію за межі теорії, оскільки через Христа християнин не лише пізнає, якою людина повинна бути, але і те, якою людина реально стає. Такий підхід дає богословам підстави стверджувати, що христологічність антропології робить її не лише теоретичною дисципліною, але і практичною.

Найповніше новозавітна антропологія розкривається в посланнях апостола Павла, що дає підстави говорити про антропологію цього апостола як про особливу антропологічну школу³. Водночас, не зважаючи на досить велику кількість робіт, присвячених антропології апостола, маємо зауважити, що тема ця не є вичерпаною. Чимало дослідників звертаються до неї з різних конфесійних чи методологічних підходів. Однак більшість із них доходить висновку, що антропологія апостола Павла є продовженням антропологічних поглядів Платона. Зокрема, українські вчені П. Павленко, І. Мозговий у своїх чисельних працях розкривають онтологічне, аксіологічне підґрунтя платонізму у вченні апостола Павла про людину. Паралелі знаходять в уявленнях про трискладову структуру людини, наявність “розумної душі”, уявлення про те, що людський дух по смерті зазнає руху духовного порядку тощо⁴.

Беручи до уваги вище сказане, відзначимо, що основними питаннями новозавітної антропології постають питання: “якою мірою людина може уподібнитись Христу”, “у чому Христос є людиною, а в чому – Господом”. Відповіді на ці питання

знаходять своє вирішення у двох волях Ісуса Христа – божественній та людській. Розуміння “гефсиманського боріння” як узгодження двох волей, не як боротьби, а як поєднання, має велике значення для усієї християнської антропології, оскільки проблема свободи волі, як образу божого в людині в цій площині постає її наріжним каменем.

Важливим в антропологічному контексті є новозавітне розуміння концепції любові: “Любов довго-терпить, любов милосердствує, не заздрить, любов не величається, не надимається, не поводить нечемно, не шукає тільки свого, не рветься до гніву, не думає лихого, не радіє з неправди, але тішиться правдою, усе зносить, вірить у все, сподівається всього, усе терпить! Ніколи любов не перестає! Хоч пророцтва й існують, – та припиняються, хоч мови існують, – замовкнуть, хоч існує знання, – та скасується” (І Кор. 13: 4-8). Ця концепція в подальшому найбільше розроблялась християнськими богословами, які впроваджували антропологічно-гуманістичну проблематику, і пройшла шлях еволюції від розуміння любові як основної заповіді християнства до проголошення Любові, як сутнісної складової людини, що домінує над вірою та знаннями.

Однак, варто зауважити, що біблійна антропологія швидше поставила питання, ніж дала вичерпну відповідь щодо розуміння людини. Це зумовило її подальшу розробку паралельно основним догматам християнства. Зміст Біблії піддавався розвинутому, на ґрунті античної філософії, філософському осмисленню. Саме мова грецької філософії була здатна поєднати теологічно-релігійне мислення (мислення образами) та філософське (мислення поняттями в систематизованій формі), без якого неможливим було б здійснити світоглядно-філософське узагальнення, яке б обґрунтувало християнський світогляд.

Зауважимо, що в процесі свого формування християнська антропологія пройшла шлях від богословського розкриття окремих антропологічних проблем в контексті сотеріології та теології (I – III ст.) до тлумачення людини як частини божественного буття та суб’єкта волі (III–V ст.). Тут доречним буде короткий нарис впливу ідей античної філософії на формування християнської теології, а, відтак, і антропології. Важливо відзначити, що християнські апологети II – III століть, праці яких складають донікейську патристику, переважно зазнавали впливу стоїцизму. Епоха класичної патристики (IV – перша половина V ст.) характеризується засвоєнням великої кількості ідей та методів платонізму та неоплатонізму. І лише з початку VI ст. активно опрацьовувались праці Аристотеля. Однак досить багато ідей та методів античних філософів широко використовувались на кожному етапі становлення християнської доктрини.

³ Dunn J.D.G. (1998). The Theology of Paul the Apostle. Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 255 Jefferson Ave. S.E., Grand Rapids, Michigan. URL: <http://www.scribd.com/doc/128758258/James-D-G-Dunn-The-Theology-of-Paul-the-Apostle>

⁴ Павленко П.Ю. (1998). Вплив філософії Платона на зародження та становлення християнської антропології: Автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.11 Ін-т філос. ім. Г.С. Сковороди НАН України. С. 4–5; Мозговий І. П. (2009). Неоплатонізм і патристика, або Світло в присмерках великої цивілізації. Суми.

Чисельні дослідження онтологічних, аксіологічних, філософських та соціальних підстав формування основних положень раннього християнства показують, що одним із основних напрямів античної філософської думки, ідеї якої зазнали у християнстві широкого залучення був стоїцизм. Видатним представником якого є Луцій Анней Сенека (4 р. до н.е. – 65 р. н. е.). Перш за все, стоїцизм був затребуваний молодим християнством як моральне вчення, квінтесенція моральних настроїв епохи, а не доктрина раціонального пояснення світу. Моральна доктрина філософів-стоїків набула в християнстві теїстичного обґрунтування та подальшого розвитку. Зокрема професор Б. Бичко вказує на те, що “Концепції *átaraxía* καὶ *ἀπάθεια* – “атараксії” та “апатії” (незворушності та байдужості) – сама система стоїцизму з орієнтацією на самозбереження формулює логіку майбутньої насамперед католицької антропології. Через дуалізм духовності та тілесності, обґрунтування цих ідей в елліністичну епоху в творчості Галена та Птолемея завершується ціцероновським гуманізмом, коли в мозаїці його творчості він намагається поєднати мудрість з красою та користю і тим самим створити всеохоплюючу систему світобачення, центром якої стає людське буття”⁵.

Якщо говорити про те, що ідейним джерелом християнства, на усіх етапах його формування є платонізм, то і зауважимо на тому, що визначальний внесок у філософське обґрунтування християнських уявлень здійснює єврейський мислитель Філон (25 р. до н. е. – 50 р. н.е.), що мешкав у Александрії. У своїй творчості мислитель поєднав античну філософію (грецький стоїцизм, платонізм та піфагоризм) з іудейською теологією. В контексті антропологічної проблематики зауважимо, що Філон Александрійський здійснює ототожнення змістів філософського поняття Логос античності з біблійними поняттями “людина Бог”, “небесний Адам” тощо. Бог в працях Філона постає ірраціонально-трансцендентним сущим, а Логос набуває значення раціонально-людського, що в подальшому дає підстави для визнання Христа Богом, а в людині – божественної її складової. В такий спосіб відбулось поєднання раціональної античної думки з ірраціональним християнством. Результатом такого поєднання стало зародження нового світобачення, теоцентричного за своєю суттю, але і антропоцентричного за своїм змістом. Відтак, злиття античного космоцентризму з іудейськими уявленнями про трансцендентного особистісного Бога постало зародженням нової світоглядної парадигми яка на довго постала домінуючою парадигмою західного світогляду. Результатом такого злиття постає і формування нового

типу людини – активної, внутрішньо орієнтованої, яка покликана зайняти центральне місце у всесвіті, витіснивши звідти космічно-позалюдське начало, яке панувало в грецькому античному світі і якому була підпорядкована і сама людина. Відтак, відбувається діалектичний перехід від космоцентризму античної філософії до теоцентризму філософії християнства.

У подальшому знаковими для формування нового християнського світобачення постають онтологічно-аксіологічні концепції. Як зазначено вище, проти космозму античної філософії християнство проголошує людиноцентризм, всупереч політеїстичним концепціям проголошується монотеїстичний універсалізм. Сама людина набуває нового значення і сутнісним виміром її “людськості” замість розуму постає воля. Це закономірно, оскільки, як відомо, у греків закон моралі постає відображенням закономірності самої природи і тому розуміння Бога, як “номотетичного” (тобто такого, що дає моральний закон) неможливе, то Бог біблійний навпаки, це і є втілення морального закону. В християнстві вищою вимогою морального закону постає любов. Відбувається трансформація платонівської любові як еросу (що уособлює бажання досягнення вищої досконалості шляхом піднесення від чуттєвого до надчуттєвого) до “агапе” (“сходження” Бога до людей). Трансцендентне стає іманентним через любов як моральний закон, який є одночасно і вимогою, і даром. Тому у християнстві “агапе” означає, насамперед, любов Бога. Людина ж стає здатною до любові внаслідок радикальної внутрішньої зміни, під впливом Бога, уподібнюючись йому в своїх діях.

Проблема двоїстої природи людини, вічності та індивідуальності душі розгорталась у філософсько-релігійній полеміці перших двох століть в творах таких відомих мислителів як Тертуліан, Оріген, Климент Александрійський. У контексті утвердження вчення про індивідуальність та вічність душі визначальним було вчення Квінта Септимія Флоренса Тертулліана (160–230), яке поклало край розповсюдженню на той час вченню про вічне переселення душ із тіла в тіло⁶. Означене мало вирішальне значення для сприйняття та утвердження нової, чужої для античної, раціональної ментальності, есхатологічної перспективи, в контексті якої людина отримує знання про можливість життя вічного не лише душі, а і тіла.

У становленні християнського вчення про людину значне місце посідають ідеї Орігена (185 – 254 рр.), незважаючи на той факт, що мислитель був засуджений у VI ст. офіційною церквою як єретик. Оріген задає напрям розвитку етично-антропологічній проблематиці. Слушною є думка про місце

⁵ Бичко Б.І. (2003). Католицький філософський антропологізм. Історико-філософський аналіз. Автореф. дис. доктора філос. наук. Дніпропетровськ. С. 16.

⁶ Тертуллиан. (2006). О свидетельстве души. URL: http://sbiblio.com/biblio/archive/tertullian_o/

Орігена в християнстві європейських істориків філософії Д. Антисери та Дж. Реале про те, що “Оріген був “апологетом” християнства в точному сенсі цього слова⁷. Думка Орігена, який завжди волів бути людиною Церкви, виступає в сутнісній гармонії з фундаментальними посилками християнської віри: за логікою субординаціонізму, він чітко бачить відмінність між Божественним світом та тварним світом, рішуче стверджує творіння світу із нічого, центральну роль Логосу в творінні та відновленні, врешті-решт, всього тварного та спокутого⁸. У його вченні про протилежність між духом та матерією та домінуюче значення духу закладена тенденція до практичного втілення антропологічних ідей. Відповідно до розробленої Орігеном процедури, сходження душі на ті ідеальні вершини, з яких вона зійшла, основою в цьому русі є віра, за якою йде знання (епістеме, гнозис), за знанням – мудрість і нарешті душа підіймається до безпосереднього споглядання істини, тобто теорії. Сама ж теорія спирається на “праксіс”, а останній носить етичний характер, джерелом якого є ідея любові. Містичним посередником між Богом та людиною є Христос – Логос. Вперше в патристичній літературі Оріген приділяє таку велику увагу історичному Христу, його стражданням, його милосердю, тих благам, які він дає віруючим у Нього. Тим самим Оріген протиставляє Філонівському Логосу та Клементієвському містичному Логосу історичну постать Логоса – Христа.

Ідея про містичну єдність душі з Христом накреслила шлях подальшої розробки подібної теми. Так, виклавши зміст Пісні Пісень і пояснивши алегоричний зміст цієї книги стосовно Христа та церкви, він виділяє третій, містичний зміст, за яким під Коханим мається на увазі Христос, а під коханою – людська душа, заручена з небесним Женихом, Христом – Логосом⁹.

Означені ідеї в подальшому визначили основні напрями розвитку патристичної антропології та започаткували практично-етичну антропологічну майбутню проблематику. Наголосимо ще раз на тому, що антропологічні уявлення формувались в контексті розробки основних онтологічно-метафізичних, гносеологічних, аксіологічних та есхатологічних положень не лише нової релігійної парадигми, а і формування нового типу світогляду, який зрештою постав виразом і характерною відмінною рисою західної цивілізації.

Період першої половини IV – V століть загально визнано золотим століттям патристики. У 313 році імператор Костянтин прийняв Міланський едикт, згідно з яким християнство отримало свободу віросповідання та культу. На Нікейському (325), Єфеському (431) та Халкедонському (451) християнська догматика набула чітких виразів. У контексті антропологічної проблематики видатними постатями цього періоду постають представники Каппадокійської школи – Григорій Нисський (335–394), його брат Василь (331–379) та Григорій Назіанзін (330–390). Зазначимо, що в цей період християнська теологія набула свого концептуального оформлення, осмислюючи людину в контексті історії та онтології, включаючи психологію та фізіологію. В післянікейській патристиці, незважаючи на домінування інтересу до з’ясування сутності душі, широко розглядаються питання, пов’язані з природою тіла – його складу, будови. Здійснюються спроби пояснити людину не лише як об’єкт спасіння, а і як саморегулюючу систему. Такий підхід до трактування людини притаманний Григорію Нисському, праця “Про устрій людини” та Немесію Емеському “Про природу людини”. Незважаючи на те, що метою цих праць було воцерковити та теологізувати знання про людину, вони також виконували велику просвітницьку роботу.

Одночасно в цей період відбувається певне “розростання” розуму в межах релігійної віри. В антропологічному контексті з новою силою загострюється питання винесення людського буття за межі матеріальної, “речової” природи, відокремлення інтелігібельного світу від чуттєвого та тілесного. Зокрема Григорій Нисський у праці “Про створення людини”, загалом приймаючи античне розуміння людини як мікрокосму, надає макрокосму відмінного від античності значення, обстоює ідею про людину як таку сутність, яка не є космоподібною, а є вищою за космос, бо є образом Творця самої природи, усього сутнього. Тому мікрокосм людський він уподібнює божественному буттю, яке відтворює цю божественність у своїй екзистенції¹⁰.

В поглядах Григорія Нисського знаходимо витонченість богословської думки. Глибинні запити людської душі щодо її сутності, її буття порушуються в його творах з великою майстерністю. Безумовно, в поглядах богослова знайшли своє продовження і деякі ідеї Орігена. Безпосередньо він сприймає його ідею про апакатастасис, тобто про відновлення всього в первісному вигляді. Ідея спасіння набуває у нього всезагального характеру – будуть спасенними усі, навіть відчайдушні злодії через страждання будуть очищені та звільнені. Ретельно

⁷ Антисери Д. и Реале Дж. (2001). Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье. В переводе и под редакцией С.А. Мальцевой. СПб.: Пневма. С. 390.

⁸ Там само. С. 392.

⁹ Антисери Д. и Реале Дж. (2001). Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье. В переводе и под редакцией С.А. Мальцевой. СПб.: Пневма. С. 31–292.

¹⁰ Нисский Г. (2002). Святитель. Об устройении человека. URL: <http://www.platonizm.ru/content/grigoriy-nisskiy-ob-ustroenii-cheloveka>

розробляючи ідею Бога, Григорій Нисський стверджує і вічність, богоподібність людської душі. Оскільки Бог нематеріальний та безсмертний, він створює таку ж душу за своїм образом та подобою. У такий спосіб закріплюється вчення про безсмертя абсолютно безплотної (індивідуальної) душі та остаточно заперечується будь-яка форма вчення про переселення душ¹¹. Християнський креаціонізм розповсюджується і на творіння душі – душа створюється в момент створення тіла.

Визначний внесок у подальшу систематизацію антропологічних уявлень здійснюють видатні творці східної патристики – Діонісій Ареопагіт, Максим Сповідник (579/80 – 662) та Іоанн Дамаскін (673/76 – 777). Справжня постать Діонісія Ареопагіта залишилась в історії таємницею. Автор видавав себе за того Діонісія, якого на вернував у віру святий Павло, під час проповіді в Аеропазі. Дослідники доходять висновку, що автор творів “Про небесну ієрархію”, “Про церковну ієрархію”, “Про імена Божі”, “Про містичну теологію” жив на межі V та VI ст.

Зауважимо, що твори Діонісія Ареопагіта в подальшій історії християнської релігійно-філософської думки середньовіччя стали головним джерелом містичних ідей. Найширше антропологічні уявлення розкриваються у вченні про богопізнання. Так, мислитель виділяє два шляхи, які стали основними у християнській теології¹². Перший шлях – позитивної (катафатичної) теології – це певна аналогія між реальним світом предметів та людини і Богом як творцем усього сущого. Сутність шляху полягає в тому, що людина, відштовхуючись від найнижчих предикатів (камінь, повітря тощо), піднімається до більш високих доти, доки не доходить до таких, як Світло, Життя, Благо тощо. Усі вони, хоча і по-різному, виражають сутність Бога (його імена, звідси походить назва першого твору ареопагітик – Ареопагітики – О божественних іменах). Шлях позитивної теології не є достатньо адекватним шляхом пізнання Бога, оскільки далеко не всі імена (атрибути), які притаманні людині, можуть бути застосовані до Бога, також атрибути, через які людина пізнає навколишній світ, не можуть давати адекватного знання про Бога, тому що він не належить до світу природи, а є надприродним.

Другий шлях – заперечної (апофатичної) теології є, на думку автора Ареопагітик, найбільш адекватним шляхом пізнання Бога. Сутність заперечної теології полягає в послідовному запереченні щодо Бога будь-яких властивостей, будь-яких атрибутів, які

притаманні створеному світу речей. У такий спосіб в Ареопагітиках знайшла обґрунтування абсолютна непізнаваність Бога, недоступність його для людських відчуттів та розуму, оскільки сутність Його позамежна будь-якому розумінню. Головною тезою є те, що непізнаваність Бога варто розглядати як вершину його розуміння¹³. Характер такого висновку заперечної теології подібний до неоплатонівського екстазу, оскільки до сокровенного людина спрямовується, зрікаючись будь-якої розумової діяльності. Основним змістом апофатизму є твердження про можливість і навіть необхідність безпосереднього єднання з Богом. Цим самим акцентується особистісно-неповторне начало кожної людини, її екзистенція, яка і поєднується з божественним.

Єдиним шляхом пізнання Бога в Ареопагітиках проголошується Любов. У працях “Небесна ієрархія” та “Церковна ієрархія” описується процес творіння світу, як процес самовідчуження божественної доброти та любові. У душі платонізму любов наділяється космічною функцією: вона не лише веде від Бога до світу, але і рухає усіма істотами, знову направляючи їх до джерела їхнього життя – Бога. Лише на шляху любові людина здатна здійснити те, що не можна здійснити шляхом розуму – пізнати Бога. Пізнаючи любов, людина за життя досягає обоження – теозису¹⁴.

У контексті співвідношення іманентності та трансцендентності на шляху любові Бог стає іманентним усім речам та сутностям. У такий спосіб автор Ареопагітик говорить про Бога як про Початок та Кінець усіх сутностей, як “їх Початок, оскільки Він є їхньою Причиною, їх Кінець, оскільки Він є їхньою найвищою метою”¹⁵, відтак божественне творіння речей та сутностей, слід трактувати як самопрояв Бога. А буття, відповідно, є богоявленням (теофанією).

Варто зауважити, що надзвичайної цінності і можна сказати “вічності” апофатизму надає той факт, що в центрі негативного богослов'я стоїть активна, неповторна у своїх діях особистість. Отже, у Діонісія Ареопагіта започаткований поворот до “внутрішньої людини”, що, на нашу думку, є важливим внеском в антропологізм християнства. Теофанія досягає свого найвищого вияву через людину. Бог проявляється для людини, для створення можливості божественного прояву людського духу. Також варто відзначити, що сконцентрованість на “внутрішній людині” постало

¹¹ Карфікова Л. (2012). Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека. [Пер. с чешского] К.: ДУХ І ЛІТЕРА. С. 127.

¹² Ареопагит Дионисий. (1893) О небесной иерархии. Перевод с греческого. URL: <http://www.magister.msk.ru/library/bible/comment/areopag/areopag1.htm>

¹³ Яннарас Х. (2005). Хайдеггер и Ареопагит, или о непознаваемости Бога. Избранное: Личность и Эрос [сост., посл., ред. А. Кырлежев; пер. с новогреч. Г. Вдовиной] С. 7–88.

¹⁴ Чорноморець Ю.П. (2010). Візантійський неоплатонізм від Діонісія до Геннадія Схолярія. К.: Дух і Літера. С. 83–108.

¹⁵ Ареопагит Дионисий. (1893) О небесной иерархии. Перевод с греческого. URL: <http://www.magister.msk.ru/library/bible/comment/areopag/areopag1.htm>

характерною рисою грецького, тобто православного антропологічного вчення.

У працях Максима Сповідника (579/80–662) фактично прозвучав останній голос грецької Патристики¹⁶. Український релігієзнавець, професор Ю.П. Чорноморець у монографії “Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схолярія” звертає увагу на той факт, що оригінальність антропології Максима Сповідника “недооцінена не лише пізнішими мислителями візантійського неоплатонізму, а й сучасними дослідниками”¹⁷. Не безпідставно, український дослідник, доходить висновку про те, що через зосередження Дамаскіна лише на аналітиці етапів вольового акту із антропології Максима зникає те, що є найважливішим – вчення про волю як еротичну силу прагнення до Бога як Любові. Відтак, Ю. Чорноморець зауважує: “Максим створює позитивну антропологію, в якій людське не є тільки розумним і споглядальним, а й розсудливим, вольовим, пристрасним, тілесним... Інтуїтивний розум, розсудок і життя є тріадичним образом Бога в людині. Людина стає богоподібною завдяки набуттю чеснот мудрості, виваженості та любові. Богообразність природна властива всім людям, богоподібності набувають внаслідок вільної діяльності особистостей. Стан святості є вищим за богоподібність, оскільки є надприродним життям”¹⁸. Відтак, на думку Ю. Чорноморця, “Максимумі вдається створити позитивну метафізичну антропологію візантійського неоплатонізму, яка замінила негативну антропологію Діонісія. Якщо, згідно із останнім, людина покликана стати ангелом, то шлях довершеності, за Максимом, – це саме всебічний розвиток людського в людині”¹⁹.

Звернемо увагу на те, що архімандрит Кипріан (Керн) акцентує увагу на христологічності антропології Максима Сповідника. На його думку, серцевиною антропології богослова є вчення про обоження, яке є метою створення людини [Керн 1950: 232 – 233]. Під таким кутом зору, в антропології Максима Сповідника закладений напрям не лише всебічного розвитку людського в людині, а значно вище покликання – цілеспрямований розвиток божественного в людині. Зауважимо, що антропологія Максима Сповідника відіграла важливу роль у становленні антропології ісихазму. Тема очищення серця набуває у Сповідника гносеологічного характеру. Зокрема, він зауважує: “Людина, яка очистила серце

своє, не лише пізнає властивості творінь Божих, але і, перейшовши усю лестивцю їхню, узрить, по можливості, і самого Бога”²⁰.

Попри різноманіття вчень раннього християнства можна виділити в них декілька ключових проблем, навколо яких і точились основні дискусії щодо уявлень про людину. Варто зауважити, що уже в ранньому періоді християнства характерною рисою християнських уявлень про людину, на відміну від закорінених в суспільстві античних уявлень, було сприйняття людини як цілісної духовно-тілесної істоти. Зокрема, Г. Флоровський вказує на те, що проблема ця порушується в трактаті “Про воскресіння” св. Іустина: “Що таке людина, як не тварина розумна, яка складається із душі і тіла? Невже душа сама по собі людина? Ні – вона душа людини. А тіло невже може бути назване людиною? Ні – воно називається тілом людини”²¹. Ця ідея знаходить своє остаточне завершення і обґрунтування в працях усіх патристичних мислителів. Зокрема Григорій Нисський тісний зв’язок душі та тіла називає знайомством, дружбою та любов’ю, які зберігаються і після смерті: “В душі і після розлучення з тілом залишаються деякі знаки... поєднання, бо ж впізнали багатий та Лазар (один одного) в раю. На душі залишається нібито відбиток (тіла), і під час оновлення вона знову візьме на себе це (тіло)”²². Відтак, християнська антропологія є холистичною, оскільки людина розуміється в ній як духовно-тілесна єдність.

Іншою характерною рисою ранньої християнської антропології є вільне використання антропологічних понять апологетами християнства та відсутність чіткого визначення людської природи. Однозначність притаманна переважно уявленням про людину, які стосуються догматичних питань стосовно сотеріології та христології, в той час як фізіологічні чи психологічні питання людської природи мали вільне трактування і припускали варіативність відповідно до наукових знань. Такий підхід зумовлений насамперед тим, що з перших кроків християнства істинною, вартою уваги, природою людини розумілась духовна природа, центральною проблемою якої є спасіння. Безумовно, усі антропологічні запити порушувались в ранньому християнстві в контексті тріадології та христології.

Висновки. У контексті означених процесів формуються і широко осмислюються основні

¹⁶ Антисери Д. и Реале Дж. (2001). Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье. В переводе и под редакцией С.А. Мальцевой. СПб.: Пневма. С. 405.

¹⁷ Чорноморець Ю.П. (2010). Візантійський неоплатонізм від Діонісія до Геннадія Схолярія. К.: Дух і Літера. С. 279.

¹⁸ Там само. С. 289–290.

¹⁹ Там само. С. 290.

²⁰ Исповедник Максим (1992). Четыре сотни глав о любви. Извлечение из Добротолюбия т. 3, издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. URL: http://www.xpa-spb.ru/libr/_Maksim-Ispovednik/chetyre-sotni-o-lyubvi.html

²¹ Флоровский Г. прот. (1998). Воскресение жизни. Догмат и история. М. С. 237.

²² Нисский Г. (2002) Святитель. Об устройении человека. URL: <http://www.platonizm.ru/content/grigoriy-nisskiy-ob-ustroenii-cheloveka>

антропологічні категорії християнства – образ та подоба Бога, дихотомічна чи трихотомічна природа людини, холистична природа людини, спірітуалістичний образ людини, любов як вираз божественного в людині. Означені питання, як показано вище, знаходили своє вирішення в складному взаємозв'язку

біблійних та античних уявлень про людину. Процес взаємовпливу філософії та теології не позбавляв християнство на усіх етапах його існування. Тому ключові поняття християнської антропології не знайшли свого остаточного виразу в ранньому християнстві і мають дискурсивний зміст і до сьогодні.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Dunn J.D.G. (1998) *The Theology of Paul the Apostle*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 255 Jefferson Ave. S.E., Grand Rapids, Michigan. URL: <http://www.scribd.com/doc/128758258/James-D-G-Dunn-The-Theology-of-Paul-the-Apostle>

Антисери Д. и Реале Дж. (2001) *Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье*. В переводе и под редакцией С.А. Мальцевой. СПб.: Пневма.

Ареопагит Дионисий. (1893) *О небесной иерархии*. Перевод с греческого. URL: <http://www.magister.msk.ru/library/bible/comment/areopag/areopag1.htm>

Бичко Б.І. (2003) *Католицький філософський антропологізм. Історико-філософський аналіз*. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. Дніпропетровськ.

Дамаскин Иоан св. (1992) *Точное изложение православной веры*. Москва. http://www.orthlib.ru/John_of_Damascus/vera2_12.html

Исповедник Максим (1992) *Четыре сотни глав о любви. Извлечение из Добротолюбия т. 3, издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры*. URL: http://www.xpa-spb.ru/libr/_Maksim-Ispovednik/chetyre-sotni-o-lyubvi.html

Карфикова Л. (2012) *Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека*. [Пер. с чешского] К.: ДУХ І ЛІТЕРА

Керн К. (1950) *Антропология св. Григория Паламы*. Париж: YMCA-Press.

Мозговий І. П. (2009) *Неоплатонізм і патристика, або Світло в приємках великої цивілізації*. Суми.

Нисский Г. (2002) *Святитель. Об устройении человека*. <http://www.platonizm.ru/content/grigoriy-nisskiy-ob-ustroenii-cheloveka>

Ориген. (2001) *О началах. Мистическое богословие Восточной Церкви*. Пер. с древнегреч. М.: ООО «Издательство АСТ». Харьков «Фолио».

Павленко П.Ю. (1998) *Вплив філософії Платона на зародження та становлення християнської антропології*. Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.11 Ін-т філос. ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Соколов В.В. (1979) *Средневековая философия*. М.

Тертуллиан. (2006) *О свидетельстве души*. URL: http://sbiblio.com/biblio/archive/tertullian_o/

Флоровский Г. прот. (1998) *Воскресение жизни. Догмат и история*. М.

Чорноморець Ю.П. (2010) *Візантійський неоплатонізм від Діонісія до Геннадія Схолярія*. К.: Дух і Літера.

Яннарас Х. (2005) *Хайдеггер и Ареопагит, или о непознаваемости Бога*. Избранное: Личность и Эрос [сост., посл., ред. А. Кырлежев; пер. с новогреч. Г. Вдовиной].

REFERENCES

Antiseri D. and Reale J. (2001) *Western philosophy from the source to our days. Antiquity and the Middle Ages*. In translation and edited by S.A. Maltseva. St. P.: Pneum.

Areopagite Dionysius. (1893) *About the celestial hierarchy*. Translation from Greek. URL: <http://www.magister.msk.ru/library/bible/comment/areopag/areopag1.htm>

Bychko B.I. (2003) *Catholic Philosophical Anthropologism. Historical and philosophical analysis. The abstract of dissertation for the degree of Doctor of Philosophy*. Dnipropetrovsk.

Chernomorets Yu.P. (2010) *Byzantine Neoplatonism from Dionysius to Gennady Scholarios*. K.: Duh I Litera.

Confessor Maxim (1992) *Four hundred chapters about love. Extract from the Philokalia Vol. 3, edition of the Holy Trinity Sergius Lavra*. URL: http://www.xpa-spb.ru/libr/_Maksim-Ispovednik/chetyre-sotni-o-lyubvi.html

Damascene St. John (1992) *Exact statement of the Orthodox faith*. M. URL: http://www.orthlib.ru/John_of_Damascus/vera2_12.html

Dunn J.D.G. (1998) *The Theology of Paul the Apostle*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 255 Jefferson Ave. S.E., Grand Rapids, Michigan. URL: <http://www.scribd.com/doc/128758258/James-D-G-Dunn-The-Theology-of-Paul-the-Apostle>

Florovsky G. prot. (1998) *The Resurrection of Life. Dogma and History*. M.

Karfikova L. (2012) *St. Gregory of Nyssa. The Infinity of God and the infinite path to Him of man*. [Trans. from Czech] C.: DUH I LITERA

Kern K. (1950) *Anthropology of St. Gregory Palamas*. Paris: YMCA-Press.

M. Tertullian. (2006) *On the Evidence of the Soul*. URL: http://sbiblio.com/biblio/archive/tertullian_o/

Mozhovi I.P. (2009) *Neoplatonism and patristics, or Light in the darkness of a great civilization*. Sumy.

Nyssky G. (2002) *The Holy Hierarch. On the dispensation of man*. URL: <http://www.platonizm.ru/content/grigoriy-nisskiy-ob-ustroenii-cheloveka>

Origen. (2001) *On the beginnings. Mystical theology of Eastern Church: Trans. from the ancient Greek*. M.: ООО «Publishing house AST». Kharkiv "Folio".

Pavlenko P.Yu. (1998) *The Influence of Plato's Philosophy on the Birth and Formation of Christian Anthropology: Abstract of dissertation of candidate of Philosophy: 09.00.11 Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine*.

Sokolov V.V. (1979) *Medieval Philosophy*.

Yannaras H. (2005) *Heidegger and Areopagite, or the Unknowability of God. Selected: Personality and Eros [comp., Last., Ed. A. Kyrlezhev; translation from the Greek. G. Vdovina]*.

СТАН ВІЧНОГО ЯК СПАСІННЯ В РЕЛІГІЙНИХ ІНТЕРПРЕТАЦІЯХ

У статті розглядається певний стан людини, стан ВІЧНОГО людини, стан ВІЧНОГО людини в зв'язку з її спасінням.

В статті дано комплексний аналіз вітчизняних і закордонних розробок з питань характеристик стану ВІЧНОГО людини. Показаний зв'язок характеристик стану ВІЧНОГО людини з її спасінням. Обґрунтовані такі поняття, як «стан ВІЧНОГО» і «спасіння». Розкритий зміст провідних понять проблеми. Узагальнені якості самого стану ВІЧНОГО людини.

Головна увага приділяється тому положенню, що стан ВІЧНОГО – це компенсаторне осяяння, яке руйнує в людині всі її спонукання. Від зруйнованих спонукань людина завмирає, зупиняється. Ця зупинка на благо, тому що руйнуються спонукання не важливі, не головні; руйнуються спонукання, які відволікають людину від головного, спокушають її.

Як вже було сказано, в стані ВІЧНОГО людина зупиняється і завмирає без усіляких бажань і спонукань. Але коли виникає, по відношенню до людини, загроза ззовні, то людина починає діяти. Це трапляється від того, що в стані ВІЧНОГО у людини зберігається спонукання до спасіння. Всі інші спонукання руйнуються. Це важливо. Бо спонукання до спасіння не може бути другорядним і не важливим. Про це говорить і релігійно-містична культура взагалі. Розглядається проблема спасіння і в індуїзмі, і в зороастризмі, і в буддизмі, і в даосизмі, і в іудаїзмі, і в християнстві, і в ісламі. Тобто, мова йде про важливе в людських бажаннях і спонуканнях. Через це, проводиться зв'язок з спасінням.

Ключові слова: стан, стан ВІЧНОГО, компенсація, компенсаторне осяяння, спасіння.

Mykhailo Murashkin

THE STATE OF THE ETERNAL AS SALVATION
IN RELIGIOUS INTERPRETATIONS

The article considers the concrete state of person. The condition of ETERNAL person is considered. The condition of ETERNAL person in connection with his/her salvation is considered.

The article gives a comprehensive analysis of domestic and foreign developments on the issues of characterizing the state of the ETERNAL man. The relationship of the characteristics of the state of ETERNAL man to his salvation is shown. Concepts such as “state of ETERNITY” and “salvation” are justified. The content of the leading concepts of the problem is revealed. The properties of the state of ETERNAL man itself are generalized.

The main focus is on the notion that the state of the Eternal is a compensatory insight that destroys all human motives. From destroyed motives, a person freezes and stops. This stop is for the good, because the motivations that are not important, not the main ones, are destroyed; the motivations that distract a person from the main thing, tempt him or her, are destroyed.

As it has already been said, in the state of the Eternal, a person stops and freezes without any desires and motives. But when there is a threat to a person from the outside, the person starts to act. This happens because in the state of the Eternal, man retains the urge to be saved. All other motivations are destroyed. This is important. For the call to salvation cannot be secondary and unimportant. This is also evidenced by religious and mystical culture in general. The problem of salvation is considered in Hinduism, Zoroastrianism, Buddhism, Taoism, Judaism, Christianity, and Islam. That is, we are talking about what is important in human desires and motivations. Through this, a connection is made with salvation.

Key words: state, state of ETERNITY, compensation, compensatory insight, salvation.

Актуальність. Стан ВІЧНОГО у людини, взятий з документальних записів цього стану, описів в яких про цей стан говориться як про «нетлінність»¹. Тут стан ВІЧНОГО супроводжується «величезним відчуттям сили, краси і нетлінності»². Залишається лише обґрунтувати зв'язок цього стану з проблемами спасіння людини, навіть спасінням людства. І як не парадоксально, але це спасіння пов'язано

з руйнацією структур людської свідомості, що відображено в релігії, в релігійно-містичній культурі, в медитативній практиці цієї релігійно-містичної культури. На думку С. Аверинцева, важливий момент медитативної практики – це засвідчення своїх спонукань. Засвідчення руйнує попередні структури свідомості. Руйнація йде тих структур свідомості, які вже застаріли, віджили своє. Через цю руйнацію застарілих структур свідомості людина може оновлюватись. Засвідчення своїх спонукань в різних формах мають і Веда, і Авеста, і Трипітака, і Дао де цзін, і Тора, і Біблія, і Коран.

¹ Krishnamurti, Jiddu. (2003). Krishnamurti's Notebook. Full Text Edition. C. 20-29.

² Там само.

У Ведах, а це «Рігведа», мова йде про таку характеристику засвідчення, як пильність (Ригведа). Про ту саму пильність говорить і «Авеста» (Авеста). Буддистське Святе Письмо «Трипітака» має багато посилань на містичну практику отримання вищих станів свідомості. Так, її складова частина за назвою «Дхаммапада» говорить про ту саму практичну дію – пильність (Дхаммапада). В даосизмі, який представлений Святим Письмом «Дао де цзин», містична практика – це та сама пильність як засвідчення відсторонено споглядального характеру, коли людина дивиться на все збоку, коли вона обачна (Дао де цзин). В «Торі» іудаїзму мова йде про процес засвідчення, де засвідчує сам Бог, коли його Дух, Дух Всесильного буяє над водою (Тора). Через це можна розуміти, що тут мова йде про певний стан як Стан Бога, коли він засвідчує, відсторонюючись від усього. В християнстві, в його містичній практиці, теж акцент робиться на такій характеристиці засвідчення, як пильність, коли Біблія рекомендує спостерігати за собою. В «Корані» ми також зустрічаємо процес засвідчення³. Скрізь в релігійно-містичній культурі мова йде про засвідчення як момент спасіння людської душі, людського духу.

Аналіз останніх досліджень показав, що «релігія орієнтує людину не на відхід від життя, гостеве перебування її у світі, а на вироблення таких практичних рецептів, які дають можливість їй пом'якшити, компенсувати негативні вияви своєї життєдіяльності»⁴. А компенсує негативне стан ВІЧНОГО. Опис цього стану є в біографічних текстах релігійно-містичної культури. Цей опис йде через демонстрацію процесів руйнації застарілих настанов людської свідомості. Руйнація застарілого дає можливість людині оновлюватись, через що відкривається також можливість спасатися від негараздів. Тут стан ВІЧНОГО пов'язаний з спасінням.

Мета статті обґрунтувати зв'язок стану ВІЧНОГО людини з її спасінням, і навіть з спасінням людства.

Виклад основного матеріалу. Стан ВІЧНОСТІ – це компенсаторне осяяння. Воно компенсує недоліки в людині. В релігійно-містичній культурі воно представлено як одкровення, осяяння. Тобто «релігія виражається через своєрідне внутрішнє одкровення чи осяяння»⁵. Також «релігія не має якихось інших (національних чи соціокультурних) вимірів, крім трансцендентного»⁶. А в цю трансценденцію філософія вкладає дещо нетлінне, вічне.

В природі нічого нетлінного і вічного немає. Все змінюється. Якщо брати взагалі ВСЕ, то воно як таке змінюється. В своїх змінах була породжена людина, її свідомість, самосвідомість, самокритичність. Самокритичність може стимулювати стан ВІЧНОГО. Це стан розпаду усіляких спонувань, усіляких другорядних спонувань. І в цьому стані людина завмирає позбавлена усіляких спонувань. Але коли людині загрожує небезпека, то вона починає діяти. Тобто в глибинах людського духу залишається спонування до спасіння, спасіння себе і інших. Спасіння інших – це гуманне ставлення до світу, до людей.

Стан ВІЧНОГО активує людину, і людство взагалі, активує до спасіння, до виживання. Стан ВІЧНОГО – це ВІЧНІСТЬ. Але якщо людство зникне від катастроф з боку космосу, з боку природи, то і ВІЧНІСТЬ зникне. Тобто вічність перестане існувати, стане не вічним. Залишиться лише випадковість природи.

Сама назва «ВІЧНЕ», як стан ВІЧНОГО у людини затверджує документалістика. Тут документальні свідчення говорять про «нетлінність»⁷. Як вже було зазначено, стан ВІЧНОГО супроводжується «величезним відчуттям сили, краси і нетлінності»⁸. І це демонструє релігія, релігійно-містична культура. А «релігія виражається через своєрідне внутрішнє одкровення чи осяяння»⁹. І тут, як було вже вказано, «релігія не має якихось інших (національних чи соціокультурних) вимірів, крім трансцендентного»¹⁰, трансцендентного стану. Отже документалістика, релігія і філософія в цілому вказують на існування певного конкретного стану людини, стану ВІЧНОГО як виду осяяння. Видів осяяння є багато.

Треба все таки ще раз загострити увагу на тому, що «релігія орієнтує людину не на відхід від життя, гостеве перебування її у світі, а на вироблення таких практичних рецептів, які дають можливість їй пом'якшити, компенсувати негативні вияви своєї життєдіяльності»¹¹. Тобто врегулювати свої прояви. Ця врегульованість йде через те, що людина пізнає себе. І навіть людина «Свої прагнення до суверенітету, здолання залежності від зовнішнього світу вона компенсує у своїх уявленнях про гаранта цієї незалежності – Бога, доступ до якого зрештою можна здобути через пізнання самої себе»¹². Через

³ Святе Письмо, 2020. С. 98.

⁴ Колодний А. Життя. Праця. Думки. Біобібліографія. Київ-Дрогобич: Коло, 2007. С. 49.

⁵ Колодний А. М. Феномен релігієзнавства: монографія. Київ: «Інтерсервіс», 2020. С. 23.

⁶ Филипович Л. О. Культура релігійного життя. Вибрані праці. Київ: УАР. «Інтерсервіс», 2016. С. 171.

⁷ Krishnamurti, Jiddu. (2003). Krishnamurti's Notebook. Full Text Edition. С. 20-29.

⁸ Там само.

⁹ Колодний А. М. Феномен релігієзнавства: монографія. Київ: «Інтерсервіс», 2020. С. 23.

¹⁰ Филипович Л. О. Культура релігійного життя. Вибрані праці. Київ: УАР. «Інтерсервіс», 2016. С. 171.

¹¹ Колодний А. Життя. Праця. Думки. Біобібліографія. Київ-Дрогобич: Коло, 2007. С. 49.

¹² Колодний А. М. Природа і визначення релігійного феномену. Київ: Українське релігієзнавство. 2014. № 71-72. С. 43.

пізнання самої себе людина може вже не через свої уявлення, а через реалії виникнення ідеального стану ВІЧНОГО, компенсувати недоліки, стати самодостатньою і незалежною. Але цей стан ВІЧНОГО приходить до людини випадково, спонтанно. Хоча є певні прояви життя, які можуть стимулювати прихід стану ВІЧНОГО. Одними з таких стимулів є очищення і медитація.

Медитація. Медитація представлена в літературі і в психотерапії як психотехніка. В літературі «Медитація (лат. *meditatio* – роздум) – філософський вірш на «вічні» теми (добро і зло, життя і смерть, мить і вічність), розгорнутий як роздум, міркування, філософування, виражені у ліричній манері»¹³. А медитація як психотехніка представлена ще на початку виникнення людини, в її міфології, представлена станом ВІЧНОГО, як Всевишнього, того «Всевишнього, який Народив себе із моря первинного безладдя і порожнечі – Дива. Врівноважуючи лад і безладдя, Всевишній народив із себе Світ-Яйце, Світ Ладу»¹⁴. Тобто народив світ без всяких мілких і незначних спонукань. Цей світ в міфологічних уявленнях нагадує медитативні стани, нагадує стан ВІЧНОГО. Але в міфології йдуть і нашарування. Тут також «божественні одкровення обпліталися «павутинням» людської суемудрості»¹⁵. Хоча в божественних одкровеннях був природний стан ВІЧНОГО без усіляких суемудростів. І навіть ніякої суемудрості не потребував. Тобто ще «в язичництві домінує особистісне сприйняття Божественного через обряд, медитацію, споглядання, транс»¹⁶. Але тут особливе місце займає медитація, медитативний стан. Бо цей медитативний стан має деякі риси подібні зі станом ВІЧНОГО.

Сама по собі «Релігія виражається через своєрідне внутрішнє одкровення чи озаріння»¹⁷. Хоча озаріння може бути доволі різним. Але яке б не було це озаріння людина повинна його позначити. Цього потребує і стан ВІЧНОСТІ як озаріння. Це озаріння теж повинно бути позначено. На це долучається мова. Хоча мова лише приблизно позначає озаріння. Особливу приблизність позначення ми бачимо в містицизмі. Та і саме «Ставлення містика до мовлення є глибинно двозначним: з одного боку він заперечує здатність мови виразити сакральне

містичне значення, але з іншого – розгортає ряд символізації, в якому розкривається латентний ресурс мови: ресурс негативного значення»¹⁸. Негативне означення існує тому що в основі містицизму є стан ВІЧНОГО як руйнація спонукань в людині, руйнація значень. А це потребує негативних означень. Руйнується незначне. З руйнацією незначного пов'язано виникнення стану ВІЧНОГО. Але з руйнацією незначного пов'язано спасіння людини. Людина спасається концентруючись на важливому для життя, для виживання, відсторонюючи неважливе, другорядне. Спасіння – це відстороненість від всього мілкового і другорядного в спонуканнях, руйнація спонукань. Але коли залишається спонукання до спасіння. А це можна бачити в стані ВІЧНОГО, в стані який детально описаний в документальних свідченнях релігійно-містичної культури.

Ще з прадавніх часів помічено, що люди можуть якось стимулювати в собі стан ВІЧНОГО. За допомогою «станів священної тиші (медитації), «спалюючи» свої недоліки під час праці над собою, вони вдосконалюють свою душу»¹⁹. Хоча стан ВІЧНОГО сам по собі і є спалення недоліків, компенсація цих недоліків. Але це трапляється раптово, несподівано для самої людини, випадково і спонтанно. Хоча зв'язок з практикою містицизму постійно бажає встановити. І тут, в релігійно-містичній культурі, існує різноманітність описів вищих станів свідомості. Так, наприклад, в японському дзен-буддизмі мова йде про «кенсьо – це відчуття осяяння, а саторі – усвідомлення цього осяяння»²⁰. Які б не були ці описи людських станів, але момент самокритики можна споглядати так чи інакше. Бо це важливо тому що «Самокритичне освідомлення життєво важливе»²¹. Людина зіштовхується з відхиленнями в своїй діяльності. І тому повинна бути самокритика. Відхилення в діяльності – це позначення людиною незначного в своїх проявах. А незначне не орієнтує на спасіння, на збереження життя, на процвітання цього життя. А на спасіння орієнтує стан ВІЧНОГО.

Самокритика може дарувати свободу. Тут «Свобода є дар самого себе із трансценденції; ця свобода – не доцільність, непослушність визначеному зобов'язанню, не вимушені дії, а звільнене від всякого примусу воління, яке несе в собі

¹³ Білоус П. В. Теорія літератури: навчальний посібник. Київ: «Академвидав», 2013. С. 165.

¹⁴ Колодний А. М. Релігійне сьогодення України: роздуми, оцінки і прогнози (тематична збірка вибраних статей і тез). Київ: відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАНУ, 2009. С. 139.

¹⁵ Шевченко В. В. Православно-католицька полеміка та проблеми унійності в житті Руси-України доберестейського періоду: монографія. Київ: Преса України, 2002. С. 11.

¹⁶ Колодний А. М. Історіософія релігії: монографія. Київ: УАР, 2013. С. 102.

¹⁷ Колодний А. М. Природа і визначення релігійного феномену. Київ: Українське релігієзнавство. 2014. № 71-72. С. 45.

¹⁸ Мозговий Л. І. Антропомістичні константи в структурі світогляду (історико-філософський аналіз): монографія. Слов'янськ: Підприємство Маторін Б.І., 2012. С. 25.

¹⁹ Колодний А. М. Релігійне сьогодення України: роздуми, оцінки і прогнози (тематична збірка вибраних статей і тез). С. 139.

²⁰ Капранов С. Філософія релігії Нісиди Кітаро і сучасність. Філософія релігії в Україні: варіативність стратегії осмислення предмету. Збірник наукових праць за ред. А. Колодного та О. Горкуші. Українське релігієзнавство. Київ., 2012. № 64. С. 187-188.

²¹ Кришнамурти Д. Записные книжки / Д. Кришнамурти. «ИД Ганга», 1976, 2003. С. 10.

трансцендентне зобов'язання»²². Така свобода подібна стану ВІЧНОГО. Але свобода це ще не мета. Вона лише для творчості. Спасіння – це мета людини. Спонування до спасіння залишається в людині коли зникають всі спонування в стані ВІЧНОГО «як вінця Божого творіння, що спрямоване на спасіння її для вічного життя»²³. Спасіння людини для вічного життя потребує відкидання всього другорядного, неважливого, відкидання норм лише на перший погляд життєвих. Та самі норми, які встановила людина, застарівають і стають непотрібними. Людина проводить «Відкидання всяких норм і звичних уявлень і перехід у «безгрунтовне» існування, існування з «ніщо» – це, можливо, єдина можливість «трансцендуючої» свідомості опинитися за межами досвідного знання в її прагненні з'єднатися з Богом або Абсолютом»²⁴. Це з'єднання проходить коли відкидається все непотрібне, неважливе, зайве. А це певний стан, стан ВІЧНОГО, стан який порушує всі спонування людини, руйнує спонування, залишаючи спонування до спасіння в глибинах людської душі, в глибинах людського духу.

Стан ВІЧНОГО випадковий. Він не завжди є результатом медитації як практики. Ця випадковість стану ВІЧНОГО означена і в Божественному. Тому є всі «побудови світу Божим задумом, схилившись до ідеї про випадковість усього створеного»²⁵. Схильність до випадковості нав'язана станом ВІЧНОГО як Божественним. Тут нав'язаність вказує на чуттєву сферу.

Бог є чуттєвий стан. І «знання Бога людині дають лише її внутрішні почуття, які і є джерелом релігії. Людина споглядає Бога внутрішнім зором»²⁶. Бог є стан ВІЧНОГО. Але це чуттєвий стан, без усіляких настанов, які застаріли в нових умовах існування людини, застаріли і руйнуються.

Звісно, що «Боги – анімістичні. Значить, вони мають такі почуття, як і люди»²⁷. Ці почуття від стану ВІЧНОГО. Людина має в собі Бога, як стан ВІЧНОГО. І «маючи в собі самий внутрішню основу Буття, пізнану як Закон Буття, як Абсолют, людина

стає самим Богом»²⁸. Людина є сам Бог від самодостатності стану ВІЧНОГО.

Торкаючись Божественного людина торкається «до найвищого духа»²⁹. Найвищий дух є стан ВІЧНОГО, при якому йде розпад всіляких спонувань, але збереження спонування до спасіння. Людина в стані ВІЧНОГО завмирає при розпаді всіляких спонувань. Але людина починає діяти в стані вічного коли виникає загроза ззовне. Це від того, що в глибинах людської душі залишається спонування до спасіння.

Саме «слово Бог І. Огієнко виводить від українського праслова багатство, а точніше від його короткої форми – бага, що надійно прижилося у мові Вед і «Авести» із тим же значенням – багатство»³⁰. Але це внутрішнє багатство людини, тої людини яка мала стан ВІЧНОГО як багатство. Адже стан ВІЧНОГО є багатство тому що цей стан зберігає спонування до спасіння, руйнуючи всі другорядні спонування, спонування не пов'язані з спасінням, спонування мілкі, незначні.

В християнстві значне місце займає відчуття любові. Адже «любов перемагає страх»³¹. І людині корисно мати це відчуття. Воно може стимулювати такий стан як стан ВІЧНОГО. Хоча саме божественне як таке – це стан ВІЧНОГО. І цей стан як компенсаторне осяяння може приходити компенсуючи страх в людській душі. Стан ВІЧНОГО компенсує в людині всілякі страхіття. Цей стан має таку характеристику як сміливість. Релігійно-містична культура в своїй документалістиці має багато характеристик стану ВІЧНОГО. Тут стан ВІЧНОГО має такі властивості-характеристики як: НЕБАЖАННЯ, БЕЗКОМПРОМІСНІСТЬ, БЕЗПОСЕРЕДНІСТЬ, БЕЗСТРАШНІСТЬ, БУТИЙНІСТЬ, ВИЩЕ, ВИСОКІСТЬ, ВІДСТРОНЕНІСТЬ, ІНШЕ, МІЦНІСТЬ, НЕВИБІРКОВІСТЬ, НЕВІДВОРОТНІСТЬ, НЕВІДХИЛЬНІСТЬ, НЕДІЯЛЬНІСТЬ, НЕДРІБ'ЯЗКОВІСТЬ, НЕЗАХОПЛЕНІСТЬ, НЕОБУМОВЛЕНІСТЬ, НЕРУХОМІСТЬ, НЕСУЕТЛИВІСТЬ, ПРИСУТНІСТЬ, РОЗКУТІСТЬ, РОЗЧИННІСТЬ, СЕРІОЗНІСТЬ, ЗАРАЗ, СИЛА, ЧИСТОТА. Серед цих характеристик ми знаходимо і характеристику БЕЗСТРАШНОСТІ.

Звісно, що «Об'єктом релігійного відображення є такий особистісний стан людини, який можна назвати станом самовизначення у світі, здобуття

²² Жадько В. А. Розуміння філософії через діалог з видатними мислителями: монографія. Запоріжжя: Вид-во ЗДМУ, 2018. С. 106.

²³ Колодний А. М. Релігієзнавство і теологія. Дисциплінарне релігієзнавство. Навчальний посібник. С. 34.

²⁴ Висоцька О. Є. Етика взаємодії суспільства з природою: морально-ціннісні основи екологічної культури: монографія. Дніпропетровськ: «Акцент ПП», 2012. С. 66.

²⁵ Капітон В. П. Основи метафізики об'єктивних законів: Монографія. Частина 1. Дніпропетровськ: ДДФА, 2006. С. 78.

²⁶ Лубський В. І., Теремко В. І., Лубська М.В. Релігієзнавство: підручник. Київ: «Академвидав», 2006. С. 31.

²⁷ Бадін Євген. Українська вдача. Мукачево: Карпатська вежа, 2014. С. 39-40.

²⁸ Жадько В. А. Філософія як гуманістичний світогляд: наукова монографія. Запоріжжя – Львів: Видавництво ПП «Новий Світ-2000», 2019. С. 192.

²⁹ Завгородній Ю. Ю. Рецепція індійської філософії в Україні. Лінія Вед (1840 – 1930-ті рр.): монографія. – Київ: Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, 2013. С. 115.

³⁰ Губерначук С. С. Прадавність української мови. Київ: Четверта хвиля, 2010. С. 206-207.

³¹ Саган О. Н. Православна Церква України: конституювання та перспективи розвитку. – Київ: ІФ НАНУ, 2019. С. 97.

самої себе на основі віднайдення в собі того надлюдського, що єднає її з трансцендентним»³². А це самовизначення як надлюдське з'являється в глибинах людської душі коли йде розпад всього другого-рядного як не надлюдського, а неважливого. Розпад всіх неважливих спонукань у людини йде в стані ВІЧНОГО. Цей стан не є абстракцією. В цьому стані абстракції розпадаються як застаріле в нових умовах існування. Тому «Традиційні форми поклоніння абстрактному й віддаленому Богу, який обіцяє спасіння лише «колись», почали активно конкурувати із гарантіями порятунку та досягнення вищих станів людини вже тепер»³³. Людина намагається безпосередньо отримати той стан духу при якому зникнуть всі непотрібні спонукання. спонукання які заважають мати спасіння тепер.

Висновки. Наступне дослідження доводить зв'язок стану ВІЧНОГО з проблемами, пов'язаними з спасінням людини і навіть людства. Адже стан ВІЧНОГО руйнує всі спонукання людини, а спонукання до спасіння залишає. Спонукання до спасіння залишається в людині навіть при самих глибоких станах ВІЧНОГО, коли людина завмирає без усіляких спонукань і бажань. Це проглядається в релігіях різних культур: в індуїзмі, зороастризмі, буддизмі, даосизмі, іудаїзмі, християнстві, мусульманстві.

Характеристики стану ВІЧНОГО однакові в автобіографічних описах різних релігій релігійно-містичної культури. Для прикладу взяті такі релігії

як індуїзм, зороастризм, буддизм, даосизм, іудаїзм, християнство, мусульманство. В самому святому письмі цих релігій (Веди, Авеста, Трипітака, Дао де цзін, Тора, Біблія, Коран) демонструються рекомендації з приводу отримання стану ВІЧНОГО. Ці рекомендації однакові.

Отже, стан ВІЧНОГО виникає випадково. Документальні свідчення підказують саму назву цього явища як ВІЧНЕ³⁴. Документальні свідчення говорять про «нетлінність»³⁵. Стан ВІЧНОГО приходить до людини спонтанно і випадково. Це процес компенсації. Стан ВІЧНОГО – це компенсаторне озаріння. Це процес компенсації слабкої волі. Людина порушує свої бажання, незначні бажання. Людина руйнує свої спонукання. Вони заважають. Вони заважають рухатись до мети. Вони є перешкодою на шляху до стану ВІЧНОГО.

Самокритика очищує. Самокритика активує стан ВІЧНОГО. Самокритика стимулює. Самокритика все ще стимулює ВІЧНЕ. Але ВІЧНЕ виникає випадково. Воно виникає спонтанно. І тоді боротьба припиняється в людській душі. Людина оволодіває собою бо не важливі спонукання зникають.

Люди розчиняють незначні спонукання. Вони стримують свої бажання. Вони займаються самокритикою. Це може бути причиною виникнення стану ВІЧНОГО, стану який залишає в глибинах людської душі спонукання до спасіння себе і інших.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Krishnamurti, Jiddu. (2003). Krishnamurti's Notebook. Full Text Edition.
- Бадін Євген. Українська вдача. Мукачєво: Карпатська вежа, 2014. 232 с.
- Білоус П. В. Теорія літератури: навчальний посібник. Київ: «Академвидав», 2013.
- Висоцька О. Є. Етика взаємодії суспільства з природою: морально-ціннісні основи екологічної культури: монографія. Дніпропетровськ: «Акцент ІІІ», 2012. 172 с.
- Губерначук С. С. Прадавність української мови. Київ: Четверта хвиля, 2010. 352 с.
- Жадько В. А. Розуміння філософії через діалог з видатними мислителями: монографія. Запоріжжя: Вид-во ЗДМУ, 2018. 132 с.
- Жадько В. А. Філософія як гуманістичний світогляд: наукова монографія. Запоріжжя Львів: Видавництво ІІІ «Новий Світ-2000», 2019. 200 с.
- Завгородній Ю. Ю. Рецепція індійської філософії в Україні. Лінія Вед (1840 – 1930-ті рр.): монографія. Київ: Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, 2013. 412 с.
- Капітон В. П. Основи метафізики об'єктивних законів: Монографія. Частина 1. Дніпропетровськ: ДДФА, 2006. 196 с.
- Капранов С. Філософія релігії Нісіді Кітаро і сучасність. Філософія релігії в Україні: варіативність стратегії осмислення предмету. Збірник наукових праць за ред. А. Колодного та О. Горкуші. Українське релігієзнавство. Київ, 2012. № 64. 233 с.
- Колодний А. Життя. Праця. Думки. Біобібліографія. Київ-Дрогобич: Коло, 2007. 128 с.
- Колодний А. М. Історіософія релігії: монографія. Київ: УАР, 2013. 386 с.

³² Колодний А. М. Природа і визначення релігійного феномену. Київ: Українське релігієзнавство. 2014. № 71-72. С. 46.

³³ Ювсечко Я. Синтетичні неорелігії як прояв постмодерної парадигми. Українське релігієзнавство. 2010. № 55.

³⁴ Krishnamurti, Jiddu. (2003). Krishnamurti's Notebook. Full Text Edition. С. 29.

³⁵ Там само.

Колодний А. М. Природа і визначення релігійного феномену. Київ: Українське релігієзнавство. 2014. № 71-72. С. 40-46.

Колодний А. М. Релігієзнавство і теологія. Дисциплінарне релігієзнавство. Навчальний посібник. За науковою редакцією доктора філософських наук, професора Анатолія Колодного. Київ: Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2010. 219 с.

Колодний А. М. Релігійне сьогодення України: роздуми, оцінки і прогнози (тематична збірка вибраних статей і тез). Київ: відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАНУ, 2009. 450 с.

Колодний А. М. Феномен релігієзнавства: монографія. Київ: «Інтерсервіс», 2020. 200 с.

Кришнамурти Д. Записные книжки / Д. Кришнамурти. «ИД Ганга», 1976, 2003.

Лубський В. І., Теремко В. І., Лубська М.В. Релігієзнавство: підручник. Київ: «Академвидав», 2006.

Мозговий Л. І. Антропомістичні константи в структурі світогляду (історико-філософський аналіз): монографія. Слов'янськ: Підприємство Маторін Б.І., 2012. 247 с.

Саган О. Н. Православна Церква України: конституювання та перспективи розвитку. Київ: ІФ НАНУ, 2019. 103 с.

Святе Письмо. Дніпро: Монолит, 2020. 192 с.

Филипович Л. О. Культура релігійного життя. Вибрані праці. Київ: УАР. «Інтерсервіс», 2016. С. 1–200.

Шевченко В. В. Православно-католицька полеміка та проблеми унійності в житті Руси-України доберестейського періоду: монографія. Київ: Преса України, 2002. 416 с.

Ювсечко Я. Синтетичні неорелігії як прояв постмодерної парадигми. Українське релігієзнавство. 2010. № 55. С. 157–163.

REFERENCES

Badin Yevhen. Ukrainian character. Mukachevo: Karpatska Vezha, 2014. 232 p.

Bilous P. Theory of Literature: A Study Guide. Kyiv: Akademvydav, 2013.

Fylypovych L.O. Culture of religious life. Selected works. Kyiv: Interservice, 2016. С. 1–200.

Fylypovych, L. O., (2016). Kultura religioznie zhizni. Vibrani prazi [The Culture of Religious Life: Selected Works]. [Selected Works], 1–200 [in Ukrainian].

Gubernachuk S.S. Antiquity of the Ukrainian language. Kyiv: Fourth Wave, 2010. 352 p.

Kapiton V.P. Fundamentals of metaphysics of objective laws: A monograph. Part 1. – Dnipropetrovsk: DDFA, 2006. 196 p.

Kapranov S. Philosophy of Religion of Nishida Kitaro and Modernity. Philosophy of Religion in Ukraine: Variability of the Strategy of Understanding the Subject. Collection of scientific papers edited by A. Kolodnyi and O. Harkusha. Ukrainian Religious Studies. Kyiv, 2012. № 64. 233 p.

Kolodnyi, A. M. (2020). Fenomen religieznastva: monografia. [The phenomenon of religious studies: a monograph]. Kyiv: "Interservis" [in Ukrainian].

Kolodnyi A.M. Historiosophy of Religion: a monograph. Kyiv: UAR, 2013. 386 p.

Kolodnyi A.M. Religious Present of Ukraine: Reflections, Assessments and Forecasts (thematic collection of selected articles and theses). Kyiv: Department of Religious Studies of the G.S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2009. 450 p.

Kolodnyi A.M. Life. Labour. Thoughts. Biobibliography. Kyiv-Drohobych: Kolo, 2007. 128 p.

Kolodnyi A.M. Nature and Definition of the Religious Phenomenon. Kyiv: Ukrainian Religious Studies. 2014. № 71–72. С. 40–46.

Kolodnyi A.M. Religious Studies and Theology. Disciplinary religious studies. Study guide. Under the scientific editorship of Doctor of Philosophy, Professor Anatolii Kolodnyi. Kyiv: Department of Religious Studies of the H.S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2010. 219 p.

Krishnamurti D. Notebooks. 'ID Ganga', 1976, 2003.

Krishnamurti, Jiddu. (2003). Krishnamurti's Notebook. Full Text Edition.

Lubskiy V.I., Teremko V.I., Lubskaya M.V. Religious Studies: Textbook. Kyiv: Akademvydav, 2006.

Mozgoviy L.I. Anthropomystical Constants in the Structure of Worldview (Historical and Philosophical Analysis): a monograph. Sloviansk: Entrepreneur B.I. Matorin, 2012. 247 p.

Sagan O.N. Orthodox Church of Ukraine: constitutionalisation and development prospects. Kyiv: IF NASU, 2019. 103 p.

Shevchenko V.V. Orthodox-Catholic polemics and problems of unity in the life of Rus-Ukraine in the pre-Berestian period: a monograph. Kyiv: Press of Ukraine, 2002. 416 p.

Vysotska O.E. Ethics of interaction between society and nature: moral and value bases of ecological culture: a monograph. Dnipropetrovs'k: Accent PP, 2012. 172 p.

Yuvsechko J. Synthetic neoreligions as a manifestation of the postmodern paradigm. *Ukrainian Religious Studies*. 2010. № 55. C. 157–163.

Zavgorodniy Y.Y. Reception of Indian philosophy in Ukraine. The Vedas (1840s-1930s): a monograph. Kyiv: G.S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2013. 412 p.

Zhadko V. A. Philosophy as a humanistic worldview: a scientific monograph. Zaporizhzhia – Lviv: Publishing house 'Novyi Svit-2000', 2019. 200 p.

Zhadko V. A. Understanding philosophy through dialogue with prominent thinkers: a monograph. Zaporizhzhia: ZSMU Publishing House, 2018. 132 p.

СУЧАСНІ РЕЛІГІЇ І РЕЛІГІЙНА СИТУАЦІЯ

УДК 2-67

DOI <https://doi.org/10.32420/2306-3548/2024.95.07>

В'ячеслав Агєєв

МАТРИЦИЗМ ЯК ЕЗОТЕРИЧНА ШТУЧНА РЕЛІГІЯ: ІСТОРИКО-КУЛЬТУРОСОФСЬКИЙ ОГЛЯД

У статті досліджено феномен появи та функціонування штучної релігії матрицизму, що виникла у фан-спільноті фільму «Матриця», розглянуто постмодерний «текучий» спосіб буття цієї релігії та досліджено паралелі з джедайством. Але коли джедайство було адаптацією до реальності штучної релігії, вигаданої для сюжету фільму «Зоряні війни», та поширилося у великих фан-спільнотах, то матрицизм натомість уникає масовізації.

Проаналізовано догматику матрицизму – першої штучної релігії на основі кінематографічного сюжету, яка спробувала стати езотеричною і якій, схоже, це вдалося, навіть враховуючи складності для приховування своєї діяльності у сучасному мережевому суспільстві.

Першою з релігій, що постали з популярного кінематографу, матрицизм проголошує таїнством вживання психоделіків, які подосі зостаються забороненими в більшості країн, і вже цим суттєво вирізняється серед штучних релігій.

Висунуто гіпотезу про створення матрицизму дискордіанцями, чи, принаймні, людьми, які добре знають цю релігію, оскільки глибше порівняння цих двох штучних релігій показує багато спільних рис, постулатів, збіжність аксіологічних настанов. Серед іншого, відзначено попит на якісно розроблені та максимально реалістичні релігії з боку кінематографу, що, на нашу думку, призведе до створення подібних продуманих і якісних релігій у майбутньому.

У матрицизмі виразно простежується зв'язок з важливими буддистськими, індуїстськими ідеями, зокрема з концепцією майї як ілюзії, яка стає на заваді пізнанню реальності, яка, в суто постмодерністському баченні сприймається як багатошарова. У філософсько-релігійний синтез матрицизму увійшли ідеї гностицизму, зокрема його бачення Творця як обмеженого та недосконалого, та віри бахаї, у якій матрицисти знаходять першу згадку концепції матриці. В сюжетах фільмів «Матриці» для увиразнення цієї концепції використано потужні можливості, які з'явилися в комп'ютерну епоху, досягнення технокультури. Мотив самопізнання тут також має буддистсько-гностичне підґрунтя. Як і більшість шкіл буддизму, матрицизм не прагне поширювати своє вчення, та претендує на езотеричність. Функціонування штучної релігії кінематографічного, тобто поп-культурного походження, яка проklamує езотеричну онтологію є новим для релігій такого походження.

Наголошено деякі теоретичні проблеми, які цей рух, як і ряд подібних, постулюють для релігієзнавства вже самим фактом свого існування. Зокрема, важливо розуміти підстави, з огляду на які дискримінують подібні феномени. Складною є і проблема рецепції таких явищ дослідниками-релігієзнавцями. Адже тут кінофільм, явище масової культури, жанр переважно розважальний, використовується як сакральний текст. Для пояснення феномену варто залучати концепцію гіперреальності та гіпертексту, тим більш що сама релігія має виразно текстове походження. Очевидним видається вплив філософії, аксіології та естетики постмодернізму з його релятивізмом та відмовою від ієрархізації й пошуку єдиної правильної абсолютної істини. Для матрицизму має значення саме прагнення до трансценденції та пошуку вищих смислів.

Матрицизм підтверджує розвиток явища, яке пов'язували насамперед із джедайством: штучні релігії, створені кінематографом, можуть продовжувати функціонувати у реальному світі. Тож секуляризація може інтерпретуватися не як зникнення релігій, а як видозміна виявів релігійності у світі, де різношаровість і відносність реальності має все більше значення. Для всебічного осмислення таких процесів потрібна співпраця релігієзнавців із культурологами та мистецтвознавцями.

Ключові слова: матрицизм, дискордіанство, популярна культура, штучна релігія, психоделіки.

Vyacheslav Ageyev

MATRIXISM AS AN ESOTERIC INVENTED RELIGION: A HISTORICAL AND CULTURAL REVIEW

The article examines the phenomenon of the emergence and functioning of Matrixism, an invented religion which emerged in the fan community of the “The Matrix” movie. Looking as a postmodern “fluid” religion having similarities with Jediism at first glance, Matrixism is quite different. Jediism was an adaptation of the religion invented for the Star Wars series to reality and spread in large fan communities, Matrixism chose to avoid massification instead.

The tenets of Matrixism are analyzed for this is the first of invented religions based on a cinematic plot, which tried to become esoteric and which seems to have succeeded, even given the difficulties in hiding its activities in modern network society.

Also, Matrixism has become the first of invented religions to emerge from popular cinema, which proclaims the use of psychedelics to be its sacrament (though psychedelics are still illegal in most countries).

The article states the hypothesis of the creation of the Matrixism by Discordians, or at least people who know this religion well, because a deeper comparison of these two invented religions shows many common features, postulates, convergence of axiological guidelines.

Modern movie industry creates the demand for high-quality and realistic religions for the needs of new products; this demand will lead to the creation of similar well-thought-out and high-quality religions-from-the-movies in the future.

Matrixism has a clear connection with important Buddhist and Hindu ideas, in particular with the concept of Maya as an illusion that hinders the knowledge of reality, which, in a purely postmodernist vision, is perceived as multilayered. The philosophical-religious synthesis of the “Matrix” included the ideas of Gnosticism, in particular its vision of the Creator as limited and imperfect, and the Bahá’í faith, in which matrixists find the first mention of the concept of the matrix. The creators of the Matrix movies have used powerful opportunities that emerged in the computer age, the achievements of techno culture, to express their concept. The motive of self-knowledge here also has a Buddhist and Gnostic basis. Like most schools of Buddhism, matrixism does not seek to actively proselytize, rather seeking an esoteric way of existence.

To explain the phenomenon of matrixism, it is necessary to involve the concepts of hyperreality and hypertext, especially since this religion itself has a clear textual origin. The influence of the philosophy, axiology, and aesthetics of postmodernism with its relativism and refusal to hierarchize and search for the single correct absolute truth seems obvious. For matrixism, the very desire for transcendence and the search for higher meanings are important.

Matrixism confirms the development of a phenomenon that was associated primarily with Jediism: artificial religions created from movie narratives are able to function in the real world. Therefore, secularization can be interpreted not as the disappearance of religions, but as a modification of manifestations of religiosity in a world where the diversity and relativity of reality is increasingly important. The comprehensive understanding of such processes in invented religions requires the cooperation of scholars of religion with culturologists and art critics.

Key words: matrixism, discordianism, pop-culture, invented religion, psychedelics.

Актуальність. Фільм “Матриця” захопив і неймовірно софістикованими символами, що відсилали до класичних релігій, і вишуканою естетикою кіберпанку, і (не меншою мірою!) увагою до бойових сцен, вогневої підготовки шукачів високих істин. Культовість фільму спричинила появу не лише спільноти фанів, як це траплялося із багатьма знаменитими творами, але й постановня штучної релігії.

Матрицизм – сповнена екзистенційної тривоги й апокаліптики штучна релігія, яка виникла після виходу на екрани кінотрилогії “Матриці” тоді ще братів Вачовських (згодом вони стали сестрами). Сьогодні матрицизм відомий лише вузькому колу фахівців, які займаються новітніми та штучними релігіями, однак привертає увагу кількома унікальними рисами й уже самим фактом своєї появи ставить перед релігієзнавством ряд теоретичних питань. Серед інших штучних релігій родом з витворів популярної культури матрицизм виділяється не лише тяжінням до кіберпанкової естетики “Матриці”, а й сакралізацією вживання заборонених майже в усіх країнах психоделіків, інтеграцією ідей та практик гностицизму, буддизму, індуїзму та віри Бахаї з сучасною технокультурою.

Матрицизм від самого початку став претендувати на езотеричний статус, зважаючи на такі таємничі практики, як мережева анонімність, хакерство, психоделічні тайнства.

Наскільки життєздатною може бути сучасна штучна релігія кінематографічного походження, яка

обирає езотеричну онтологію? Наскільки взагалі сумісний езотеризм і релігія, що походить із тексту поп-культури?

Релігії у творах сучасного кінематографу стають все більш реалістичними, продуманими і мають все більший потенціал “сходити” з екранів у реальне життя. Якщо поширення релігії джедайства після прокату “Зоряних війн” виявилось новим і несподіваним для релігієзнавства феноменом, то після серії подібних штучних релігій, які вийшли в життя з творів мистецтва, стало можливим говорити про цілий спектр штучних релігій художнього та кінематографічного походження. Однак жодна з них до матрицизму не намагалася вести езотеричний спосіб життя.

Вихід четвертого фільму епопеї “Матриці” у грудні 2021 хоч і тимчасово збільшив кількість пошукових запитів, статей та блог-постів, де згадувався матрицизм, не призвів до помітної активності з боку прихильників руху.

Мета цього дослідження: опис штучної релігії матрицизму та аналіз релігійних, філософських та психологічних концепцій, які намагається інкорпорувати матрицизм, вираження їх у практиці adeptів цього руху; аналіз соціо-психологічного запиту на подібні рухи.

Об’єкт дослідження: матрицизм, штучна релігія, яка з’явилася після виходу в кінопрокат фільмів братів Вачовських “Матриця” та збірки з дев’яти короткометражних мультфільмів Аніматриця й комп’ютерної гри Enter the Matrix за мотивами кінострічки.

Предмет дослідження: матрицизм, його релігійне, філософське та психологічне наповнення та релігійні практики у ширшому контексті штучних релігій постмодерну.

Ступінь дослідженості. Як і інші штучні релігії ХХІ століття, матрицизм в його ширших виявах та впливах на пов'язані культурні явища, зокрема рухи New Age, ще недостатньо досліджений. Езотерична та конспірологічна ідеологія руху сприяє його прихованості та створює складності для розгляду.

Новизна дослідження полягає у спробі глибшого релігійно-психологічного аналізу сутнісного ядра матрицизму та спробі порівняння концептуального наповнення і практик з дискордіанством; висунення гіпотези про спорідненість обох релігій, чи, як мінімум, впливів дискордіанства на матрицизм.

Основний виклад.

“Матриці” і поява матрицизму

Про появу матрицизму або ж “шляху Єдиного” (“the Path of the One”) стало відомо через пів року після виходу в показ третього фільму “Матриця. Революції” (2003 рік).

Про створення нової релігії оголосила анонімна ініціативна група влітку 2004 року; так само анонімною була перша веб-сторінка руху на платформі GeoCities (далі покажемо, що цифрова анонімність є важливою в контексті побудови стосунків з соціумом адептів матрицизму). Сторінка доступна у веб-архіві¹ і сьогодні є історичним джерелом інформації про цю унікальну релігію.

Відразу після появи матрицизм привернув значну увагу як релігієзнавців та соціологів релігії, так і ЗМІ. Ця релігія згадується у щонайменше трьох серйозних наукових дослідженнях релігійних рухів (Поссамай А. Релігія і популярна культура: гіперреальний Завіт², Джордінсон С. Радість сект³, та Поссамай А. В пошуку духовностей Нового Віку⁴), у багатьох статтях, вивчається у спецкурсах університетів Заходу, присвячених новим релігійним рухам.

Однак, на відміну від, наприклад, джедаїства, релігії, що постала серед фанів Зоряних Війн як спроба реконструкції придуманої для кінострічки релігії лицарів-джедаїв і отримала подальший розвиток серед фанів вже як досить масова самостійна штучна релігія, творці матрицизму пішли іншим шляхом – і відразу постулювали своє вчення як призначене для вузького кола обраних.

Соціолог релігії А. Поссамай визначив матрицизм як “гіперреальну релігію”⁵, залучаючи до пояснення цього і подібних феноменів популярної культури концепцію гіпер-реальності Ж. Бодріяра. Йдеться про навмисне створення симулякру релігії, однак симулякру настільки реалістичного, що його практично неможливо відрізнити від справжньої релігії. Подібним чином функціонує і термін “плинна релігія” Т. Тайри⁶.

Однак, на нашу думку, для подібних феноменів доцільнішим є застосування терміну К. Кьюзак “штучні релігії”⁷.

Згідно з теорією А. Поссамая не лише Зоряні Війни, Стар Трек, чи Матриця, але й навіть фільми про Гаррі Поттера, Баффі-знищувачку вампірів та “Володар Перснів” є чимось більшим, ніж просто феномени кінематографу чи телевізійного ескапізму. У парадигмі цього дослідника такі явища потрібно класифікувати як “гіперреальні релігії”, тобто попкультурний стан існування подібних до традиційних релігій та виявів духовності наративів епохи постмодерну, які пов'язані з текучими суспільними структурами пізнього капіталізму і які в сучасних умовах здатні виконувати багато з тих функцій, які виконують “класичні релігії”, та задовольняти потреби, які раніше задовольняли саме класичні релігії. “Їхні наповнені релігійним підтекстом історії духовної драми, боротьби добра проти зла, історії «обраних», пророків, благісних світових сил – усе це означає, що вони є джерелом натхнення для “шукачів””⁸.

Базуючися на текстах Ж. Бодріяра, Ж. Липовецького і Ф. Джеймсона, А. Поссамай фактично постулює рівність між джедаїзмом і матрицизмом, з одного боку, і класичними релігіями, з іншого, в сучасному постмодерному суспільстві.

З цієї точки зору нас не повинні бентежити претензії штучних релігій на однаковий юридичний статус із класичними релігійними об'єднаннями: якщо українська держава виділяла пільги на газ та електрику церкві держави-агресора, Московському патріархату, то чому Церкві Летючого Локшинного Чудовиська чи Церкві Великої Качки не мати таких пільг також?

Базове питання, яке подібні релігії та їхні адепти вже своїм існуванням ставлять сучасному суспільству: чому дискримінуються такі релігії? Адже віра в “силу”, “матрицю” нічим не краща і не гірша,

¹ Matrixism. The Path of the One. <https://web.archive.org/web/20071024181150/http://www.geocities.com/matrixism/>

² Possamai, A. (2005). In Search of New Age Spiritualities. Ashgate Publishing, Ltd

³ Jordison, S.J. (2005). The Joy of Sects. Robson Books. P. 128.

⁴ Possamai, A. (2005a). Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament. https://web.archive.org/web/20110807053452/http://www.peterlang.com/download/extract/14609/extract_29272.pdf

⁵ Possamai, A. (2005). In Search of New Age Spiritualities. Ashgate Publishing, Ltd

⁶ Taira, T. (2006). Notkea Uskonto [Liquid Religion]. Tampere: Eetos.

⁷ Агєєв В. Штучні та пародійні релігії: проблеми дефініції. Українське релігієзнавство. (2021). № 94. С. 25-30.

⁸ Possamai, A. (2005a). Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament. https://web.archive.org/web/20110807053452/http://www.peterlang.com/download/extract/14609/extract_29272.pdf. P. 176, 207.]

(однак, на думку їхніх прихильників, сучасніша й веселіша), ніж віра у розп'яте і воскресле божество, яке ходить по воді, рятує від першородного гріха (який незрозуміло звідки взявся) та обіцяє воскресіння всім померлим незрозумілими методами.

Користуючися подібною логікою, адепти дискордіанства чи матрицизму можуть вважати, що якщо віряни Церкви Корінних Американців (яка виникла історично не так давно – у XIX столітті, тому може класифікуватися як НРТ, що вже значно ближче до штучних релігій, ніж класичні авраамічні) після складних і тривалих юридичних баталій в судах США домоглися законного права на споживання психodelіків як таїнства, то немає серйозних причин, щоб ці релігії, виникнувши всього на сто чи сто п'ятдесят років пізніше, не користувалися подібним правом⁹.

Один із перших дослідників штучних релігій, Д. Чідестер¹⁰ бачить подібні форми релігій як сучасну фолккультуру та її спробу опонувати елітарним дискурсам через створення таких симулякрів релігій, які навмисне представляють дуже схожими на “справжні релігії”.

“Матриця” порушила питання стосунків із машинним оточенням, яке постійно ускладнюється і від якого людство з кожним роком стає все більше залежним, що спричиняє тривогу як серед спеціалістів, так і серед ширшої аудиторії. Матрицизм сприйняв цей наратив як пророцтво з високою ймовірністю втілення у варіантах від змалюваного у кінострічці програшу людства Штучному Інтелекту та рабському йому підкоренню чи й знищенню – до тоталітарної цифрової диктатури (зародки якої вже можна вбачати у системі тотального стеження і “соціального кредиту” в Китаї).

На відміну від масових популярних фанських утворень довкола інших популярних серіалів та фільмів, матрицизм відразу почав позиціонувати себе як досить езотеричне знання з цілком сучасною есхатологією. Йдеться про ослаблення людства корупцією і марнославством та передачу всієї роботи розумним людиноподібним роботам, повстання Штучного Інтелекту і цивілізації розумних машин, яка виявиться розумнішою і сильнішою за людство та захоче взяти його під повний свій контроль чи й знищити у випадку спроб непослуху. – Такі побоювання корелюють із візіями деяких фантастів та технофутуристів та поширеною конспірологічною ідеєю про швидке постання суспільства тотального технологічного контролю. Чорновою моделлю

такого соціуму є існуюча в деяких районах Китаю система “соціального кредиту” – багатомільйонно-камерна мережа стеження за населенням (а відтак відбувається автоматична дискримінація в правах). Тому секулярним мешканцем сучасного мегаполісу подібні провіщення сприймаються значно реалістичніше, ніж, наприклад пророцтва Біблії чи Корану.

Візія війни людства зі штучним інтелектом та роботами Матриці й Аніматриці виявилася достатньо апокаліптичною і реалістичною: з атомними бомбардуваннями та перетворенням самим людством поверхні планети в позбавлену життя пустелю, використанням залишків людства як енергоресурсу для машин, із заміною психічної реальності на віртуальну симуляцію. Сьогоднішнє (2024) поле бою, з все глибшим завоюванням під землю, роботизованими платформами та очікуваннями масової появи повністю автономних від оператора-людини у вирішенні питання про враження цілі бойових систем, тільки посилює сприйняття візій Вачовських як пророчих.

Філософські та релігійні компоненти матрицизму

Насичені релігійна, психологічна та філософська складові наративу “Матриці” відзначалися багатьма кінокритиками та вченими.

Кінотрилогія збудована так, щоб послідовно руйнувати конструкти, які глядач “вдягає” на фільм. Якщо в першій Матриці була чітка дихотомічна космологія ілюзорного світу матриці і хорошого Зіону вільного людства, то в третьому фільмі ця реальність також руйнується. Щоб перемогти агента, Нео доводиться поступитися йому. Філософ-трансперсоналог Кен Вільбер у розмові з Ланою Вачовські¹¹ порівнює трансформу Нео, який вже не може бачити фізичними очима і користується лише “духовним зором” та бачить машини як сяюче світло, як прояв Духу, зі ще одним руйнуванням ілюзії: цього разу ілюзії “поганості” машинної цивілізації, що може натякати на трансгуманістичні візії майбутнього. В одному з мультфільмів серії “Аніматриці” робот також допомагає людині, захищає від небезпек і підключає до своєї матриці. Це може інтерпретуватися як натяк на те, що інстинктивний опір цифровій реальності, яку консервативніші реципієнти сприймають як “неприродну”, з часом обертається продовженням і розвитком людського творіння і є неunikним майбутнім, як і подальше розмивання меж між “штучною релігією” і “справжньою релігією” або “природною духовністю” та “духовністю у діджиталізованому світі”.

Для розуміння матрицизму доведеться проаналізувати ідейне наповнення трилогії “Матриці” та дев'ятисерійної “Аніматриці”, яке стало основою матрицизму та практики його послідовників.

⁹ Melton, J.G. (2007). Perspective New New Religions: Revisiting a Concept. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*. The Regents of the University of California. 10 (4): 103–112. <https://doi.org/10.1525/nr.2007.10.4.103>.

¹⁰ Chidester, D. (2005). *Authentic Fakes: Religion and American Popular Culture*. Berkeley, Los Angeles, London.

¹¹ Wilber, K., Wachowski L. (2004). The many Meanings of the Matrix. *Integral Life*. <https://integrallife.com/many-meanings-matrix/>

Аналізуючи фільми “Матриці”, а тим більше мультфільми та комп’ютерну гру, як джерело релігії, релігієзнавцві доводиться опинятися у дещо незвичній ролі. Сама можливість сприймати кінофільм як священний текст у людства з’явилася лише у ХХ столітті. Для консервативного світу релігій це все ще щось дуже нове, що принесли людству сучасні технології.

Космологія світу Матриці обертається довкола питання про те, чим є реальність, який світ ховається за тим, що доступне в обмеженому людському сприйнятті? Чи не живе людство у симуляції, не усвідомлюючи того? У світі Матриці реальністю є саме така симуляція, і якщо ти не прокинувся і не побачив, що це симуляція, яка транслюється прямо в мозок, ти не можеш це не лише усвідомити, а й навіть помітити. Тому реальності тут немає, є лише сюрреальне, де факт і його інтерпретації вже не лише не базуються на єдиній напередзаданій “реальності”, а й майже не мають до неї відношення. Можливе й інше бачення: реальність багатшарова, і істина кожного з шарів відносна стосовно істини інших шарів.

І людина може в цій симульованій реальності провести все життя, так і не мавши навіть думки про його штучність та ілюзорність...

Найбільш приваблива і найбільш екзистенційно тривожна ідея Матриці полягає в тому, що людство вже живе у такій комп’ютерній симуляції, не усвідомлюючи того. Ідея є дещо спрощеною для розуміння сучасною популярною культурою доктриною майї буддизму – перцептивної та когнітивної ілюзій, що закривають від людського суб’єкта пізнання істинної реальності, приховують її за нескінченною регресією ілюзій, когнітивних помилок та викривлень. Інше, не менш песимістичне, бачення матриці, – алюзія на міф про печеру Платона з не менш жалюгідним становищем людства, яке ніколи не бачило світла істини.

Персонаж Морфеус перефразовує Чжуан-Цзи: “У тебе коли-небудь був сон, Нео, який, ти точно знав, був реальним? А що якщо ти не міг прокинутися з цього сну? Як би ти відрізняв справжній світ і світ сновидіння?”. Знайти справжній сенс у такій флюїдній і водночас штучній реальності майже неможливо, адже вона навмисне сконструйована таким чином. У інтерпретації однієї з мережових спільнот матрицистів це формулюється як “матриця є програмою, яка генерує сенс з порожнечі. Не питай, що генерує порожнечу, бо це нескінченна замкнена послідовність”¹².

Якщо в першій Матриці цілком “християнський” сюжет про Спасителя, який виявляє свої

надприродні здібності, щоб врятувати людство, то в другій ми дізнаємося, що Матриця, в ілюзії якої існують люди, – далеко не перша версія, і описувана дія -- це вже шоста матриця. І Спаситель – теж новий у кожній ітерації та має свої обмеження. Таким чином історія з лінійної стає, що характерно для індуїзму, циклічною. Щоб вирватися з цього жахиття і врятувати людство від знищення, Спасителі доводиться вдатися до екзистенційного пошуку себе та пояснення таємниць складного, похмурого, ворожого та небезпечного світу довкола. У боротьбі зі злом якраз буквально виборюється можливість мати ключі до знання світу, який видається значно складнішим, ніж здавалося початково.

Наскрізний мотив фільму цілком буддистсько-гностичний: пізнати себе (у квартирі Піфії з “Матриці” міститься напис із Дельфійського храму: “Пізнай самого себе”), подолати ілюзію, яка ховає правду.

Ще одна паралель із буддизмом у тому, що матрицизм не шукає широкої проповіді, місіонерства, і, вочевидь, не ставить за мету поширення свого вчення “у маси”.

Фактично (з огляду оригінального сайту та скупішої інформації, доступної у веб-архівах, що стосуються матрицизму, та описів його дослідниками початку двохтисячних) кінотрилогія “Матриця” у цій релігії сприймається якщо не як одкровення (хоча ідея штучності світу й існування “прихованих механізмів”, що ховаються за лаштунками видимого соціуму, популярна в сучасній конспірології), то як один із сучасних описів реальності, який заслуговує уваги, надто через екзистенційну небезпеку, яку передбачає ймовірність (хай навіть не дуже значна) істинності закладеного бачення.

Окрім релігійного міксу ідей “Матриці”, матрицизм інкорпорує писання бахаї, а саме текст Абдул-Бахи “Провіщення Всезагального Миру”, зокрема, саме на нього посиляються як на перше джерело, де згадана ідея рабства людства у матриці природи, заглибленої у море матеріальності. Принциповий синкретизм матрицизму і посилення на різні релігії та вимога дотримуватися правил принаймні однієї з великих релігій людства, запозичений, схоже, саме з релігії бахаї. Показово, що матрицизм не наполягає на істинності якоїсь конкретно з великих релігій і на запереченні істинності шляху якоїсь чи якихось інших. У світогляді хоч постмодерну з його урівнюванням відносних істин, хоч буддизму, який бачить усі картини світу як умовні й недосконалі ментальні побудови, які потрібно відкинути і трансцендувати на шляху духовної трансформації, правильність букви догматики конкретної релігії не має ні цінності, ні особливого сенсу, сенс для матрицизму має саме прагнення трансценденції та пошуку Істини.

¹² Matrixism. (2017, June 18). Matrix is the program that generates sense out of the void. Do not ask what generates the void, for it. Facebook. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1963485283884728&id=1940895422810381

Ще одна пряма відсилка до постмодернізму: на початку першого фільму Нео переховує міні-диски з хакерськими програмами у замаскованій під книгу шкатулці, на обкладинці якої написано “Симулякри і симуляції” (філософський трактат Жана Бодріяра, один з фундаментальних текстів постмодернізму).

Цілком по-буддистськи чи по-постмодерністськи звучить і одна з сентенцій, опублікованих фейсбук-групою “Матрицизм”: “Усі релігії претендують на те, що мають якийсь особливий доступ до найвищої істини. Але, насправді, істина є ілюзією, яку підтримує Матриця”.¹³ Для кращого розуміння системи вірувань матрицизму варто згадати основні архетипи з сюжету фільму, що ліг в основу релігії.

Героєм-Спасителем з ніком Нео (прізвище головного героя в Матриці Андерсон означає “людський син”; анаграма Нео – One – один, одиниця, алюзія на Перший Еон гностичних вчень) у “Матриці” постає програміст. І матрицизм став популярним в першу чергу серед людей, що займаються програмуванням, продовживши релігійну субкультуру серед ІТ-спеціалістів, яка тягнулася ще з часів дискордіанства, експериментів ІТ-субкультур в Каліфорнії з психоделіками та іншими способами розширення свідомості. Нео у Матриці – не просто програміст. Він постає як хакер, істота, небезпечна для “Системи”, здатна її ламати чи обманювати, чимось схожий на архетипного трікстера, який в процесі героїчних випробувань трансформується у Спасителя людства¹⁴.

Безліч паралелей з Христом, навіть і чудесне народження Нео в реальний світ – це “друге народження”, статус, який в багатьох культурах дається тим, хто пройшов певні ініціації. Інше бачення – “непорочне народження”¹⁵. Очікування матрицистами Нео – вираження надії на чудо, вищу силу, глибокий наратив християноцентричної культури, до якого звертається як кінотекст Матриці, так і відповіді на нього у текстах самого матрицизму. Персонажі довкола Нео теж мають певні паралелі з християнською міфологією. Морфеус – з Іоаном Хрестителем, Сайфер – з Іудею тощо. А жіночий персонаж Трініті (Трійця), на нашу думку, втілює деякі маргінально-християнські (наприклад, пор. з баченням християнської догматики у Д. Андрєєва) чи гностичні візії жіночої природи Третьої Іпостасі.

Загалом сюжет першої “Матриці” – цілком типова месіанська подорож героя, що проходить через смерть-ініціацію та стає Спасителем з гностичними, буддистськими та психоделічними елементами та стріляниною і рукопашними боями, за якими ховається зовсім не новозавітня мораль та ставлення до непросвітлених ближніх. Виходить, що добро має бути з вогневою перевагою, а кожен “нерозбуждений” може виявитися “агентом Системи”.

Матрицизм як штучна релігія, однак, виходить за межі безпосередньо заданого в кінотрилогії фреймворку. Характерний для релігій, що мають стосунок до технологічних, та, особливо ІТ спільнот, мінімалізм виразився і у догматиці та концептуальному ядрі: матрицизм проголошує дещо незвичну систему “заповідей”.

Ось чотири догмати матрицизму:

1. Віра в месіанське пророцтво про Єдиного.
2. Вживання психоделіків як таїнство задля розширення свідомості.
3. Сприйняття реальності як багат шарової і відносної.
4. Дотримання правил чи прийняття принципів хоча б якоїсь з великих релігій людства.

Своїм символом матрицизм обрав 赤, японський ієрогліф, що означає “червоний”. Цей символ використано у комп’ютерній грі “Enter the Matrix”. “Червоний” відсилає до “червоної пігулки”, образу, який трансцендував міфологію “матриці” та міцно увійшов у популярну культуру після виходу фільму.

Архітектор матриці у другому фільмі (“Матриця. Революція”) повідомляє, що 99% мешканців матриці оберуть матрицю, якщо матимуть вибір, тому матрицизму подобалося відразу позиціонувати себе як спільноту обраних, тих, хто ради Істини готовий пожертвувати як мінімум комфортним життям, а може, й чимось значно більшим, як-от здоровою психікою чи й життям.

Образ Архітектора Матриці, який виникає у другому фільмі (“Матриця. Перезавантаження”), – референція до цілком гностичного Деміурга, творіння якого недосконале, а сам Деміург – далеко не всеблагий. Матриця показує регулярне повторюване виникнення Спасителів – як нормальний суспільний процес, прагнення до балансування якогось надскладного рівняння, до якого зводиться функціонування Матриці. Це не унікальна чудесна подія, як в християнстві, а більше нагадує індуїстські та буддистські космології та сотеріології, де навіть божества та надприродні істоти підпорядковані вищим законам.

Цілком у дусі космології та гносеології буддизму і, особливо, сучасних течій технобуддизму прочитується твердження – “якщо молишся

¹³ Matrixism. (2017, May 22). All religions claim they have some especial access to the highest truth. But in fact, truth is an illusion sustained. Facebook. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1950505931849330&id=1940895422810381

¹⁴ Jung K.G. AION. In Jung K.G. Selected Works. Moscow. Popurri. pp. 229-230.

¹⁵ Godoski. A. Under The Influence: The Matrix <https://web.archive.org/web/20130205085233/http://www.screened.com/news/under-the-influence-the-matrix/2218/>.

матриці, це іноді може й допомогти. Матриця сконструйована так, щоб створювати ілюзію Того, хто допомагає десь там угорі”¹⁶. Ідея цього твердження корелює і з гностичним баченням злого Деміурга, який обманює і плете ілюзії, і з буддистським уявленням про Мару, який може використувати задля обману навіть нашу потребу у богах та нашу здатність проектувати їх у світ. Водночас, не наполягається на містичній об’єктивній “роботі” молитви у фізичному світі, як, наприклад, поширено у авраамічних релігіях. Меседж всієї трилогії – не лише самовдосконалення (в тім числі у військовому мистецтві), а активна, навіть революційна (третій фільм серії так і названо “Матриця. Революції”) дія. Індуїстський персонаж Рама-Кандра з його типовим для популярного сприйняття індуїзму спокоєм та підкоренням кармі -- в сюжеті другорядний персонаж, що підкреслює вторинність такого шляху перед рішучою зміною поведінки і опором у відповідь на несподівану небезпеку.

Практична діяльність матрицистів

Адепти матрицизму переймаються питаннями цифрової безпеки і залишанням цифрових слідів і намагаються приховувати свою діяльність від влади, в тім числі мережевої корпоративної. Хакінг, хоча б одноразовий, вказувався як необхідна передумова долучення до цієї релігії.

У якості “боротьби з Системою”, крім звичайного побутового вандалізму, пропонується і створення хаосу в статтях у Вікіпедії та інших ресурсах, присвячених матрицизму. Цим матрицисти дуже нагадують дискордіанців: їхній протест спрямований не проти чогось конкретного (як, наприклад, тригером появи церкви Летючого Локшинного Чудовиська та об’єктом її висміювання став християнський фундаменталізм), а проти параноїдних Системи й Порядку як принципів Зла.

У цілком дискордіанському стилі жартівливого спотворення інформації матрицисти писали явно дезорієнтаційні тексти про себе, як, наприклад стаття “matrixism” на ресурсі Uncyclopedia¹⁷: “сказано, що з того дня матрицизм та його послідовники ніколи не переставали вандалізувати бібліотеки, книгарні, вулиці міст та статті Вікіпедії”. Пародійний елемент у цій релігії присутній, але ні в якому разі не є визначальним.

Етика при цьому зберігається досить людинолюбною (однак з розумінням, що кожен непро-світлений – потенційний “агент”): “Хоча матриця

й ілюзія – це болісна ілюзія. Якщо тобі це не коштує багато, виявляй доброту до інших”¹⁸.

Ставлення матрицизму до психоделіків і тех-нік зміни свідомості

Другий догмат (чи заповідь) матрицизму постулює вживання психоделіків як таїнство для розширення свідомості.

Насичена емоційно сцена вибору між синьою і червоною таблетками, тобто питання екзистенційного вибору між існуванням у затишній ілюзії, спокої та незнанні і бентежною правдою життя, стала одним з найбільш згадуваних образів усієї трилогії.

Для сучасного культурного бунту образ людини, яка “обирає червону таблетку”, приймає рішення про відкидання звичної реальності задля сміливої зустрічі з потенційно небезпечним Невідомим, – має певні героїчні (у кемпбелівському сенсі) конотації, але також відповідає й ініціальним наративам шаманізму. Ризик психотичних станів на шляху експериментатора з нелегальними, а тому невідомими, психоделіками завжди присутній у експериментах зі зміною свідомості, так само як і “прелесті” на шляху християнського містика чи “ваджрне пекло” – буддистського, якщо вони знехтували повчаннями Вчителя, технікою безпеки чи виявилися психічно неготовими чи незрілими для трансформації свідомості, яку продукують психоделіки. Водночас цей образ асоціюється зі сміливістю, молодістю, та таємним знанням. На нашу думку, саме тому цей образ запозичив американський конспірологічний рух Qanon, та його численні відгалудження та сучасні теорії змов, адже адептам приємно почуватися особливими та долученими до прихованого знання.

Для субкультур, які споживають психоделіки, сцена розтікання реальності в “Матриці” має значно глибше і практичніше значення, ніж для глядача, який не “в темі”. Зображена в фільмі зміна і втрата реальністю форми й сенсу, яку переживає Нео після ковтання червоної таблетки, добре зрозуміла усім, хто має досвід вживання ЛСД. І відсилає до питання – культурного маркера: “Чи можеш ти пройти тест кислотою” (англ. can you pass an acid-test) з псай-культури шістдесятих років минулого століття.

Символічний акт вибору між розширенням свідомості і виходом за сприйняття реальності як “об’єктивної” у дивний текучий світ, де всі істини можуть змінюватися, за допомогою синтетичної “хімії” (продукту науково-технічного розвитку людства), з одного боку, – та відмовою від правди та розвитку заради комфорту цифрового споживацького

¹⁶ Matrixism. (2017, May 24). If you pray to the Matrix, sometimes it will help. The Matrix is designed to create the illusion of an. Facebook. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1951615688405021&id=1940895422810381

¹⁷ Uncyclopedia. *Matrixism*. <https://en.uncyclopedia.co/wiki/Matrixism>.

¹⁸ Matrixism. (2017, May 7). Matrixism 101: Hello, dear Matrixist, Although the Matrix is an illusion, it's a painful illusion. If it doesn't cost you. Facebook. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1942546615978595&id=1940895422810381

сну (так у фільмах виражений антикапіталістичний наратив) в приємних ілюзіях, з іншого, – центральна екзистенційна дилема “Матриці”. Її матрицизм вирішує однозначно – приймати виклик невідомого, ризикуючи всім, включно зі своїми базовими уявленнями про світ, і експериментувати з ним. Нелегальний і кримінальний статус психоделіків у майже всіх країнах з сучасними правовими системами на момент оголошення про створення нової релігії, на нашу думку, тільки додавав матрицизму привабливості забороненого плоду. Матрицизм постає антисистемною релігією, адепти якої ризикують, трансцендують заборони, наражаючися на небезпеки, пов’язані з кримінальним статусом обігу психоделічних препаратів.

Матрицизм не просто “не проти” психоделіків і фармакологічних методів зміни свідомості, вживання препаратів, що розширюють свідомість, тут – таїнство, спосіб без років медитацій “побачити, наскільки глибока кроличова нора”, або ж, словами О. Гакслі, “відкрити двері сприйняття”. У цьому бачимо паралелі з штучними релігіями на кшталт дискордіанства та багатьох рухів New Age, які інкорпорує психоделію у свої вчення і практики.

Матрицизм віддає перевагу тіні, непублічності, хакерству, -- тому, що один з головних ідеологів дискордіанства Р. Вілсон називав “партизанська онтологія”¹⁹. Замість того, щоб влитися у процеси, спрямовані на соціальну боротьбу за декриміналізацію, і добиватися легального дозволу на володіння психоделіками задля таїнства своєї релігії. Цим шляхом пішла, скажімо, Церква Корінних Американців, яка в межах Акту про релігійну свободу індіанців у 1978 році домоглася дозволу на релігійне вживання сакрального ентеогена мескалінового кактуса пейоту спершу в Арізоні, а потім і ще в кількох штатах і веде судову боротьбу за надання такого ж статусу марихуані та ЛСД задля своїх таїнств.

Постульоване матрицизмом як таїнство вживання психоделіків не є чимось новим для неорелігій і рухів New Age. Його корені можна простежити до “Братства Вічної Любові”, Нео-Американської церкви шістдесятих років минулого століття, і соціально-релігійних експериментів гіпі, у які вилилася “психоделічна революція шістдесятих”. Завдяки книгам Р. Вілсона стосунки дискордіанців з психоделіками не дивують, але, на відміну від матрицизму, дискордіанці схильні не виставляти свої експерименти з розширенням свідомості на публіку настільки відкрито, на рівні основних постулатів своєї релігії.

Наскільки нам відомо, матрицизм – перша з помітних штучних релігій та з релігій, які постали, надихнувшись витворами кінематографу, яка підносить вживання психоделіків до рангу таїнства чи одного з головних принципів.

Поширення доступності психоделіків, поширення інформації про їхні ефекти, постійне синтезування нових і нових речовин з новими ефектами, еволюція культур вживання – все це дозволяє прогнозувати зростання уваги до них як у середовищі НРТ загалом, так і в серед фанів штучних релігій.

Сучасне існування та історія руху

Наразі (2024 рік) про існування матрицизму відомо дуже мало.

На час написання “Довідника гіперреальних релігій” і повідомлення А. Поссамая про матрицизм йшлося про 300 послідовників.

У 2008 році було повідомлення про 16 тисяч послідовників, але в індійських джерелах, які заслуговують, як мінімум, обережного ставлення.

На сьогодні домени newmatrixism.com, matrixism.org, які асоціювалися з спільнотами цієї релігії, не працюють, як і оригінальний сайт на платформі Geocities²⁰, який у 2008 році повідомив, що релігія набрала понад дві тисячі послідовників, що достатньо для її цілей, і перестає вести облік та відкрито набирати нових послідовників, бо Шлях Єдиного планує бути високодецентралізованим рухом.

Водночас було залишено інструкцію для тих, хто хоче шукати цей рух і долучатися до нього самостійно. Серед всього іншого зацікавленим рекомендувалося подивитися оригінальний фільм “Матриця”, вчинити хоча б один акт хакінгу, читати книги з Книжкового Магазину Матрицизму (список з 15 найменувань, що включає в себе священні тексти великих релігій та важливі для псай-культури тексти, зокрема мануал по вирощуванню “магічних грибів”), долучитися до психоделічного таїнства матрицизму та практики вирощування псилоцибінових грибів.

Фейсбук-сторінка Matrixism станом на 2024 рік зберігає мінімальну активність (хоча в період між 2017 та 2021 роками не оновлювалася взагалі).

Неважко уявити, що, набравши достатню для своїх цілей кількість послідовників, матрицизм (цілком у згоді з візіями кіберпанкової апокаліптики) знищив свої сліди і перейшов до підпільного існування, однак гіпотеза про те, що як спільнота матрицизм не зміг втриматися і інтерес до нього серед послідовників поступово згас, виродившись у невелику тусовку друзів, так само заслуговує на увагу.

Проголошений наприкінці першої матриці ідеал “світу без правил і контролю, без кордонів

¹⁹ Robertson, D. G. (2012) *Making the Donkey Visible: Discordianism in the Works of Robert Anton Wilson*, in C. M. Cusack and A. Norman (eds) *Handbook of New Religions and Cultural Production*. Leiden and Boston: Brill, pp. 424.

²⁰ Matrixism. The Path of the One. <https://web.archive.org/web/20071024181150/http://www.geocities.com/matrixism/>

і обмежень” імпонує анархістським та іншим групам крайньо лівого спектру, однак, скоріш за все, вони можуть надихатися з самої матриці, не потребуючи посередництва у вигляді релігії та її нечисленних послідовників²¹.

Порівняно з іншими штучними релігіями кінематографічного походження, матрицизм викликає певний когнітивний дисонанс: з одного боку, тут бачимо поп-культурне походження, з іншого – езотеричне, приховане і замасковане існування.

Схоже, тут ідеться не про постмодерну десакралізацію і “опрощення”, а про спробу знайти у наративі “Матриці” чи привнести у нього ззовні якесь глибше філософсько-релігійне ядро, ніж здатен прочитати масовий глядач.

Є й інша, важлива для релігієзнавства, сторона: у сучасному світі, де, колись езотеричні релігійні вчення стали надбанням поп-культури, і де колись “езотеричне” і таємне, що досягалося пошуком та ініціацією, стало доступним загалу на дешевих семінарах вихідного дня, та у нескінченній кількості відео на ютубі, перетворивши езотерику в “попсотеерику” та “шизотеерику”, конспіративний підхід матрицизму, штучної релігії, що веде себе як справді езотерична, у первинному значенні цього слова, стає свого роду постмодерним знуцанням з класичних релігій та опрофанення їхніх езотеричних вчень та практик.

Естетика матрицизму

Художні образи постапокаліптичного кіберпанку з помітними впливами Ф. Діка і В. Гібсона в фільмах Вачовскі зробили матрицизм привабливим естетично. Одяг з чорної шкіри, темні окуляри, зброя, футуристичні технології – це все приваблювало глядача фільмів, і цю естетику матрицизм запозичив дійсно “культово”: для дизайну веб-сторінок та груп у Фейсбуку не потрібно було придумувати нічого нового.

Знаменита фінальна музична композиція трилогії, Navras, гоа-трансового гурту Juno Reactor (ще одна назва треку Neodammerung – з очевидною алюзією на Gotterdammerung Р. Вагнера) являє собою сучасну трансову обробку павамана абх’яроха мантри з Бріхадараньяка-упанішади, яка описує процес духовної трансформації від ілюзорного до істинного пізнання через психотехніку. А відтак остаточною метою всіх живих істот є звільнення від цієї ілюзії, просвітлення та постулювання йогоїчного шляху аскези й медитації для досягнення контролю над своїми органами чуття та розумом.

Рокова композиція Wake up (укр. «прокинься») гурту Rage Against the Machine, яка супроводжує

кульмінацію першої “Матриці”, звучить цілком у ключі послання сучасного техnobуддизму – пробудись. (При цьому неявно і вочевидь ненавмисне, однак ефектно, пародіюючи назву відомого журналу Свідків Єгови.)

У результаті музичний супровід “Матриць” виявився щедро насиченим релігійним компонентом. І хоч Wake Up, хоч Navras можуть сприйматися як окремі релігійні епічні гімни з цілком конкретним емоційним заклик до дій та інкорпорованим справжнім потужним релігійним мотиваційним меседжем.

У фільмі також є відсилання до психоделічного Білого Кролика. (Книга Льюїса Керрола є в списку важливих для прочитання матрицистом, а співачка Г. Слік, яка виконувала пісню “White Rabbit”, визнається святою у дискордіанстві.)

Релігійно-естетичні впливи та художня складова Матриці заслуговують окремого дослідження та виходять за рамки даного огляду матрицизму, тому тут досить зазначити, що ця художня складова достатня для цілей штучної релігії.

Свята матрицизму

Свята матрицизму відображають його загальну психоделічну налаштованість. Вони відображають намагання знайти точку опори у текучій постмодерній реальності, з огляду на трансформативну дію психоделіків. Матрицизм проголошує своїм святом 19 квітня – День Велосипеда (на честь першого тріпу з ЛСД його відкривача А. Гофмана у 1943 році). Крім матрицистів, це міжнародне свято відзначають представники та фани психоделічного мистецтва та найрізноманітніших психоделічних субкультур (як-от поціновувачів рейву та трансу) та штучних релігій на кшталт дискордіанства, що об’єднує матрицизм зі значно ширшим рухом світової психонавтики.

22 листопада матрицисти святкують День Пам’яті та Рефлексій (вшанування пам’яті О. Гакслі, одного з перших західних філософів, що спробували психоделіки та зробив значний внесок у розвиток псай-культури).

Паралелі з дискордіанством

При порівнянні матрицизму з іншими штучними релігіями та неорелігіями, особливо багато паралелей виникає з дискордіанством; окрім зазначених вище, це й місцями фемінне бачення Бога, як, наприклад тут: “На початку була Бог. І Їй було дуже самотньо. Вона створила Матрицю, що перекидає розум, і пройшла крізь неї”²².

Матрицизм, як і дискордіанство, – бунтарська релігія, яка культивує таємничість, невидимість,

²¹ Morehead, J.W. (2005) “A World Without Rules and Controls, Without Borders or Boundaries”: Matrixism, New Mythologies, and Symbolic Pilgrimages. In *Handbook of Hyper-real Religions*. 109-128. https://doi.org/10.1163/9789004226944_007

²² Matrixism. (2017, May 3). In the beginning, there was God. She was terribly lonely. So she created a mind boggling Matrix and put herself. Facebook. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1940951579471432&id=1940895422810381

дезінформацію про себе, мережеву й соціальну анонімність, хакерство (яке дискордіанство з опануванням інтернету інтегрувало у свою практику), флюїдність, психоделію, використовує конспірологію (врешті-решт саме перебування людей в ілюзорному сні матриці – результат перемоги ворожих сил над людством) і бунт проти “Системи” і параноїдального порядку як принципу, що давить людську творчість. Списки персонажів, яких вшановують матрицисти і дискордіанці (якщо відкинути пантеон неісторичних, міфічних та відверто вигаданих людей та сутностей,) на диво схожі. І центральні місця в них відведені піонерам психоделічних досліджень, популяризаторам психоделіків та відомим діячам наркокультури.

На нашу думку, матрицизм, з високою ймовірністю, може бути одним із побічних проєктів дискордіанців, як були ними Церква СубГенія, силінізм та деякі інші штучні релігії. Одна з практичних настанов для практиків дискордіанства – створення нових релігій. Інформації для остаточного висновку про створення матрицизму дискордіанцями замало, і для остаточних висновків потрібні далі історичні та мережеві дослідження, однак, навіть якщо ця гіпотеза не буде доведена, подібність цих штучних релігій та передача ідей очевидна.

Висновки

Матрицизм не став популярною штучною релігією, як-от джедаїство чи пастафарянство, та й не ставив такої цілі.

Для релігієзнавства матрицизм становить інтерес у першу чергу як сучасна езотерична штучна релігія, що постала з популярного витвору кінематографу, автори якого здійснили сміливу спробу переосмислити й адаптувати ідеї буддизму та гностицизму відповідно до сучасної високодіджиталізованої популярної культури. В другу чергу – тим, що це штучна релігія, світосприйняття, віровчення та практика якої інкорпують цифрові технології та методи розширення свідомості за допомогою сучасної (і нелегальної у більшості країн) психофармакології, розглядаючи її саме як таїнство, виведене у короткий список базових настанов релігії.

Матрицизм може виявитися одним із проєктів дискордіанців. На користь цієї гіпотези – таємничість і анонімність, флюїдність, психоделія, список персонажів, які потребують вшанування, зв’язки з західними програмістськими субкультурами, конспірологія і бунт проти порядку як принципу, що обмежує людську творчість, вираження прагнень до істини та розвитку у бунтарський спосіб та іноді фемінне сприйняття Бога.

Свою появою матрицизм змусив задуматися над кількома релігієзнавчими проблемами. Зокрема, чи може кіно ставати джерелом натхнення для створення реальної, не популярної, а езотеричної

релігії у постмодерному капіталістичному суспільстві? “Сакральне кіно” з езотеричним ядром замість “сакрального тексту”? Після успіху джедаїства матрицизм – лише черговий доказ можливості виходу релігій у реальне життя з кіноекранів. А відтак з’являється фактаж для теорій, які бачать секуляризацію не як зникнення релігійності, а, радше, як видозміну її виявів відповідно до умов постмодерної цифровізованої реальності. Сьогодні ми можемо з упевненістю говорити, що насичення фільму великою кількістю ідей, запозичених з існуючих релігій та філософських вчень, разом з емоційною складовою та видовищністю сучасних витворів кінематографу, може сприйматися як релігійний текст, попкультурне пророцтво, мотиватор до зміни поведінки у більш релігійному напрямку.

Матрицизм також ствердно відповідає на питання, на яке джедаїство натомість відповідало негативно. (Принаймні з точки зору демократичних законодавств; адже з точки зору фундаменталістськи налаштованих вірян християнства та ісламу, вже сам факт існування та діяльності Храму Ордену Джедаїв сприймається негативно.) Тож чи може штучна релігія, яка постала з витвору популярного кінематографу, закликати до нелегальної, потенційно небезпечної для вірян діяльності? Виявляється, що так, може. Наступне питання: скільки часу штучна релігія з такими настановами може проіснувати і у якому вигляді?

Про діяльність вірян матрицизму з 2017 року немає практично ніякої інформації.

Час від часу у даркнеті можна зустріти згадки про матрицистів, однак нічого такого, що б дійсно привернуло увагу ЗМІ, вони не зробили. Однак сторінки, які позиціонувалися як офіційні сторінки руху, вже багато років як не підтримуються. Оригінальна сторінка повідомила, що релігія не потребує набору нових вірян через таку форму взаємодії, як веб-сайт. У якій формі існує, якщо існує, ця релігія у 2024? Фактично, про її існування на сьогодні релігієзнавству нічого не відомо.

Ще один важливий висновок для культурології. У результаті конструювання та “експлуатації” (на нашу думку це слово цілком може застосовуватися до штучних релігій та функцій, які вони виконують у сучасному суспільстві) матрицизму та подібних релігій людство назбирало достатньо знань про структуру, функції, способи буття релігії. І на основі цих знань може конструювати все реалістичніші та реалістичніші релігії як для цілей мистецтва (кінематограф, художня література, розважальний контент), так і для інших цілей, зокрема політичних (поширення певних ідей, як-от теорій змов) чи економічних (квазірелігійні елементи корпоративних культур).

Сьогодні важливий і філософський аспект стосунків людини з майбутнім Штучним Інтелектом,

який знаходиться у центрі апокаліптики і сотеріології матрицизму. Екзистенційна проблема все більшого впадання людства у залежність від технологій, все меншого розуміння цих технологій неспеціалістами та збільшення вбивчої сили та автономності сучасної робототехніки на обмеженому ШІ щороку тільки загострюється. Тому все актуальнішими стають тривожні візії подальшої долі людства у стосунках зі своїми породженнями, які в багатьох сферах вже перевершують своїх творців.

А. Поссамай²³ зазначив, що глобальне розповсюдження інтернету створило безпрецедентні можливості для поширення феноменів поп-культури поза тими художніми та медійними “реальностями”, для котрих їх створювали. Це ширший культурний процес, лише одним з потоків якого стало поширення “гіперрелігій”. Можна прогнозувати, що дальша діджиталізація людства, поширення доступних механізмів взаємодії з віртуальною реальністю ще пришвидшить ці процеси та ще сильніше розмие межі між “дійсністю”, “текстом” чи “кіно”. Для

споживачів популярної культури це має практично означати прихід нових релігій з нових медійних і фантастичних світів.

Розвиток кінематографу з його запитом на гарно розроблені, максимально реалістичні релігії (як, наприклад, у серіалі “Гра Престолів”) дозволяє передбачити, що матрицизм – це, скоріше, одне з перших явищ такого класу, і подібні (та ще якісніше змайстровані) штучні релігії виникатимуть і виходитимуть з екранів (а пізніше – й зі світу повноцінної віртуальної реальності) у реальне життя й надалі, значною мірою займаючи в житті фанів те місце, яке раніше займали релігії у вірян.

Вихід на екрани наступних фільмів чи серіалів епопеї “Матриця” у найближчі роки, на нашу думку, знову на якийсь час може посилити суспільний інтерес до цієї релігії і, сподіваємося, винесе у публічний простір більше інформації про приховане життя матрицистів, що зможе дати дослідникам більше інформації про життєздатність таких конструктів.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Агеев, В. (2021). Штучні та пародійні релігії: проблеми дефініції. *Українське Релігієзнавство*. № 94. 14–37.
- Юнг К.Г. (1998). AION. В Юнг К.Г. *Избранное*. М. ООО “Попурри”. 229–230 с.
- Chidester, D. (2005). *Authentic Fakes: Religion and American Popular Culture*. Berkeley, Los Angeles, London.
- Cusack, C. M. (2010). *Invented Religions: Imagination, Fiction and Faith*. London.
- Godoski, A. *Under The Influence: The Matrix* [Електронний Ресурс] Режим доступу: <https://web.archive.org/web/20130205085233/http://www.screened.com/news/under-the-influence-the-matrix/2218/>.
- Jordison, S.J. (2005). *The Joy of Sects*. Robson Books, 128.
- Matrixism. (2017, June 18). Matrix is the program that generates sense out of the void. Do not ask what generates the void, for it. Facebook. [Електронний Ресурс] Режим доступу: https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1963485283884728&id=1940895422810381
- Matrixism. (2017, May 22). All religions claim they have some especial access to the highest truth. But in fact, truth is an illusion sustained. Facebook. [Електронний Ресурс] Режим доступу: https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1950505931849330&id=1940895422810381
- Matrixism. (2017, May 24). If you pray to the Matrix, sometimes it will help. The Matrix is designed to create the illusion of an. Facebook. [Електронний Ресурс] Режим доступу: https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1951615688405021&id=1940895422810381
- Matrixism. (2017, May 7). Matrixism 101: Hello, dear Matrixist, Although the Matrix is an illusion, it's a painful illusion. If it doesn't cost you. Facebook. [Електронний Ресурс] Режим доступу: https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1942546615978595&id=1940895422810381
- Matrixism. (2017, May 3). In the beginning, there was God. She was terribly lonely. So she created a mind boggling Matrix and put herself. Facebook. [Електронний Ресурс] Режим доступу: https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1940951579471432&id=1940895422810381
- Matrixism. The Path of the One. [Електронний Ресурс] Режим доступу: <https://web.archive.org/web/20071024181150/http://www.geocities.com/matrixism/>
- Melton, J.G. (2007). Perspective New New Religions: Revisiting a Concept. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*. The Regents of the University of California. 10 (4): 103–112. [Електронний Ресурс] Режим доступу: doi:10.1525/nr.2007.10.4.103.
- Morehead, J.W. (2005) “A World Without Rules and Controls, Without Borders or Boundaries”: Matrixism, New Mythologies, and Symbolic Pilgrimages. In *Handbook of Hyper-real Religions*. 109–128. [Електронний Ресурс] Режим доступу: https://doi.org/10.1163/9789004226944_007

²³ Possamai, A. Hyper-real Religion. (January 2020). An interview with Adam Possamai. Volume 16, Number 1. *International Journal of Baudrillard Studies* <https://baudrillardstudies.ubishops.ca/hyper-real-religion/>

Possamai, A. Hyper-real Religion. (January 2020). An interview with Adam Possamai. Volume 16, Number 1. *International Journal of Baudrillard Studies* [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://baudrillardstudies.ubishops.ca/hyper-real-religion/>

Possamai, A. (2005). *In Search of New Age Spiritualities*. Ashgate Publishing, Ltd.

Possamai, A. (2005). *Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament*. [Електронний Ресурс] Режим доступу: https://web.archive.org/web/20110807053452/http://www.peterlang.com/download/extract/14609/extract_29272.pdf

Robertson, D. G. (2012). 'Making the Donkey Visible: Discordianism in the Works of Robert Anton Wilson', in C. M. Cusack and A. Norman (eds) *Handbook of New Religions and Cultural Production*. Leiden and Boston: Brill, pp. 421–442.

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

Uncyclopedia. *Matrixism*. [Електронний Ресурс] Режим доступу: <https://en.uncyclopedia.co/wiki/Matrixism>.

Wilber, K., Wachowski L. (2004). The many Meanings of the Matrix. *Integral Life*. [Електронний Ресурс] Режим доступу: <https://integrallife.com/many-meanings-matrix/>

REFERENCES

Ageyev V. (2021). *Shtuchni ta parodiini relihii: problemy definitsii [Invented and parody religions: the problems of definition]*. Ukrainian Religious Studies. № 94. pp. 14–37.

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

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

Godoski, A. *Under The Influence: The Matrix* <https://web.archive.org/web/20130205085233/http://www.screened.com/news/under-the-influence-the-matrix/2218/>.

Jordison, S.J. (2005). *The Joy of Sects*. Robson Books. p. 128.

Jung K.G. AION. In Jung K.G. *Selected Works*. M. Popurri. pp. 229–230.

Matrixism. (2017, June 18). Matrix is the program that generates sense out of the void. Do not ask what generates the void, for it. Facebook. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1963485283884728&id=1940895422810381

Matrixism. (2017, May 22). All religions claim they have some especial access to the highest truth. But in fact, truth is an illusion sustained. Facebook. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1950505931849330&id=1940895422810381

Matrixism. (2017, May 24). If you pray to the Matrix, sometimes it will help. The Matrix is designed to create the illusion of an. Facebook. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1951615688405021&id=1940895422810381

Matrixism. (2017, May 7). Matrixism 101: Hello, dear Matrixist, Although the Matrix is an illusion, it's a painful illusion. If it doesn't cost you. Facebook. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1942546615978595&id=1940895422810381

Matrixism. (2017, May 3). In the beginning, there was God. She was terribly lonely. So she created a mind boggling Matrix and put herself. Facebook. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1940951579471432&id=1940895422810381

Matrixism. The Path of the One. <https://web.archive.org/web/20071024181150/http://www.geocities.com/matrixism/>

Melton, J.G. (2007). Perspective New New Religions: Revisiting a Concept. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*. The Regents of the University of California. 10 (4): 103–112. <https://doi.org/10.1525/nr.2007.10.4.103>.

Morehead, J.W. (2005) "A World Without Rules and Controls, Without Borders or Boundaries": Matrixism, New Mythologies, and Symbolic Pilgrimages. In *Handbook of Hyper-real Religions*. 109–128. https://doi.org/10.1163/9789004226944_007

Possamai, A. Hyper-real Religion. (January 2020). An interview with Adam Possamai. Volume 16, Number 1. *International Journal of Baudrillard Studies*. <https://baudrillardstudies.ubishops.ca/hyper-real-religion/>

Possamai, A. (2005). *In Search of New Age Spiritualities*. Ashgate Publishing, Ltd.

Possamai, A. (2005). *Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament*. https://web.archive.org/web/20110807053452/http://www.peterlang.com/download/extract/14609/extract_29272.pdf

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

Robertson, D. G. (2012) 'Making the Donkey Visible: Discordianism in the Works of Robert Anton Wilson', in C. M. Cusack and A. Norman (eds) *Handbook of New Religions and Cultural Production*. Leiden and Boston: Brill, pp. 421–442.

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

Uncyclopedia. *Matrixism*. <https://en.uncyclopedia.co/wiki/Matrixism>.

Wilber, K., Wachowski L. (2004). The many Meanings of the Matrix. *Integral Life*. <https://integrallife.com/many-meanings-matrix/>

САКРАЛЬНІ “МІСЦЯ СИЛИ” В КИЄВІ ПІД ЧАС ВІЙНИ ЯК ЛОКАЦІЇ ПІДТРИМКИ СТРЕСОСТІЙКОСТІ

У статті проаналізований феномен сакральних “місць сили”: виявлені особливості їх функціональності під час війни. Увага зосереджується на київських локаціях: в ареалах християнських святинь, святих місцях у народній традиції, осередках здійснення ритуалів, практикування обрядових звичаїв тощо. Окреслені відповідні новації у предметно-подієвому полі київських сакральних “місць сили”. Визначено, що у воєнних обставинах сакральні “місця сили”, окрім енергетично-помічного впливу на тонус і настрій своїх відвідувачів, здатні підносити силу духу та стресостійкість.

Ключові слова: сакральні “місця сили”, війна, стресостійкість, Київ.

Olga Nedavnya

SACRED “PLACES OF POWER” IN KYIV DURING THE WAR AS LOCATIONS SUPPORTING STRESS RESISTANCE

The article analyzes the phenomenon of sacred “places of power”: features of their functionality during the war are revealed. Attention is focused on Kyiv locations: in the areas of Christian shrines, holy places in folk tradition, centers of rituals, practice of ceremonial customs, etc. Relevant innovations in the subject-event field of Kyiv sacred “places of power” are outlined. It has been determined that in wartime sacred “places of power”, in addition to the energy-helping effect on the tone and mood of their visitors, are able to increase fortitude and stress resistance.

Key words: sacred “places of power”, war, stress resistance, Kyiv.

Актуальність. Зберігати присутність духа і резильєнтність можливо навіть в умовах війни. Це довели і продовжують доводити українці під час сучасної війни Росії проти України. У цьому їм допомагають, зокрема, сакральні “місця сили”. Під цим терміном маються на увазі локації, які вважаються сповненими сакральної сили, що її можуть там черпати ті люди, для яких відповідні місця є святими і помічними, які відчують там світлу, позитивну, сродну (за Григорієм Сковородою) енергетику і які є для цих людей духопідйомними. Сакральні “місця сили” можуть у тій чи іншій формі містити певні святощі або представлятися сповненими сакруму самі по собі. Частина цих локацій має своїх оберегів, легендарних чи релігійних персонажів, котрі знаходяться чи з’являються у цих місцях й опікуються ними, та посилюють інтерес до них.

Серед таких “місць сили” – діючі (а можуть бути і недіючі) величні храми, малі церквці й каплички, монастирі, стародавні урочища, що ховають язичницьких ідолів, “святі місця” в народній традиції (такі як Хортиця і київські гори, кургани і джерела), скансени¹ та інші локації, що зберігають пам’ять поколінь про визначні події та є ареною значимих подій сьогоденних.

Ступінь дослідження. Помічна роль різних “місць сили” у генерації насаги, піднесення духу,

зміцнення стресостійкості не обходилась увагою дослідників: релігієзнавців, теологів, істориків, етнографів, краєзнавців. Найбільш дотичним контексту розглядуваної проблематики є аналіз характеристик “місць сили”, їх походження та вплив на тих, хто туди дістається, у працях таких колег, як Р. Халіков², А. Олененко³, І. Кулиняк, К. Ярмола та Б. Малішевська⁴, Ю. Завгородній⁵. Останній автор приділив особливу увагу Києву⁶ [1] як локації багатьох духовних “місць сили”. Однак все ж тематика сакральних “місць сили” була периферійна, неформатна для вітчизняних науковців, аж поки її не актуалізувала війна Росії

² Халіков, Р. Місце сили силою здобувається. Нарис темології. Verbum. № 94, 31 серпня 2022. <https://www.verbum.com.ua/08/2022/places-of-power/the-violent-bear-it-away> (дата звернення: 02.10.2024).

³ Олененко, А. “Місце сили”: історична категорія чи туристична атракція? Науковий вісник Ізмайльського державного гуманітарного університету. Серія: Історичні науки. Випуск 57. С. 101-109. DOI 10.31909/26168774.2022-(57)-12 <http://visnyk.idgu.edu.ua/index.php/nv/article/view/609/533> (дата звернення: 01.10.2024).

⁴ Кулиняк, І.Я., Ярмола, К.М., Малішевська, Б.О. Перспективи розвитку містичного туризму в Україні. Матеріали Міжнародної наукової конференції “Формування сучасної наукової думки” (м. Кропивницький, 31 січня 2020 р.). Кропивницький: МЦНД, 2020. С. 53-56.

⁵ Завгородній, Ю. Сакральний вимір острова Хортиця (до постановки питання). Культурологічні студії: 36. наук. Праць. Видавничий дім: «КМ Academia», 1999. Т. 2. С. 247-275.

⁶ Завгородній, Ю. Духовне первородство Києва: до витоків сакрального статусу української столиці. Практична філософія. 2022, № 2, С. 125-142.

¹ Інколи “місцями сили” можуть бути для когось навіть музеї з інтерактивом обрядової тематики.

проти України, у якій діє як військова зброя, так і сила духу. Тож у 2022 році в Україні з'явилися спроби описати та осмислити значення феноменів сакральних “місць сили” у підтриманні стресостійкості й життєствердного настрою українців. Серед таких перших розвідок можна назвати статті О. Покальчука⁷ і К. Сімороз⁸, котрі проаналізували “феномен Щекавиці”, а також статті О. Недавної⁹ та Н. Марків¹⁰, присвячені ініціативі зустрічі на іншій сакральній київській горі Дитинці. Нині вже час переходити від дослідження особливостей окремих локацій сакральних “місць сили” до актуального уточнення функціональності цього феномену в умовах війни, що і є **метою даної статті**.

Основний виклад. Слід зауважити, що у царині досліджень “місць сили” згадки про церкви – нехарактерні. Віруючі, які приходять до храму на службу чи на персональну молитву, які відвідують ті чи інші церковні заходи, можливо, не назвали б свою церкву та локацію відповідних заходів саме “місцем сили”. Однак фактично, поруч задоволення там своїх власних релігійних потреб, отримують аналогічне враження підсилення життєвого тону. І до діючих храмів, і до інших локацій, котрі частіше називають “місцями сили” можуть приходити під час війни (як і до неї) й поодинокі, у зосередженому спогляданні без супутників, і у парі з коханою людиною, разом з родиною, з дітьми, друзями, спілкуватися там з одновірцями та однодумцями. Тож відвідування сакральних “місць сили” в будь-якому разі може давати додатковий “бонус” взаємозацікавленого спілкування з обміном враженнями від дії цих місць, наснагу від спільної там діяльності та втіху спільної творчості.

Серед київських локацій сакральних “місць сили” найбільш потужними й відтак – знаними й популярними є Свята Софія Київська та Михайлівська площа з комплексом Свято-Михайлівського собору й монастиря Православної Церкви України.

Свята Софія Київська є місцем, де століттями відбувались визначні, ба й визначальні великі духовні події та громадянські рухи, і яке й досі притягає людські потоки – екскурсантів, учасників та глядачів різних релігійних, культурних,

мистецьких заходів, суспільних акцій, флеш-мобів активістів різних організацій. Михайлівська площа (та простір біля Михайлівського собору, зокрема – стіна храмово-монастирського комплексу) частково мав і має аналогічну функціональність, доповнену під час повномасштабного вторгнення військ РФ в Україну ще й відповідними тематичними акцентами.

У даному дослідженні розглядається не власне повсякденна храмова діяльність віруючих (в Свято-Михайлівському соборі та трапезній церкві святого апостола і євангеліста Іоана Богослова, Софійському соборі та у трапезній церкві “Теплій Софії”), а радша ту чи іншу при-храмова чи біля-храмова діяльність, на яку збираються її учасники у дані локації саме як у “місця сили” (називають вони їх так чи ні): від заходів з участю Церков, здійснення традиційних релігійно-церковних народних обрядів та різної духовної творчості – і до різноманітних акцій культурного й мистецького характеру.

Коли у Софійському соборі у визначні дні українського календаря, церковного і світського, а також у знакові події сучасної історії, відбуваються спільні молитви представників різних релігій та конфесій, це також притягає багатьох українців, які прагнуть відповідної співпричетності. Храмовий комплекс Святої Софії Київської є національним заповідником, у якому із постійними екскурсіями та виставками, незмінно популярними, сусідують різноманітні тимчасові виставки та мистецькі заходи, зокрема – інтерактивні, концерти духовної та іншої музики тощо, які також збирають велике число учасників. Концерти й виставки проходять і біля комплексу Софії Київської. Площа перед Софією є традиційним місцем українського віче. Подібні заходи додавали і додають славу цій локації як місцю сили українського народу, його єднання та духовного піднесення.

Останніми роками під храмовим Софійським комплексом започаткована та успішно розвивається київська обрядова традиція української коляди, що сталося якраз за усвідомленим вибором саме такої її локації. Йдеться про колядування гурту “Київська Коляда”¹¹. Авторці пощастило мати можливість спостерігати за тим, як цей гурт ріс та набував популярності. Його засновницею, натхненницею та незмінним керівником є киянка Оксана Собко, велика шанувальниця українських традицій та звичаїв, народного співу та обрядів. Вона збирає однодумців, що разом розшукують, репетирують та представляють широкій публіці українські обрядові та інші пісні, звичаї з їх ритуалами, примовками та жартами.

⁷ Покальчук, О. Синдром Щекавиці. LB.ua. Дорослий погляд на світ: https://lb.ua/society/2022/09/27/530759_sindrom_shchekavitsi.html (дата звернення: 02.10.2024).

⁸ Сімороз, К. Щекавиця проти стресу: як українці справляються з емоційним виснаженням. Budni. 10.10.2022. <https://budni.rabota.ua/ua/expert-thoughts/shchekavitsya-proti-stresu-yak-ukrayintsi-spravlyayutsya-z-emotsiynim-visnazhennyam> (дата звернення: 02.10.2024).

⁹ Nedavnya, Olga. The war actualizes the appeal to the sacred, and it helps. Religious Information Service of Ukraine. https://risu.ua/en/the-war-actualizes-the-appeal-to-the-sacred-and-it-helps_n133103 (дата звернення: 03.10.2024).

¹⁰ Марків, Н. На горі Дитинка кияни влаштовують мистецьке свято. Вечірній Київ, 2022. <https://vechirniy.kyiv.ua/news/72405> (дата звернення: 03.10.2024).

¹¹ Київська Коляда. Facebook. <https://www.facebook.com/KyivKolyada> (дата звернення: 03.10.2024)

Ось як О. Собко свідчить¹² про вибір для колядування гурту саме простору під Святою Софією: “Саме чудове місце під стінами Святої Софії обрав гурт колядників для коляди 7 січня, і щедрування 14 січня 2018 року, і відтоді став називатися “Київська Коляда”. Тепер, озираючись, можна сказати, то було своєрідним хрещенням і благословінням у цьому сакральному “місці сили” українців.”¹³. Як наголосила пані Оксана, під Софією зійшлися до купи всі резони, духовні та практичні: “Зручне розташування, просторе місце для “господарів” які можуть і підійти послухати колядників – і відійти в будь-який момент, історичний особливий простір, який знав багато доленосних подій за багато віків, новорічна атмосфера, ярмарок і столична ялинка – все це зробило Софійську площу улюбленим місцем колядування і щедрування на наступні різдвяні сезони”¹⁴.

Авторка була неодноразовим свідком, як всі учасники коляди з “Київською Колядою” під Софією, включно з випадковими перехожими з дітьми та екскурсантами, із захватом долучались до цього традиційного дійства з актуальним його розвитком. Ще після початку воєнного вторгнення військ РФ в Україну (зокрема до Криму в 2014 році) – згадує О. Собко – “я знайшла різдвяні віншування часів нашого спротиву радянській окупації часів другої світової війни. І один з віршів був таким же актуальним як тоді. Я написала ці слова на чотирьох жовтих і блакитних стрічках і почепила їх на нашу колядницьку Зірку. Відтоді вже 10 років ці слова – на жаль, актуальні. Просим тя Ісусе /Щодня щодгодини /Поможи нам окупанта/Вигнати з Вкраїни.”¹⁵. Цю “воєнну” тематику з дотепними наголосами (типу збиття “Маланкою” дронів з допомогою славнозвісної банки огірків) “Київська Коляда” продовжила і наступними роками, на торбі її “Міхоноші” написано “Коляда для ЗСУ”, і пожертвуванні кошти колядники спрямовували на допомогу нашим воїнам¹⁶.

Варто підкреслити, що від багатьох різних учасників різдвяної коляди під стінами Софії Київської авторка чула відгуки про те, що це святе місце підсилює враження від прекрасної народної традиції, котра відроджується з активною участю ентузіастів, і додає сил протистояти проблемам (під час “ковідних” років) та бідам війни. Отож внесок “Київської Коляди” та всіх, хто підтримував актуалізацію

колядування у публічному просторі, безперечний і вартий щирої подяки як за відродження й популяризацію українського різдвяного обряду, так і за доповнення ареалу Софії Київської силою духовідомних живих українських традицій.

Київська Коляда колядувала також і під Андріївською церквою, і під Свято-Михайлівським монастирем на Михайлівській площі. Остання також стала сакральним “місцем сили” українців.

Можна стверджувати, такою ця локація ставала з 2013 р. Це – той випадок, коли дату можна визначити буквально до дня, і то – в нашій сучасній історії: в ніч на 30 листопада, коли побиті спецназом студенти з Майдану кинулись бігти саме до Свято-Михайлівського монастиря, і його насельники їх прихистили та захистили, замкнувши ворота перед переслідувачами. Там само, на Михайлівській площі, зібрались на наступний день кияни, щоб вирушити на акцію підтримки студентів та демонстрації своєї рішучості захищати свій європейський вибір. І саме із дзвіниці Свято-Михайлівського монастиря зазвучав у ніч на 11 грудня, через вісім століть від попереднього випадку, набат, що скликав на Майдан учасників народних протестів проти політики Януковича. Майдан Незалежності, безперечно, сам став фактичним “місцем сили”, під крилами опікуна Києва архистратига Михайла. Релігієзнавчих досліджень про це не бракує: по свіжих слідах була видана, зокрема, книга “Майдан і Церква”¹⁷, що включає свідчення очевидців та, зокрема – статтю авторки з хронологічним дослідженням подій на їх місці¹⁸.

В даній статті увага зосереджується на Михайлівській площі (залишаючи таку функціональність Майдану для окремого дослідження) як “місця сили”, поскільки саме там у наступні роки найбільше концентрувались уречевлення свідомств війни, подвигів на ній українців, і саме туди приходили кияни та гості столиці, щоб згадати події боротьби, віддати честь і шану полеглим героям, надихнутись побитою захопленою ворожою технікою, познайомитись з тими чи іншими тематичними виставками та роздивитись “воєнні” інсталяції на пам’ятнику княгині Ользі.

Події на Михайлівській площі та наповнення її

¹² Оксана Собко про Київську Коляду. Приватний архів родини © Ольга Недавна. https://ridarx.wordpress.com/2024/08/10/oksana_sobko_pro_kyivsku_kolyadu/ (дата звернення: 03.10.2024)

¹³ Там само.

¹⁴ Там само.

¹⁵ Там само.

¹⁶ Там само.

¹⁷ Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Українська асоціація релігієзнавців / за заг. ред. д. філос. н. Филипович Л.О. і к. філос. н. Горкуші О.В. К.: Самміт-Книга, 2014. 656 с.: іл.

¹⁸ Недавна, О. Церковно-релігійний фактор Євромайдану в оцінках його учасників та прихильників. Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Українська асоціація релігієзнавців / за заг. ред. д. філос. н. Филипович Л.О. і к. філос. н. Горкуші О.В. К.: Самміт-Книга, 2014. С. 168-185. Недавна, О. Церковно-релігійний фактор Євромайдану в оцінках його учасників та прихильників (частина 1). Релігійно-інформаційна служба України. https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/54976/ (дата звернення: 02.10.2024).

простору, починаючи з грудня 2013 р., привнесли туди різнохарактерні “опірні точки” (чи модифікували й осучаснили раніше існуючі), які у своїй сукупності стимулюють сприйняття цієї локації саме як сакрального “місця сили”. Так, монастирська стіна стала Стіною Пам’яті героїв-захисників, починаючи з “Небесної Сотні” Майдану і до всіх наших воїнів, полеглих на сучасній війні Росії проти України – туди приходять українці віддати вдячну пам’ять, кладуть вінки пошани іноземні гості. Тут же проходять процесії з панахіди по вояках “на щиті”. Перед входом до монастиря, там, де стояли майданівські намети і де бруківка була частково вибрана як металеві снаряди, – стоїть розбита та зіржавлена російська техніка, якою ворог марно сподівався проїхатись переможним парадом по Хрещатику. Поруч розташовуються різні виставки з документальними свідченнями, що висвітлюють події війни, у тому числі – демонструвався вагон цивільного потягу, посічений ворожою артилерією. Пам’ятник княгині Ользі, поруч із постаттю якої – фігури апостола Андрія та святих Кирила й Мефодія (до останнього часу укріті захисними мішками з піском) – доповнений різноманітними інсталяціями (плакатами на різних мовах та ін.), серед яких бували й бронезилети. Все ці об’єкти – незмінно у полі уваги киян та гостей міста, в тому числі – іноземних, які фотографуючи їх та фотографуючись побіля, спілкуючись та молячись, надихаються на подальшу боротьбу, життя і перемогу. Як це і характерно у “місцях сили”.

Отже, ареал Святої Софії Київської та Михайлівського монастиря, місця вічевих зборів, сакральні локації, охоплювані “ланцюгами єдності”, місця молебнів українців збагачуються відновленими та новими традиціями як локації єднання та надії українців на Перемогу. Як бачимо, дві київські локації сакральних “місць сили” для сучасних українців знаходяться в полі тяжіння християнських святинь, де відбуваються так чи інакше пов’язані з ними ритуали, звичаєві обряди (традиційні, оновлені й новітні) та культурно-мистецькі заходи. І це – природно для українців, більшість з яких маніфестують свою причетність до християнської традиції.

Водочас, варті уваги й інші, “позахрамові” локації “місць сили” у Києві, які мають ауру сакральності.

В Києві таких місцин багато, серед них – київські гори, кручі над Дніпром, колиська міста. Піднімаючись туди, можна й досі серед трав, у ритвинах, промитих весняною водою, знайти залишки цегли з колишніх церковних та замкових споруд. З київських гор відкриваються чудові красиви на храмові куполи з хрестами старого міста та Подолу, на вишукану Андріївську церкву, а за Дніпром виблискують бані нових церков. Досі на ці київські гори приходять кияни святкувати Трійцю й Купала, знову там звучать, як і колись, веснянки та гаївки, а на великий хрест, поставлений приблизно там, де за легендою стояв зведений апостолом Андрієм, молодь за традицією пов’язує пам’ятні хустки.

Окрім розглянутих, сакральними “місцями сили” можуть бути для когось і локації мало відомі, принаймні – у такій якості. Це, наприклад, – куточки, де відбуваються дійства участі в тих чи інших духовних традиціях, і які можуть притягати живим розвитком обрядів, сакрального мистецтва. В Києві серед таких – музей Івана Гончара, де проходять відповідні виставки, фестивалі, конкурси та майстер-класи, куди збирається чимало київської молоді, їдуть цілими родинами. Це – київське Співоче поле на свята Купала, що перетворюється у Країну Мрій, де можна разом зі старими й новими друзями поспівати гаївки, пограти в сакральні ігри, навчитися виготовляти оберіг. Це – скансени у Пирогово та комплексі “Мамаєва слобода”, де, окрім перерахованого, функціонують християнські храми. Такий список поповнюється і під час війни, що закономірно.

Адже кожній особі, й особливо – під час виробування, стресів, біди – потрібні духопідйомні враження. Люди шукають і знаходять джерела таких вражень, які допомагають відчувати піднесення, втіху, приплив енергії, які можуть бути посилені у спілкуванні з одновітцями та однопумцями, давати початок новій дружбі, спільним корисним справам (зокрема – і волонтерським). Тож сакральні “місця сили” та ідеї опертя на них в часи небезпек воєнного лихоліття – успішно працюють. Виявлення таких локацій по цілій Україні, особливості їх впливу під час війни на різні конфесійні, соціальні, вікові та гендерні анклави можуть бути цікавим завданням для релігієзнавців у їх подальших дослідженнях.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Завгородній, Ю. Духовне первородство Києва: до витоків сакрального статусу української столиці. Практична філософія. 2022. № 2. С. 125–142.

Завгородній, Ю. Сакральний вимір острова Хортиця (до постановки питання). Культурологічні студії: Зб. наук. Праць. Видавничий дім: «КМ Academia», 1999. Т. 2. С. 247–275.

Київська Коляда. Facebook. <https://www.facebook.com/KyivKolyada> (дата звернення: 03.10.2024).

Кулиняк, І.Я., Ярмола, К.М., Малішевська, Б.О. Перспективи розвитку містичного туризму в Україні. Матеріали Міжнародної наукової конференції “Формування сучасної наукової думки” (м. Кропивницький, 31 січня 2020 р.). Кропивницький: МЦНД, 2020. С. 53–56.

Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Українська асоціація релігієзнавців / за заг. ред. д. філос. н. Филипович Л.О. і к. філос. н. Горкуші О.В. К.: Самміт-Книга, 2014. 656 с.: іл.

Марків, Н. На горі Дитинка кияни влаштують мистецьке свято. Вечірній Київ, 2022. <https://vechirniy.kyiv.ua/news/72405> (дата звернення: 03.10.2024).

Недавня, О. Церковно-релігійний фактор Євромайдану в оцінках його учасників та прихильників. Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Українська асоціація релігієзнавців / за заг. ред. д. філос. н. Филипович Л.О. і к. філос. н. Горкуші О.В. К.: Самміт-Книга, 2014. С. 168–185.

Недавня, О. Церковно-релігійний фактор Євромайдану в оцінках його учасників та прихильників (частина 1). Релігійно-інформаційна служба України. https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/54976/ (дата звернення: 02.10.2024).

Nedavnya, Olga. The war actualizes the appeal to the sacred, and it helps. Religious Information Service of Ukraine. https://risu.ua/en/the-war-actualizes-the-appeal-to-the-sacred-and-it-helps_n133103 (дата звернення: 03.10.2024).

Оксана Собко про Київську Коляду. Приватний архів родини © Ольга Недавня. https://ridarx.wordpress.com/2024/08/10/oksana_sobko_pro_kyivsku_kolyadu/ (дата звернення: 03.10.2024).

Олененко, А. “Місце сили”: історична категорія чи туристична атракція? Науковий вісник Ізмаїльського державного гуманітарного університету. Серія: Історичні науки. Випуск 57. С. 101–109. DOI 10.31909/26168774.2022-(57)-12 <http://visnyk.idgu.edu.ua/index.php/nv/article/view/609/533> (дата звернення: 01.10.2024).

Покальчук, О. Синдром Щекавиці. LB.ua. Дорослий погляд на світ: https://lb.ua/society/2022/09/27/530759_sindrom_shchekavitsi.html (дата звернення: 02.10.2024).

Сімороз, К. Щекавиця проти стресу: як українці справляються з емоційним виснаженням. Budni. 10.10.2022. <https://budni.rabota.ua/ua/expert-thoughts/shchekavitsya-proti-stresu-yak-ukrayintsi-spravlyayutsya-z-emotsiynim-visnazhennyam> (дата звернення: 02.10.2024).

Халіков, Р. Місце сили силою здобувається. Нарис теменології. Verbum. № 94, 31 серпня 2022. <https://www.verbum.com.ua/08/2022/places-of-power/the-violent-bear-it-away> (дата звернення: 02.10.2024).

REFERENCES

Zavhorodnii, Yu. Dukhovne pervorodstvo Kyieva: do vytokiv sakralnoho statusu ukrainskoi stolytsi [The spiritual primogeniture of Kyiv: to the origins of the sacred status of the Ukrainian capital]. *Praktychna filosofii*. 2022, № 2, s. 125–142. (In Ukrainian).

Zavhorodnii, Yu. Sakralnyi vymir ostrova Khortytsia (do postanovky pytannia). [The sacred dimension of Khortytsia Island (before the question is posed)]. *Kulturolohichni studii: Zb. nauk. Prats. Vydavnychy dim: «KM Academia»*, 1999. T. 2. S. 247–275. (In Ukrainian).

Kyivska Koliada [Kyiv Kolyada]. Facebook. Available at: <https://www.facebook.com/KyivKolyada> (accessed 03.10.2024). (In Ukrainian).

Kulyniak, I.Ya., Yarmola, K.M., Malishevskaya, B.O. Perspektyvy rozvytku mistychnoho turyzmu v Ukraini [Prospects for the development of mystical tourism in Ukraine]. *Materialy Mizhnarodnoi naukovoï konferentsii “Formuvannya suchasnoi naukovoï dumky”* (m. Kropyvnytskyi, 31 sichnia 2020 r.). Kropyvnytskyi : MTsND, 2020. S. 53–56. (In Ukrainian).

Maidan i Tserkva. Khronika podii ta ekspertna otsinka [Maidan and Church. Chronicle of events and expert assessment]. / *Ukrainska asotsiatsiia relihiieznavtsiv / za zah.red. d. filos. n. Fylypovych L.O. i k. filos. n. Horkushi O.V. K.: Sammit-Knyha*, 2014. 656 s.: il. (In Ukrainian).

Markiv, N. Na hori Dytyinka kyiany vlashtuiut mystetske sviato [Kyivans will hold an art festival on Dytyinka Mountain]. *Vechirniy Kyiv*, 2022. Available at: <https://vechirniy.kyiv.ua/news/72405> (accessed 03.10.2024). (In Ukrainian).

Nedavnia, O. Tserkovno-relihiinyi faktor Yevromaidanu v otsinkakh yoho uchasnykiv ta prykhyl'nykiv [Church-religious factor of Euromaidan in the evaluations of its participants and supporters]. *Maidan i Tserkva. Khronika podii ta ekspertna otsinka / Ukrainska asotsiatsiia relihiieznavtsiv / za zah. red. d. filos. n. Fylypovych L.O. i k. filos. n. Horkushi O.V. K.: Sammit-Knyha*, 2014. S. 168–185. (In Ukrainian).

Nedavnia, O. Tserkovno-relihiinyi faktor Yevromaidanu v otsinkakh yoho uchasnykiv ta prykhyl'nykiv (chastyna 1) [Church-religious factor of Euromaidan in the evaluations of its participants and supporters (part 1)]. *Relihiino-informatsiina sluzhba Ukrainy*. Available at: https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/54976/ (accessed 02.10.2024). (In Ukrainian).

Nedavnya, Olga. The war actualizes the appeal to the sacred, and it helps. Religious Information Service of Ukraine. Available at: https://risu.ua/en/the-war-actualizes-the-appeal-to-the-sacred-and-it-helps_n133103 (accessed 03.10.2024).

Oksana Sobko pro Kyivsku Koliadu [Oksana Sobko about Kyiv Kolyada]. *Pryvatnyi arkhiv rodyny © Olha Nedavnia*. Available at: https://ridarx.wordpress.com/2024/08/10/oksana_sobko_pro_kyivsku_kolyadu/ (accessed 03.10.2024). (In Ukrainian).

Olenenko, A. “Mistse syly”: istorychna katehoriia chy turystychna atraktsiia? [«Place of power»: historical category or tourist attraction?] *Naukovyi visnyk Izmail'skoho derzhavnoho humanitarnoho universytetu. Serii: Istorychni nauky*.

Vypusk 57. S. 101–109. Available at: <http://visnyk.idgu.edu.ua/index.php/nv/article/view/609/533> (accessed 01.10.2024). (In Ukrainian).

Pokalchuk, O. Syndrom Shchekavytsi [Schekavytsya syndrome]. LB.ua. Doroslyi pohliad na svit: Available at: https://lb.ua/society/2022/09/27/530759_sindrom_shchekavytsi.html (accessed 02.10.2024). (In Ukrainian).

Simoroz, K. Shchekavytsia proty stresu: yak ukraintsi spravliaiutsia z emotsiinym vysnazhenniam [Schekavytsya against stress: how Ukrainians cope with emotional exhaustion]. Budni. 10.10.2022. Available at: <https://budni.rabota.ua/ua/expert-thoughts/shchekavytsia-proti-stresu-yak-ukrayintsi-spravlyayutsia-z-emotsiynim-visnazhennyam> (accessed 02.10.2024). (In Ukrainian).

Khalikov, R. Mistse syly syloi u zdobuvaietsia. Narys temenolohii [A place of strength is won by force. Essay on temenology]. Verbum. № 94, 31 serpnia 2022. Available at: <https://www.verbum.com.ua/08/2022/places-of-power/the-violent-bear-it-away> (accessed 02.10.2024). (In Ukrainian).

ПОСТАТІ РЕЛІГІЇ І РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

УДК 2-72

DOI <https://doi.org/10.32420/2306-3548/2024.95.09>

Анатолій Колодний

РЕЛІГІЯ В КОНТЕКСТІ СВІТОГЛЯДНИХ ВИЯВІВ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА (до двісті десятиї річниці від дня народження поета-мислителя)

Тривалий час українці обговорюють світоглядні засади Тараса Шевченка, якими український геній влучно висловив підвалини українського духу. Різні автори варіативно сприймають, розуміють і описують переконання українського Пророка. Іноді їхні оцінки є кардинально протилежними: Тараса Григоровича подають то як глибоко віруючого, то як атеїста. Однак в нашій історії дослідники майже не аналізували спадщину Тараса Шевченка з оптики позитивного чи негативного знання про релігію. А між тим у своєму світобаченні і дослідженнях Пророк України рухався від вільнодумного клерикалізму – до стану «бездоганного християнина», від критики церкви і священників – до визнання їх особливої ролі у збереженні українства. Відмовляючись від теоцентризму, Шевченко сакралізував Людину, тобто виступав на користь антропоцентризму. Світоглядні настанови поета дозасланницького і післязасланницького періодів його життя також вплинули на еволюцію поглядів поета на християнство, на православну чи католицьку церкву. Будучи все таки віруючою людиною, Шевченко фактично урівнював поняття *Бог* і поняття *Україна*, вони для нього були рівноцінними. Актуалізація Самого Тараса Шевченка та його творчої спадщини, яка не обмежується лише поезією. Сьогодні в його словах сучасні українці знаходять і підтримку, й історичні пояснення ситуації, і надихаються на перемогу.

Ключові слова: Тарас Шевченко, світогляд, атеїзм, антиклерикалізм, християнськість, Україна.

Anatolii Kolodnyi

RELIGION IN THE CONTEXT OF TARAS SHEVCHENKO WORLDVIEWS (to the 210-th anniversary of the poet-thinker's birthday)

For a long time, Ukrainians have been discussing the principles of worldview of Taras Shevchenko, with which the Ukrainian genius aptly expressed the foundations of the Ukrainian spirit. Different authors variably perceive, understand and describe the beliefs of the Ukrainian Prophet. Sometimes their assessments are radically opposite: Taras Hryhorovych is presented from a deep believer to an atheist. However, in our history, scholars almost never analyzed the legacy of Taras Shevchenko from the perspective of positive or negative knowledge about religion. Meanwhile, in his worldview and research, the Prophet of Ukraine moved from free-thinking clericalism – to the state of a “flawless Christian”, from criticism of the church and priests – to the recognition of their special role in the preservation of Ukrainianness. Rejecting theocentrism, Shevchenko sacralized the Person, that is, he spoke in favor of anthropocentrism. The worldview instructions of the poet of the pre-exilic and post-exilic periods of his life also influenced the evolution of the poet's views on Christianity, the Orthodox or Catholic Church. Being still a person of faith, Shevchenko actually equated the concept of God and the concept of Ukraine, for him they were of equal value. An update of Taras Shevchenko himself and his creative heritage, which is not limited to poetry. Today, in his words, modern Ukrainians find both support and historical explanations of the situation, and are inspired to win.

Key words: Taras Shevchenko, worldview, atheism, anticlericalism, Christianity, Ukraine.

Актуальність. Кожний народ на тому чи іншому етапі свого історичного розвитку породжує такого велетня своєї духовності, який, уособлюючи національну гідність, виконує в його житті роль Пророка. Таким для українців є Тарас Шевченко. Назвавши його «національним Пророком», П. Куліш тим визначив його значущість для українців.

Тарас Шевченко є одним із типових виразників релігійного духу українства. Шевченківська людина, на думку М. Шлемкевича, йде попереду

свого часу. Її моральний ідеал – це вільний дух, що самовизначається. На прапорах такої людини випиране гасло: «Борітеся – поборите!». Її боротьба за національну свободу виливається в боротьбу проти тих сил, які поневолювали українство, ставили його на коліна. Такою силою для шевченківської людини постає і та чужоземна Церква (а це насамперед Московський Патріархат), яка проголошенням якоїсь своєї загальнолюдськості служить для колонізаторів засобом духовного примирення і загарбання.

І через 200 років ім'я Тараса Шевченка гуртує українців, допомагає формулювати незалежницькі сенси у відстоюванні свободи своєї держави та її громадян. Український народ по-своєму сприйняв генія, він його заспівав. В різні історичні епохи Шевченко ставав тим, хто кликав до бою. Це завжди приваблювало українців, серед яких були і його шанувальники, і критики. **В традиції осмислення** духовної історії України про Шевченка написано чи не найбільше. Він цікавий для літературознавців, істориків, філософів, мистецтвознавців, а тим більше для релігієзнавців. Сотні дисертацій, тисячі наукових розвідок, літературних есе, художніх романів, поезій написано саме про Тараса Григоровича¹. Релігійність мислителя неодноразово ставала предметом зацікавлення з боку філософів, психологів, богословів². Релігієзнавчо подивитися на Тараса Шевченка академічна наука змогла тільки після 1991 р., а особливо – в часи ювілейних років, коли увага до генія надзвичайно сфокусована. Це визначає **мету та методологію**, які автор формулює в даній статті: через глибокий і критичний аналіз обставин, в яких діяв і творив поет, ніколи не зраджуючи Христа та Україну, привернути увагу до цього Пророка, який передбачив і попередив українців про тривалу боротьбу з віковим ворогом московією. Своєю творчістю геній досі надихає українців стояти і перемогати.

¹ Барабаш Юрій Я. Тарас Шевченко: імператив України: історіо- й націософська парадигма / Ю. Я. Барабаш ; Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.», Ін-т л-ри ім. Тараса Шевченка НАН України. К. : ВД «Києво-Могилянська академія», 2004. 180 с.; Білецький Леонід. Шевченкіана. У трьох томах. К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2013; Грабович Григорій. Поет як міфотворець: семантика символів у творчості Тараса Шевченка / Г. Грабович ; пер. з англ. С. Павличко. 2. вид., випр. й авторизоване. К. : Часопис «Критика», 1998. 206 с.; Грабович Григорій. Шевченко, якого не знаємо. (З проблематики символічної автобіографії та сучасної рецепції поета) / Г. Грабович ; ред. В. Дивнич. К. : КРИТИКА, 2000. 317 с.; Дзюба І.М. Тарас Шевченко. Життя і творчість / І. М. Дзюба. К.: Києво-Могилянська академія, 2008. 718 с.; Забужко О.С. Шевченків міф України: спроба філософського аналізу / О. С. Забужко. К. : Абрис, 1997. 142 с.; Зайцев Павло. Життя Тараса Шевченка / П. Зайцев. 2-ге вид. К. : Обереги, 2004. 480 с.; Козак Стефан. Шевченкознавчі та порівняльні студії. Статті. Розвідки. Лекції / Голов. ред. Г. Скрипник; упоряд. Р. Радишевський. Видавництво Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАНУ; Міжнародна асоціація українців; Міжнародна школа україністики. К., 2012. 568 с.; Шевченківський словник. У двох томах. К., 1976 та ін.

² Гнатишак М. Тарас Шевченко й релігія. Львів, 1936.; Домашовець В. Псалми Давидові в поетичних творах Т. Шевченка. Оттава, 1992; Завадка Богдан. Серце чистеє подай. Проблеми релігії у творчості Тараса Шевченка / Б. Завадка ; АН України, Ін-т українознав. Л. : УІП ім. Ів.Федорова : Фенікс Лтд., МП «РАС», 1993. 159 с.; Іван Огієнко про релігійність Тараса Шевченка // День. 2004. № 88 (22 трав.); Іван Огієнко про релігійність Тараса Шевченка // День. 2004. № 96 (5 черв.); Романченко І. С. Атеїзм Т. Г. Шевченка. К., 1962; Слюзар В. Тарас Шевченко переміг з вірою // Голос України. 1999. 22 травня.; Степовик Д. Наслідуючи Христа: Віруючий у Бога Тарас Шевченко. К.: Видавництво імені Олени Теліги, 2013. 480 с.

Основна частина. Творчість Тараса Шевченка дає підставу для висновку, що Бог і Україна виступають у нього як рівнозначні святині. У такому висновку великої похибки немає. Не буде також великим гріхом, якщо ми зауважимо, що для історичної долі України Бог і Шевченко – сили одномірні.

Тарас Шевченко – це Одкровення Бога Україні. Як із Слова Бога «постало все, і ніщо, що постало, не постало без Нього», бо ж «у Ньому було життя, і життя було світло людей» (Ів. 1: 3-4), так і з Шевченкового Слова і завдяки йому воскресла Україна з тієї руїни, в яку її загнала імперська, шовіністична політика Московії. Шевченкове Слово постало святим охоронцем українства. І, певно, воно мало надприродну силу, бо ж, незважаючи на всі потуги заглушити це Слово, вселити в українців національну німоту, все ж воно виконувало в його житті роль Пророка й Спасителя. Поет із впевненістю писав: «Воскресну нині! Ради їх, // Людей закових моїх, // Убогих, нищих... Возвеличу, // Малих отих рабів німих! // Я на сторожі коло їх поставлю СЛОВО!»³.

Дух Правди – ось що пронизує всю художню і поетичну творчість поета. Джерелом наснаги й сили духу понадчасового національного провідника українства була насамперед поєднана з любов'ю до свого народу його глибока релігійна віра. Можна погодитися з В. Слюзарем, який зазначає, що «його віра йшла в парі із рівнем його свободи і свободою його народу. Всі герої у творах Шевченка були борцями за правду і волю своєї нації й водночас віруючими християнами. Віра без діла є мертва. Тільки чинна віра, діяльна, була для поета справжньою вірою. І Тарас Шевченко служив до кінця свого життя і вмер на службі нації й Богові!»⁴.

Дух Правди не давав поетові змоги спокійно спостерігати неправду людську, убогість України. Поєднуючи Бога з Правдою і розглядаючи її як Правду Святу, Правду Божу, Шевченко шукає пояснення тому, чому Духу Христового немає в Україні, чому «на сім світі» кати панують. Творчість Шевченка – це його постійний діалог з Богом, який почався ще з дитинства, коли «Уже покликали до паю, // А я // Молюся Богу... І не знаю, // Чого маленькому мені // Тоді так приязно молилось ...»⁵. У своїй останній березневій поезії 1861 року перед «далекою дорогою» Тарас також пише: «Нескверними устами помолимося Богу». «Але молитви Шевченка не егоїстичні, а україноцентричні. Україна є їх домінантною темою. Вірою в щасливе майбуття свого народу і в прийдешнє заступництво за нього Бога

³ Шевченко Тарас. Повн. збір. творів. В 6-ти т. К., 1963-1964. Том 2. С. 321 (Далі посилання на це видання – том/сторінка).

⁴ Слюзар В. Тарас Шевченко переміг з вірою // Голос України. 1999. 22 травня.

⁵ Том 2. С. 32.

пронизані поетичні твори Пророка. І заповітом кожному українцеві лунають його слова: «Любіться, брати мої, // Україну любіте // І за неї, безталанну, // Господа моліте»⁶.

Поет шукає Божого благословення на всі дії, пов'язані з боротьбою України за її свободу і незалежність. Так, у «Гайдамаках», закликаючи «Моліться, братіє, моліться!», він проголошує: «Кругом святого Чигрина // Сторожа стане з того світу, // Не дасть святого розпинати. // А ви Україну ховайте: // Не дайте матері, не дайте // В руках у ката пропадати!»

Українська тема у виконанні Шевченка виходить за межі його рідного етносу. Іменем Бога він благословляє на боротьбу й кавказькі поневолені народи. А це благословення водночас звучить і як заклик до українців: «Боріться – поборете, вам Бог помагає! За вас Правда...».

Тривалий час в Україні, а подеколи і за її межами у наукових розвідках про Шевченка обстоювалася думка про його атеїзм. Духовний образ поета як «бездоганного християнина», для якого життєві труднощі були своєрідним «посланим іспитом», категорично відкидали. Певну роль у цих хибних твердженнях відіграло те, що релігійність свою Шевченко висловлював не в якихось умоглядних категоріях філософії, а на рівні конкретно-індивідуального синтезу почувань та вражень особистого життя.

Палітра світоглядних орієнтацій Шевченка не дає підстав для однозначних оцінок. Розглядаючи їх, його антиклерикалізм ототожнювали з атеїзмом, тим часом як обов'язкового зв'язку між ними немає. Антиклерикалізм поета не іррелігійний. Він закликає: «Моліться Богові одному, моліться Правді на землі, і більше на землі нікому не поклоніться. Все брехня – попи й царі»⁷. І далі: «Якби не Бог поміг мені, // то душа б живая, // во тьмі ада потонула, проклялась на світі. // Ти, Господи, помагаєш по землі ходити, // Ти радуєш мою душу і серце врачуєш»⁸. Тому вважати Шевченка релігійним нігілістом також, не можна. Для нього скоріше був характерний антирелігійний (краще – вільнодумний) скептицизм, який сформувався на основі його стихійно-матеріалістичних поглядів, а ще більше – на основі боротьби з панівним станом речей у суспільстві. Поет судить про справедливість і людинолюбство Бога за його ділами, а їх «то й немає». Тому, будучи впевненим, що не Бог, а народ повалить самодержавство, у своєму славнозвісному «Заповіті» Т. Шевченко закликає: «Вставайте, кайдани порвіте і вражою злою кров'ю волю окропіте»⁹.

Проте сам антирелігійний скептицизм не є єдиною рисою світобачення Т. Шевченка. Вільнодумно-скептичні ідеї спонукали поета поставити перед собою проблему істинності релігійного вчення загалом. Він докоряє Богові за його байдужість, за примирення із соціальним злом, висловлює невіру у всемілість і всеблагість його. Водночас сумнів цей не є стійким. Він не переростає на вихідні релігійні позиції, тобто догмати, залишаючи, так би мовити, в думках і діях поета на постійно «слід релігії». Погляди Т. Шевченка мають у собі великі релігійні нашарування.

Стверджуючи, що за своїми світоглядними переконаннями Т. Шевченко є атеїстом, дослідники чомусь ігнорували ті оцінки атеїзму, які є в його творах. Так, ще 1845 року у поемі «І мертвим і живим...» поет, закликаючи і чужому навчатися, і свого не цуратися, вчить «так як треба», відзначає: «Якби ви вчилися так, як треба, // То й мудрість би була своя. // А то залізете на небо: // І ми не ми, і я не я, // І все те бачив, і все знаю, // Нема ні пекла, ані раю, // Немає й Бога, тільки я! «Останнє Шевченко вважав не своєю мудрістю, а тим, що, напевно, й не треба запозичувати. З докором він пише: «Отак-то ви навчаетесь у чужому краю!»¹⁰.

Цього самого року того, хто каже, «що Бога немає», «взискає Бога», Т. Шевченко називає пребезумним, таким, що не має добра¹¹. У «Щоденнику» прекрасне майбутнє поет іменує «прекрасним Богом». При цьому поет зауважує, що, якби не вірив у цю «чарівну надію», у Бога, то «був би байдужим, холодним атеїстом»¹².

Сказане дає підстави для висновку, що Шевченко не мав атеїстичне зорієнтованого світогляду. Тоді виникає питання: а може він був глибоко релігійною людиною?

Релігійність – складне явище. Воно охоплює як релігійне світобачення особи, так і зумовлене ним релігійне світоставлення. Релігійна людина не тільки вірить у Бога, а й вшановує його, виконуючи певні обряди.

Звернемося до листів і «Щоденника» Т. Шевченка. Саме вони дають нам змогу правильно відповісти на питання про світоглядні орієнтації поета. У листі до А. Толстої в січні 1857 року Т. Шевченко пише, що принаймні він є «бездоганим християнином». Княжні В. Рєпніній поет зізнається, що єдиною вірадою для нього в часи заслання було Євангеліє: «Я читаю її без вивчення, щоденно і щогодинно» (Том 6. С. 61). Княжну він просить вислати книгу Фоми Кампейського «Наслідування Христа», в якій йдеться про те, як самотня людина має віддатися

⁶ Том 2. С. 7.

⁷ Том 2. С. 28).

⁸ Том 5. С. 19

⁹ Том 1. С. 354.

¹⁰ Том 1. С. 331.

¹¹ Том 1. С. 341.

¹² Том 5. С. 31-32.

в руки Божі, вдосконалюватися на основі пізнання життя Ісуса, наслідуючи його в усьому. Пройнявшись ідеями християнства, поет розглядає своє життя як своєрідний іспит перед Богом на предмет переродження, як вияв свого призначення у такий спосіб служити Україні.

З листів Т. Шевченка до його друзів бачимо, що він шоранку молився Богові, відвідував богослужіння у церкві, говорив, сповідався, дотримувався інших таїнств. У «Варнаці» Тарас пише: «Свята велика справа релігія для людини, тим більше для такої, як я, грішної».

Отже, Т. Шевченко сам визнає, що він є релігійною людиною, вірить у Бога. Проте Бог його – не той, якому поклоняються всі віруючі. «Словник мови Т. Шевченка» засвідчує, що слова «Бог», «Господь», «Божий», «Творець» вживаються ним понад тисячу разів. Проте наші спроби привести їх до єдиного знаменника не мали успіхів. Ці слова в різних, а то й в одних і тих самих творах поета мають відмінний смисл. Якщо в одному випадку вони використовуються ним у звичайному, буденному, а то й метафоричному розумінні, без уваги на їхній чіткий категоріальний сенс («заснув собі з Богом», «дай Боже, щоб...», «слава Богу», «не дай Боже», «що тобі послав – тільки Бог святий знає» тощо), то в іншому – він висловлює судження, які засвідчують чіткий, осмислений його підхід до їхнього змісту.

Дехто з дослідників творчості Т. Шевченка твердить, що слово «Бог» у нього взагалі не має релігійного змісту. При цьому посилаються на Івана Франка, який писав, що у Шевченка слово «Бог» – поетична фраза, «образове речення». Певною мірою це так. Слово «Бог» поет справді вживає у різних метафоричних значеннях. Бог для нього – щось всесильне, всемілостиве, всезнаюче, таке невідоме і незбагненне явище, без втручання якого ніщо не може відбутися. Це – Дух Правди Христової. Але повторимо, що це так лише певною мірою. Водночас у деяких творах поета є такі звертання до Бога, які можна витлумачити як визнання його реального існування у вигляді якоїсь надприродної творчої сили. Все це потребує надто копіткого підходу до творчості поета загалом під час аналізу його світогляду, щоб некритичним цитуванням не спотворити погляди Тараса, не дати їм хибної оцінки.

Світогляд Шевченка не можна вважати однако-вим протягом усіх років його недовгого життя. Поет сам визнає, що його світоглядні орієнтації зазнавали певних змін. Так, у листі до А. Толстої 1857 року він писав: «Чи дочекаюся я такого тихого, солодкого щастя, коли вам особисто зграйно, спокійно, з поміркованістю *переродженого християнина*, розповідь, як сон, моє смутне минуле»¹³.

Творча спадщина поета, на нашу думку, має два періоди – до заслання і після заслання. Якщо до заслання погляди поета характеризує загалом певна антирелігійна зорієнтованість, то це не притаманне його творчості наступних років життя. Вже на другому році заслання у листі до А. Лизогуба Т. Шевченко пише: «Де вони (друзі. – Авт.) поділися!... одцурались безталанного свого друга... Всі лиха упали на мою голову»¹⁴. Підірване здоров'я, втрата друзів, відсутність змоги писати й малювати, самотність, жахливий стан безнадійності, матеріальна скрута тощо – все це, позначаючись на настроях митця, зумовило появу в його світосприйманні песимізму, ірреалізму. У листі до В. Рєпніної Т. Шевченко відзначає, що в «нещасті мимоволі стаєш марновірним» і що лише християнська філософія може допомогти у боротьбі з безнадійністю.

Своє життя на засланні поет розглядав навіть як посланий Богом «за безмежну любов до мене» іспит. «Він (цей досвід) навчив мене, як любити ворогів і ненавидячих нас. А цього не навчить ніяка школа, крім тяжкої школи іспитів і довгої розмови з самим собою. Я тепер почуваю себе, як не досконалим, то принаймні бездоганним християнином»¹⁵.

Світоглядний перебіг поета зумовлений й тим, що за його часу релігійне світобачення панувало в усіх сферах духовного життя. Шевченко виріс на ньому. Воно певною мірою сформувало життєві орієнтири Шевченка ще тоді, коли він був «у науці» в дяка. Хоча в петербурзький період життя він слухав лекції з питань природознавства, проте засвоїти такий обсяг наукової інформації, який би вніс докорінні зміни в його світобачення, природно, не міг. При цьому зважимо на те, що й професор Буяльський, лекції з анатомії якого в Академії слухав Тарас, і професор Куторгі, який викладав зоологію, визнавали сотворенність всієї видимої і невидимої нам світобудови і окремих частин її «єдиною силою». Такі самі світоглядні установки характеризують погляди академіка К. Бера і натураліста М. Данилевського, з якими зустрічався поет, а також М. Максимовича, з яким він був близько знайомим і до якого прихильно ставився.

Визнаємо й те, що світоглядні пошуки Шевченка насправді не зазнали впливу з боку російських революційних демократів, як це тривалий час намагалися довести дослідники. Як бачимо із «Щоденника», у час заслання поета як він для них, так і вони для нього не існували.

У прагненнях адекватно відтворити світогляд поета треба врахувати також ту відмінність, яка існує між філософським і художнім освоєнням світу. Т. Шевченко не був філософом-теоретиком,

¹³ Том 6. С. 148.

¹⁴ Том 6. С. 147.

¹⁵ Том 6. С. 147.

він не залишив жодної спеціальної праці з питань релігієзнавства. Релігійні сюжети, які інколи трапляються в його творах, слугують митцю засобом оцінювання тих чи тих явищ і процесів, що відбуваються в навколишній дійсності. Не беручи до уваги поетичної форми висловлення Шевченком думок про релігію і все, що з нею пов'язане, дослідники спадщини поета часто довільно підбирали окремі цитати з його творів, щоб приписати йому такий підхід до релігійних явищ, який би був підставою для віднесення поета до войовничих атеїстів. При цьому явно нехтували тим, що життя формувало у поета швидше іррелігійну, ніж антирелігійну свідомість.

Останнім часом науковці прагнуть привести у певну відповідність поняття, які відображають різні форми іррелігійної свідомості. Ними є скептицизм, релігійний нігілізм, релігійний індиферентизм, антиклерикалізм, деїзм, пантеїзм. Сюди ж належить і вільнодумство. Хоч у з'ясуванні змісту форм іррелігійної свідомості наявний великий різномірний суджень, проте використання їх для оцінки поглядів діячів суспільної думки є плідним. Однак і тут ми маємо цілу низку труднощів. Справа в тому, що в структурі світобачення мислителя характеристики його поглядів, які відображаються цими поняттями, часто стикаються, а то й переплітаються.

Характерологічні особливості різних форм іррелігійної свідомості зумовлені насамперед тим, як ними з'ясовується поняття Бога, святого і святих, молитви, таїнств, який зміст у них вкладається. Н. Гнатишак зробив спробу проілюструвати християнський спосіб мислення Т. Шевченка своєрідною статистичною таблицею. Так, за його підрахунками, з 218 віршованих творів «Кобзаря» довгі поетичні молитви мають 17 (тут не враховано 10 Псалмів і кілька наслідувань Пророкам), на біблійний сюжет написано 7 поем, вислови «молитися», «Богу молитися» є в 150 творах, «перехреститися» – 20, згадано про Бога в 143 творах, а слово «Бог» (в т.ч. Ісус Христос) вживається 600 разів, Матір Божа згадується в 25 творах. Що ж до «Щоденника» поета, то він сповнений згадок про Бога й молитву. З 232 Шевченкових листів у 128 є релігійні вислови¹⁶. Але при цьому автор не бере до уваги той зміст, який вкладає поет в те чи інше поняття в різних своїх творах. А він часто не однозначний. Так, Бог у Шевченка (і тут позначилися народні уявлення про нього) виступає насамперед як ідеал добра, найвищої справедливості, правди, як уособлення людської совісті, моралі, світлого майбутнього, бажаного у житті. Дух Правди як Дух Христа постійно горів у душі Т. Шевченка і не давав йому спокою при спогляданні неправди людської. Поет підніс його на

безмежну висоту – аж до Бога, щоб запитати його: «Чи довго ще на цім світі катам панувати?» У Шевченка Бог і Правда поєднані так, що там, як він пише, «де немає Бога – там немає Правди». Правда, вважає поет, то Правда Свята, Правда Божа. Тому відродження України він пов'язує з утвердженням Правди.

Шевченкове життя – це постійний пошук і стремління до Божої «Живої Правди»: «Боже милий! Як хочеться жити, і любити Твою Правду, і весь світ обняти!»¹⁷. Правди світ у поета виступає як загальнолюдська цінність. І позаяк вона не може існувати лише для українця, монополію на неї не можуть мати інші народи чи окремі людські спільноти. Національний Пророк України прагне зіграти Божою Правдою всіх людей – «від молдованина до фіна». Очікуючи на краще, Т. Шевченко вірить, що воно може з'явитися як чудо і лише завдяки Богові. У poemі «Тризна» він пише: «О Боже! сильний и правдивый, // Тебе возможны чудеса, // Исполни славы небеса // И сотвори святое диво».

Проте Добра поет бажав не собі особисто. В його уяві завжди стояла обездолена Україна, за якою у нього постійно боліла душа, за яку він посилав слово молитви до Бога Живого: «Ридаю, // Молю, ридаючи, пошли, // Подай душі убогій силу, // Щоб огненно заговорила, // Щоб слово пламенем взялось, // Щоб людям серце розтопило // І на Україні понеслось, // І на Україні

святилось // Те слово, Божее кадило, / Кадило істини! Аминь»¹⁸.

Вірючи в Божу підтримку і благоговіючи перед Його величчю, поет закликає всіх земляків своїх до згоди: «Обніміться ж, брати мої, молю вас, благаю!» Лише за цих умов засяя світ ясний, новий, «забудеться срамотня давня година, і оживе добра слава, слава України». Ці слова-заклик поета актуально звучать нині за умов поліконфесійної України.

Потужним мечем у руках поета було Слово Боже. Проводячи паралель між історичною долею єврейського і свого народу, Шевченко подеколи у переспівах біблійного тексту слово «Ізраїль» навіть замінює словом «Україна». Але частіше – чи то для прикриття своїх справжніх намірів, чи то в пошуках форм вираження поетичного задуму – він вкладає історію українського народу в зміст біблійних сюжетів, в діяльність біблійних персонажів. Як і історія євреїв, вона відтак постає перед нами як історія Божого народу, якого напасники його, «вороги новії» розкрадають і розтинають¹⁹. Поет ніяк не міг збагнути, за що ж то Бог так карає Україну. «Чи то є Боже покарання за якісь всенародні

¹⁷ Том 2. С. 233.

¹⁸ Том 2. С. 281.

¹⁹ Домашовець В. Псалми Давидові в поетичних творах Т. Шевченка. Оттава, 1992.

¹⁶ Гнатишак М. Тарас Шевченко й релігія. Львів, 1936. С. 18–20.

гріхи?» – спадає з його уст питання. І, відповідаючи сам собі, поет зауважує, що Бог спить, а «настоящі християни» з наших «братів слов'ян», зневажаючи Господа, діють щодо інших народів за принципом «Сам Бог у нас! Нам тільки сакля очі коле: Чого вона стоїть у вас, не нами дана? Й чом ви нам платити за сонце не повинні».

Шевченко не вживав вислову «державне християнство», але таке словосполучення немов випливало із змісту його творів. Бог у цьому християнстві виступає вже як підвладний цареві, благословенником його волі й діянь, а не якоюсь важливою реальністю. Живучи в примарах філософії «Третього Риму», московія постійно паплюжила багном образ Божий, навертаючи в своє ярмо інші народи. В цьому їй слугувала і концепція «руського мира».

Та найбільший гнів поета припадає на «своїх чужинців» – змосковщених дворян і духовенство українського походження, які, як і колись, за Давидових часів, запродали себе ворогам рідного народу. Вони не зможуть «за Правду всесвяту встать і за свободу», бо «розпинать, а не любить» навчилися брата, «не зрять Бога над собою», виконують зло із-за незнання істинної Правди Божої. Таким ворогом українства нині є священнослужителі УПЦ МП.

Тому поет докоряє тим «рабам незрячим», які благають милості у земних богів-ідолів, «попів й царів», і закликає молитись лише Богові і Правді, а «більше на землі нікому». Водночас, переспівуючи 93-й псалм, Шевченко просить: «Встань же, Боже, твою славу // Гордий зневажає. // Вознесися над землею // Високо, високо, // Закрий славою своєю // Слепе, горде око». Як ідеал Добра і Правди, Бог, на думку Т. Шевченка, має бути силою, покликаною утверджувати своєю діяльністю справедливись у світі, карати всіх, хто відхиляється від визначених релігією норм людського співжиття.

Проте, оцінюючи «караючу функцію» Бога, поет не стоїть на ортодоксально-церковних позиціях. Більше того, він висловлює навіть скептицизм, іронію щодо дій Бога; які в нього подеколи переростають у зневагу до нього. Ця зневага особливо помітна у вірші «Юродивий»: «А ти, Всевидящее око! // Чи ти дивилося з висока, // Як сотнями в кайданах гнали // В Сибір невольників святих, // Як мордовали, розпинали // І вішали. А Ти не знало // І Ти дивилося на них // І не осліпло. Око, око, // Не дуже бачиш Ти глибоко. // Ти спиш в кіоті, а царі... // Та цур їм, тим царям поганим!». У звертаннях поета до Бога частими є: чому? доки? хто одностайно стане за «євангеліє правди»? «Немає кому», – відповідає Шевченко сам собі і робить висновок, що й «суду не буде, бо вже мене осудили на сім світі люди».

Для віруючої людини найвищою цінністю є Бог. Усяку кривду щодо Бога вона розглядає як найбільший гріх. Для Шевченка ж такою цінністю

є насамперед Україна, доля її народу, її майбутнє. «Мій краю прекрасний, // розкішний, багатий, // Хто тебе не мучив?...». І тут поет виходить за межі «релігійної пристойності» й робить закид Богові, не вважаючи це гріхом, а навпаки – виставляє Бога великим грішником за сплюндровану долю України: «І все то те лихо, все, кажуть, од Бога! // Чи вже ж йому любо людей мордувать? // А надто сердешну мою Україну. // Що вона зробила? За що вона гине? // За що її діти в кайданах мовчать?»²⁰.

Думки про долю України та її історичну місію домінує в змісті всіх творів Т. Шевченка. Україна для нього має абсолютну вартість. «Я так її, я так люблю // Мою Україну убогу, // Що проклену святого Бога, // За неї душу погублю!»²¹.

Дехто з дослідників убачав у цих словах поета богохульство, дехто – вільнодумство. А тим часом вони мають глибокий зміст. Своїм прокльonom, як це слушно зауважує В. Слюзар, Т. Шевченко хотів привернути увагу Бога до «безталанної вдови» – України. «Хай же вогненна кара за це богохульство упаде тільки на нього, але й хай Господь ласкавішим оком спогляне на його Україну, яку він окупить своєю душею». Ця самопожертва поета нагадує самопожертву Ісуса Христа, з тією відмінністю, що це здійснюється не заради всього людства, а лише; за свій український народ. Для Т. Шевченка Україна існує не в історичному континуумі, а в міфологічному. Вона не підлягає законам історичної необхідності. Сплюндрована і зруйнована, Україна, за Т. Шевченком, уособлена в «церкві-домовині», що стоїть у селі Суботові. Але з часом ця домовина розвалиться, постане вільна Україна і, розвіявши тьму неволі, запалить світло Правди. Поет вірив у щасливе майбутнє свого народу. Моделлю для міленарного мислення в християнських культурах йому слугувала Біблія. Перефразовуючи Книгу пророка Ісайї, він малює дивовижну картину спасенного світу: «Оживуть степи, озера, // І не верстовії, // А вольнії, широкії, // Скрізь шляхи святії // Простеляться: і не найдуть // Шляхів тих владики, // А раби тими шляхами, // Без гвалту і крику // Позізходяться до купи, // Раді та веселі, // І пустиню опанують // Веселії села».

Хоча Т. Шевченко писав про те, що народ «заходиться вже будить» загостреною сокирою, проте щасливе майбуття його він пов'язував здебільшого з дією надприродних сил. «Золотий вік», який має наступити, поет сприймає як сакральну будову, котра означатиме триумф не Розуму, а істинної Мудрості, яка, подібно до багатьох міленарних пророцтв, характеризуватиме грядущу ідеальну спільність обраних. «Важливо зазначити, – пише слушно

²⁰ Том 2. С. 47.

²¹ Том 2. С. 42.

професор Гр. Грабович, – що ця ідеальна спільність набирає універсальних масштабів, а ідеальний образ України зливається з образом ідеального людства»²².

Національна самосвідомість поета була такою високою, що він ладен був за Україну проклясти «святого Бога», а відтак і загубити свою душу. Водночас він закликає Бога зжалитися над Україною, якої «може вже й немає», а братів-українців – не вдаватися у тугу й молитися Богові, працювати розумно в ім'я нашої безталанної матері-України.

Християнським світоглядом, вірою в «Сина Божого во плоті» пройняті всі твори Шевченка. Християнську ідею «Людина – образ Божий» він переносить на свої оцінки відносин між українцями. Його відомі «І мертвим і живим ...» своїм епіграфом мають євангельські слова: «Коли хто скаже: Я люблю Бога, а брата свого ненавидить, той є лжець, бо хто не любить брата свого, якого бачить, то Бога, якого не бачить, як може любити?» (Ів. 4: 20). Тому, підкреслюючи, що «і царяти, і старчата – Адамові діти», поет звертається до тих своїх земляків, які «людей запрягають в тяжкі ярма», із словами: «Умийтеся! Образ Божий багном не скверніте!»

Водночас поета турбує конфесійна роз'єднаність українського народу. Його звернення до слов'ян припинити те «порізнення», яке внесла між ними різна релігійна належність, у перекладі на український ґрунт звучить як заклик не бути «игрالیщем иноплемеников», злитися воєдино любов'ю і братством: «Смирітеся, молитесь Бог // І згадуйте один другого, // Свою Україну любіть, // Любіть її... Во время люте // В останню тяжкую минуту // За неї Господа моліть»²³.

Шевченко постійно наголошує на тих збитках, яких завдала національному буттю українців «присяга Москві». І в цьому, наголошує поет, не допомогла Богданова молитва, «щоб москаль добром і лихом з козаком ділився». Вину за «національне осміяння», загибель «слави України», її волі Шевченко також переносить (і це звучить нині актуально) й на Російську православну церкву як «головний вузол московської внутрішньої політики», яка, зрадивши чисту святу віру, благословляла усіляке гноблення й розбійництво Росії щодо інших народів, перетворила Українську Церкву у «церкву-домовину».

Засуджуючи державне християнство і виступаючи проти всевладдя в християнському світі Апостольської столиці, яке допомагало «добрим» сусідам України поневолити її, Шевченко висловлює тверду віру в праведного Бога, який «розвіє тьму

неволі, світ Правди засвітить. І помоляться на волі невольничі діти»²⁴. Та зробить він це, розваливши ту «церкву-домовину», яку збудувала в Україні Московська патріархія, що поглинула 1686 року Київську митрополію, сприяла ліквідації Українського християнства, підмінила в свідомості українців їхню етнічну належність конфесійною – російсько-православною.

Зауважимо, що мрії поета не збулися й досі. «Церква-домовина» є найбільшою православною інституцією в демократичній Україні. Утверджуючи ідею всеслов'янської єдності, «єдиновірного братерства», вона й нині є тією духовною силою, яка працює в руслі великоросійської шовіністичної політики, діянь Путіна проти нашої державницької незалежності, національного відродження, української християнськості.

Надто розмаїтими є думки Т. Шевченка про долю людини. Тут він загалом дотримується ідей провіденціалізму («великий Божий вирок», «життя призначення», «все від Бога!», «Од Бога все! А сам нічого дурний не відає чоловік!» – пише він у «Варнаці».

Проте, розглядаючи Бога як силу, що визначає долю людини, її життєві орієнтації, Т. Шевченко водночас піддає його гострій критиці за те, що він карає, по суті, невинних людей: дівчину за те, що щиро полюбила козацькі очі; поета, який і так у житті дуже багато терпів; дівчину, яка народилася на світ, щоб «всякому добро творити», а стала черницею, занапастила себе у монастирі. Звертаючись до Бога, поет у поемі «Княжна» пише: «Боже! Боже! Дасш волю // І розум на світі, // Красу даєш, серце чисте... // Та не даєш жити. // Не даєш на рай веселий, // На світ твій великий // Надивитись, намолитись // І заснуть навіки».

Висловлюючи своє невдоволення тією байдужістю, яку Бог виявляє до людей, Т. Шевченко відзначає, що саме таке ставлення його до земних справ неодмінно породжує сумнів, небажання вірити в нього: «Як же його вірити, заплочивши очі, рад би я вірити, та серце не хоче».

Безперечною заслугою Т. Шевченка є те, що своєю творчістю він підносить людину до стану Бога. У нього є слова, спрямовані на утвердження в людині її гідності як людини, а саме це і є тим аспектом світобачення поета, який засвідчує його вільнодумність. Звертаючись до Л. Полусмакової, поет пише: «Моя ти любо! Не хрестись, // І не кленись, і не молись // Нікому в світі! Збрешуть люде, // І візантійський Саваоф Одурить! // Не одурить Бог, // Карать і миловать не буде: // Ми не раби його – ми люде!»²⁵.

²² Грабович Григорій. Шевченко як міфотворець. К., 1992. С. 160.

²³ Том 2. С. 18.

²⁴ Том 1. С. 307.

²⁵ Том 2. С. 398.

Заклик «Будьте люди, а не посмішище ченцям!» пронизує всю поему Шевченка «Єретик». Людина стає людиною тоді, коли вона розправляє свої руки, змиває з очей луду, не принижує свою людську гідність ні перед ким. Таких людей і Бог «не одурить».

Думки, які б прямо заперечували існування Бога, лише двічі трапляються в творах Т. Шевченка. Деякі дослідники, обґрунтовуючи положення, що поет був атеїстом, при цьому посилаються на таке його категоричне судження: «Бо немає Господа на небі! //А ви в ярмі падаєте //Та якогось раю на тім //Світі благаєте? //Немає! Немає»²⁶.

Але, уважно прочитавши ці рядки, зазначимо, що вони не містять прямого заперечення буття Бога. Тут йдеться лише про те, що його немає на небі. Слова із «Заповіту» «Молитися..., а до того я не знаю Бога» також не означають, що Шевченко ними заперечував основну релігійну ідею. «Не знаю» – це не означає, що Бога немає. Так само можна оцінити і слова поета з його вірша «Лічу в неволі дні і ночі», що «немає нічого»: «Нема навіть кругом тебе великого Бога».

Аналіз різних форм ставлення людей до релігії, різного розуміння сутності Бога засвідчує те, що всі ці форми за умов соціальної нерівності мають насамперед «утилітарний характер». Незадоволення своїм приреченням на рабське буття неминує породжувало внутрішній конфлікт свідомості людини. Якщо в одних це виражалося у відмові від власного Я, абсолютному сприйнятті релігійної ідеї визначеності й покірності, вірі в спасіння через прихід месії, то в інших це невдоволення виявлялося в антитеїстичній формі. Антитеїзм – це відображення пошуків людини, яка ще не знайшла себе саму, своє Я. Антитеїст зберігає в своїй уяві образ Бога, який для нього виступає не як продукт ілюзорно-фантастичного відображення дійсності, а як щось реально існуюче, але таке, що виконує своє призначення щодо людини. Заперечуючи такого Бога, людина доходить до усвідомлення своєї гідності.

Аналогічний хід мислення притаманний і Т. Шевченкові. «Чи Бог бачить із-за хмари наші сльози, горе?» – питає він у поемі «Сон». І, немовби відповідаючи собі, додає «А Бог хоч бачить, та мовчить, //Гріхам великим потурає... //А патріот, убогих брат, //Дочку й теличку Однімає у мужика... //І Бог не знає, А може й знає та мовчить»²⁷. Вдумаємося в ці слова: «Чи Бог бачить?» – «бачить та мовчить», «не знає, а може й знає». Адже це критика тих антропоморфних властивостей, які приписує Богові «Катехізис», називаючи його всевидящим, всемилостивим, всезнаючим і таке інше.

Та цим поет не обмежився. Він залічує Бога до тих, хто гнобить народ. Звертаючись у поемі «Кавказ» до Спасителя, він пише: «За кого ж ти розіп'явся, Христе, сине Божий? //За нас добрих, чи за слово Істини... чи може, // Щоб ми з тебе насміялись?»²⁸. Антитеїзм поета тут знову переростає у вільнодумчий скептицизм.

Як бачимо, світогляд Т. Шевченка має надто складну мозаїку різних відтінків. Одні його твори дають право для висновку про те, що він був релігійною людиною, інші – для твердження, що його вільнодумство має чітку іррелігійність в її антропоутверджувальній зорієнтованості. Але зауважимо, що реконструкція іррелігійної свідомості поета у всій цілісності, взаємозв'язку різних, часто суперечливих тенденцій – справа надто складна. Тут завжди є можливість однобічного розгляду, захоплення якоюсь стороною, рисочкою світобачення митця, нанизування для підтвердження своїх міркувань думок його з тих чи інших його творів. Адже при цьому можуть лишитися осторонь такі судження, які відображають справжню суть його світогляду. Саме це мало місце у спробах довести, що Т. Шевченко був войовничим атеїстом. Це ж спостерігається й нині, коли в різних виданнях з'являються статті, які обстоюють глибоку релігійність поета. Так вони є зокрема в монографії Дм. Степовика. А між тим Шевченко не був ні атеїстом, ні глибоко віруючою людиною. Насичене антиклерикальними і своєрідними дійсними ідеями його вільнодумство підносилося до усвідомлення величчя людини як творця свого щастя: «О люди! люди небораки! //Нащо здалися вам царі? //Нащо здалися вам псарі? // Ви ж такі люди, не собаки»²⁹.

Висновки. Відсутність у поета теоретично обґрунтованих поглядів на суспільні явища, роль людини в історичному процесі зумовила своєрідність тлумачення ним і світу, і людини, і Бога, і релігії. Визнаючи існування Бога, Тарас Шевченко водночас, як і всі антитеїсти, вільно поведився з ним. Бог у нього із-за того, що «спить», виступає захисником інтересів панівних класів, а не носієм загальнолюдського, скоріше у ролі караючої, а не благоносної сили. Добра від нього, за Шевченком, людина може й не сподіватися. Поет не лише доводить Богові необхідність прокинутися, умовляє згледітися на нещастя народу, а й звинувачує його в обмані, одуренні й обкраданні убогих, проклинає його. А якщо так, то напрошується висновок, що людина не завжди має покладатися на таку абстрактну й безтурботну силу як Бог. Поет інтуїтивно був переконаний у тому, що він, як біблійний і Божий Посланець, сам покликаний нести своєму народові

²⁶ Том 1. С. 237.

²⁷ Том 2. С. 26.

²⁸ Том 1. С. 327.

²⁹ Том 2. С. 311.

Правду, закликати його йти до особистої і національної свободи.

Враховуючи це, Шевченко прагне перебрати на себе роль посередника між народом і Богом, говорити із своїм рідним народом від імені Господа, розкриваючи йому зміст Слова. Гр. Грабович, відзначаючи «злиття» поета із Спасителем і, вказуючи на наявність у нього рис Пророка, слушно зауважує: «Як і Христос, що своїми стражданнями звільнив людей від прокляття первородного гріха і відкрив їм шлях до спасіння, Шевченко... розкрив таємницю «великого льоху», яким є Україна, особистою недолею спокутував гріхи чи «прокляття» її дисгармонії, дав своєму народові віру в «золотий вік»³⁰. Своє покликання поет вбачає у пробудженні людей від того сну, який навів на них Бог, закривши їхні «добрі очі» і скувавши їхній «вольний розум». «Прозріте, люди, день настав!» – чуємо

заклик. Відтак людину Шевченко ставить у центрі Всесвіту.

Все це засвідчує своєрідність антитеїзму Тараса Шевченка, яка виражається у відмові його від теоцентризму і переході до антропоцентризму. Своєю поставою поет започатковує новий тип людини, який Микола Шлемкевич, як вище вже відзначалося, назвав шевченківською. Моральним ідеалом її є вільний дух, що сам на основі пізнання самовизначається, а головною засадою світогляду – розум. Саме тому Т. Шевченко закликає не покладатися у всьому на Бога, а здолати ірраціональні життєві орієнтири пасивного очікування Правди і Волі від когось, пробудити в собі той Дух, який робить людину вільною і спрямованою на Поступ. Лише тоді, як пророкує поет, «Встане Україна, // І розвіє тьму неволі, // Світ правди засвітить. // І помоляться на волі // Невольничі діти!»³¹.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Барабаш Юрій. Тарас Шевченко: імператив України: історіо- й націософська парадигма. Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.», Ін-т л-ри ім. Тараса Шевченка НАН України. К. : ВД «Києво-Могилянська академія», 2004. 180 с.
- Білецький Леонід. Шевченкіана. У трьох томах. К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2013.
- Гнатишак М. Тарас Шевченко й релігія. Львів, 1936.
- Грабович Григорій. Поет як міфотворець: семантика символів у творчості Тараса Шевченка; пер.з англ. С. Павличко. 2.вид., випр. й авторизоване. К. : Часопис «Критика», 1998. 206 с.
- Грабович Григорій. Шевченко, якого не знаємо. (З проблематики символічної автобіографії та сучасної рецепції поета); ред. В. Дивнич. К. : КРИТИКА, 2000. 317 с.
- Дзюба Іван. Тарас Шевченко. Життя і творчість. К.: Києво-Могилянська академія, 2008. 718 с.
- Домашовець В. Псалми Давидові в поетичних творах Т. Шевченка. Оттава, 1992.
- Забужко Оксана. Шевченків міф України: спроба філософського аналізу. К. : Абрис, 1997. 142 с.
- Завадка Богдан. Серце чистеє подай. Проблеми релігії у творчості Тараса Шевченка; АН України, Ін-т українознавства. Львів. : УПП ім. Ів.Федорова : Фенікс Лтд., МП «РАС», 1993. 159 с.
- Зайцев Павло. Життя Тараса Шевченка. 2-ге вид. К. : Обереги, 2004. 480 с.
- Іван Огієнко про релігійність Тараса Шевченка. День. 2004. № 88 (22 трав.).
- Іван Огієнко про релігійність Тараса Шевченка. День. 2004. № 96 (5 черв.).
- Козак Стефан. Шевченкознавчі та порівняльні студії. Статті. Розвідки. Лекції / Голов. ред. Г. Скрипник; упоряд. Р. Радишевський. Видавництво Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАНУ; Міжнародна асоціація українців; Міжнародна школа україністики. К., 2012. 568 с.
- Романченко І. С. Атеїзм Т. Г. Шевченка. К., 1962.
- Слюзар В. Тарас Шевченко переміг з вірою. Голос України. 1999. 22 травня.
- Степовик Д. Наслідуючи Христа: Віруючий у Бога Тарас Шевченко. К.: Видавництво імені Олени Теліги, 2013. 480 с.
- Шевченківський словник. У двох томах. К., 1976.
- Шевченко Тарас. Повне зібрання творів. В 6-ти т. К., 1963-1964.

REFERENCES

- Barabash Yuriy. Taras Shevchenko: imperative of Ukraine: historical and sociological paradigm. National University "Kyiv-Mohylyan. Acad.", Literat. Institute named after Taras Shevchenko of the National Academy of Sciences of Ukraine. K.: VD "Kyiv-Mohyla Academy", 2004. 180 p.

³⁰ Грабович Гр. Шевченко як міфотворець. С. 168.

³¹ Том 1. С. 307.

- Biletskyi Leonid. Shevchenkian. In three volumes. K.: Kyiv University Publishing and Printing Center, 2013.
- Hnatyshak M. Taras Shevchenko and religion. Lviv, 1936.
- Hrabovych Grigory. The poet as a mythmaker: the semantics of symbols in the work of Taras Shevchenko; translated from English S. Pavlychko. 2nd ed., edited and authorized. K.: "Criticism" magazine, 1998. 206 p.
- Hrabovych Grigory. Shevchenko, whom we do not know. (On the problems of symbolic autobiography and modern reception of the poet); ed. V. Divnych. K.: KRYTIKA, 2000. 317 p.
- Dzyuba Ivan. Taras Shevchenko. Life and creativity. K.: Kyiv-Mohyla Academy, 2008. 718 c.
- Domashovets V. Psalms to David in the poetic works of T. Shevchenko. Ottawa, 1992.
- Zabuzhko Oksana. Shevchenko's myth of Ukraine: an attempt at philosophical analysis. K.: Abris, 1997. 142 p.
- Zavadka Bohdan. Give the heart a cleanse. Problems of religion in the works of Taras Shevchenko. Academy of Sciences of Ukraine, Institute of Ukrainian Studies. L.: UPI named after Iv. Fedorova: Fenix Ltd., MP "RAS", 1993. 159 p.
- Zaitsev Pavlo. Life of Taras Shevchenko. 2nd edition K.: Oberegy, 2004. 480 p.
- Ivan Ohienko about the religiosity of Taras Shevchenko. Day. 2004. No. 88 (May 22).
- Ivan Ohienko about the religiosity of Taras Shevchenko. Day. 2004. No. 96 (June 5).
- Kozack Stefan. Shevchenko studies and comparative studies. Articles. Intelligence. Lectures / Head. ed. G. Skrypnyk; according to R. Radyshevskyi. Publishing House of the Institute of Art History, Folklore and Ethnology named after M. Rylsky NASU; International Association of Ukrainianists; International School of Ukrainian Studies. K., 2012. 568 p.
- Romanchenko I.S. Atheism of T.G. Shevchenko. K., 1962.
- Slyuzar V. Taras Shevchenko won with faith. Voice of Ukraine. 1999. May 22.
- Stepovyk D. Following Christ: Taras Shevchenko, a believer in God. K.: Olena Teliga Publishing House, 2013. 480 p.
- Shevchenko dictionary. In two volumes. K., 1976.
- Taras Shevchenko. Complete collection of works. In the 6th v. K., 1963-1964.

СВІТОГЛЯДНІ НАСТАНОВИ АНАТОЛІЯ КОЛОДНОГО ЯК ФУНДАТОРА УКРАЇНСЬКОГО АКАДЕМІЧНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА* (ЧАСТИНА 1. РАДЯНСЬКИЙ ПЕРІОД)

У статті осмислюється, яким чином світоглядні орієнтації фундатора українського академічного релігієзнавства професора Анатолія Колодного вплинули на методологічні настанови релігієзнавчої галузі. З'ясовано, що світогляд Заслуженого діяча наук України Анатолія Колодного формувався у радянський період. Тож тотально пануючий ідеологічно-світоглядний контекст не міг не відобразитись у його свідомості. Однак засвоєна як базова для життєвого кредо настанова атеїзму трансформується у притаманний українській інтелектуально-духовній еліті вільнодумчий антропоцентризм. Водночас свідомість щирого українця спирається на властивий український націоналізм. Тож саме атеїзм (у пафосі гуманістично-практичного вільнодумства) і націоналізм (у гідності визнання своєї належності до українського ціннісно-смислового універсуму та дієва/діяльна відповідальність за його артикуляцію) вплинули як на світоглядну позицію особистості громадянина, філософа та релігієзнавця Анатолія Колодного, так і задали специфічний реєстр пізнавального зосередження цілої галузі, провідним методологом, історіографом й головним архітектором якої він є.

Ключові слова: атеїзм, вільнодумство, українське академічне релігієзнавство, Колодний Анатолій Миколайович.

Oksana Horkusha

WORLDVIEW ATTITUDES OF ANATOLII KOLODNYI AS THE FOUNDER OF UKRAINIAN ACADEMIC RELIGIOUS STUDIES (PART 1. SOVIET PERIOD)

The article considers how the worldview orientations of the founder of Ukrainian academic religious studies, Professor Anatolii Kolodnyi, influenced the methodological guidelines of the religious studies field. It was found out that the worldview of the Honored Scientist of Ukraine Anatolii Kolodnyi was formed during the Soviet period. So the totally prevailing ideological and worldview context could not fail to be reflected in his mind. However, the instruction of atheism, learned as a basic creed for life, is transformed into the free-thinking anthropocentrism characteristic of the Ukrainian intellectual and spiritual elite. At the same time, the consciousness of a sincere Ukrainian is based on inherent Ukrainian nationalism. Therefore, it was atheism (in the pathos of humanistic-practical free-thinking) and nationalism (in the dignity of recognizing one's belonging to the Ukrainian value-meaning universe and effective/active responsibility for its articulation) that influenced both the worldview position of the citizen, philosopher and religious studies scholar Anatolii Kolodnyi, and set a specific register of cognitive concentration of the entire field, of which he is the leading methodologist, historiographer and main architect.

Key words: atheism, free-thinking, Ukrainian academic religious studies, Kolodnyi Anatolii Mykolayovych.

Актуальність. Фундатором сучасного українського академічного релігієзнавства беззаперечно є професор Колодний Анатолій Миколайович.

Та зауважимо: іноді представники молодшої генерації українських релігієзнавців під впливом розмаїтих щораз своєрідних й авторськи-оригінальних праць зарубіжних дослідників релігії не сприймають методологічних особливостей українського академічного релігієзнавства, адже релігія у їхньому розумінні постає сукупністю найрізноманітніших факторів, довільно розкиданих пазлів різнокартинного (історичного, етнографічного, антропологічного,

політичного, соціального, психологічного тощо) походження, з яких неможливо зібрати якусь особливу цілісність, застосовувавши при цьому певну системну методологію. За нашим припущенням такий фрагментарно-ситуативний підхід до релігії є наслідком постмодерністської деконструкції та наступної недовіри до цілісних дискурсів та доцільних нарацій (зокрема і наукових). Він спирається на переконання, що оскільки окремий дослідник має справу з якоюсь феноменально проявленою сукупністю емпіричних даних, описувати які він власне й береться, недоречно говорити про релігію як ціле. Натомість поняття релігія є збірним позначником для найрізноманітніших феноменів, які ми можемо класифікувати як релігійні та досліджувати методами тих наук, у дискурсі яких цей набір даних фіксується (етнологія, антропологія, культурологія, історія, соціологія, психологія тощо).

* Основний текст статті записано напередодні повномасштабного вторгнення російської федерації до України (2021 року). Апробація змісту відбулась на святковій конференції у січні 2022 року, приуроченій 85-річчю професора Анатолія Колодного. Друкується матеріал з відтермінуванням через нагальність уваги до іншої релігієзнавчої тематики (війна і релігія), що може проявлятися у змісті.

Натомість ми припускаємо, що такий підхід впливає з неможливості дослідника побачити релігію як ціле саме тому, що він не може дистанціюватись від особистих переконань щодо релігії, які природно вважає істинними. Тобто від нездатності дистанціюватись від особистих світоглядних переконань і власного досвіду та засвоєного «знання» у форматі набору певних кліше і стереотипів, помноженої на переконання, що за безпосереднім особистим дослідницьким (життєвим) досвідом та уявленнями немає вагомшого й об'ємного шару дійсності, тож релігієзнавчі дослідження мають носити обов'язково дискретно-фрагментарний, поверхнево-утилітарний характер.

Однак саме таке, вкрай необхідне для теоретично-систематизуючого сприйняття предмету, дистанціювання чи абстрагування формується на засадах специфічного «атеїстичного» – звільненого від догматизму – світорозуміння Анатолія Колодного. Це «атеїстичне» (антидогматичне) дистанціювання сприяє усвідомленню релігії як цілого понад конкретним емпіричним набором даних, у яких виражається та чи інша її характеристика. З позиції такого світоглядного відсторонення релігія може сприйматись як ціле, що має власні атрибути та сутнісні властивості й поліфонічно проявляється в історії та різних контекстах, розгортається в об'ємний багатогранний предмет для аналізу.

Постановка проблеми. Як релігієзнавці ми розуміємо, наскільки важливою є роль особистості у формуванні певного цивілізаційно-спроможного наративу, стратегічного та життєздатного дискурсу, що об'єднує найрізноманітніших людей взаємодоповнювальним співрозумінням спільного предмету осмислення. Особистості, яка бере на себе відповідальність закласти сенсово-змістовну локацію й предметну основу для актуалізації, сформулювати завдання, задати алгоритмічну й обґрунтувати методологічну специфіку його виконання, проаналізувати й акумулювати доробок попередників, запалити натхненням та пізнавальною спрагою сучасних і майбутніх дослідників.

Чи, як би ми висловились в науковій парадигмі: впізнати проблему, локалізувати об'єкт, визначити предмет, підібрати методи, запропонувати знаряддя, зібрати наявні дані, сформулювати ефективну методологію, запропонувати адекватну критеріальну шкалу для класифікації та верифікації даних, акумулювати й адаптувати до сучасності здобутки попередників, окреслити гіпотетичний горизонт для розгортання наукових теорій, підібрати та виховати достойних виконавців, розробити належну термінологію, сформулювати головні закономірності, дієві моделі, ефективні алгоритми, висвітлити перспективу розгортання систематизованого пізнання у просторі від емпіричних даних до розширеного розмаїттями

придатними гіпотезами горизонту очікуваних результатів, синтезувати нове знання та закласти предметно-галузевий каркас цілісної науки.

Або ж, як би ми висловились образно за антропною аналогією – суб'єктивізувати носія й артикулятора самостійного дискурсу у глобально-світовому багатоголоссі, забезпечивши його системним світоглядом, адекватною свідомістю, повносправною ідентичністю, мовою, мисленням, характером, критеріально-оціночною шкалою, мотиваційно-ресурсним базисом та дієвими алгоритмами досягнення належного результату.

Зрештою, ми розуміємо, що саме від того, хто вказує, куди рухатись цілій науковій школі, залежить напрямок та головні обриси результату. Той, хто визначає обриси предмету – задає змістовну специфіку його осягнення.

Дослідженість проблеми: Зараз професор Анатолій Колодний плідно працює над новими книгами та надихає українських релігієзнавців на нові суспільнозначимі дослідження. Тож релігієзнавчих праць, які спираються або ж посиляються на міркування й книги Анатолія Миколайовича, є багато. І найрозлогіші та найплідніші дослідження думок та внесків професора Анатолія Колодного очікуються в майбутньому. А в цій статті на правах вдячного учня ми зосередимось на безпосередньому аналізі лише деяких текстів самого фундатора українського академічного релігієзнавства у тому їх змістовному наповненні, що трансформувалось у принцип світськості та методологічні настанови українського академічного релігієзнавства.

Мета статті: Наша стаття не має на меті повністю охопити і повноцінно висвітлити концептуальний теоретичний та суспільно-практичний внесок професора Анатолія Колодного. Натомість ми прагнемо збагнути, якими є опірні життєва позиція та дослідницька настанова фундатора українського академічного релігієзнавства, як визначаються Анатолієм Колодним атеїзм і вільнодумство та як їхні дефініції та ці позиції фундатора галузі вплинули на формування принципів і настанов галузі наук. Спиратимемось на власні міркування професора Колодного, змістовно викладені у його працях¹.

Основний виклад: Спершу нагадаємо теми кандидатської («Обрядово-побутова релігійність сучасного віруючого» К., 1966), та докторської («Атеїзм як форма світоглядного знання і самоусвідомлення особи» К., 1987)² дисертацій Анатолія Колодного, адже саме у них формувався специфічний дослідницький підхід та тематичний спектр релігієзнавця. У цих перших наукових працях

¹ Доле ж моя, доле... Спомин. Анатолій Колодний. Шлях до Українськості. Біографо-сенсижиттєвий нарис. Київ, 2021.

² Колодний А. М. Атеїзм як форма світоглядного знання і самосвідомості особи. К., 1984.

Анатолія Миколайовича виявились особливості не лише особистісного, але і галузевого підходу до осмислення предмету – емпіричний вимір, світоглядний зріз та свідомісний фактор з раціонально-прагматичним кутом зору. Звідси ж і проблематичність розуміння особливостей академічного релігієзнавства представниками релігійних кіл та інших галузей гуманітарних наук. Тож деякі позиції потребують нашої посиленої уваги.

Щонайбільш дразливим для релігійного середовища та часто незрозумілим для тих, хто поверхнево читає праці філософа, є щиро декларований ним атеїзм. Представники релігійних спільнот іноді побіжно і фрагментарно, а то й – зверхньо позируючи на академічних релігієзнавців, продовжують таврувати нас «атеїстами» – нащадками радянського «войовничого атеїзму». Представники ж інших галузей гуманітарних наук (історики, соціологи, етнологи, політологи, філологи, культурологи, психологи), у предметне поле яких тим чи іншим своїм виміром або ж виявом потрапляє релігія – не знаходять її як цілісного предмету дослідження і накидають нам тавро своєрідних теологів чи пропагандистів релігії.

Та професор Колодний, декларуючи, що є свідомим атеїстом (але не антиатеїстом)³, наполягає, що атеїзм за суттю є таким підходом, за якого людина докладає власних зусиль в дослідженні й побудові світу. Як світоглядно-гносеологічна настанова атеїзм витлумачує ті ж, що й релігія, «проблеми взаємодії людини і світу». А як своєрідна форма філософського освоєння світу, атеїзм «цікавить не стільки онтологічний чи гносеологічний, скільки індивідуально-практичний аспект відношення людини до світу, зокрема питання про те, чи вільна людина у своїй діяльності, а чи ж вона знаходиться під абсолютним впливом необхідності». Отже саме у такому індивідуально-практичному, світоглядно-вільнодумчому аспекті слід розуміти атеїзм професора Анатолія Колодного.

Нагадаємо, що за часів тотального панування войовничого антиатеїзму (коли власне і отримує освіту та особистісне становлення Анатолій Колодний) декларувати іншу, крім атеїстичної, світоглядну позицію було вкрай небезпечно. Щонайменше це унеможливлювало мати професійне зростання в галузі науки і освіти. Однак для філософа Анатолія Колодного декларований ним атеїзм набуває гуманістично-вільнодумчого пафосу свободи вибору свідомої людини мотивації до суспільної дії й особистої світоглядної позиції, чи, принаймні, дистанціювання від тотально-нав'язуваної комуністичної ідеології та її похідного войовничого

антиатеїзму. Такий атеїзм є свідомим дистанціюванням від пропагандивно нав'язуваних, некритично засвоєваних «правильних вчень», зокрема і партійного чи релігійного догматизму: «Я є вільнодумчою натурою, а тому мені тісно було б в освоєнні задогматизованого християнського віровчення»⁴. Критично-раціональний підхід та гострий допитливий інтелект не дає філософу можливості втиснутись у жорсткі догматичні рамки якоїсь конфесійної християнської чи ж компартійної ідеології. Анатолій Колодний відмовився і від компартійної кар'єри. Про це він пише у своїх спогадах так: «зараз скажу відверто, що я тоді не міг стати партійним функціонером ще й тому, що в душі мав протестний настрій щодо того, що компартія творила в суспільному житті і насамперед до того, як вона вирішувала національне питання. Ставши ним, я мав би все робити для реалізації в області згубної компартійної політики з цих питань... Я ж потаємно працював на інше»⁵.

Тоді ж Анатолій Колодний змушений був виправдовуватись через звинувачення у «політичній недалекості» та «світоглядній плутанині» у змісті соціологічних анкет, проведеного під його керівництвом опитування. Національні погляди, що проявлялись в україномовному, українозмістовному, україновикладацькому налагодженні роботи очолюваної ним кафедри філософії Чернівецького державного університету, призвели до того, що довелося переїжджати у пошуках роботи й зіткнутись із дискримінацією за світоглядними параметрами.

Пояснюючи свій світоглядний націоналізм Анатолій Колодний зазначає: «Не можу точно сказати, хто сформував у мене українсько-національну (тепер часто називають її націоналістичною) свідомість, але вона давала мені постійно протягом всіх років життя про себе знати. Власне, із-за любові до української мови і пісні я обрав для навчання саме українську Дубіївську школу.... Саме із-за необхідності проведення занять з філософії російською, я ... не зміг залишитися працювати назавжди в зросійщеному Одеському університеті, куди одержав призначення, а тому й перебрався звідти до Чернівців. Ставши в 1970 році завідуючим кафедрою філософії Чернівецького університету, я наполіг на тому, щоб всі викладачі мого колективу працювали українською. Підспудні сили «відзнайшли» в моїй роботі вияви ідеалізму..., релігійності..., а найбільше – націоналізму.... Прискіпливі комісії з Москви і Києва – як реакція на постійні відкриті чи анонімні листи-доноси в ЦК КПРС і ЦК КПУ в Міносвіті і газету «Правда» – одна за одною приїздили до Чернівців для перевірки роботи

³ Доле ж моя, доле... Спомин. Анатолій Колодний. Шлях до Українськості. Біографо-сенсожиттєвий нарис. Київ, 2021. С. 204

⁴ Доле ж моя, доле... С. 123.

⁵ Доле ж моя, доле... С. 141.

керованої мною кафедри. Я до них навіть звик, бо ж одержував всупереч донощикам, лише схвальну оцінку різноманіття сфер діяльності нашого викладацького колективу...»⁶. Отже, як бачимо, за тих обставин національна світоглядна ідентичність була небезпечною і, як би ми сьогодні сказали, заважала успішному просуванню кар'єрними сходами, позбавляла життя комфорту й піддавала суттєвим ризикам. Однак як екзистенційний вибір – свідчила про ціннісне вкорінення особистості в національну культуру та ментальність, силу характеру й щире прагнення бути вільним самосвідомим суб'єктом, що керується у своєму житті любов'ю до рідного народу, за долю якого почуває себе відповідальним. Тоталітарна ж система потребувала гвинтиків (трансляторів компартійних меседжів) без ментально-світоглядних вкоріненостей в національні (маркерами та змістовним джерелом яких є мова, культура, народні традиції, історія, цінності) чи релігійні, іншосвітоглядні ідентичності.

Особиста дружба та комунікативні зв'язки з представниками Української Гельсінської групи й національними інтелектуалами посилювали небезпеку переслідувань, про що теж згадує Анатолій Колодний: «Бо ж в 1974-1976 роках прокотилися арешти багатьох наших знайомих-друзів по Києву і Львову за їх національні погляди. Вогонь владних і компартійних репресій зосередився на Українській Гельсінській групі, з деяким із якої Альда мала зв'язки»⁷. Тоді за попередженням знайомого Колодні залишили Чернівці. Однак «не прийнятий Києвом, я знайшов собі притулок у Житомирському педінституті», про який Анатолій Колодний згадує з вдячністю. Ці життєві перипетії навчили видатного філософа-релігієзнавця бути стійким до різних обставин, не гнутись під натиском догмато-ідеологічного тренду, не зраджувати свого народу заради потішення особистих амбіцій чи зисків, щиро визнавати і любити своє національне коріння, слідувати цінностям, оцінювати людей за справами, а не ярликами (включно із займаними посадами, партійною чи релігійною належністю) та брати на себе відповідальність за долю свою, своїх ближніх, свого колективу, свого народу.

Також з особливою шанобою Анатолій Колодний пише про директора Інституту філософії АН України академіка Шинкарука В.І., який не зважав на «прикметну вивіску як націоналіста», коли в травні 1981 року після успішного проходження конкурсу Анатолій Колодний був зарахований на вакантну посаду старшого наукового співробітника Інституту філософії. І наступні 4 десятки років зосередився на філософсько-релігієзнавчій праці: досліджувати,

артикулювати теоретично-методологічні засади галузі, формувати колектив, писати праці і організовувати видруки колективних монографій. Анатолій Миколайович про це згадує так: «працюючи вже біля 40 років в Інституті, я прагнув не підвести сподівання любимого академіка і діяв надто обережно. Саме завдяки Володимирі Іларіоновичу в нашій науковій установі за його життя завжди зберігався дух українства, розгорнулося дослідження власне української філософської і суспільної думки».⁸

Тут важливо нагадати, що в роки до незалежності України існувало 2 підходи до дослідження релігії: 1) власне дослідницький сформувався в Інституті філософії: «Під керівництвом професора Б.О. Лобовика, видатного знавця проблем гносеології релігії, який замінив на посаді завідуючого відділом Є.К. Дулумана, ми провели дослідження з православної тематики, вивчали течії і форми філософської апології релігії. Прийшовши до керівництва відділом, я ініціював вивчення питання ролі релігії і церкви в духовному житті українського народу. По всіх цих досліджуваних наукових проблемах видруковувалися колективні наукові монографії»⁹; 2) ідеологічно-пропагандивна критика релігії та заперечення дійсних підстав для релігійного світогляду, що провадилася в Міжреспубліканській філії Інституту наукового атеїзму Академії суспільних наук при ЦК КПРС. Анатолій Колодний згадує про взаємодію та специфіку кожної з цих двох релігієзнавчих

⁸ «В ті роки легко можна було, щось сказавши чи скоївши проукраїнське, одержати за це ув'язнення чи вислання, втратити роботу. Відсидів же в російських в'язницях за свій лист-протест мій співстудент Василь Лісовий. Фокус полягав тоді в тому (а це було не легко), щоб боротися за українську Україну і не здобути при цьому кримінал. Наголошу, що саме завдяки такій діяльності на українотворчій ниві знаних українців Україна зрештою здобула незалежність. З другого боку, завдяки процесам над українськими націоналістами світ дізнавався, що «ще не вмерла Україна». Українська діаспора... предметно цим будоражила громадську думку в закордонні з протестами проти московського колонізатора. ... Так ось Володимир Іларіонович був серед тих, хто своєю вміло налагодженою роботою проукраїнського змісту наближав незалежність України. Використовуючи при цьому свій авторитет, він оберегав, як міг, від можливих розправ комуністичного режиму власне українські філософські кадри. В Інституті попри всіляку протидію цьому з боку партійних органів з'явилися одним з перших в Академії наук представники Народного Руху, почалися добровільні виходи із членства в Компартії. Згадаймо принагідно участь від імені РУХу у всеукраїнських теледебатах з ідеологічним лідером Компартії Л. Кравчуком нашого професора (донедавна – директора Інституту) Мирослава Поповича. Я особисто взяв участь в організації в Інституті осередку Товариства української мови, що був зареєстрований за тринадцятим номером, працював від імені Інституту в цьому Товаристві. Академіком Шинкаруком було відновлено на посадах увільнених чи ув'язнених за політичну неблагонадійність в роки тоталітаризму наукових співробітників. Саме завдяки В.І. Шинкаруку всупереч всілякій протидії цьому в українську філософію було повернуто ім'я самобутнього мислителя Григорія Сковороди, філософська спадщина Києво-Могилянської Академії, мислителський здобуток Григорія Сковороди» // Доле ж моя доле... С. 149.

⁹ Анатолій Колодний. Життя, праця, думки. Київ, 2007.

⁶ Доле ж моя, доле... С. 141-142.

⁷ Доле ж моя, доле... С. 144.

інституцій: «Наявність в Україні такої структури..., керованої тоді членом-кореспондентом АН УРСР О. Онищенком, дещо полегшувала роботу нашого академічного релігієзнавчого підрозділу, бо ж ми могли займатися безпосереднім науковим дослідженням релігійних феноменів, а не визначенням шляхів і форм подолання, як тоді говорилося, релігійних передсудів. Були неодноразові спроби запрошення мене до роботи у філіал, але певно що мої націоналістичні орієнтації, як і в Київському університеті, ставали на перешкоді цьому, хоч про це мені відкрито не говорили»¹⁰.

Коли ж у червні 1991 року Президія АНУ прийняла постанову «Про створення Відділення релігієзнавства Інституту філософії АН УРСР», сюди потрапили ті співробітники обох вищеназваних інституцій, які сприймали релігію як об'єкт дослідження, а не тотальної критики і спростування: «було укомплектоване співробітниками керованого мною тоді сектору філософських проблем релігії та атеїзму Інституту філософії (на його основі було утворено у Відділенні відділ філософії релігії, який я очолив й очолюю донині) та співробітниками Міжреспубліканського філіалу (утворено з них відділ історії релігії, який очолив д. філос. н., проф. П. Яроцький, і відділ соціології релігії, очолений д. філос. н. П. Косухою)»¹¹.

Помічаємо, що у Відділенні релігієзнавства відразу поєднувались 3 методологічні стратегії осмислення релігії: філософська, історична, соціологічна. І поступово цей методологічний триумвірат трансформувалася у системний підхід пізнання релігії як цілого – своєрідне стереометодологічне охоплення на перетині суспільно-емпіричного та історично-трансформаційного завдяки філософській систематизації й артикуляції. Після трьох років адаптації до нових обставин колектив українських релігієзнавців почав продуктивно працювати. Із 1996 року видрук наукової продукції став вражаючим¹². Відтоді українське релігієзнавство вийшло на міжнародний рівень і професор Анатолій Колодний, Людмила Филипович та інші українські релігієзнавці починають інтенсивно відвідувати міжнародні зарубіжні конференції, виголошувати там наукові доповіді, знайомити світовий загал із нашим українським релігієзнавчим доробком. Так українське

академічне релігієзнавство і формувалось власним науковим колективом із притаманними українським релігієзнавцям методологічними, предметними та тематичними особливостями осмислення релігії, але із урахуванням світових досліджень та підходів.

І в епіцентрі інституалізації, самовизначення й самовисловлення Українського Академічного релігієзнавства, координуючи увесь процес, спрямовуючи релігієзнавчий дискурс й забезпечуючи такий належним методологічно-критеріальним каркасом (фіксація головних принципів, підходів, методів та засобів аналізу), адекватним тезаурусом (зокрема й дефініція об'єкта і предмета дослідження в атрибутивних ознаках та особливих рисах, структурних елементах та функціональних векторах), перебуває професор Анатолій Колодний. Саме за його координації в незалежній Україні академічне релігієзнавство оформилось як самостійна гуманітарна галузь знання, що, ввібравши філософські, історичні та соціологічні знання про релігію, синтезувало специфічно український підхід до релігії як соціально-практично-значимого етнокультурного, націєформуючого, суспільно-світоглядного феномену, що розвивається та дієво проявляється в історії та свідомості народу, впливає на його дійсність та майбутнє цілим арсеналом притаманних релігії функцій.

Звідси й структурно-функціональний підхід до релігії, артикульований цілісною системою галузей академічного релігієзнавства¹³, та специфічна методологія – структурована головними принципами система методів, спрямована на аналіз релігії як цілого, що проявляється широким спектром наслідків різноманітних функцій/впливів релігії в суспільному, культурному, історичному, політичному, економічному, національному тощо контекстах життя людини. Така академічно-релігієзнавча методологія зорієнтована на розкриття релігії в її онтосенсозмістоінститутогенезі через синтез з безлічі окремих безпосередніх та опосередкованих емпіричних проявів в конкретному галузево-змістовному наповненні релігії, з метою сприяння позитивним практичним наслідкам завдяки можливому удосконаленню її функціональних впливів. Адже «наука не може залишатися річчю-в-собі. Вона має функціонально заявляти про себе» – наполягає Анатолій Колодний.

Саме світоглядні настанови фундатора й координатора інституційного становлення галузі впливають і на предметно-методологічне її визначення. Визначними настановами світорозуміння та

¹⁰ Там само.

¹¹ Там само.

¹² Наукова продукція книжково-брошурної форми Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (1996-2006 рр.). Академічне релігієзнавство України історія і сьогодення. Колективна монографія. До п'ятнадцятиріччя Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковородин НАН України. Київ, 2006. С. 238-244; Анатолій Колодний. Життя, праця, думки. Київ, 2007; Основні книжково-журнальні видання академічних релігієзнавців 1993- п/п 2020 років. С. 224-245. Колодний Анатолій. Феномен релігієзнавства. Монографія. Київ, 2020.

¹³ Дисциплінарна структура українського академічного релігієзнавства зрештою була чітко сформульована у колективній монографії за теоретично-методологічного керування та наукової редакції Анатолія Колодного : Дисциплінарне релігієзнавство. Кол. монографія. За ред. А. Колодного. К., 2009.

життєвої позиції Анатолія Колодного є *атеїзм* (у пафосі гуманістично-практичного вільнодумства) і *націоналізм* (у гідності визнання своєї належності до українського ціннісно-смыслового універсуму та дієва/діяльна відповідальність за його артикуляцію). Очевидно, що саме ці дві настанови вплинули як на світоглядну позицію особистості громадянина, філософа та релігієзнавця Анатолія Колодного, так і задали специфічний регістр пізнавального зосередження цілої галузі, провідним методологом, історіографом й головним архітектором якої він є. І як специфічна система світоглядних координат засновника вони стали своєрідною методологічно-предметною пропедевтикою для сучасного українського академічного релігієзнавства.

Тож ми (українські академічні релігієзнавці) підходитимемо до осмислення релігії дистанційуючись, хай не до виміру зовнішнього позасистемного спостерігача (що принципово неможливо), але до статусу незаангажованого ідеологічним завданням (апологетичним чи спростувально-критично-засуджувальним) аналітика й науковця, який цілком свідомий, що його особистісна світоглядна матриця не повинна підміняти собою об'єкт дослідження чи ушкоджувати його предметне розгортання, а, навпаки, є майданчиком для вільного від догматизму певних ідеологій запитування й впізнання релігії в її конфесійних, буттєвих, суспільних чи світоглядних виявах.

З іншого ж боку, кожен з нас таки є заангажованим власними ідентичнісними параметрами, тож намагатись уникнути прагматично орієнтованих результатів наукового осмислення релігії не лише важко, але й небезпечно, адже як релігія, так і релігієзнавство як системне пізнання релігії в її розмаїтих виявах, є суто людським, гуманістичним, антропоцентричним феноменом/пізнанням, що має конкретне практичне завдання: спасіння людини (для релігії); забезпечення людини адекватним знанням того, що є релігія (для релігієзнавства). Перше і друге має приносити користь людині. Оскільки ж людини взагалі не існує, ця користь визначатиметься в рамках конкретних життєвих обставин й ідентичностей цієї людини. Зрозуміло, що сучасні українські академічні релігієзнавчі дослідження відрізнятимуться від здійснюваних в інший час, в іншому національно-культурному та суспільно-історичному контексті, в інших сучасних країнах. Особливістю буде і проблемна локалізація (адже така має бути актуальною для сучасного українського суспільства), і своєрідність релігієзнавчого запиту (для українців в ракурсі релігії як світоглядно-свідомісного чинника розвитку суспільства; сенсово-змістовний ідентифікатор знаходитиметься у сакральному вимірі людських пошуків цінностей, еталонів; нормативно-алгоритмічний регулятор

людської життєдіяльності тощо), і специфічний, як ми на те вже вказували, структурно-функціональний підхід, і гармонійне взаємодоповнення емпіричного та теоретичного рівнів осмислення релігії, і симфонія, у яку сплітаються різні окремі релігієзнавчі дослідження, і, зрештою, антропологічно-кордоцентричний ухил та суспільно-функціональний запит до релігії, висловлений саме українською сучасною громадянсько-релігійною та державно-церковною ситуацією.

Повертаючись до історії постання українського академічного релігієзнавства, занотуємо: хоча тоталітарно правлячою компартією ставилось завдання спростовувати наявність іншої, крім матеріальної, дійсності та критикувати релігію як шкідливу світоглядну оману, але витлумачений як свобода індивіда атеїзм давав можливість дистанційовано (критично-раціонально) підходити до такого предмету дослідження, як релігія. Тоді ж в українському релігієзнавстві радянського періоду сформувались два підходи в ставленні до релігії – 1) войовничо-антитеїстичний, що, виконуючи замовлення правлячої комуністичної партії мав завданням нищівну критику релігії та спростування предмету релігійної віри, та 2) власне дослідницько-релігієзнавчий, репрезентанти якого зосереджувались не на спростуванні чи запереченні, а на дослідженні релігії як культурного, соціального, історичного, суспільно-світоглядного феномена. Яскравим представником другого підходу і є Анатолій Миколайович Колодний, який наполягав на тому, що дослідження релігії повинно стати окремою галуззю гуманітаристики. Він запропонував базовими принципи незаангажованості (поза-понад будь-яким догматичним чи ідеологічним завданням), історизму (релігія розуміється як цілісний дискурс, що поступово формується, трансформується, перетворюється впродовж історії), науковості (дослідження здійснюються науковими методами без залучення містичного осяяння чи авторської суб'єктивної фантазії) та об'єктивності (аналізуються дійсні емпіричні дані, а не фальсифікати, висновуються логічні підсумки, а не обгрунтовується фантастичне припущення) пізнавальної позиції релігієзнавця. Власне така дослідницька позиція і уможливила вивести релігієзнавство як галузь гуманітаристики з пастки ідеологічної підпорядкованості войовничому антиатеїзму та уникнути тенет конфесійного узалежнення. А зрештою – утвердити за незалежної України академічне релігієзнавство як самостійну галузь гуманітаристики, що має пізнавальне, а не апологетичне чи пропагандивне завдання.

Як пише про радянський етап релігієзнавства на території України сам Анатолій Колодний: «В тоталітарні комуністичні часи релігієзнавству, як специфічній сфері гуманітарного знання, в СРСР взагалі

було відмовлено в праві на самостійне існування. Воно включалося в контекст так званого *наукового атеїзму* і розглядалося як невід'ємний складовий елемент останнього. Його існування мислилося лише в цій системі. При цьому спотворювалася сама природа релігієзнавства. Поділяючи науковий атеїзм на два аспекти – позитивний і критичний, деякі дослідники вважали, що *релігієзнавство є сукупністю різних видів наукової критики релігії*. Так М. Горбачов виділяв три види критики – філософський, природничо-науковий та історичний. В. Танчер доповнив їх соціально-класовим, логічним, естетичним і морально-етичним. А. Г. Габінський – етнографічним, лінгвістичним, соціологічним, конкретно-соціальним і психологічним видами критики. Покликанням цих видів критики було показати безпідставність концептів релігії та викрити її негативну роль в історії. Прихильники таких поглядів вдавалися часто до тенденційного підбору фактів, цитат, історичних епізодів, діючих осіб з церковної історії тощо. Релігієзнавство виступало вже не як знання про релігію, а як її критика, що спотворювало сутність релігієзнавчого пізнання, орієнтувало не на дослідження релігійного феномена в усій багатоманітності форм його існування і складності історії, а на пошуки (в основному – тенденційні)

спростувань релігійного світобачення, на зведення до абсурду будь-яких форм релігійного світовідношення. Саме такі установки, власне, і спричинили відсутність у релігієзнавстві власного предмета дослідження. Воно не виробило специфічних методів пізнання релігійного феномену, своєї категоріально-понятійної системи, а користувалося тим, що давали йому інші науки. При цьому релігієзнавство вбирало у свої теоретичні побудови лише ті наукові концепції та висновки, конкретні приклади й описи, котрі в той чи інший спосіб мали антирелігійну зорієнтованість, точніше, давали можливість шляхом довільних тлумачень і комбінацій «спростовувати» релігійні положення й ідеї. Саме тут слід шукати основу думки, згідно з якою релігієзнавство не має свого власного предмета дослідження, а є сукупністю знань про релігію з різних галузей наук, в певний спосіб синтезованих ним. В такому витлумаченні релігієзнавство виступало як *опосередкований запереченням релігії атеїзм*. Основним завданням тих, хто працював у сфері наукового атеїзму був пошук і відповідна інтерпретація знань про релігію, що давали різні науки. Через чіткі ідеологічні установки того часу запозичені знання вже були антирелігійно зорієнтовані, тому давали спотворені дані»¹⁴.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Академічне релігієзнавство. Підручник. За науковою редакцією професора Анатолія Колодного. К.: Світ знань, 2000. 862 с.
- Дисциплінарне релігієзнавство. Кол. Монографія За ред. А. Колодного. К., 2009.
- Колодний Анатолій (1966). Обрядово-побутова релігійність сучасного віруючого» К., 1966.
- Колодний Анатолій (1987). Атеїзм як форма світоглядного знання і самоусвідомлення особи. К., 1987.
- Колодний Анатолій (2007). Життя, праця, думки. Київ, 2007.
- Колодний Анатолій (2021). Доле ж моя, доле... Спомин. Анатолій Колодний. Шлях до Українськості. Біографо-сенсожиттєвий нарис. Київ, 2021.
- Колодний Анатолій Миколайович (2017). Релігійне життя України в особах його діячів і дослідників. К.: Інтерсервіс, 2017. 740 с.
- Колодний Анатолій (2020). Феномен релігієзнавства. Монографія. Київ: Інтерсервіс, 2020. 248 с.
- Наукова продукція книжково-брошурної форми Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (1996-2006 рр.). Академічне релігієзнавство України: історія і сьогодення. Колективна монографія. До п'ятнадцятиріччя Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. Київ, 2006. С. 238-244.
- Колодний Анатолій. Основні книжково-журнальні видання академічних релігієзнавців 1993- п/п 2020 років. Феномен релігієзнавства. Монографія. Київ, 2020. С. 224-245.

REFERENCES

- Akademichne relihiieznavstvo [Academic religious studies] (2000). Pidruchnyk. Za naukovoju redaktsiieju profesora Anatoliia Kolodnoho. K.: Svit znan. 862 s.
- Dystsyplinarne relihiieznavstvo [Disciplinary religious studies] (2009). Kol. Monohrafiia Za red. A. Kolodnoho. K.
- Kolodnyi Anatolii (1966). Obriadovo-pobutova relihiinist suchasnoho viruiuchoho [Ritual and everyday religiosity of a modern believer]. K.

¹⁴ Колодний Анатолій. Феномен релігієзнавства. Київ, 2020. С. 7–8.

Kolodnyi Anatolii (1987). Ateizm yak forma svitohliadnoho znannia i samousvidomlennia osoby [Atheism as a form of worldview knowledge and self-awareness of a person]. K.

Kolodnyi Anatolii (2007). Zhyttia, pratsia, dumky [Life, work, thoughts]. Kyiv.

Kolodnyi Anatolii (2021). Dole zh moia, dole... Spomyn [My fate, my fate... Memory]. Anatolii Kolodnyi. Shliakh do Ukrainskosti. Biohrafo-sensozhyttiievi narys [The path to Ukrainianness. Biographical and meaningful essay]. Kyiv.

Kolodnyi Anatolii Mykolaiovych (2017). Relihiine zhyttia Ukrainy v osobakh yoho diiachiv i doslidnykiv [Religious life of Ukraine in the person of its leaders and researchers]. K.: Interservis, 740 s.

Kolodnyi Anatolii (2020). Fenomen relihiieznavstva [The phenomenon of religious studies]. Monohrafiia. Kyiv: Interservis, 248 s.

Naukova produktsiia knyzhkovo-broshurnoi formy Viddilennia relihiieznavstva Instytutu filosofii imeni H.S. Skovorody NAN Ukrainy (1996-2006 rr.) [Scientific products in book and pamphlet form of the Department of Religious Studies of the Institute of Philosophy named after H.S. Skovoroda of the National Academy of Sciences of Ukraine (1996-2006)] (2006). Akademichne relihiieznavstvo Ukrainy: istoriia i sohodennia [Academic religious studies of Ukraine: history and present]. Kollectyvna monohrafiia. Do piatnadtsiatyrichchia Viddilennia relihiieznavstva Instytutu filosofii imeni H.S. Skovorody NAN Ukrainy. Kyiv. S. 238-244.

Kolodnyi Anatolii (2020). Osnovni knyzhkovo-zhurnalni vydannia akademichnykh relihiieznavtsiv 1993- p/p 2020 rokiv [The main book and magazine publications of academic religious scholars from 1993 to 2020]. Fenomen relihiieznavstva [The phenomenon of religious studies]. Monohrafiia. Kyiv. S. 224-245.

РЕЦЕНЗІЇ

УДК 279(049.32)

DOI <https://doi.org/10.32420/2306-3548/2024.95.11>

Павло Єремєєв

ВІД ЗАХИСТУ ТРИДЕНТСЬКОЇ МЕССИ ДО РЕВІЗІЇ СВЯЩЕННОГО ПИСАННЯ (Реценція на: Lundberg M. *A Pope of Their Own: El Palmar de Troya and the Palmarian Church. Second Edition. Uppsala Studies in Church History 11. Uppsala: Uppsala University, Department of Theology, 2020*)

У 2020 р. в серії «Uppsala Studies in Church History» вийшло друге видання книги професора факультету теології Уппсальського університету Магнуса Ландберга, назва якої може бути перекладена як «Власний Папа: Ель-Пальмар-де-Троя та Пальмаріанська Церква». У порівнянні з першим виданням, здійсненим у 2017 р.¹, в рецензованій публікації Магнус Ландберг доповнив деякі розділи, пов'язані з ранньою історією та ритуалами Пальмаріанської Церкви (с. 20–22, 99–102, 112–113, 118–119, 226–229), а також додав главу, присвячену бурхливим подіям в історії досліджуваної релігійної спільноти, що мали місце після появи першого видання книги (с. 189–200).

Робота професора Ландберга не залишилася непоміченою у науковій спільноті. Вже перше її видання, розміщене у відкритому доступі в Інтернеті, було скачане десятками тисяч користувачів (с. 10). У 2019 р. в журналі «Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions» була опублікована рецензія всесвітньо відомого релігієзнавця Массімо Інтровіньє, який високо оцінив книгу Магнуса Ландберга, схаарактеризувавши її як перше повноцінне академічне дослідження Пальмаріанської Церкви². Єдиним недоліком книги Массімо Інтровіньє назвав те, що дослідження ґрунтується лише на письмових джерелах і розповідях колишніх членів Пальмаріанської церкви, вороже налаштованих щодо неї. Втім, рецензент визнає, що цей недолік не є провиною Магнуса Ландберга, адже ізолюваність Пальмаріанської Церкви унеможливлювала контакт її послідовників із зовнішніми дослідниками.

Рецензована книга присвячена унікальній релігійній організації. Почавши із захисту католицького традиціоналізму та критики реформ Другого Ватиканського собору, дуже скоро Пальмаріанська Церква під керівництвом свого харизматичного лідера Клементе Домінгеса-і-Гомеса прийшла до радикальної зміни обрядовості, новацій у царині віровчення та ревізії Біблійного тексту. Серед людей, канонізованих у Пальмаріанській церкві, – мореплавець Христофор Колумб та іспанський диктатор Франциско Франко³. Скандали, що супроводжували Пальмаріанську Церкву від самого початку її існування, періодично робили цю релігійну спільноту центром уваги ЗМІ. У 2017 р. вийшов черговий роман Дена Брауна «Origin» (в українському перекладі – «Джерело»), у якому Пальмаріанська церква представлена як могутня організація, що має зв'язки у найвищих політичних колах⁴. Хоча цей образ має небагато спільного з реальністю⁵, роман Дена Брауна вчергове посилив суспільний інтерес до пальмаріанства.

Історія руху, результатом якого стало створення Пальмаріанської Церкви, розпочинається з серії повідомлень про об'явлення Божої Матері біля іспанського містечка Ель-Пальмар-де-Троя (що поблизу Севільї) у 1968 році. Архієпископ Севільї у 1970 р. відмовився визнати їхнє божественне походження, проте містечко стало об'єктом масового паломництва як з Іспанії, так і з-за кордону. При цьому, повідомлення різних людей про містичні досвіди біля Пальмар-де-Троя продовжували множитися (с. 13–21).

¹ Lundberg M. *A Pope of Their Own: Palmar de Troya and the Palmarian Church. Uppsala Studies in Church History 1. Uppsala: Uppsala University, Department of Theology, 2017. 247 p.*

² Introvigne M. Review: *A Pope of Their Own: El Palmar de Troya and the Palmarian Church* by Magnus Lundberg. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*. 2019. № 22 (3). Pp. 168–171.

³ Chryssides D. *Historical Dictionary of New Religious Movements*. Scarecrow Press, 2011. P. 268.

⁴ Brown D. *Origin*. Knopf Doubleday Publishing Group, 2017. 300 p.

⁵ Lundberg M. *Dan Brown and the Palmarian Church, Or What is this Thing Called Research?* URL: <https://magnuslundberg.net/wp-content/uploads/2018/09/dan-brown-and-the-palmarian-church-edit-2.pdf> (дата звернення: 23.09.2024)

Приблизно через рік після першого об'явлення, до числа візjonerів приєднався Клементе Домінгес-і-Гомес, харизматична постать якого незабаром стала центром нового релігійного руху. Поступово, у повідомленнях Клементе набували розвитку есхатологічні мотиви, посилювалися осуд реформ, які відбувалися в Католицькій Церкві в рамках рішень Другого Ватиканського собору (с. 24-25).

Деякі з перших візjonerів у Пальмар-де-Троя з самого початку звинувачували Клементе у шарлатанстві, проте його популярність зростала. У 1975 р. Клементе, посилюючись на одкровення від Ісуса Христа та Діви Марії, створив Орден Кармелитів Святого Ли́ка. Візjoner увійшов у контакт з іншими групами католиків-традиціоналістів, та в 1976 році разом з чотирма своїми прибічниками був висвячений на єпископа традиціоналістськи налаштованим в'єтнамським кардиналом Нго Дінх Тхуком (пізніше кардинал відійшов від пальмаріанського руху). У тому ж році в автомобільній аварії Клементе втратив зір (с. 55–84).

Після смерті Папи Римського Павла VI Клементе повідомив про чергове видіння, під час якого сам Ісус Христос короновував його в якості наступного Папи з іменем Григорія XVII. З точки зору пальмаріан, тоді центр істинної Церкви був перенесений із Риму у Пальмар-де-Троя (с. 87).

Подальша історія Пальмаріанської Церкви супроводжувалася численними скандалами. Клементе Домінгеса-і-Гомеса звинувачували в зловживанні алкоголем та гомосексуалізмі (с. 131–132). Колишні члени Пальмаріанської Церкви свідчили про сексуальні домагання з боку керівництва даної релігійної організації (с. 95–105). Вірні Пальмаріанської церкви суворо обмежувалися у контактах із зовнішнім світом, жорстко регулювався одяг, коло читання та повсякденне життя (с. 241).

Пальмаріанський папа, посилюючись на нові видіння, став запроваджувати радикальні зміни в обрядовості та віровченні (одночасно звинувачуючи Ватикан у модернізмі)⁶. У 1990-х рр. Клементе Домінгеса (Григорій XVII), посилюючись на отримане від пророка Іллі одкровення, заявив, що Біблія «сповнена помилок, які були внесені юдеомасонськими групами протягом століть» (с. 128). В результаті, була створена нова, Пальмаріанська Біблія, що викликало розкол вже всередині самої Пальмаріанської Церкви (с. 128–129).

Після смерті першого пальмаріанського папи у 2005 році, його престол обійняв Мануель Алонсо Корраль, що прийняв ім'я Петра II. Ця людина була поруч з Клементе від самого початку його візjonerської активності у Пальмар-де-Троя. У період папства Петра II (2005–2011 рр.)

стали ще жорсткішими правила, які накладалися на членів Пальмаріанської церкви, посилювалися есхатологічні мотиви у пальмаріанському вченні (с. 145, 217).

Після смерті Петра II папський престол обійняв Гінес Хесус Ернандес-і-Мартінес, що прийняв ім'я Григорія XVIII. У 2016 р. він несподівано зрікся папства та публічно заявив, що Пальмаріанська Церква з самого початку була створена Клементе Домінгесом-і-Гомесом та Мануелем Алонсо Корралем виключно задля отримання грошей від довірливих adeptів.

Втім, це не стало кінцем пальмаріанства. Папський престол у Пальмар-де-Троя обійняв швейцарець Маркус Джозеф Одерматт, який прийняв папське ім'я Петро III. Під час його понтифікату Пальмаріанська Церква, яка довгий час обмежувала користування Інтернетом для своїх членів, створила власний сайт та канал на YouTube, офіційні сторінки Церкви з'явилися у соціальних мережах Facebook, Instagram, X (Twitter) та TikTok⁷.

Географічно Пальмаріанська Церква поширилася на досить значні території (с. 106–107). При цьому, кількість її членів ніколи не була великою: у 1980-х рр. вона не перевищувала десяти тисяч осіб, а станом на 2017 р. група нараховувала від однієї до двох тисяч вірних (с. 240).

Книга Магнуса Ландберга являє собою досить успішну спробу комплексної характеристики пальмаріанської історії та віровчення. Дослідження ґрунтується на аналізі величезної кількості текстів, створених всередині Пальмаріанської Церкви, матеріалів ЗМІ та інтерв'ю з колишніми членами досліджуваної групи.

У передмові релігієзнавець пише, що у своєму дослідженні він намагався бути максимально об'єктивним та неупередженим (с. 6). Це проявилось, в тому числі, у специфіці використання автором термінів. Бажаючи зберегти конфесійну неупередженість, Магнус Ландберг характеризує пальмаріанських лідерів як «альтернативних пап», відмовляючись від терміну «антипапа» (с. 4). Так само, він відмовляється від використання характеристик на кшталт «секта» чи «культ», оскільки подібні характеристики, на його думку, не ведуть до кращого розуміння феномену (с. 7). Вчений пише, що «з релігієзнавчої точки зору не повинно бути різниці в тому,

⁶ Chryssides D. *Historical Dictionary of New Religious Movements*. Scarecrow Press, 2011. P. 268.

⁷ Official Website of the Order of the Carmelites of the Holy Face in company with Jesus and Mary. URL: <https://www.palmarian-church.org/> (дата звернення: 02.10.2024); Palmarian Church USA. URL: <https://www.facebook.com/PalmarianChurchUSA> (дата звернення: 01.10.2024); Palmarian Church. URL: <https://x.com/PalmarianChurch> (дата звернення: 01.10.2024); Aidan coughlan [канал Пальмаріанської церкви]. URL: https://www.tiktok.com/@aidan_coughlan (дата звернення: 01.10.2024); Palmarian Catholic Church. URL: https://www.instagram.com/palmarian_catholic_church/ (дата звернення: 01.10.2024)

чи-то Ви вивчаєте велику та усталену релігійну організацію, чи відносно невелику та нову» (с. 6).

Магнус Ландберг явно віддає перевагу принципам методологічного атеїзму, заявляючи: «релігійні вірування слід досліджувати як людські конструкти, навіть якщо їхні прихильники вірять у те, що задіяні надприродні сили» (с. 7). Захищаючи принцип об'єктивності, вчений одночасно пише, що його робота – це не лише відсторонений аналіз історії організації та її вчення. Він підкреслює, що чимало людей постраждали від життя в Пальмаріанській Церкві, а також від розриву з родичами, спричиненого належністю останніх до пальмаріанства. Втім, і тут вчений намагається зберігати нейтральність, заявляючи, що руйнівні для особистості процеси, які пережили люди в Ель-Пальмар-де-Троя, відбуваються і у значно більших та усталених релігійних групах (с. 7).

У вступі автор розглядає той соціокультурний та політичний контекст, в якому зародилася Пальмаріанська Церква. Серед іншого, Ландберг пише про релігійну ситуацію у Пальмар-де-Троя напередодні появи перших відомостей щодо явлення Діви Марії (с. 13–14), звертає увагу на особливості становища Католицької Церкви в Іспанії часів пізнього франкізму. Автор зазначає, що сучасні об'явлення Марії найчастіше відбувалися в ситуації соціальних та політичних криз, у бідних та маргіналізованих місцевостях, причому візіонерами найчастіше виступали миряни, часто молоді дівчата, які під час першого видіння займалися повсякденними справами (с. 23–24). У цьому плані перші об'явлення Діви Марії у Пальмар-де-Троя було достатньо типовим (с. 18).

Звертаючись до ранніх етапів біографії Клементе Домінгеса-і-Гомеса (1946–2005), що пізніше став першим Пальмаріанським Папою, Магнус Ландберг звертає увагу на ранню смерть його матері та складні взаємини з матір'ю, вказує на знущання, яким піддавався юний Клементе з боку сусідів та однокласників. Майбутній лідер пальмаріанського руху бажав проходити військову службу, проте не був зарахований до війська, оскільки військовий лікар виявив у нього епілепсію. Посилаючись на іспаномовні роботи Мануеля Моліно та Оскара Каррера⁸, автор вказує на гомосексуальність Клементе, що поєднувалася покликанням до релігійного життя. Майбутній Пальмаріанський Папа намагався вступити до католицької семінарії та приєднатися до домініканського ордену, але отримав відмову (с. 21–22).

Звертаючи увагу на зміст одкровенень, про які заявляв Клементе, Магнус Ландберг аналізує їх

у широкому контексті історії католицького містицизму. Автор показує, що акцент на шануванні Святого Лика, наявний у свідченнях першого Пальмаріанського Папи, був розвитком ідей, висловлених в одкровеннях французької монахині-кармелітки Марії де Сент-П'єр (1816–1848), які були офіційно визнані Папою Левом XIII (с. 23).

Характеризуючи Пальмаріанську Церкву як маріанський апокаліптичний рух, автор здійснює комплексне порівняння змісту пальмаріанського вчення з низкою інших апокаліптично зосереджених одкровенень, про які у XIX – XX ст. заявляли представники Католицької Церкви. Деякі з цих одкровенень були визнані Ватиканом (найвідоміший приклад – Об'явлення Пресвятої Богородиці у Фатімі), інші – офіційно схарактеризовані як результат самонавіювання та істерії (с. 30–44).

У книзі розглядається специфіка пальмаріанства в контексті історії традиціоналістського руху, що розвинувся всередині Католицької Церкви як реакція на рішення Другого Ватиканського собору. Зокрема, прослідковуються прямі та опосередковані зв'язки між пальмаріанцями та представниками Священницького братства святого Пія X (с. 44–47).

Нарешті, Магнус Ландберг порівнює пальмаріанську доктрину зі вченням відлученого від Католицької Церкви Мішеля Колліна (1905–1974), який у 1963 р., посилаючись на містичне одкровення, проголосив себе новим Папою Римським Климентом XV. Автор показує, що між Пальмаріанською Церквою та створеною Мішелєм Колліном «Оновленою Церквою Христа» можна простежити низку спільних рис. Більше того, мали місце особисті контакти між представниками пальмаріанського руху та колишніми прихильниками Мішеля Колліна у 1970-х роках (с. 47–54).

У книзі детально простежується процес зародження та еволюції пальмаріанського руху (с. 55–200). Аналізуючи пальмаріанську доктрину, автор вказує на її численні відмінності від вчення Католицької Церкви (с. 201–215). При цьому Магнус Ландберг показує, що деякі специфічні пальмаріанські концепції являють собою реінтерпретацію ідей святого Іоанна Еда (1601–1680), святої Маргарити Марії Алякок (1647–1690), Марії Агредської (1602–1665), Анни Катаріни Еммерік (1774–1824) та інших католицьких містиків (с. 207). Одночасно, автор демонструє і зв'язок окремих пальмаріанських ідей із вченнями, які були офіційно засуджені Церквою (с. 212).

У книзі детально розглядається пальмаріанська есхатологія. Автор робить висновок, що хоча вчення Пальмаріанської Церкви про кінець Світу має свої особливості, в цілому воно продовжує традицію апокаліптичних видінь XX ст. (с. 221) При цьому, звертається увага на такі специфічні риси

⁸ Molina M. Los secretos del Palmar de Troya: Historia de una herejía. Córdoba: Arco Press, 2006. 284 p.; Carrera O. El Palmar de Troya: Historia del cisma español. Ediciones Atlantis 2019. 330 p.

пальмаріанського вчення як віра в існування особливої Планети Марії, вільної від гріха, а також Планети Люцифера. Жителі обох планет, як вчить Пальмаріанська Церква, мають зіграти важливу роль в апокаліптичних подіях (с. 219).

Магнус Ландберг детально аналізує зміни в обрядовості, що відбулися у Пальмаріанській Церкві в порівнянні з традиціями католицизму (с. 223–232). Вивчається процес масових канонізацій у Пальмаріанській Церкві: як зазначає вчений, лише з 1978 по 1980 р. було оголошено святими близько 1400 осіб (с. 232–234).

У заключних ремарках Магнус Ландберг намагається дати узагальнюючу відповідь на два дослідницькі питання (с. 235–244). По-перше, автор здійснює спробу визначити ті фактори, що сприяли заснуванню Пальмарської Церкви в 1978 році. Вчений підкреслює, що історію досліджуваної релігійної групи не варто сприймати телеологічно: повідомлення щодо видінь біля Пальмар-де-Троя цілком могла спіткати доля низки інших подібних об'явлень, які залишилися значно менш відомими та мали лише локальний вплив. Не було наперед визначенням і зростання значення фігури Клементе Домінгеса-і-Гомеса. В той же час, як показує Магнус Ландберг, особиста харизма майбутнього Пальмаріанського Папи та організаційні здібності його найближчого сподвижника Мануеля Алонсо (майбутнього Пальмаріанського Папи Петра II) зіграли вкрай важливу роль у розвитку пальмаріанського руху та зростанні особистої ролі Клементе в ньому. Автор розглядає конкретні стратегії поширення відомостей про пальмаріанські видіння та зміцнення позиції Клементе як візонера, особливо підкреслює значення єпископського висвячення, яке отримав Клементе та його найближчі прихильники від кардинала Тхука. Також автор звертає увагу на той факт, що за рахунок щедрих пожертв Клементе та його прихильники змогли викупити землю, на якій, як стверджувалося, відбувалися явлення Богородиці. Незабаром на цій території розпочалося будівництво грандіозного храму, що став центром пальмаріанського руху.

Друге дослідницьке питання, на яке відповідає автор у заключних ремарках, – у який спосіб Пальмаріанська Церква, вижила незважаючи на численні скандали, скорочення чисельності вірних та періодичні кризи. Магнус Ландберг звертає увагу на тотальну заборону спілкування із відступниками, включаючи найближчих родичів. На думку автора, страх відлучення є важливим фактором збереження Пальмаріанської Церкви (с. 242). Також Ландберг наголошує на важливості економічного фактора: у 1970-х рр. Клементе Домінгес отримав великі пожертви, що дало змогу скупили чимало нерухомості. Пізніше, у 2000-і рр., продаж цієї нерухомості

дав змогу Церкві пережити важкі часи зменшення кількості вірних.

Як і будь-яка хороша робота, книга Магнуса Ландберга дозволяє поставити низку нових питань, що вартують додаткового вивчення. На нашу думку, історія Пальмаріанської Церкви може бути проаналізована у контексті більш широких проблем, які розглядаються у сучасному релігієзнавстві. Серед іншого, вартує додаткової уваги особистість першого Пальмаріанського Папи. Відзначене Магнусом Ландбергом поєднання екстатичної релігійності Клементе Домінгеса з гомосексуалізмом та хворобою на епілепсію відкриває широке поле для аналізу в контексті когнітивного релігієзнавства⁹ та підходів, пов'язаних із застосуванням постулатів наративної психології у біографістиці¹⁰.

Більш глибокого вивчення заслуговують ранні етапи біографії Мануеля Алонсо, що був найближчим сподвижником Клементе Домінгеса і другим Пальмаріанським Папою. На даному етапі, як зазначає Магнус Ландберг, перші десятиліття життя майбутнього Папи Петра II відомі переважно з пальмаріанських агіографічних текстів (с. 143), які, звісно, є дуже ангажованим джерелом.

Автор пише про випадки релігійно мотивованої самокастрації у Пальмаріанській Церкві (с. 98–105). На нашу думку, ці випадки варто порівняти з подібними практиками в общині Георгія Раппа та серед російських скопців¹¹.

Заслуговують на поглиблений аналіз наведені Магнусом Ландбергом відомості про сакралізацію іспанської мови у Пальмаріанській Церкві: Григорій XVII стверджував, що Богородиця вважає іспанську найвидатнішою мовою після латини, глибину пальмаріанської доктрини можна досягнути лише іспанською (с. 91). Подібні свідчення можна краще зрозуміти в більш широкому контексті досліджень зв'язку мови та образів сакрального¹², а також сучасних спроб переосмислення категорії «сакрального» в цілому¹³.

⁹ Devinsky O., Lai G. Spirituality and religion in epilepsy. *Epilepsy & behavior*. 2008. Vol. 12. Pp. 636–643; Целковський Г. Когнітивне релігієзнавство як проект природничого підходу до релігії. *Гуманітарний корпус : збірник наукових статей з актуальних проблем філософії, культурології, психології, педагогіки та історії*. 2021. Вип. 40. С. 140–142.

¹⁰ Демуз І. Біографічні дослідження: методологічні засади вивчення наукової термінології. *Історія науки і біографістика*. 2020. № 1. С. 1–14.

¹¹ Favazza A. *Bodies under Siege: Self-mutilation and Body Modification in Culture and Psychiatry*, 1996. 400 p. Engelstein L. *Castration and the Heavenly Kingdom: A Russian Folktale*. Cornell University Press, 2003. 304 p.

¹² Піддубна Н. Проблема трактування теолінгвістичних термінів сакральний текст і сакральна мова. *Лінгвостилістичні студії*. 2020. Вип. 12. С. 160–168.

¹³ Evans M. The Sacred: Differentiating, Clarifying and Extending Concepts. *Review of Religious Research*. 2003. Vol. 45. No. 1. Pp. 32–47. DOI: <https://doi.org/10.2307/3512498>

Поставлене Магнусом Ландбергом питання щодо причин виживання Пальмаріанської Церкви, як видається, є частиною більш широкої проблеми, яку Лоуренс Яннаконе поставив у знаковій статті «Чому суворі церкви міцні?», вирішуючи його на основі комбінації теорії «церква-секта» та концепції раціонального вибору¹⁴. Враховуючи, що обидві теорії викликають серйозні суперечки в релігієзнавстві¹⁵, розгляд історії Пальмаріанської Церкви у контексті більш загальних дискусій стосовно закономірностей соціальної еволюції релігійних спільнот, на нашу думку, може виявитися особливо плідним як для розуміння специфіки пальмаріанства, так і для поглиблення більш загальних релігієзнавчих теорій.

Звісно, як справедливо зазначає Массімо Інтровіньє, проривом у вивченні пальмаріанства може бути встановлення контактів науковців із представниками досліджуваної спільноти¹⁶.

Нарешті, як вже було зазначено, постання Пальмаріанської Церкви її критики нерідко представляли

як результат шахрайства з боку Клементе Домінгеса та Мануеля Алонсо. Звісно, у сфері людських мотивацій якісь певні висновки робити вкрай важко, проте перед читачем з невідворотністю постає питання: в якій мірі щирим були Клементе Домінгес та Мануель Алонсо, чи вірили вони в те, що проповідували. Дозволимо собі обережно припустити, що Клементе Домінгес, скоріш за все, вірив у достовірність свого містичного досвіду, та не був лише цинічним шахраєм. З раціональної точки зору важко пояснити, навіщо було змінювати Тридентську месу та, особливо, піддавати ревізії текст Біблії. Ці дії викликали конфлікти всередині Пальмаріанської церкви, спричинили відхід членів від організації і, відповідно, падіння доходів. Тож логічно припустити, що мотивації Клементе Домінгеса тут були нематеріальними, він вірив у свій містичний досвід, який підказував йому необхідність перегляду Священного Писання.

Загалом, книга Магнуса Ландберга є прикладом якісного релігієзнавчого дослідження. Варто зазначити, що автор створив свій сайт, на якому, серед іншого, виставляє матеріали, пов'язані з Пальмаріанською Церквою¹⁷. Звернення до цього сайту, так само як і знайомство із книгою, може поглибити розуміння сучасних релігійних процесів та прослідкувати історію надзвичайно цікавої релігійної спільноти.

¹⁴ Iannaccone L. Why Strict Churches Are Strong. *American Journal of Sociology*. 1994. Vol. 99, No. 5. Pp. 1180-1211

¹⁵ Schwadel Ph. Are white evangelical Protestants lower class? A partial test of church-sect theory. *Social Science Research*. 2014. Vol. 46. Pp. 100-116; Spickard J. Rethinking Religious Social Action: What is "Rational" about Rational-Choice Theory? *Sociology of Religion*. 1998. Vol. 59, Issue 2. Pp. 99-115.

¹⁶ Introvigne M. Review: A Pope of Their Own: El Palmar de Troya and the Palmarian Church by Magnus Lundberg. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*. 2019. № 22 (3). Pp. 168-171.

¹⁷ Magnus Lundberg [personal website]. URL: <https://magnus-lundberg.net/> (дата звернення: 03.10.2024)

АВТОРИ

Арістова Алла Вадимівна

доктор філософських наук, професор,
завідувачка відділу соціогуманітарних наук Державної наукової установи «Енциклопедичне видавництво»
(Київ, Україна)
alvadar.ntu@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9207-778X>

Aristova Alla Vadymivna

Doctor of Philosophy, Professor,
Head of the Department of Socio-Humanities of State Scientific Institution "Encyclopedic Publishing House" (Kyiv, Ukraine)
alvadar.ntu@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9207-778X>

Филипович Людмила Олександрівна

доктор філософських наук, професор,
провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди
НАН України (Київ, Україна)
lfilip56@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0886-3965>

Fylypovych Liudmyla Oleksandrivna

Doctor of Philosophy, Professor,
Leading Researcher of the Department of Religious Studies of H.S. Skovoroda Institute of Philosophy of the
National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine)
lfilip56@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0886-3965>

Титаренко Віта Володимирівна

доктор філософських наук, професор,
військослужбовець Збройних Сил України (Київ, Україна)
vittit19@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1073-9792>

Tytarenko Vita Volodymyrivna

Doctor of Philosophy, Professor,
Military Serviceman of the Armed Forces of Ukraine (Kyiv, Ukraine)
vittit19@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1073-9792>

Гридковець Людмила Михайлівна

кандидат психологічних наук,
Голова Української Асоціації Християнської Психології (Київ, Україна) grydkovec@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5090-1104>

Hrydkovets Liudmyla Myhajlivna

PhD of Psychological Sciences,
Head of the Ukrainian Association of Christian Psychology (Kyiv, Ukraine) grydkovec@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5090-1104>

Луковенко Ілля Геннадійович

кандидат історичних наук,
доцент кафедри суспільних наук Національної музичної академії України ім. П.І. Чайковського (Київ, Україна)
ilukovenko1981@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4048-7920>

Lukovenko Illia Hennadiyovych

Candidate of Historical Sciences,
Associate Professor of the Department of Social Sciences of The Ukrainian National Tchaikovsky Academy of Music (Kyiv, Ukraine)
ilukovenko1981@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4048-7920>

Гаврилюк Тетяна Вікторівна

доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії, права та соціально-гуманітарних дисциплін Національної академії статистики, обліку та аудиту (Київ, Україна)
tatianagavrylyk@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8525-9470>

Havrylyuk Tetyana Viktorivna

Doctor of Philosophy, Professor,
Head of the Department of Philosophy, Law and Social and Humanitarian Disciplines of National Academy of Statistics, Accounting and Audit (Kyiv, Ukraine)
tatianagavrylyk@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8525-9470>

Мурашкін Михайло Георгійович

доктор філософських наук, професор (Дніпро, Україна)
michailmurashkin@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-7656-664X>

Murashkin Mykhailo Heorhiiovych

Doctor of Philosophy, Professor (Dnipro, Ukraine)
michailmurashkin@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-7656-664X>

Агеєв В'ячеслав Валерійович

магістр філософії, пошукач Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (Київ, Україна)
ageyev@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-7720-88>

Ageyev Vyacheslav Valeriiovych

PhM, Searcher of the Department of Religious Studies of H.S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine)
ageyev@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-7720-88>

Недавні Ольга Володимирівна

кандидат філософських наук, старший науковий співробітник,
старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди
НАН України (Київ, Україна)
okyjanka@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4634-1137>

Nedavnya Olga Volodymyrivna

Candidate of Philosophical Sciences, Senior Researcher,
Senior Researcher of Department of Religious Studies of H.S. Skovoroda Philosophy Institute of National Academy
of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine)
okyjanka@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4634-1137>

Колодний Анатолій Миколайович

доктор філософських наук, професор,
головний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН
України (Київ, Україна)
cerif2000@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-8717-9936>

Kolodnyi Anatolii Mykolaiovych

Doctor of Philosophy, Professor,
Chief Researcher of the Department of Religious Studies of H.S. Skovoroda Institute of Philosophy of NAS of
Ukraine (Kyiv, Ukraine)
cerif2000@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-8717-9936>

Горкуша Оксана Василівна

кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди
Національної академії наук України (Київ, Україна)
slovosvit@ukr.net
<https://orcid.org/0000-0002-4751-6616>

Horkusha Oksana Vasylivna

Candidate of Philosophical Sciences, Senior Researcher of Religious Studies Department at the H.S. Skovoroda
Philosophy Institute of National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine)
slovosvit@ukr.net
<https://orcid.org/0000-0002-4751-6616>

Єремєєв Павло Вікторович

кандидат історичних наук, доцент,
кафедра історії Східної Європи історичного факультету Харківського національного університету імені
В. Н. Каразіна (Харків, Україна)
yeremieievpavlo@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0300-2645>

Yeremieiev Pavlo Viktorovich

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor,
Department of History of Eastern Europe, Historical School, V. N. Karazin Kharkiv National University (Kharkiv,
Ukraine)
yeremieievpavlo@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0300-2645>

Наукове видання

УКРАЇНСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Науковий бюлетень
№ 95 / 2024

Головний редактор: А. Колодний
Дизайн обкладинки: Л. Скубко
Верстка: А. Філатов
Відповідальна за випуск: Л. Филипович

Підписано до друку 21.05.2024. Формат 60×84/8. Папір офсетний.
Гарнітура Times New Roman. Ум. друк. арк. 12,09. Обл.-вид. арк. 11,49.
Наклад 200 прим. Замовлення No 1124/741.

Видавництво і друкарня – Видавничий дім «Гельветика»
65101, Україна, м. Одеса, вул. Інглєзі, 6/1
Телефони: +38 (095) 934 48 28, +38 (097) 723 06 08
E-mail: mailbox@helvetica.ua
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
ДК No 7623 від 22.06.2022 р.