

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

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

Українське --- релігієзнавство

№ 96



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 № 25 від 15.11.2024 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

№ 96



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. 25 dated 15.11.2024)

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

Миколай Карпіцький СПЕЦИФІКА ЗАСТОСУВАННЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОГО МЕТОДУ В РЕЛІГІЄЗНАВСТВІ.....	9
Олег Бучма СТАНОВЛЕННЯ СОЦІОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ ЯК ГАЛУЗІ УКРАЇНСЬКОГО АКАДЕМІЧНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА: РЕТРОСПЕКТИВНИЙ ПОГЛЯД.....	16

ІСТОРІЯ РЕЛІГІЙ І РЕЛІГІЙНИХ ІДЕЙ

Алла Арістова СЕРЕДНЬОВІЧНИЙ СКРИПТОРІЙ: ІНСТИТУЦІЙНО-ФУНКЦІОНАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА..	22
Юлія Грабець ДІЯЛЬНІСТЬ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОГО ДУХОВЕНСТВА В КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНОГО РОЗВИТКУ СХІДНОЇ ГАЛИЧИНИ ПІСЛЯ ПЕРШОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ.....	30
Геннадій Надтока РИМО-КАТОЛИЦИЗМ В УКРАЇНІ: ЕТНОКОНФЕСІЙНИЙ ВИМІР ІСТОРИЧНОГО РОЗВИТКУ (ЧАСТИНА 1. ВІД ПОЧАТКІВ ДО 30-Х РОКІВ ХІХ СТОЛІТТЯ).....	36
Тетяна Ваграменко ОПЕРАЦІЯ «ЛЕГЕНДОВАНЕ КРАЙОВЕ БЮРО»: ДІЯЛЬНІСТЬ РАДЯНСЬКИХ СПЕЦСЛУЖБ ЩОДО СВІДКІВ ЄГОВИ В УКРАЇНІ ПІСЛЯ ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ.....	45

СУЧАСНІ РЕЛІГІЇ І РЕЛІГІЙНА СИТУАЦІЯ

Павло Павленко ПЕРСПЕКТИВИ ПОВОЄННОГО ХРИСТИЯНСТВА В УКРАЇНІ (ЧИ МОЖЛИВА/ПОТРІБНА «ТЕОЛОГІЯ ПІСЛЯ БУЧІ»?).....	58
Ганна Кулагіна-Стадніченко АВТЕНТИЧНА РЕЛІГІЙНІСТЬ ПРАВОСЛАВНОГО ВІРУЮЧОГО: ВІД ТРАДИЦІЇ ДО ІДЕОЛОГІЇ..	63
Людмила Филипович СТВОРЕННЯ САДІВ ПРАВЕДНИКІВ НАРОДІВ СВІТУ ЯК ФОРМА МЕМОРІАЛІЗАЦІЇ ТРАГЕДІЇ ГОЛОКОСТУ.....	70
Ольга Добродум, Едуард Мартинюк, Олена Никитченко РЕЛІГІЯ, КУЛЬТУРА ТА ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ: ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИЙ КОНТЕКСТ СУЧАСНОСТІ.....	75

ПОСТАТІ РЕЛІГІЙ І РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Оксана Горкуша СВІТОГЛЯДНІ НАСТАНОВИ АНАТОЛІЯ КОЛОДНОГО ЯК ФУНДАТОРА УКРАЇНСЬКОГО АКАДЕМІЧНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА (ЧАСТИНА 2. ПЕРІОД НЕЗАЛЕЖНОСТІ)	84
--	----

РЕЦЕНЗІЇ

Ярослав Стоцький РЕЦЕНЗІЯ НА МОНОГРАФІЮ: АРТЕМ'ЄВ АРТУР. СОЦІАЛЬНО-ІСТОРИЧНИЙ І ТЕОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ РЕЛІГІЇ СВІДКІВ ЄГОВИ В ЄВРАЗІЇ. 3-Є ВИД., ПЕРЕРОБЛ. І ДОПОВН. ЛЬВІВ: БОНА, 2024. 448 С.....	91
Віталій Докаш РЕЦЕНЗІЯ НА МОНОГРАФІЧНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ АРТУРА АРТЕМ'ЄВА «СОЦІАЛЬНО-ІСТОРИЧНИЙ І ТЕОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ РЕЛІГІЇ СВІДКІВ ЄГОВИ В ЄВРАЗІЇ»... АВТОРИ.....	95

CONTENTS

EDITOR'S WORD.....	7
THEORY AND METHODOLOGY OF RELIGIOUS STUDIES	
Mykolai Karpitskyi THE SPECIFICS OF THE APPLICATION OF THE PHENOMENOLOGICAL METHOD IN RELIGIOUS STUDIES.....	9
Oleg Buchma FORMATION OF THE SOCIOLOGY OF RELIGION AS A FIELD OF UKRAINIAN ACADEMIC STUDY OF RELIGION: A RETROSPECTIVE VIEW.....	16
HISTORY OF RELIGIONS AND RELIGIOUS IDEAS	
Alla Aristova MEDIEVAL SCRIPTOR: INSTITUTIONAL AND FUNCTIONAL CHARACTERISTICS.....	22
Julia Hrabets THE ACTIVITIES OF THE GREEK-CATHOLIC CLERGY IN THE CONTEXT OF THE SOCIO-ECONOMIC DEVELOPMENT OF EASTERN HALICIA AFTER THE FIRST WORLD WAR.....	30
Hennadij Nadтока ROMAN CATHOLICISM IN UKRAINE: THE ETHNO-CONFESSIONAL DIMENSION OF HISTORICAL DEVELOPMENT (PART 1. FROM THE BEGINNING TO THE 30 ^S 19 TH CENTURY).....	36
Tatyana Vagramenko OPERATION “COVERT REGIONAL BUREAU”: ACTIVITIES OF THE SOVIET SECURITY SERVICES AGAINST JEHOVAH’S WITNESSES IN POST-WORLD WAR II UKRAINE.....	45
MODERN RELIGIONS AND RELIGIOUS SITUATION	
Pavlo Pavlenko PROSPECTS FOR POSTWAR CHRISTIANITY IN UKRAINE (IS “THEOLOGY AFTER BUCHA” POSSIBLE/NEEDED?).....	58
Hanna Kulagina-Stadnichenko AUTHENTIC RELIGION OF THE ORTHODOX BELIEVER: FROM TRADITION TO IDEOLOGY.....	63
Liudmyla Fylypovych CREATION OF THE GARDENS OF THE RIGHTEOUS NATIONS OF THE WORLD AS A FORM OF MEMORIALIZATION OF THE TRAGEDY OF THE HOLOCAUST.....	70
Olga Dobrodum, Eduard Martyniuk, Olena Nikitchenko RELIGION, CULTURE, AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE: THE POSTMODERN CONTEXT OF CONTEMPORANEITY.....	75
FIGURES OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES	
Oksana Horkusha WORLD VIEWS OF ANATOLII KOLODNYI AS THE FOUNDER OF UKRAINIAN ACADEMIC RELIGION STUDY (PART 2. THE PERIOD OF INDEPENDENCE).....	84
REVIEWS	
Yaroslav Stotsky A MONOGRAPH REVIEW: ARTEMIEV ARTUR. SOCIO-HISTORICAL AND THEOLOGICAL ANALYSIS OF THE RELIGION OF JEHOVAH'S WITNESSES IN EURASIA. 3RD ED, REVISED AND SUPPLEMENTED. LVIV: BONA, 2024. 448 P. 90.....	91
Vitaliy Dokash REVIEW OF THE MONOGRAPHIC STUDY BY ARTUR ARTEMIEV “SOCIO-HISTORICAL AND THEOLOGICAL ANALYSIS OF THE RELIGION OF JEHOVAH'S WITNESSES IN EURASIA”.....	93
AUTHORS.....	95

СЛОВО РЕДАКТОРА

Дорогі релігієзнавці!

Перед вами другий (96) номер відроджуваного журналу «Українське релігієзнавство». Як головний редактор я надзвичайно вдячний усім колегам, які відгукнулися на заклик швидко укомплектувати цей випуск нашого часопису. Це означає, що ви пам'ятаєте наш журнал, довіряєте йому, прагнете повернути наш спільний проєкт до життя. Окрім давніх дописувачів «УР», є й нові автори, які, сподіваюсь, надихнуться і надалі співпрацювати з нами.

Традиційно номер відкриває розділ «**Теорія і методологія релігієзнавства**», який представлений двома статтями. Чудовий матеріал подав Миколай Карпіцький, доктор філософських наук, професор, який вимушений був емігрувати з Росії через переслідування, що зазнав як захисник священної книги «Бхагаватгіти» на судовому процесі проти кришнаїтів в Росії 2012 року. Автор – добре вже знаний в Україні філософ, поширювач філософських знань, викладач українських закладів освіти, який веде популярні філософські та релігієзнавчі блоги на YouTube-каналі (<https://www.youtube.com/user/karpizky>). У своїй статті він пропонує авторське визначення релігієзнавства, яке для нього постає як «співвіднесеність між ейдетичною феноменологією релігії, яка досліджує апіорну структуру, та іншими науками, які також вивчають релігію на емпіричному рівні, завдяки чому окремі висновки феноменології релігії верифікуються в конкретних науках».

Ця стаття нібито продовжує дискусію, розпочату декілька років тому в межах семінарів, присвячених філософії релігії, що проводилися в Інституті філософії НАНУ у Відділенні релігієзнавства за кураторства О. Горкуши (<https://philosophyofreligion.wordpress.com/2013/03/14/fru1/>). За результатами тих обговорень вийшов спецвипуск «Українського релігієзнавства» – «Філософія релігії в Україні: варіативність стратегій осмислення предмета: збірник наукових праць / за ред. А. Колодного, О. Горкуші («Українське релігієзнавство»). Київ, 2012 р. № 64. 233 с. URL: <https://philosophyofreligion.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/03/d0b7d0bcd196d181d182-d0b1d18ed0bbd0b5d182d0b5d0bdd18c-644-d181d182d180d0b0d0bdd186d18b.pdf>). Тому є добра нагода продовжити обговорення методологічних питань сучасного релігієзнавства.

Друга стаття, автором якої є ст. наук. співробітник відділення релігієзнавства ІФ НАНУ Олег Бучма, занурює нас в історію постання вітчизняної соціології релігії, перелічує тих, хто став фундатором цієї галузі релігієзнавства в Україні. Добрим словом автор згадує П. Косуху, А. Єришеву, О. Погорілого й інших, сучасних соціологів релігії, як вітчизняних, так і зарубіжних (А. Баркер, І. Боровик).

Блок «**Історія релігій і релігійних ідей**» наповнений різними матеріалами, що описують історичні релігійні явища від середньовіччя (стаття А. Арістової) до радянської доби (дослідження Т. Ваграменко). Читачі дізнаються про середньовічні скрипторії, про діяльність греко-католицького духовенства на Галичині після І світової війни (автор – аспірантка ТНПУ Ю. Грабець), про Римо-католицьку церкву в Україні в етноконфесійних вимірах (від знаного історика церкви професора Г. Надтоки). Наша співвітчизниця Тетяна Ваграменко, яка нині живе в Іспанії і працює в Ірландії, на архівних матеріалах досліджує секретну операцію радянських спецслужб проти свідків Єгови. Такі різні за хронологією та географією, конфесіями та державами представлені у статті явища відкривають нам незнані сторінки історії релігії, яка є органічною складовою частиною академічного релігієзнавства.

Наступний блок, який сформувався завдяки поданим матеріалам, присвячений **сучасним релігіям і релігійній ситуації**. Відкриває розділ стаття доктора філос. наук, провідного наук. співробітника ВР ІФ НАНУ П. Павленка, який розмірковує над перспективами повоєнного християнства в Україні, запитує себе і нас: «Чи можлива/потрібна теологія після Бучі?». Виклики, перед якими постало християнство внаслідок російсько-української війни, виявились надзвичайно важкими. Над відповідями думають не тільки протестанти, що стали головним об'єктом дослідження автора, а й інші деномінації. Сподіваємось, що тема «Релігія і війна» матиме продовження в дослідженнях інших науковців, результати яких ми побачимо на сторінках нашого журналу.

Ст. наук. співробітник ВР ІФ НАНУ Г. Кулагіна-Стадніченко продовжує заданий П. Павленком дискурс, але вже на матеріалах православ'я. Вона аналізує автентичну релігійність православного віруючого, яка нині, в умовах російської агресії, дрейфує від традиції до ідеології, якщо ми говоримо про російське православ'я.

Д. філос. наук, професор Л. Филипович звертається до проблеми меморіалізації різних подій, у даному разі трагедії Голокосту, яка отримала таку унікальну форму пам'ятування, як Сади Праведників народів світу. Започаткована Ізраїлем ініціатива на пошанування тих, хто рятував євреїв під час II світової війни, підтримана іншими країнами. Цей досвід може стати у пригоді й Україні, яка щороку відзначає День пам'яті жертв Голокосту і День праведників народів світу.

Закриває цей блок стаття наших одеських колег, які в контексті постмодернізму розглядають співвідношення релігії, культури і роль в цьому штучного інтелекту.

Передостання частина цього числа «Українського релігієзнавства», що тематично присвячена **«Постатям релігії і релігієзнавства»**, містить другу частину довідки про фундатора українського академічного релігієзнавства заслуженого діяча науки України професора Анатолія Миколайовича Колодного, авторства к. філос. наук О. Горкуші. Присвятивши першу частину своїх розмірковувань світоглядним настановам А. Колодного в радянські роки («УР» № 95), тут автор зосередилась на новому періоді в діяльності релігієзнавця – часах незалежності України.

Завершується журнал рецензіями на нові релігієзнавчі праці: Я. Стоцького та В. Докаша на монографію Артура Артем'єва «Соціально-історичний і теологічний аналіз релігії свідків Єгови в Євразії».

Щиро дякуємо зацікавленим читачам і колегам-релігієзнавцям за підтримку часопису текстами, ідеями, дослідженнями, відгуками, популяризацією. Сподіваємось на наступну постійну авторську та читачку співпрацю. Щоби зміст журналу відповідав контекстуальним запитам, плануємо сформувати рубрику читачьких пропозицій, відгуків і міркувань щодо висловлених у часописі досліджень. Тож закликаємо до інтерактивної взаємодії та систематичної підтримки реінкарнованого «Українського релігієзнавства».

Професор Анатолій КОЛОДНИЙ

ТЕОРІЯ І МЕТОДОЛОГІЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

УДК 2-1: 130.121

DOI <https://doi.org/10.32420/2306-3548/2024.96.01>

Миколай Карпіцький

СПЕЦИФІКА ЗАСТОСУВАННЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОГО МЕТОДУ В РЕЛІГІЄЗНАВСТВІ

Стаття присвячена визначенню релігієзнавства як науки й ролі феноменологічного методу в цьому. У статті розв'язується проблема того, що релігія передбачає зв'язок із надприродними явищами, які наука не розглядає. У зв'язку із цим постає питання, яким чином можна науково вивчати явище, яке виходить за межі наукового опису? Якщо релігієзнавство використовує методи інших наук, воно не є самостійною дисципліною, а зводиться до дослідницьких тем соціології, психології або історії. Тому необхідно виділити власний метод релігієзнавства, тобто метод феноменології релігії. Цей метод, з одного боку, має відповідати вимогам науки, з іншого – допомогти в описі та поясненні ірраціонального змісту релігії. У статті показано, що феноменологічний опис може бути на двох рівнях. На першому рівні проводиться опис емпіричних і психологічних феноменів релігії: обрядові практики, присутність релігії в соціальному просторі, індивідуальні переживання та психологічні стани як конкретні факти релігійного життя. Однак у цьому описі немає розмежування між випадковим і необхідним, і для верифікації релігієзнавця доводиться звертатися до методів інших наук. На другому рівні проводиться опис апіорних структур релігійного досвіду і виявляється смислова необхідність, що лежить в основі явищ. Однак такого роду смислові узагальнення на цьому рівні з наукової позиції вважатимуться довільними. Хоча феноменологія релігії обґрунтовується філософськими, а не науковими методами, окремі її висновки можна співвіднести з емпіричним і психологічним досвідом і верифікувати методами конкретних наук. На основі цього пропонується визначення релігієзнавства як науки. Релігієзнавство – це співвіднесеність між ейдетичною феноменологією релігії, яка досліджує апіорну структуру, та іншими науками, які також вивчають релігію на емпіричному рівні, завдяки чому окремі висновки феноменології релігії верифікуються в конкретних науках. Також у статті дається відповідь на ключове для релігії та найскладніше для релігієзнавства питання про онтологію тієї реальності, з якою вступають у зв'язок адепти. Релігія має бути визнана тим, кому поклоняються послідовники. Однак як відрізнити поклоніння Богам від імітації поклоніння Богам? Релігійний досвід показує, що в ньому можливе хибне сприйняття релігійних феноменів, що у християнстві інтерпретується як спокуса. Тому необхідно окремо говорити про феноменологію спокуси. Оскільки сама феноменологічна очевидність може мати складну структуру, то з урахуванням її структурних елементів стає можливим розрізнення справжнього і хибного пластів у життєвому досвіді. На підставі аналізу таких проєкцій можна перекинути міст від феноменології релігійного досвіду до онтології релігії.

Ключові слова: релігія, феноменологія, метод, релігієзнавство, ірраціональне, наука, релігійний досвід.

Mykolai Karpitskyi

THE SPECIFICS OF THE APPLICATION OF THE PHENOMENOLOGICAL METHOD IN RELIGIOUS STUDIES

The article is devoted to the definition of Religious Studies as a science and the role of the phenomenological method in this regard. The article addresses the problem that religion implies a connection with supernatural phenomena that science does not consider. This raises the question of how to study scientifically a phenomenon that goes beyond scientific description? If Religious Studies use the methods of other sciences, it is not an independent discipline, but is reduced to research topics in Sociology, Psychology, or History. Therefore, it is necessary to distinguish its own method of Religious Studies, that is, the method of phenomenology of religion. On the one hand, this method should meet the requirements of science, and on the other hand, it should help to describe and explain the irrational content of religion. The article shows that phenomenological description can be on two levels. On the first level, the empirical and psychological phenomena of religion are described: ritual practices, the presence of religion in social space, individual experiences and psychological states as concrete facts of religious life. However, in this description there is no distinction between the accidental and the necessary, and for verification the religious scholar has to turn to the methods of other sciences. On the second level, the a priori structures of religious experience are described and the semantic necessity underlying the phenomena is revealed. However, this kind of semantic generalization at this level will be considered arbitrary from a scientific point of view. Although the phenomenology of religion is grounded in philosophical rather than scientific methods, some of its conclusions can be correlated with empirical and psychological experience and verified by the methods of specific

sciences. On this basis, it is possible to propose a definition of Religious Studies as a science. Religious Studies are the correlation between the eidetic phenomenology of religion, which studies the a priori structure, and other sciences that also studies religion on the empirical level, so that certain conclusions of the phenomenology of religion are verified in specific sciences. The article also provides an answer to the key question for religion and the most difficult question for Religious Studies about the ontology of the reality with which adherents come into contact. A religion must be recognized by the one its believer's worship. However, how to distinguish between worship of God and imitation of worship of God? Religious experience shows that it is possible to have a false perception of religious phenomena, which in Christianity is interpreted as temptation. Therefore, it is necessary to speak separately about the phenomenology of temptation. Since phenomenological self-evidence itself can have a complex structure, it is possible to distinguish between true and false layers in life experience, taking into account its structural elements. Based on the analysis of such projections, it is possible to cross the bridge from the phenomenology of religious experience to the ontology of religion.

Key words: religion, phenomenology, method, Religious Studies, irrational, science, religious experience.

Актуальність. Релігієзнавство потребує наукового підходу до дослідження релігії. Проте релігія передбачає зв'язок із надприродними явищами, які наука не розглядає. А. Колодний писав: «Особливістю релігії є й те, що вона виступає як засіб позалогічного освоєння людиною своєї причетності до процесів, що відбуваються у Всесвіті, зазнає впливу якихось вищих сил, які не піддаються логічному аналізу»¹. У зв'язку із цим постає питання, яким чином можна науково вивчати явище, яке виходить за межі наукового опису. Існує ще одна наука, яка стикається з подібною проблемою. Це психологія – наука про душу, яка навіть не може говорити про існування душі. У ній вивчається психологічний стан у ситуації вільного самовизначення, втрати або набуття сенсу життя, проте сам сенс життя і свобода волі – за межами предметної області науки. Включення цих понять у науковий опис спричиняє справедливую критику щодо відходу від наукового підходу, а суворе дотримання наукового підходу веде до уподібнення до інших наук, наприклад, соціальної психології до соціології, клінічної психології до нейрофізіології тощо, а вивчення несвідомого взагалі відірвало від наукового ґрунту. Подібна ситуація складається й у релігієзнавстві. Релігієзнавець або вивчає те, що супроводжує зовнішні прояви релігії, і тоді уподібнюється до соціолога, історика або культуролога, або шукає пояснення в самій релігії, і тоді виходить за межі наукового підходу. Наприклад, він може описати духовну боротьбу ченця-подвижника з темними силами, але не може науково пояснити причини того, як відбувається ця боротьба, бо це за межами предметної галузі науки. Проблематичність самої дисципліни релігієзнавства зазначають інші дослідники, зокрема Юрій Чорноморець, який наголошував, що «саме іманентний розвиток релігієзнавства в загальному й українському контекстах, а також глобальні трансформації в науковому, філософському та теологічному дискурсах по-новому ставлять питання про статус і перспективи релігієзнавчого знання (а також суміжних дискурсів про релігію). Розв'язати цю проблему можна лише в межах широкої дискусії, у межах свідомої роботи комунікативних спільнот релігієзнавців,

філософів, теологів, соціологів»². Спираючись на дослідження Юрія Чорноморця, який дав найповніший огляд різних підходів у релігієзнавстві, зосередимося на проблемі, яким чином релігієзнавство як наука зберігає свою специфіку, досліджує явище, яке виходить за можливості суто наукового опису.

Проблема визнання обмеженості релігієзнавчих знань. Релігієзнавство в широкому сенсі – це наука про релігію. Однак релігія є також предметом вивчення філософії, теології, історії, культурології та соціології, водночас релігійні теми та проблеми можуть розглядатися в інших науках. У зв'язку із цим, як зазначає Юрій Чорноморець, постає проблема визнання обмеженості релігієзнавчих знань: «До кінця не усвідомлені й чітко не артикульовані претензії на статус метанауки щодо феномену релігії призводять до напружених відносин зі спорідненими дискурсами, які теж мислять про релігію. З одного боку, релігієзнавство бажає цілком використати на власний розсуд потенціал теології чи метафізики, соціології чи когнітивістики, а з іншого – постійно намагається диктувати всім дискурсам про релігії, що саме вони можуть (повинні) знати, де їхні межі компетенції, де проходить розмежування між власне релігієзнавством і цими дискурсами»³.

Однак, щоб визначити межу, де проходить розмежування між релігієзнавством та іншими дискурсами, треба врахувати, що саме релігієзнавство передбачає різні напрями та дослідні підходи. Отже, Т. Борозенець і Т. Гаврилюк знаходять місце у структурі релігієзнавства таким дисциплінам, як філософія релігії, феноменологія релігії, історія релігії, соціологія релігії, психологія релігії⁴. Також А. Колодний пропонує говорити не про один, а про два види релігієзнавства – академічне й богословське. Отже, «богословське релігієзнавство входить до богословського комплексу, розвивається деякою мірою на основі закономірностей цього виду духовності»⁵. Так, богословське релігіє-

¹ Академічне релігієзнавство : підручник / за ред. А. Колодного. Київ : Світ знань, 2000. С. 18.

² Чорноморець Ю. Перспективи релігієзнавства у XXI ст. *Філософська думка*. 2013. № 3. С. 41.

³ Там само. С. 40.

⁴ Борозенець Т., Гаврилюк Т. Релігієзнавство : навчальний посібник. Київ, 2013. С. 14–17.

⁵ Академічне релігієзнавство : підручник / за ред. А. Колодного. Київ : Світ знань, 2000. С. 28.

навство передбачає наявність богословських настанов як вихідних передумов дослідження. У зв'язку із цим постає питання про наукову об'єктивність дослідження, яка потребує неупередженості, звільнення від умоглядних світоглядних передумов. Такі причини допустимі філософії чи теології, але в науковому підході світоглядні умоглядні твердження вважаються позанауковими довільними узагальненнями чи догматами, під які підганяється опис. Науковий підхід передбачає критичність, і саме такий характер має академічне релігієзнавство.

А. Колодний, який активно наголошує на світському характері релігієзнавства⁶, зазначає, що «особливістю академічного релігієзнавства є дотримання світоглядного нейтралітету щодо релігії, певної толерантності, що відсутнє в богословському, конфесійно зорієнтованому релігієзнавстві. У релігієзнавчому пізнанні важливо уникнути двох крайнощів – богословської включеності в систему релігійного феномену та прагнення говорити про релігію з позицій світського критицизму й нігілізму, коли релігійні вияви розглядаються як щось аномальне для людського буття»⁷.

З позицією А. Колодного можна погодитись, однак постає питання, як водночас уникнути й богословської передумови визнання предмета поклоніння як сутності релігійного феномену і нігілістичного заперечення самого предмета поклоніння, що є суттю релігії? У зв'язку із цим треба розглянути, а чи можливе створення системи знань про релігію з позиції методологічного агностицизму, відповідно до якого дослідник абстрагується від найголовнішого змісту в релігії – предмета поклоніння.

Обмеженість методологічного агностицизму в релігієзнавстві. Перед релігієзнавцем завжди постає питання: як узагалі можна науково досліджувати релігію, якщо вона виходить за межі наукового пізнання?

Перший підхід – методологічний атеїзм, який передбачає вилючення із предметної області дослідження всього, що має ірраціональний характер, і того, що неможливо верифікувати науковими методами. Однак у межах такого підходу дослідник виключає саму можливість питання про реальність, з якою стикається вірянин, тому зможе зрозуміти лише зовнішні прояви релігії, а не її сутність. Це можна порівняти з тим, якби сліпий мистецтвознавець досліджував процес праці художників, як люди відвідують художні виставки та музеї, але водночас заперечував би саме існування будь-яких зображень.

Інший підхід – методологічний агностицизм, коли

релігієзнавець говорить, що не може нічого знати про саму реальність трансцендентного, проте визнає предмет поклоніння як феноменологічний факт. Це якби сліпий мистецтвознавець говорив, що він не знає, чи існують зображення, але у сприйнятті людей вони реальні, тому потрібно досліджувати переживання цих людей, їхні думки про зображення, аналізувати соціологію відвідування виставок і музеїв. Проблема в тому, що такий мистецтвознавець ніколи не зможе відрізнити витвір мистецтва від бездарного виробу, як і релігієзнавець не зрозуміє, чи людина поклоняється самому Богу або іншій сутності, яку приймає за Бога. Тобто до розуміння самої релігії методологічний агностицизм не наближає.

Помилка методологічного агностицизму в тому, що постулюється непізнаваність трансцендентної реальності. Якби вона була непізнаваною, то тоді ніяк не могла б впливати на людину. Констатація такого висновку повертає нас до методологічного атеїзму. Трансцендентна реальність виходить за предметну галузь науки й не описується науковими методами, але це не те саме, що бути непізнаваною. Наприклад, сенс життя і свобода волі виходять за межі психології як науки, проте вони усвідомлюються та змінюють психічний стан людини, що цілком можна зафіксувати науковими психологічними методами. Проблема тільки в тому, щоби правильно розмежувати методи дослідження психологічної реальності.

Хоч науковий підхід не передбачає опису трансцендентного, однак цілком можна зафіксувати психологічні чи емпіричні наслідки дотику до трансцендентного. Наприклад, коли людина у вільному самовизначенні знаходить сенс життя, завдяки цьому долає депресію чи невроз, від якого вона довго й без успіху лікувалася. Або коли художник, переживши містичне захоплення, утілює його мистецькими засобами на полотні. Така сама ситуація виникає щодо релігійного одкровення, яке змінює життя людини, сприяє її розвитку або деградації, і ці зміни можна зафіксувати науковими методами. У зв'язку із цим А. Колодний зазначає, що «вивчення релігії потребує особливих методів, які докорінно різняться від тих, які застосовуються в дослідженні раціональних структур»⁸. На думку Ю. Чорноморця, таким методом є феноменологія, яка «була тим методом, який претендував на можливість універсального знання, на можливість знання сутності феномену релігії – навіть з огляду на те, що пізнання здійснюється лише індивідуально і щодо індивідуального об'єкта»⁹. Як уважає Л. Филипович, лише релігієзнавці, «окрім філософів і теологів, говорять про духовне, про Бога, про духовну

⁶ Павленко П. Рецензія на індивідуальну монографію Анастолія Колодного «Феномен релігієзнавства» (Київ : Інтерсервіс, 2020. 248 с.). *Українське релігієзнавство*. 2020. № 92. С. 181.

⁷ Академічне релігієзнавство : підручник / за ред. А. Колодного. Київ : Світ знань, 2000. С. 28.

⁸ Колодний А. Феномен релігієзнавства. Київ : Інтерсервіс, 2020. С. 87.

⁹ Чорноморець Ю. Перспективи релігієзнавства у XXI ст. *Філософська думка*. 2013. № 3. С. 41.

свободу людини, про її відповідальність вищого гатунку»¹⁰. Однак філософи і теологи користуються особливими методами, які відрізняються від тих, що використовуються в науці. Тому й у релігієзнавстві також має використовуватись особливий метод – феноменологічний, який дає змогу вказувати на ірраціональний досвід.

Феноменологія релігії як особлива наукова методологія релігієзнавства. Якщо релігієзнавство використовує методи інших наук, воно не є самостійною дисципліною, а зводиться до дослідницьких тем соціології, психології чи історії. Тому необхідно виділити власний метод релігієзнавства – метод феноменології релігії. Як пише Ю. Чорноморець, у XIX ст. релігієзнавство було описовим і схожим на етнографію, однак «на початку XX ст. відбувся методологічний поворот: під впливом теології Шляєрмахера, порівняльних досліджень містицизму, ранньої феноменології виникає особлива наукова методологія релігієзнавства, яка претендує на осягнення самої суті релігії – феноменологія релігії»¹¹. Водночас він зазначає, що криза класичної феноменології релігії виникла практично одразу у зв'язку із трьома чинниками. По-перше, це прагнення штучно виокремити суттєве в релігії, під яким розуміли «священне» як щось окреме від моралі, від теорії або від культу. По-друге, затверджувалося помилкове розділення в релігії на суттєве, тобто містичне, священне, внутрішнє та другорядне, зовнішнє, тобто етику, культ, теологію. По-третє, класична феноменологія релігії так і не виробила ні загальноприйнятого розуміння «священного», ні загальноприйнятої типологізації релігій. Як уважає Ю. Чорноморець, причиною цього «став радше не деякого роду суб'єктивізм феноменології (адже феноменологи релігії орієнтувалися на ранню, реалістичну феноменологію Гусерля та вчення про конкретне – «матеріальне» – апіорі Шелера), а обмежене розуміння релігійного, редукованого до «священного»»¹².

Однак, як стверджує Ю. Чорноморець, пізніше феноменологія релігії виробила нову методологію, спрямовану не на аналіз феномену священного, а на дослідження релігійних переживань як інтенційних активів. Оскільки релігійні переживання часто мають неінтенційний характер або мають інтерсуб'єктивну природу, феноменологія неінтенційних станів свідомості й інтерсуб'єктивності також змогла створити необхідну методологічну базу для релігієзнавства. Як він уважає, це відкриває нову перспективу

релігієзнавства: «Чи вдасться, уже маючи повноту методологічного інструментарію феноменології, створити релігієзнавство феноменологічне та постфеноменологічне – це питання початку нового століття. Відповіді поки що немає. Особливо перспективною є феноменологія інтерсуб'єктивних релігійних спільнот як певних життєсвітів, які задають цілісні способи життя та зумовлюють соціальну поведінку, релігійний світогляд, релігійні інтуїції»¹³.

Визначення методу феноменології релігії щодо феноменолого-психологічної та ейдетичної редукції.

Феноменологічний опис може бути здійснений на двох рівнях. Перший рівень – це феноменологічна психологія, яка «включає вивчення досвіду свого власного «Я» і на його основі досвіду інших «Я», а також досвіду спільноти»¹⁴. Предмет феноменологічної психології виділяється шляхом феноменолого-психологічної редукції, коли дослідник виключає всі судження щодо об'єктивного світу. Залишається лише досвід інтуїтивної самоочевидності переживань свідомості. Це дає змогу надати опис емпіричних і психологічних феноменів релігії як вони присутні в досвіді свідомості людини. Однак у цьому описі ще немає розмежування між випадковим і необхідним, і для верифікації доводиться звертатися до методів інших наук.

Другий рівень – це ейдетична феноменологія, яка передбачає ейдетичну редукцію, що виключає весь психологічний і емпіричний зміст. «Феноменологічна редукція відкриває феномени справді внутрішнього досвіду; Ейдетична редукція – сутнісні форми сфери психічного буття»¹⁵. Завдяки цьому надається феноменологічний опис апіорних структур релігійного досвіду. Тут виявляється смислова необхідність, однак такого роду смислові узагальнення з наукової позиції вважатимуться довільними. Тому релігієзнавство потрапляє у складну ситуацію, або воно застосовує свій феноменологічний метод опису емпіричних і психологічних явищ релігії, але тоді втрачає здатність розмежовувати випадкове і необхідне, або воно зводиться до теми в інших науках – соціології, психології, культурології чи історії, або воно поглинається філософією, і тоді перестає бути наукою.

По суті предмет релігієзнавства той самий, що і предмет теології. Різниця між ними в тому, що теологія виходить і уможлиджує передумови, а релігієзнавство покликане проводити дослідження на підставі принципу безумовності, що лежить в основі феноменологічного методу. Феноменологічний підхід до релігії передбачає, що всі передумови або проблематизуються, або виносяться за дужки. Така здатність

¹⁰ Филипович Л. Чи має сучасне українське релігієзнавство стратегію виживання і розвитку? *Українське релігієзнавство*. 2020. № 90. С. 125–126.

¹¹ Чорноморець Ю. Перспективи релігієзнавства у XXI ст. *Філософська думка*. 2013. № 3. С. 39.

¹² Там само. С. 42.

¹³ Там само. С. 43.

¹⁴ Гуссерль Е. Феноменологія. *Логос*. 1991. № 1. С. 14.

¹⁵ Там само. С. 14.

проблематизувати абсолютно все, включно зі своїми власними передумовами, є специфікою філософії, а не науки. Тобто ейдетична феноменологія релігії – це ще не релігієзнавство як наука, а окрема філософська дисципліна. Релігієзнавство виникає як співвіднесеність ейдетичної феноменології релігії з емпіричним і психологічним описом релігійного досвіду і практики, а також із конкретними науками (соціологія, психологія, історія тощо), які тематизують релігію у своїх дослідженнях.

Хоча ейдетична феноменологія релігії обґрунтовується філософськими, а не науковими методами, окремі висновки, які ми отримуємо на її основі, можна співвіднести з емпіричним і психологічним досвідом і верифікувати методами конкретних наук. Але для цього потрібно виконати деяку роботу, співвіднести знання, яке отримане феноменологічним методом, з конкретними ситуаціями, і це якраз і становить головне завдання релігієзнавства як самостійної наукової дисципліни.

Попри те, що сам метод може бути філософським, конкретні висновки, які отримані цим методом, можуть бути науково верифіковані. Наприклад, сенс життя описується філософськими методами, а висновок щодо конкретної ситуації, коли розуміння сенсу життя допомогло людині подолати депресію, можна підтвердити науковими методами психології. Те саме слушно і щодо релігійного одкровення, яке описується феноменологічним методом, а висновки щодо конкретних ситуацій, наприклад, як це одкровення впливає на поведінку, етику, соціальну активність вірян, можна перевірити науковими методами.

Тобто релігієзнавство – це співвіднесеність між ейдетичною феноменологією релігії й іншими науками, які також вивчають релігію, завдяки чому окремі висновки феноменології релігії верифікуються в конкретних науках. Отже, на підставі розуміння апіорних основ релігії релігієзнавець формує поле очікування того, із чим ми можемо зіткнутися в житті, і формулює ці очікування в такій формі, що це дає змогу їх перевіряти методами конкретних наук.

Класичний приклад – дослідження Макса Вебера¹⁶, який феноменологічно описав релігійний досвід протестантів, а потім співвідніс результати з етикою і поведінкою адепта так, що їх можна було аналізувати та перевіряти методами соціології. Так, концепцію Макса Вебера можна розглядати на трьох концептуальних рівнях – як феноменологію релігії, як соціологію релігії та як релігієзнавство, що адаптує результати феноменологічного дослідження для соціології релігії.

Структура релігієзнавчого дослідження може будуватися так: дослідник починає з феноменологічного опису релігійної практики, потім виявляє

апіорну структуру й обґрунтує її філософськими методами щодо віровчення та релігійної практики. Це дає йому змогу зробити такі висновки щодо конкретних емпіричних ситуацій, які вже інші вчені можуть перевірити своїми методами.

Отже, сам релігієзнавець як такий також є інструментом дослідження. Кожен дослідник більшою чи меншою мірою здатний інтуїтивно відчувати, співпереживати, тобто він сам є спостерігачем та інструментом спостереження. Однак тут постає проблема, тому що інший дослідник має іншу сприйнятливую здатність та інтуїцію, і спостереження релігієзнавця не завжди можуть підтверджуватися незалежним спостерігачем. Тому вони ще не є науковими, проте є основою для подальшої роботи у двох різних напрямках.

По-перше, на філософському рівні такі дослідження є матеріалом для філософських узагальнень. По-друге, на рівні наукового релігієзнавства висновки дослідження можуть співвідноситися з іншими науками для підтвердження й обґрунтування закономірностей.

Феноменологічний метод дає змогу описати конкретні феномени, наприклад емоційний настрій, який визначає характер релігійного життя. Зокрема, богоспілкування в євангельських церквах відбувається на зовсім іншому емоційному рівні, ніж у православних. Часом розбіжності в релігійному настрої важливіші за різницю у віровченні, як це можна спостерігати із прикладу баптистів і п'ятдесятників. Описувати настрій спільноти дуже складно, бо дослідники можуть сприймати його по-різному. Окрім того, індивідуальний настрій адепта може перекривати загальний настрій релігійної спільноти, що може призвести до помилок у дослідженні. Сам релігійний настрій може описуватися на двох феноменологічних рівнях, на психологічному (але тут ще не розмежовується випадкове та необхідне), і на філософському, коли описується сама апіорна структура настрою.

Поряд із релігійним настроєм треба також урахувувати вектор релігійного досвіду, який визначає, у якому напрямі розвивається сам адепт. Наприклад, представники антисектантського руху стверджували, що постійне повторення магантри «Харе Кришна» веде до деградації особистості, тобто має вектор до спрощення. Однак спостереження за тим, як проводяться кіртани, показує, що вайшнави намагаються максимально різноманітно і творчо повторювати цю мантру. Це вказує на те, що, наперекір простоті цієї релігійної практики, вона має вектор до творчого розвитку.

Також у феноменологічному описі потрібно враховувати гнучкість і відкритість релігійного світосприйняття, а також складність, відсутність одноманітності та різновекторність релігійного досвіду навіть усередині однієї спільноти.

¹⁶ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 44–271.

Питання про хибність релігії з позиції релігієзнавства. З огляду на все це вже можна підійти до розв'язування ключового для релігії та найскладнішого для релігієзнавства питання про онтологію тієї реальності, з якою вступають у зв'язок адепти. Суть релігії визначається не зовнішніми формами, які ми можемо спостерігати, а тим, кому саме поклоняються адепти. Як відрізнити поклоніння Богові від імітації поклоніння Богові?

На це питання звертав увагу Ю. Чорноморець: «Першим каменем спотикання для класичної феноменології релігії було питання про істинність різних переживань священного в різних релігіях або навіть у межах однієї релігії. Згідно з постулатами феноменології, істинність пізнання тотожна з очевидністю, яка є під час акту пізнання. І вся проблема класичної феноменології релігії полягала, по-перше, у тому, що для, наприклад, християн і буддистів цілком очевидно цілком несумісні істини»¹⁷. Так чи інакше, а релігієзнавці мають справу з різним релігійним досвідом, різними пізнаннями, різними очевидностями і навіть різними предметами пізнання в різних релігіях. У зв'язку із цим Ю. Чорноморець вважає, що пошук критеріїв істини можливий у феноменології комунікативних спільнот: «Феноменологія комунікативних спільнот пропонує вихід з апорії: для кожної релігійної комунікативної спільноти існує світ первинних очевидностей, визначений релігійний життєсвіт. Ці світи є універсальними для себе: християнська церква прямо називає себе «новим людством», але фактично кожна релігія є новим людством із власним життєсвітом, з первинними очевидностями, з універсальними істинами»¹⁸.

Однак постає питання, чи досить звертатися до колективного світоопису релігійної спільноти, якщо йдеться також і про особистий релігійний досвід, який може виявитися хибним, наприклад коли християнин страждає від спокус і сприймає різні помилкові бачення за явища ангела? Ю. Філь під час інтерв'ювання автора цієї статті поставила питання про те, чи може бути придатним феноменологічний підхід до розуміння онтологічної сутності спокус у релігійному житті християнина: «Якщо людина приймає потворне за красу, значить феноменологічно їй явлена саме краса. Якщо вона приймає темного духа за ангела, значить феноменологічно для неї очевидним є явлення саме ангела»¹⁹. На це вона отримала таку відповідь: «Феноменологічний

досвід має різні модуси, це не тільки імпресія, те, що безпосередньо дано у враженні, а й очікування. Оманливе сприйняття краси виникає тоді, коли очікування краси проєктується на імпресію. Якщо людина перенесе увагу з ілюзорних очікувань на зміст імпресії, то побачить ілюзорність краси. В основі спокус лежить витіснення помилковими очікуваннями безпосередньо даного змісту життя, і цей процес можна феноменологічно описати. Наприклад, людина очікує побачити явлення ангела і це очікування накладається на сприйняття даності. Те ж саме відбувається і зі спокусою пристрастями. Наприклад, людина очікує зустріти несправедливість там, де її немає, і проєкція цього очікування породжує гнів – одну із пристрастей у християнському розумінні»²⁰. Так, якщо взяти до уваги, що сама феноменологічна очевидність може мати складну структуру, то з урахуванням її структурних елементів стає можливим розрізнення справжнього і хибного пластів у життєвому досвіді. Наприклад, дівчина любила, а потім зблизившись, розчарувалася. Самі психологічні переживання були очевидні, однак любов як феномен – хибна. На підставі аналізу таких проєкцій можна перекинути міст від феноменології релігійного досвіду до онтології релігії.

Висновки. Релігія включає зовнішню форму, у якій є в соціальному просторі, і внутрішній ірраціональний зміст. Священне, вища реальність, тобто предмет поклоніння вірян, виходить за межі можливості наукового опису. У зв'язку із цим релігієзнавство потребує особливого методу, який дав би змогу вивчати релігію, включно з її ірраціональним змістом, з іншого боку, відповідав би вимогам наукового підходу. Таким методом є феноменологія релігії, тобто адаптований до релігійних явищ феноменологічний метод. Застосування феноменологічного методу у вивченні релігії спричиняло деякі труднощі, однак, як показав Ю. Чорноморець, його доцільно використовувати, якщо виходити з того, що для кожної релігійної комунікативної спільноти існує світ первинних очевидностей. Згідно з версією комунікативної прагматики К.-О. Апеля, «окремі релігійні комунікативні спільноти тому й можливі, що існує апріорна, справді універсальна комунікативна спільнота. Але вона має трансцендентальний, ідеальний характер і лише частково виявляється в конкретних релігійних спільнотах, а також у практиці спілкування між ними»²¹.

Феноменологічний опис релігійних явищ можливий на двох рівнях. На рівні феноменологічної психології описуються обрядові практики, присутність релігії в соціальному просторі, індивідуальні переживання та психологічні стани як конкретні

¹⁷ Чорноморець Ю. Перспективи релігієзнавства у XXI ст. *Філософська думка*. 2013. № 3. С. 50.

¹⁸ Там само. С. 50.

¹⁹ Філь Ю. Поняття хибної релігії з позиції релігієзнавця (інтерв'ю з дослідником релігій Миколаєм Карпіцьким). *Філософія і релігієзнавство*: інтернет-портал. 24.04.2019 р. URL: <https://tureligious.com.ua/poniattia-khybnoi-relihii-z-pozytsii-relihii-znavstva-interv-yu-z-doslidnykom-relihiy-mykolaie-karpits-kym/>.

²⁰ Там само.

²¹ Чорноморець Ю. Перспективи релігієзнавства у XXI ст. *Філософська думка*. 2013. № 3. С. 50.

факти релігійного життя. На рівні ейдетичної феноменології описується апіорна смислова структура релігійних феноменів безвідносно до випадкових емпіричних і психологічних станів. Отже, релігієзнавство можна визначати як співвіднесеність між ейдетичною феноменологією релігії, яка досліджує апіорну структуру, та іншими науками, які також вивчають релігію на емпіричному рівні, завдяки чому окремі висновки феноменології релігії верифікуються в конкретних науках.

Але тут постає питання: як можна говорити про помилковість феноменологічної даності релігійного досвіду, якщо феноменологічна даність за

визначенням така самоочевидність, яка засвідчує саму себе?

Звісно, дослідники релігії повинні виходити із презумпції довіри до релігійного досвіду. Якщо людина вважає, що вона спілкується з ангелом або Богом, потрібно виходити з того, що так воно і є, доки не буде доведено протилежне. Проте сам релігійний досвід показує, що в ньому можливе хибне сприйняття релігійних феноменів. Наприклад, чернець може піддатися спокусі й прийняти демона за ангела. Тому ми можемо окремо говорити про феноменологію спокуси, бо сам феноменологічний досвід – складний і включає не тільки самоочевидне, але і проєкції очікувань або забобонів.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Академічне релігієзнавство : підручник / за ред. А Колодного. Київ : Світ знань, 2000.
- Борозенець Т., Гаврилюк Т. Релігієзнавство : навчальний посібник. Київ, 2013.
- Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 44–271.
- Гуссерль Э. Феноменология. *Логос*. 1991. № 1. С. 12–21.
- Колодний А. Феномен релігієзнавства. Київ : Інтерсервіс, 2020.
- Павленко П. Рецензія на індивідуальну монографію Анатолія Колодного «Феномен релігієзнавства» (Київ : Інтерсервіс, 2020. 248 с.). *Українське релігієзнавство*. 2020. № 92. С. 176–183.
- Филипович Л. Чи має сучасне українське релігієзнавство стратегію виживання і розвитку? *Українське релігієзнавство*. 2020. № 90. С. 125–137.
- Філь Ю. Поняття хибної релігії з позиції релігієзнавця (інтерв'ю з дослідником релігій Миколоєм Карпичем). *Філософія і релігієзнавство : інтернет-портал*. 24.04.2019. URL: <https://tureligious.com.ua/poniattia-khybnoi-relihii-z-pozytsii-relihiieznavtsia-interv-iu-z-doslidnykom-relihiy-mykolaem-karpits-kym/>.
- Чорноморець Ю. Перспективи релігієзнавства у XXI ст. *Філософська думка*. 2013. № 3. С. 39–54.

REFERENCES

- Borozenets, T., Gavrilyuk, T. (2013). *Religious Studies. Textbook*. Kyiv.
- Weber, M. (1990). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Selected works. M.: Progress. Pp. 44–271.
- Husserl, E. (1991). Phenomenology. *Logos*. № 1, pp. 12–21.
- Kolodny, A. (Ed.). (2000). *Academic religious studies. Textbook*. Kyiv: Svit znan.
- Kolodny, A. (2020). *The phenomenon of religious studies*. Kyiv: Interservice.
- Pavlenko, P. (2020). Review of Anatoliy Kolodny's individual monograph "The Phenomenon of Religious Studies" [Kyiv: Interservice, 2020. 248 p.]. *Ukrainian religious studies*. № 92. S. 176–183.
- Filipovich, L. (2020). Do modern Ukrainian religious studies have a strategy for survival and development? *Ukrainian religious studies*. № 90. S. 125–137.
- Phil, Yu. (2019). The concept of false religion from the standpoint of the religion of the expert (interview with the researcher of religions Mykolai Karpitsky). *Internet portal "Philosophy and Religious Studies"*. URL: <https://tureligious.com.ua/poniattia-khybnoi-relihii-z-pozytsii-relihiieznavtsia-interv-iu-z-doslidnykom-relihiy-mykolaem-karpits-kym/>.
- Chernomorets, Yu. (2013). Prospects for religious studies in the XXI century. *Philosophical thought*. № 3. S. 39–54.

СТАНОВЛЕННЯ СОЦІОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ ЯК ГАЛУЗІ УКРАЇНСЬКОГО АКАДЕМІЧНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА: РЕТРОСПЕКТИВНИЙ ПОГЛЯД

У статті на основі ретроспективного екскурсу в історію українського релігієзнавства розкриті особливості становлення соціології релігії в Україні. Показано її теоретичне й емпіричне соціологічне та релігієзнавче підґрунтя, зокрема наголошено на значенні наукових здобутків західноєвропейських учених (О. Конт, Е. Дюркгейм, Г. Спенсер, М. Вебер та інші).

Встановлено, що ключову роль у формуванні соціології релігії в Україні, саме як міждисциплінарної (релігієзнавчої та соціологічної) галузі наукового знання, відіграли українські вчені (академічні релігієзнавці) та відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди Національної академії наук України. На прикладі співпраці вчених-релігієзнавців, викладачів і студентів (які набували досвіду роботи соціолога-релігієзнавця, що практикує) показано осмислення релігії як соціального феномену у тріаді «студент – викладач – учений».

Визначено, що вагоме місце у процесі становлення соціології релігії в Україні посідала спеціалізована вчена рада Д 26.161.03 із захисту дисертацій на здобуття доктора (кандидата) наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство (у галузі філософських, історичних і соціологічних наук). Виснувано, що завдяки внеску українських академічних релігієзнавців соціологія релігії утвердилася в науковому академічному просторі України.

Ключові слова: релігія, соціологія, Україна, соціологія релігії, релігійність, соціологічні дослідження, академічне релігієзнавство, відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

Oleg Buchma

FORMATION OF THE SOCIOLOGY OF RELIGION AS A FIELD OF UKRAINIAN ACADEMIC STUDY OF RELIGION: A RETROSPECTIVE VIEW

The article, based on a retrospective excursion into the history of Ukrainian religious studies, reveals the peculiarities of the formation of the sociology of religion in Ukraine. The author shows its theoretical and empirical sociological and religious basis. In particular, in this context, the importance of scientific achievements of Western European scholars (O. Comte, E. Durkheim, G. Spencer, M. Weber, etc.) in the nineteenth and twentieth centuries is emphasized.

It is established that the key role in the formation of the sociology of religion in Ukraine, precisely as an interdisciplinary (religious and sociological) branch of scientific knowledge, was played by Ukrainian scientists (academic religious scholars) and the Department of Religious Studies of the H.S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine. The example of cooperation between religious scholars, teachers and students (who gained experience as a practicing sociologist-religious scholar) shows the understanding of religion as a social phenomenon in the triad “Student – Teacher – Scholar”.

It is determined that a significant place in the process of formation of the sociology of religion in Ukraine was occupied by the Specialized Academic Council D 26.161.03 for the defense of dissertations for the degree of Doctor (Candidate) of Sciences in the speciality 09.00.11 – Religious Studies (in the field of philosophical, historical and sociological sciences). It is proved that thanks to the contribution of Ukrainian academic religious scholars, the sociology of religion has established itself in the scientific academic space of Ukraine.

Key words: religion, sociology, Ukraine, sociology of religion, religiosity, sociological research, academic religious studies, Department of Religious Studies of H.S. Skovoroda Institute of National Academy of Sciences of Ukraine.

Постановка проблеми. У травні 2011 р. в Україні відбулися міжнародний семінар «Релігія в публічному просторі» та дискусія на тему «Соціологія релігії як академічна дисципліна: виклики і перспективи» за участю британських соціологів релігії Девіда та Берніс Мартін. На їхню думку, найактуальнішими у сфері соціології релігії є проблеми секуляризації, релігії як чинника соціальної опозиції та солідарності, релігії у співвідношенні з націоналізмом, глобалізацією, міжрелігійного

співіснування тощо¹. Зверну увагу на те, що ці й інші проблемні питання вже давно перебували в полі зору українських релігієзнавців.

Також було зазначено, що на Заході релігієзнавство загалом і соціологія релігії зокрема передусім наука емпірична, а в Україні – здебільшого

¹ Див.: Кисельов О. Соціологія релігії як академічна дисципліна: виклики і перспективи. URL: <http://www.religion.in.ua/main/analitica/9929-sociologiya-religii-kak-akademicheskaya-disciplina-vyzovy-i-perspektivy.html>

теоретична, а «теза про те, що вивчити релігію для українських студентів означає прочитати про неї у книгах, викликала сміх у британських соціологів»².

Власне, смисл цієї дискусії, від якої пройшло вже тринадцять років, не втрачає своєї актуальності й нині, детермінує **актуальність** порушеної у статті проблеми та необхідність визначити внесок українських учених-релігієзнавців у становлення соціології релігії та показати, що ця наука: а) має глибоке історичне коріння в Україні; б) сформувалася як потужна галузь соціально-гуманітарного знання у вимірах науки, навчальної дисципліни й емпіричних досліджень завдяки українським науковцям (зокрема, українським академічним релігієзнавцям). Водночас підкреслю і наголошу, що соціологія – наука не лише емпірична, а й глибоко теоретична. Емпіричний матеріал є живильним ґрунтом для загальної соціальної теорії як вищого структурного рівня соціологічного знання, зокрема й у соціології релігії. Звісно, одних лише книг для розуміння релігії як соціального явища не досить, але без книг (підручників, навчальних посібників, збірників наукових праць, індивідуальних і колективних монографій) феномен релігії дослідити, осмислити та зрозуміти важко, а то й неможливо.

Мета дослідження полягає в тому, щоб на основі здійсненого ретроспективного екскурсу в історію українського релігієзнавства показати специфіку становлення соціології релігії в Україні, визначити в ній внесок українських академічних релігієзнавців.

Виклад основного матеріалу. Передвісником академічного релігієзнавства як науки стало XIX ст. Це час бурхливого розвитку наукового знання, корінних зламів, поворотів і переворотів у різних його галузях (біології, медицині, хімії, фізиці, математиці тощо). Філософія «де-факто» припинила виконувати функцію «цариці наук». На ґрунті позитивізму, що заперечував теоретичне, абстрактне пізнання дійсності, суспільних процесів і соціальних перетворень і апелював до емпіричного досвіду, постає нова наука – соціологія, яка практично проголошується «наукою наук» і заміняє в цій ролі філософію. Соціологія як наука про суспільство, за задумом її творця О. Конта, підпорядковувала собі всі науки, які так чи інакше, безпосередньо чи опосередковано містили у предметі свого дослідження суспільний елемент: здобутки в галузях історії, географії, філософії, психології, юриспруденції, економічної та політичної теорії тощо. І лише завдяки відомому філософу і соціологу, засновнику так званої французької соціологічної школи Е. Дюркгейму звується предмет соціології. І остання вже постає як окрема наука, що посідає рівне місце в шереңзі наук, що досліджують суспільство.

Ми не випадково згадали про факт становлення соціології, бо саме він детермінував процес оформлення релігієзнавства в галузь наукового знання з подальшою його структуризацією. Уже тоді починають чітко вимальовуватися такі напрями в дослідженні релігійного феномену, як власне соціологічний, філософський, психологічний, етнографічний, історичний, компаративний (порівняльне релігієзнавство), географічний, політологічний тощо, які в майбутньому становитимуть структуру академічного релігієзнавства (філософія релігії, соціологія релігії, історія релігії, психологія релігії, географія релігії, етнологія релігії, політологія релігії тощо). А основоположники соціології О. Конт, Е. Дюркгейм, Г. Спенсер, М. Вебер та інші закладали основи соціології релігії. У цьому контексті помітною є постать М. Вебера, який у своїх працях «Соціологія релігії», «Протестантська етика і дух капіталізму», «Господарська етика світових релігій» входить до проблемного поля соціології релігії і розглядає питання співвідношення релігії та суспільства. Він аналізує релігійність і визнає її формувальним і рушійним суспільним чинником. У результаті порівняння різних релігійних систем Сходу з релігійними системами Заходу він дійшов висновку, що релігія значно впливала на становлення, розвиток і трансформацію політичних систем суспільства, виділив три чистих типи панування: традиційне, харизматичне, легальне. Це дало йому змогу переосмислити зміст і механізми влади, що детермінувало творення нових концепцій наукового управління суспільством. Український читач зміг ознайомитися із працею «Протестантська етика і дух капіталізму» завдяки перекладу її тексту українською мовою, що здійснив відомий український соціолог-релігієзнавець О. Погорілий³. Отже, у руслі соціології та її представниками був закладений міцний фундамент академічного релігієзнавства взагалі і такому його структурному елементу, як соціологія релігії, зокрема. Надалі на цій основі, але зі своєю специфікою відбувалися становлення та розвиток релігієзнавства та соціології релігії в Україні. У XIX–XX ст. на національному ґрунті за допомогою використання світового досвіду вибудовують свої теоретичні конструкти П. Лодій, Я. Рубан, О. Новицький, С. Гогоцький, Т. Шевченко, П. Юркевич, С. Подолинський, І. Франко, Леся Українка, М. Драгоманов та інші.

Особливе місце в історії українського релігієзнавства посідає творча спадщина діячів українського національного відродження перших десятиліть минулого століття – М. Грушевського, О. Лотоцького, І. Огієнка, М. Шаповала, О. Бочковського, В. Липинського, А. Річинського й інших. Усі вони створили власні теоретично завершені

² Там само.

³ Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / пер. з нім. О. Погорілого. Київ : Основи, 1994.

релігієзнавчі конструкти, у яких належне місце відвели соціальному осмисленню релігії. У Радянському Союзі, у складі якого перебувала Україна, соціологічно-релігієзнавче вивчення релігійного феномену пригальмувалося. Проте варто зауважити, що і в той час у межах наукового атеїзму уже проростають паростки нового релігієзнавчого знання. Поступово починають проявлятися окремі структурні елементи тієї науки, що невдовзі отримає назву академічного релігієзнавства (зокрема, його дисциплінарна складова частина – соціологія релігії). Попри деяку ідеологічну заангажованість, у працях авторів радянської доби ми віднаходимо раціональне зерно, що дає приріст наукового знання. У розвиток дослідження соціальної природи релігії й емпіричного вивчення її комплексу в той час своїми працями зробили внесок П. Косуха, А. Єришев та інші. Завдяки їхнім теоретичним і емпіричним напрацюванням соціологія релігії набуває статусу самостійної релігієзнавчої дисципліни, у межах якої поступово окреслюються предметне поле, система методів і методологічна база та випрацьовується інструментарій конкретно-соціологічних досліджень релігійних явищ і процесів⁴.

У 1991 р. з отриманням Україною незалежності починається новий якісний період у розвитку української науки, зокрема й релігієзнавства, яке стало самостійною академічною наукою та структурно оформилося (у структурі академічного українського релігієзнавства чільне місце посіла соціологія релігії).

Академія наук України отримує статус національної. Вона самостійно визначає пріоритетні напрями наукових досліджень, які ґрунтуються на принципах об'єктивності й історизму. У її структурі вже з 1991 р. в Інституті філософії імені Г.С. Сковороди функціонує відділення релігієзнавства, яке складається із трьох відділів: філософії релігії, історії релігії та соціології релігії (пізніше реорганізований у відділ проблем сучасних релігійних процесів). Останній відділ очолює доктор філософських наук, професор П. Косуха – один із фундаторів сучасної соціології релігії в Україні. Відділ вивчав релігійну ситуацію в Україні, яка була досить складною та неоднозначною на той час. (У штатному розкладі цього відділу була посада соціолога, яку обіймав В. Сапіга).

Зміни світоглядних настанов і ціннісних орієнтацій, духовний вакуум, зростання рівня релігійності, поява нових релігійних течій і рухів, розкол православ'я тощо стали причинами конфліктогенності в релігійному середовищі. Співробітниками

відділу був розроблений інструментарій конкретно-соціологічних досліджень, здійснювалася вибірка, у скрутних умовах проводилися масштабні соціологічні дослідження. Їхні результати надалі сприяли створенню механізму подолання та профілактики міжконфесійних конфліктів.⁵

Були започатковані системні соціологічні дослідження релігійного комплексу особи. Так, відділом соціології релігії відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України в 1993 р. було проведене соціологічне дослідження «Місце релігії в житті людини». Його результатом стала колективна монографія «Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози»⁶.

У процесі проведених відділом досліджень було встановлено, що у вірян з різним ступенем релігійності вона відрізняється як за рівнем, так і за співвідношенням своїх структурних компонентів. Тому не завжди індивідуальна свідомість особи може відповісти її поведінці. Здебільшого через суб'єктивний чинник індивід може приховувати від інших своє ставлення до навколишнього, поводитись так, щоб не суперечити нормам і звичкам, які характерні для тієї чи іншої релігійної спільноти.

Для визначення ступеня релігійності особи враховувалися мотиви, що спонукають її (особу) до тих чи інших дій. Під мотивацією розумілася сукупність тих психічних моментів, що загалом визначають індивідуальну поведінку. Установлено, що ступінь релігійності індивіда, який бере участь у відправленні релігійного культу, буде різним залежно від того, чи пристосовується він до звичаю, традиції, чи підпорядковується тиску загального релігійного погляду, чи діє за вірою та внутрішнім переконанням у необхідності таких дій.

За даними соціологічного дослідження «Місце релігії в житті людини», до відповідних релігійних (культових) дій, а до таких, що часто повторюються, і поготів, ніхто не спонукає. «Виконуються вони зазвичай за душевним покликом, як одна з важливих душевних потреб. Так ось, більше половини (52,6%) опитаних сповідаються і причащаються, 46,8% систематично моляться і вдома, і у храмі, ще 15,6% – моляться тільки у храмі, 25,3% – декілька разів у житті, коли вирішувалась особиста доля або доля близьких людей; 12,3% респондентів не моляться ніколи». Багато про що говорять і показники участі в діяльності релігійних громад, специфічної культури – відвідання храму (молитовного будинку тощо). «<...> Систематично, кілька разів на тиждень

⁴ Див.: Бучма, О. Петро Косуха і Анатолій Єришев як започатківці української соціології релігії. *Софія* : гуманітарно-релігієзнавчий вісник. 2023. № 2 22. С. 98–99. URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/issue/view/13/14>.

⁵ Див.: Косуха П. Про стан міжконфесійних відносин в Україні (на матеріалах соціологічних досліджень. Київ, 1993.

⁶ Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози : колективна монографія / редкол. : П. Косуха (відп. ред.) та ін. Київ: відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України.

відвідують культову будівлю 12,9%, щотижня 21,6%, тільки у дні великих релігійних свят 42,9%, зовсім не відвідують 22,6% опитаних. Регулярно підтримують релігійну організацію і зовсім не підтримують приблизно однакова кількість респондентів – 24 і 25,3%; роблять пожертви, відвідуючи храм під час великих релігійних свят – 42,9%.

У житті багатьох респондентів релігійна громада відіграє певну роль. Отже, 20,6% звертається до релігійної громади з усіма своїми проблемами, а 18,4% – ніколи, інші звертаються туди за необхідності відзначити радісну (народження дитини або вступ до шлюбу) чи драматичну (похорон) подію в житті своїх рідних і близьких (33,5%), за життєвими настановами, одержати розраду своїй душі (23,9%). 12,8% опитаних зверталися до церкви лише декілька разів за своє життя»⁷.

Дослідження показало, що впливи релігійного середовища позначаються на емоціях, почуттях особи й реалізуються в її поведінці. Отже, відбувається формування системи ціннісних орієнтацій, яка реалізується в соціальних настановах вірянина. Саме соціальні настанови зорієнтовують здійснення релігійних поглядів вірян у вчинки.

Паралельно зі становленням в Україні релігієзнавства (соціології релігії) як науки відбувається становлення відповідної навчальної дисципліни. У вишах уводиться навчальний курс «Релігієзнавство», у якому чільне місце відводиться соціологічній проблематиці, відкриваються кафедри релігієзнавства. Одним із перших ЗВО, що готують спеціалістів релігієзнавців, стає Національний університет «Києво-Могилянська академія» (гуманітарний факультет). Студенти гуманітарного факультету третього року навчання, які спеціалізувалися з релігієзнавства, проходили релігієзнавчо-соціологічну практику, а перед цим вони опановували курс «Практикум соціолога-релігієзнавця».

Практика відбувалася на базі соціологічного відділу відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. У той час співробітники відділення релігієзнавства А. Колодний, П. Косуха, П. Яроцький, Л. Филипович, С. Головащенко, О. Саган, О. Сарапін, О. Бучма й інші викладали релігієзнавчі дисципліни в Національному університеті «Києво-Могилянська академія» та надавали допомогу із соціологічно-релігієзнавчої практики прикріпленим до відділення студентам: організовували відвідування ними культових установ, бесіди з послідовниками окремих конфесій чи релігійних місій, вивчення студентами богословської літератури, періодичних та інших релігійних

видань тощо із застосуванням методів опитування, спостереження, аналізу документів. Отже, студентська молодь активно залучалася до участі у проведенні відділенням релігієзнавства соціологічних досліджень сучасної нетрадиційної релігійності, стану та тенденцій міжконфесійних відносин, релігійної ситуації в Україні взагалі, набувала досвіду роботи соціолога-релігієзнавця-практика.

Власне в ті роки закладаються підвалини нового виду релігієзнавчої діяльності та дисциплінарної складової частини академічного релігієзнавства – практичного релігієзнавства, яке по суті є соціологічним за змістом. Згодом структуру відділення релігієзнавства становлять два відділи: 1. Філософії релігії (проф. А. Колодний); 2. Історії релігії та практичного релігієзнавства (проф. Л. Филипович). Останній відділ – спадкоємець відділів історії релігії та соціології релігії. Отже, соціологічна релігієзнавча робота була сконцентрована в цьому відділі, хоча до неї й залучалися співробітники відділу філософії релігії. Нині академічне релігієзнавство в Інституті філософії імені Г.С. Сковороди представлене одним структурним підрозділом – відділенням релігієзнавства (проф. О. Саган), співробітники якого у своїх дослідженнях послуговуються досягненнями соціології релігії та здобувають і активно використовують емпіричний матеріал, що стосується релігійного життя.

Скрутне економічне становище в державі в дев'яностих роках минулого століття спричинило скорочення штату відділення релігієзнавства та згорання емпіричних соціологічних досліджень на базі відділення. Але творчі зв'язки з такими соціологічними інституціями, як Центр соціологічних досліджень Українського науково-дослідного інституту проблем молоді (згодом, Український інститут соціальних досліджень Міністерства у справах сім'ї та молоді), Інститутом соціології НАН України, дослідницьким центром «Соціс-Геллап», Українським центром економічних і політичних досліджень імені Олександра Разумкова тощо, дали можливість академічним релігієзнавцям отримати багатий емпіричний соціологічний матеріал для своїх теоретично-соціологічних висновків, узагальнень і концепцій.

У цьому контексті посильну допомогу надавали члени обласних осередків створеної в 1993 р. Української асоціації релігієзнавців. У цей час українське релігієзнавство виходить на міжнародний рівень. Налагоджуються творчі зв'язки з Міжнародною асоціацією соціологів релігії й іншими міжнародними релігієзнавчими організаціями та наукові контакти з відомими зарубіжними вченими – соціологами релігії (А. Баркер (Великобританія), І. Боровік (Польща) та інші).

Відділення релігієзнавства на чолі із проф. А. Колодним ініціює й організовує міжнародні та

⁷ Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози : колективна монографія / редкол. : П. Косуха (відп. ред.) та ін. Київ : відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України. С. 43-44.

всеукраїнські наукові конференції, на яких працюють секції з релігієзнавчо-соціологічного спрямування й обговорюються нагальні проблеми суспільно-релігійного життя: стан і динаміка релігійної ситуації, соціальна діяльність релігійних організацій, індивідуальна та спільнотна релігійність, релігія і тероризм, релігія в контексті глобалізації, зв'язки релігії з іншими соціальними інститутами й організаціями (сім'я, право, політика, економіка, освіта, армія, ЗМІ тощо), вплив релігії на формування громадської думки й електоральну поведінку тощо. Отже, незважаючи на перешкоди, спільними зусиллями вчених-теоретиків і дослідників-практиків соціологія релігії в дослідженнях українських релігієзнавців нанівець не зійшла, навпаки, вийшла на новий якісний рівень свого буття, що відзначався координованістю та комплексністю досліджень релігії як суспільного явища та її соціальної природи.

У 1996 р. в Україні виходить перше й унікальне академічне енциклопедично-довідкове видання «Релігієзнавчий словник», підготовлене авторським колективом релігієзнавців на чолі із професорами А. Колодним і Б. Лобовиком. У ньому вміщено цикл статей-довідок (координатор П. Косуха), що стосуються соціології релігії, її предметного та проблемного поля, методів і методології, функціонального призначення тощо⁸.

Цього ж року в Інституті філософії починає функціонувати спеціалізована вчена рада Д 26.161.03 із захисту дисертацій на здобуття доктора (кандидата) наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство (у галузі філософських, історичних і соціологічних наук). Її очолює д. філос. н., проф. А. Колодний. Створення спецради та затвердження ВАК України «Українського релігієзнавства» – бюлетеня Української асоціації релігієзнавців та відділення релігієзнавства ІФ НАНУ як фахового видання в галузі соціологічних наук (поряд із філософськими й історичними науками) сприяють утвердженню й укріпленню позицій соціології релігії в релігієзнавчих дослідженнях.

У спецраді за профілем соціології релігії працювали як філософи-релігієзнавці, що мали досвід і науковий доробок у цій галузі академічного релігієзнавства (А. Арістова, М. Закович, А. Черній, Л. Филипович, В. Єленський, О. Бучма й інші), так і вчені – соціологи Інституту соціології НАН України та Національного університету «Києво-Могилянська академія», у сферу наукових інтересів яких входило дослідження релігії як суспільного явища (В. Полтавець, М. Шульга, Н. Костенко, В. Осовський, М. Чурилов, О. Погорілий, О. Нельга, М. Пірен, В. Пилипенко). У відділенні релігієзнавства була розроблена тематика дисертаційних робіт

із соціології релігії, сформульовані питання до кандидатського екзамену з релігієзнавства (соціологія релігії), координаційною радою з релігієзнавства (голова П. Яроцький) були зареєстровані теми дисертацій релігієзнавчо-соціологічного змісту.

На жаль, за час функціонування спецради було захищено всього дві кандидатські дисертації в галузі соціологічних наук за спеціальністю релігієзнавство (Н. Дудар і О. Дурманенко). Дисертацію «Релігійність в українському соціумі: детермінанти і характеристика сучасного стану» на здобуття наукового ступеня кандидата соціологічних наук за спеціальністю 09.00.11. – релігієзнавство Н. Дудар (нині Н. Пивоварова) присвятила дослідженню релігійності в постсоціалістичній Україні, виявленню детермінант і характерних рис її сучасного стану⁹. О. Дурманенко в дисертації «Релігія в контексті онтологічної безпеки особистості» на здобуття наукового ступеня кандидата соціологічних наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство проаналізував феномен релігії в контексті онтологічної безпеки особистості¹⁰.

Оформлення релігієзнавства в академічну науку відбулося завдяки наполегливій творчій праці колективу відділення на чолі з його керівником д. філос. н., проф. А. Колодним. Завдяки ініціативі та науковому доробку А. Колодного було окреслене предметне поле релігієзнавства, сформульовані принципи академічного релігієзнавства та визначена його дисциплінарна структура. У 2000 р. за його редакцією вийшла фундаментальна колективна наукова праця, підручник «Академічне релігієзнавство». Окрема тема в цій праці присвячена безпосередньо соціології релігії. Вона написана к. філос. н. М. Бабієм, який провів глибокий аналіз структурного і функціонального рівнів соціології релігії, простежив її академічну еволюцію, запропонував «систему категорій і понять, яка дозволяє досягнути релігію як складне за своєю природою, структурою, функціями та роллю соціальне явище, адекватно відтворити його суттєві внутрішні та зовнішні аспекти в соціальному контексті їх вияву»¹¹. В інших своїх наукових розвідках М. Бабій також досліджує предметне поле соціології релігії¹².

Незважаючи на те, що лише дві дисертації зі спеціальності 09.00.11 – релігієзнавство були захищені

⁸ Див.: Релігієзнавчий словник / за ред. А. Колодного, Б. Лобовика. Київ : Четверта хвиля, 1996.

⁹ Дудар Н. Релігійність в українському соціумі: детермінанти і характеристика сучасного стану : дис. ... канд. соціол. наук : 09.00.11 ; Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Київ, 2002.

¹⁰ Дурманенко О. Релігія в контексті онтологічної безпеки особистості : дис. ... канд. соціол. наук : 09.00.11 ; Волин. нац. ун-т ім. Лесі Українки. Луцьк, 2010.

¹¹ Академічне релігієзнавство : підручник / за наук. ред. А. Колодного. Київ : Світ знань, 2000. 152 с.

¹² Бабій М. Соціологія релігії в архітектоніці релігієзнавства. Дисциплінарне релігієзнавство : колективна монографія. Українське релігієзнавство. 2009. Спецвипуск. С. 107–119.

на здобуття наукового ступеня кандидата соціологічних наук, про соціологію релігії в українському релігієзнавстві можна говорити як про таку, що утвердилася в науковому академічному просторі. І підтвердженням цьому є величезний масив філософської й історичної монографічної релігієзнавчої літератури, наукових статей, докторських і кандидатських дисертацій за спеціальністю релігієзнавство в галузі історичних і філософських наук, що пронизаний буквою і духом соціології релігії та ґрунтується на матеріалах конкретних соціологічних досліджень. Окремі праці із цього масиву релігієзнавчого доробку написані на перетині філософії релігії та соціології релігії, або історії релігії та

соціології релігії, мають міжпредметний і міждисциплінарний характер.

Висновки. Загалом академічними релігієзнавцями видана велика кількість індивідуальних і колективних монографій, наукових і науково-популярних статей, що безпосередньо чи опосередковано порушують питання соціології релігії, розробляють і вдосконалюють її понятійно-категоріальний апарат і предметне поле. Отже, соціологія релігії утвердилася в науковому академічному просторі України як міждисциплінарна (релігієзнавча та соціологічна) галузь наукового знання, а ключову роль у цьому відіграли українські вчені (академічні релігієзнавці) та відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Бабій М. Соціологія релігії в архітектоніці релігієзнавства. Дисциплінарне релігієзнавство : колективна монографія. *Українське релігієзнавство*. 2009. Спецвипуск. С. 107–119.
- Бучма О. Петро Косуха і Анатолій Єришев як започатківці української соціології релігії. *Софія : гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2023. № 2 (22). С. 98–99.
- Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / пер. з нім. О. Погорілого. Київ : Основи, 1994.
- Дудар Н. Релігійність в українському соціумі: детермінанти і характеристика сучасного стану : дис. ... канд. соціол. Наук : 09.00.11 ; Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Київ, 2002. 264 с.
- Дурманенко О. Релігія в контексті онтологічної безпеки особистості : дис. ... канд. соціол. наук : 09.00.11; Волин. нац. ун-т ім. Лесі Українки. Луцьк, 2010. 236 с.
- Колодний А. Феномен релігієзнавства. Київ : Інтерсервіс, 2020. 248 с.
- Кисельов О. Соціологія релігії як академічна дисципліна: виклики і перспективи. URL: <http://www.religion.in.ua/main/analitica/9929-sociologiya-religii-kak-akademicheskaya-disciplina-vyzovy-i-perspektivy.html>.
- Косуха П. Про стан міжконфесійних відносин в Україні (на матеріалах соціологічних досліджень). Київ, 1993.
- Академічне релігієзнавство : підручник / за наук. ред. А. Колодного. Київ : Світ знань, 2000. 862 с.
- Релігієзнавчий словник / за ред. А. Колодного, Б. Лобовика. Київ : Четверта хвиля, 1996. 392 с.
- Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози : кол. монографія / редкол. : П. Косуха (відп. ред.) та ін. Київ : відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України, 320.

REFERENCES

- Academic religious studies: Textbook (2000) / Under the scientific editorship of A. Kolodny. K.: World of Knowledge, 862.
- Babiy, M. (2009). Sociology of Religion in the Architectonics of Religious Studies. Disciplinary religious studies. Collective monograph. Special issue, 107–119.
- Buchma, O. (2023). Petro Kosuha and Anatolii Yeryshev as the Founders of the Ukrainian Sociology of Religion. *Sophia: Humanitarian and Religious Studies Bulletin*. 2 (22), 98–99.
- Dictionary of Religious Studies (1996). Edited by Professors A. Kolodnyi and B. Lobovyk. Kyiv: Fourth Wave, 392.
- Dudar, N. (2002). Religiosity in the Ukrainian society: determinants and characteristics of the current state [Text]: PhD thesis: 09.00.11 / Dudar Nadiia Pavlivna; G.S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine. K., 264.
- Durmanenko, O. (2010). Religion in the context of ontological security of the individual [Text]: PhD thesis: 09.00.11 / Durmanenko Oleksandr Oleksandrovych ; Volyn National University named after Lesya Ukrainka. Lutsk, 236.
- Kiselyov, O. Sociology of religion as an academic discipline: challenges and prospects. <http://www.religion.in.ua/main/analytica/9929-sociologiya-religii-kak-akademicheskaya-disciplina-vyzovy-i-perspektivy.html>.
- Kolodnyi, A. (2020). The phenomenon of religious studies. Kyiv: Interservice, 248.
- Kosuha, P. (1993). On the state of interfaith relations in Ukraine (based on sociological research). K.
- Modern Religious Situation in Ukraine: Status, Trends, Forecasts. Collective monograph. Editorial board: P. Kosuha (ed.) and others. K.: Department of Religious Studies of the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine. 320.
- Weber, M. (1994). Protestant ethics and the spirit of capitalism / Translated from German by O. Pogorelyi. K.: Osnovy.

ІСТОРІЯ РЕЛІГІЙ І РЕЛІГІЙНИХ ІДЕЙ

УДК 271

DOI <https://doi.org/10.32420/2306-3548/2024.96.03>

Алла Арістова

СЕРЕДНЬОВІЧНИЙ СКРИПТОРІЙ: ІНСТИТУЦІЙНО-ФУНКЦІОНАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА

У статті розглянуті особливості становлення і діяльності західноєвропейських скрипторіїв при християнських монастирях доби Середньовіччя; окреслено деякі полемічні питання щодо тлумачення цього терміна в довідковій, навчальній і науковій літературі. Виділено процеси інституалізації та технологізації діяльності скрипторіїв і їхнє функціональне значення в історії християнської, ширше – європейської культури.

Ключові слова: скрипторій, монастир, книгозбірня, середньовіччя, рукописна книга.

Alla Aristova

MEDIEVAL SCRIPTOR: INSTITUTIONAL AND FUNCTIONAL CHARACTERISTICS

The article examines some peculiarities of the formation and activity of Western European scriptoria at Christian monasteries of the Middle Ages. Also, some polemical issues regarding the interpretation of this term in dictionaries, educational and scientific literature are outlined. The author highlights the processes of institutionalization and technologization of scriptorium activities and their functional significance in the history of Christian, and more broadly, European culture.

Key words: scriptorium, monastery, book collection, Middle Ages, manuscript book.

*Хто вміє боротися з мертвою шкірою
своїм пером, нехай приходить сюди,
якщо хоче, і веде тут свою війну <...>*
Ісидор Севільський, поч. 7 ст.

Актуальність. Спонукою до написання статті стала частина щоденної праці в колективі укладачів «Великої української енциклопедії» (далі – ВУЕ) – пошук автора / авторів для тексту з гасла «Скрипторій». Термін належить до широкого кола багатозначних гасел, які є цариною міждисциплінарного інтересу, отже, міститься в тематичних реєстрах ВУЕ не тільки з релігієзнавства, а й усесвітньої історії, літературознавства, культурології, соціальних комунікацій, інформаційних наук. Підготовка / замовлення енциклопедичної статті такого штибу стає зазвичай дилемою: авторів якого фаху краще залучити до укладання тексту (фахівців з медієвістики, бібліотечної справи, історії культури?); обмежитися однією інтегральною статтею чи скористатися можливостями мультимедійного порталу для презентації кількох авторських статей, що висвітлюють різне бачення цього явища / інституції / соціальної практики; репрезентувати гасло як низку взаємопов'язаних унізначних термінів чи як розгорнуто-багатозначне?

Та всі ці робочі питання енциклопедичної репрезентації чергового гасла з тезауруса ВУЕ несподівано були актуалізовані тим, що моніторинг української наукової, навчальної, довідкової літератури, публіцистики, науково-популярних ресурсів оприявнив:

а) панування хибних візій і стереотипів означеного явища, особливо коли йдеться про скрипторій ранньосередньовічний, часів утвердження в Європі християнської культури (останній визначали переважно як «приміщення-майстерню рукописних книжок у середньовічних монастирях», деякий «фізичний простір, осередок, майстерню з виробництва рукописних книг за доби раннього і високого Середньовіччя (6–13 ст.), переважно в західноєвропейських монастирях», «середньовічні рукописні майстерні при монастирях <...>, у яких переписувалися книги»¹ і подібне);

б) помітні фактологічні розбіжності релігієзнавчого та, наприклад, бібліотекознавчого дискурсів у царині ранньохристиянської історії.

¹ Див., наприклад: Скрипторій. *Літературознавча енциклопедія* : у 2 т. / авт.-уклад. Ю.І. Ковалів. Київ : ВІЦ «Академія», 2007. Т. 2. С. 405 ; Зворський С.Л. Скрипторій. *Українська бібліотечна енциклопедія*. 2024. URL: <https://ube.nlu.org.ua/article/%D0%A1%D0%BA%D1%80%D0%B8%D0%BF%D1%82%D0%BE%D1%80%D1%96%D0%B9>.

Довелося визнати, що семантична еволюція поняття «скрипторій», історія виникнення та функціонування західноєвропейських скрипторіїв, особливо за доби європейського середньовіччя, – теми, які насправді мало розроблені вітчизняною наукою, а популярні твори літератури й кіномистецтва живлять серед загалу дещо спотворені уявлення про інституційні ознаки скрипторіїв і їхні функції в горизонті розвитку культури.

Аналіз публікацій із проблеми. З-поміж фундаторів вивчення середньовічних скрипторіїв і книгозбірень – Е.А. Лоу, Е. Лесне. Середньовічні рукописи та праця переписувачів стали об'єктом розвідок Р.М.В. Штаммбергера. Ціла низка монографічних праць (Р.Б. Паттерсон, Д. Габорі-Шопен, Ф. Гаспаррі, Ф. Авріл, Л. Віар, Й. Залуська, Ф. Ньютон, А. Муслім-Коен, С. Менгіс та інші) присвячена історичній реконструкції й аналізу діяльності скрипторіїв і книгозбірень при конкретних абатствах (переважно бенедиктинських і цистерціанських, у Франції, Бельгії, Італії тощо) або ж соборах, колегіальних церквах, монаршому дворі. У 1960–1970-х рр. фокус уваги змістився на дослідження збережених рукописів і полеміку навколо їхнього походження – місцевого виготовлення (у даному монастирі) чи зовнішнього імпортування, завезення з материнських обителів (Ш. Зіглер, Й. Рессл, Т. Голоб, Дж. Блек, Ж. Нортъє й інші). Широко цитовані цікаві розвідки із середньовічного книжкового виробництва та життя ченців-скрипторів належать В.С. Джессі, В. Корвін, С. де Гамелю, класичним став доробок В. Борна й Е. Горна. Від кінця минулого століття засновано кілька вебпроектів із метою реконструкції середньовічних рукописів, розпорошених унаслідок закриття монастирів, руйнувань воєнного часу, або ж занедбаних у бібліотечних фондах, розділених на фрагменти, а також їх оцифрування («диджитальні скрипторії») або впровадження пошукових систем для полегшення дослідницької праці з манускриптами (як-от: ресурс «Berkeley library»: <https://www.lib.berkeley.edu/>; база даних зображень середньовічних і ренесансних рукописів «Digital Scriptorium (DS)»: <https://digital-scriptorium.org/>, що об'єднує розрізнені ресурси багатьох установ у міжнародний освітній і науково-дослідницький хаб тощо). Більшість вітчизняних розвідок, за окремими винятками (В. Соколов, В. Овчинніков²), присвячені історії рукописної давньоруської й української книги, книжкової справи та пам'яткам книжкового мистецтва, кодикології та кодикографії в Україні (О. Апанович, Я. Запаско,

Я. Ісаєвич, Л. Дубровіна, Л. Гнатенко, В. Фрис, С. Мішук та інші).

Метою статті є окреслення процесу інституалізації книжної, культурної, просвітницької діяльності середньовічних скрипторіїв і їхнього різноаспектного функціонального значення.

Виклад основного матеріалу. Термін «скрипторій» увійшов до християнського дискурсу досить пізно, а його семантика історично зазнала помітних змін³. Так, у ранніх чернечих правилах, чи «реглах», IV–V ст., як-от Пахомія, Бенедикта, термін «scriptorium» відсутній узагалі. Ісидор Севільський (приблизно 560–636 рр.) уживав його на позначення металевого приладдя (стилус) для письма на вощених дощечках, церах. Проте в X–XII ст. поняття вже використовували досить широко у значенні місця для переписування книг (зокрема, й Адельгарт із Бата, П'єр Абеляр та інші). Пізніше в науковому обігу (від XIX ст.) термін набув різноманітних семантичних навантажень і міг позначати:

- фізичні осередки роботи копіїстів, майстерні, до того ж не тільки монастирські, а й такі, що діяли в соборі, єпископській резиденції, при королівському дворі тощо як світські ремісничі цехи;

- не так місце виробництва рукописів, скільки саму продукцію – кластер книг зі схожими характеристиками структури, матеріалу та технології виготовлення, прикметними особливостями письма й декору, які, попри їх розпорошеність у різних книгозбірнях, з високою ймовірністю були продуктовані однією «командою» майстрів і в одному місці;

- бібліотечний фонд книгозбірні;

- у найширшому розумінні – осередки та процес виготовлення рукописних книг у будь-яких давніх культурах, в історії цивілізації загалом.

Натепер, як уже зазначалося, термін у різних варіаціях використовують як назву різноманітних онлайн-проектів: пов'язаних не тільки з історією книжкової справи (реконструкція й аналіз середньовічних рукописів і документів, переклад і введення в наукових обіг першоджерел), а й агрегування соціальних медіа, вироблення контент-стратегій для локальних і глобальних компаній, просування торговельних брендів («Скрипторіумпрес», «Новоскрипторіум», «Скрипторіумпен», «Скрипторіум.com» тощо), не кажучи вже про неозорі застосунки маскультури, геймінгу тощо.

Та навіть наперед означені історичні межі доби Середньовіччя лишають чимало підстав для полеміки щодо дефініції та реальної практики функціонування скрипторіїв. Скажімо, «Українська бібліотечна енциклопедія», поряд із визначенням скрипторію як фізичного простору, осередку,

² Соколов В.Ю. Професійна діяльність бібліотекаря монастирських книгозбірень середньовічної Європи: характеристика, функції, особливості. *Бібліотечний Меркурій*. 2022. Вип. 2 (28). С. 7–18. URL: <http://vislib.onu.edu.ua/article/view/267810/264684>; Овчинніков В.С. Історія книги: Еволюція книжкової структури. Львів: Світ, 2005. 420 с.

³ Stones A. Scriptorium: The Term and Its History. *Perspective*. 2014. Vol. 1. P. 113–120. URL: <https://journals.openedition.org/perspective/4401?lang=en>.

майстерні з виробництва рукописних книг, зазначає, що продукування книг уручну, переписування твору в багатьох примірниках у формі сувоїв і кодексів було відомо ще за Давнього Риму, проте «не збереглося жодних відомостей про роботу античних скрипторіїв»⁴. На наш погляд, і запропонована дефініція, і згадана теза потребують деяких коментарів і уточнень.

Про існування скрипторіїв (як спеціалізованої діяльності з копіювання, рукописного тиражування книг, хай навіть самий термін ще не був у вжитку) при великих книгозбірнях достеменно відомо з античності: таку діяльність вели Александрійська бібліотека, Пергамська бібліотека, Ефеська бібліотека, Римська бібліотека Ульпіана, пізніше – бібліотека Кесарії тощо. За римських часів буквально квітнула діяльність з переписування та палітування книг, майстерні з копіювання діяли при книжкових крамницях і в цілих книжкових кварталах (один із них був неподалік Колізею), ємність римського книжкового ринку (укупі з тіньовим) історики оцінюють у 100 тис. осіб. Із джерел, збережених манускриптів, пам'яток декоративного мистецтва можна сформулювати деяке уявлення про характер, узвичаєні практики, інструменти та технології роботи писців. Роль осередків скрипторування набула особливої значущості в період однієї з найбільших реформ в історії бібліотечної справи – переходу від сувоїв до кодексів (зшитків аркушів), перенесення громадя текстів із папірусу на довговічніший пергамент, що вплинуло на весь спосіб копіювання та зберігання документів. Античні скрипторії відомі не тільки тим, що накопичували перший досвід виробництва, дублювання, розмноження манускриптів різної якості й ціни, консервації документів, але й виформуванням особливого типу письма, а також – першими взірцями ефективної організації колективної роботи скрипторів. Згідно із джерелами, імператор Костянтин I Великий на поч. 4 ст. замовив у бібліотеці Кесарії 50 примірників Біблії для церков Константинополя (що свідчить, зокрема, про ефективність і технічну спроможність її скрипторію виконувати такі значні замовлення).

Цей факт, до речі, суперечить поширеному в бібліотекознавстві твердженню про південно-італійський монастир Віварій (Віваріум; лат. *Monasterium Vivariense*, існував кілька десятиліть у 2-й пол. VI ст.; тепер регіон Калабрія в Італії) як перший великий і найвідоміший центр книжності та навчання копіїстів доби раннього християнства. З історичних відомостей випливає, що таким центром була саме Кесарійська бібліотека Орігена

і Памфіла (діяла із середини III ст. до початку VII ст. в Кесарії Палестинській) – найбільша академічна книгозбірня ранньохристиянського світу, центр укладання та розмноження біблійного канону, знаний осередок богословських студій і святоотцівської праці (де працювали Євсевій Кесарійський, Єронім Стридонський, Ісидор Севільський, із творів яких дійшли деякі відомості про каталоги бібліотеки, а також Григорій Назіанзин, Василій Великий, Іларій Пиктавійський та інші християнські діячі). До того ж заснована майже на 3 століття раніше і з бібліотечним фондом понад удесятеро більшим за віварійський⁵. Такі полемічні нюанси – свідчення актуальної розбіжності книгознавчого та релігієзнавчого підходів і дискурсів із проблеми історії християнства.

Щобільше зросла потреба у скрипторіях за середньовіччя під час здійснення глобального проєкту християнського місіонерства: «іти і навчити всі народи, хрестячи їх в ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа» (Мт. 28:19), «йти по цілому світі й усьому творінню проповідувати Євангелію» (Мк. 16:15). Амбітна справа релігійного служіння потребувала забезпечення місіонерів, священників, ченців, подвижників належною кількістю релігійної літератури, передусім примірників Біблії, Євангелій, Молитвословів, творів Отців церкви. Значущим було й завдання збереження писемних пам'яток античної культури, переклад і поширення копій єврейських, арабських тощо манускриптів, тиражування ухвал соборів і синодів.

І тут, справді, не обійтися без згадки про монастир Віварій (з-поміж відомих центрів книжності), заснований у родовому маєтку римським письменником, істориком, екзегетом і державним діячем Флавієм Кассіодором Сенатором (приблизно 485–580 рр.). Підручники і тексти, складені та переписані там, набули значного поширення по всій Європі, а бачення Фл. Кассіодором місії своєї обителі було справді амбітним⁶. Поряд із виконанням функцій копіювання античної літературної спадщини скрипторій слугував також своєрідним науково-просвітницьким осередком християнських інтелектуалів і навчальним центром з підготовки скрипторів. Прикметними є вимоги до копіїстів, які Фл. Кассіодор окреслив у своїх «Настановах у науках божественних і світських» (лат. *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*): володіння граматиною, логікою, риторикою, основами математики, медицини,

⁴ Зворський С.І. Скрипторії. *Українська бібліотечна енциклопедія*. 2024. URL: <https://ube.nlu.org.ua/article/%D0%A1%D0%BA%D1%80%D0%B8%D0%BF%D1%82%D0%BE%D1%80%D1%96%D0%B9>.

⁵ Див.: Carraker A. The library of Eusebius of Caesarea. Leiden ; Boston : Brill, 2003. 360 p. ; Grafton A., Williams W. Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea. Cambridge ; London : The Belknap Press, 2008. 384 p.

⁶ O'Donnell J.J. Cassiodorus. Berkeley ; Los Angeles ; London : University of California Press, 1979. URL: <https://faculty.georgetown.edu/jod/texts/cassbook/chap6.html>.

музики. А сам Фл. Кассіодор, добре обізнаний у різних сферах знання, обіймав посаду бібліотекаря-армаріуса (за джерелами, монастирська бібліотека мала 10 книжкових шаф, у яких за тематичним порядком зберігали 231 кодекс 92-х авторів).

Знані ранньосередньовічні християнські скрипторії діяли при книгозбірнях великих західнохристиянських абатств – Монте-Кассіно, Боббіо (обидва в Італії), Кентербері (Англія), Корбі та Мармутьєрському (Мартина Турського – у Франції), Санкт-Галльському (тепер Швейцарія), Райгенау (тепер Німеччина) тощо. Відомо, що монастирські бібліотеки Райгенау та Санкт-Галлена на поч. IX ст. налічували понад 400 книг, Боббіо в X ст. – понад 660 (хоча формування такого поняття, як «монастирська бібліотека», відносять аж до XIII ст.). Подібні осередки діяли також при приватних бібліотеках церковних і світських осіб, архівах можновладців.

Проте факт існування й очевидні матеріальні докази діяльності скрипторіїв є оманливо зручними для адекватної дефініції цього інституту. І найперша проблема – правильність дефініювання скрипторію раннього середньовіччя як особливої майстерні (при абатстві, обителі, соборі), фіксованого спеціального приміщення для переписування книг. Чи діяв скрипторій як окрема майстерня у згадуваному Віварії Фл. Кассіодора? Малюнки обителі, які збереглися в рукописах, не вказують місцезнаходження такого осередку. План абатства Санкт-Галлена (приблизно 820 р.) передбачав окреме приміщення для скрипторію, але цей план ніколи не був реалізований. Якщо взяти до уваги те, що впродовж 816–836 рр. у монастирі працювало приблизно 100 скрипторів, можна тільки здогадуватися про спосіб їхньої праці – були розосереджені по всій території монастиря? працювали індивідуально у власних келіях чи поза стінами обителі, в інших церковних спорудах? писали в якомусь невеликому приміщенні короткими змінами? Так само й науково-археологічні розвідки не дають підтвердження про наявність таких спеціалізованих приміщень у тогочасних чи давніших абатствах⁷. На планах монастирів до 10 ст. у кращому разі позначені лише лави та письмові столи для переписувачів, але не вказано осібну залу-скрипторій (тобто свідчення про її існування *відсутні впродовж більшої частини середньовіччя*). Зрештою, дослідники висновують, що й дотепер неясно, скільки монастирів і соборів узагалі мали постійне місце, відведене для колективної роботи з копіювання рукописів.

Отже, за висновком Дж. Янзен, на початках історії християнських скрипторіїв їх варто характеризувати не у фізично-просторовому, а радше в *соціально-груповому сенсі* – як групу переписувачів-копіїстів,

що працюють за колективними стандартами та методами, користуються спільними ресурсами, виконують спільні цілі чи проєкти⁸, або ж, на нашу думку, як особливий *різновид усталених соціальних практик*. Показово, що роль скрипторів згадана і в «Настановах» Фл. Кассіодора, і в анонімних монастирських правилах “Regula magistri” та в “Regula Pauli et Stephani” (VI ст.), проте лише Алкуїн (приблизно 735–804 рр.) звертався до своїх писарів у Турі саме як до колективу, спільноти, що працює разом, за спільними стандартами, і давав конкретні вказівки щодо якості продукції. Праця скрипторів одного осередку часто взаємозамінна та взаємодоповнювана, ідентифікація кількох «рук» у тому самому рукописі є звичною справою (позірний приклад – 24 «руки» різних копіїстів, виявлені в рукописі Біблії Турського абатства, прибіл. 840 р.); а спільна робота під час дублювання збірників (різними копіїстами над розібраним на фрагменти джерелом) – безсумнівна. Хоча для письмової роботи скриптори могли використовувати різні локації: добре освітлені та захищені від дощу та вітру внутрішні галереї монастирського клуатру, будівлю капітулу, кілька столів у приміщенні бібліотеки, яке мало подвійне функціональне призначення, зрештою, ченці працювали в монастирських келіях або резиденціях каноніків, єпископів.

Що ж стосується, так би мовити, *фізичного скрипторію*, тобто окремого приміщення, призначеного для створення рукописів, то це – надбання пізнішого історичного періоду. Як особне середовище скрипторій з’явився тільки в епоху пізнього Середньовіччя; для цієї мети виділяли кімнату поряд із монастирською книгозбірнею (просто під нею, поверхом нижче) або ж із кухнею (сухість і тепло сприяли збереженості матеріалів). Деякий вплив чинили і статутні правила обителі: картезіанці зазвичай працювали усамітно, бенедиктинці – колективно. Часто потенційну зону скрипторію в середньовічному абатстві археологи визначають з урахуванням гарного природного освітлення (використання свічок під час роботи з легкозаймистими матеріалами прагнули уникати або обмежувати), наявності вікон принаймні із двох боків кімнати.

У кожному разі випрацювання загальної дефініції скрипторію так чи так вимагає врахування різних етапів його інституціонування: від спільних соціальних практик до просторово фіксованого й функціонально відокремленого осередку книговиробництва.

Інше полемічне питання – скільки і яких книг було переписано в обителях «власними силами», а скільки привезено з-зовні. Якись узагальнені

⁷ Див.: Horn W., Born E. The Medieval Monastery as a Setting for the Production of Manuscripts. *The Journal of the Walters Art Gallery*. 1986. Vol. 44. P. 16–47.

⁸ Janzen J. Pondering the Physical Scriptorium. *Medieval fragments*. 2013. URL: <https://medievalfragments.wordpress.com/2013/01/25/pondering-the-physical-scriptorium/>.

цифри щодо співвідношення виготовлених / імпортованих манускриптів в абатствах Західної Європи видаються малоімовірними; відповіді шукають винятково з історичних джерел щодо кожної обителі окремо⁹ (натепер найбільша частка літератури присвячена історії бенедиктинських і цистерціанських абатств у Франції, Італії, Англії, Бельгії, Ірландії).

Характеристика процесу інституціонування діяльності скрипторію передбачає також урахування нормативних, технологічних, функціональних аспектів роботи задіяних у виготовленні дублетних примірників суб'єктів (скрипторів, бібліотекарів). Закономірно, що з одержавленням Церкви, християнізацією нових племен і народів і перебиранням Церквою функцій освіти та книжності попит на скрипторів зростає. Адже йшлося про добре освічених осіб, здатних грамотно й каліграфічно писати, ретельно та безпомилково копіювати тексти й ноти, а то й володіти навичками художнього оформлення аркушів.

Радше за все серед копіїстів можна виділити три категорії осіб: а) ченці (переважно); б) світські особи – зазвичай наймані писці, що заробляли переписуванням як ремеслом¹⁰; в) рідко – придворні слуги можновладця, тимчасово залучені для допомоги скрипторам у виконанні його особистого замовлення¹¹. Вочевидь, праця скриптора була виснажливою, як через тривалу постійну напругу (шість і більше годин роботи впродовж кількох тижнів, а то й місяців), так і через майже незмінну позицію тіла (літературні та художні документи відтворюють образ писця, що працює стоячи, сидячи на лаві чи стільці із сувоєм або кодексом на колінах, пізніше – за письмовим столом¹²). Колофони та береги рукописів повідомляють про фізичні та психологічні випробування копіїстів («<...> хоча пишуть лише три пальці, але працює все тіло»; «<...> переписування згинає спину, послаблює очі, встромлює ребра в живіт, знепридатнює все тіло»; «<...> чорнила замерзли, рука писця заніміла, а пальці вже не тримають перо»; «дорогі читачі цієї праці, прошу вас, не забудьте про

те, хто переписав її: це був нещасний брат <...>») і тиху винагороду («<...> як мандрівник радіє поверненню додому, так радіє і писець, побачивши останній аркуш»; «Нарешті я дописав це! О, Христе, дай мені випити пива <...>»). Фл. Кассіодор красномовно характеризував переписування заповідей Господніх як шляхетну й добродісну справу – «проповідування люду своїми руками», «розв'язування язика працею перстів», «боротьбу пером і чорнилами проти диявольських спокус»; напучував, що «кожне слово Господа, написане писцем» завдає «нищівного удару сатані»; порівнював трійку пальців скриптора, що тримають перо, зі знаменням Святої Трійці. Дійшли відомості про поступову технологізацію роботи скрипторіїв¹³: якщо в ранні часи кожен чернець одноосібно переписував увесь рукопис або кілька писців одночасно створювали під диктовку дублетні примірники (що помітно збільшувало кількість помилок), то згодом над об'ємними копіями скриптори працювали почергово (позмінно) або кілька писців одночасно над різними фрагментами оригіналу (що значно пришвидшило процес); для зручнішого письмування в обіг увійшли спеціальні меблі (похилий попітр); відбулася спеціалізація праці – розподіл обов'язків між писцями й оформлювачами манускриптів (ілюмінаторами, мініатюристами, палітурниками, виробниками пергаменту); функції контролю за якістю роботи скрипторів перебрав бібліотекар-архівист (армаріус, лібрарій). Установлене правило дотримання цілковитої тиші – для пильної зосередженості скрипторів на текстах – із часом стало загальною традицією в читальних залах бібліотек і архівів.

На посаду армаріуса призначали ченця, добре обізнаного в різних царинах богословських наук і церковних канонах, класичних мовах і екзегетиці, з добрими навичками копіювання. З-поміж покладених на нього завдань: не тільки розподіляти роботу між скрипторами та контролювати її виконання, вичитувати переписані тексти, виправляти (вказувати на) помилки, а й домовлятися з іншими центрами книжності про обмін і копіювання книг, забезпечувати копіїстів та ілюстраторів витратними матеріалами, необхідним інструментарієм (пергаментом, пізніше – папером, пір'їнами для письма, чорнилами різних кольорів, сусальним золотом, лінійками, шилами тощо), стежити за належним використанням книг, реставрацією пошкоджених сторінок і палітурок.

Окреме питання – функції середньовічних скрипторіїв як соціально-комунікаційних інститутів, з погляду надбань теорії комунікації, кроскультурного обміну, методології бібліотекознавства, медіадосліджень, зокрема теорії соціальних функцій медіа тощо.

⁹ Див., наприклад: Lesne E. Histoire de la Propriété Ecclésiastique En France. Vol. 4 : Les Livres "scriptoria" Et Bibliothèques Du Commencement Du VIIIe a la Fin Du XI Siècle. London : Forgotten Books, 2018. 862 p.

¹⁰ Найманим на роботу у скрипторії зазвичай видавали платню за кількість написаних рядків копіюваного твору. Встановлювали стандартні за довжиною рядки: поетичний і прозовий, з визначеною кількістю складів. За підрахунками, виготовлення одного повного примірника Біблії, як-от Синайський кодекс, за цінами поч. 4 ст. мало б вартувати приблизно 30 тис. денаріїв.

¹¹ Так, з вітчизняної історії відомо, що за князя Володимира Васильовича над документами працювали копіїсти із князівського оточення (Запаско Я.П. Скрипторії волинського князя Володимира Васильовича. *Записки Наукового товариства імені Шевченка*. 1993. Т. 225. С. 185–193).

¹² За припущенням, столи увійшли вжиток не раніше 5 ст. – саме із цього періоду з'являються відповідні іконографічні зображення копіїстів, у 8–9 ст. такі зображення стали нормативними.

¹³ Див.: Stammberger R.M.W. Scriptor und Scriptorium. Das Buch im Spiegel mittelalterlicher Handschriften. Graz : Adeva, 2003. 134 p.

Зауважимо, що скрипторії в середньовіччя – чи не головний постійний і надійний канал поповнення бібліотечних фондів по всій Європі (адже всі інші канали – випадкові й нерегулярні: спорадична закупівля книг, надходження документів від мандрівників, купців, дипломатів, дарунки / заповіти книг чи колекцій від мирян, книжкові надбання з воєнних трофеїв). Вироблені тут копії рукописів ставали й головним обмінним фондом дублетними примірниками між книгозбірнями монастирів, а також продажу книг паломникам, книгоношам, виконання замовлень заможних осіб – і в такий спосіб виконували функцію книгопоширення. Остання употужнилася з 11 ст. з упровадженням щільного «готичного письма», яке мало наслідком зменшення формату та здешевлення книг, отже, і зростання попиту на них (зокрема, на книжки, призначені для індивідуального користування поза церковними службами, як-от часослови, агіографічна література). Цікаво, що в деяких монастирях із власними книгозбірнями діяло правило: у разі вступу до братства неофіт мав подарувати обителі копію манускрипту. Учинок подвижника-бенедиктинця, ініціатора реформи західного чернецтва Одона Клюбійського (878–942 рр.; майбутній абат Клюбі та католицький святий), який при вступі до Клюбійського монастиря передав у дарунок бібліотеці 100 томів, викликав неабияке здивування та захоплення в ченців братства¹⁴. Отже, по суті, діяльність скрипторіїв – це спосіб «самовиробництва» монастирських книгозбірень завдяки внутрішнім ресурсам монастиря (ченців-писарів і обладнання)¹⁵.

Фактично, саме книгозбірні монастирів і праця копіїстів ставали головними осередками книжної культури та «книготиражування», виконували в середньовіччі функцію соціальних медіа. Понад те, з погляду сучасної теорії комунікації, саме середньовічні монастирі та їхні осередки-скрипторії були ланками творення прототипів соціальних мереж і мереж знань. Адже бенедиктинські, францисканські, цистерціанські тощо абатства будували власні інституційні мережі через постійне заснування нових філій. Природно, що у скрипторіях материнської обителі виготовляли копії для передання

в дочірні структури ордену, а водночас і транслиували досвід книговиробництва.

Урахуємо, що робота скрипторіїв геть не обмежувалася копіюванням суто релігійної та богослужбової літератури. Перекладали і множили тексти античної спадщини (грецькі, латинські, арабські, єврейські), багато матеріалів того часу було присвячено нотах і музиці, юридичним і дипломатичним документам тощо.

Окремо варто відзначити роль монастирських скрипторіїв у здійсненні значних середньовічних енциклопедичних проєктів, що також є ознакою їхньої технологічної та ресурсної спроможності. Показовим є опрацювання та копіювання колосального джерельного корпусу під час укладання «Великого зеркала» (лат. *Speculum Majus*) Вінсента з Бове – найамбітнішого проєкту пізнього середньовіччя (80 книг, приблизно 1224–1260 рр.). «Велике зеркало» постало як систематизована мегакомпіляція, складена на основі понад 450 найменованих різномовних джерел і, імовірно, такої ж кількості анонімних (запозичених із житій святих, соборних діянь, декреталій). Обсяг роботи над королівським замовленням – універсальним компендіумом знань епохи передбачав контакти різних книгозбірень і переписування численних книг або їхніх фрагментів, штат допоміжних бібліотекарів, копіїстів, ба навіть укладачів статей, які Вінсент потім редагував і допрацьовував¹⁶.

Середньовічні копіїсти розроблювали й особливі системи письма: окрім каролінгського мінускулу, вартує згадки й поширена *potina sacra* (скорочене написання слів священного лексикону).

Функціональне значення скрипторіїв увиразнюється через функції копіювання, фіксації, зберігання і трансляції знання, культурної спадщини (літературної, наукової, музичної, правової тощо) і культурних досягнень; інституціонування традиції письмової передачі успадкованих і накопичених знань; забезпечення богослужбової, місіонерської, теологічної, екзегетичної, гомілетичної діяльності християнської Церкви; просвітницьку. У розвиток цього сюжету з-поміж похідних функцій середньовічних скрипторіїв виділимо: мережево-комунікативну, комерційно-економічну, інструментальну, лінгвографічну та стилетворчу, підтримання кроскультурних контактів, медійно-інформаційну.

Після масового розповсюдження скрипторіїв у 10–12 ст. вже від кін. 12 – у 13 ст. монастирські скрипторії стали занепадати, а роль головних центрів у масовому виготовленні та розповсюдженні книг поступово перебирали на себе світські цехові

¹⁴ Соколов В.Ю. Професійна діяльність бібліотекаря монастирських книгозбірень середньовічної Європи: характеристика, функції, особливості. *Бібліотечний Меркурій*. 2022. Вип. 2 (28). С. 11. URL: <http://vislib.onu.edu.ua/article/view/267810/264684>.

¹⁵ Див., наприклад: Pohl B. Engelberg's "Scriptorium": What Do We Know? *Publishing in a Medieval Monastery: The View from Twelfth-Century Engelberg*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. P. 7–16. URL: https://www.researchgate.net/publication/372364963_Publishing_in_a_Medieval_Monastery_The_View_from_Twelfth-Century_Engelberg; Corwin V. *Medieval Book Production and Monastic Life*. *Dartmouth Ancient Books Lab*. 2016. URL: <https://sites.dartmouth.edu/ancientbooks/2016/05/24/medieval-book-production-and-monastic-life/>.

¹⁶ Детальніше див.: Арістова А.В. "Speculum Majus" Вінсента з Бове як проєкт універсальної енциклопедії. *Енциклопедії як глокальні медії*: колективна монографія / за ред. А.М. Киридон. Київ: Державна наукова установа «Енциклопедичне видавництво». 2020. С. 11–26.

майстерні (ательє, від фр. *Atelier* – майстерня, цех), де продуктивність праці була вищою, а собівартість книг – меншою. Виготовлення книг стало основою вузької спеціалізації ремісників-писців, пергаментарів, різьбярів, граверів, чеканників, ювелірів тощо. Виробництво книг у майстернях-ательє підпало під регулювання правилами та привілеями ремісничих гільдій. Книги з монастирських бібліотек передавали ремісникам для переписування в оренту (за невелику плату). А вже з поширенням університетських містечок (а таких у Європі в 15 ст. налічують понад 50) книговиготовлення перетворилося на товарне виробництво. Світські скрипторії під керівництвом лібраріїв працювали при багатьох університетах, які потребували значної кількості видань класичних праць¹⁷.

З винаходом і поширенням книгодрукування епоха скрипторіїв на Заході відійшла в минуле, вони поступилися новим і значно ефективнішим комунікативним ресурсам, тоді як у східних (православних) монастирях гуртки переписувачів діяли принаймні до поч. 19 ст.

Проте значення майже тисячолітньої діяльності скрипторіїв з погляду поширення, ресурсного

забезпечення й утвердження християнського світогляду, множення центрів книжності й ученості, творення комунікативних мереж, збереження і трансляції культурної спадщини, впливу на розвиток європейської культури було непересічним. Рукописні майстерні (за взірцем скрипторіїв) діяли і в Давній Русі (цілком імовірно при Десятинній церкві, Софійському соборі в Києві, вірогідно при бібліотеці Ярослава Мудрого, київських Печерському, Михайлівському та Видубицькому монастирях), обителях Чернігівського й Новгород-Сіверського князівств, у Галицько-Волинській Русі. Студійський статут, запроваджений на Русі у 2-й пол. 11 ст., зобов'язував монастирі заводити в себе бібліотеки, скрипторії, школи, іконописні майстерні, шпиталі тощо. З рукописних майстерень вийшли відомі пам'ятки руської писемності й мистецтва великокняжої доби. Історії, діяльності, особливостям цих центрів книжності присвячені спеціальні й розлогі розвідки. Порівняння накопиченого досвіду, інституційно-функціональних особливостей західно- та східнохристиянських скрипторіїв було б цікавим дослідницьким завданням.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Carriker A. The library of Eusebius of Caesarea. Leiden; Boston : Brill, 2003. 360 p.
- Corwin V. Medieval Book Production and Monastic Life. *Dartmouth Ancient Books Lab*. 2016. URL: <https://sites.dartmouth.edu/ancientbooks/2016/05/24/medieval-book-production-and-monastic-life/> (дата звернення: 30.09.2024).
- Grafton A., Williams W. Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea. Cambridge ; London : The Belknap Press, 2008. 384 p.
- Horn W., Born E. The Medieval Monastery as a Setting for the Production of Manuscripts. *The Journal of the Walters Art Gallery*. 1986. Vol. 44. P. 16–47.
- Janzen J. Pondering the Physical Scriptorium. *Medieval fragments*. 2013. URL: <https://medievalfragments.wordpress.com/2013/01/25/pondering-the-physical-scriptorium/> (дата звернення: 30.09.2024).
- Lesne E. Histoire de la Propriété Ecclésiastique En France. Vol. 4 : Les Livres “scriptoria” Et Bibliothèques Du Commencement Du VIIIe a la Fin Du XI Siècle. London : Forgotten Books, 2018. 862 p.
- O'Donnell J.J. Cassiodorus. Berkeley ; Los Angeles ; London : University of California Press, 1979. URL: <https://faculty.georgetown.edu/jod/texts/cassbook/chap6.html> (дата звернення: 30.09.2024).
- Pohl B. Publishing in a Medieval Monastery. The View from Twelfth-Century Engelberg. Cambridge : Cambridge University Press, 2023. 78 p. URL: https://www.researchgate.net/publication/372364963_Publishing_in_a_Medieval_Monastery_The_View_from_Twelfth-Century_Engelberg (дата звернення: 30.09.2024).
- Stammler R.M.W. Scriptor und Scriptorium. Das Buch im Spiegel mittelalterlicher Handschriften. Graz : Adeva, 2003. 134 S.
- Stones A. Scriptorium: the term and its history. *Perspective*. 2014. Vol. 1. P. 113–120. URL: <https://journals.openedition.org/perspective/4401?lang=en> (дата звернення: 30.09.2024).
- Арістова А.В. “Speculum Majus” Вінсента з Бове як проєкт універсальної енциклопедії. *Енциклопедії як глобальні медіа* : колективна монографія / за ред. А.М. Киридон. Київ : Державна наукова установа «Енциклопедичне видавництво». 2020. С. 11–26.
- Запаско Я.П. Скрипторій волинського князя Володимира Васильковича *Записки Наукового товариства імені Шевченка*. 1993. Т. 225. С. 185–193.

¹⁷ Так, праці Ф. Гаспаррі, Р. і М. Роуз, Ф. Авріль, реконструюючи реалії середньовічного Парижа, висвітлюють роль Сорбонни в контролі за виготовленням книжкової продукції. Доводять, що книжкове виробництво було в основному зосереджено поза абатствами: у будинках пергаментарів, книжників, що мешкали неподалік собору Нотр-Дам; майстернях ілюмінаторів і мініатюристів. Уже до 1400 р. постать книготорговця стала домінувати у книжковому обігу, а французькі скрипторії остаточно поступилися місцем світським майстерням-ательє (див.: *L'Abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Age*. Paris, 1991. P. 119–139 ; Rouse R.H., Rouse M.A. Manuscripts and Their Makers: Commercial Book-Producers in Medieval Paris, 1200–1500 : in 2 vols. London, 2000).

Зворський С.Л. Скрипторій. *Українська бібліотечна енциклопедія*. 2024. URL: <https://ube.nlu.org.ua/article/%D0%A1%D0%BA%D1%80%D0%B8%D0%BF%D1%82%D0%BE%D1%80%D1%96%D0%B9> (дата звернення: 30.09.2024).

Літературознавча енциклопедія : у 2 т. / авт.-уклад. Ю.І. Ковалів. Київ : ВЦ «Академія», 2007. Т. 2. 624 с.

Овчинников В.С. Історія книги: Еволюція книжкової структури. Львів : Світ, 2005. 420 с.

Соколов В.Ю. Професійна діяльність бібліотекаря монастирських книгозбірень середньовічної Європи: характеристика, функції, особливості. *Бібліотечний Меркурій*. 2022. Вип. 2 (28). С. 7–18. URL: <http://vislib.onu.edu.ua/article/view/267810/264684> (дата звернення: 30.09.2024).

REFERENCES

Aristova, A. (2020). "Speculum Majus" Vinsenta z Bove yak proekt universalnoi entsyklopedii. Entsyklopedii yak hlokalni medii: kolektyvna monohrafiia ["Speculum Majus" by Vincent de Beauvais as a Project of a Universal Encyclopedia. In: Encyclopaedias as Global Media: a collective monograph] / Za red. d. i. n., prof. A.M. Kyrydon. Kyiv : Derzhavna naukova ustanova "Entsyklopedychne vydavnytstvo". S. 11–26 (in Ukrainian).

Carriker, A. (2003). The library of Eusebius of Caesarea. Leiden; Boston : Brill.

Corwin, V. (2016). Medieval Book Production and Monastic Life. Dartmouth Ancient Books Lab. Available at: <https://sites.dartmouth.edu/ancientbooks/2016/05/24/medieval-book-production-and-monastic-life/> (accessed 30.09.2024).

Grafton, A., Williams, W. (2008). Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea. Cambridge; London : The Belknap Press.

Horn, W., Born, E. (1986). The Medieval Monastery as a Setting for the Production of Manuscripts. The Journal of the Walters Art Gallery. Vol. 44. P. 16–47.

Janzen, J. Pondering the Physical Scriptorium. Medieval fragments. 2013. Available at: <https://medievalfragments.wordpress.com/2013/01/25/pondering-the-physical-scriptorium/> (accessed 30.09.2024).

Lesne, E. (2018). Histoire de la Propriété Ecclésiastique En France. Vol. 4: Les Livres "scriptoria" Et Bibliothèques Du Commencement Du VIIIe a la Fin Du XI Siècle. London : Forgotten Books.

Literaturoznachna entsyklopediia : u 2 t. (2007) [Literary encyclopedia: in 2 vols] / Compiled by author Yu.I. Kovaliv. Kyiv: VC "Academy". Vol. 2 (in Ukrainian).

O'Donnell, J.J. (1979). Cassiodorus. Berkeley; Los Angeles; London : University of California Press, 1979. Available at: <https://faculty.georgetown.edu/jod/texts/cassbook/chap6.html> (accessed 30.09.2024).

Ovchinnikov, V. (2005). Istoriia knyhy: Evoliutsiia knyzhkovoi struktury [History of the book: Evolution of the book structure]. Lviv: Svit (in Ukrainian).

Pohl, B. (2023). Publishing in a Medieval Monastery. The View from Twelfth-Century Engelberg. Cambridge: Cambridge University Press. Available at: https://www.researchgate.net/publication/372364963_Publishing_in_a_Medieval_Monastery_The_View_from_Twelfth-Century_Engelberg (accessed 30.09.2024).

Sokolov, V.Yu. (2022). Profesiina diialnist bibliotekaria monastyrskykh knyhozbiren serednovichnoi Yevropy: kharakterystyka, funktsii, osoblyvosti [Professional activity of a librarian of monastic book collections in medieval Europe: characteristics, functions, features]. Bibliotechnyi Merkurii. 2022. Vyp. 2 (28). S. 7–18 (in Ukrainian).

Stammberger, R.M.W. (2003). Scriptor und Scriptorium. Das Buch im Spiegel mittelalterlicher Handschriften. Graz : Adeva.

Stones, A. (2014). Scriptorium: The Term and Its History. Perspective. Vol. 1. P. 113–120. Available at: <https://journals.openedition.org/perspective/4401?lang=en> (accessed 30.09.2024).

Zapasko, Ya. (1993). Skryptorii volynskoho kniazia Volodymyra Vasylykovycha [Scriptorium of Volyn Prince Volodymyr Vasylykovich]. Zapysky NTSh. T. 225. S. 185–193 (in Ukrainian).

Zvorskyi, S.L. (2024). Skryptorii. Ukrainska bibliotekna entsyklopediia [Scriptorium. In: Ukrainian library encyclopedia]. Available at: <https://slovoproslovo.info/ledyaev-zayaviv-pro-vivedennya-ukrainskogo-episkopatu-ziskladu-mizhnarodnogo-ruhu-novogo-pokolinnya> (accessed 30.09.2024) (in Ukrainian).

ДІЯЛЬНІСТЬ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОГО ДУХОВЕНСТВА В КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНОГО РОЗВИТКУ СХІДНОЇ ГАЛИЧИНИ ПІСЛЯ ПЕРШОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ

Стаття присвячена діяльності Греко-католицької церкви у Східній Галичині в міжвоєнний період в умовах включення цього регіону до складу Польської Республіки. На основі класичних методологічних принципів історизму, науковості, об'єктивності, системності автор уводить до наукового обігу архівні матеріали, що уможливають з'ясування головних напрямів соціально-економічної діяльності греко-католицького духовенства Східної Галичини. У статті висновується, що економічна політика Польської Республіки в міжвоєнний період перетворила Східну Галичину на аграрно-сировинний придаток до корінних польських земель. Складне соціально-економічне становище українців Східної Галичини в міжвоєнний період було спровоковане наслідками післявоєнної розрухи та жорсткою окупаційною політикою Польської Республіки. Греко-католицьке духовенство було організатором відновлення парафій і приватних господарств, які були знищені під час Першої світової війни. Маючи на меті впорядкування парафіяльного майна та прибутків, а також підкріплення авторитету духовенства серед населення, керівництво Греко-католицької церкви затвердило норми ведення господарства та документації на парафіях. Священники проводили просвітницькі заходи для населення, під час яких обговорювали питання облаштування побуту, господарства, гігієни, також співпрацювали з товариствами, спілками, кооперативами. Церква й особисто митрополит А. Шептицький надавали фінансову підтримку товариствам і організаціям, завдяки чому поглиблювали позитивні зміни та покращення в соціально-економічному становищі регіону.

Ключові слова: греко-католицьке духовенство, Греко-католицька церква, Східна Галичина, Польська Республіка, священник, парафія, Український комітет допомоги безробітним та вбогим, «Народна лічниця», кооператив.

Julia Hrabets

THE ACTIVITIES OF THE GREEK-CATHOLIC CLERGY IN THE CONTEXT OF THE SOCIO-ECONOMIC DEVELOPMENT OF EASTERN HALICIA AFTER THE FIRST WORLD WAR

The article is devoted to the activities of the Greek Catholic Church in Eastern Galicia in the interwar period under the conditions of the inclusion of this region in the Polish Republic. Based on the classical methodological principles of historicism, scientificity, objectivity, and systematicity, the author introduces archival materials into scientific circulation, which make it possible to clarify the main directions of socio-economic activity of the Greek-Catholic clergy of Eastern Galicia. The article concludes that the economic policy of the Polish Republic in the interwar period turned Eastern Galicia into an agrarian and raw material appendage to the indigenous Polish lands. The difficult socio-economic situation of Ukrainians in Eastern Galicia in the interwar period was provoked by the consequences of postwar devastation and the harsh occupation policy of the Polish Republic. The Greek Catholic clergy organized the restoration of parishes and private households that had been destroyed during World War I. With the aim of organizing parish property and income, as well as strengthening the authority of the clergy among the population, the GCC leadership approved the norms of housekeeping and documentation in the parishes. The priests held educational events for the population, during which they discussed issues of household arrangement, economy, and hygiene, and also cooperated with societies, unions, and cooperatives. The Church and Metropolitan A. Sheptytsky personally provided financial support to societies and organizations, thus deepening positive changes and improvements in the socio-economic situation of the region.

Key words: Greek Catholic clergy, Greek Catholic Church, Eastern Galicia, Polish Republic, priest, parish, Ukrainian Committee for Relief of Unemployed and Poor, Narodna Lichnitsia, cooperative.

Актуальність дослідження зумовлена сучасним становищем України, яка перебуває у стані війни, що негативно відбивається на всіх сферах життя. Досвід діяльності греко-католицького духовенства в міжвоєнний період можна використати на сучасному етапі для реалізації заходів підтримки соціально-економічного становища як на регіональному, так і на загальнодержавному рівнях.

Ступінь дослідження. За період незалежної України науковці зробили значний внесок

у визначення ролі Греко-католицької церкви (далі – ГКЦ) у процесах соціально-економічного розвитку Східної Галичини. Активно досліджували участь греко-католицького духовенства в цих процесах такі науковці: Б. Баран, Е. Бистрицька, Р. Вепрів, І. Гнип. Визначенню внеску митрополита А. Шептицького в господарський розвиток регіону присвячені роботи Н. Дуди, М. Надраги, С. Васильєва, Л. Цегельського. Низка матеріалів про співпрацю між духовенством і господарськими інституціями

міститься в напрацюваннях І. Зуляка, Ю. Макара, В. Перевезія, Я. Стасіва, В. Терещенка. Проте опрацювання нових архівних матеріалів, спогадів і свідчень дає змогу продовжувати дослідження та роботи нові важливі узагальнення.

Мета статті – зробити аналіз діяльності Греко-католицької церкви в контексті відновлення соціально-економічних процесів у Східній Галичині в міжвоєнний період в умовах включення цього регіону до складу Польської Республіки.

Виклад основного матеріалу. У першій половині XX ст. Греко-католицька церква продовжувала відігравати роль не лише духовного, але й національного лідера на теренах Східної Галичини. Наслідками Першої світової війни були значні людські втрати, соціально-економічна розруха, падіння життєвого рівня населення тощо. Міжнародна спільнота визнала включення Східної Галичини до складу Польської Республіки, окупаційна політика якої не сприяла розвитку регіону та не передбачала створення умов соціального захисту для українців. Окремі тези статті були викладені в публікації «Роль греко-католицького парафіяльного духовенства у процесах соціально-економічного розвитку Східної Галичини в міжвоєнний період»¹.

У міжвоєнний період Польська Республіка перебувала у складній економічній ситуації. Частково свої проблеми польський уряд намагався вирішити за допомогою експлуатації людських і матеріальних ресурсів Східної Галичини. Для цього територія держави була поділена на дві економічні зони, як-от: Польща «А» (корінні польські землі) та Польща «Б» (західноукраїнські та західнобілоруські землі). Зі Східної Галичини вивозили нафтоозокеритову сировину та деревину, продукти сільськогосподарської та мінеральної сировини. На території трьох галицьких воєводств – Львівського, Станіславівського, Тернопільського було катастрофічно мало промислових підприємств, спостерігалось аграрне перенаселення². Аграрна криза в регіоні виникла внаслідок втручання польської влади через організацію парцеляції українських земель і проведення «осадництва». Вилучені з рук місцевих землевласників землі керівні органи першочергово передавали польським цивільним і військовим переселенцям³. Така жорстка окупаційна політика призвела до

загострення проблеми бідності серед українського населення, а також спровокувала низку міжнаціональних конфліктів серед українців і поляків.

ГКЦ на чолі з митрополитом Андреем Шептицьким визначили основні напрями роботи для покращення соціально-економічного життя регіону. Серед яких були: встановлення правил ведення парафіяльного господарства та документації для духовенства всіх рівнів, проведення просвітницької роботи для населення щодо питань облаштування побуту, господарства, гігієни, співпраця духовенства з товариствами, спілками, кооперативами. Також священники активно долучалися до заходів підтримки потребуючих верств населення, використовували для цього фінансові активи Церкви, кошти з парафіяльних пожертв, фінансові надходження з добровільних заходів, грошові внески від ієрархів і світських меценатів⁴.

У Шематизмі за 1918 р. знаходимо інформацію про значні майнові руйнування майже в кожному деканаті Тернопільського воєводства. Наприклад, у Козівському деканаті були цілком знищені парафії в с. Бишки та в с. Потік; у Великобірківському деканаті згоріла половина господарств у селах Кальне та Щепанів. Греко-католицьке духовенство за співпраці із сільськими старостами організовувало віруючих до відновлення не лише власних господарств, але й парафіяльних забудов і адміністративних будівель⁵.

Згідно із XVI і XXV статтями Конкордату 1925 р. для духовенства були встановлені обов'язкові правила догляду за парафіяльним господарством і сформульовані принципи ведення церковної документації. Кожен настоятель парафії був зобов'язаний створити детальний опис церковного та парафіяльного майна у трьох примірниках. Якщо декан визнавав опис достовірним, то один примірник залишав собі. Ще один екземпляр опису залишався в настоятеля парафії, а третій надсилали до Єпископського ординаріату. Священник був відповідальним за зберігання церковних документів і за загальний стан майна парафії⁶. Коли священник дотримувався порядку на парафіяльних забудовах і ретельно вів церковну документацію, то в очах віруючих зростали його авторитет і рівень довіри до нього.

Вище церковне керівництво надавало розпорядження та вказівки щодо використання парафіяльного майна. Наприклад, священникам було заборонено на власний розсуд передавати в користування чи продавати землі приватним особам чи установам.

¹ Актуальні проблеми історичної науки та освіти в дослідженнях молодих учених. *Збірник матеріалів I Всеукраїнської студентської науково-практичної конференції з міжнародною участю*, 19 квітня 2024 р. Тернопіль : ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2024. С. 405–410.

² Зуляк І., Макар Ю. Східна Галичина і Західна Волинь: особливості культурно-освітнього і соціально-економічного становища у міжвоєнній Польщі. *Літопис Волині : усеукраїнський науковий часопис*. 2023. Чис. 28. С. 98.

³ Терещенко В. Економічне становище західноукраїнських земель у складі Польщі напередодні Другої світової війни. *Волинь і волинці у Другій світовій війні : збірник наукових праць за матеріалами I Міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої подіям Другої світової війни на території Волинської області*. Луцьк, 2012. С. 108.

⁴ Бистрицька Е., Грабець Ю. Становище та діяльність греко-католицького парафіяльного духовенства Східної Галичини у 1914–1939 рр. *Східноєвропейський історичний вісник*. 2023. № 27. С. 107.

⁵ Забанджала М. До джерел історії парафій Тернопільщини : у 4 т. Т. 1. Тернопіль : Терно-граф, 2019. 696 с.

⁶ Завідування церковним і парохіальним майном. *Перемишльські єпархіальні відомості*. 1926. Ч. IV. С. 88.

Обов'язковою умовою передачі землі в оренду на термін до одного року було укладання офіційного контракту у присутності двох свідків і з дозволу декана. Для оренди на термін 1–3 роки потрібен був договір, дозвіл декана та Єпископського ординаріату. На кожній парафії існувала касова книга, до якої священники записували інформацію про прибутки та витрати. Передача земель в оренду була одним із ключових джерел наповнення парафіяльного бюджету, проте кошти можна було витратити лише на потреби парафії⁷.

На теренах Східної Галичини були парафії зі значними лісовими угіддями. У таких громадах священники створювали комітети з нагляду за лісовим господарством. Експлуатація лісу чи торгівля деревиною були можливі лише з дозволу Єпископського ординаріату. Наприклад, у 1937 р. в «Перемиських єпархіальних відомостях» було розміщено звернення керівництва Церкви до духовенства щодо проведення детального огляду лісової місцевості, а також заповнення опитувальника (створений Комісією охорони природи при Науковому товаристві ім. Шевченка). В опитувальнику священники подавали інформацію про кількість і породи дерев, їхній розмір і стан⁸. Отже, керівництво Церкви організацією священників до належного ведення господарства, догляду за природою й ощадливого ставлення до фінансів намагалося зробити їх прикладом для жителів парафій.

Священники часто ставали для своєї громади основним рушієм в організації належного рівня розвитку всіх сфер життя парафії. Наприклад, о. Михайло Олійник, перебуваючи впродовж 1928–1933 рр. на посаді заступника пароха в с. Слобода Болехівського деканату, відновив парафіяльне господарство та покращив життя громади завдяки створенню об'єднань різного формату. Пізніше був переведений на роботу до парафії в с. Розтічки-Кальне, де власними силами знову відновив парафіяльні забудови та майно⁹.

На початку 1920-х рр. керівництво Церкви, маючи на меті збереження майна населення, а також убезпечення від нещасних випадків, руйнацій, закликало священників до страхування всіх церков і парафіяльних споруд у страховому товаристві «Дністер». Декани та парохі мали проводити просвітницьку роботу серед жителів парафії про важливість страхування власних господарств у цьому ж товаристві¹⁰.

⁷ Бистрицька Е., Грабець Ю. Становище та діяльність греко-католицького парафіяльного духовенства Східної Галичини у 1914–1939 рр. *Східноєвропейський історичний вісник*. 2023. № 27. С. 107.

⁸ Заборона винищування дерев при церквах і на приходствах. *Перемиські єпархіальні відомості*. 1937. Ч. VII. С. 74–75.

⁹ Літописні записки греко-католицької парохії в Дідушицях великих Болехівського деканату // Центральний державний історичний архів м. Львова (ЦДАЛ). Ф. 408 (Греко-католицький митрополічний ординаріат, м. Львів). Оп. 1. Спр. 74. 12 арк.

¹⁰ Обезпечення будинків церковних і парохіальних. *Перемиські єпархіальні відомості*. 1921. Ч. I. С. 16–17.

Процес відбудови парафій і окремих господарств у регіоні супроводжувався фактичною відсутністю допомоги з боку держави для українців. Через кризові економічні тенденції була досить високою частка населення, яка страждала через бідність, безробіття, інфекційні хвороби та шкідливі звички¹¹.

Духовенство активно брало участь у процесах боротьби з різними видами залежності, наприклад з алкогольною та тютюновою залежністю¹². Пердусім намагалося поглибити ідею тверезості серед населення через проведення просвітницької роботи в парафіях¹³. Ще одним напрямом роботи була співпраця з товариствами, які пропагували здоровий спосіб життя¹⁴. Одним із таких було антиалкогольне товариство «Відродження», філії та гуртки якого були відкриті в кожному деканаті¹⁵. Представники товариства організовували протиалкогольні курси, лекції, віча, видавали брошури та місячник «Відродження»¹⁶.

У зв'язку зі світовою економічною кризою кінця 1920-х рр. на теренах Східної Галичини збільшилася кількість безробітних і потребуємих людей. Для допомоги таким категоріям населення в кожній єпархії ГКЦ вже на початку 1930-х рр. з ініціативи митрополита А. Шептицького, єпископа Г. Хомишина та Й. Коциловського було створено осередки Українського комітету допомоги безробітним та вбогим (далі – УКД). УКД мав три відділи, які розміщувались у Львові, Станіславові, Перемишлі. Кожен відділ мав свого керівника, який опікувався створенням повітових і парафіяльних осередків. Парафіяльні осередки УКД часто очолювали місцеві священники, які організовували збір пожертв, надавали допомогу місцевим потребуємих, звітували про свою діяльність центральному бюро комітету. УКД передбачав надання допомоги безробітним, голодуючим, сиротам, вдовам, людям похилого віку та з фізичними вадами¹⁷. Отже, осередки комітету ставали центрами, які рятували людей від смерті та давали хоча б базову допомогу для життя.

Митрополит із власних прибутків намагався допомагати всім товариствам, які зверталися до

¹¹ В справі забезпечення церков і парохіальних будинків. *Львівські архієпархіальні відомості*. 1919. № 2. С. 22–23.

¹² Про шкідливість горівки, а головне «самогонки». *Львівські архієпархіальні відомості*. 1932. № 3. С. 25.

¹³ Стасів Я. Роль товариства «Відродження» в русі за тверезість у Галичині в 1920–1930-х роках. *Науковий вісник Ужгородського університету*. 2014. Вип. 1 (32). С. 37–40.

¹⁴ Стасів Я. Рух тверезості у Східній Галичині в середині XIX – першій третині XX ст. *Наукові зошити історичного факультету Львівського університету*. 2012–2013. Вип. 13–14. С. 168–175.

¹⁵ Перевезій В. Служіння Богу і народу: Українська греко-католицька церква між двома світовими війнами. Київ, 2004. 203 с.

¹⁶ Управа Українського протиалкогольного т-ва «Відродження». *Перемиські єпархіальні відомості*. 1930. Ч. IV. С. 63.

¹⁷ Український комітет допомоги безробітним і убогим. *Перемиські єпархіальні відомості*. 1932. Ч. I. С. 3–6.

нього по допомогу. Серед таких були: Товариство домових дозорців та домашньої прислуги «Воля» (м. Львів), Товариство «Будучність» (м. Львів), Товариство українських робітників «Сила» у Львові¹⁸. Належну увагу А. Шептицький приділяв опікунським осередкам, зокрема сиротинцям, які мали велику кількість вихованців і потребували матеріального забезпечення¹⁹. З ініціативи митрополита сиротинці отримували земельні угіддя. Наприклад, сиротинець у Зарваниці отримав 364 морги землі вартістю 750 тис. австрійських (довоєнних) корон, сиротинець у Львові отримав земельну ділянку вартістю 600 тис. австрійських (довоєнних) корон²⁰.

Щоб українці змогли отримувати медичну допомогу, з ініціативи А. Шептицького ще в 1903 р. була створена «Народна лічниця» у Львові. Це була медична установа, яка надавала безкоштовно медичну допомогу, медикаменти та продукти харчування потребуючим. Функціонували такі відділи: внутрішніх хвороб, дитячий, хірургічний, офтальмологічний, отоларингологічний, дерматологічний тощо. Лікарі працювали безкоштовно щодня годину-півтори, проте якщо пацієнт був спроможний, то сплачував благодійний внесок. Саме ці фінансові надходження були основною фінансовою підтримкою для шпиталю аж до початку 1930-х рр. На початку 1920-х рр. на базі її приміщення була створена «Порадня для матерів», де жінки могли отримати фахову юридичну допомогу та консультацію педіатра²¹. Отже, наданням фінансової підтримки товариствам і організаціям митрополит не лише піклувався про окремо взяті групи українців, але загалом зробив вагомий внесок у розвиток регіону.

Незважаючи на офіційний курс польської влади, спрямований на гальмування соціально-економічних процесів, у регіоні було сформовано розгалужену мережу кооперативного руху. Наприклад, у 1921 р. у Східній Галичині діяли приблизно 580 кооперативів, уже в 1928 р. їх кількість зросла до 2 500, а в 1939 р. – 4 000. Митрополит

А. Шептицький надавав підтримку Ревізійному союзу українських кооперативів (далі – РСУК), який був ядром кооперативного руху, а парохі досить часто були очільниками цих осередків. З ініціативи священників відбувалися лекції та свята, під час яких населення отримувало практичні навички для покращення власних господарств. Активно в регіоні діяло товариство «Сільський господар», яке торгувало сільськогосподарською технікою, насінням, добривами, а також організовувало просвітницьку роботу серед селян²². Наприкінці 1920-х рр. головну раду товариства очолив о. Тит Войнаровський, а до її складу увійшли о. С. Онишкевич, о. В. Цебровський, о. О. Лецький і о. Й. Раковський. Значну частину сільських кооперативів і філій товариства «Сільський господар» також очолювали греко-католицькі священники²³.

Висновки. Отже, економічна політика Польської Республіки в міжвоєнний період перетворила Східну Галичину на аграрно-сировинний придаток до корінних польських земель. Складне соціально-економічне становище українців Східної Галичини в міжвоєнний період було спровоковане наслідками післявоєнної розрухи та жорсткою окупаційною політикою Польської Республіки. Греко-католицьке духовенство було організатором відновлення парафій і приватних господарств, які були знищені під час Першої світової війни. Маючи на меті впорядкування парафіяльного майна та прибутків, а також підкріплення авторитету духовенства серед населення, керівництво ГКЦ затвердило норми ведення господарства та документації на парафіях. Священники проводили просвітницькі заходи для населення, під час яких обговорювали питання облаштування побуту, господарства, гігієни, також співпрацювали з товариствами, спілками, кооперативами. Церква й особисто митрополит А. Шептицький надавали фінансову підтримку товариствам і організаціям, завдяки чому поглиблювали позитивні зміни та покращення в соціально-економічному становищі регіону.

¹⁸ Статут торгівельної і ремісничо-промислової спілки «Рідна школа» в Боднарівці, листи українських кооперативів «Будучність», «Зоря» і ін. у Жовкві, Коломиї, Косові до Шептицького А. про діяльність та надання грошової допомоги. Центральний державний історичний архів м. Львова. Ф. 358 («Шептицький Андрей (Роман-Марія-Александр), граф, митрополит Галицький Греко-католицької церкви, архієпископ Львівський, єпископ Кам'янець-Подільський, культурний і церковний діяч, меценат, дійсний член НТШ»). Оп. 1. Спр. 126. 90 арк.

¹⁹ Дуда Н. Митрополит Андрей Шептицький – опікун і вихователь дітей та молоді. *Вісник Закарпатської академії мистецтв*. 2017. № 9. С. 140–144.

²⁰ Цегельський Л. Митрополит Андрій Шептицький: короткий життєпис і огляд його церковно-народної діяльності. Львів: Місіонер, 1995. 79 с.

²¹ Надрага М., Васильєва С. Митрополит Андрей Шептицький і медицина: задуми, проекти та їх реалізація. *Записки Львівської національної наукової бібліотеки України імені В. Стефаника*. 2015. № 7. С. 119–134.

²² Баран Б. Роль Греко-католицької церкви у діяльності кооперативів Східної Галичини в 1920–1939 рр. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В.І. Вернадського*. Серія «Історичні науки». 2022. Т. 33 (72). № 4. С. 1–5.

²³ Вєпрів Р., Гніп І. Греко-католицька церква і організація економічного самозахисту українського населення Східної Галичини у міжвоєнний період. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка*. Серія «Історія». Тернопіль: Видавництво ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2013. Вип. 2. Ч. 1. С. 64–71.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Баран Б. Роль Греко-католицької церкви у діяльності кооперативів Східної Галичини в 1920–1939 рр. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В.І. Вернадського*. Серія «Історичні науки». 2022. Т. 33 (72). № 4. С. 1–5.
- Бистрицька Е., Грабець Ю. Становище та діяльність греко-католицького парафіяльного духовенства Східної Галичини у 1914–1939 рр. *Східноєвропейський історичний вісник*. 2023. № 27. С. 105–116.
- Вепрів Р., Гнип І. Греко-католицька церква і організація економічного самозахисту українського населення Східної Галичини у міжвоєнний період. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка*. Серія «Історія». Тернопіль : Видавництво ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2013. Вип. 2. Ч. 1. С. 64–71.
- В справі забезпечення церков і парохіальних будинків. *Львівські архієпархіальні відомості*. 1919. № 2. С. 22–23.
- Дуда Н. Митрополит Андрей Шептицький – опікун і вихователь дітей та молоді. *Вісник Закарпатської академії мистецтв*. 2017. № 9. С. 140–144.
- Забанджала М. До джерел історії парафій Тернопільщини : у 4 т. Т. 1. Тернопіль : Терно-граф, 2019. 696 с.
- Заборона винищування дерев при церквах і на приходствах. *Перемиські єпархіальні відомості*. 1937. Ч. VII. С. 74–75.
- Завідування церковним і парохіальним майном. *Перемиські єпархіальні відомості*. 1926. Ч. IV. С. 88.
- Зуляк І., Макар Ю. Східна Галичина і Західна Волинь: особливості культурно-освітнього і соціально-економічного становища у міжвоєнній Польщі. *Літопис Волині : усеукраїнський науковий часопис*. 2023. Чис. 28. С. 95–102.
- Літописні записки греко-католицької парохії в Дідушицях великих Болахівського деканату // Центральний державний історичний архів м. Львова (ЦДАЛ). Ф. 408 (Греко-католицький митрополичий ординаріат, м. Львів). Оп. 1. Спр. 74. 12 арк.
- Надрага М., Васильєва С. Митрополит Андрей Шептицький і медицина: задуми, проекти та їх реалізація. *Записки Львівської національної наукової бібліотеки України імені В. Стефаника*. 2015. № 7. С. 119–134.
- Обезпечення будинків церковних і парохіальних. *Перемиські єпархіальні відомості*. 1921. Ч. I. С. 16–17.
- Перевезій В. Служіння Богу і народу: Українська греко-католицька церква між двома світовими війнами. Київ, 2004. 203 с.
- Про шкідливість горівки, а головню «самогонки». *Львівські архієпархіальні відомості*. 1932. № 3. С. 25.
- Стасів Я. Роль товариства «Відродження» в русі за тверезість у Галичині в 1920–1930-х рр. *Науковий вісник Ужгородського університету*. 2014. Вип. 1 (32). С. 37–40.
- Стасів Я. Рух тверезості у Східній Галичині в середині XIX – першій третині XX ст. *Наукові зошити історичного факультету Львівського університету*. 2012–2013. Вип. 13–14. С. 168–175.
- Статут торгівельної і ремісничо-промислової спілки «Рідна Школа» в Боднарівці, листи українських кооперативів «Будучність», «Зоря» і ін. у Жовкві, Коломиї, Косові до Шептицького А. про діяльність та надання грошової допомоги. Центральний державний історичний архів м. Львова. Ф. 358 («Шептицький Андрей (Роман-Марія-Александр), граф, митрополит Галицький Греко-католицької церкви, архієпископ Львівський, єпископ Кам'янець-Подільський, культурний і церковний діяч, меценат, дійсний член НТШ»). Оп. 1. Спр. 126. 90 арк.
- Терещенко В. Економічне становище західноукраїнських земель у складі Польщі напередодні Другої світової війни. *Волинь і волинці у Другій світовій війні : збірник наукових праць за матеріалами I Міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої подіям Другої світової війни на території Волинської області*. Луцьк, 2012. С. 107–112.
- Український комітет допомоги безробітним і убогим. *Перемиські єпархіальні відомості*. 1932. Ч. I. С. 3–6.
- Управа Українського протиякольного т-ва «Відродження». *Перемиські єпархіальні відомості*. 1930. Ч. IV. С. 63.
- Цегельський Л. Митрополит Андрій Шептицький: короткий життєпис і огляд його церковно-народної діяльності. Львів : Місіонер, 1995. 79 с.

REFERENCES

- Baran, B. The role of the Greek Catholic Church in the activities of cooperatives in Eastern Galicia in 1920–1939. *Scientific notes of V.I. Vernadsky Taurida National University*. Series “Historical Sciences”. 2022. Vol. 33 (72). № 4. P. 1–5.
- Bystrytska, E., Hrabets, Y. Status and Activities of the Greek Catholic Parish Clergy of Eastern Galicia in 1914–1939. *East European Historical Bulletin*. 2023. № 27. P. 105–116.
- Vepriv, R., Gnyp, I. The Greek Catholic Church and the Organization of Economic Self-Defense of the Ukrainian Population of Eastern Galicia in the Interwar Period. *Scientific Notes of Ternopil Volodymyr Hnatiuk National Pedagogical University*. Series “History”. Ternopil: TNPU Publishing House, 2013. Issue 2. Part 1. P. 64–71.
- On the provision of churches and parish houses. *Lviv Archdiocesan Bulletin*. 1919. № 2. P. 22–23.

- Duda, N. Metropolitan Andrey Sheptytsky as a guardian and educator of children and youth. *Bulletin of the Transcarpathian Academy of Arts*. 2017. № 9. P. 140–144.
- Zabandzhala, M. To the sources of the history of parishes of Ternopil region (in 4 vols., Vol. 1). Ternopil: Ternograf, 2019. 696 p.
- Prohibition of the destruction of trees in churches and parishes. *Przemysl Eparchial Bulletin*. 1937. Part VII. P. 74–75.
- Management of church and parish property. *Przemysl Eparchial Bulletin*. 1926. Part IV. P. 88.
- Zuliak, I., Makar, Y. Eastern Galicia and Western Volhynia: Peculiarities of Cultural, Educational and Socio-Economic Situation in Interwar Poland. *Chronicle of Volyn. All-Ukrainian scientific journal*. 2023. Issue 28. P. 95–102.
- Chronicle notes of the Greek Catholic parish in Didushytsi velyki of the Bolekhiv Deanery // Central State Historical Archives, Lviv, F. 408 (Greek Catholic Metropolitan Ordinariate, Lviv). Encl. 1. Folder 74. 12 leaves.
- Nadraga, M., Vasileva, S. Metropolitan Andrey Sheptytsky and medicine: ideas, projects and their implementation. *Notes of the V. Stefanyk Lviv National Scientific Library of Ukraine*. 2015. № 7. P. 119–134.
- Security of church and parish buildings. *Przemysl Eparchial Gazette*. 1921. Part I. Pp. 16–17.
- Serving God and the people: The Ukrainian Greek Catholic Church between the Two World Wars. Kyiv, 2004. 203 p.
- On the dangers of vodka, especially “moonshine”. *Lviv Archdiocesan Bulletin*. 1932. № 3. P. 25.
- Stasiv, J. The role of the “Renaissance” society in the movement for sobriety in Galicia in the 1920s and 1930s. *Scientific Bulletin of Uzhhorod University*. 2014. Issue 1 (32). P. 37–40.
- Stasiv, Y. The Sobriety Movement in Eastern Galicia in the Middle of the XIX – First Third of the XX Century. *Scientific notebooks of the Faculty of History of Lviv University*. 2012–2013. Issues 13–14. P. 168–175.
- Statute of the trade and crafts union “Ridna Shkola” in Bodnarivka, letters from Ukrainian cooperatives “Buduchnist”, “Zorya” and others in Zhovkva, Kolomyia, Kosiv to A. Sheptytsky about their activities and financial assistance. TSIAL. F. 358 (“Sheptytskyy Andrey (Roman-Maria-Alexander), count, Metropolitan of Galician Greek Catholic Church, Archbishop of Lviv, Bishop of Kamyanets-Podilsky, cultural and church figure, philanthropist, full member of the Scientific Society”). Encl. 1. Folder 126. 90 p.
- Tereshchenko, V. Economic situation of the Western Ukrainian lands within Poland on the eve of the Second World War. *Volyn and Volynians in the Second World War: a collection of scientific papers based on the materials of the First International Scientific and Practical Conference devoted to the events of the Second World War in the Volyn region*. Lutsk, 2012. P. 107–112.
- Ukrainian Committee for Assistance to the Unemployed and the Poor. *Przemysl Eparchial News*. 1932. Part I. Pp. 3–6.
- Board of the Ukrainian Anti-Alcohol Society “Revival”. *Przemysl Eparchial News*. 1930. Part IV. P. 63.
- Tsehelsky, L. Metropolitan Andrey Sheptytsky: a brief biography and overview of his church and national activities. Lviv: Missionary, 1995. 79 p.

РИМО-КАТОЛИЦИЗМ В УКРАЇНІ: ЕТНОКОНФЕСІЙНИЙ ВИМІР ІСТОРИЧНОГО РОЗВИТКУ (ЧАСТИНА 1. ВІД ПОЧАТКІВ ДО 30-Х РОКІВ XIX СТОЛІТТЯ)

У статті, яка є першою частиною розлогого дослідження етноконфесійного виміру історії Римо-католицької церкви на наших теренах, зазначено, що ключовою особливістю римо-католицизму в Україні є презентація його переважно польським етносом, але стійкою тенденцією залишається поступове зростання в Римо-католицькій церкві частки українців. У статті представлені етапи розвитку римо-католицизму в Україні. Починаючи із прийняття християнства в його цілісному вияві (IX століття), до польсько-литовського завоювання України міжнародні та міжконфесійні польсько-українські взаємини ще мали деякі ознаки лояльності. Натомість з утворенням Речі Посполитої поширення католицизму в Україні поволі втрачало характер природного процесу і під впливом політичних чинників набувало експансіоністських рис. Для поляків війна за Україну умотивовувалась розширенням життєвого простору. До середини XVII століття раніше шанована в Україні Римо-католицька церква постає у свідомості українців як епіцентр духовного насилля. На етапі після розділів Речі Посполитої наприкінці XVIII століття Римо-католицька церква на українських землях у складі Російської імперії зазнає нещадної метаморфози – з панівної конфесії в Речі Посполитій вона була перетворена на «терпиму» конфесію і, як одержавлена церква, зберігала цей статус до 1918 року. Масовий перехід уніатів (віруючих Української греко-католицької церкви) у римо-католицьку церкву після 1905 року поклав початок новому етапу «розполювання костялу».

За радянської доби, зазначається у статті, три хвилі антикатолицького терору 1930-х – 1940-х років спонукали католиків перейти на нелегальне становище. Тільки наприкінці 1980-х років на рівних правах з іншими конфесіями Римо-католицька церква стає на шлях відродження. Водночас етнічний чинник помітно втрачає значення його домінанти.

Ключові слова: Римо-католицька церква, католики, православна церква, етноконфесійні процеси, етапи, тенденції розвитку РКЦ в Україні.

Hennadij Nadтока

ROMAN CATHOLICISM IN UKRAINE: THE ETHNO-CONFESSIONAL DIMENSION OF HISTORICAL DEVELOPMENT (PART 1. FROM THE BEGINNING TO THE 30^S 19TH CENTURY)

The article, which is the first part of a lengthy study of the ethno-confessional dimension of the history of the Roman Catholic Church in our territory, highlights that a key feature of Roman Catholicism in Ukraine is its association primarily with the Polish ethnic group. However, a gradual increase in the number of Ukrainians within the Roman Catholic Church (RCC) remains a steady trend. The article outlines the stages of Roman Catholicism's development in Ukraine. From the adoption of Christianity in its holistic form (9th century) to the Polish-Lithuanian conquest of Ukraine, Polish-Ukrainian international and interfaith relations retained certain elements of loyalty. However, with the formation of the Polish-Lithuanian Commonwealth, the spread of Catholicism in Ukraine gradually lost its natural character and, under political influence, took on expansionist features. For the Polish people, the war over Ukraine was justified by the need for territorial expansion.

By the mid-17th century, the previously respected RCC in Ukraine began to be seen by Ukrainians as the center of spiritual violence. Following the partitions of the Polish-Lithuanian Commonwealth at the end of the 18th century, the RCC on Ukrainian lands within the Russian Empire underwent a significant transformation – shifting from the dominant denomination in the Commonwealth to a “tolerated” one. As a state-controlled church, after the Polish uprising of 1863, it maintained this status until 1918. The mass conversion of Uniates (Ukrainian Greek Catholic Church believers) to Roman Catholicism after 1905 marked the beginning of a new phase in the “de-Polonization” of the church.

During the Soviet era, as noted in the article, three waves of anti-Catholic terror in the 1930s and 1940s forced Catholics to go underground. It was only in the late 1980s, on equal footing with other denominations, that the RCC began its path to revival, with the ethnic factor noticeably losing its dominant significance.

Key words: Roman Catholic Church, Catholics, Orthodox Church, ethno-confessional processes, stages, trends in RCC development in Ukraine.

Актуальність. Традиційно Римо-католицька церква (далі – РКЦ) залишається не тільки однією з найбільших світових конфесій. Її впливи на глобальні та регіональні процеси нерідко були і є вирішальними. Повною мірою це стосується України, на

території якої впродовж тисячоліття функціонувала Римо-католицька церква. Представлена головним чином польським етносом, вона де-факто залишалася суб'єктом усього комплексу суспільних відносин: політичних, соціально-економічних, культурних

і релігійних. Відтворення цілісної історії РКЦ в Україні, з'ясування основних тенденцій її розвитку на українських землях залишається одним з основних завдань представників різних галузей гуманітарних наук, зокрема, істориків і соціологів, політологів і культурологів, філософів та релігієзнавців.

Метою статті є відтворення основних етапів і тенденцій у розвитку римо-католицизму в Україні та його етноконфесійного вияву.

Висвітлення в науковій літературі. Історіографія різносторонньої діяльності Римо-католицької церкви в Україні, яка значною мірою перебувала під впливом російсько-радянських наративів, успішно виходить з тіні російської історіографії. На противагу останній, яка тлумачить Римо-католицьку церкву головню як провідника ідеологічної експансії Заходу впродовж усіх минулих століть (Д. Толстой, М. Нікольський, Є. Грекулов, Е. Вінтер), українська історіографія прагне з'ясувати специфіку конфесійної та соціальної природи РКЦ, властиву римо-католицьким громадам у середньовічній і модерній Україні.

Серед піонерів вітчизняного дослідження католицизму загалом і в Україні зокрема варто назвати проф. П. Яроцького, який ґрунтовно і неупереджено осмислив історію церкви, вивчив особливості діяльності Апостольської столиці, зокрема й на території України, увів нові церковні та цивільні документи в науковий обіг, зосередив значну увагу на розвитку РКЦ саме в Україні. Завдяки П. Яроцькому з'явився 4-й том «Католицизм в Україні» у десяти томній «Історії релігії в Україні», який ініціював зацікавлення історією РКЦ серед дослідників, що вважають себе учнями професора.

Значущим є наданий вітчизняною діаспорою імпульс історіософському студіюванню римо-католицизму в Україні (І. Охрімович, Д. Блажейовський та інші). Узагальнення щодо історії римо-католицизму в Україні актуалізуються з відновленням її державного суверенітету. Середньовічний її аспект представлено у працях В. Ульяновського, О. Крижанівського, С. Плохія, М. Адамчука. Римо-католицька церква на українських землях під владою Австро-Угорщини була предметом наукового пошуку М. Адамчука. Історіографію Римо-католицької церкви на західноукраїнських землях продовжила Н. Стоколос. Праці, присвячені історії РКЦ у складі Радянського Союзу, знаходимо у В. Слободяна. Проте кожна із зазначених тем потребує фундаментальних досліджень, зокрема і стосовно пострадянської епохи.

Виклад основного матеріалу.

Зв'язок між етнічним і релігійним, навіть коли йдеться про вселенські (універсальні) релігійні системи, є закономірним, оскільки зумовлений самим

комплексом ментальних рис етносу. Він зароджується ще в доісторичну язичницьку добу, тобто має стійку історичну традицію.

У християнстві національний вияв сповідання віри набув особливого значення – католики, протестанти і православні створили не тільки різні культурні світи, але й різні цивілізації. Дослідники, що вдавалися до компаративістики в цій галузі, передусім звертали увагу на вражаючу відмінність світосприйняття між римо-католиками і православними, так само, як і на їхню різну ментальність і, зрештою, різну душевну конституцію. М. Бердяєв був переконаний, що непорозуміння між східними та західними слов'янами необхідно пояснювати насамперед своєрідним «взаємнесприйняттям душ», що зазнали відповідно римсько-латинського і грецького щеплень¹.

І якщо «православна душа» формувалася під впливом аполонівської (грецької), як писав О. Шпенглер, то «душа католицька» – під дією фаустівського (готичного) духу. Дарами фаустівської душі завжди вважались ідея особистості та свобода, які не знайшли у православ'ї такого органічного втілення. «Фаустівська відповідальність замість східної покірності», одинична воля замість консенсусу та відчуття колективного братства, намагання однієї душі передусім розумом, а іншої – інтуїтивно, сенсорно осягнути «світочуття релігії Ісуса»² – такими є лише деякі контрастні риси ортодоксальних представників римо-католицького та православного віросповідань.

У слов'янському світі ця відмінність найлегше і найповніше простежується в зіставленні соціально-релігійних портретів поляків і росіян, однак вона є очевидною також щодо поляків і українців. Зазначена обставина є однією із ключових для розуміння історичної долі римо-католицизму в Україні, оскільки історично саме польський етнічний компонент вирішальним чином забезпечував тут репрезентацію західнохристиянської церкви.

Проте Україна де-факто ніколи не була суто Заходом чи Сходом. Геополітичне та георелігійне становище України, специфіка якого полягала в так званій межовості, породжували відповідні явища та тенденції цивілізаційного розвитку, зокрема підвищений ступінь лояльності до чужецивілізаційних надбань і дифузії цінностей Заходу та Сходу в усіх сферах суспільної організації.

Особливо це стосувалося релігії. Два могутні месіанські потоки – польсько-католицький і російсько-православний, зустрічаючись в Україні,

¹ Бердяєв Н. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1990. С. 140–141.

² Шпенглер О. Закат Европы. Самосознание европейской культуры XX в. М., 1991. С. 39, 41, 53.

упродовж століть підтримували на цих землях соціальну й релігійну напругу. Росія, за словами М. Бердяєва, діяла з позицій «не тільки найбільш християнської, але й єдино християнської країни світу». Вона відмовляла католицьким країнам навіть у праві вважатися християнськими³. Польща, як писав А. Міцкевич, нічим не поступалась Росії в месіанському прагненні врятувати весь світ, «стати визволительською людського роду»⁴.

Проте якщо цілковите визрівання й оформлення східного месіанського потоку, представленого Москвою, відбувається після Флорентійської унії, то відчуття Україною західного месіанського тиску в його польському вияві віднесено до середини XIV ст., хоча перші його прояви були зафіксовані ще в епоху Русі.

Отже, зустріч східних слов'ян із західним типом християнства та початкове утвердження його на вітчизняних теренах не мали рельєфно виражених етнічних ознак. Спочатку (у IX–X ст.) мав місце контакт між християнською цивілізацією та язичницькою ойкуменою, а пізніше (до середини XIV ст.) – зв'язок латинського Заходу з молодію східноєвропейською цивілізацією, яка напружено шукала свою нішу в духовному просторі Старого Світу. Необхідно підкреслити, що визначна історична роль у християнізації Русі належала передусім Візантії, але не суто їй. Повного мірою до цього процесу був причетний і Рим. Починаючи з листа папи Миколая I візантійському патріарху Фотію, активні георелігійні претензії Риму щодо Русі фактично не згасали. Навіть слов'янські просвітителі Кирило та Мефодій діяли не тільки як носії східного віросповідання, але і як папські легати. Зокрема вони перевезли з Херсонеса (Корсуня) в Рим останки св. Климента⁵.

Відомими також є спроба Оттона I реалізувати щодо Русі свою апостольську функцію (посольство єпископа Адальберта до княгині Ольги в 961 р.) та місія папських легатів до князя Ярополка в 979 р. Тільки за період із 960 до 1001 р. між Римом і Києвом приблизно 10 разів відбувався обмін посольствами⁶. У цьому був один із виявів Київського християнства. Він полягав, зокрема, у підтримці Києвом паритетних зв'язків із Константинополем і Римом. Загалом відоме висловлювання Краківського єпископа Матвія (XII ст.) про те, що «народ руський не приймає цілком ані латинську, ані грецьку церкви <...>», мав

деяку підоснову. Про це свідчить, наприклад, поширення у стародавньому Києві латини, перекладів житій святих Західної церкви, участь православних і католиків у спільних богослужіннях тощо⁷.

Навіть після розколу 1054 р. католицька Європа не розірвала зв'язки з Руссю. За підрахунками Н. Полонської-Василенко, із 73 шлюбних міждинастичних контрактів київського князівського двору X–XIII ст. 60 припадає на католиків і лише 13 – на православних. Серед носіїв римо-католицизму в тогочасній Руській державі були німці, італійці, французи, шведи, чехи, поляки, угорці, вірмени та представники інших народів Європи. Вони мали свої колонії в Києві, серед яких виділялось Угорське передмістя. У XII ст. в Києві вже функціонували Домініканський і Бенедиктинський монастирі.

Традиція лояльного ставлення до римо-католиків зберігалась і в Галицько-Волинській державі. У новозасновані міста, зокрема у Львів, Володимир-Волинський та інші, ремісники і торговці західного віросповідання запрошувались на поселення так само, як і православні⁸. Очевидно також, що присвоєння Данилу Галицькому титулу короля Русі (1253 р.) стало можливим не тільки у зв'язку із зовнішньополітичною кон'юнктурою, але й через внутрішню готовність української держави до тіснішої взаємодії із Заходом, європейський рівень зрілості політико-правової та релігійної систем тогочасної України. Водночас численні війни Русі з угорцями та поляками у XIII ст. були пов'язані з анексіоністськими планами сторін⁹ і не виявляли помітних ознак релігійного фанатизму.

З огляду на зазначені й інші чинники, зародження унійної ідеології ще в XI ст. виглядає цілком закономірним. З метою об'єднання церков надсилав у Київ своїх легатів папа Климентій III (1085 р.), цій темі були присвячені листи пап Інокентія (1207 р.), Гонорія III та Григорія IX (1227 р.) до київських церковних ієрархів¹⁰. Спроби Риму укласти унію з Руссю мали місце також у 1245 р. під час Ліонського Вселенського собору, на якому був присутній видатний руський церковний діяч і дипломат Петро Акерович¹¹, та в 1253 р. (договір Данила Галицького з папою Інокентієм IV). Отже, можна констатувати, що до середини XIV ст. Римо-католицька церква оступово утверджувала свої позиції в Україні, але

³ Бердяев Н. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. 1990. С. 13–14.

⁴ Охримович І. Розвиток української національно-політичної думки. Нью-Йорк, 1965. С. 47.

⁵ Иоанн Павел II. Мысли о земном. *Slovarum apostolici*. 1992. С. 25.

⁶ Адамчук М. Католицизм на українських теренах у X–XVI ст. *Історія релігії в Україні* : у 10 т. Т. 4 : Католицизм. Київ, 2001. С. 22–37.

⁷ Полонська-Василенко Н. *Історія України* : у 2-х т. Т. 1. Мюнхен, 1972–1976. С. 242–243.

⁸ Галицько-Волинський літопис : Дослідження. Текст. Коментар / за ред. М. Котляра ; НАН України ; Інститут історії України. Київ : Наук. думка, 2002. С. 350.

⁹ Там само. С. 314, 317.

¹⁰ Яроцький П. Вступ. *Історія релігії в Україні* : у 10 т. Т. 4. Київ, 2001. С. 8.

¹¹ Котляр М. *Історія дипломатії Південно-Західної Русі*. Київ, 2002. С. 233.

не як уособлена конфесія, а як вселенське за своїми масштабами, характером і метою явище.

Поширення римо-католицизму в Україні з 1340-х рр. поволи втрачає характер природного процесу й у зв'язку з польським завоюванням Галичини набуває експансіоністських рис. Попри те, що римський престол заохочував місіонерську діяльність католиків, саме Польща внесла в неї небезпечний вірус конфесійної зверхності й нетерпимості. Це пояснюється передусім тим, що полякам із їхніми «почуттям честі», «лицарською культурою», «душевною витонченістю» завжди не вистачало, як писав М. Бердяєв, «рівності душ людських перед Богом, братства у Христі»¹².

Для поляків війна за Україну умотивовувалась розширенням життєвого простору. Боротьба віросповідань була лише ідеологією цієї війни. Католицьку місіюну діяльність здійснювали передусім ченці, що належали до різних орденів. Якщо у XIII ст. тут переважали домініканці, представлені переважно поляками, то в XIV ст. їхні зусилля примножували францисканці (головним чином поляки й угорці), а з XV ст. – бернардинці. Останні діяли через монастирі в Польщі.

Осідання поляків і литовців-латинян на українських землях супроводжувалося створенням відповідних церковно-адміністративних структур. Ще в 1320 р. Гедимін заснував Київське римо-католицьке єпископство, а до кінця XIV ст. вони існували вже в Галичині, на Холмщині, у містах Перемишлі та Володимир-Волинську.

Незважаючи на динамічне посилення польських впливів, а також поступове окатоличення литовців (особливо після Кревської унії), до кінця XV ст. в українському середовищі зберігалося відносно лояльне ставлення до РКЦ, а авторитет папи залишився високим. Навіть селянські виступи, як-от повстання Мухи (1490 р.), не мали яскраво вираженого релігійного забарвлення та мали антифеодальний характер.

Про те, що міжконфесійні суперечності не досягли тоді ще антагоністичного рівня, свідчить ставлення до Флорентійської унії, яка сприймалася в Україні як явище прийнятне. Православний митрополит Ісидор, як відомо, перебуваючи на Київщині та Волині в 1440–1441 рр., не без успіху закликав населення шанувати обидві віри¹³. Реалізації унійної угоди з Римом завадили тоді головним чином польське римо-католицьке духовенство, яке прагнуло відмови православних від східного обряду, та Москва, ортодоксальна віросповідна позиція якої

вже утвердилась. Щоправда, перепони унії створювали тоді й впливові кола частини української еліти й опозиційні Ісидору церковні ієрархи.

Переломною епохою у становленні Римо-католицької церкви в Україні можна вважати XVI ст., що цілком збігається в часі з утвердженням на цих землях польського політичного панування. У Галичині ці процеси завершуються на початку, а в Наддніпрянщині – у другій половині XVI ст. Деякою мірою успіхи римо-католицької місії були пов'язані із кризою Православної церкви в Україні, що передусім проявилась у середовищі духовенства, зокрема в різкому зниженні рівня його добробуту, освіти й моралі. Однак не варто забувати, що глобальну кризу переживала тоді й Римо-католицька церква, що супроводжувалося потужним розвитком протестантизму. Отже, вирішальну роль у розгортанні католицької місії відігравали не церковні, а польські державні чинники.

Саме в XVI ст., не маючи державної підтримки, Православна церква в Україні втрачає й економічну підтримку з боку національної еліти, яка майже цілком полонізується. Римо-католицьке віросповідання приймають знамениті українські роди, серед яких Вишневецькі, Глібовичі, Горностай, Збараські, Заславські, Калиновські, Острозькі, Ружинські, Слуцькі, Сангушки, Ходкевичі й інші.

Трагедія полонізації полягала також у тому, що поняття «лях» і «католик» ототожнюються, вивисуючись над поняттями «русин» і «православний» («схизматик»). Національний і релігійний шовінізм стали для України тими новими явищами, носіями яких були переважно поляки.

Ідеологічну перемогу Польщі на українських землях у XVI ст. довершили єзуїти через створену ними широку мережу шкіл-колегій (у Ярославі – у 1571 р., Кам'янці – у 1609 р., Вінниці – у 1612 р. тощо). Завдяки масштабній і соціально корисній освітній справі єзуїти по-своєму активно наближали греко-латинську церковну унію, одним із головних ідеологів якої був член ордену Петро Скарга. Цей чинник разом із трагедією окатоличення соціальної верхівки українського суспільства уможливив Берестейську унійну акцію 1596 р.

За своїми наслідками зазначені явища не можна тлумачити як цілком руйнівні. Так, унія стимулювала процес оздоровлення церковного життя, створювала умови для збереження православного обряду і національних традицій, а культурно-просвітницька діяльність римо-католицьких інститутів, зокрема й орденів, сприяла деякою мірою посиленню тону культурного життя України, включенню її в європейський культурний простір. Зокрема, продуктивність конструктивних форм міжцивілізаційного та міжкультурного діалогу

¹² Бердяєв Н. Судьба России : опыты по психологии войны и национальности. 1990. С. 142.

¹³ Українська церква між Сходом і Заходом. Київ, 1996. С. 52.

засвідчила Києво-Могилянська доба. І все ж, до входу України під протекторат Московії, а на Правобережжі до розділів Речі Посполитої, РКЦ у своїх взаєминах з українцями православного віросповідання проявляла паразитарний, національно деструктивний характер. Водночас динаміка її конфесійної експансії залишалася стабільно високою. Варто згадати, що тільки на Поділлі за півстоліття після Люблінської унії число римо-католицьких парафій зросло з 8 до 45¹⁴, і якщо до створення Речі Посполитої частка поляків на Київщині та Брацлавщині не перевищувала 2–3%, то в середині XVII ст. цей показник зріс до 4–5%.

Синтез українсько-польського антагонізму в соціальній, національній і релігійній сферах, кульмінація якого припадає на період кінця XVI – середини XVII ст., завершив історичну метаморфозу – Римо-католицька церква, шанована і впливова на українських землях у X–XIV ст., перетворилася у свідомості українців на епіцентр духовного та фізичного насилля, отже, опинилася серед основних ворожих українству сил, проти яких було спрямовано вістря широкого народного руху. Під час визвольної війни середини XVII ст., особливо в 1648–1649 рр., сотні пастирів і ченців РКЦ стали жертвами розправи козацько-селянських загонів у Немирові, Тульчині, Шаргороді, Барі, Кам'янці, Луцьку й інших містах і селах. Після 1654 р. римо-католики були майже цілком витіснені з Лівобережної України. На Правобережжі вони першими приймали на себе удари С. Палія, які в 1702 р. звільнили від поляків приблизно 10 міст, зокрема: Бердичів, Білу Церкву, Немирів, Жванець, Ушицю. Ці ж процеси відбувалися і під час гайдамацького руху 1734–1750 рр. та Коліївщини (1768 р.), коли були звільнені Корсунь, Фастів, Жаботин, Богуслав і Канів.

В умовах гострого міжконфесійного протистояння найбільш стійкими були позиції римо-католиків у Західній Україні. У 1770-і рр. РКЦ в Галичині налічувала 4 дієцезії (Львівська, Перемишльська, Холмська та Луцька) із 256 монастирями та майже двома тисячами ченців і черниць¹⁵.

Розділи Речі Посполитої (1772, 1793, 1795 рр.) відкрили нову сторінку в історії Римо-католицької церкви в Україні, яка тривала до 1917 р. Розвиток РКЦ на цьому відрізку часу можна умовно розділити на три етапи. Перший із них (1772–1830 рр.) характеризувався становленням нової її інституційної структури, усієї системи церковного управління. На другому етапі (1830–1863 рр.) утвердження

римо-католицизму в Україні супроводжувалося помітним зростанням його соціотворчих, особливо націотворчих, функцій, пов'язаних із життям різних етнічних громад РКЦ. Нарешті, визначальною особливістю третього етапу (1863–1917 рр.) було встановлення цілковитої залежності Римо-католицької церкви від держави та витіснення цієї конфесії на периферію суспільного, зокрема й інституційного, розвитку.

Основною подією першого етапу стало адміністративне приєднання до підвладної Російській імперії України чотирьох її колишніх воєводств (Волинського, Подільського, Київського та Брацлавського). У них проживало приблизно 3,4 млн осіб¹⁶, з яких послідовники Римо-католицької церкви становили наприкінці XVIII ст. 300–350 тис., а в середині XIX ст. – понад півмільйона осіб¹⁷.

Серед найважливіших проблем, які постали перед урядом, було облаштування життя римо-католицьких громад і створення системи централізованого управління церквою. З метою послаблення прямої залежності Римо-католицької церкви в Росії від Апостольської столиці Катерина II відмовилася від практики папського управління церквою через польського нунція. Незважаючи на те, що передбачена «Регламентом» 1769 р. підпорядкованість Римо-католицької церкви російській державі корінним чином суперечила основним принципам католицизму, нові організаційні норми залишалися основою відносин між Росією і папським престолом до 1917 р.

Наприкінці 1773 р. було створене єдине для всієї імперії латинське єпископство, центр якого розмістився в Білорусії. Фактичним главою РКЦ став Станіслав Сестренцевич-Богущ (1731–1826 рр.) – виходець із родини литовських шляхтичів реформатського віросповідання. За ініціативою С. Сестренцевича-Богуща на новоприєднаних землях у 1795 р. було створено три єпархії, адміністративно-територіальні межі яких встановлювалися без урахування етнічного чинника. Поряд із Ліфляндською (Литовською) єпархією на місці колишньої Луцької та Київської з'явилася Пінська єпархія, яка включала частину території Волинської та Мінської губерній. Нарешті, Летичівська єпархія обіймала Поділля, Брацлавщину та вознесенські землі.

З метою посилення єпископату в 1798 р. було обмежено організаційну самостійність католицьких монастирів. Спеціальний регламент забороняв чернечі з'їзди та виборність провінціалів. Створювався

¹⁴ Заремба В., Лисий А. З історії католицької церкви на Поділлі (XIV–XVIII ст.). Релігійна свобода : науковий щорічник. Київ, 2003. № 7. С. 98.

¹⁵ Адамчук М. Католицизм на українських теренах у X–XVI ст. *Історія релігії в Україні* : у 10 т. Т. 4 : Католицизм. 2001. С. 119.

¹⁶ Субтельний О. Україна : історія. Київ, 1992. С. 172–173.

¹⁷ Про масштаби попереднього приросту римо-католицького населення в Росії свідчать такі дані: у 1691 р. у країні налічувалося приблизно 40 католиків, у 1698 р. – понад 400, а в 1721 р. – майже 600 осіб (див.: Винтер Э. Папство и царизм. М., 1964. С. 145).

департамент у справах римського духовенства (1797 р.). Апогеєм централізації церковного життя кінця XVIII ст. стало присвоєння С. Сестренцевичу-Богущу титулу митрополита. Імператор Павло I власноручно нагородив главу РКЦ Андріївською стрічкою і передав йому, за погодженням із Римським Папою, кардинальський одяг¹⁸.

Стратегічна мета російського уряду щодо Римокатолицької церкви полягала в її одержавленні та перетворенні духовенства на слухняне знаряддя ідеологічного впливу на католицьке, головним чином польське населення. Основним засобом реалізації цих планів було обрано підрив економічного фундаменту церкви шляхом секуляризації земель.

У 1795 р. відбулося скорочення (секвестрування) земельних наділів єпископату, значна частка яких перейшла у власність польської шляхти. Графиня Браницька, наприклад, отримала землі з фонду кам'янецького єпископа. Католицьким монастирям було встановлено земельну квоту – 30 десятин на кожну обитель²⁵. Але у зв'язку із правом духовенства купувати нові землі кам'янецький єпископ Сераковський згодом отримав помістя із 2 тис. кріпаків, а Луцько-Житомирський католицький архієрей К. Цецишевський одержав великий маєток у Фастові¹⁹.

Загалом у перші десятиліття після поділу Речі Посполитої єпископат, церковні парафії та монастирі зберегли за собою земельні наділи, право на володіння селянами та використання кріпацької праці.

Згідно з новим адміністративно-церковним поділом РКЦ, у 1798 р. в Україні з'явилося два (із шести новостворених в імперії) єпископства – Луцьке (на Волині) та Кам'янецьке (на Поділлі). Католики Київської губернії були розподілені до архієпископства Могильовського.

У цей час на Правобережній Україні діяло вже приблизно 200 костьолів, майже половина з яких – на Волині. Римокатолицизм поступово проникав і на південь, у ті області Північного Причорномор'я, які увійшли до складу імперії після російсько-турецьких воєн 1768–1774 та 1797–1791 рр. З ініціативи С. Сестренцевича-Богуща та намісника краю Г. Потьомкіна там розпочалося будівництво нових католицьких храмів. Перший костьол з'явився в Херсоні. Католицькими ставали храми, побудовані у Криму ще генуезькими купцями²⁰. У новостворені парафії призначалися ксьондзи переважно з польських єпархій. Посилення таким

способом польського впливу на духовне життя в Україні було визнано згодом однією із причин, що забезпечили значні масштаби польського визвольного руху.

Розвою католицизму в Україні сприяло входження до складу Подільської єпископії частини нинішньої Тернопільської області із 29 латинськими церквами та 4 монастирями. Окрім того, у 1812 р., після нової переможної війни з Туреччиною, Кишинівський і Хотинський округи Бессарабії також перейшли в розпорядження кам'янецького єпископа Мацкевича.

Статус вищих духовних осіб і характер призначення їх на посади визначалися на основі домовленостей царського уряду з Римською курією. Зокрема, кандидатуру єпископа затверджував імператор, після чого архієрей складав присягу понтифіку.

Чисельність католицького духовенства в єпархіях України зросла з 1772 до 1820 р. в кілька разів і становила понад 400 осіб. Але в колоніях не вистачало священиків, які знали місцеві й іноземні мови, що змушувало російський уряд погоджуватися на запрошення духовних осіб із-за кордону. Зокрема, у 1819 р. з Баварії в Україну було переведено ксьондза Ігнатія Ліндла з річним окладом у 4 тис. карбованців.

Одним із проявів зміцнення позицій Римокатолицької церкви було розгортання системи підготовки духовних осіб. Із чотирнадцяти семінарій, створених у шести єпархіях імперії, п'ять функціонувало на території України: у Звенигородці, Луцьку, Житомирі, Оликах і Кам'янець-Подільську.

Правом влаштування навчальних духовних закладів володіли місцеві єпископи. Вони ж визначали кількість семінаристів. Найбільшу кількість вихованців (15 осіб) мала семінарія в Кам'янці²¹.

Навчальний процес, який тривав чотири роки, залишався неуніфікованим. Пропозиція митрополита С. Сестренцевича-Богуща щодо врахування етнічної специфіки регіонів у викладанні іноземних мов, зокрема французької в Луцькій єпархії й італійської в Кам'янецькій, не була реалізована. Загальнообов'язковими предметами вважалися богослов'я, церковні обряди, латина та красномовство. У більшості семінарій не викладалися світська історія і навіть канонічне право. Матеріальне утримання семінарій забезпечувалося прикріпленням до кожної з них частини дворянського маєтку із селянами.

Неповторного колориту римокатолицизму в Україні надавало чернецтво. Об'єднане майже у 30 різних орденів, воно вирізнялося високим

¹⁸ Толстой Д. Римский католицизм в России. С.-П., 1876. С. 102.

¹⁹ Крижанівський О., Плохій С. Історія церкви та релігійної думки в Україні : у 3 кн. Кн. 3. Київ, 1994. С. 219–220.

²⁰ Толстой Д. Римский католицизм в России. 1876. С. 42.

²¹ Там само. С. 251–255.

рівнем організації. Питома вага чернецтва в загальній масі католицького духовенства становила приблизно 60%. Особливе місце серед них належало єзуїтам. Надмірне зростання популярності єзуїтів у Європі призвело до заборони їхньої діяльності в Португалії, Франції й Іспанії, а зрештою – до розпуску ордену Папою в 1773 р.

Проте російська імператриця Катерина II надала єзуїтам право на поселення на теренах Російської імперії. Центри Товариства Ісуса активно використовувались урядом як сила, здатна перешкодити поширенню передусім польської революційної ідеології, а в перспективі – реалізувати плани Катерини II, пов'язані зі створенням незалежної від Папи Католицької церкви.

У західній частині імперії зосередилося тоді приблизно 200 членів ордену єзуїтів. У їхньому розпорядженні було тоді 6 колегій і майно, що оцінювалося у 20 млн злотих. Єзуїти першими з католиків склали Катерині II присягу на вірність і в 1782 р. обрали першого генерального вікарія ордену П. Черневича. Наступниками його, аж до часу вислання єзуїтів з імперії, були професор Г. Сенкевич (1785 р.), ректор Полоцької колегії Ф. Каре (1798 р.), колишній президент ордену, професор механіки Г. Губер (1802 р.). Із прийняттям Павлом I звання гротмейстера Мальтійського ордену в імперію рушили десятки єзуїтів-місіонерів із Мальти²². Єзуїтські місії діяли в Харкові, Одесі, Криму. Під їхнім управлінням перебувала більшість місцевих костьолів. До 1817 р. загальна кількість членів ордену в імперії зросла до 334 осіб²³. В одній лише одеській місії налічувалося 14 єзуїтів. Одним із могутніх покровителів ордену був волинський губернатор граф Ільїнський, у родовому маєтку якого (м. Романів Новгород-Волинського повіту) функціонувало єзуїтське училище. На власні кошти він влаштував школу, пенсіон, бібліотеку та церкву, викликав сім викладачів-єзуїтів.

Члени ордену давали клятву дотримання особливих правил: 1) за жодних обставин не порушувати обітниць бідності; 2) не шукати та 3) не обіймати жодних церковних посад поза орденем, якщо сам орден не ухвалює відповідного рішення; 4) не вступати на світську службу без доручення Товариства Ісуса. Складання усіх чернечих обітниць відкривало членам Товариства шлях до високих посад в ордені²⁴. Очевидно, що спосіб життя єзуїтського ордену найповніше реалізував притаманне

католицизму відмежування від надмірної споглядальності, властиве східному християнству. Саме втілена в життя догма, її утвердження у процесі діяльності визначали одну з головних особливостей католицизму.

Гоніння на членів ордену в Російській імперії розпочалося після 1814 р. (цікаво, що на той час Товариство Ісуса було знову визнане Папою Римським). Активна пропаганда латинства членами ордену поряд із небезпекою використання єзуїтів Римською курією для реалізації своїх політичних і конфесійних інтересів у Росії зумовили спочатку їх вислання із Санкт-Петербурга (1815 р.), а згодом і з усієї імперії (1820 р.). На галицьких землях орден проіснував до 1852 р.

Інші впливові чернечі ордени західних губерній імперії були поділені на дві провінції – Литовську та Руську. До останньої належали монастирі Київської, Волинської та Подільської губерній, які не мали визначеного канонами кількісного складу (у багатьох служили по 2 ченці). Але світська влада всіяко демонструвала свою зацікавленість у збереженні орденів, використовувала для цього їх об'єднання в одну конгрегацію.

Після вислання єзуїтів освітню справу координували домініканці. За ініціативою польських просвітителів Чарторийського та Чацького в Україні відкрилося 48 училищ. Уряд стимулював також створення при монастирях жіночих пансіонів. Першими в Україні до цієї справи долучилися маріавітки, а в 1819 р. училище в Кам'янці відкрили домініканки.

До розгортання мережі народної освіти долучалися і віруючі із числа польської шляхти, а також католицьке духовенство. Зокрема, Кременецький ліцей було засновано відомим польським громадським діячем і меценатом Т. Чацьким. Помітних успіхів у цій справі було досягнуто в Кам'янецькій єпархії, духовенство якої (на чолі з єпископом Дембовським) спрямовувало на потреби парафіяльних шкіл десяту частину своїх доходів. У 1821 р. у 34 тамтешніх католицьких училищах навчалося 940 учнів²⁵, переважно поляків.

Отже, перший етап розвитку Римо-католицької церкви в Україні після поділів Польщі характеризувався загалом лояльним ставленням до неї з боку державних інституцій. Така обставина сприяла становленню цієї церкви як другої після православ'я конфесії. Водночас будь-які спроби латинської церкви вийти за межі допустимої свободи й економічної могутності стикалися із жорсткою протидією з боку урядових структур.

²² Энциклопедический словарь / изд. Ф. Брокгауз, И. Ефрон. С.-П., 1895. Т. XIV-а. С. 738.

²³ Андреев А. История ордена иезуитов. Иезуиты в Российской империи XVI – начало XIX в. М., 1998. С. 100.

²⁴ Рожков В. Очерки по истории Римско-католической церкви. М., 1994. С. 282–283.

²⁵ Крижанівський О., Плохій С. Історія церкви та релігійної думки в Україні : у 3 кн. Кн. 3. 1994. С. 223.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Адамчук М. Католицизм на українських теренах у Х–ХVI ст. *Історія релігії в Україні* : у 10 т. Т. 4 : Католицизм. Київ, 2001.
- Андреев А. История ордена иезуитов. Иезуиты в Российской империи XVI – нач. XIX в. М., 1998.
- Бажан О., Данилюк Ю. Випробування вірою. Київ, 2000.
- Бердяев Н. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1990.
- Блажейовський Д. Українське католицьке духовенство у діаспорі. Рим, 1988.
- Бовуа Д. Битва за землю в Україні 1863–1914. Київ, 1998.
- Бондаренко В. Релігійна ситуація в Україні і перспективи її розвитку. Релігія і суспільство: фактори змін. Київ, 1998.
- Винниченко І. Україна 1920–1980-х: депортації, заслання, вислання. Київ, 1994.
- Винтер Э. Папство и царизм. М., 1964.
- Єгрешій О. Єпископ Григорій Хомишин і питання українсько-польського порозуміння (1904–1939). Івано-Франківськ, 2001.
- Заремба В., Лисий А. З історії Католицької церкви на Поділлі (XIV–XVIII ст.). *Релігійна свобода* : науковий щорічник. Київ, 2003. № 7. С. 96–101.
- Иоанн Павел II. Мысли о земном. *Slovarum apostolici*. М., 1992.
- Котляр М. Історія дипломатії Південно-Західної Русі. Київ, 2002.
- Крижанівський О. Церква у соціально-економічному розвитку Правобережної України. XVIII – перша половина XIX ст. Київ, 1991.
- Крижанівський О., Плохій С. Історія церкви та релігійної думки в Україні : у 3 кн. Кн. 3. Київ, 1994.
- Кюстин А. Николаевская Россия. М., 1990.
- Охрімівч І. Розвиток української національно-політичної думки. Нью-Йорк, 1965.
- Познышев С. Религиозные преступления с точки зрения религиозной свободы. М., 1906.
- Полонська-Василенко Н. Історія України : у 2 т. Т. 1. Мюнхен, 1972–1976).
- Рожков В. Очерки по истории Римско-католической церкви. М., 1994.
- Слободян В. Римо-католицька церква під час радянської влади в Україні. *Історія релігій в Україні* : у 10 т. Т. 4. Київ, 2001.
- Субтельний О. Україна : історія. Київ, 1992.
- Тальвирская З. Некоторые вопросы общественного движения в России. *Революционная Россия и революционная Польша (вторая пол. XIX в.)* : сборник статей. М., 1967. С. 5–77.
- Толстой Д. Римский католицизм в России. С.-П., 1876.
- Українська церква між Сходом і Заходом. Київ, 1996.
- Чихачев Д. Вопрос о распоряжении костела. С.-П., 1913.
- Шпенглер О. Закат Европы. Самосознание европейской культуры XX в. М., 1991.
- Яроцький П. Вступ. *Історія релігії в Україні* : у 10 т. Т. 4. Київ, 2001.
- Bartoszewicz I. Na Rusi polski stan posiadania (kraj, ludność, ziemia). Kijów, 1912.

REFERENCES

- Adamchuk, M. (2001). Katolytyzm na ukraïnskyykh terenakh u X–XVI st. Istoriia relihii v Ukraini: u 10 t. T. 4. Katolytyzm. Kyiv [in Ukrainian].
- Andreev, A. (1998). Istoriya ordena iezuitov. Iezuityi v Rossiyskoy imperii XVI – nachalo XIX v. M.
- Bazhan, O., Danyliuk, Yu. (2000). Vyprobuvannia viroiu. Kyiv [in Ukrainian].
- Berdyaev, N. (1990). Sudba Rossii. Opyityi po psihologii voynyi i natsionalnosti. M.
- Blazheiovskiy, D. (1988). Ukrainske katolytske dukhovenstvo u diaspori. Rym [in Ukrainian].
- Bovua, D. (1998). Bytva za zemliu v Ukraini 1863–1914. Kyiv [in Ukrainian].
- Bondarenko, V. (1998). Relihiina sytuatsiia v Ukraini i perspektvyv yii rozvytku. Relihiia i suspilstvo: faktory zmin. Kyiv [in Ukrainian].
- Vynnychenko, I. (1994). Ukraina 1920–1980-kh: deportatsii, zaslannia, vyslannia. Kyiv [in Ukrainian].
- Vinter, E. (1964). Papstvo i tsarizm. M.
- Yehreshii, O. (2001). Yepyskop Hryhorii Khomyshyn i pytannia ukrainsko-polskoho porozuminnia (1904–1939). Ivano-Frankivsk [in Ukrainian].
- Zaremba, V., Lysyi, A. (2003). Z istorii katolytskoi tserkvy na Podilli (XIV–XVIII st.). Relihiina svoboda. Naukovyi shchorichnyk. Kyiv, № 7. S. 96–101 [in Ukrainian].

- Ioann Pavel II (1992). *Myisli o zemnom. Slovarum apostolici*. M.
- Kotliar, M. (2002). *Istoriia dyplomatii Pivdenno-Zakhidnoi Rusi*. Kyiv [in Ukrainian].
- Kryzhanivskyi, O. (1991). *Tserkva u sotsialno-ekonomichnomu rozvytku Pravoberezhnoi Ukrainy. XVIII – persha polovyna XIX st.* Kyiv [in Ukrainian].
- Kryzhanivskyi, O., Plokhii, S. (1994). *Istoriia tserkvy ta relihiinoi dumky v Ukraini: u 3 kn. Kn. 3.* Kyiv [in Ukrainian].
- Kyustin, A. (1990). *Nikolaevskaya Rossiya*. M.
- Okhrimovych, I. (1965). *Rozvytok ukrainskoi natsionalno-politychnoi dumky*. Niu-Iork [in Ukrainian].
- Poznyishev, S. (1906). *Religioznyie prestupleniya s tochki zreniya religioznoy svobodyi*. M.
- Polonska-Vasylenko, N. (1972–1976). *Istoriia Ukrainy: u 2 t. T. 1.* Miunkhen [in Ukrainian].
- Rozhkov, V. (1994). *Ocherki po istorii rimsko-katolicheskoy tserkvi*. M.
- Slobodian, V. (2001). *Rymo-katolytska tserkva pidchas radianskoi vlady v Ukraini. Istoriia relihii v Ukraini: u 10-t. T. 4.* Kyiv [in Ukrainian].
- Subtelnyi, O. (1992). *Ukraina: istoriia*. Kyiv [in Ukrainian].
- Talvirskaya, Z. (1967). *Nekotoryie voprosy i obschestvennogo dvizheniya v Rossii. Revolyutsionnaya Rossiya i revolyutsionnaya Polsha (vtoraya pol. XIX v.): Sb. statey*. M. S. 5–77.
- Tolstoy, D. (1876). *Rimskiy katolitsizm v Rossii*. S.-P.
- Ukrainska tserkva mizh Skhodom i Zakhodom* (1996). Kyiv [in Ukrainian].
- Chihachev, D. (1913). *Vopros o raspolyachenii kostela*. S.-P.
- Shpengler, O. (1991). *Zakat Evropyi. Samosoznanie evropeyskoy kulturyi XX v.* M.
- Yarotskyi, P. (2001). *Vstup. Istoriia relihii v Ukraini: u 10 t. T. 4.* Kyiv [in Ukrainian].
- Bartoszewicz, I. (1912). *Na Rusi polski stan posiadania (kraj, ludność, ziemia)*. Kijów [in Polish].

ОПЕРАЦІЯ «ЛЕГЕНДОВАНЕ КРАЙОВЕ БЮРО»: ДІЯЛЬНІСТЬ РАДЯНСЬКИХ СПЕЦСЛУЖБ ЩОДО СВИДКІВ ЄГОВИ В УКРАЇНІ ПІСЛЯ ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ

Стаття, в основі якої лежать нещодавно розсекречені документи з архівів Служби безпеки України (СБУ), присвячена висвітленню антирелігійної діяльності радянських спецслужб, зокрема спробам поставити під контроль незареєстровані релігійні групи шляхом вербування керівників або звичайних вірян і впровадження секретних агентів у релігійне середовище. Автор докладно описує операцію «Легендоване крайове бюро» – одну з фаз операції «Терміти», спрямованої проти організації свідків Єгови в Радянському Союзі. Операцію було розпочато українськими спецслужбами в 1951 році, через кілька місяців після масової депортації свідків Єгови із західних областей Союзу Радянських Соціалістичних Республік, та призупинено в 1954 році, незабаром після смерті Й. Сталіна та реорганізаційних реформ органів безпеки. Розкриті мета та перебіг операції, її несподівані наслідки чи «побічні ефекти»: Міністерство державної безпеки – Комітет державної безпеки мимоволі сприяли відновленню громад і комунікації «Свідків Єгови» – релігійної організації, забороненої та переслідуваної протягом усього радянського періоду. Органи безпеки, які впроваджували свою агентуру в організацію та її керівництво, постачали агентів (забороненою) релігійною літературою, друкарськими верстатами та машинками, фактично ставали релігійним ресурсом для віруючих. Адже саме агентура налагоджувала зв'язки між громадами і фактично сприяла поширенню релігійного знання в умовах, коли будь-які інші форми комунікації між вірянами були зруйновані внаслідок масових репресій і депортацій.

На думку автора, ця розробка Комітету державної безпеки стала однією з перших та, по суті, невдалою спробою використати організацію свідків Єгови в цілях радянської контррозвідки.

Ключові слова: свідки Єгови, операція «Терміти», «Легендоване крайове бюро», антирелігійна діяльність, МГБ – КГБ.

Tatyana Vagrameenko

OPERATION “COVERT REGIONAL BUREAU”: ACTIVITIES OF THE SOVIET SECURITY SERVICES AGAINST JEHOVAH’S WITNESSES IN POST-WORLD WAR II UKRAINE

The article, based on recently declassified documents from the archives of the Security Service of Ukraine (SBU), focuses on the anti-religious activities of Soviet security services, particularly their efforts to put under control unregistered religious groups by recruiting leaders or ordinary believers as informers and infiltrating secret agents into religious communities. The author reconstructs the secret operation “Covert Regional Bureau”, which was one of the phases of the larger operation “Termites” against the Jehovah’s Witnesses in the Soviet Union. The operation was launched by the Ukrainian security services in 1951, a few months after the mass deportation of Jehovah’s Witnesses from the western regions of the USSR, and suspended in 1954, shortly after the death of Stalin and the reorganization reforms of the security agencies. The article examines the purpose of the operation, its course, and its unexpected consequences or “side effects”, in which the MGB – KGB unwittingly contributed to the restoration of the communities and networks of Jehovah’s Witnesses, a religious organization that had been banned and persecuted throughout the Soviet era. By infiltrating their agents into the organization and its leadership, and supplying them with forbidden religious literature, printing presses and typewriters, the security agencies effectively became an unintended religious resource for the believers. In fact, the agency established connections between communities and inadvertently contributed to the spread of religious knowledge at a time when all other forms of communication between believers were destroyed due to mass repression and deportations.

The author argues that the secret operation “Covert Regional Bureau” was, in fact, one of the first and essentially unsuccessful attempts to use the Jehovah’s Witnesses organization as a channel for Soviet counterintelligence.

Key words: Jehovah’s Witnesses, operation “Termites”, “Covert Regional Bureau”, anti-religious activity, MGB – KGB.

Актуальність. Тема релігійних переслідувань і діяльності радянських спецслужб проти свідків Єгови в післявоєнний період залишається важливою й актуальною в контексті дослідження взаємодії між релігійними організаціями та тоталітарними державними структурами. Вивчення масових репресій, що почалися незабаром після закінчення

Другої світової війни в західних областях України, дає можливість краще зрозуміти стратегії та методи радянського режиму в боротьбі з релігійними рухами, що перебували поза офіційним контролем, зокрема свідками Єгови.

Ця релігійна організація була об’єктом підвищеної уваги з боку радянських спецслужб, що активно

переслідували її, здійснювали арешти, обшуки й інші форми тиску з метою ліквідації діяльності свідків Єгови. Історія масових арештів, обшуків і двох депортацій свідків Єгови (у 1941 та 1951 рр.) з України, Молдови, Білорусі, Латвії, Литви й Естонії була детально висвітлена в науковій літературі, архівах організації «Свідки Єгови», а також у мемуарах її послідовників¹. Ці документи та свідчення розкривають не тільки масштаби репресій, а й глибокі соціально-психологічні наслідки для членів громади, яких переслідували за релігійні переконання. Але значно менш дослідженою є тема того, як радянські органи безпеки намагалися впровадити свою агентуру в підпільну організацію свідків Єгови. Дані, отримані з недавно розсекречених архівів Служби безпеки України (далі – СБУ), відкривають нові перспективи для дослідження механізмів і методів, які радянські спецслужби застосовували для проникнення в підпільні організації, вербування лідерів і членів громад для збору інформації та проникнення агентів у релігійне середовище. Діяльність агентів у рядах свідків Єгови залишалася надзвичайно секретною, але такі спроби мали значні наслідки як для внутрішньої структури організації, так і для відносин між релігійними спільнотами та радянською владою. Окрім того, ці процеси відкривають нові перспективи для дослідження взаємодії радянських спецслужб із релігійними рухами, яким було відмовлено в реєстрації та які перебували поза офіційним контролем, тобто були нелегальними в СРСР.

Секретна операція 1951–1954 рр., що є в центрі уваги цього дослідження, була однією з перших спроб (після сталінського Великого терору) змінити тактику радянських спецслужб – від прямого тиску та відкритих репресій ідеологічного супротивника до більш витончених технологій державного контролю.

Ступінь дослідження і методологія. В основі дослідження лежать нещодавно розсекречені документи з архівів СБУ, що стосуються періоду 1950-х рр. У центрі уваги – чотири томна літературна справа «ЛКБ» (Легендоване краєве бюро) свідків Єгови». Для реконструкції історії секретної операції також використовуються архівні справи щодо депортації свідків Єгови в 1951 р. (фонд 42), фрагменти слідчо-спостережних справ, знайдених у документах 2-го та 4-го управлінь Міністерства державної безпеки

(далі – МДБ) – Комітету державної безпеки (далі – КДБ) (фонди 1 і 2), кримінальні справи репресованих вірян (реабілітованих (фонд 6) і не реабілітованих (фонд 5)), нормативно-розпорядчі документи (фонд 9) і друковані видання МДБ – КДБ для внутрішнього користування (фонд 13).

Незважаючи на те, що архіви СБУ, що стосуються радянського періоду, розсекречені та доступні для дослідників, матеріали секретних операцій і особисті справи агентури практично не збереглися, особливо щодо періоду холодної війни. Більшість особистих справ агентів та інформаторів було знищено ще в середині 1960-х рр. (коли їх замінили на картотеку), а слідчо-спостережні справи, агентурно-оперативні розробки та справи-формуляри 5-го управління (з боротьби з ідеологічною диверсією) були практично цілком знищені в 1990–1991 рр. Літературна справа «ЛКБ» була збережена завдяки тому, що вона потрапила до колекції щорічних звітів 4-го управління (фонд 2), яке в Україні в основному відповідало за боротьбу з українським націоналістичним підпіллям.

Мета. Ця стаття присвячена реконструкції однієї із секретних операцій, що проводилася в рамках агентурної справи під кодовою назвою «Терміти». На підставі аналізу архівних матеріалів автор має намір показати перебіг і несподівані наслідки секретної операції під кодовою назвою «Легендоване краєве бюро». Стаття має розвінчати брехню, яку поширював КДБ у своїх щорічних звітах, коли заявляв, що Комітет країни «єговістів» (основний керівний орган свідків Єгови на території Радянського Союзу) перебував під їхнім контролем через так званих агентів впливу. Завдання цих агентів полягало в упровадженні в організацію релігійної політики, узгодженої з радянською владою, а також у забезпеченні збору інформації та проникненні агентури в релігійні громади по всьому Радянському Союзу. Важливо зрозуміти, як підпільні релігійні організації змогли відновити свою діяльність, незважаючи на спроби радянських спецслужб їх ліквідувати, а також через внутрішні суперечності та непередбачувані наслідки застосованих ними тактик.

Основний виклад. Невдовзі після закінчення Другої світової війни радянська влада розпочала масові репресії проти свідків Єгови в західних областях України. Операцію «Легендоване краєве бюро» було розпочато українськими спецслужбами в 1951 р., через кілька місяців після масової депортації свідків Єгови із західних областей СРСР, і призупинено в 1954 р., незабаром після смерті Й. Сталіна та реорганізаційних реформ органів безпеки. Метою спецоперації було вербування членів підпільної організації свідків Єгови та впровадження агентури, а також створення легендованого крайового бюро (керівного органу свідків Єгови в СРСР на той час).

¹ Бережко К. Переслідування свідків Єгови в післявоєнний період (1945–1951 рр.). *З архівів ВУЧК, ГПУ, НКВД, КГБ*. 2011. № 2. С. 255–265 ; Бережко К. Масові релігійні репресії в Україні: операція «Північ». *Культура народів Причорномор'я*. 2009. № 162. С. 102–104 ; Іваненко С. О людях, ніколи не расстающихся с Библией. М. : Арт-Бизнес-Центр, 1999 ; Baran E. Dissent on the Margins: How Soviet Jehovah's Witnesses Defied Communism and Lived to Preach About It. Oxford University Press, 2014 ; Голько О. Загартовані в Сибіру. Добрірка розповідей та архівних документів, зібраних вченим-архівістом, живим свідком багатьох описаних подій. 2 вид. Львів : Піраміда, 2014. С. 170–194 ; Голько О. Сибирський маршрут. 3-є изд. М. : Библист, 2007.

Секретний план полягав у тому, що спецслужби мали очолити рух свідків Єгови в Радянському Союзі, перехопити їхні канали зв'язку із закордонними представництвами та впровадити своїх агентів у міжнародний керівний комітет свідків Єгови, розташований на той час у Брукліні. «Товариство Вартової башти, Біблії і Трактатів» (Watch Tower Bible and Tract Society, офіційна назва головного управління свідків Єгови) зрештою мало стати каналом радянської контррозвідки.

«Агентурні розробки» радянських спецслужб щодо релігійних організацій були типовою тактикою в радянській релігійній політиці післявоєнного періоду. Незаконні релігійні групи ставали особливим об'єктом численних регіональних і централізованих агентурних справ. З відкриттям архівних документів Служби безпеки України за радянський період історики отримали доступ до матеріалів агентурних розробок і справ оперативних перевірок п'ятидесятників (агентурна справа УРСР «Пророки»), адвентистів-реформістів (агентурна справа УРСР «Оракул»), істинно-православних християн (справи «Скит» і «Христодули»), іоаннітів (агентурна справа «Острів») тощо². Метою цих розробок і перевірок було виявлення церковних лідерів і керівників релігійних груп, упровадження таємних співробітників і вербування агентів із числа віруючих із подальшим «розкладом релігійного підпілля» або об'єднанням нелегалізованих груп з офіційними організаційними структурами релігійних конфесій.

Подібно до випадку зі свідками Єгови, описаному в цій статті, для багатьох конфесійних груп оформлювалися різні централізовані управління (у хрущовський період ця політика зазнала критики). Ці легальні структури створювалися, фінансувалися та контролювалися радянськими інстанціями, де просувалося лояльне керівництво, яке часто використовувалося в зовнішньополітичних іграх Радянського Союзу. Окрім більш відомої «парасолькової» організації – Всесоюзної ради євангельських християн-баптистів (далі – ВРЄХБ), яка мала на меті уніфікувати всі пізньопротестантські рухи, були зроблені спроби створення організаційної структури старообрядців-безпопівців, засновані всесоюзні

адміністративно-релігійні центри адвентистів сьомого дня, старообрядців-рогожців, мусульман, юдеїв, а також формалізовані об'єднання буддистів³. Однак, як показує історія агентурної справи, що розглядається в цій статті, радянські спецслужби могли використовувати агентурні розробки і для інших цілей. Не ставлячи за мету приєднання свідків Єгови до формальної організаційної структури, спецслужби планували створити легендований керівний центр, про який не знала навіть Рада у справах релігійних культів (усі документи щодо створення цього центру були під грифом «цілком таємно»). Цей центр планувалося використовувати безпосередньо в зовнішній розвідці. Кінцевою метою операції було впровадження своїх агентів впливу до керівного органу свідків Єгови у США. Агенти, проведені до Брукліна, мали впливати на політику Товариства Вартової башти й особисто його президента Натана Норра щодо Радянської держави. Отже, через перехоплені канали зв'язку між Усесвітнім центром і організацією свідків Єгови в Радянському Союзі спецслужби планували не лише встановити контроль над вірянами, а й використовувати складну організаційну структуру свідків Єгови в міжнародних відносинах.

Якщо судити із фрагментів агентурних справ наступного періоду (1960–1970-ті рр.), КДБ частково вдалося вплинути на міжнародну релігійну політику Товариства Вартової башти. Так, наприклад, у 1962–1964 рр. Усесвітній центр переглянув тлумачення 13-го розділу Послання апостола Павла до римлян, який є основоположним у неконформістській політиці свідків Єгови: «Всяка душа нехай буде покійна вищим владам, бо немає влади, яка не від Бога; існуючі ж влади від Бога встановлені». Раніше віруючі вважали, що «вищі влади» – це влада Бога, але у випуску журналу «Вартова башта» за 1962 р. стверджувалося, що «вищі влади» – це земні уряди. Чи був цей політичний крок Усесвітнього центру Вартової башти зроблений під впливом агентів, упроваджених у Бруклін (як стверджували радянські спецслужби), невідомо, але ці зміни призвели до тривалого та болісного розколу серед радянських свідків Єгови.

Повертаючись до післявоєнних років, секретна операція «Легендоване краєве бюро» (далі – ЛКБ) стала першою та, по суті, невдалою спробою використати організацію свідків Єгови в міжнародних відносинах СРСР. Операція мала і несподівані наслідки та «побічні ефекти» усередині країни, бо МДБ – КДБ мимоволі сприяли відновленню громад

² Коротяев О. П'ятидесятницькі релігійні союзи України як об'єкт оперативної розробки органів НКДБ – МДБ за часів пізнього сталінізму (1944–1953). *Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського*. Серія «Історія». 2020. № 33. С. 55–65 ; Веденеев Д. Атеисты в мундирах: советские спецслужбы и религиозная сфера Украины. М. : ООО «ТД Алгоритм», 2016 ; Trigub O. Agent-Operational Activities of Soviet Security Services in A Protestant Environment (1945–1953). *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. 2021. Vol. 41 (4). URL: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol41/iss4/7/>; Vagrameenko T. Visualizing Invisible Dissent: Red-Dragonists, Conspiracy and the Soviet Security Police. *The Religious Underground and the Secret Police in Communist and Post-communist Central and Eastern Europe* / Ed. by J. Kapáló, K. Povedák. Routledge, 2021. P. 60–82.

³ Савинский С. История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии. Санкт-Петербург, 2001. Т. 2. 1917–1967. С. 192 ; Белякова Н. О попытке создания организационной структуры у старообрядцев-беспоповцев Прибалтики в 1940-е гг. *Латвийские староверы: исторический опыт сохранения идентичности* : сборник статей. Рига, 2014. С. 247–262.

і комунікації свідків Єгови, які як релігійна організація були заборонені та переслідувались протягом усього радянського періоду. Органи безпеки впроваджували свою агентуру в організацію та її керівництво, постачали агентів (забороненою) релігійною літературою, друкарськими верстатами та машинками, фактично ставали релігійним ресурсом для віруючих. Адже саме агентура налагоджувала зв'язки між громадами і фактично сприяла поширенню релігійного знання в умовах, коли будь-які інші форми комунікації між вірянами були зруйновані внаслідок масових репресій і депортацій.

Свідки Єгови в радянській Україні

Якщо до війни на території Радянського Союзу проживало лише кілька сотень свідків Єгови, то після окупації польських територій у 1939 р. у країні опинилося понад 6 000 членів так званого Товариства Вартової башти, які мешкали переважно у Східній Галичині, Північній Буковині та Бессарабії, а також у Білорусі та балтійських республіках. Спільноти поступово зростали, до кінця 1940-х рр. на західних територіях Радянського Союзу проживало майже 8 000 свідків Єгови, здебільшого українських, польських і румунських селян, які створили одну з найскладніших підпільних організацій у країні.

Їхня мережа добре організованих відділів, груп і осередків, система бункерів, сховищ, підпільних друкарень, операцій з увезення літератури, мережа зв'язкових і кур'єрів із кодовою комунікацією відрізняли їх від інших релігійних організацій, що існували тоді в Радянському Союзі. Радянська пропаганда, своєю чергою, малювала картини змови, зображала свідків Єгови як посібників американського імперіалізму або звинувачувала їх у співпраці з українськими націоналістичними організаціями (ОУН і УПА), попри основоположний принцип політичного нейтралітету та невтручання, якого дотримувалися свідки Єгови.

Узагалі, Україна часто називалася Біблійним поясом Радянського Союзу, оскільки тут були одні з найбільш численних протестантських громад, особливо баптистських⁴. Багато із цих громад були оголошені поза законом у Радянському Союзі. Деякі релігійні групи не могли або не бажали проходити складну бюрократичну процедуру реєстрації своєї діяльності, тому йшли в підпілля та функціонували нелегально. Ці організації, що дістали назву «секти», потрапляли під негласну юрисдикцію радянських спецслужб. Уповноважені представники Ради у справах релігійних культів регулярно надсилали звіти про діяльність нелегальних релігійних груп у місцеві відділи МГБ та КДБ і фактично не могли ухвалювати жодних рішень щодо незареєстрованих груп без погодження з органами.

Проте досить мало відомо про оперативну діяльність і секретні операції радянських спецслужб щодо релігійного підпілля, що ускладнюється практичною недоступністю архівів радянських спецслужб у Росії. Часто залишаються прихованими повсякденні практики та стратегії нелегальних релігійних груп в умовах постійного спостереження, контролю та спроб вербування з боку таємної поліції. Дослідники іноді обмежуються простою констатацією факту існування широкої мережі секретних співробітників та інформаторів у керівництві релігійних організацій без детального аналізу того, як відбувалися вербування, у чому полягало співробітництво, як це впливало на релігійне життя простих вірян⁵. Як пише історик А. Савін, широкомасштабне вербування агентів та інформаторів як серед православного духовенства, так і серед керівників протестантських організацій розпочалось задовго до холодної війни. З дотриманням принципу «поділяй та володарюй» (який у післявоєнний період змінився на принцип «об'єднуй і володарюй») влада організовувала розколи всередині церков, вербувала релігійних лідерів і компрометувала незгодних. А. Савін наводить слова діяча ЧК-ОГПУ М. Лаціса про необхідність вербування та переваги «заагентування» перед репресіями: більш ефективно не розстрілювати «попа», що засуджує з амвона радянську владу, а вербувати його, щоб він говорив, що ця влада від Бога⁶. Та ж політика діяла щодо протестантських керівників, багато з яких ставали секретними співробітниками спецслужб. Так, наприклад, у 1933 р. баптистський союз очолили два агенти НКВС під кодовими іменами Советский і Бобров. До їх розкриття та подальшого арешту в 1935 р. діяльність легально існуючих протестантських громад перебувала під контролем НКВС⁷. А. Савін порівнює цю стратегію політичної мімікрії з концептом Джеймса Скотта «зброя слабких» або з «малими угодами» Джеймса Міллара: політичні компроміси дозволяли релігійним організаціям не лише легально функціонувати, але і просто виживати⁸.

⁵ Горбатов А. КГБ и религиозные организации. *Вопросы истории*. 2008. № 6. С. 128–132; Маслова И. «Ватиканское направление»: из истории секретных операций КГБ. *Религия и право*: информационно-аналитический журнал. 2005. № 2. С. 11–14; Смыкалин А. Идеологический контроль и Пятое управление КГБ СССР в 1967–1989 гг. *Вопросы истории*. 2011. № 8. С. 30–40.

⁶ Савин А. Сотрудничество с тайной полицией как специфическая форма политической адаптации верующих в советском государстве (1920–1940-е гг.). *Вестник Омского университета*. Серия «Исторические науки». 2014. № 3/3. С. 39–40.

⁷ Там само. С. 44.

⁸ Савин А. «Многие даже не допускали мысли, что сектант может быть честным человеком»: «Брежневский поворот» в антирелигиозной политике и российский протестантизм (1964–1966). *Вестник Тверского государственного университета*. Серия «История». 2016. № 4. С. 59–75.

⁴ Catherine W. *Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism*. New York: Cornell University Press, 2007. P. 1.

Такі «малі угоди» політичної мімікрії були неприйнятні для свідків Єгови, головним чином через їхній основоположний теократичний принцип і апокаліптичний мілленаризм (згідно з яким будь-який світський уряд приречений на знищення під час апокаліпсису). За винятком двох спроб у 1949 і 1957 рр., свідки Єгови більше не намагалися зареєструвати свою організацію в Радянському Союзі. Навіть більше, будь-які форми участі в політичному чи соціальному житті держави вважалися відступництвом від віри і каралися виключенням порушника із зібрання віруючих. Свідки Єгови відмовлялися служити в Радянській армії, не брали участі в державних виборах, не вступали до комуністичної партії та її молодіжних організацій, відмовлялися вступати до колгоспів, віддавати честь національному прапору, співпрацювати з таємною поліцією і поготів. Це були принципи їхньої віри, вони мало узгоджувалися з радянською ідеологією. У своєму служінні вони проголошували побудову теократичної держави в часи тисячолітнього царства Христа⁹. Незважаючи на те, що свідки Єгови стали частиною релігійного підпілля в Радянському Союзі разом із багатьма іншими деномінаціями та релігійними течіями, вони відрізнялися від усіх інших. На відміну від вірян Української греко-католицької церкви (найчисленнішої підпільної церкви)¹⁰, свідки Єгови не мали церковної структури, а являли собою просвітницьку організацію, або товариство¹¹. На відміну від євангельських християн і баптистів, вони створили чітко організовану ієрархічну структуру організації, звану «теократичним правлінням». Керівна рада Товариства Вартової башти, розташована у США, здійснювала контроль через свої філії в різних країнах із призначеними комітетами країн. Після входження західних територій до складу СРСР радянські свідки Єгови ще кілька років не мали свого комітету країни і підпорядковувалися польському комітету (Східноєвропейський філіал), тому в 1950-ті рр. керівний орган свідків у Західній Україні називався краєвим бюро (або краєвий комітет), пізніше отримав статус комітету країни і контролював діяльність вірян, які проживали на території всього Радянського Союзу. Підвідомча територія була розділена на округи (стрєфи), із призначеним старійшиною (слугою); округи були поділені на відділи (групи) і низові осередки з 10–20 осіб (обводи та килки), у кожному з яких призначався свій старійшина/слуга. Окрім того, в організації свідків

Єгови існував інститут кур'єрів, зв'язкових і роз'їзних проповідників (так званих голосителів і піонерів), які відповідали за комунікацію всередині організації, поширення релігійної літератури, а також пересилання місіонерських звітів вищим інстанціям у межах організації.

Структура була транснаціональною: краєве бюро в СРСР – комітет Східноєвропейського філіалу в Лодзі – комітет Західноєвропейського філіалу в Берні – керівний комітет у Брукліні (пізніше в Пенсильванії). Протягом усього періоду холодної війни свідки Єгови в Радянському Союзі не втрачали контактів з вищими філіалами за кордоном, надсилали їм щомісячні місіонерські звіти й отримували релігійну літературу від Товариства. Як зазначає історик Емілі Баран, у випадку зі свідками Єгови радянська держава мала справу із цілком реальною (а не уявною, як це часто було в радянський період) підпільною організацією. Не було жодної потреби приписувати їм правопорушення: свідки Єгови очевидно і неодноразово порушували радянські закони, незаконно перетинали кордони, увозили контрабандою релігійну літературу та проповідували про майбутнє знищення Радянської держави¹².

Свідки Єгови не мали священства та духовенства – основної мішені в агентурній роботі спецслужб. На кожному щаблі організації був призначений старійшина, або слуга, який здійснював контроль за діяльністю своєї групи, відповідав за своєчасну поставку релігійної літератури і складав щомісячні та річні місіонерські звіти. Однак і слуги груп, районні наглядачі та кур'єри часто змінювались, щоб забезпечити організацію від спроб вербування та впровадження агентів. Можна припустити, оскільки основне керівництво свідків Єгови перебувало за кордоном, це знімало проблему «заагентурювання» або інфільтрації керівних постів організації. Однак це було не так.

Радянські спецслужби досить швидко вивчили всі характерні особливості свідків Єгови, їхню місцеву та міжнародну організацію, а також конспіративні практики. Уже в документах середини 1940-х рр. радянські органи надають повний і детальний опис побудови організації свідків Єгови як на території Радянського Союзу, так і за кордоном, кількість і склад стрєф і груп в Україні, їхні канали комунікації із зарубіжними представництвами, практики призначення слуг, складання місіонерських звітів, а також канали перетину кордонів¹³. Навіть більше, саме міжнародна структура Тova-

⁹ Knox Z. Jehovah's Witnesses and the Secular World: From the 1870s to the Present. London : Palgrave Macmillan, 2018 ; Chrystides G.D. Jehovah's Witnesses: Continuity and Change. New York : Routledge, 2016.

¹⁰ На момент її формальної ліквідації в 1946 р. Українська греко-католицька церква налічувала 4 єпархії, понад 2 400 священників та близько 4 мільйонів вірян. Bociurkiw B. Ukrainian Churches under Soviet Rule : Two Case Studies. Cambridge, Mass. : Harvard University press, 1985. P. 89–90.

¹¹ Іваненко С. О людях, нікогда не расстающихся с Библией. М.: Арт-Бизнес-Центр, 1999.

¹² Baran E. Dissent on the Margins: How Soviet Jehovah's Witnesses Defied Communism and Lived to Preach About It. Oxford University Press, 2014. P. 49.

¹³ Детальніше про практику перетину кордону та кур'єрську службу свідків Єгови в радянський період див.: Голько О. Загартовані в Сибіру. Добірка розповідей та архівних документів, зібраних вченим-архівістом, живим свідком багатьох описаних подій. 2 вид. Львів : Піраміда, 2014. С. 170–194.

риства Вартової башти стала об'єктом уваги радянських спецслужб, а саме відділу контррозвідки – як покаже історія, МГБ – КГБ розробляли план із використання міжнародної організації свідків Єгови у своїх шпигунських іграх з американськими спецслужбами.

Теократичне служіння та принципи політичного нейтралітету і невтручання свідків Єгови робили їх надзвичайно складним об'єктом агентурних розробок спецслужб. Водночас ці фундаментальні принципи віри ускладнювали сам факт співпраці та доносительства, робили цю тему вельми болючою для самих вірян, які жили в умовах тоталітарного контролю з боку держави. Незважаючи на жорсткі теократичні принципи, факти співпраці із властями та спецслужбами не були поодинокими серед свідків Єгови, про це знали багато людей. Як показує аналіз історичних джерел, не завжди пособництво владі призводило до виключення віруючого із громади. Тоді, у складні та небезпечні 1950-ті рр., були місця для сумнівів, страху, брехні, але також і для компромісів і прощення. Переживаючи трагічні моменти репресій і депортацій, під загрозою арешту та тривалих термінів ув'язнення, вірянам доводилося пристосовуватися до соціальних реалій і шукати компроміси. Як пише Емілі Баран, не завжди можна було провести чіткі межі між опором і компромісом: «Навіть під час одного допиту та сама людина могла чинити опір, іти на компроміс і поступатися. Свідки проявляли особливу винахідливість і кмітливість у створенні безлічі стратегій поведінки на допитах»¹⁴. Іноді для того, щоб захистити організацію загалом, віряни йшли на деякі форми співпраці. Так, наприклад, у 1952 р. в результаті арешту групи свідків Єгови чекісти конфіскували щоденник Марії (Марини) Веретельник, члена (або секретаря) краєвого бюро. У наступні роки «щоденник Маринки» часто згадувався в документах українських спецслужб¹⁵.

Записи щоденника свідчили про те, що віруючі знали, хто співпрацює з органами, хто завербований. Вони вивчали дії й особистості самих співробітників органів і стежили за ними. Навіть більше, віруючі відправляли «своїх» вербуватися в агентурну мережу та писали фальшиві доноси, щоб заплутати слідство. Свідки Єгови також інсценували допити, тренуючись відповідати на запитання слідчих, щоб не розкрити важливу інформацію про релігійне життя та внутрішню організацію свідків Єгови¹⁶. Часто вони знали про ті чи інші секретні операції спецслужб. Усе це дозволяє говорити про

те, що у критичний період, коли на кону були життя та віра, між «опором» і «співпрацею» існували десятки відтінків сірого. Для виживання та збереження цілісності Товариства Вартової башти свідки Єгови виробляли альтернативні стратегії боротьби й адаптації в умовах репресій і тотального державного контролю. Незважаючи на це, історії співпраці та голоси секретних інформаторів замовчуються в офіційній історіографії як свідків Єгови, так і інших релігійних деномінацій, які пройшли через досвід радянських репресій. У політиці пам'яті ще не усвідомлено до кінця історії співпраці та той факт, що багато віруючих доносили один на одного.

Депортація та секретний план

«Я вижу по происходящим событиям 8.IV–1951 р., что это вложенный только ключ в замке к раскрытию дверей этого дела», – пише у своєму донесенні агент і водночас один із видних свідків Єгови¹⁷. 8 квітня 1951 р. – сумно відома дата операції «Північ», згідно з якою свідки Єгови, що проживали на західних кордонах Радянського Союзу, підлягали депортації¹⁸. Понад 6 300 віруючих разом із їхніми сім'ями були відправлені до Сибіру (переважно в Томську й Іркутську області).

Українська частина операції «Північ» проходила під кодовою назвою «Тройка» (депортації підлягали три категорії населення: «куркулі, андерсівці й іговісти»¹⁹. Натепер історія операції вже досить добре вивчена, зібрана значна джерельна база, що складається з архівних документів, а також з усної історії та спогадів очевидців подій²⁰. Однак мало відомо про те, що депортація була лише частиною великого плану.

З початком холодної війни свідки Єгови не випадково стали однією з головних мішеней українських спецслужб. Уже на початку 1950-х рр. МГБ

¹⁷ ГДА СБУ. Ф. 2. Оп. 1. Спр. 2431. (Тут і далі в цитатах архівних джерел збережено оригінал російською – Т. В.).

¹⁸ Операція «Північ» включала депортацію свідків Єгови із західних кордонів СРСР, зокрема з України, Молдови, Білорусі, Латвії, Литви й Естонії; Одинцов М. Совет министров СССР постановляет: «Выселить навечно!». М. : Арт-Бизнес-Центр, 2002; Baran E. Dissent on the Margins: How Soviet Jehovah's Witnesses Defied Communism and Lived to Preach About It. Oxford University Press, 2014. Р. 59–66; История сталинского Гулага: конец 1920-х – первая половина 1950-х гг. Т. 5 : Спеереселенцы в СССР / под ред. Т. Царевской-Дякиной. М. : РОССПЭН, 2004; Пасат В. Трудные страницы истории Молдовы (1940–1950 гг.). М. : Терра, 1994. С. 557–716; Голько О. Сибирский маршрут. 3-е изд. М. : Библист, 2007; Бережко К. Масові релігійні репресії в Україні: операція «Північ». *Культура народів Причорномор'я*. 2009. № 162. С. 102–104.

¹⁹ Андерсівці – військовослужбовці «Армії Андерса», формування польських збройних сил, створеного на території СРСР в 1941 р. та складеного з польських військовополонених // ГДА СБУ. Ф. 42. Оп. 1. Спр. 81. Т. 1–2.

²⁰ До 70-річчя операції «Північ» було присвячено кілька конференцій і круглих столів, а також створено сайт, на якому зібрано матеріали з історії депортації свідків Єгови. URL: <https://1951deport.org/>.

¹⁴ Baran E. Dissent on the Margins: How Soviet Jehovah's Witnesses Defied Communism and Lived to Preach About It. Oxford University Press, 2014. Р. 53.

¹⁵ Галузевий державний архів Служби безпеки України (далі – ГДА СБУ). Ф. 1. Спр. 1102. Арк. 196, 219. Оригінал щоденника Веретельник зберігається в ГДА СБУ. Ф. 6-ФП. Спр. 69526. Речдоки. Т. 3.

¹⁶ ГДА СБУ. Ф. 13. Оп. 1. Спр. 705. Арк. 83.

організувало серію групових слідчих справ. Протягом 1947–1953 рр. було заарештовано приблизно 2 000 віруючих, конфісковано тисячі одиниць журналів, книг, листівок, понад 300 тисяч рублів та інші цінності, розкрито кілька підпільних типографій, що належали Свідкам Єгови. Тричі краєве бюро було заарештовано в повному складі²¹.

Репресії майже знищили організаційну структуру свідків Єгови в Україні, вселили у віруючих страх і паніку. Розрізнені громади й окремі віруючі були відірвані одне від одного, добре налагоджена комунікація між конгрегаціями була порушена. Влада, проте, знала, що не всі активні свідки Єгови були вислані, адже з невідомих причин останньої миті ціла Закарпатська область була вилучена зі списків на депортацію, незважаючи на те, що там проживало багато свідків Єгови.

Невдовзі після успішного завершення операції «Північ» спецслужби в західноукраїнських областях почали складати нові списки тих, хто залишився. У них була найбільш детальна інформація: у 1951 р. польські спецслужби заарештували польський комітет свідків Єгови, розташований у Лодзі (на той час радянські свідки Єгови входили до складу польського філіалу), конфіскували його архів, у якому були виявлені фінансові та місіонерські звіти з усього Радянського Союзу. Лодзінський архів разом із документами, конфіскованими під час масових арештів і обшуків в Україні, надали українським органам вичерпну картину з детальними даними про структуру свідків Єгови на території Радянського Союзу, з іменами слуг і кур'єрів, адресами явочних квартир, інформацією про теократичні курси, виготовлення друкованої продукції, пожертвуваннях тощо²².

Декілька місяців після квітневої депортації 1951 р. Управління Міністерства державної безпеки (далі – УМГБ) складало звіти з новими списками стреф і груп на території Західної України під керівництвом єдиного залишеного на волі члена крайового бюро Миколи Циби. У суворих умовах, глибоко в підпіллі, М. Циба та його найближчі помічники намагалися відновити розірвані зв'язки між конгрегаціями, зібрати разом віруючих і громади, розсіяні тепер по всьому Радянському Союзу, а головне – відновити зв'язок із закордонними представництвами.

Більшість слуг і надзирателів до того часу були або арештовані, або вислані в Сибір, і М. Циба не знав, кому можна довіряти з тих, хто залишився. Свідок Єгови, завербований як агент, описує ці події так: «Циба увійшов у бюро в той час, коли вже двічі

крайове бюро було ліквідовано, а його слуги арештовані». Цей контекст підкреслює непросту ситуацію, у якій опинився М. Циба, прагнучи зберегти організацію в умовах жорстоких репресій і постійного тиску з боку влади. Він же нікого не знав, тільки слуг стреф і піонерів. Зараз же їх немає. Що ж йому треба зробити? Йому треба провести по всьому фронту перегруповування єговістської організації. У цьому ділі йому будуть великі труднощі. Чому? Тому що він уже не має знайомих свідків, авторитетних осіб і поготів. А з ким же йому зв'язатися? Як він нікого не знає, так і вони його.

М. Циба зробив неправильний вибір, серед його довірених осіб виявилися агенти, що допомогли органам держбезпеки виявити його місцеперебування й арештувати його в серпні 1952 р. Разом із його арештом останній зв'язок радянських свідків Єгови з Товариством за кордоном був перерваний. Майже всі слуги стреф і груп, а також більшість старійшин низових громад (кілок), проповідників (голосіїв і піонерів) були вислані або арештовані. Віруючі залишилися без керівництва, без літератури і без комунікації один з одним – діяльність організації була тимчасово паралізована. Ідеальний момент для початку агентурних «ігор».

Однак усунути «ворога» не було першочерговою метою. У пізньосталінський період, з початком холодної війни, методи великого терору поступаються місцем новим, більш витонченим технологіям державного контролю. «Садити не можна, потрібно виховувати» – звучить рефреном у секретній документації спецслужб. Проте часи хрущовських масштабних антирелігійних кампаній ще не прийшли. У 1951 р. під перевихованням релігійного інакомислення малося на увазі зовсім інше: тотальний і негласний контроль, а також керівництво. Так, МГБ спробував очолити свідків Єгови на території Радянського Союзу.

МГБ – столична організація свідків Єгови

У той час, коли місцева влада була зайнята організацією поставок сотень вагонів для депортації понад 2 000 сімей свідків Єгови в західних областях України, Київський 6 відділ 4-го управління МГБ заводить зовсім секретну літературну справу під назвою ««ЛКБ» (Легендоване краєве бюро) єговістів». Ідея була амбітною: організувати фальшиве краєве бюро, яке встановить контроль над усіма 10 стрефами в Україні, відомими спецслужбам. Усі слуги стреф і груп повинні бути або завербовані, або замінені на агентів. Комунікація між конгрегаціями також мала бути під контролем агентів та інформаторів (тобто всі кур'єри та роз'їзні проповідники – голосителі та піонери – мають бути завербовані).

«Поступове розкладання єговістського підпілля» – так визначено основне завдання операції. Однак комплекс запланованих заходів свідчив про

²¹ ГДА СБУ. Ф. 2. Оп. 1. Спр. 2434. Д. 94. Дивись також: Бережко К. Переслідування свідків Єгови в післявоєнний період (1945–1951 рр.). З *архівів ВУЧК, ГПУ, НКВД, КГБ*. 2011. № 2. С. 255–265; Іваненко С. Свидетели Иеговы – традиционная для России религиозная организация. М. : Арт-Бизнес-Центр, 2002. С. 130–36.

²² ГДА СБУ. Ф. 2. Оп. 1. Спр. 2431. Арк. 253.

те, що ліквідація підпільної релігійної організації не була основною метою. Ще більш амбітний план описувався в кількох зовсім секретних донесеннях: упровадити агентуру в керівні посади підпільної організації, перехопити канали зв'язку із закордонними представництвами, спочатку в Польщі, Румунії, Чехословаччині, потім у Західній Європі, урешті-решт, з головним офісом у Брукліні, увести своїх секретних агентів у всі філії організації²³. Отже, радянські спецслужби планували використовувати Товариство Вартової башти як канал зовнішньої контррозвідки.

Парадокс полягав у тому, що для успішного здійснення спецоперації (тобто для цілкового контролю над структурою та внутрішньою комунікацією організації) необхідні були не розрізнені осередки віруючих, паралізовані страхом і невизначеністю, а консолідована мережа добре структурованих конгрегацій, оснащених усім необхідним інвентарем і друкованою продукцією та налагодженими зв'язками одне з одним. Для здійснення контролю та перехоплення каналів комунікації із закордонними представництвами та головним офісом організації МГБ були необхідні канали комунікації, що чітко функціонують, з кур'єрами, явочними квартирами, кодовою системою конспірації та підпільними типографіями. Таємна поліція досить чітко засвоїла основний принцип владних відносин у середині свідків Єгови: релігійним авторитетом володіє той, хто приносить літературу Вартової башти, яку віруючі вивчали на щотижневих біблійних зборах і поширювали серед населення.

План ЛКБ також був спрямований на відокремлення радянських свідків Єгови від їхніх закордонних представництв і на вплив на політику релігійних громад і організацій із метою розвитку радянського патріотизму. Мета полягала не у знищенні, а радше в одомашненні радикальних вірян, щоб перетворити їх на вірних і слухняних громадян. Через кілька років, коли значна частина релігійного підпілля свідків Єгови була під контролем МГБ, органи почали інструктувати своїх агентів щодо підготовки нових проповідей для зборів, у яких поступово впроваджувалась ідея громадянського патріотизму та вірності соціалістичному ладу. У так званому «плані чекістських заходів проти підривної діяльності сектантського Єговістського підпілля» за 1953 р. як взірцевий приклад згадується громада в Закарпатті. Громада із 80 вірян була інтегрована в радянське життя: віруючі «визнали службу в армії й участь у суспільному і політичному житті країни». Громаду очолював старший, який у документах КГБ проходив під кодовим ім'ям агент Русин²⁴.

У результаті секретної операції МГБ організація свідків Єгови в Радянському Союзі фактично повинна була опинитися під контролем радянських спецслужб. План ЛКБ формулював це так: ««столична організація Єгови» відтепер буде розташована за адресою: місто Київ, вулиця Володимирська, будинок 33». Саме за цією адресою розташовувалось управління Служби безпеки по Українській РСР, і дотепер у будівлі розташована СБУ.

Маючи детальні знання про ієрархічну структуру організації свідків Єгови, адміністративний порядок і практику складання детальних рапортів так званої «польової служби» (ведення звітів про проведені години біблійних курсів, проповідей, кількість розповсюдженої літератури, організацію хрещень тощо), радянські спецслужби створили аналогічну модель із розподілом груп і стрейф, перерозподілом коштів, місійними касами, бухгалтерією, місійними та фінансовими звітами, за єдиним винятком – усі ці рухи коштів і звітів завершували свій шлях у стінах «столичної організації Єгови» у Києві, за адресою: вулиця Володимирська, 33²⁵. Столична організація повинна була отримати детальну карту територіальних об'єднань свідків Єгови, на якій мали бути визначені межі кожного округу, вказані імена слуг, аж до списку імен рядових свідків і «симпатиків». Отже, уся інформація, усі фінансові кошти та матеріали мали передаватися «наверх», тобто до самих спецслужб. Проте «столична організація» ставала відповідальною (навіть більше, гарантувала) за те, що всі конгрегації будуть забезпечені Біблією та всією необхідною друкованою продукцією, а також грамофонами, пластинками із записами проповідей, друкарськими машинками і навіть велосипедами.

«Краевое бюро должно содержаться за счет [місійної каси] «Доброй надежды», средства которого будут находиться в кредитах столичной организации. Бумага и все материалы, необходимые для печати «Башни стражи» или бюллетеня, должны получаться из столичной организации <...>»²⁶. Як би це парадоксально не звучало, але секретний план намагався зробити організацію свідків Єгови придатком до радянських спецслужб.

«Заагентування» підпілля

Під час перебування у в'язниці МГБ в очікуванні вироку суду (за яким він отримає 25 років таборів і більше ніколи не повернеться в Україну) Микола Циба, останній член крайового бюро в Україні, нібито зміг таємно переправити на волю листа. У цьому листі він призначав Олександра Мамчука новим членом крайового бюро свідків Єгови. Як виявилось, лист був фальсифікацією спецслужб, а О. Мамчук з'являється в документах МГБ під

²³ ГДА СБУ. Ф. 2. Оп. 1. Спр. 2431. Арк. 38–58. Спр. 2432. Арк. 134–135.

²⁴ ГДА СБУ. Ф. 2. Оп. 1. Спр. 2434. Арк. 103–104.

²⁵ ГДА СБУ. Ф. 2. Оп. 1. Спр. 2431. Арк. 13.

²⁶ ГДА СБУ. Ф. 2. Оп. 1. Спр. 2431. Арк. 16.

кодовим ім'ям агент Кирпиченко. У 1940-ті рр. О. Мамчук був слугою стрефи у Волинській області та працював із Миколою Цибою. Проте після масових арештів 1947–1951 рр. і депортації 1951 р. О. Мамчук відійшов від активної участі в організації та виїхав у Східну Україну, де легалізувався, отримав документи та влаштувався на роботу. Це зробило його вразливим для вербування. Ми не знаємо як діяли органи під час його вербування, чи був це шантаж, чи тиск, але він підписав згоду на співпрацю. Спецслужби переводять його та його дружину назад до Львова, де вони раніше служили, знімають йому квартиру, видають йому купу журналів «Вартова башта» і доручають створити громаду та почати щотижневі збори. Навіть О. Мамчук не знав, що лист, який він отримав від М. Циби з тюрми, був фальшивкою²⁷. Незважаючи на те, що він підписав згоду на співпрацю і в наступні 4 роки працював секретним співробітником, він усе ж щиро вірив, що його призначення керівником крайового бюро в Україні було справді погоджено Товариством Вартової башти.

Другим членом легендарного крайового бюро став Василь Крижановський, під кодовим ім'ям агент Гуйва. Він був єдиним у складі легендарного крайового бюро, хто раніше не був свідком Єгови. В. Крижановський був п'ятидесятником, який отримав строк в таборах, де і був завербований. Спецслужби завербували В. Крижановського, щоб він міг контролювати інших членів легендарного крайового бюро. Обидва агенти – Кирпиченко і Гуйва – у визначений момент почали працювати разом і розкрилися один перед одним. Пізніше вони стали проходити під кодовим ім'ям Двойка. У їхнє завдання входила реорганізація підпільної мережі округів, відділів і ділянок свідків Єгови, а також комунікації між ними. Для забезпечення конспірації обидва агенти були переведені на нелегальне становище: вони виписалися з місця проживання та звільнилися з роботи. Відтоді спецслужби почали їх цілком фінансувати, платити їм щомісячний оклад (1 500 рублів на місяць). МГБ також організувало підпільну друкарню в Тернопільській області (на базі обладнання, конфіскованого у свідків Єгови) і виділило суму в розмірі 5 000 рублів для закупівлі паперу та чорнил²⁸.

Поступово МГБ вербувало нових агентів у свою мережу, просувало своїх секретних співробітників на керівні посади, тим самим розширювало свій контроль над організацією свідків Єгови. До 1953 р. легендарне крайове бюро вже контролювало понад 700 вірян в округах Тернопільської, Львівської, Станіславської та Волинської областей. Додатково п'ять округів (приблизно 1 100 віруючих) в інших областях

Західної України перебували під контролем агентів МГБ, які не були сексотами спецоперації ЛКБ²⁹.

На піку успіху операції, у 1953 р., МГБ надрукувало схему міжнародного Товариства Вартової башти, на якій вказані керівний комітет у Брукліні, західноєвропейський і східноєвропейський філіали, а також усі стрефи та групи свідків Єгови, розташовані в Радянському Союзі. Пунктирними червоними лініями позначені об'єднання, що перебували під контролем агентів МГБ. Інша схема ілюструє зв'язки всередині легендарного крайового бюро: об'єднання та конгрегації, що перебувають під контролем агента Владко (третього члена крайового бюро, про якого йдеться нижче)³⁰.

Відповідно до секретного плану, затвердженого на початку операції в 1951 р., легендарне крайове бюро повинно було взяти під контроль усі територіальні об'єднання свідків Єгови в Радянському Союзі, забезпечити канали зв'язку із закордонними філіалами та керівним центром у США для оперативного використання.

Ці схеми, однак, не відображали існування альтернативного керівного комітету свідків Єгови, створеного в Західній Україні Богданом Терлецьким. Б. Терлецький був поза впливом МГБ: після арешту Миколи Циби в 1952 р. і до свого арешту в 1955 р. він практично одноосібно боровся проти спроб «заагентування» організації свідків Єгови, намагаючись дискредитувати опозиційне крайове бюро, створене спецслужбами. Протягом трьох років Б. Терлецький перебував у глибокій конспірації: багато місяців він провів фактично в підземеллі, не виходячи на вулицю та не бачачи сонячного світла; їжу йому спускали через вентиляційний отвір, так само, як і виносили відходи. Іноді він проводив літо в наметі в лісі або в землянці, ховаючись від влади. Усі свої зусилля він спрямовував на переклад і друк релігійної літератури, якої, в умовах відсутності зв'язку із центром, не вистачало віруючим. Влада, у свою чергу, оголосила Б. Терлецького у всесоюзний розшук і доклала чимало зусиль для його затримання.

Після свого арешту Б. Терлецький не витримав тиску і несподівано відрікся від віри (можливо, через те, що на момент арешту він був тяжкохворий і виснажений). У наступні роки Б. Терлецький виступав свідком обвинувачення на процесах проти свідків Єгови та публікував антирелігійні статті³¹. Тим часом обидва крайові бюро працювали паралельно, кожне з них публікувало журнали та листівки, у яких звинувачували своїх конкурентів у співпраці із владою. Простим віруючим, які

²⁹ ГДА СБУ. Ф. 2. Оп. 1. Спр. 2435. Арк. 251.

³⁰ ГДА СБУ. Ф. 2. Оп. 1. Спр. 2432. Арк. 355.

³¹ Після арешту Терлецького відбулося його несподіване зречення від віри (імовірно, через те, що на момент арешту він був важкохворий і виснажений). У наступні роки Терлецький виступав свідком обвинувачення на процесах проти свідків Єгови та публікував антирелігійні статті // ГДА СБУ. Ф. 5. Спр. 42795.

²⁷ ГДА СБУ. Ф. 2. Оп. 1. Спр. 2431. Арк. 282. Спр. 2432. Арк. 91. Спр. 2414. Арк. 366–367. Ф. 6-фп. Спр. 69256. Т. 5. Арк. 281.

²⁸ ГДА СБУ. Ф. 2. Оп. 1. Спр. 2432. Арк. 289. Спр. 2417. Арк. 31.

отримували літературу від обох комітетів, доводилося робити вибір, кому довіряти.

Легендоване крайове бюро проіснувало 4 роки. Після адміністративних реформ із централізації радянських органів безпеки в 1954 р. всі ініціативи на місцях повинні були проходити через процедуру схвалення Москвою. Із причин, про які йтиметься далі, спецоперація ЛКБ не була затверджена і незабаром була призупинена.

Спецслужби як релігійний ресурс

Виготовлення літератури Вартової башти було основним козирем у спецоперації ЛКБ. Література Товариства Вартової башти, зокрема щомісячний журнал з однойменною назвою, була і залишається основною «духовною їжею» свідків Єгови – тим, що об'єднувало кожну конгрегацію і кожного віруючого на землі з Товариством та його керівним центром. Радянські спецслужби чітко усвідомлювали важливість журналу «Вартова башта» (який поступався за значенням лише Біблії) для кожного свідка Єгови. Керівний центр Товариства Вартової башти мав виняткові авторські права на всі випуски журналу. Журнал видавали у США, потім він постачався на територію Радянського Союзу, де віруючі перекладали його російською й українською мовами та друкували в підпільних друкарнях³². «Вартова башта» була своєрідним символічним і матеріальним капіталом, асоціювалась із владою й авторитетом. Той, хто постачав журнал конгрегаціям, був пов'язаний із керівним центром Товариства, отже, був справжнім його посланцем. В обмін на журнали конгрегації передавали місіонерські та фінансові звіти, які потім відправлялися далі по ієрархічній структурі організації.

Щоб зміцнити авторитет агентів серед віруючих, а також щоб легендоване крайове бюро могло існувати незалежно від керівного центру у США, радянські спецслужби вирішили почати друкувати «Вартову башту» власними силами. У серпні 1951 р. були надруковані перші 50 копій журналу в типографії, організованій 5-м відділом УМГБ Тернопільської області. Оригінал випуску «Вартової башти» був перехоплений під час пересилки поштою з України в Сибір. Незабаром було виготовлено ще 400 копій журналу³³. Однак цього було не досить, оскільки спецслужби друкували вже застарілі номери журналів. Віруючі ж очікували «свіжий хліб» від «мами»³⁴. У кожному своєму донесенні агенти вимагали нових видань «Вартової башти», оскільки спецоперація була на межі провалу: прості віруючі починали підозрювати, що комунікацій

із Товариством немає, отже, призначення нових членів крайового бюро (без погодження з керівним центром) недійсні. Спецслужби шукали будь-які можливі канали за кордоном. Справа доходила до абсурду: в одному звіті йшлося про необхідність перехопити нові номери журналу «Вартова башта», що видаються Всесвітнім центром Товариства Вартової башти у Брукліні, щоб радянські спецслужби отримали літературу першими і далі могли її поширювати³⁵.

Тим часом, в умовах відсутності свіжих номерів журналу, органи вирішують виготовити релігійну літературу самостійно. Упродовж 1952–1953 рр. УМГБ друкує кілька номерів новинних бюлетенів свідків Єгови «Інформатор» (приблизно 300 копій), авторами яких стали вже відомі нам агенти Крестинський, Кирпиченко та Гуйва. Незважаючи на те, що бюлетені були підробленими, органи не ризикували вносити зміни в їхній релігійний зміст. Так, у брошурах закликали до посилення «теократичного служіння», до консолідації громад і відновлення зв'язків між членами організації. Підробки, видані МГБ, закликали до зміцнення віри та єднання з «матір'ю» (Усесвітнім центром Товариства)³⁶.

У 1953 р. агент Крестинський підготував чернетку номера журналу «Вартова башта» під назвою «Блудниця Раав»³⁷. Однак усі надії на успіх спецоперації були знищені Москвою, яка заборонила проєкт публікації випуску журналу (авторства Крестинського) від імені легендованого краєвого бюро. У своїй відповіді заступник міністра внутрішніх справ СРСР К. Луньов писав, що проєкт по суті спрямований «на активізацію реакційної діяльності єговістів», і вимагав виключити з тексту місця, де йдеться про Армагеддон, втечу з північної країни та встановлення Божого Царства. Численні звернення Києва до міністра МВС С. Круглова стосовно того, що зміна змісту випусків журналу сприятиме провалу спецоперації, не принесли результату³⁸.

Агентам спецоперації більше не було чого нести віруючим, авторитет ЛКБ почав падати, оскільки віруючі почали підозрювати, що краєве бюро діє без погодження з Усесвітнім центром, отже, не є легітимним. Один за одним агенти були розкриті (подальша їхня доля невідома). Разом із реформою органів безпеки в 1954 р., що привела до укрупнення та централізації апарату, а також значного скорочення штату, спецоперація ЛКБ була припинена, а справа закрита. Операція існувала чотири роки, за цей час ЛКБ надрукувало тисячі копій журналів та інформаційних бюлетенів. Спецслужби намагалися

³² Vagamenko T. Bunker Printing Press. *Hidden Galleries: Material Religion in the Secret Police Archives in Central and Eastern Europe* / ed. J. Kapáló, T. Vagamenko. Lit Verlag, 2020. P. 19.

³³ ГДА СБУ. Ф. 2. Оп. 1. Спр. 2019. Арк. 52. Спр. 2433. Арк. 178.

³⁴ У переписці та переговорах свідки Єгови часто використовували кодові назви: так, наприклад, «свіжий хліб» або «білий хліб» означали журнал «Вартова башта»; «мама» – Товариство Вартової башти.

³⁵ ГДА СБУ. Ф. 2. Оп. 1. Спр. 2432. Арк. 382–384.

³⁶ Там само. Арк. 74–81 об. 312–313.

³⁷ Там само. Арк. 144–153 об.

³⁸ ГДА СБУ. Ф. 2. Оп. 1. Спр. 2434. Арк. 168. Спр. 2435. Арк. 122, 127.

вести облік розповсюдження власної літератури, складали списки адрес і людей, які отримали копії³⁹. З усвідомленням усього ризику операції – радянські спецслужби самі виробляли нелегальну релігійну літературу та розповсюджували її серед віруючих! – усі підроблені копії були помічені. Помилка на першій сторінці, пропущене слово, написане від руки на шостій сторінці, поліграфічний брак на одинадцятій сторінці ставали невидимою межею, що відділяла підроблені копії від їх автентичних оригіналів. Фактично, ці невидимі штрихи ставали тією символічною межею, що відділяла релігійні громади від політичного центру. Журнали та бюлетені швидко розліталися серед віруючих з одним лише наслідком – вони просили принести ще. Фальшива література, виготовлена МГБ, використовувалася в цілком автентичному релігійному контексті біблійних курсів і щотижневих зборів. Межі між фальшивим і автентичним ставали незначними.

Висновки

З початком холодної війни радянські служби безпеки починають розробляти нові методи та стратегії роботи з релігійними організаціями, усвідомлюючи, серед іншого, і їхню «оперативну цінність» у міжнародних відносинах і зовнішній розвідці. Нещодавно розсекречена операція «Легендоване крайове бюро єговістів», аналізу якій присвячена ця стаття, дозволяє нам побачити механізми цього переходу, коли оперативники розробляли нові форми роботи з агентурною мережею та віруючими. Незважаючи на те, що операція ЛКБ не досягла своїх амбітних цілей – перехопити канали зв'язку із закордонними представництвами свідків Єгови та використовувати Всесвітній центр Вартової башти в контррозвідці, вона стала важливою віхою в історії державного контролю над релігійним інакомисленням у СРСР.

Справа ЛКБ є важливим історичним джерелом також тому, що ця спецоперація була першою із серії спроб «заагентурювання» релігійної організації та створення легендованого керівного органу свідків Єгови. Незабаром після закриття справи (можливо, уже в середині або наприкінці 1950-х рр., точна дата невідома) органи завели централізовану агентурну справу з роботи зі свідками Єгови та вербування їхнього керівництва з тією ж метою – перехоплення каналів зв'язку свідків Єгови з їхніми закордонними центрами. Однак матеріали цієї справи не збереглися, дослідникам доступні лише уривчасті відомості та згадки про агентурну справу в річних

звітах⁴⁰. Так, наприклад, у пізніших документах КГБ згадується агент Коханський, який був уведений у комітет країни свідків Єгови. Як стверджують рапорти спецслужб, Коханський (його справжнє ім'я невідоме) зміг установити зв'язок із закордонними представництвами та зустрічався навіть із президентом Товариства Вартової башти Натаном Норром у США. КГБ також нібито отримав можливість перехоплення директивних документів, що виходили із Брукліна, після встановлення каналу зв'язку з Усесвітнім центром провів туди своїх агентів впливу. Органи також приписували собі заслуги в тому, що в 1964 р. центр Товариства Вартової башти запропонував більш лояльну політику щодо радянської держави, стверджували, що саме вони спровокували болісний розкол усередині організації свідків Єгови, унаслідок чого було створено два комітети країни (в Україні та Сибіру)⁴¹. У звітах до кінця 1970-х рр. згадувалося, що комітет країни свідків Єгови перебував під контролем агентів. Наприклад, у доповідній записці за 1957 р. стверджується, що в керівництво свідків Єгови, яке очолював Павло Зятек, були впроваджені агенти, метою яких було вплинути на П. Зятека і схилити його до перегляду питання про участь вірян у державних виборах і членстві у профспілках. У записці також стверджується, що агенти запропонували провести укрупнення структури організації й усунути жінок від активної діяльності та керівних посад у підпільній організації⁴². Так це було насправді чи ні, стали агенти, проведені в керівництво організації, причиною наступного розколу (у 1960-х рр.) чи ні, невідомо – можливість верифікації даних архівних джерел обмежена. Що важливо, аналізовані документи розкривають стратегії та тактики спецслужб, а також виявляють внутрішні суперечності радянської релігійної політики, які намітилися в пізньосталінський період. Робота з нелегальними релігійними організаціями, особливо тими, що мають організаційні зв'язки зі своїми закордонними центрами, була спрямована не на знищення ідеологічного противника, а на встановлення цілковитого контролю над ним і використання його у своїх агентурних іграх.

⁴⁰ ГДА СБУ. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 1103. Арк. 15–16.

⁴¹ ГДА СБУ. Ф. 16. Оп. 1. Спр. 949. Арк. 341–345. Детальніше про зміну політики та пов'язані із цим конфлікти в організації свідків Єгови див.: Горбатов А. КГБ и религиозные организации. Вопросы истории. 2008. № 6. С. 44 ; Иваненко С. Свидетели Иеговы – традиционная для России религиозная организация. М.: Арт-Бизнес-Центр, 2002. С. 122–123.

⁴² ГДА СБУ. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 1103. Арк. 185–88.

³⁹ ГДА СБУ. Ф. 2. Оп. 1. Спр. 2431. Арк. 291.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Baran E. Dissent on the Margins: How Soviet Jehovah's Witnesses Defied Communism and Lived to Preach About It. Oxford University Press, 2014.
- Bociurkiw B. Ukrainian Churches under Soviet Rule : Two Case Studies. Cambridge, Mass. : Harvard University press, 1985. P. 89–90.
- Catherine W. Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism. New York : Cornell University Press, 2007.
- Christopher A., Mitrokhin V. The Sword and the Shield: The Mitrokhin Archive and the Secret History of the KGB. New York : Basic Books, 1999.
- Chryssides G.D. Jehovah's Witnesses: Continuity and Change. New York : Routledge, 2016.
- Knox Z. Jehovah's Witnesses and the Secular World: From the 1870s to the Present. London : Palgrave Macmillan, 2018.
- Lewis A. The secret lives and files of Stasi collaborators: Reading the files for identity and habitus. *Secret Police Files from the Eastern Bloc: Between Surveillance and Life Writing* / Ed. by V. Glajar et al. Camden House, 2016.
- Paert I. Preparing God's Harvest: Maksim Zaleskii, Millenarianism, and the Wanderers in Soviet Russia. *The Russian Review*. 2005. № 64. P. 44–61.
- Trigub O. Agent-Operational Activities of Soviet Security Services in A Protestant Environment (1945–1953). *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. 2021. Vol. 41 (4). URL: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol41/iss4/7>.
- Vagramenko T. Bunker Printing Press. *Hidden Galleries: Material Religion in the Secret Police Archives in Central and Eastern Europe* / ed. J. Kapáló, T. Vagramenko. Lit Verlag, 2020.
- Vagramenko T. Visualizing Invisible Dissent: Red-Dragonists, Conspiracy and the Soviet Security Police. The Religious Underground and the Secret Police in Communist and Post-communist Central and Eastern Europe / Ed. by J. Kapáló, K. Povedák. Routledge, 2021. P. 60–82.
- Weiner A., Rahi-Tamm A. Getting to Know You: The Soviet Surveillance System, 1939–57. *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2012 № 13/1.
- Белякова Н. О попытке создания организационной структуры у старообрядцев-беспоповцев Прибалтики в 1940-е гг. *Латвийские староверы: исторический опыт сохранения идентичности* : сборник статей. Рига, 2014. С. 247–262.
- Бережко К. Переслідування свідків Єгови в післявоєнний період (1945–1951 pp.). *З архівів ВУЧК, ГПУ, НКВД, КГБ*. 2011. № 2. С. 255–265.
- Бережко К. Масові релігійні репресії в Україні: операція «Північ». *Культура народів Причорномор'я*. 2009. № 162. С. 102–104.
- Веденеев Д. Атеисты в мундирах: советские спецслужбы и религиозная сфера Украины. М. : ООО «ТД Алгоритм», 2016.
- Галузекий державний архів Служби безпеки України (ГДА СБУ).
- Голько О. Загартовані в Сибіру. Добірка розповідей та архівних документів, зібраних вченим-архівістом, живим свідком багатьох описаних подій. 2 вид. Львів : Піраміда, 2014. С. 170–194.
- Голько О. Сибирский маршрут. 3 изд. М. : Библист, 2007.
- Горбатов А. КГБ и религиозные организации. *Вопросы истории*. 2008. № 6. С. 128–132.
- Иваненко С. О людях, никогда не расстающихся с Библией. М. : Арт-Бизнес-Центр, 1999.
- Иваненко С. Свидетели Иеговы – традиционная для России религиозная организация. М. : Арт-Бизнес-Центр, 2002. С. 130–36.
- История сталинского Гулага: конец 1920-х – первая половина 1950-х гг. Т. 5 : Спепереселенцы в СССР / под ред. Т. Царевской-Дякиной. М. : РОССПЭН, 2000.
- Коротаєв О. П'ятидесятницькі релігійні союзи України як об'єкт оперативної розробки органів НКДБ-МДБ за часів пізнього сталінізму (1944– 1953). *Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. Серія «Історія»*. 2020. № 33. 55–65.
- Маслова И. «Ватиканское направление»: из истории секретных операций КГБ. *Религия и право* : информационно-аналитический журнал. 2005. № 2. С. 11–14.
- Одинцов М. Совет министров СССР постановляет: «Выселить навечно!». М. : Арт-Бизнес-Центр, 2002.
- Пасат В. Трудные страницы истории Молдовы (1940–1950 гг.) М. : Терра, 1994. С. 557–716.
- Савин А. «Многие даже не допускали мысли, что сектант может быть честным человеком»: «Брежневский поворот» в антирелигиозной политике и российский протестантизм (1964–1966). *Вестник Тверского государственного университета. Серия «История»*. 2016. № 4. С. 59–75.
- Савин А. Сотрудничество с тайной полицией как специфическая форма политической адаптации верующих в советском государстве (1920–1940-е гг.). *Вестник Омского университета. Серия «Исторические науки»*. 2014. № 3/3. С. 39–40.
- Савинский С. История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии. Санкт-Петербург, 2001. Т. 2 : 1917–1967.
- Санников Г. Большая охота. Разгром вооруженного подполья в Западной Украине. М. : Олма-Пресс, 2002.
- Смыкалин А. Идеологический контроль и Пятое управление КГБ СССР в 1967–1989 гг. *Вопросы истории*. 2011. № 8. С. 30–40.

REFERENCES

- Baran, E. *Dissent on the Margins: How Soviet Jehovah's Witnesses Defied Communism and Lived to Preach About It*. Oxford University Press, 2014.
- Beliakova, N. The Attempt to Create an Organizational Structure among the Priestless Old Believers in the Baltic region in the 1940s. *Old Believers of Latvia: historical experience of preserving identity*. Collection of articles. Riga, 2014. S. 247–262.
- Berezhko, K. *Mass Religious Repressions in Ukraine: The Operation "North"*. Culture of the People of the Black Sea Region. 2009. № 162. P. 102–104.
- Berezhko, K. Persecution of Jehovah's Witnesses in the post-war period (1945–1951). From the archives of the VUCHK, GPU, NKVD, KGB. 2011. № 2. P. 255–265.
- Bociurkiw, B. *Ukrainian Churches under Soviet Rule: Two Case Studies*. Cambridge, Mass.: Harvard University press, 1985. P. 89–90.
- Christopher, A., Mitrokhin, V. *The Sword and the Shield: The Mitrokhin Archive and the Secret History of the KGB*. New York: Basic Books, 1999.
- Chryssides, G.D. *Jehovah's Witnesses: Continuity and Change*. New York: Routledge, 2016.
- Gol'ko, O. *Hardened in Siberia: A Collection of Stories and Archival Documents Collected by a Scholar-Archivist, a Living Witness to Many of the Events Described*. The second edition. Lviv: Pyramid, 2014. P. 170–194.
- Gol'ko, O. *Siberian Route*, 3rd edition. M.: Biblist, 2007.
- Gorbatov, A. KGB and Religious Organizations. *Questions of History*. 2008. № 6. P. 128–132.
- Ivanenko, S. *About People who Never Part with the Bible*. M.: Art Business Center, 1999.
- Ivanenko, S. *Jehovah's Witnesses are the Traditional Russian Religious Organization*. M.: Art Business Center, 2002. P. 130–36.
- Knox, Z. *Jehovah's Witnesses and the Secular World: From the 1870s to the Present*. London: Palgrave Macmillan, 2018.
- Korotaev, O. *Pentecostal Religious Unions of Ukraine as an Object of Operational Development of the Bodies of the NKGB – MDB during the late Stalinism (1944–1953)*. Scientific notes of Mykhailo Kotsiubynskyi Vinnytsia State Pedagogical University. Series "History". 2020. № 33. 55–65.
- Lewis, A. *The Secret Lives and Files of Stasi Collaborators: Reading the Files for Identity and Habitus*. *Secret Police Files from the Eastern Bloc: Between Surveillance and Life Writing* / Ed. by V. Glajar, A. Lewis, C.L. Petrescu, Camden House, 2016.
- Maslova, I. The "Vatican Direction": The History of Secret Operations of the KGB. *Religion and Law: Information and Analytical Journal*. 2005. № 2. P. 11–14.
- Odintsov, M. *The Council of Ministers of the SSS decrees: "Exile forever!"*. M.: Art Business Center, 2002.
- Paert, I. *Preparing God's Harvest: Maksim Zaleskii, Millenarianism, and the Wanderers in Soviet Russia*. *The Russian Review*. 2005. № 64. P. 44–61.
- Pasat, V. *Difficult Pages in the History of Moldova (1940–1950)* M.: Terra. 1994. P. 557–716.
- Sannikov, G. *The Great Hunt. The Destruction of the Armed Underground in Western Ukraine*. M.: Olma Press, 2002.
- Savin, A. "Many Did Not Even Consider the Possibility that a Sectarian Could Be an Honest Person": The "Brezhnev Turn" in Anti-Religious Policy and Russian Protestantism (1964–1966). *Vestnyk TvGU*. "History" series. 2016. № 4. P. 59–75.
- Savinsky, S. *History of Evangelical Christian Baptists of Ukraine, Russia, and Belarus*. St. Petersburg, 2001. Volume 2. 1917–1967.
- Savin, A. *Cooperation with the Secret Police as a Specific Form of Political Adaptation of Believers in the Soviet State (1920–1940s)*. *Herald of Omsk University: Series "Historical Sciences"*, 2014. № 3/3. P. 39–40.
- Sectoral state archive of the Security Service of Ukraine (GDA SBU).
- Smykalin, A. *Ideological Control and the Fifth Directorate of the KGB USSR in 1967–1989*. *Questions of History*. 2011. № 8. P. 30–40.
- The History of Stalin's Gulag: The End of the 1920s – First Half of the 1950s*. Vol. 5. *Special Settlers in the USSR*. Ed. T. Tsarevskaya-Diakina. M.: ROSSPEN, 2000.
- Trigub, O. *Agent-Operational Activities of Soviet Security Services in a Protestant Environment (1945–1953)*. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. 2021. Vol. 41 (4). <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol41/iss4/7>
- Vagramenko, T. *Bunker Printing Press. Hidden Galleries: Material Religion in the Secret Police Archives in Central and Eastern Europe* / ed. J. Kapáló, T. Vagramenko. Lit Verlag, 2020.
- Vagramenko, T. *Visualizing Invisible Dissent: Red-Dragonists, Conspiracy and the Soviet Security Police. The Religious Underground and the Secret Police in Communist and Post-communist Central and Eastern Europe* / Ed. by J. Kapáló, K. Povedák. Routledge, 2021. P. 60–82.
- Vedeneev, D. *Atheists in Uniform: Soviet Special Services and the Religious Sphere of Ukraine*. M.: TD Algorithm LLC, 2016.
- Wanner, C. *Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism*. New York: Cornell University Press, 2007.
- Weiner, A., Rahi-Tamm, A. *Getting to Know You: The Soviet Surveillance System, 1939–57*. *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2012 № 13/1.

СУЧАСНІ РЕЛІГІЇ І РЕЛІГІЙНА СИТУАЦІЯ

УДК 279.125

DOI <https://doi.org/10.32420/2306-3548/2024.96.07>

Павло Павленко

ПЕРСПЕКТИВИ ПОВОЄННОГО ХРИСТИЯНСТВА В УКРАЇНІ (ЧИ МОЖЛИВА/ПОТРІБНА «ТЕОЛОГІЯ ПІСЛЯ БУЧІ»?)

У статті досліджено вплив російсько-української війни на християн в Україні, вказано на зміни релігійного світогляду в умовах воєнної реальності. Поруч із цим автор статті вивчає висновки «теології після Освенцима», прагнучи серед них не просто віднайти паралелі між останньою та можливою «теологією після Бучі», а з'ясувати, чи взагалі можлива її поява в повоєнному українському християнстві. Оскільки «теологія після Освенцима», по суті, не зробила належних висновків, тобто не вплинула на західне, передусім європейське, християнство після 1945 року, релігія Христа залишила без відповіді чимало нагальних смислосубтєвих питань, пов'язаних з існуванням людини-вір'янина у світі, який оговтується після воєнної Катастрофи. Якщо можлива «теологія після Бучі» стане рухатись шляхом колишньої «теології після Освенцима», а нині на це вказують низка конфесійних друків, на повоєнне християнство в Україні чекає невтішна доля – перетворення його на обрядовірство і, як наслідок, втрата суспільного авторитету.

Ключові слова: християнство, Святе Письмо, теологія після Освенцима, теологія після Бучі, російсько-українська війна, геноцид в Україні, Голокост.

Pavlo Pavlenko

PROSPECTS FOR POSTWAR CHRISTIANITY IN UKRAINE (IS “THEOLOGY AFTER BUCHA” POSSIBLE/NEEDED?)

The article explains the impact of the Russian-Ukrainian war on Christians in Ukraine, to point out the changes in the religious worldview in the conditions of wartime reality. Along with this, the author of the article studies the conclusions of “theology after Auschwitz”, firstly by seeking to find parallels to a possible “Theology After Bucha” and secondly to find out whether such a theology is possible in postwar Ukrainian Christianity. Because “theology after Auschwitz”, in fact, did not draw proper conclusions, that is, did not influence Western, and primarily European, Christianity after 1945, religion of Christ ideologically did not fill “new wine” with new contents and meanings of the “old wineskin” of the religious tradition, Christianity has left unanswered many urgent semantic and essential questions related to the existence of believers in a world that is recovering from a war Catastrophe. If a possible “Theology After Bucha” begins to move along the way of “theology after Auschwitz” (many confessional publications point to this today), postwar Christianity in Ukraine will face a disappointing fate – transformation into ritualistic cult and, as a result, a loss of credibility in society.

Key words: Christianity, Holy Scripture, theology after Auschwitz, theology after Bucha, Russian-Ukrainian war, genocide in Ukraine, Holocaust.

Актуальність, методологія і мета. Нова реальність, у якій опинилась Україна від 24 лютого 2022 р., оприявнила світоглядну прірву між віровченнями церков і практичною діяльністю їхніх вірян. Більшість протестантських і неопротестантських конфесій в Україні взагалі виявились безпорадними пояснити воєнну реальність змістом Святого Письма. А численні злочини російських окупантів, які були відкриті світу після звільнення Київщини в березні – квітні 2022 р., зокрема місця катувань і масових розстрілів українців у Бучі, Ірпені, Бородянці, зруйнували усталену картину їхнього світорозуміння, означили прірву між теоретичними засадами євангельського віровчення та

їхньою практичною реалізацією в умовах української оборонно-визвольної війни.

Аналіз масиву джерел, передусім християнських (в основному інтернет-публікацій), які інтерпретують війну віроповчальним інструментарієм, дає можливість розкрити позицію конфесій у період повномасштабного вторгнення Росії в Україну. Стаття побудована на матеріалі масивного дослідження євангельського християнства в Україні за умов сучасної російсько-української війни, яке автор здійснює протягом 2022–2025 рр. у рамках планової теми відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАНУ. Саме тому **метою** даного аналізу є накреслення можливих

штрихів щодо виникнення в українському християнстві «теології після Бучі» Водночас автор намагається вказати на застереження, які унеможливають появу такої теології. Зокрема, якщо можлива «теологія після Бучі» стане розвиватись в ідейному фарватері «теології після Освенцима», вона не буде мати сенсу. За прикладом «теології після Освенцима», вона не отримає притомної відповіді на головне питання – «Де був Бог?» під час українського Голокосту. Невивчений урок «теології після Освенцима» нині перекладений на плечі українських християн. То ж чи можлива, і чи взагалі доцільна, поява «теології після Бучі», покаже час.

Виклад основного тексту. Місто Буча стало сукупним символом сучасного геноциду українського народу, оскільки у процесі звільнення Київщини саме воно було першим, яке засвідчило масштабність злочинів росіян проти українців. Саме Буча дала привід багатьом задуматись, чи існує Бог? Кажуть, на війні не буває атеїстів. Це не зовсім правда, бо в Україні саме після Бучі побільшало тих, хто зневірився не просто у християнстві, а в релігії взагалі.

«Бог є Любов» – повчає християнство. У мирний час це твердження сприймається віруючими цілком природно. Прийнятним є сповідання евангельського пацифізму з його «любов'ю до ворогів», з ідеями про ненасилля щодо іншої людини і непротидію злу. Проте під час війни, коли довкола несправедливість, страждання, горе, смерть, досить складно вірувати, що Бог є добрим (Благим), що він є милосердним і усемиловивим Творцем. Якщо новозавітний Бог є Любов, то чому попустив масові страждання і вбивства невинних? Чому не захистив бодай дітей? Якщо не хотів, то він не є Любов'ю. А якщо не міг, тоді він не Вседержитель, не «стовп і підвалина правди» (1 Тим. 3:15).

Після Другої світової війни ставилось інше питання: чи можливе християнство після Аушвіца чи Освенцима¹? І якщо біблійний Бог допустив Голокост, то він уже не може вважатись уособленням Любові. Але оскільки представниками конфесій після 1945 р. таке питання на богословському рівні залишилось нерозв'язаним, відоме гасло «ніколи знову» виявилось пустопорожньою нікчемністю, бо ж оте «ніколи» таки повторилось через 77 років у центрі Європи – в Україні! І вся усталена, вибудовувана десятиліттями біблійно-гуманістична система світоуявлення західної цивілізації після 24 лютого 2022 р. зламалась, тому що на протигагу всьому світу, який був переконаний у непорушності

«ніколи знову», російська тоталітарна машина, розв'язуючи повномасштабну війну проти України, оприлюднила протилежне гасло – «можемо павтарити». От і повторили, несподівано/неочікувано для Заходу, реалізуючи свої злочинні наміри з особливим зухвальством і найпідступнішим, найжорстокішим способом².

Як свого часу «теологія після Освенцима», так і християнство після Бучі доводить неспроможність віроповчальним інструментарієм пояснити реальність Катастрофи. Будь-яке традиційне обґрунтування, на зразок «Бог є любов», «Бог любить світ», «Бог любить людину» на тлі Катастрофи виглядає наругою над пам'яттю жертв; будь-яке інше – доведе неспроможність християнського Бога протидіяти злу. Недолуго виглядають і спроби, з одного боку, пояснити Катастрофу текстами з Давидових псалмів чи Книги Йова або апокаліптичними розділами книг Ісаї та Єремії, а з іншого – вказати на якісь паралелі між мученицькою смертю Христа й усіма замордованими росіянами на окупованих територіях.

Протоієрей ПЦУ Георгій Коваленко на 10-й день повномасштабного вторгнення опублікував відео, у якому намагається відповісти на питання «Де Бог?» під час геноциду в Бучі, «Чому він це не зупинив?», «Як він міг це дозволити?». У своєму аналізі він намагається отримати пояснення в Біблії, але цим тільки підводить слухачів до висновку, що переконливих відповідей у Святому Письмі не існує. Одне з висновкових положень його проповіді зводиться до того, що належить просто вірити, що як свого часу страждав, був убитий, але потім воскрес Спаситель, так само воскресне Україна. Проте це ніяк не пояснює роль, участь, позицію Бога в Бучанській трагедії. Тому озвучені на початку проповіді питання залишаються без відповідей: оскільки «на ці питання важко відповідати», бо «слів не досить», висновує служитель, то «у цей момент краще мовчати»³.

Нині у християнських спільнотах уже почали говорити про «теологію після Бучі», ставлячи практично ті самі питання, які ставили християни та юдеї після Другої світової війни. Але передбачаючи, що відповідей або не буде, або вони можуть не сподобатися, нагальні запитання ховаються вірянами за їхнім чесним мовчанням, оскільки, як зауважує український журналіст Максим Віхров, потрібен час, щоби «перетравити досвід безпосереднього зіткнення зі злом, який ми зараз отримуємо

¹ Аушвіц і Освенцим – два символи Голокосту, тому часто їх уживають синонімічно. Між тим, якщо бути точним, то не польське місто Освенцим (польск. Oświęcim; німецька його назва – Auschwitz), а саме концентраційний табір, який нацисти розташували поблизу Освенцима і назвали «Аушвіц» (нім. Auschwitz), був «фабрикою смерті».

² Українське «Ніколи знову» проти російського «Можемо повторити». *Главком*. 8 травня 2023 р. URL: <https://glavcom.ua/columns/epifaniy/ukrajinske-nikoli-znovu-proti-rosijskoho-mozhem-povtorit-925555.html>.

³ Буча: Де був Бог і чи є Він узагалі. *Релігійно-інформаційна служба України (PICV)*. 04.04.2022 р. URL: https://risu.ua/bucha-de-buv-bog-i-chi-ye-vin-vzagali_n127979.

в ударних дозах»⁴. Роман Соловій, директор Східно-європейського інституту теології, філософ і богослов відверто констатує: «Я не готовий говорити про це сьогодні. Нам в Україні доведеться ще довго і болісно, як євреям після Освенцима, шукати відповіді на ці питання. Формувати контури своєї теології. Теології після Бучі»⁵.

Така «неготовність» спричинена передусім тим, що всі можливі пояснення Святим Письмом жахів російсько-української війни будуть непереконливим теоретизуванням, а це цілком може кинути виклик самому християнству, як це свого часу сталося у ситуації з «теологією після Освенцима». Той, хто наважується стати «теологом після Бучі», зауважує, що остання буде суттєво відрізнятися від «теології після Освенцима» передусім тим, що та мала справу здебільшого «із критичною саморефлексією», яка, заглиблюючись у «безконечні пошуки власної провини: у німецькості, європейськості, християнстві і ледь не в самому Богові», зрештою стала для християнства «руйнівним явищем»⁶. Натомість «теологія після Бучі» не піде шляхом «критичної саморефлексії», оскільки остання буде з'ясовувати питання «про зло, спричинене Іншим»⁷. Тобто ті, хто чинять його, у власному сенсі не є (або їх не варто вважати) християнами, тобто зло в контексті російсько-української війни зразу буде винесене «за межі християнства», бо винуватцями його є зовнішні «інші».

Якщо так, тоді «теологія після Бучі» стане вирішувати єдину проблему – зняти відповідальність за зло не лише з Бога, а й з тих «інших», які здебільшого були християнами – вірянами російського православ'я, таким чином усю провину за зло перекладе на абстрактну людину гріха, обумовить існування зла її відступництвом і кине клич до масового каяття всіх і вся – і жертв, і катів, – урівнюючи їх один з одним, таким способом прагнучим демонстрації євангельської суті християнського порозуміння. Проте за такої розкладки проблеми як така «теологія після Бучі» узагалі й не потрібна, бо вона не з'ясує нічого нового, а тому не вкладе в повоєнне християнство нове ідейне наповнення, не надасть поштовху до розкриття нових християнських смислів. Так чи інакше, але все крутиться навколо питання «Де був Бог?». Більшість вірян в Україні нині не беруться його навіть промовляти.

Цікавими тут є висновки німецького й американського філософа Ханса Йонаса (1903–1993 рр.). У своїх працях, присвячених осмисленню трагедії Освенцима⁸, він практично вибудував нову теодицею, згідно з якою Бог не винний у Катастрофі, оскільки він після творіння земного довірив його подальшу долю людині. То ж доля світу перебуває не в компетенції Творця, а цілком належить людині, а тому й залежить від неї. Усевишній лише й може, що тільки жалкувати, що дозволив світові жити своїм життям. Якщо так, то й сама теодицея повною мірою залежна від людини, а значить, перетворюється, власне, уже на «антроподицею». Виходить, що у прагненнях виправдати Бога, обґрунтувати його непричетність до Катастрофи філософ лише посилив факт Божого безсилля перед злом, отже, перекреслив саму суть милосердного Бога Біблії.

Поступ «теології після Освенцима» забуксував практично на самих її початках, оскільки не знайшов відповідей на низку важливих екзистенційних питань: одні розчарувались у всесильності та всемогутності Бога Євангелій, другі покинули християнство, реакція третіх звелась до замовчування Катастрофи, а четверті продовжують повчати, що виною в усьому є людські гріхи. Ось і нині, але тепер вже після Бучі, чимало християн лише констатують: «Точної причини, чому Бог допустив війну в Україні, ми не знаємо. Але загалом Біблія відкриває причину всіх бід – це гріх. <...> Тепер людина відлучена від Бога і заслуговує на смерть. <...> Поки на світі є люди, які не повірили в Ісуса Христа, поки вони не звільнилися від своїх гріхів, війни будуть продовжуватись до кінця історії Землі»⁹.

Вислів «Тепер людина відлучена від Бога і заслуговує на смерть» особливо «актуально» звучить на тлі Бучанської трагедії і є «гідним» поясненням Катастрофи. У цій тезі криється вся перспектива можливої «теології після Бучі». Якщо з такою міркою підходити до започаткування «теології після Бучі», то й справді вона нічого суттєвого не висловить. Навіть більше, не змінить й саме повоєнне християнство, оскільки, не надаючи притомних відповідей на питання «Де був Бог?», релігія Христа залишиться такою, якою вона була не лише «до Бучі», а й «до Освенцима», і взагалі будь-якого катастрофічного в історії «до <...>» – заручником надто застарілої віроповчальної традиції.

Сучасне життя навряд чи варто осмислювати мірками життя Європи після Освенцима, бо, як колись підкреслив австрійський психіатр, психотерапевт

⁴ Віхров Максим. Теологія після Бучі. *Verbum*. 27 квітня 2022 р. URL: <https://www.verbum.com.ua/04/2022/gold-on-blue/theology-after-bucha/>.

⁵ Soloviy Roman. Теологія після Бучі. 3 квітня 2022 р. *Facebook*. URL: <https://www.facebook.com/731114482/posts/10159902126439483/>.

⁶ Загребельний Ігор. Чи потрібна нам «нова теологія після Бучі». *Політична теологія*. URL: <https://politteolonline/materialy/chy-potribna-nam-nova-teologiya-pislya-buchi/>.

⁷ Там само.

⁸ Див.: Jonas Hans. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: eine jüdische Stimme*. Frankfurt/Main : Suhrkamp Verlag, 1987. 64 s.

Jonas Hans. *Mortality and Morality: A Search for Good After Auschwitz*. Evanston : Northwestern University Press, 1996. 218 p.

⁹ Калина Олександр. Чому Бог допустив війну в Україні? *Церква Дім Євангелія*. П'ятниця, 26 серпня 2022. URL: <http://baptist.vn.ua/blog/item/14-chomu-v-ukraini-viina>.

і філософ єврейського походження Віктор Франкл (1905–1997 рр.), «у кожного часу свої неврози – і кожен час потребує своєї психіатрії»¹⁰. Оскільки «невроз» після Освенцима не був належним чином вилікуваний, це призвело до рецидиву – появи нового «Освенцима» – української Бучі. Тому, як зауважував німецький філософ Теодор Адорно (1903–1969 рр.), якщо «усе політичне навчання» післявоєнної Європи у XX ст. формувалося довкола ідеї про те, щоби новий Освенцим не повторився, а він таки повторився, то все цивілізоване людство XXI ст. мусить бути зосереджене на тому, щоб його «політичне навчання» запобігло виникненню десь у майбутньому таких катастроф. Інакше кажучи, якщо протягом 2-ї пол. XX ст. уособленням рафінованого зла був Освенцим, то для людства XXI ст. ним стала Буча.

Якщо «теологія після Бучі» буде рухатись коліями «теології після Освенцима», вона непотрібна – вона не те, що нічого не встановить нового, оскільки її мету (і нині це вже видно з окремих заяв) буде становити не з'ясування перспектив повоєнного християнства в Україні, а пошук аргументів, якими б можна було звільнити Бога від відповідальності за Бучу і тим само уможливити спасіння самого християнства від ідейної кризи, у якій воно опинилось в Україні після 24 лютого 2022 р. Номінальні віруючі, яких більшість, цієї кризи помітити нездатні, а от «вірний залишок» переживає її, прагнучи традиційно знаходити відповіді у Біблії. Проте віроповчальної тези «Бог є Любов» не досить для ґрунтовної відповіді на питання «Де був Бог?» під час Бучанської катастрофи, «Де він є в межах російсько-української війни?». Зволікання з відповідями не прояснює «Бучі», а навпаки – ускладнює проблему.

«<...> Для християнства, – зазначає філософ і юдейський теолог Еміль Факенхайм (1916–2003 рр.), – головний подив – це чудо його Радісної Звістки. Але після Голокосту неможливе повне чудо, якому не загрожував би повний жах. Тому не дивно, що сьогоднішня християнська теологія, прагнучи зберегти чудо, найчастіше не помічає цього жаху, применшує його, розчиняє його в універсальному жаху, що є скрізь, отже, ніде. Але цей шлях теж не рятує: адже розчинити жах – означає розчинити також і чудо. Лише відкрившись для жаху, християнська віра і християнська теологія можуть врятувати свою цілісність і сподіватися, що їх знову подивує стара Радісна Новина»¹¹.

¹⁰ Франкл В. Человек в поисках смысла. Сборник. Пер. с англ. и нем. / общ. ред. Л. Гозмана, Д. Леонтьева; вст. ст. Д. Леонтьева. М.: Прогресс, 1990. 368 с. С. 24.

¹¹ Факенхайм Эмиль. О христианстве после Голокоста. Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX в. (переводы) / сост.: С. Лёзова, О. Боровой; введ. С. Лёзова. М.: Наука; Издательская фирма «Восточная литература», 1994. 406 с. С. 278.

Так само і після Бучі Радість Христової Пасхи може затьмаритись страхіттями війни, оскільки, намагаючись списати жахи геноциду на суто людський чинник, релігія Євангелій перетворить сучасний Український Голокост на «універсальний жах» і, таким чином, позбавить його конкретики, затре обличчя й імена невинно убієнних, чим, урівнюючи жертви і катів, приглушить злочин, отже, приховає провину. Доки християнство не перебере частину провини на себе, не визнає, що серед катів і колаборантів були і є ті, хто були і є християнами – членами конкретних конфесій (а церкви несуть відповідальність за дії своїх вірян), і не підведе їх бодай до каяття, доти Буча, принаймні в українському християнстві, буде прірвою між ним (християнством) і людиною, бо Пасха буде окроплена не лише кров'ю Того, кого вважають Спасителем, але ще й тих, кого Він не захистив від російського ката, не спас від смерті, за кого не заступився – кров'ю жертв геноцидної війни Росії проти України.

Переконаємося, що міркування Карла Ясперса (1883–1969 рр.) і Пауля Тілліха (1886–1965 рр.) про пацифістське «мовчання» християнства після Освенцима є актуальним і нині – після Бучі. Тож відповідь на питання «Де був Бог?» варто шукати не десь «узагалі», а у конкретних церковних громадах, у кожного віруючого, з яких і складається Тіло Христове. А якщо хтось вважає, що християнство, сповідуючи євангельську ідею про зречення земного, не відповідальне за зло в «цьому світі», то той глибоко помиляється. Є зло, є злочинець, існує провина, а значить, у церковному сенсі мусить бути каяття і спокута, а в юридичному – суд, вирок і покарання.

Без необхідної спокути жодна «теологія після <...>» не врятує християнство, не змінить його, а тому й не зробить його актуальним для існування в повоєнному світі. Нині доля повоєнного християнства в Україні в руках християн. Якщо християнство залишиться таким, яким воно було до війни, воно ризикує перетворитися на обрядовіство, вірними якого стануть суто номінально-звичаєві сповідники, власне, «прихожани» у прямому сенсі цього слова, які будуть нечутливими до християнської керигми, бо зміст усієї їхньої церковності становитиме формалізм. А зовнішнє, обрядове, відсторонене від сучасності християнство, не інтегроване у світ сучасної людини з її нагальними потребами, проблемами та запитам, навряд чи буде затребуваним світоглядом.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Адорно Теодор. Виховання після Аушвіца. *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 2019. № 2 (25). С. 82–99. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2019-25-2>.
- Буча: Де був Бог і чи є Він узагалі. *Релігійно-інформаційна служба України (PICU)*. 04.04.2022 р. URL: https://risu.ua/bucha-de-buv-bog-i-chi-ye-vin-vzagali_n127979.
- Віхров Максим. Теологія після Бучі. *Verbum*. 27 квітня 2022 р. URL: <https://www.verbum.com.ua/04/2022/gold-on-blue/theology-after-bucha/>.
- Загребельний Ігор. Чи потрібна нам «нова теологія після Бучі». *Політична теологія*. URL: <https://politteo.online/materialy/chy-potribna-nam-nova-teologiya-pislya-buchi/>.
- Калина Олександр. Чому Бог допустив війну в Україні? *Церква Дім Євангелія*. П'ятниця, 26 серпня 2022 р. URL: <http://baptist.vn.ua/blog/item/14-chomu-v-ukraini-viina>.
- Українське «Ніколи знову» проти російського «Можем повторить». *Главком*. 8 травня 2023 р. URL: <https://glavcom.ua/columns/epifaniy/ukrajinske-nikoli-znovu-proti-rosijskoho-mozhem-povtorit-925555.html>.
- Факенхайм Еміль. О христианстве после Голокауста. *Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX в. (переводы)* / сост. : С. Лёзова, О. Боровой ; введ. С. Лёзова. М. : Наука ; Издательская фирма «Восточная литература», 1994. 406 с.
- Франкл В. Человек в поисках смысла. Сборник. Пер. с англ. и нем. / общ. ред. Л. Гозмана, Д. Леонтьева ; вст. ст. Д. Леонтьева. М. : Прогресс, 1990. 368 с.
- Jonas Hans. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: eine jüdische Stimme*. Frankfurt/Main : Suhrkamp Verlag, 1987. 64 s.
- Jonas Hans. *Mortality and Morality: A Search for Good After Auschwitz*. Evanston : Northwestern University Press, 1996. 218 p.
- Soloviy Roman. Теологія після Бучі. 3 квітня 2022 р. *Facebook*. URL: <https://www.facebook.com/731114482/posts/10159902126439483/>.

REFERENCES

- Adorno, Teodor. Vykhovannia pislia Aushvitsa. *Filosofia osvity. Philosophy of Education*. 2019. № 2 (25). S. 82–99. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2019-25-2>.
- Bucha: De buv Boh i chy ye Vin vzhali. *RISU – Relihiino-informatsiina sluzhba Ukrainy*. 04.04.2022. URL: https://risu.ua/bucha-de-buv-bog-i-chi-ye-vin-vzagali_n127979.
- Fakenkhaim, Emil'. O khristianstve posle Golokausta. *Sotsial'no-politicheskoe izmerenie khristianstva. Izbrannye teologicheskie teksty XX v. (perevody)* / sost. S. Lezova, O. Borovoi. Vved. S. Lezova. M.: Nauka ; Izdatel'skaya firma "Vostochnaya literature", 1994. 406 s.
- Frankl, V. *Chelovek v poiskakh smysla*. Sbornik. Per. s angl. i nem. / Obshch. red. L.Ya. Gozmana i D.A. Leont'eva; vst. st. D.A. Leont'eva. M.: Progress, 1990. 368 s.
- Jonas, Hans. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: eine jüdische Stimme*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 1987. 64 s.
- Jonas, Hans. *Mortality and Morality: A Search for Good After Auschwitz*. Evanston: Northwestern University Press, 1996. 218 p.
- Kalyna, Oleksandr. Chomu Boh dopustyv viinu v Ukraini? *Tserkva Dim Yevanheliia*. Piatnytsia, 26 serpnia 2022. URL: <http://baptist.vn.ua/blog/item/14-chomu-v-ukraini-viina>.
- Soloviy, Roman. Теологія після Бучі. 3 квітня 2022 р. *Facebook*. URL: <https://www.facebook.com/731114482/posts/10159902126439483/>.
- Ukrainske "Nikoly zнову" proty rosiiskoho "Mozhem povtorit". *Hlavkom*. 8 travnia 2023. URL: <https://glavcom.ua/columns/epifaniy/ukrajinske-nikoli-znovu-proti-rosijskoho-mozhem-povtorit-925555.html>.
- Vikhrov, Maksym. Teolohiia pislia Buchi. *Verbum*. 27 kvitnia 2022. URL: <https://www.verbum.com.ua/04/2022/gold-on-blue/theology-after-bucha/>.
- Zahrebelnyi, Ihor. Chy potribna nam "nova teolohiia pislia Buchi". *Politychna teolohiia*. URL: <https://politteo.online/materialy/chy-potribna-nam-nova-teologiya-pislya-buchi/>.

АВТЕНТИЧНА РЕЛІГІЙНІСТЬ ПРАВОСЛАВНОГО ВІРУЮЧОГО: ВІД ТРАДИЦІЇ ДО ІДЕОЛОГІЇ

У статті досліджується феномен автентичної релігійності православного віруючого в його взаємозв'язках із релігійною традицією. Показано, що у православ'ї релігійна традиція та релігійна ідеологія можуть співіснувати, але, підпадаючи під значний вплив релігійної ідеології, православне віровчення зазнає маніпуляцій з боку влади, починає грати деструктивну роль у суспільно-політичному житті. Авторка доводить, що в такому разі релігія втрачає функцію миротворця, маргіналізується, отже, вироджується.

Ключові слова: автентична релігійність, релігійна традиція, релігійна ідеологія, православний віруючий, православ'я.

Hanna Kulagina-Stadnichenko

AUTHENTIC RELIGION OF THE ORTHODOX BELIEVER: FROM TRADITION TO IDEOLOGY

This article examines the phenomenon of authentic religiosity of an Orthodox believer in its relationship with religious tradition. It is shown that in Orthodoxy, religious tradition and religious ideology can co-exist, but, falling under the significant influence of religious ideology, the Orthodox creed is manipulated by the authorities and begins to play a destructive role in social and political life. The author proves that in this case, religion loses its function as a peacemaker, is marginalized, and thus – degenerates.

Key words: authentic religiosity, religious tradition, religious ideology, Orthodox believer, Orthodoxy.

Актуальність дослідження. Уже десятий рік Україна страждає від воєнної агресії Російської Федерації, що виявляється у знищенні людського та матеріального потенціалу, в окупації українських територій, геноциді українців за національною ознакою, а також перетворюється на війну релігійну. Наративи «руського міра», «священної війни» продуються, активно артикулюються, поширюються Російською православною церквою на чолі з патріархом Кирилом. Це тим більше алогічно, що за своїм призначенням релігія претендує на абсолютну істину у сфері моралі, етики, людських взаємин, апелює до людини як Божого образу. Вибудовуючи взаємозв'язок «людина – Бог», релігія стверджує свою адекватність, точне розкриття справжнього релігійного змісту, що відповідає віровченню, формує автентичну релігійність. На індивідуальному рівні автентична релігійність потребує релігійного самовизначення віруючого, ґрунтується на релігійних цінностях і релігійній традиції. Парадоксально, але релігійна традиція інколи вироджується в релігійну ідеологію, деконструє реальність, пропонує віруючому руйнівну картину світу, отже, закладає підвалини відповідної автентики в релігійність своїх вірних. Релігія втрачає здатність бути миротворцем, що порушує не лише регіональний, а й світовий баланс.

Метою дослідження виступає розгляд автентичної релігійності православного віруючого через діалектику проявів визначальних складників її

структури, якими постають релігійна традиція та релігійна ідеологія. Авторка має намір дослідити, як порушення балансу на користь релігійної ідеології може суттєво деформувати православне віровчення з огляду на традиційні віроповчальні норми, аж до його цілковитого руйнування. Механізми такої руйнації розглядатимуться на прикладі деградації релігійності вірян Православної церкви – послідовників Московського патріархату.

Ступінь розроблення проблеми дослідження. Наукова література тлумачить поняття автентичності (від грец. *αὐθεντικός* – справжній) як достовірність, відповідність тексту оригіналу або ж точне (адекватне) розкриття, тлумачення справжнього змісту. Під час вивчення автентичності особистості вказують на праці Р. Декарта, Дж. Локка, Д. Дідро, Й.Г. Гердера, Г.В.Ф Гегеля, у яких зазначається політичний контекст вільного індивідуалізму та необхідні чесноти під час взаємодії людини та суспільства¹. У сучасній американській і західноєвропейській екзистенціальній психології та гуманістичній психології автентичність розглядається як самоактуалізація у працях Д. Бьюдженталя, А. Ленгле, А. Маслоу, К. Роджерса, С. Мадді.

Представниками екзистенційного напряму у філософії М. Гайдегером та Ж.-П. Сартром автентичність пов'язується із самовизначенням

¹ Федан О. Теоретичний аспект поняття «автентичність» у філософських та психологічних науках. *Молодий вчений*. 2016. № 11 (38). С. 397–401.

особистості, здатністю бути автором свого життя, володіти власним буттям. Для М. Гайдеггера автентичність виступає не лише синонімом усвідомленого способу життя, а й засобом успадкування традицій у відносинах між індивідом і минулими поколіннями, прагненням бути відданим, правдивим щодо предків. Водночас акцентується на свідомому ставленні до традиції, можливості автентично діяти всупереч обставинам долі, підкреслюється самостійний, вільний вибір варіанту дій². Ще один представник екзистенціальної філософії Ж.-П. Сартр уважав, що автентичність являє собою моральне поняття, передбачає відповідальність за ризик бути собою, сповідувати власну ідентичність³. Дещо інше розуміння автентичності запропонував Ж. Дерріда, який надав йому сенсу відповідності, пов'язав із поняттям істинності. Ж. Дерріда розуміє автентичність як «зв'язок між тим, що говориться, і тим, що мається на увазі, оскільки істина привілейованим способом прив'язана до діалогу зі світом»⁴.

Основний виклад. Незважаючи на актуальність, розуміння автентичної індивідуальної релігійності дотепер не має однозначного тлумачення, не вивчено належним чином академічним релігієзнавством. Водночас урахування факту національної специфіки православних церков привертає увагу до особливостей релігійної практики віруючих, отже – самотності їхнього світовідчуття, що спирається на національні варіації сприйняття православного віровчення. У цьому контексті доречно казати про релігійну традицію, яка формувалась, успадковувалась за формою та змістом у певних історичних умовах функціонування конкретного суспільства.

З іншого боку, православ'я є релігією, з якою традиційно пов'язують явище цезаропапізму. І хоча термін «цезаропапізм» був уведений у XIX ст. німецьким ученим І. Гергенретером на позначення своєрідних відносин між імператорською владою та церквою у Візантійській державі, де голова світської влади фактично був головою церкви, проте за сучасних умов термін набув більш широкого тлумачення. Нині цезарепапізм означає використання державою Церкви як політичного інструменту, а священнослужителів – як державних чиновників. Отже, релігійна ідеологія постає ще одним важливим елементом у структурі автентичної релігійності православного віруючого. Ми передбачаємо, що релігійна традиція та релігійна ідеологія є базовими компонентами у структурі автентичної релігійності православного віруючого, які формують національну специфіку

православних церков.

У релігійному житті віруючого автентичність визначає сприйняття індивідом власної релігійності як цінності, важливим критерієм чого виступає відповідність моральних уявлень особистості тим, що заявлені у віровченні. Отже, автентична індивідуальна релігійність зумовлена потребою встановити зв'язок із священним, надприродним, постає значущим джерелом смислів, ресурсом для подолання життєвих криз, улікування ситуацій, що травмують, урегулювання конфліктів, водночас є невід'ємною від особистісної свободи віруючого.

Автентична індивідуальна релігійність православного віруючого може бути замкненою та відкритою. Перша з них тяжіє до ізоляціонізму, відокремленості від іншого й інших, акцентуацією людини на власних внутрішніх переживаннях священного, сконцентрованістю на особистісному релігійному досвіді. Друга визначає прагнення православного індивіда до з'єднання з іншим суб'єктом віри за збереження власної ідентичності (приналежності). Усвідомлення автентичності є передумовою розвитку своєрідності як окремого православного віруючого, так і віроповідного наряду, конфесії, а також національної культури чи інших культурних форм. У значенні «відповідність власній природі» термін «автентичність» широко вживається в сучасній філософській антропології, філософії культури, означає таке буття особистості, що характеризується єдністю сутності й існування⁵.

Реалізація автентичної індивідуальної релігійності православного віруючого неможлива без звернення до релігійної традиції, яка нині сприймається зразком духовності українського етносу та, з іншого боку, могла би виступати гарантом суспільно-політичної стабільності України.

В українській філософії феномен релігійної традиції не лише розглядався в церковній площині, а й поставав важливим елементом народної культури, був духовним привілеєм високоосвіченої людини, що надто актуалізувало етичну домінанту цього феномену (Г. Сковорода, П. Юркевич). Цей ракурс став визначальним для осмислення релігійної традиції українськими видатними діячами Церкви, богословами (П. Могила, І. Огієнко, В. Липківський, А. Річинський, С. Яремусь та інші)⁶.

Однак за радянських часів релігійна традиція викривлено сприймалась «пережитком минулого», який має бути подоланим усією соціальною дійсністю, отже, ця проблема або не порушувалась

² Гайдеггер М. Буття і час. М. : Академічний проект, 2011. 460 с.

³ Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Досвід феноменологічної онтології / пер. із франц., передмова і прим. Ст. Колядко. Видавництво : Серія "Philosophy". 2009. 928 с.

⁴ Дерріда Ж. Голос і феномен та інші праці з теорії знака Гуссерля. С.-П. : Алетейя, 1999. 208 с.

⁵ Автентичність. *Філософський енциклопедичний словник* / за ред. В. Шинкарука та ін. ; Національна Академія наук України ; Інститут філософії імені Г.С. Сковороди. Київ : Абрис, 2002. С. 7–8.

⁶ Колодний А. Релігійне життя України в особах його діячів і дослідників. Київ : Інтерсервіс, 2017. 740 с.

узагалі, або розглядалась складовою частиною релігійного комплексу, не претендуючи на самостійний об'єкт наукового дослідження⁷.

Після здобуття Україною незалежності, з 90-х рр. минулого століття релігійна традиція поступово стає однією з головних тем соціальної філософії, релігієзнавства, соціології, соціальної психології, соціальної культурології, розглядається в парадигмі соціальних відносин. Нині у вивченні релігійної традиції враховується досвід усесвітньо знаних дослідників, зокрема, теорія соціальної дії М. Вебера, соціальної інтеграції Е. Дюркгейма, структурної цілісності Т. Парсонса, культурної ланки Б. Малиновського.

В українському академічному релігієзнавстві склався погляд на релігійну традицію, яка визначається елементами релігійно-духовної спадщини, що передаються і зберігаються протягом тривалого часу в діяльності Церкви або її окремих інститутів. Тут релігійна традиція виступає одним із видів релігійно-духовної наступності, орієнтує як на збереження попередніх надбань, так і на їх відтворення, розвиток; проявляється у вигляді усталених стереотипізованих норм поведінки віруючих, формах відзначення релігійних свят, обрядів, дотриманні звичаїв, наслідуванні ідей тощо⁸. Українське релігієзнавство активно послуговується досягненнями натуралістичної школи, виокремлює успадковані поколіннями віруючих природоморфні риси релігійних вірувань давніх українців.

Інтеграція віруючих навколо конкретної релігійної традиції може відбуватися завдяки протиставленню конфесій чи соціальних груп, що сповідують інші релігійні традиції. Таке протиставлення зумовлюється, зокрема, властивим кожній релігійній системі порівняльно-звинувачувальним богослов'ям, постає складовою частиною релігійної доктрини. Заслуговує на увагу думка відомого американського соціолога-теоретика Т. Парсонса щодо цілковитої дисфункціональності релігійної традиції в окремих соціально-історичних ситуаціях: коли йдеться про перешкоди в запровадженні сучасних технологій, методів організації праці у сфері економіки країни, посилення економічного застою тощо.

Окрім міжрелігійних конфліктів, за посередництва релігійної традиції може виникати конфлікт зі світськими організаціями. До того ж цей конфлікт буде нести подвійне навантаження: як факт соціальної дезінтеграції та внутрішньогрупового єднання. Чим більше відторгнення від зовнішнього світу, тим

міцніше внутрішньогрупове єднання. Ворожість до «чужих» створює відчуття спільності, спонукає шукати підтримки лише у своїх. Виявляється, що соціальний конфлікт і соціальна інтеграція можуть розглядатись у взаємозв'язку, виступати як два боки єдиного процесу суспільного розвитку.

Аналіз релігійної традиції як соціального феномену активізується у другій половині XIX ст. Унаслідок диференціації соціального устрою, що прогресує, постає питання щодо проникнення релігійних компонентів, зокрема релігійної традиції, до різних суспільних сфер: економічної, політичної, сімейної тощо. Це дозволило не лише розглядати релігійну традицію невід'ємною частиною соціального буття, а й використовувати її як ідеологію.

Критиком феномену релігійної ідеології, а саме інтеграції релігійної традиції у процес політичного моделювання, сприйняття її ідеологічним забезпеченням суспільно-політичних процесів державотворення, виступав Г. Гегель. Він уважав, що політичну модель держави не можна будувати на особливостях релігійної традиції, варто чітко відрізнити останню від державної ідеології. Вказуючи на соціальну значущість релігійної традиції, Г. Гегель не вбачає в ній засіб обґрунтування «істинного» соціального буття. Філософ визначає релігійну традицію як необхідну морально-поведінкову модель, що активно функціонує на рівні побутової свідомості та не потребує державно-ідеологічного оформлення.

Нині ситуація у сфері міжправославного діалогу в Україні засвідчує нову актуалізацію дискурсу «релігійна ідеологія». З огляду на сучасний етап українського державотворення важливо не лише осмислити феномен релігійної ідеології, а й з'ясувати особливості функціонування його варіативу у вигляді «православної ідеології», яка є неоднорідним явищем за своєю суттю, оскільки виходить із різних форм релігійної традиції народів. Передбачаємо, що автентичність індивідуальної релігійності православного віруючого відображатиме сконструйовані релігійною ідеологією матриці взаємин з іншим, інколи «чужим» світом.

Загалом, будучи окремим випадком, різновидом поняття «ідеологія», релігійна ідеологія претендує на роль духовного моноліту суспільства. Справді, будь-яка ідеологія покликана об'єднувати людей заради спільного життя та спільних дій навколо визначених, взаємопов'язаних одне з одним ідей, уявлень і переконань, міфів тощо. Як і релігія, ідеологія виходить зі «сконструйованої», тобто частково відрефлексованої, не до кінця пізнаної й осмисленої, реальності, орієнтована на задоволення практичних інтересів, потреб людини, має на меті контроль і управління діяльністю індивідів шляхом маніпулювання людською свідомістю. У будь-якій

⁷ Кулагіна-Стадніченко Г. Індивідуальна релігійність православного віруючого: у пошуках автентичності. *European Philosophical and Historical Discourse*. 2019. Volume 5. Issue 1. P. 123–128. URL: https://ephd.cz/wp-content/uploads/2019/ephd_2019_5_1/20.pdf; https://ephd.cz/?page_id=629&lang=cs.

⁸ Традиція релігійна. *Релігієзнавчий словник* / за ред. А. Колодного, Б. Лобовика. Київ: Четверта хвиля, 1996. С. 340.

ідеології з необхідністю присутній потужний ірраціональний компонент.

Спільних властивостей так багато, що з'являється спокуса не лише вважати ідеологію органічно властивою релігії, а й ототожнити обидва явища. Однак дослідники засвідчують відсутність релігійних джерел ідеології. Так, сучасна напруженість між православними церквами Київського та Московського спрямування зумовлена не стільки відмінностями їхніх релігійних традицій, скільки експлуатацією релігійної ідеології, що перебуває в активній стадії свого обґрунтування та практичного втілення бого-словами й інтелектуалами, зокрема, від російського православ'я. Україна не може не зважати на цей конфліктоген, що отримує не лише політичну чи релігійну, а й академічну підтримку установ Росії.

Наприклад, словник-довідник з політології московського Видавничого центру «Гардаріки», який спеціалізується на літературі для вищих навчальних закладів, тлумачить релігійну ідеологію як відносно цілісну систему ідейних уявлень, що використовує релігійну догматику та найзагальніші уявлення про релігійне походження світу для обґрунтування значущих інтересів влади та висування політичних вимог⁹. Російськими науковцями релігійна ідеологія вмотивовується суспільною потребою в ній, реалізується через виконання своїх функцій, а саме: пізнавальної, ціннісної (аксіологічної), мобілізації, регулювання, прогностичної. У написаному згідно з Державним освітнім стандартом Росії підручнику «Теорія політики» визначається, що релігійна ідеологія дає віруючому цілісний, завершений світогляд, який стосується, зокрема, його політичних поглядів і поведінки: «У релігійній свідомості все незрозуміле та непідвладне розуму компенсується вірою. Унаслідок цього для релігійного сприйняття немає невирішених проблем, зокрема й у сфері політики, немає питань без відповідей на них. Якщо вірянину буде щось незрозумілим у реальних подіях, то на це нададуть своє авторитетне судження релігійні лідери»¹⁰.

Автор російського підручника з політології Б. Ісаєв виокремлює «функцію мобілізації релігійної ідеології, коли здійснюється конкурентна боротьба із представниками інших релігій» і в цьому контексті зважає на її регулювальну функцію. Тут зауважимо, що йдеться про тенденцію, коли російське православ'я не лише претендує на «загальний регулятор суспільного й особистого життя», а й бере на себе роль арбітра у світоглядних виборах індивіда,

заперечує релігійну свободу, а водночас атеїстичне бачення світу, тоталітаризується, узурпує політичну владу з її повною на те згодою та заступництвом, перетворюється на частину політичного впливу російської держави. «У цьому розумінні, – пише Б. Ісаєв, – цілком слушна не позбавлена цинізму фраза Вольтера про те, що неможливо керувати навіть маленьким селищем, якщо воно заселене безбожниками. Релігія поєднує людей у спільноті, закликає дотримуватись моральних і політичних вимог»¹¹.

Як релігійно-політична ідеологія російське православ'я виконує і прогностичну функцію, тобто «моделює майбутнє суспільство, до якого закликає прагнути своїх послідовників», оскільки «має свій проєкт ідеального суспільно-політичного ладу на землі». Отже, висновує автор російського підручника з політології, «релігія часто скеровує, розвиває, упорядковує політичний розвиток суспільства». Натомість ціннісна (аксіологічна) функція релігійної ідеології обґрунтовується тим, що кожна релігія спирається на свою систему цінностей – зокрема політичних, допомагає віруючому прийняти та засвоїти політичні, а разом із ними – етичні та соціальні ідеали. Отже, до релігійних цінностей «входять уявлення про найдосконаліший суспільно-політичний устрій, вищу справедливість і про ті політичні партії й організації, що сприяють утіленню цих ідеалів у життя»¹². Це означає маріонетковість православної ідеології РПЦ, її узалежнення не лише від позиції влади, а й від диктатури окремих політичних структур (або ж окремих політиків), які допомагають російському православ'ю зберегти консервативні, а загалом антиісторичні фундаменталістські позиції.

Релігійна ідеологія стала цементуючою основою симбіозу російського православ'я й імперської влади, підґрунтям сумнозвісного «русского міра». Російські політологи переконані, що визнання деяких ідеологічних цінностей не лише сприяє засвоєнню індивідом норм і правил поведінки, а й формує його релігійні вподобання. Отже, можемо казати про формування автентичної релігійності православного віруючого Московського патріархату на цілком конкретних настановах російського політикуму з урахуванням специфічної релігійної ідеології, що традиційно відображає ментально властиві російському етносу, засвідчені всією історичною ретроспективою формування й існування відповідної форми цезаропапізму російського православ'я чинники маніпулятивних взаємин РПЦ та держави.

На наш погляд, головним деструктивом релігійної ідеології, як зумовленого системою

⁹ Вершинін Михайло, Василик Михайло. Політологія : словник-довідник. М. : Гардаріки, 2000. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/Dict/index.php.

¹⁰ Ісаєв Б. Теорія політики : навчальний посібник. С.-П. : Пітер, 2008. С. 368. URL: <http://politics.ellib.org.ua/pages-3285.html>.

¹¹ Там само.

¹² Там само.

суспільно-економічних відносин соціально-класового явища¹³, є конфліктне сприйняття світу, чітка поляризація останнього за смисловою віссю «друг – ворог», «свій – чужий». Такий підхід уможливив появу російського феномену «політичного православ'я», де чітко артикулюється ідея створеності православних росіян для війни¹⁴. Так, ще у 2004 р. сумнозвісний священник Всеволод Чаплін в інтерв'ю радіо «Эхо Москвы» назвав радикальні принципи побудови православної цивілізації, згідно з якими християнство матиме майбутнє в Європі, якщо воно знову навчить людей вмирати та вбивати. У 2007 р. та сама особа сформулювала доктрину «атомного православ'я», а саме: «Для православних віруючих набагато гірше згубити власну душу внаслідок нашестя атеїстів та іновірців на російську землю, ніж загинути у всесвітній ядерній катастрофі»¹⁵. У 2011 р. священник Іоанн Охлобистін заявив: «У нас не залишається іншого виходу, як знищити весь прогнилий світ із його вадами та байдужістю і накласти на себе руки в надії, що з тих чудом уцілілих людських істот з'явиться, нарешті, нове, краще людство»¹⁶. Тоді ж той самий священник виступив із «Доктриною – 77», згідно з якою «росіяни можуть зорганізуватися лише у двох випадках – у храмі для молитви і на полі бою для битви з ворогом»¹⁷. Риторика «священної війни» проти неправославного, неросійського, отже, гріховного, світу стала головним постулатом московського політичного православ'я, на ній ґрунтується доктрина «руського міра».

¹³ Ідеологія релігійна. *Релігієзнавчий словник* / за ред. А. Колодного, Б. Лобовика. Київ : Четверта хвиля, 1996, с. 125.

¹⁴ Російський релігієзнавець Борис Кнорре у своєму інтерв'ю «Політичне православ'я як ідеологія, що виправдовує війну з усім світом» слушно помічає: «Політичне православ'я являє собою не релігію, а релігійну ідеологію, яка радикально відрізняється від релігії походження аж до прямих суперечностей між ними. Релігійні ідеології вільно обходяться з догматикою, священними текстами, схильні розширено тлумачити поняття «релігійна приналежність». Політичне православ'я претендує на деприватизацію релігії, на експорт відповідних релігійно-моральних норм за огорожу церкви, на те, щоб проникнути до всіх сфер суспільства і визначати життєві правила не лише релігійних, а й нерелігійних людей. А це передбачає лобіювання відповідних законів, тотальну переробку Конституції держави. Політичне православ'я відрізняється від фундаменталізму, якому властиве прагнення до інкапсуляції власного соціального простору, повернення до джерел саме в межах національного проекту, а політичне православ'я ставить набагато більші, глобальніші завдання», – інтерв'ю Наталії Зотової з релігієзнавцем, доцентом Вищої школи економіки Борисом Кнорре «Политическое православие как идеология, оправдывающая войну со всем миром» з'явилося на електронному ресурсі Єрусалимський портал «Символ віри», було передруковано «Новою газетою» під назвою «Соблазн ощущать себя героем «священной битвы» слишком велик» 20 січня 2016 р., що наступного дня з'явилося на порталі PICU. URL: https://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/62248/.

¹⁵ Там само.

¹⁶ Там само.

¹⁷ Там само.

Українське православ'я формувалося в інших суспільно-політичних взаєминах із владою, соціумом, іншими релігійними системами, має відмінну від російського «народну ментальність»¹⁸. Важливо зрозуміти, від якої органічно не властиво йому ідеологічної спадщини РПЦ воно відмовляється, на яких, відмінних від останнього, світоглядних орієнтирах можливе становлення автентичної індивідуальної релігійності українського православного віруючого.

Зазначене вище сформулюємо у вигляді нижчезазначених **висновків**.

Автентична релігійність православного віруючого, структурними компонентами якої виступають релігійна традиція та релігійна ідеологія, має особливості прояву в національному контексті. Взаємозумовленість розвитку соціальних відносин і релігійної традиції дозволяє висновувати про те, що соціальні зміни, конфлікти спричиняють суттєву трансформацію релігійної традиції, надто активізують її інтеграційно-деінтеграційну функцію.

За час свого існування вчення про релігійну ідеологію зазнало численних метаморфоз, однак завжди залишалось на вістрі уваги суспільства, а нині надто актуалізувалося з огляду на сучасний етап українського державотворення. Уважаємо, що релігійна ідеологія перетворюється на деструктивний, а подекуди й небезпечний світоглядний концепт, оскільки як система релігійних ідей вона не скерована на пошук божественної або ж богословської істини, захищає інтереси окремих груп людей, соціальних класів, політичних партій, чи окремих політиків. Прикриваючись ім'ям Бога, релігійна ідеологія політизується, представляє приватні цілі окремої соціальної групи (особи) у вигляді спільних уподобань великої групи віруючих індивідів. Засобом релігійної ідеології виступає маніпуляція суспільною й індивідуальною свідомістю.

Ідеологічний симбіоз православ'я та держави небезпечний тоталітарною моделлю державного устрою, за умов якого релігійна ідеологія обслуговує соціально-політичні запити, виступає міфічною побудовою, специфічною соціальною дійсністю, існування якої передбачає «не-знання», своєрідний «пізнавальний вакуум», відсутність чи неможливість застосування критичного потенціалу з боку суб'єктів цієї дійсності. З огляду на це будь-яка ідеологія є антимисленням. У тоталітарній державі православна ідеологія трансформується в державну релігію з особливими догматами, священними книгами, апостолами, боголюдьми, літургією, тощо. У такому разі держава стає ідеократичною системою,

¹⁸ Чорноморець Ю. Українське та російське православ'я: необхідність «перезавантаження». URL: https://risu.ua/ukrajinske-ta-rosiyske-pravoslav-ya-neobhidnist-perezavantazhennya_n52264.

у межах якої священнослужитель, який може тлумачити ідеологічні максими, виступає чиновником і політичним лідером водночас. М. Бердяєв називав такі суспільні моделі «зворотними теократіями», вказував на поворот «від старої теократії до нового середньовіччя, до нової сатанократії»¹⁹. Сакралізація влади історично постає складовою частиною релігійної традиції московського православ'я, що на нинішньому етапі набуває крайніх, заполітизованих проявів.

Українському православ'ю не властива суворота диктатура релігійної ідеології, відсутність релігійної свободи, свободи думки, світоглядної свободи. Натомість пафос російської православної ідеології полягає в її протиставленні культурі, як такій галузі людської автономії, де відсутня влада «системи приписів», однак домінує вільне й осмислене рішення індивіда, суб'єкта дії. Протягом тривалого часу культура зберігає й накопичує власне, не завжди трагічне чи негативне, знання про Бога. Проте православна ідеологія не визнає права на взаємини з Богом поза межами її самої. У такому разі можна казати про позакультурність, безкультурність, навіть антикультурність

релігійної ідеології, оскільки будь-яка ідеологія означає примат загального над одиничним, «ідеологічної структури» – над суб'єктом, що сприймає; «системи уявлень» – над живою особистістю.

Безособистісність релігійної ідеології розрахована на масове сприйняття, спрямована проти автентичності, індивідуальності, протилежна богослов'ю, яке за фактом свого існування завжди персоналістично. Загалом, ідеологія та християнство мають бути несумісними за визначенням. Бог – завжди далекий від будь-якої «метушні існування», а водночас надто близький до кожної живої істоти, не може бути ідеологізований. Де Дух Господній – там особистісна свобода, Логос, сенс, співмірність, мир. Натомість жорсткий ідеологічний, пафосно-невротичний «порядок» релігійної ідеології закономірно породжує «революцію свідомості».

Зауважимо деструктивний вплив релігійної ідеології та її варіанту – російського політичного православ'я. Для автентичної релігійності православного віруючого в Україні маркером православності має виступати заснована на толерантних взаєминах власна релігійна традиція.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Автентичність. *Філософський енциклопедичний словник* / за ред. В. Шинкарука та ін. ; Національна академія наук України ; Інститут філософії імені Г.С. Сковороди. Київ : Абрис, 2002. С. 7–8.
- Бердяєв М. Нове середньовіччя. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Berdyayev/novoe-srednevekove/.
- Вершинін М., Василик М. Політологія : словник-довідник. М. : Гардарики, 2000. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/Dict/index.php.
- Деррида Ж. Голос і феномен та інші праці з теорії знаку Гуссерля. С.-П. : Алетея, 1999. 208 с.
- Ідеологія релігійна. *Релігієзнавчий словник* / за ред. А. Колодного, Б. Лобовика. Київ : Четверта хвиля, 1996. С. 125.
- Ісаєв Б. Теорія політики : навчальний посібник. С.-П. : Пітер, 2008. С. 368. URL: <http://politics.ellib.org.ua/pages-3285.html>.
- Колодний А. Релігійне життя України в особах його діячів і дослідників. Київ : Інтерсервіс, 2017. 740 с.
- Кулагіна-Стадніченко Г. Індивідуальна релігійність православного віруючого: у пошуках автентичності. *European Philosophical and Historical Discourse*. 2019. Volume 5. Issue 1. P. 123–128. URL: https://ephd.cz/wp-content/uploads/2019/ephd_2019_5_1/20.pdf; https://ephd.cz/?page_id=629&lang=cs.
- Парсонс Т. Система сучасних суспільств. М., 1998. С. 70.
- Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Досвід феноменологічної онтології / пер. із франц., передмова і прим. Ст. Колядко. Видавництво : Серія “Philosophy”, 2009. 928 с.
- Традиція релігійна. *Релігієзнавчий словник* / за ред. А. Колодного, Б. Лобовика. Київ : Четверта хвиля, 1996. С. 340.
- Федан О. Теоретичний аспект поняття «автентичність» у філософських та психологічних науках. *Молодий вчений*. 2016. № 11 (38). С. 397–401.
- Філософський енциклопедичний словник / за ред. В. Шинкарука та ін. ; Національна академія наук України ; Інститут філософії імені Г.С. Сковороди. Київ : Абрис, 2002. С. 7–8.
- Хайдеггер М. Буття і час. М. : Академічний проект, 2011. 460 с.
- Чорноморець Ю. Українське та російське православ'я: необхідність «перезавантаження». URL: https://risu.ua/ukrajinske-ta-rosiyske-pravoslav-ya-neobhidnist-perezavantazhennya_n52264.

¹⁹ Бердяєв М. Нове середньовіччя. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Berdyayev/novoe-srednevekove/.

REFERENCES

- Authenticity. Philosophical Encyclopedic Dictionary. Under the editorship V. I. Shinkaruk and others. National Academy of Sciences of Ukraine, Institute of Philosophy named after H.S. Skovoroda. K.: Abris, 2002, p. 7–8.
- Berdyayev, M. New Middle Ages. Electronic resource. Access mode: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Berdyayev/novoe-srednevekovye/.
- Chornomorets, Y. Ukrainian and Russian Orthodoxy: the need for a “reboot”. Electronic resource. Access mode: https://risu.ua/ukrajinske-ta-rosiyske-pravoslav-ya-neobhidnist-perezavantazhennya_n52264.
- Derrida, J. (1999). Voice and phenomenon and other works on Husserl’s theory of the sign. St. P.: Aletheia, 208 p.
- Fedan, O. (2016). The theoretical aspect of the concept of “authenticity” in philosophical and psychological sciences. *Young Scientist*, № 11 (38), p. 397–401.
- Heidegger, M. (2011). Genesis and time. M.: Academic Project, 460 p.
- Isaev, B. (2008). Political theory: Study guide. St. P.: Peter, village. 368. Electronic resource. Access mode: <http://politics.ellib.org.ua/pages-3285.html>.
- Kolodny, A. (2017). Religious life of Ukraine in the person of its leaders and researchers. K.: Interservice, 740 p.
- Kulagina-Stadnichenko, A. (2019). Individual religiosity of an Orthodox believer: in search of authenticity. *European Philosophical and Historical Discourse*. Volume 5, issue 1, p. 123–128. https://ephd.cz/wp-content/uploads/2019/ephd_2019_5_1/20.pdf; https://ephd.cz/?page_id=629&lang=cs.
- Vershinin, M., Vasylyk, M. (2000). Political science. Dictionary-reference. M.: Gardariky. Electronic resource. Access mode: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/Dict/index.php.
- Parsons, T. (1998). System of modern societies. M., village 70.
- Philosophical Encyclopedic Dictionary. Under the editorship V. Shinkaruk and others. National Academy of Sciences of Ukraine, G.S. Skovoroda Institute of Philosophy. K.: Abris, 2002, p. 7–8.
- Sartre, J.-P. (2009). Jean-Paul Sartre Being and Nothingness: The Experience of Phenomenological Ontology. Trans. from French, preface and note. Art. Christmas carol Publisher: Series “Philosophy”, 928 p.
- The ideology is religious. Dictionary of religious studies. Under the editorship professors A. Kolodny and B. Lobovyk. K.: The Fourth Wave, 1996, p. 125.
- The tradition is religious. Dictionary of religious studies. Under the editorship professors A. Kolodny and B. Lobovyk. K.: The Fourth Wave, 1996, p. 340.

СТВОРЕННЯ САДІВ ПРАВЕДНИКІВ НАРОДІВ СВІТУ ЯК ФОРМА МЕМОРІАЛІЗАЦІЇ ТРАГЕДІЇ ГОЛОКОСТУ

У статті актуалізовано проблему меморіалізації історичних подій, запропоновано розглянути досвід створення Садів Праведників народів світу як форму пам'ятування трагічної події в житті євреїв – Голокосту. Автор переконує, що меморіалізація є необхідним елементом ідентифікаційних процесів на індивідуальному та спільнотному рівнях. Звертаючись до ініціатив різних держав, насамперед Ізраїлю, на честь ушанування тих, хто спасав євреїв під час Голокосту, можна переконатися, що символ саду традиційно використовується для позначення важливості події. Існування Садів Праведників свідчить про вдячність євреїв тим народам, які сприяли збереженню єврейської нації. Водночас Сади Праведників підкреслюють надважливість загальнолюдських цінностей, що потребують збереження та передачі прийдешнім поколінням.

Ключові слова: меморіалізація, пам'ятування, праведник, Сад праведників народів світу, Яд ва-Шем, Голокост.

Liudmyla Fylypovych

CREATION OF THE GARDENS OF THE RIGHTEOUS NATIONS OF THE WORLD AS A FORM OF MEMORIALIZATION OF THE TRAGEDY OF THE HOLOCAUST

The article actualizes the problem of memorialization of historical events, offering to consider the experience of creating the Gardens of the Righteous of the Peoples of the World as a form of commemoration of the tragic event in the life of the Jews – the Holocaust. The author is convinced that memorialization is a necessary element of identification processes at the individual and community levels. Turning to the initiatives of various states, and primarily Israel, which honor those who saved the Jews during the Holocaust, we can see that the symbol of the garden is traditionally used to indicate the importance of a certain event. The existence of the Gardens of the Righteous testifies to the gratitude of the Jews to those peoples who contributed to the preservation of the Jewish nation. At the same time, the Gardens of the Righteous emphasize the importance of universal values that need to be preserved and passed on to future generations.

Key words: memorialization, commemoration, righteous man, Garden of righteous people of world, Yad Vashem, holocaust.

Актуальність. У процесі ідентифікації – індивідуальної чи спільнотної – велике значення має пам'ять як одна зі складових частин ідентичності. Тому проблема пам'ятання / пам'ятування / запам'ятовування – меморіалізації є важливою і для окремої людини, і для якогось колективу (родинного чи професійного), і для нації загалом. Пам'ятати можна своїх предків, створюючи сімейні альбоми чи родинні дерева, пишучи сімейні саги/спогади чи збираючи архівні документи. Можна пам'ятати події, створюючи меморіали на честь героїв, музеї, архіви, документальні стрічки, творячи нові практики та ритуали, які допомагають вшанувати учасників подій. Нині тема меморіалізації артикулюється у зв'язку з російсько-українською війною, щоб не забути тих, хто виборював свободу та незалежність української держави. Активно в цей процес залучений Український інститут національної пам'яті, який осмислює досвід багатьох організацій і громад, які творять меморіальні об'єкти та запроваджують нові практики пам'ятання.

Одним із таких прикладів меморіалізації є створення та функціонування Саду Праведників народів світу, який започаткований Ізраїлем на честь ушанування пам'яті тих, хто спасав євреїв під час Другої світової війни.

Тому ставимо собі за мету описати виникнення Садів Праведників, їхню історію й існування в сучасних умовах, маємо надію, що Україна скористається багаторічним досвідом євреїв, які таким способом висловили свою вдячність тим, хто забезпечив їхнє виживання в умовах геноциду.

Виклад основного матеріалу. В історії людства відомі різні сади: ботанічні, фруктові, зимові, монастирські, зокрема православні, єзуїтські, ватиканські та бахайські, райські, міфічні, історичні, античні, англійські й індійські, японські й українські, традиційні та новітні. У всіх на слуху сад Едемський, Гетсиманський, висячі сади Семіраміди. Ми чули про білий (монохромний) і місячний сад. І всі вони пов'язані із чимось прекрасним, величним, досконалим.

Сади класифікуються за регіонами земної кулі, за історичними періодами, за типами, формами, композицією, призначенням. Усі вони відображають не тільки особливості кліматично-географічні, часові, стилеві, але й культурні, ментальні, мовні. Вони втілюють характерні риси місцевості, специфіку часу, ознаки етносу чи раси, унікальність історичної, зокрема релігійної, традиції. Але завжди сад у його матеріальному вимірі – це територія, організована, можливо, огорожена, яку обробляє людина,

культивуєючи ті чи інші породи дерев, кущів, квітів, загалом рослин. Сад – це земля, на якій ростуть різні зелені насадження, переважно дерева, які створюють комфорт, естетику, візуальну приємність.

Ментально ідея саду близька українцеві. А образ «садка вишневого біля хати», оспіваний Т. Шевченком, є генетичним кодом українців. І це завжди спрацьовувало. Вітчизняні садолуби не тільки висаджують, доглядають, удосконалюють сади, але й рефлексують на тему саду¹.

Образ і символ «саду» надихає на пошук нових тем, нових імен, нових статей і книг. Прекрасно в історичному аспекті описана традиція саду Вікторією Тарас у її статті в журналі «Народознавчі зошити»². Авторка нагадала про старогрецькі міфічні сади Адоніса, про традицію грецьких філософських шкіл: Епікура, який так і називав свою школу – кепос (від грец. *κῆπος* – сад), і Арістотеля, який заснував свою перипатетичну школу (від грец. *περιπατέω* — прогулюватись у саду), успадковану після смерті Арістотеля учнем Платона, другом і послідовником Арістотеля Теофрастом.

Нам пам'ятні описані античними авторами сади Гомера, сади Гесперід. З дитинства ми знаємо про Біблійний сад, «сад в Едемі» (*gan bēśādān*) – букв. «сад у блаженній країні» – житло Бога, у якому Він насадив «кожне дерево, принаadne на вигляд і на їжу смачне, і дерево життя посеред раю, і дерево Пізнання добра і зла» (Біблія. Буття 2.9); туди ж Він поселив і перших людей, щоб вони обробляли й охороняли цей сад.

Тема саду належить не тільки до історичних. Вона оживає і в нашій реальності. Навіть середнє покоління пам'ятає такий популярний у недавньому минулому слоган, яким формували в киян особливе ставлення до своєї столиці – «Київ – сад». Зовсім свіжа новина: активісти зі Львова й Австрії почали готувати урбан-сад, який згодом установалять у парку «Знесіння». Цим завершився дводенний українсько-австрійський воркшоп і лекторій з урбан-садівництва³.

Око мимоволі чіпляється за все, де є слово сад. На сторінці новин Української греко-католицької церкви (далі – УГКЦ) від 10 березня 2020 р. з'явилась

інформація, яка зацікавила автора⁴. З ініціативи Блаженнішого Святослава, Отця і Глави УГКЦ Асоціація «Сад Праведників – Гаріво» Мілана прийняла кандидатуру митрополита Андрея Шептицького для присвоєння титулу Праведника та вирішила помістити його ім'я за заслуги перед людством у **Віртуальному Саду Праведників**⁵.

Що це за сад? Коли він з'явився, де розташований?

«Сад праведників» – це поняття, яке сягає біблійного коріння. Садом праведників уважалося місце, куди прагнуть усі люди, але потрапляють лише ті, хто суворо дотримується заповідей, моральних приписів релігії. І таким місцем міг бути тільки рай. У Біблії знайдеться сотні згадок про праведників⁶. З неї випливає, що праведник – це людина, яка провадить праведне життя, справедливе, благе, правдиве, мудре, глибоко вірить і довіряє/служить Богу, дотримується його заповідей⁷. Поняття «праведник» насамперед уживається в юдаїзмі. Єврейська історія знає багатьох праведників. Першим праведником вважається Ной, якого Бог урятував через його праведність. Як про праведників ідеться в Біблії про Мойсея, Давида, Естер і багатьох інших. Є праведники (цадики) серед єврейського народу і в наш час. Вони надзвичайно шануються іудеями.

⁴ Комітет «Саду Праведників» Мілана присвоїв митрополиту Андрею Шептицькому звання Праведника. URL: http://news.ugcc.ua/announces/kom%D1%96tet_sadu_pravednik%D1%96v_m%D1%96lanu_prisvoit_mitropolitu_andreyu_sheptitskomu_zvannya_pravednika_88678.html.

⁵ Митрополиту Андрею Шептицькому в Італії присвоїли титул Праведника. URL: <https://portal.lviv.ua/news/2020/10/08/mytropolitu-andreiu-sheptytskomu-v-italii-prysvoilytytul-pravednyka>.

⁶ Симфонія для Біблії. URL: <https://bible.by/symphony/word/15/4691/>.

Іов 17:9 <...> І праведний буде держатись дороги своєї, <...>

Пс. 36:21 <...> а праведник милує і дає, <...>

Пс. 63:11 <...> А праведний Господі і буде вдаватись до Нього, <...>

Пс. 91:13 <...> Праведник цвіте, як пальма, <...>

Пс. 140:5 <...> Як праведний вразить мене, то це милість; <...>

Притч. 10:30 <...> Повік праведний не захитається, <...>

Притч. 12:13 <...> але праведний з утиску вийде <...>

Притч. 12:26 <...> Праведник вивідає свою путь, <...>

Притч. 13:5 <...> Ненавидить праведний слово брехливе, <...>

Притч. 20:7 <...> Праведник ходить у своїй непорочності: <...>

Притч. 21:26 <...> а справедливий дає та не шкодує <...>

Притч. 28:1 <...> а справедливий безпечний, немов лев <...>

Притч. 29:7 <...> Праведний знає про право вбогих, <...>

Екл. 7:15 <...> праведник гине у праведності своїй; <...>

Сир. 16:3 <...> Краще один праведник, ніж тисяча грішників.

⁷ Симфонія для Біблії. URL: <https://bible.by/symphony/word/15/4696/>.

Пс. 36:29 <...> праведні землю, і будуть жити на ній повік <...>

Притч. 11:9 <...> але визволяються праведні <...>

Притч. 29:2 <...> Коли множаться праведні, радіє народ, <...>

Мф. 13:43 <...> Тоді праведники засяють, як сонце, <...>

Мф. 25:46 <...> а праведники в життя вічне <...>

Прем. 5:15 <...> А праведники живуть на віки.

¹ Ідеться про щорічні конференції «Філософія саду і садівництва у світовій культурі: джерела та новітні інтерпретації», які проводить Уманський національний університет садівництва. Постійним ідейним натхненником був проф. Павло Ямчук (1972–2024 рр.). Матеріали конференцій друкуються, див.: URL: <http://lib.udau.edu.ua/bitstream/123456789/7395/1/%d0%97%d0%91%d0%86%d0%a0%d0%9d%d0%98%d0%9a.%20%d0%a4%d1%96%d0%bb%d0%be%d1%81%d0%be%d1%84%d1%96%d1%8f%20%d1%81%d0%b0%d0%b4%d1%83%20-%202019.pdf>.

² Тарас В. Термін «сад» в історії ландшафтної архітектури. *Народознавчі зошити*. 2012. № 4 (106). С. 676–683.

³ У парку «Знесіння» з'явиться урбан-сад. URL: https://zaxid.net/u_parku_znesinnya_zyavitsya_urbansad_n1404434.

Але відносно недавно, у середині ХХ ст., виникло нове поняття – «**праведники народів світу**»⁸, яке нині існує не тільки в релігійному, але й у світському житті. Саме держава Ізраїль виступила з ініціативою створити **Сад Праведників**, утілити таким способом ідею національної пам'яті щодо тих неєвреїв, хто спас євреїв – жертв Голокосту. У 1953 р. парламент Ізраїлю Кнесет ухвалив рішення про заснування відомого нині **Національного меморіалу Катастрофи та Героїзму «Яд ва-Шем»**⁹ (Єрусалим, Ізраїль) для вшанування «Праведників народів світу» – неєвреїв, що ризикували життям, рятуючи євреїв під час Голокосту. Ці люди, неєвреїв, які дотримуються Семи законів нащадків Ноя, таким чином заслуговують на Царство Небесне і вічну пам'ять вдячного єврейського народу.

Отримати звання та відзнаку «Праведника» непросто. Особа має відповідати визначеним вимогам¹⁰, що ретельно перевіряється спеціальною комісією. Нагородна іменна медаль, почесний сертифікат і право додати своє ім'я до написаних на Стіні Честі в Саду Праведників у «Яд ва-Шемі» у Єрусалимі, що практикується нині замість висадження дерев, від чого відмовились через брак місця, – особлива честь. Рятівники або їхні найближчі родичі отримують нагороду під час спеціальної церемонії в Ізраїлі або у своїх країнах у приміщеннях Ізраїльських дипломатичних представництв. Ці церемонії проводяться у присутності місцевих урядових представників і широко висвітлюються в медіа.

Згідно із законом, «Яд ва-Шем» уповноважений «надавати почесне громадянство Праведникам народів світу на знак визнання їхніх дій, а якщо вони померли, пам'ятне громадянство держави Ізраїль». Кожний, визнаний Праведником народів світу, має право на сертифікат від «Яд ва-Шему». У разі його смерті його найближчому родичу надається право на визнання пам'ятного громадянства за померлим. Одержувачі, що вирішили жити в Ізраїлі, отримують пенсію в розмірі середньої заробітної платні, безкоштовне медичне обслуговування, а також допомогу у веденні господарства та медичному догляді.

Щороку кількість праведників світу оновлюється, а їхні імена дописуються на Стіні Честі. На 2019 р. налічується майже 27 тис. праведників у півсотні країн, серед яких «християни всіх конфесій і мусульмани, віруючі й атеїсти, чоловіки і жінки, люди всіх професій і віку, освічені, професіонали

і неписьменні селяни, багаті і бідні. Єдине, що їх об'єднує, це людяність і мужність, прагнення в жорстоких умовах терору зберегти найкращі моральні якості». Якщо точно, то на 1 січня 2022 р. зафіксовано 28 217 осіб¹¹. Найбільше таких у Польщі – 7 232, Нідерландах – 5 982, Франції – 4 206. На четвертому місці – Україна, де налічується 2 691 праведник. Усі вони поіменно згадуються на сторінці меморіалу, де можна прочитати і про інші країни, де є праведники світу, як-от: Бельгія (1 787), Литва (924), Угорщина (876), Білорусь (680). Є країни, де налічуються поодинокі випадки, але це тільки ті, які підтверджені в результаті пошуків і доказів. Реально праведників, які спасали євреїв, може бути більше. Щороку списки праведників збільшуються. У будь-якому разі праведник є «синонімом честі, людської героїзму й означає перемогу добра над силами зла», – написано на сторінці меморіалу.

За прикладом «Яд ва-Шему» у Єрусалимі європейці вирішили підтримати ідею вшанування Праведників, але тих, які спасали не тільки євреїв, але й усіх, хто потерпів у переслідуваннях за національною, релігійною чи політичною ознакою, у всіх геноцидах. Ініціатива ізраїльтян поширилась в інших країнах. Так, у 2003 р. був створений Міланський сад у парку Монте Стелла. Для координації руху за створення садів праведників світу була створена спеціальна громадська організація, Gariwo Network, яка спрямувала свою діяльність на об'єднання зусиль усіх людей, що поширюють послання Праведників. Вони закликають створювати свої власні національні, локальні сади для вшанування праведників миру. Із часом визріла ідея єдиного спільного Європейського Дня пам'яті про Праведників, присвяченого пам'яті осіб, які протистояли тоталітарним режимам і масовим злочинам у ХХ і ХХІ ст. Цього дня людство вшановує тих, хто завжди був готовий допомагати, рятувати людей, боротися за справедливість і діяти на захист правди. Ідея встановлення свята належить Комітету світового Саду Праведників (Garden of the Righteous Worldwide (далі – GARIWO)) з Італії. 10 травня 2012 р. Європейський парламент у Страсбурзі схвалив заклик GARIWO про заснування Європейського Дня праведників. Цей день відмічається щороку 6 березня – у пам'ять про смерть Моше Бейського, творця Алеї Праведників у Єрусалимі. 7 грудня 2017 р. Італія стала першою країною, яка офіційно приєдналась до відзначення на національному рівні Дня пам'яті праведників людства. Італійці, зокрема GARIWO, базуючись на концепції «Яд ва-Шему», розширили значення термінів «праведний», «праведник», включаючи чоловіків і жінок, які врятували життя в усіх геноцидах і захистили людську гідність під

⁸ Тяглий М. Праведники народів світу. *Енциклопедія історії України*. у 10 т. Київ : Наук. думка, 2011. Т. 8 : Па – Прик. С. 475.

⁹ Є біблійна версія походження назви: «Я їм дам у Своїм домі та в мурах Своїх *місце і ймення (Яд ва-Шем)*, що краще воно за синів та дочок, Я дам йому вічне ім'я, яке не понищиться!» (Ісайя, розділ 56, вірш 5).

¹⁰ Див. докл.: Там само.

¹¹ Names of Righteous by Country. URL: <https://www.yad-vashem.org/righteous/statistics.html>.

час тоталітаризму в усіх країнах світу і щодо всіх людей, усіх національностей і рас. Вибір Праведників здійснює Комітет Саду Праведників, до складу якого входять відомі особи, представники освіти, політики, культури та державного управління. Цим званням вшановують тільки померлих осіб.

Тепер День Праведників Людства відзначається в багатьох країнах світу, а не тільки в Ізраїлі чи Італії, де в Садах Праведників збираються люди для вшанування жертв і героїв геноцидів, демонструючи людяність і співчуття. Із 2014 р. цей день відзначають і в Польщі, де відкрили Сад Праведників у варшавській дільниці Муранув. Щороку у Варшаві в Європейський день пам'яті про Праведників оголошують прізвища осіб, яким присуджено звання «Праведник». Церемонія вручення відбувається в Музеї історії польських євреїв «Полін». Весною у варшавському Саді Праведників висаджують дерева, присвячені новооголошеним героям.

У зв'язку з пандемією коронавірусу багато заходів із вшанування праведників світу відклалися або перенеслися. Урочиста церемонія, присвячена початку Дня пам'яті мучеників і героїв Голокосту в Ізраїлі, у 2020 р. трансливалась онлайн.

Європейська організація вшанування праведників запропонувала всім країнам створити в усьому світі Сади Праведників за зразком саду в «Яд ва-Шемі» у Єрусалимі, де віддають шану тим, хто рятував євреїв під час Голокосту. Нині День пам'яті про Праведників має міжнародний характер.

В Україні існує традиція вшанування праведників світу. Ще в 1989 р. з ініціативи Всеукраїнської єврейської ради та фонду «Пам'ять жертв фашизму в Україні» запроваджене почесне звання «Праведник України». Його отримують жителі України, які рятували євреїв у роки Другої світової війни на території України. Усеукраїнська єврейська рада надсилає інформацію до меморіалу «Яд ва-Шем» для присвоєння звання праведника народів світу. Проте не завжди людина зі званням «Праведник України» має звання «Праведник народів світу». На це впливає складність критеріїв і процедури присудження звання меморіалом «Яд ва-Шем». У тому ж 1989 р. запроваджене звання «Праведник

Бабиного Яру» для вшанування людей, які рятували євреїв в окупованому Києві. Перше вручення відповідних дипломів відбулося в листопаді того ж року. У 2007 р. запроваджене звання «Діти Праведників» – для відзначення дітей, народжених не пізніше 1943 р., чиї батьки рятували євреїв, отже, їхнім дітям теж загрожувала смертельна небезпека. Їх нагороджують відповідними дипломами «Син Праведників» або «Донька Праведників». В Україні така церемонія вперше відбулась у вересні 1991 р.

Уже згадувалося, що звання «Праведник народів світу» отримали понад 2,5 тис. українців. Першою серед них була Марія Бабич, яка в окупованому Рівному врятувала єврейську дівчинку Іріт Осіпову. Після війни М. Бабич стала членом сім'ї Осіпових і разом із ними виїхала до Ізраїлю. Звання Праведниці народів світу було надано їй 1 травня 1962 р. Відтоді кількість тих, кому надається звання, зростає щороку.

Діяльність із пошуку та надання звання «Праведник народів світу» почалась відкрито лише після проголошення в Україні незалежності, до чого, на жаль, багато зі свідків банально не дожили. Кількість Праведників України постійно уточнюється, але йдеться про понад 3 000 осіб. 1 625 із них паралельно отримали звання Праведників народів світу. Звичайно, з різних причин далеко не всі, хто допомагав урятуватись євреям під час Голокосту, отримали бодай-якесь із цих звань.

У 2021 р. Україна вперше на державному рівні вшановувала пам'ять тих людей, які, ризикуючи життям, рятували євреїв у роки Другої світової війни. Відповідні нормативні документи про відзначення цієї дати ухвалили Верховна Рада, Президент України. Цьогоріч, 14 травня 2024 р., Україна також відзначила День пам'яті українців, які рятували євреїв під час Другої світової війни.

Досвід меморіалу «Яд ва-Шем»¹², Музею історії польських євреїв «Полін» із їхнім проектом «Польські Праведники – відновлення пам'яті»¹³, Національного музею історії України у Другій світовій війні із проектом «Портрети.УА»¹⁴, Українського інституту вивчення Голокосту «Ткума», які підготували довідник «Праведники народів світу»¹⁵, має стати надбанням українців, щоб гідно пам'ятати свою історію, своїх героїв.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN. URL: www.sprawiedliwi.org.pl.

The Righteous Among the Nations. URL: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/righteous-among-the-nations>.

The Righteous Among the Nations. URL: <https://www.yadvashem.org/righteous.html>.

¹² URL: www.yadvashem.org/righteous.html.

¹³ URL: <https://sprawiedliwi.org.pl/pl>.

¹⁴ URL: <https://xn--elagqdganc.com.ua/>.

¹⁵ URL: http://www.tkuma.dp.ua/images/public_download/2016_dovidnik_pravedniki_for_inet.pdf.

Національний музей історії України у Другій світовій війні. Проект «Портрети.UA». URL: <https://xn--e1agqdganc.com.ua/>.

Праведники народів світу: довідник / за ред. І. Щупака. Дніпро : Український інститут вивчення Голокосту «Ткума», 2016.

Праведники народів мира – по странам и национальной принадлежности спасителей Статистика на 1 января 2022 г. URL: <https://www.yadvashem.org/ru/righteous/statistics.html>.

Праведники народів мира. Праведники України. Спасителі : Николаєв. обл. : справочник / ред.-сост. : Н. Сугацкая и др. ; Николаєв. о-во єврейс. культури. Николаєв : Шамрай П.Н., 2016. С. 676–683.

Тарас В. Термін «сад» в історії ландшафтної архітектури. *Народознавчі зошити*. 2012. № 4 (106).

Тяглий М. Праведники народів світу. *Енциклопедія історії України* : у 10 т. Київ : Наук. думка, 2011. Т. 8 : Па – Прик. С. 475.

REFERENCES

Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN. www.sprawiedliwi.org.pl.

The Righteous Among the Nations. <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/righteous-among-the-nations>.

The Righteous Among the Nations. <https://www.yadvashem.org/righteous.html>.

National Museum of the History of Ukraine in the Second World War. Project "Portrety.UA". <https://xn--e1agqdganc.com.ua/>.

Righteous among the nations of the world: Handbook / Ed. I. Shchupaka. Dnipro: Ukrainian Institute of Holocaust Studies "Tkuma", 2016.

Righteous among the nations of the world – by country and nationality of the saviors. Statistics for January 1, 2022. <https://www.yadvashem.org/ru/righteous/statistics.html>.

Righteous people of the world. The Righteous of Ukraine. Saviors: Mykolaiv. region Directory / co-editor: N. Sugatskaya and others; Nikolaev. Island of Yevry's cultures Mykolaiv: P.N. Shamrai, 2016.

Taras V. The term "SAD" in the history of landscape architecture. Folk-lore notebooks. 2012, № 4 (106). P. 676–683.

Tyagly M. Righteous people of the world. Encyclopedia of the history of Ukraine: in the 10th volume. K.: Nauk. dumka, 2011. Vol. 8 : Pa – Pryk. P. 475.

РЕЛІГІЯ, КУЛЬТУРА ТА ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ: ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИЙ КОНТЕКСТ СУЧАСНОСТІ

У статті досліджується специфіка взаємозв'язку релігії, культури та штучного інтелекту (ШІ) у постмодерністському контексті сучасності. У цьому розумінні віртуалізація та штучний інтелект стають не просто інструментами, але й новим способом осмислення світу – вони кидають виклик традиційним уявленням про релігію, культуру, знання, істину й ідентичність. Автори закликають до досягнення можливих шляхів розвитку релігії та культури в постмодерному контексті та до пошуку гармонії між реальним і віртуальним, між традиційним та новаторським, між людським і штучним.

Ключові слова: особистість, релігія, культура, штучний інтелект, постмодерністський контекст, сучасність.

Olga Dobrodum
Eduard Martyniuk
Olena Nikitchenko

RELIGION, CULTURE, AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE: THE POSTMODERN CONTEXT OF CONTEMPORANEITY

This article explores the theme of the interconnection between religion, culture, and artificial intelligence in the postmodern context of contemporary society. In this sense, virtualization and AI are becoming not just tools, but a new way of understanding the world – they challenge traditional notions of religion, culture, knowledge, truth, and identity. The authors call for the exploration of possible paths for the development of religion and culture in a postmodern context and for the search for harmony between the real and the virtual, between the traditional and the innovative, between the human and the artificial.

Key words: personality, religion, culture, artificial intelligence, postmodern context, modernity.

Актуальність дослідження. Сучасний світ стрімко розвивається, разом із ним трансформуються всі сфери життя, зокрема й культура, релігія та технології. Постмодернізм, як домінуючий дискурс епохи, кидає виклик традиційним уявленням про реальність, знання, істину, ідентичність. У цьому контексті віртуалізація та штучний інтелект (далі – ШІ) стають потужними чинниками, що впливають на культуру, релігію та наше розуміння світу. Віртуальний світ стає все більш важливою частиною людського життя. Інтернет, соціальні мережі, віртуальна реальність (далі – VR) та доповнена реальність (далі – AR) розширюють можливості для культурного самовираження, творення та споживання контенту. З одного боку, це відкриває нові горизонти для творчості й інклюзивності, робить культуру доступнішою для людей із різними потребами та з різних куточків світу. З іншого – віртуалізація може призвести до відчуження, фрагментації ідентичності та втрати зв'язку із традиційними культурними цінностями.

Означені тенденції напрому стосуються релігії. Онлайн-трансляції богослужінь, віртуальні молитовні будинки, релігійні спільноти в соціальних мережах стають усе більш поширеними. Віртуальний світ дає можливість людям з різними

віруваннями спілкуватися, ділитися досвідом і знаходити підтримку. Проте віртуалізація релігії також може призвести до ризику комерціалізації, поверхневого ставлення до віри та втрати сенсу сакрального. ШІ стає все більш досконалим і здатен генерувати контент, що не відрізняється від людського. Але ШІ може призвести до ерозії людської креативності, втрати авторства та поширення фейкових новин. Постмодернізм характеризується плюралізмом, релятивізмом, деконструкцією та фрагментарністю. У цьому контексті віртуалізація та ШІ стають не просто інструментами, але й новим способом осмислення світу – вони кидають виклик традиційним уявленням про релігію, культуру, знання, істину й ідентичність.

У суспільному дискурсі є різні погляди на те, як саме взаємопов'язані релігія і культура, чи можна вважати релігію частиною культури, починаючи від того, що культура і є релігія, аж до того, що релігія і є культурою, із проміжними варіантами. Існують прихильники погляду, що релігія та культура несумісні, що це полярні величини, що культура виростає з релігії, релігія навіть руйнує культуру. Прибічники однієї думки можуть стверджувати, що релігія та культура тотожні, ідентичні, іншої – що це нейтральні та незалежні сфери людської життєдіяльності. Релігія

та культура є складовими частинами сучасного людського суспільства, як би ми не описували їхні взаємини – як ворогів чи друзів, – заперечувати їхню присутність у соціальному житті неможливо, як не можна заперечувати також їхній взаємовплив, попри будь-яку їхню оцінку. Під час вивчення культури ми не можемо не звертати увагу на релігію і навпаки, навіть більше, можна констатувати, що в історії людського суспільства навіть є традиція розглядати культуру та релігію як відносно автономні сфери буття, хоча ті зміни, що відбувалися в одній сфері буття, відбувалися також і в іншій.

Одним з актуальних для розгляду питань, безперечно, є соціокультурні аспекти вивчення штучного інтелекту (ШІ) та його соціальна інкорпорованість у компендіум людських знань, а також соціальні наслідки його виникнення та розвитку. Одна із центральних проблем ШІ в соціумі – проблема моделювання смислів у семіотичному їх розумінні, трансцендентально-феноменологічна теорія конструювання смислів і узагальнення конвенціоналістсько-соціокультурного плану. Під час вивчення цієї тематики важливо враховувати положення трансценденталізму Еммануїла Канта та феноменологічного конституювання Едмунда Гуссерля через їхню концептуальну схожість із конструюванням віртуальних об'єктів як форм дослідження креативних здібностей людини. Філософія Еммануїла Канта також дозволяє зміцнити позиції філософії ШІ та зробити крок до нових фундаментальних досліджень механізмів мислення. Так, може набути нового звучання старе питання «Чи може машина мислити?» на основі історико-філософського дискурсу (від Сократа, Арістотеля, Платона, Демокрита, Юстина до Г. Галілея, А. Августина, П. Абеляра, С. Боеція, І. Канта тощо), де було розроблено концепцію «машинного мислення», із включенням у неї, зокрема, соціокультурності, що інтенсивно розвивається.

Метою дослідження постає вивчення специфіки взаємозв'язку релігії, культури та штучного інтелекту в постмодерністському контексті сучасності.

Ступінь розроблення проблеми дослідження. Феномен віртуальної реальності досліджували зарубіжні та вітчизняні науковці: У. Брік, Ф. Брукс, Ф. Вебстер, Ж. Дельоз, С. Жижек, Дж. Ланьє, І. Сазерленд, Т. Стоуньєр, С. Хоружий, С. Заборовська, Н. Зуділіна, О. Каріна, С. Коноплицький, О. Сотникова, Є. Уханов, Ю. Шадських. Питання формування сучасної культури в умовах інформаційного суспільства розглядали багато як зарубіжних, так і вітчизняних дослідників, серед них такі: О. Барда, П. Бергер, В. Волинець, Я. Зодервіст, О. Прудникова, Г. Сашук, С. Хантінгтон, М. Шмиголь, Ю. Юшкевич та інші. Незважаючи на досить широкий спектр проведених досліджень впливу на культуру інформаційного суспільства такого феномену, як віртуальна реальність,

це є частиною загальної проблеми, якій присвячується дана робота.

Варто акцентувати на біхевіористському відтінку існуючого розуміння ШІ: стверджуючи превалюючу соціокультурну природу суб'єктності людини, ШІ сприймається переважно як суб'єкт знання. Машинний ШІ міг бути підсилювачем природного розуму, оброблення інформації на перфокартах і перфострічках задовго до Чарльза Беббіджа та Германа Голлеріта. Створення ШІ взагалі постає не стільки технічною, натурфілософською чи соціокультурною, але і суспільствознавчою проблемою, оскільки справжній, максимально подібний до природного ШІ рано чи пізно буде створено, то основне завдання полягає у відповіді на питання про мету його створення, контрольованість і гармонійну інкорпорованість у людське суспільство.

Подібні до перелічених взаємовпливів ми констатуємо в епоху інформаційного суспільства, коли вивчаємо конвергентні процеси в сучасному релігійному житті суспільства. Ми їх виділили й описали: акселерація, актуалізація есхатології, актуалізація соціальних концепцій, американізація, вельтизація, віртуалізація, глобалізація, діалогізація, екуменічний рух, егосинтонізація, екзотеризація, зростання інклюзивізму, конс'юмерізація, модернізм і постмодернізм, нові релігії, паксізація, приватизація, відтворення сучасного релігійного плюралізму, раціоналізація культових дій, ревіталізація, секуляризація, синкретизація, сцієнтизація, уніфікація екстеріоризації, толерантність, фемінізація, фундаменталізація, харизматизація¹.

Ці ж процеси відтворюються і в культурному житті, про що писав ще Семюель Хантінгтон у роботі «Зіткнення цивілізацій»: релігія – це наріжний камінь культури. Усі форми взаємодії культури здійснюються і в релігійному житті. Фіксує зміни в культурі взагалі та в релігії зокрема, ми бачимо, що вони здійснюються в соціальних мережах і блогосфері. Сучасна культура виражає себе, серед іншого, і в інформаційних технологіях: в онлайн переходить як культурне, так і релігійне життя. Культура – усе те, що створено людиною, друга природа, тепер переходить в онлайн, а всі процеси, що відтворюються в офлайн – діалог, віртуалізація, вельтизація, глобалізація тощо – спостерігаються і в онлайн. Тут доречно згадати роботу Євгена Цимбаленка, де на основі опитування експертів і журналістів-практиків виявляються та систематизуються основні позитивні та негативні наслідки конвергенції та дигіталізації в медіакомунікаціях².

¹ Мартинюк Е., Никитченко О. Конвергентні та дивергентні процеси в релігійному житті світу та України. Одеса, 2012. С. 76–85.

² Цимбаленко Є. Конвергенція масмедіа і медіакомунікацій. 2013. URL: <https://social-science.uu.edu.ua/article/1043>.

Основний виклад. Ми акцентуємо дослідницьку увагу на міждисциплінарній сфері дослідження, оскільки, незважаючи на історичні протистояння міжрелігійного та міжконфесійного характеру, усі релігійні організації послугуються досягненнями культури – складається нова релігійна культура спілкування в самому інтернеті, різні сторони релігійної культури й обрядів знаходять своє вираження у Глобальній мережі. Ідентичні проблеми спостерігаються й у взаєминах між релігіями, релігією та культури в онлайні й офлайн, їх можна запаралелити. Особливо це цікаво в контексті можливостей, які надає інтернет, – належати до однієї, декількох, багатьох чи до жодної релігії, оскільки інтернет гіпотетично уможливорює відносини значно безпосередніші, ніж без нього³.

Серед інших сегментів і сфер соціального життя віртуалізація відбувається в культурі та в релігії, значним чином їхні форми є ідентичними, але ж є і відмінності, те саме відбувається і в онлайні. З іншого боку, процес віртуалізації й автоматизації, комп'ютеризації й онлайнізації, дигіталізації та роботизації є єдиним і має глобальний характер – у такому разі можуть значно різнитися всі учасники глобального процесу – відмінності між ними багато в чому зумовлені самим процесом віртуалізації⁴.

Нині інтернет постає перед споживачами, серед іншого, як інтегратор усіх сфер суспільного відтворення і, на наш погляд, можна фіксувати різні форми конвергенції та взаємозв'язку релігії та культури в інтернеті. Одна з культурологічних тематик вивчає зв'язок, інтеграцію, взаємозалежність, конвергенцію та дивергенцію мистецтва в інтернеті – особливо це стосується літератури, театру, живопису та кіно, архітектури та музики, спорту і цирку, індустрії видовищ і мистецтва перформансу на зразок флешмобів⁵.

Нам варто з'ясувати, що відбувається з релігійним мистецтвом у зв'язку з його віртуалізацією, коли освячуються ікони, обряди у Всесвітній мережі, ідеться про те, що одним із полів взаємодії релігії та мистецтва є інтернет. Головний тут висновок такий: кожна із цих сфер має спільне й особливе в цій взаємодії: спільне – вони підпорядковуються вимогам Мережі, що стосується програм, методів, форм взаємодії в інтернеті – це чати, боти й інші форми взаємодії – канали в різних соціальних

мережах. Симптоматичною та релевантною сучасній епосі є віртуалізація релігійного мистецтва⁶.

Інтернет як система може надавати інформаційну підтримку мистецтву і релігії – в онлайні з ними здійснюється те ж, що в офлайн, зважаючи на доступність інтернету: можна фіксувати величезну кількість взаємозв'язків онлайну з офлайном, навести паралелі – деякі події онлайну не відбуваються в офлайн та навпаки. Найбільш важливі тенденції та сучасні взаємини виражаються в тому, що релігія висловлює свої ідеї в мистецтві та навпаки – мистецтво відображається в релігії та сакральній творчості. Раніше релігія панувала над мистецтвом, тепер вони мають межу, виникло світське мистецтво, тому не обов'язково митець повинен бути віруючим, віруючий не обов'язково шукає себе в мистецтві: віра може сприяти або перешкоджати професійній самореалізації, така відмінність існує⁷.

Інтернет не має релігійного або світського характеру, інтернет може бути сакралізований, мистецтво може бути в інтернеті та представляти релігійну частину людства. Через пандемію і потім війну мистецтво для українців значною мірою перемістилося в онлайн, якщо згадати шоу-бізнес, їхнє мистецтво стало доступним їхнім шанувальникам тільки в інтернеті – зараз те ж саме відбувається з релігійною діяльністю. Інтернет може одних сакралізувати, інших – демонізувати, хейтити можуть і діячів мистецтва і представників церков.

Якщо припустити, що культура – це всі види соціальних взаємин, аксіоматично, що культура присутня в людині, природі та суспільстві, це спостерігається в усіх суспільних відносинах. У цьому контексті можна згадати Боллівуд, багато фільмів якого мають релігійний сюжет – відбувається синтез релігії та мистецтва, розповсюдженими є фільми на релігійну тематику, наприклад фільми папської тематики чи про східні віровчення – так інтернет створює нові маніфестації образотворчого мистецтва.

Мистецтво за визначенням є максимально віртуальним, водночас мистецтво і релігія часто є нероздільними. Питимим Сорокін провів свої знамениті дослідження середньовіччя та сучасності та слушно зазначив, що в середні віки в музеях чи не 90% сюжетів було тематики релігійного мистецтва, зараз спостерігається дзеркально протилежне співвідношення. Зараз можна досліджувати співвідношення релігії та мистецтва, спостерігати поступове збільшення кількості експозицій і презентацій, усі

³ Трач Ю. Тенденції та основні прояви віртуалізації сучасної культури. 2016. DOI: 10.31866/2410-1915.17.2016.156782.

⁴ Покуліта І., Виселко І. Віртуалізація повсякденності як атрибут медіакультури сучасності (у контексті теорій соціальної реальності). 2011. URL: <https://ela.kpi.ua/bitstream/123456789/4307/1/6%20Покуліта.pdf>.

⁵ Соляник С. Віртуальна реальність як феномен культури інформаційного суспільства. *Перспективи* : соціально-політичний журнал. 2021. № 2. С. 95–101.

⁶ Звонко О. Віртуальна релігійність: проблеми релігійної культури у просторі мережі «Інтернет». *Наукове пізнання: методологія та технологія*. 2015. № 2 (35). С. 56–61.

⁷ Петрушкевич М. Релігійна комунікація у контексті масової культури : монографія. Острог, 2018. 408 с. URL: https://eprints.ua.edu.ua/id/eprint/8680/1/Петрушкевич_2018.pdf.

сучасні релігії та всі види мистецтва знаходять себе в інтернеті⁸.

Більшість знаменитих музеїв світу мають власні сайти з вільним і персоналізованим VIP-доступом, де можна отримати вичерпну інформацію навіть для найбільш допитливого розуму. Сайти підтримують VR-гарнітури: значна частина галерей і експозицій доступні для віртуальних турів, також на сайтах музеїв присутні фотографії більшості експонатів, які представлені в будівлях музею. В онлайн-режимі відвідувач сайту музею може ознайомитися не тільки із творами, а й з безліччю особистих речей їхніх авторів – це щоденники та листи, ранні замальовки. Серед мільйонів оцифрованих експонатів наявна значна частина відомих шедеврів живопису та скульптури, ювелірних прикрас і антикварних виробів, рукописів і посуду. За допомогою зручної функції сортування можна впорядкувати твори за темами, як-от: міфологія та релігія, історія й архітектура, також можна розглядати експонати за країнами і за прізвищами майстрів. На сайтах музеїв може бути докладно розібраний і висвітлений творчий шлях митців: матеріали з біографією, цікавими фактами й історіями написання знаменитих картин⁹.

Мистецтво задіює всі нові технології, ШІ може складати літературні твори та наукові доповіді, проповіді та звіти, здійснювати всі види наукових повідомлень, готувати реферати й есе. ШІ може проявляти свою творчість у різних жанрах і напрямках, стилях і типах мистецтва, у живописі, театрі та балеті, кінематографії та мультиплікації, архітектурі та музиці, мистецтві драми й оповідання, роману, повістей і віршів відкриваються по-новому можливості ШІ.

Так, наприклад, кіно з'явилося як мистецтво синтетичне, щільно поєднане з технологіями, адже народжене з них, тому й історія кіно, удосконалення його засобів виразності та специфіки мови безпосередньо пов'язані з розвитком технологій. Цілоком закономірно, що історії про фанатичних учених і їхні небезпечні для людства відкриття почали цікавити кінематографістів уже з перших десятиліть існування нового різновиду мистецтва. Ці історії екранізовані у великій кількості науково-фантастичних фільмів, серед яких чимало антиутопій про створення штучного інтелекту. Багато із цих стрічок стали класичними та культовими, вплинули на подальші естетичні пошуки – штучний інтелект нерідко виступав тригером актуальної

медіакультури. Акцент зроблено на ролі сучасних інфокомунікаційних технологій, насамперед технологій штучного інтелекту й інтернету речей, у генерації новітніх форм культури та мистецтва. Визначною є роль штучного інтелекту у формуванні «доданої» культурної реальності та різноманітних форматів медіамистецтва¹⁰.

Важливо, що останнім часом людство делегує все більше своїх функцій штучному інтелекту – тепер він може намалювати картину, написати музику, створити текст. Так, нещодавно ШІ навчили мистецтву дебатів – тепер у людства є гідний співрозмовник, здатний розібратися у складних соціальних проблемах, аргументувати свою позицію, знаходити сильні сторони та недоліки в позиції свого опонента¹¹. Штучний інтелект може бути корисним для комунікації зі своєю аудиторією та для залучення нової: зараз для музеїв, виставок і для популяризації мистецтва загалом активно створюються чат-боти, як приклад наведемо чат-бот інформаційної кампанії «Мистецтво хоче знайомитись» від Українського культурного фонду. ШІ долучали до мистецтва – порівняно нещодавно IBM спільно з Національним музеєм Вроцлава презентували додаток *CoArt*, який уможливив взаємодію відвідувачів із картиною польського художника Майкла Віллмана «Рай» – завдяки штучному інтелекту кожен відвідувач виставки “Willmann. Opus Magnum” міг за допомогою програми «поговорити» з картиною, щоб дізнатися про неї краще, зрозуміти її смисли і глибше перейнятися творчістю¹².

Окрім того, штучний інтелект може показати, як створювалися знамениті картини¹³, навчити творчого сприйняття світу¹⁴. Алгоритми штучного інтелекту допомагають класифікувати та сегментувати будь-яку інформацію в цифровому вигляді (числа, слова, звуки, фотографії, відео тощо), знаходити в ній зв'язки і закономірності, особливості та відмінності. Картини, намальовані штучним інтелектом, уже дорого продаються¹⁵, ШІ навчився також

¹⁰ Чорний О. Штучний інтелект та майбутнє кінематографу. 2020. URL: <https://www.ukrkino.com.ua/kinotext/articles/?id=12656/>.

¹¹ Ягофаров Т. Штучний інтелект веде дебати. 2018. URL: https://ko.com.ua/iskusstvennyj_intellekt_vedet_debaty_126848.

¹² IBM Watson AI in the National Museum in Wroclaw. 2024. URL: <https://mnwr.pl/en/ibm-watson-ai-in-the-national-museum-in-wroclaw/>.

¹³ Тьюторіал від Ван Гога: штучний інтелект показує, як створювалися знамениті картини. 2020. URL: <https://creativity.ua/science-and-technology/tiutorial-vid-van-hoha-shtuchnyi-intellekt-pokazuie-iak-stvoriuvavsiya-znameniti-kartyny/>.

¹⁴ Хорошак Б. Мистецтво бути корисним: як штучний інтелект може навчити творчого сприйняття світу. 2020. URL: <https://life.pravda.com.ua/columns/2020/04/29/240778/>.

¹⁵ Картину, яку намалював штучний інтелект, продали за 432 тисячі доларів. А планували всього за 10. 2018. URL: <https://life.pravda.com.ua/culture/2018/10/26/233816/>.

⁸ Пруденко Я. Релігія і технології. *Медіаархеологія та сучасне мистецтво*. 2014. URL: https://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/31031/Prudenko_246-249.pdf?sequence=1.

⁹ Імпульси й емоції: як штучний розум pearye на мистецтво. Artist talk Еллен Перлман. 2020. URL: <https://www.prostranstvo.media/uk/impulsi-y-emociyi-yak-shtuchnyj-rozum-reaguye-na-mystecztvo-artist-talk-ellen-perlman/>.

перетворювати малюнки на фотореалістичні зображення¹⁶.

Є три варіанти взаємин релігії та культури – для одного періоду їхнє взаємне сполучення представляється як синонімічний ряд (період до Нового часу)¹⁷. Станіслав Белковський висловлює думку, що прийде злиття науки і релігії – вони не протистоять одна одній, вони взаємно конвергуються і не будуть одна одній суперечити. Михайло Епштейн сучасну теологію розглядає як технотеологію в роботі «Російський антисвіт». Зараз усе частіше говорять про теологію сучасного релігійного сприйняття, якщо раніше релігія відкидала науку і наукові дані, якщо вони суперечили Біблії, то, на думку Михайла Епштейна, між ними немає предмета суперечності: усі наукові технології свідчать про Слово Боже – усе від Бога і для Бога. У роботі «Релігія після атеїзму» Михайло Епштейн зазначає, що постмодерн закінчився 9/11, тобто вибух спричинив закінчення всіх відносностей – уся відносність цього світу закінчилась, закінчилися ілюзії через цю трагедію, якою, власне, і почалося III тисячоріччя.

Відбулася криза культури постмодерна, сенс якої був у боротьбі з ідеологіями, оскільки метанарації (комунізм чи марксизм, християнство чи буддизм тощо) не врятували людство від фашизму та геноциду, Голокосту та голодоморів, і зараз прийнято ставити знак рівності між фашизмом і сталінізмом. За всією ймовірністю, це було методологічно послідовно і слушно, 80 років Європа жила без воєн, але зараз триває гаряча війна в Європі, повноцінна та широкомасштабна, сама ідеологія постмодерна виявилась неспроможною та нездатною запобігти російсько-українській війні. Постмодерну тепер можна пред'явити претензії, які він сам пред'являв, коли він вийшов із критикою всіх форм ідеологій після Другої світової війни, закидаючи всім ідеологіям те, що не змогли зупинити жахи Другої світової війни. А тепер, коли йде нова світова війна, яка може виявитися Третьою світовою, постмодерністські філософія і мислення точно так само виявилися нездатними передбачити та зупинити війну.

Цікавим є розуміння співвідношення релігії та культури у двох класиків – це Кліффорд Гірц і Роберт Белла, які в контексті історії релігій розглядають релігію в усіх її основних проявах до осьового часу, філософію Стародавнього Китаю, Греції й Індії, індуїзм і буддизм, звідки роблять висновок, що культура та релігія – це практично тотожні

поняття, часто, як би ми не дивилися на співвідношення релігії і культури, виходить те саме. Між ними існує ідентичність, хоча присутні два погляди: 1) релігія – це віра у трансцендентне і надприродне; 2) релігія – це спосіб соціалізації. Є величезна кількість думок щодо релігії та культури – ці дві сфери людської діяльності в будь-якому разі пов'язані, ця сполучність передбачає можливість, що зміна у сфері культури детермінує зміну і в інших напрямках. Наприклад, винахід книгодруку Йоганном Гутенбергом став одним із чинників поширення протестантизму, а наступна за ним інформаційна технологічна ера впливає на всі сфери культури, зокрема й на релігію, зміни, спричинені ІТ, впливають на всю культуру загалом¹⁸.

Зміни в конкретній суспільній галузі – освіті, літературі, науці – впливають на зміни в іншій сфері культури – тут можна констатувати зв'язок технологій і культури в одне ціле, тут мають місце як горизонтальна, так і вертикальна взаємодії. Горизонтальні стосунків полягає в тому, що будь-яке явище культури – це зміна в одній сфері культури і відповідна зміна всієї культури. Вертикаль – це коли одна зі складових частин культури стає передовою: так, до Нового часу був лідером релігійний напрям, у Новий час – політико-правовий, зараз – етичний, але водночас політичне впливає на психологічне, економічне, релігійне, і модифікація однієї складової частини спричинює та провокує модернізацію, модифікацію чи стагнацію в усьому іншому. У цьому контексті зараз розглядають російсько-українську війну як війну архаїки із трансмодерном, тож можна вважати трансмодерн одним із можливих описів сучасних станів культури, який приходить на зміну метамодерну, він не знімає проблеми протистояння архаїки та постмодерну.

Можна констатувати навіть шизоїдальність сучасної культури – вона криється, серед іншого, і в тому, що кожна нова можливість може проявлятися як щось заперечувальне та стверджувальне, позитивне і негативне – у всьому може виявлятися їхня амбівалентність – поширився навіть термін «шизофашизм», коли російський фашизм виступає з антинацистськими гаслами. У процесі прояву плюралізму (наприклад, ідеологічного або релігійного) амбівалентність може виступати як крайня форма толерантності в сенсі прийняття ідеології, але для критиків толерантності радше характерний перехід від амбівалентності до шизоїдальності¹⁹.

Загалом, багато явищ культури мають

¹⁶ Нейромережі NVIDIA навчилися перетворювати малюнок на фотореалістичне зображення Saliu I. Stroke of Genius: GauGAN Turns Doodles into Stunning, Photorealistic Landscapes. 2019. URL: <https://blogs.nvidia.com/blog/gaugan-photorealistic-landscapes-nvidia-research/>.

¹⁷ Pasulka D. Virtual Religion: Popular Culture and the Digital World. 2020. URL: <https://www.academia.edu/21627182/Virtual-Religion-Popular-Culture-and-the-Digital-World>.

¹⁸ The Influence of Virtual Reality on Religious Digital Cultural Heritage / Kyunghwa Hwang et al. 2022. URL: <https://e-space.mmu.ac.uk/631358/3/Manuscript%20R2%20fin.pdf>.

¹⁹ Epstein M. Schizophrenic fascism: on Russia's war in Ukraine. (2022). URL: <https://rprr.northwestern.edu/documents/research-scholar-articles/epstein-article-3.pdf>.

амбівалентний характер – машини майбутнього будуть здатні як пахати, так і вбивати, тобто введення нових приладів може бути за своїми наслідками також амбівалентними. Так, наприклад, коли Росія не справляється з амбівалентністю – спостерігається шизофренія її керівників, втрата історичних шансів, коли Росію виключили із G8 і G20, а Володимир Путін виявився шизоїдально налаштованою особистістю. На початку XXI ст. треба вчитися домовлятися, якщо ж діалог унеможлиблюється, політичні опоненти не можуть домовитися, вступають різні форми політичного врегулювання, тому також із цієї причини російсько-українська війна може набувати затяжного характеру.

Унаслідок Другої світової війни з'явився постмодерн, одним із меседжів якого є те, що наративи є амбівалентними з погляду їх утілення, ми для їх прийняття послуговуємося толерантністю. Наратив гіпотетично можливого розвитку демократичної Росії перетворився на шизоїдальність сучасної культури, адже вона не може адекватно відповісти шизофашизму, не знайшла способів відповісти на шизофашизм через шизоїдальність власної культури. Але особливо симптоматичною є шизоїдність віртуальної культури, у релігійній сфері з'являються боти, які несуть шизоїдальність, наприклад, про появу нових пророків. Сприйняття параноїками цих подій може характеризуватися обцесивно-компульсивним синдромом, варто враховувати, що більшість людей заражені ним. Якщо згадати різні розлади біполярності, маніакальності, можна припустити, що всі види розладів присутні і в релігійній сфері.

Сама сфера віртуальності є шизоїдною, як і наука загалом, і через неї культура також пізнає і виявляє свою шизоїдність. Наявністю цих психологічних прийомів характеризується сучасний інтернет, особливо якщо врахувати, що всі фейки – частина інформаційно-психологічних операцій (далі – іпсо), а іпсо, у свою чергу, – частина шизоїдності, де її свідомо застосовують, особливо лідери нових суспільних рухів. На наш погляд, іпсо виявляється в дискусії у віртуалізації релігії: як висвітлюється діяльність УПЦ, з огляду на те, що вона зріклася РПЦ, засудила агресію в перший же день війни. Внутрішньополітично, з України, її розглядають з погляду близькості УПЦ та РПЦ, а зовнішньополітично, з-за кордону – з погляду порушення свободи слова та релігійної свободи. У всьому цьому красномовно та виразно виявляються, на наш погляд, амбівалентність, суперечливість і шизоїдність, зокрема і тому, що більшість віруючих УПЦ не вважають себе ворогами України.

Віртуалізація релігії також супроводжується її шизоїдними сторонами – у нашій сучасній культурі цю ситуацію можна схарактеризувати через іпсо. Так, інформація про Римо-католицьку церкву

значною мірою педалізується через толерантність ЛГБТ, благословення представників ЛГБТ, хоча і не сприяння їм. Відбувається синонімізація віртуалізації релігії та культури з погляду технологій²⁰.

Тут постає важливе питання – у світі не існує єдиної філософської системи або ж релігії, яка б об'єднувала всі глобальні процеси. Усі ті процеси, які ведуть до конвергенції в суспільстві, спрацювали локально, усім нам відомі світові тенденції, які характеризували майбутнє світу як єдине ціле, у глобальному ключі не спрацюють, зате набули поширення конспірологічні теорії, а також ми можемо констатувати кризу релігії, зокрема й у воюючих країнах, наприклад, криза довіри до церкви констатується в Україні, за даними центру Разумкова, церкві довіряють менше, ніж армії, хоча раніше саме вона була в лідерах. Згідно з дослідженням, оприлюдненими 7 лютого 2024 р., Збройні сили України мають найвищу довіру серед громадян (95%). За ними слідує добровольчі загони (85%) та Державна служба з надзвичайних ситуацій (82%). 61% респондентів висловили свою довіру церкві²¹.

Відбувається криза різних культурних інститутів в Україні, релігійних також. З початку повномасштабного вторгнення Росія пошкодила або зруйнувала понад 530 храмів різних конфесій в Україні, загинули щонайменше 25 служителів. У тому й полягає місія інформаційно-комунікативних технологій, щоб завдяки їм дистанційно та віртуально, віддалено й онлайнізовано брати участь у богослужіннях будь-якої релігії/церкви/деномінації. Майже чверть пошкоджених окупантами храмів уже неможливо використовувати – вони зазнали суттєвих руйнувань або ж зруйновані остаточно: 9% цілком знищені, а 16% зазнали таких руйнувань, що їх неможливо буде відновити²².

У такому контексті відбувається віртуалізація культури, можна відзначити, що постмодерн постає втраченим і здається вже методологічно неправильним – усі ці евфемізми, що світ – театр, про Homo Ludens, стали фігуральною неправдою, тому що світ більше не театр, а людина більше не грає, а страждає та вбиває. Пропагандист Володимир Соловйов акцентує на тому, що людині більш властиво воювати, ніж жити в мирі. Усе це проголошує повернення до старих форм виправдання зла. Постмодерн виявився у стані нездатності запобігти сучасній

²⁰ Звонко О. Інтернет як трансформаційний чинник релігійної культури сучасного соціуму : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.04. Харків, 2017. URL: https://philosophy.karazin.ua/ua/nauka/rada/zvonok_disser.pdf.

²¹ 61% українців довіряють Церкві: опитування Центру Разумкова. 2024. URL: https://risu.ua/61-ukrayinciv-dovirayut-cerkvi-opituvannya--centru-razumkova_n146035.

²² Кузьменко Ю. Понад 500 храмів різних конфесій зруйновано або пошкоджено війною. 2024. URL: <https://suspilne.media/culture/668956-ponad-500-hramiv-riznih-konfesij-zrujnovano-abo-poskodzeno-vijnou/>.

війні як злу. Під час Другої світової війни Й. Сталін займався переселенням народів, також були голокост, Голодомор і геноцид, зараз ті ж самі форми ми можемо спостерігати під час повномасштабного вторгнення Росії в Україну. Михайло Епштейн сказав про ментальні якості Росії в роботі «Російський антисвіт»: шизофашизм, онтоцид, православ'я (православ'я + іслам), некрократія. Якщо говорити про кризу постмодерну в епоху російсько-української війни, а під постмодерном розуміти критику всіх ідеологій, він опинився в тому ж стані нездатності запобігти злу, війні, що й раніше. Сучасність тепер саме в онлайні буде диктувати порядок денний і задавати тенденції: вона може вирішити одні проблеми, але інші може поглибити.

Висновки. Віртуалізація релігії та культури, яка виникає в умовах постмодерну, характеризується розмиттям меж між реальним і вигаданим, між фактом і фікцією, між сакральним і профанним. У цій ситуації штучний інтелект є одним із найпотужніших інструментів віртуалізації, який може моделювати й аналізувати, інтерпретувати і трансформувати культурні та релігійні феномени, впливати на різні аспекти релігії та культури, як-от мова, символіка, міфологія, етика, естетика, ідентичність, цінності, свобода, відповідальність тощо. Розглядаючи можливі наслідки віртуалізації для майбутнього людства, яке може зазнати радикальних змін у своїй природі, статусі, функціях і відносинах з іншими істотами, треба мати на увазі, що віртуалізація має свої переваги та недоліки, які потребують критичного оцінювання та рефлексії. Пошук оптимального балансу між реальним і віртуальним, між традиційним і новаторським, між людським і штучним

спрямований на збереження смислів, цінностей і гідності людського життя.

Під час проведення аналізу впливу штучного інтелекту на розвиток культурних і релігійних практик, на формування нових ідентичностей і цінностей треба враховувати переваги та недоліки віртуальних технологій, які змінюють способи сприйняття, комунікації та творчості, можливі сценарії майбутнього, яке буде характеризуватися гібридизацією, мультикультурністю та постлюдством. Критичний підхід до віртуальних реалій, які можуть створювати ілюзії, маніпуляції та залежність, сприятиме оптимальному досягненню можливих шляхів розвитку релігії та культури в постмодерному контексті та пошуку гармонії між реальним і віртуальним, між традиційним і новаторським, між людським і штучним.

У майбутньому перспективним видається дослідження віртуалізації релігії та культури, а також штучного інтелекту у гносеологічному вимірі: створення соціокультурних і мистецьких проєктів, зокрема в медіапросторі, з використанням ІТ, здійснення прогнозування, проєктування та регулювання актуальних культурних процесів у соціальній практиці (зокрема, у сфері кіберкультури та соціокультурних процесів міста), розроблення завдань і технологій соціокультурної взаємодії, актуалізації культурної спадщини, наукове забезпечення створення та реалізації соціокультурних і мистецьких проєктів, зокрема в галузі культурної урбаністики та віртуального простору соціокультурної взаємодії та мистецтва, що відповідають сучасному рівню економізації й актуалізації культури, відповідно до чинних стандартів і законів України, Європейського Союзу та положень ЮНЕСКО.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- 61% українців довіряють Церкві : опитування Центру Разумкова. 2024. URL: https://risu.ua/61-ukrayinciv-doviryayut-cerkvi-opituvannya--centru-razumkova_n146035.
- Epstein M. Schizophrenic fascism: on Russia's war in Ukraine. 2022. URL: <https://rpert.northwestern.edu/documents/research-scholar-articles/epstein-article-3.pdf>.
- The Influence of Virtual Reality on Religious Digital Cultural Heritage / Kyunghwa Hwang et al. 2022. URL: <https://e-space.mmu.ac.uk/631358/3/Manuscript%20R2%20fin.pdf>.
- IBM Watson AI in the National Museum in Wroclaw. 2024. URL: <https://mnwr.pl/en/ibm-watson-ai-in-the-national-museum-in-wroclaw/>.
- Pasulka D. Virtual Religion: Popular Culture and the Digital World. 2020. URL: https://www.academia.edu/21627182/Virtual_Religion_Popular_Culture_and_the_Digital_World.
- Звонек О. Віртуальна релігійність: проблеми релігійної культури у просторі Мережі. *Наукове пізнання: методологія та технологія*. 2015. № 2 (35). С. 56–61.
- Звонек О. Інтернет як трансформаційний чинник релігійної культури сучасного соціуму : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.04. Харків, 2017. URL: https://philosophy.karazin.ua/ua/nauka/rada/zvonok_disser.pdf.
- Імпульси й емоції: як штучний розум реагує на мистецтво. Artist talk Еллен Перлман. 2020. URL: <https://www.prostranstvo.media/uk/impulsy-j-emociji-yak-shtuchnyj-rozum-reaguye-na-mystecztvo-artist-talk-ellen-perlman/>.
- Картину, яку намалював штучний інтелект, продали за 432 тисячі доларів. А планували всього за 10. 2018. URL: <https://life.pravda.com.ua/culture/2018/10/26/233816/>.
- Кузьменко Ю. Понад 500 храмів різних конфесій зруйновано або пошкоджено війною. 2024. URL: <https://suspilne.media/culture/668956-ponad-500-hramiv-riznih-konfesij-zrujnovano-abo-poskodzeno-vijnou/>.

Мартинюк Е., Никитченко О. Конвергентні та дивергентні процеси в релігійному житті світу та України. Одеса, 2012. С. 76–85.

Нейромережі NVIDIA навчилися перетворювати малюнок на фотореалістичне зображення. Salián I. Stroke of Genius: GauGAN Turns Doodles into Stunning, Photorealistic Landscapes. 2019. URL: <https://blogs.nvidia.com/blog/gaugan-photorealistic-landscapes-nvidia-research/>.

Петрушкевич М. Релігійна комунікація у контексті масової культури : монографія. Острог, 2018. 408 с. URL: https://eprints.ua.edu.ua/id/eprint/8680/1/Петрушкевич_2018.pdf.

Покуліта І., Виселко І. Віртуалізація повсякденності як атрибут медіакультури сучасності (у контексті теорій соціальної реальності). 2011. URL: <https://ela.kpi.ua/bitstream/123456789/4307/1/6%20Покуліта.pdf>.

Пруденко Я. Релігія і технології. *Медіаархеологія та сучасне мистецтво*. 2014. URL: https://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/31031/Prudenko_246-249.pdf?sequence=1.

Соляник С. Віртуальна реальність як феномен культури інформаційного суспільства. *Перспективи : соціально-політичний журнал*. 2021. № 2. С. 95–101.

Трач Ю. Тенденції та основні прояви віртуалізації сучасної культури. 2016. DOI: 10.31866/2410-1915.17.2016.156782.

Тьюторіал від Ван Гога: штучний інтелект показує, як створювалися знамениті картини. 2020. URL: <https://creativity.ua/science-and-technology/tiutorial-vid-van-hoha-shtuchnyi-intelekt-pokazuie-iak-stvoriuvavsiya-znameniti-kartiny/>.

Хорошак Б. Мистецтво бути корисним: як штучний інтелект може навчити творчого сприйняття світу. 2020. URL: <https://life.pravda.com.ua/columns/2020/04/29/240778/>.

Цимбаленко Є. Конвергенція масмедіа і медіакommunікацій. 2013. URL: <https://social-science.uu.edu.ua/article/1043>.

Чорний О. Штучний інтелект та майбутнє кінематографу. 2020. URL: <https://www.ukrkino.com.ua/kinotext/articles/?id=12656/>.

Ягофаров Т. Штучний інтелект веде дебати. 2018. URL: https://ko.com.ua/iskusstvennyj_intellekt_vedet_debaty_126848.

REFERENCES

61% of Ukrainians trust the Church: Survey by the Razumkov Center (2024). URL: https://risu.ua/61-ukrayinciv-doviryayut-cerkvi-opituvannya--centru-razumkova_n146035.

Epstein, M. (2022). Schizophrenic fascism: on Russia's war in Ukraine. URL: <https://rprrt.northwestern.edu/documents/research-scholar-articles/epstein-article-3.pdf>.

Hwang, Kyunghwa, Tom Dieck, M. Claudia, Jung, Timothy and Kwon, Ohbyung (2022). The Influence of Virtual Reality on Religious Digital Cultural Heritage. URL: <https://e-space.mmu.ac.uk/631358/3/Manuscript%20R2%20fin.pdf>.

IBM Watson AI in the National Museum in Wroclaw (2024). URL: <https://mnwr.pl/en/ibm-watson-ai-in-the-national-museum-in-wroclaw/>.

Pasulka, D. (2020). Virtual Religion: Popular Culture and the Digital World. URL: https://www.academia.edu/21627182/Virtual_Religion_Popular_Culture_and_the_Digital_World.

Call, O.A. (2015). Virtual religiosity: problems of religious culture in the network space. *Scientific cognition: methodology and technology*. 2 (35). P. 56–61.

Call, O.A. (2017). The Internet as a transformative factor in the religious culture of modern society. Manuscript. Dissertation for obtaining the scientific degree of Candidate of Philosophical Sciences in the specialty 09.00.04 – philosophical anthropology, philosophy of culture. Kharkiv National University named after V.N. Karazin. Kharkiv. URL: https://philosophy.karazin.ua/ua/nauka/rada/zvonok_disser.pdf.

Impulses and Emotions: How Artificial Intelligence Responds to Art. Artist talk Ellen Perlman (2020). URL: <https://www.prostranstvo.media/uk/impulsy-j-emocyyi-yak-shtuchnyj-rozum-reaguye-na-mystecztvo-artist-talk-ellen-perlman/>.

The picture, which was drawn by artificial intelligence, was sold for 432 thousand dollars. And they planned for only 10 (2018). URL: <https://life.pravda.com.ua/culture/2018/10/26/233816/>.

Kuzmenko, Yu. Over 500 churches of various denominations were destroyed or damaged during the war (2024). URL: <https://susplne.media/culture/668956-ponad-500-hramiv-riznih-konfesij-zrujnovano-abo-poskodzeno-vijnou/>.

Martyniuk, E., Nikitchenko, O. (2012). Convergent and divergent processes in the religious life of the world and Ukraine. *Convergent and divergent processes in the religious life of the world and Ukraine*. Odesa. P. 76–85.

NVIDIA neural networks learned to turn a drawing into a photorealistic image. Salián I. Stroke of Genius: GauGAN Turns Doodles into Stunning, Photorealistic Landscapes (2019). URL: <https://blogs.nvidia.com/blog/gaugan-photorealistic-landscapes-nvidia-research/>.

Petrushkevich, M. (2018). Religious communication in the context of mass culture: monograph. Ostrog. 408 p. URL: https://eprints.ua.edu.ua/id/eprint/8680/1/Petrushkevich_2018.pdf.

Pokulita, I., Vyselko, I. (2011). Virtualization of everyday life as an attribute of modern media culture (in the context of theories of social reality). URL: <https://ela.kpi.ua/bitstream/123456789/4307/1/6%20Pokulita.pdf>.

Prudenko, Y. (2014). Religion and technology. Media archeology and modern art. URL: https://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/31031/Prudenko_246-249.pdf?sequence=1.

Colyanyk, S. (2021). Virtual reality as a phenomenon of information society culture. Prospects. Socio-political journal. № 2. P. 95–101.

Trach, Y. (2016). Trends and main manifestations of virtualization of modern culture. DOI: 10.31866/2410-1915.17.2016.156782.

Van Gogh tutorial: Artificial intelligence shows how famous paintings were created (2020). URL: <https://creativity.ua/science-and-technology/tiutorial-vid-van-hoha-shtuchnyi-intelekt-pokazuie-iak-stvoriuvalysia-znameniti-kartyny/>.

Khoroschak, B. (2020). The Art of Being Useful: How Artificial Intelligence Can Teach Creative Perceptions of the World. URL: <https://life.pravda.com.ua/columns/2020/04/29/240778/>.

Tsybalenko, E. (2013). Convergence of mass media and media communications. URL: <https://social-science.uu.edu.ua/article/1043>.

Black, O. Artificial intelligence and the future of cinematography (2020). URL: <https://www.ukrkino.com.ua/kinotext/articles/?id=12656/>.

Yagofarov, T. (2018). Artificial intelligence leads the debate. URL: https://ko.com.ua/iskusstvennyj_intellekt_vedet_debaty_126848.

ПОСТАТІ РЕЛІГІЇ І РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

УДК 929:167/168:2-1

DOI <https://doi.org/10.32420/2306-3548/2024.96.11>

Оксана Горкуша

СВІТОГЛЯДНІ НАСТАНОВИ АНАТОЛІЯ КОЛОДНОГО ЯК ФУНДАТОРА УКРАЇНСЬКОГО АКАДЕМІЧНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА¹ (ЧАСТИНА 2. ПЕРІОД НЕЗАЛЕЖНОСТІ)

У статті, присвяченій базовим світоглядним настановам фундатора українського академічного релігієзнавства професора Анатолія Колодного, у її другій частині, висвітлюється творчість релігієзнавця в період незалежної України. Саме в ці роки видатний український мислитель доклав титанічних інтелектуальних і дієвих зусиль для формування українського академічного релігієзнавства як самостійної, предметно, об'єктно та методологічно окресленої галузі гуманітарних наук. Його численними науковими ініціативами вибудовано історіографічний дискурс української духовно-культурної спадщини та викладено послідовну історію релігійних і релігієзнавчих здобутків українців.

Ключові слова: атеїзм, вільнодумство, українське академічне релігієзнавство, Колодний Анатолій.

Oksana Horkusha

WORLD VIEWS OF ANATOLII KOLODNYI AS THE FOUNDER OF UKRAINIAN ACADEMIC RELIGION STUDY (PART 2. THE PERIOD OF INDEPENDENCE)

In the article, devoted to the basic worldview guidelines of professor Anatolii Kolodnyi – the founder of Ukrainian academic religious studies, in its second part, we highlight the period of independent Ukraine. It was here that the outstanding Ukrainian thinker made titanic intellectual and effective efforts to form Ukrainian academic religious studies as an independent, objectively, objectively and methodologically delineated field of humanities. Historiographical discourse of the Ukrainian spiritual and cultural heritage was built by his numerous scientific initiatives and a consistent history of the religious and theological achievements of Ukrainians was laid out.

Key words: atheism, free-thinking, Ukrainian academic religious studies, Anatolii Kolodnyi.

Актуальність. Фундатором сучасного українського академічного релігієзнавства, беззаперечно, є професор Анатолій Миколайович Колодний. Саме цей український філософ окреслив об'єкт і предмет галузі, головні методологічні настанови, змістовні вектори, принципи, за спирання на які українські релігієзнавці досі досліджують релігію в її дійсних проявах. Тож зрозуміти, як і які саме настанови та міркування очільника трансформувались у стратегічні параметри галузі – завдання і для першого допису, який уже надрукований², і для представленого матеріалу.

Дослідженість проблеми: про Анатолія Колодного як відомого вітчизняного дослідника релігії можна дізнатись у численних енциклопедичних і довідкових виданнях³. Навряд чи їх можна вва-

¹ Основний текст статті записано ще до повномасштабного вторгнення Російської Федерації в Україну (2021 р.). Апробація змісту відбулась у січні 2021 р. на святковій Конференції, приуроченій до 85-річчя професора Анатолія Колодного. А видрук відбувається з відтермінуванням через нагальність до уваги іншої релігієзнавчої тематики (війна і релігія), що може проявлятися у змісті.

² Горкуша О. Атеїзм та вільнодумство в розумінні професора Анатолія Колодного як світоглядна настанова фундатора українського академічного релігієзнавства. Ч. 1 : Радянський період. *Українське релігієзнавство*. 2024. № 95.

³ Яроцький П. Колодний Анатолій Миколайович. *Енциклопедія сучасної України* / редкол. : І. Дзюба та ін. ; НАН України ; НТШ. Київ : Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2014. URL: <https://esu.com.ua/article-5673> ; Колодний Анатолій Миколайович. *Філософський енциклопедичний словник* / В. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України ; Абрис, 2002. С. 288 ; Гудима А. Колодний Анатолій Миколайович. *Тернопільський енциклопедичний словник*. Київ ; Тернопіль, 2005. С. 143 ; Колодний Анатолій Миколайович. *Хто є хто в Україні. 7 000 біографічних довідок*. Київ, 2004. С. 378 ; Колодний Анатолій Миколайович. URL: https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D0%B8%D0%B9_%D0%90%D0%BD%D0%B0%D1%82%D0%BE%D0%BB%D1%96%D0%B9_%D0%9C%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D0%B0%D0%B9%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87_ ; Колодний Анатолій Миколайович. URL: https://vue.gov.ua/%D0%9A%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B4%D0%B8%D0%B9_%D0%90%D0%BD%D0%B0%D1%82%D0%BE%D0%BB%D1%96%D0%B9_%D0%9C%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D0%B0%D0%B9%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87_ тощо.

жати аналізом наукової творчості професора, який досі продовжує працювати над новими науковими проєктами. У планах професора А. Колодного, які найповніше, але не кінцево реалізовані в чотиритомній «Українській релігієзнавчій енциклопедії» (далі – УРЕ)⁴, стоїть ще не одна монографія. Фактично готова для друку книга «Українське релігієзнавство в його історії, особистих і спільнотних виявах», де заслужений діяч науки України осмислює роль видатних осіб у їх баченні самотутньої духовної історії релігій України. Автор виокремлює етапи розвитку українського релігієзнавства: богословський, релігійного вільнодумства, початки світського релігієзнавства, атеїстично-інституційний і світсько-інституційний періоди; що також потребуватиме наукового аналізу. Вивчення спадщини Анатолія Колодного тільки починається, хоча релігієзнавці активно користувалися і досі користуються його розумінням суті та структури релігієзнавства.

Мета статті, яка є продовженням попередніх намагань осмислити теоретичний і практичний спадок Анатолія Колодного, – не охопити і повноцінно висвітлити весь концептуальний теоретичний і суспільно-практичний внесок професора Анатолія Колодного. Однак ми спробуємо, ґрунтуючись на його опірних світоглядних і життєвих принципах, принаймні зрозуміти, як вони вплинули на формування принципів і настанов українського академічного релігієзнавства, що конституювалося вже в час незалежності України.

Основний виклад. У своїй автобіографічній праці «Доле ж моя, доле» Анатолій Колодний, окреслюючи методологічні засновки своїх досліджень релігії, зізнається: «Для мене атеїзм – це термін для характеристики таких світоглядних орієнтацій людини, які утверджують її в бутті, вільному від необхідності постійно апелювати до надприродного, у самодостатньому бутті. Я вважаю, що атеїзм не тотожний різним формам критики релігії, хоча в минулому подеколи й був пов'язаний з ним. Водночас атеїзм <...> не тотожний і антиатеїзму, хоч таке отождєнення домінувало й домінує ще й нині в теоретичній і громадській думці і часто розглядається як щось негативне»⁵. Так атеїзм як світоглядна настанова для українського мислителя стає звільняючим від підпорядкування тотально нав'язуваним стереотипам, ідеологіям, концепціям, які перетворюють людину на несвідомого відтворювача заздалегідь висловлених і названих «правильними» істин. Він є протилежним до будь-якого догматизму підходом, що спонукає мислителя і дослідника міркувати вільно й аналізувати дійсність, а не накидати на неї «ідеологічно вивірені» оціночні судження.

Показовими щодо розуміння атеїзму Анатолієм Колодним є такі його слова: «Атеїзм як форму філософського освоєння світу цікавить не стільки онтологічний чи ґносеологічний, скільки індивідуально-практичний аспект ставлення людини до світу, зокрема питання про те, чи вільна людина у своїй діяльності, а чи ж вона перебуває під абсолютним впливом необхідності. Розкриваючи діяльну сутність людини, відображаючи факт утвердження її у своєму дійсному бутті, формуючи в неї адекватне уявлення про саму себе як частину природи і суспільства, як творчу, діяльну істоту, що вирішує проблеми свого буття без опори на надприродні сили, атеїзм виступає як специфічна форма людинознавства. Соціальний зміст атеїзму полягає не у звільненні свідомості людей від релігійних уявлень, як це часто ще вважають при його визначеннях, а в утвердженні людини в такому бутті, що виключає необхідність звертання її по допомогу до надприродних сил тоді і там, де вона діє сама. Атеїзм зорієнтовує людину на свідомий контроль за всіма процесами своєї життєдіяльності»⁶. Ось цей свідомий контроль перетворюється на невтомну спонуку пізнавати відповідально, шукати, формулювати, верифікувати й артикулювати нові знання, у яких адекватно виражається той чи інший аспект, подійний прояв чи функціональна особливість предмета дослідження. Зрештою він переростає в необхідність зібрати й надихнути на послідовні наступні дослідження українських релігієзнавців, запропонувавши їм 1) відповідну предмету й культурно-історичному запиту методологічну основу; 2) адекватний український науковий тезаурус; 3) послідовну ґрунтовну історіографію галузі.

Тож українське академічне релігієзнавство завдячує професору А. Колодному своєю інституалізацією та становленням як окремої галузі наук, що має власний предмет дослідження – релігію як цілісну, доцільноузгоджену, структуровану систему функціонально пов'язаних і сенсовопоєднаних елементів. Ця гуманітарна наука має власні пропедевтично-методологічні настанови – принципи в дослідженні релігії: об'єктивності, науковості, незаангажованості, історичності.

Та ці принципи українського академічного релігієзнавства тісно пов'язані з вихідною світоглядною настановою самого професора – його пафосно-гуманістичним атеїзмом, який, безумовно, як ми зауважували в 1 частині, варто відрізнити від так званого наукового атеїзму. Останній насправді був спростувально-критиканським антиатеїзмом. Таке роз'яснення є нині вкрай необхідним, адже нам часто доводиться стикатись із поверхневим і дилетантським розумінням як методів і підходів українського

⁴ Українська релігієзнавча енциклопедія : у 4 т. / за заг. ред. А. Колодного. Київ : Інтерсервіс, 2022–2024.

⁵ Колодний А. Доле ж моя, доле. Біографо-сенсожиттєвий нарис. Київ, 2021. С. 205.

⁶ Там само. С. 204–205.

академічного релігієзнавства, так і дослідницької позиції професора Анатолія Колодного. Іноді йому персонально, як і українському академічному релігієзнавству загалом, голосливо дорікають «атеїзмом» (у значенні антитеїзму), таврують «рудиментом атеїстичної доби» чи приписують «войовничо-пропагандивні» завдання на користь якоїсь окремої церковної інституції (партикулярну заангажованість). Однак частіше під такі оцінки маскується власна світоглядна заангажованість або замкненість в особисто-досвідному сегменті розуміння релігії того чи іншого дослідника – критика позиції А. Колодного та фундованої ним галузі наук. Натомість незаангажоване знайомство із частиною наукових праць А. Колодного переконує: сучасне українське академічне релігієзнавство забезпечене необхідним історичним, історіографічним, методологічним базисом для того, щоби досліджувати релігію (дистанціюючись від особистих стереотипів та ідеологічних ярликів) як особливий людський феномен, специфічно проявлюваний у стереофонії людського життя через свої конкретні контекстуальні вияви та функціональні прояви.

Історія галузі (включно з поступовим розвитком уявлень про релігію в донауковий період і в духовно-культурному надбанні українського народу впродовж тисячоліть аж дотепер) з необхідною пропедевтикою детально викладена у фундаментальній для українського релігієзнавства праці А. Колодного «Релігійне життя України в особах його діячів і дослідників»⁷. У цій книзі послідовним дискурсом крізь різні історичні доби у стереофонії життєдіяльності та висловлювань історичних діячів, релігійних лідерів, мислителів, богословів, науковців простежується, як релігія актуалізується й акцептується в житті українського народу від прадавнини аж до сучасного концептуально-теоретично розгорнутого українського академічного релігієзнавства.

Тут професором продемонстровано, як проблема визначення релігійних подій та інтерпретації релігійних феноменів водночас є питанням історії та самоідентифікації українського народу. Так, зокрема, у прагненні присвоїти Росією цивілізацієфундууючу подію Хрещення Руси кремлеїмперські псевдоісторики інтенсивно артикулюють наратив про херсонеське хрещення князя Володимира, яким, з одного боку, виправдовують анексію Криму, а з іншого – запускають алгоритм легітимізації окупації та підпорядкування України. Понад те вони присвоюють своїй штучно змонтованій кремлеїмперській ідеології «Русській мір» історичні сакральні події української історії, а князю Володимиру ставлять пам'ятник як хрестителю Руси в Москві

(заснованій значно пізніше Юрієм Довгоруком)⁸. Щодо цього видатний український релігієзнавець зауважує: «Спорудженням пам'ятника Володимиру Великому Москва ставить завдання довести, що немає якоїсь окремої історії України і Росії, що вона – спільна <...> Споруджувач монументу – Російське військово-історичне товариство – відоме своїми агресивно-шовіністичними орієнтаціями щодо України і у фальсифікаціях її історії. Обґрунтовуючи в такий спосіб якусь духовну цілісність москвитів і українців й нівелюючи при цьому етнічну особливість кожного, вороги українства активізують прагнення до захисту цієї єдиної духовності від якихось посягань зовнішніх щодо неї ворогів. <...> духовний ресурс є важливішим за матеріальний чи військовий»⁹.

Отже, тут А. Колодний демонструє, як специфічна інтерпретація історичної події здатна зробити її наріжним каменем того чи іншого історіографічного дискурсу, легітиміційним аргументом чи то для загарбницької політики експансивної кремлівської імперії, чи то для культурно-ментального цивілізаційного вектора. Так, скажімо, хрещення київським князем Володимиром у «рускомірській» кремлівсько-імперській інтерпретативній парадигмі застосовується як сакральна-історичний аргумент для окупації України, натомість у рамках української історіографії – як обґрунтування своєрідності київського християнства та підстав для єдності українських християнських церков, що вийшли з єдиної купелі Володимирового хрещення, щоби стати натхненними духівниками українського народу впродовж його складної історії аж дотепер.

У своїх працях Анатолій Колодний простежує своєрідність розуміння релігії та її функцій українськими мислителями, взаємозумовленість і взаємодоповнення духовного й інтелектуального досягнення ролі та місця релігії в житті українського народу та людства загалом. Зрештою, ним зібрано і зафіксовано концепції українських філософів, релігієзнавців, конфесійних і світських, діаспоральних і тих, хто жив, мислив і творив в Україні в різні епохи аж дотепер. Отже, саме Анатолій Колодний в акумульованому вигляді виклав концептуальну історію українського академічного релігієзнавства включно з історією української актуалізації релігії. І ці дві стратегії – актуалізації релігії в історії України через діяльність і висловлювання духівників та історично значущих постатей і артикуляції розуміння ролі та місця релігії в історії українського народу та людства загалом – тісно взаємопов'язані та взаємовизначувані. Звідси українське академічне релігієзнавство природно постає

⁸ Там само. С. 46.

⁹ Колодний А. Релігійне життя України в особах його діячів і дослідників. С. 46.

⁷ Колодний А. Релігійне життя України в особах його діячів і дослідників. Київ : Інтерсервіс, 2017. 740 с.

на культурно-ментальному ґрунті української духовності, що проявлятиметься у предметно-методологічних особливостях.

Теоретико-методологічний фундамент українського академічного релігієзнавства було закладено ще колективним підручником «Академічне релігієзнавство» за науковою редакцією професора Анатолія Колодного¹⁰. Упродовж двох десятиріч років українські релігієзнавці формувались саме на цьому теоретично-методологічному базисі, сформульованому за наукової координації професора. Нещодавно головні теоретико-методологічні засади українського академічного релігієзнавства професор Анатолій Колодний концентровано виклав в авторській монографії «Феномен релігієзнавства»¹¹. Цей концентрат висловлюється в інтелектуальному контексті, сформованому 20 роками засвоєння висловленого «Академічним релігієзнавством», що дає підстави уникати додаткових розтлумачень тих методологічних положень, які вже були ґрунтовно викладені в «Академічному релігієзнавстві» та наступних працях українських академічних релігієзнавців. Тому «Феномен релігієзнавства» як авторський виклад теоретично-методологічних засад українського академічного релігієзнавства розраховано на того читача, що вже перебуває в парадигмі, закладеній «Академічним релігієзнавством» і сформованій упродовж історії України цілим її релігійним життям.

Власне тут Анатолій Колодний виходить до формулювання феномену релігієзнавства як теоретичного наукового осмислення релігії від історії та наполягає, що «українське релігієзнавство сягає своїм корінням давньої доби Русі»¹². «Починаючи із княжої пори, універсальним способом бачення, розуміння й оцінки світу для багатьох українських мислителів стають власні релігійні переживання. Основною метою їх праць виступає не прагнення створити певну цілісну систему богословських знань, а бажання передати своє особисте релігійно-містичне сприйняття божественного ества, гармонії, краси і довершеності Богом створеного світу»¹³. І тому аж «до XIX ст. релігієзнавство в Україні розвивалось переважно в його богословській формі»¹⁴. Натомість «українське світське релігієзнавство не має власної професійної традиції», бо ж «воно розвивалось переважно в контексті суспільно-політичної та філософської думки України XVII–XX ст.». Характерною ж особливістю вітчизняного

осмислення релігії, на думку А. Колодного, було те, що «українські мислителі прагнули з'ясувати не просто, що таке релігія, а її функціональну значущість, роль у національному розвитку України», прагнули «поставити християнство на службу національному розвитку»¹⁵.

Звідси й те, що «суспільну думку України характеризує також прагнення повернути релігійні інституції на шлях служіння інтересам народу, вивести їх із підпорядкування «сильних світу цього»»¹⁶. Ось цей прагматичний підхід до релігії проглядатиметься впродовж цілої історії українського народу, коли інституційована релігія – церква, виконувала конкретну практичну функцію – легітимації самостійного цивілізаційно-політичного поступу Руси чи України як держави, а в періоди бездержавності – духовного оберігача та провідника крізь найтемніші історичні трагедії, що зберігає скарб сакрального виміру ідентичності українського народу. Також Анатолій Колодний тут вказує на спотворення розуміння особливостей українського релігієзнавства через сприйняття української релігієзнавчої думки в оптиці радянського періоду: «Тривалий час у різних публікаціях усіляко утверджувалась думка про домінування в поглядах українських мислителів антирелігійної орієнтації. Проте такі твердження радше були даниною офіційній версії про матеріалізм як магістральний напрям людського думання»¹⁷. Натомість до релігії як дієвого чинника звертались для «пошуку шляхів виходу з національної кризи й деградації»¹⁸. Але ось уже «як окрема сфера наукового знання релігієзнавство в Україні <...> починається із творчого доробку ідеологів громадівського руху й насамперед пов'язане з іменами М. Драгоманова й О. Потебні», у працях яких «знаходимо спроби дати визначення релігії, з'ясувати шляхи появи релігійних вірувань, розкрити функціональну природу релігійного феномену, його місце в духовному житті людства».

У «Феномені релігієзнавства» Анатолій Колодний концентровано формулює основні принципи світського релігієзнавства (об'єктивності, історизму, дуальності та загальнолюдськості)¹⁹. Тут таки вказуються й головні закономірності розвитку релігії у внутрішньому та зовнішньому контексті функціонування релігії в суспільній системі. «Найбільш характерною закономірністю внутрішнього розвитку релігії у процесі розвитку людського світосприймання є абстрактизація її основної ідеї, тобто розуміння надприродного». Так, за дослідницьким переконанням релігієзнавця, «першою формою

¹⁰ Академічне релігієзнавство : підручник / за наук. ред. А. Колодного. Київ : Світ знань, 2000. 862 с.

¹¹ Колодний А. Феномен релігієзнавства : монографія. Київ : Інтерсервіс, 2020. 248 с.

¹² Там само. С. 25.

¹³ Там само.

¹⁴ Там само.

¹⁵ Там само. С. 26.

¹⁶ Там само.

¹⁷ Там само.

¹⁸ Там само. С. 27.

¹⁹ Там само. С. 35–64.

світобачення людини був аніматизм, коли вона освоювала довкілля шляхом загального «оживлення» його, наділення переважно своїми, людськими властивостями. Однак уособлення – це ще не релігія, бо ж тут ще відсутня віра в надприродне»²⁰. Далі розвиток іде «від уособлення людини в еволюції свого світорозуміння до фетишизму, коли реальні предмети <...>, які мали для неї особливе життєве значення, наділяються чуттєво-надчуттєвими властивостями»²¹. На цьому етапі людина ще не виокремлює себе від природи, надприродне нею ще не відділяється від природного. Далі – тотемізм, анімізм, аніматизм, «у процесі еволюції релігійної свідомості, а причинами цього були вже не лише зовнішні щодо релігії чинники, переважно здобутки виробничої практики, а й її власна внутрішня логіка, з'являється диференціація душ-двійників за місцем їх просторової локалізації, відбувається своєрідна абстрактизація їх», політеїзм, який «через генотеїзм переростає в монотеїзм, тобто віру в єдиного всемогутнього Бога»²², на якого переноситься вся сукупність природних і суспільних атрибутів багатьох богів. Професор пропонує ґрунтовну концепцію розвитку релігії на підставі трансформації – поглиблення, розширення та систематизації – релігійної свідомості. Людина в пошуках себе, свого особливого місця у світі, поступово відділяє себе із природного середовища та підходить до усвідомлення ідеї надприродного як своєрідного релігійного еквівалента власної особливості. Також поступово не лише формується, але й розвивається ідея надприродного, що є передумовою розвитку й релігії: «На етапі політеїзму, а особливо монотеїзму, потойбічний світ набирає якісно відмінних від земного властивостей. Надприродні сили переносяться в його сферу, яка стає недосяжною для людського пізнання. Ми не можемо погодитись із тими, хто розглядає це як вихід релігії за свої межі, її анігіляцію. Зникає чуттєво-конкретна уява надприродного, натомість приходить його духовне розуміння. Бог через свій дух відкриває себе і проявляє себе скрізь. Відбувається своєрідне повернення до вихідної стадії розвитку релігії – анімізму, але все у світі одухотворюють не якісь душі – двійники, а духовна сила Бога»²³. Професор А. Колодний наполягає, що «аналіз еволюції релігійного світобачення засвідчує те, що релігія розвивається насамперед на власному «мислительному матеріалі». Аналізується широкий спектр релігійних форм, що виникли у процесі еволюції релігії (від природних до штучних, неорелігій).

Однак найбільше професора А. Колодного цікавить взаємодія релігійного та національного, бо, на його думку, «релігійні вірування завжди перебувають у безпосередньому зв'язку з тим етнічним середовищем, в якому вони виникають і функціонують. Саме завдяки своїй етнічності релігія має здатність стати складовою національної культури, постати тією святиною, захист якої розглядається як вищий вияв патріотизму, слугувати критерієм визначення територіальних меж певної держави тощо»²⁴. Та більш глибоко релігія як чинник формування національної та глобальної історії людства розглядається Анатолієм Колодним у його іншій монографії – «Історіософія релігії». Аналіз цієї праці потребує кропіткого послідовного заглиблення, адже тут видатний український мислитель аргументовано розгортає цілісний історіографічний дискурс розвитку релігії як людського феномену і людських спільнот, опертих на сакральний вимір, вловлений у релігійних віровченнях, практиках, традиціях.

Цей же огляд особистісних світоглядних настанов видатного українського мислителя, які вплинули на формулювання базових принципів цілої галузі, завершимо формулюванням своєрідного життєвого кредо Анатолія Миколайовича Колодного, умовно означеного «10 заповідей атеїста». Останні можуть цілком інтерпретуватись як 10 заповідей українського академічного релігієзнавця, якими ми послуговуємось, свідомо чи настановно, у власне академічно-релігієзнавчому підході до осмислення релігії (гуманізм, раціональний прагматизм, кордоцентризм, антропоцентризм, зорієнтованість на дійсність, спорідненість праці, свідомісний контроль, позитивна результативність):

1. **Діяльна** настанова на життя: «Бог сам створив людину атеїстом, бо ж створив її для діяння, а не постійного його славослов'я, скиглення, канючення».

2. **Сакральне в дійсному**: «святість не в одяганнях, а в душі і діяннях».

3. **Самовідданість** діяча: «атеїст – це той, хто живе активно, без покладання і сподівання на когось (навіть на Бога), з повною віддачею довкіллю своїх здібностей і свого покликання»²⁵.

4. **Зорієнтованість на дійсність**: «Людина тут, в її земному бутті – для реалізації себе відповідно до свого покликання в цьому світі».

5. **Споріднена праця**: «саме тоді вона буде не в тяготу тобі, а в радість. Без неї ти не мислитимеш життя, ти спішитимеш жити».

6. **Здобутки для дійсності**: «Вічність життя – у значимості твоїх справ. Тож прагни залишити їх в усупільненому, відповідно матеріалізованому вигляді щонайбільше».

²⁰ Там само. С. 66

²¹ Там само. С. 66.

²² Там само. С. 67.

²³ Там само. С. 68.

²⁴ Там само. С. 71.

²⁵ Там само. С. 204.

7. **Критично-раціональний** і вільно-відповідально-свідомо-самочинний підхід.

8. **Створення значущого для народу:** «Відтак прагни залишити після себе побільше доброго у своєму твориві, у пам'яті народній»²⁶.

9. **Волелюбність:** «Соціальний зміст атеїзму полягає не у звільненні свідомості людей від релігійних уявлень, як це часто ще вважають при його визначеннях, а в утвердженні людини в такому бутті, що виключає необхідність звертання її по допомогу до надприродних сил тоді і там, де вона діє сама»²⁷.

10. **Свідомий контроль людини над її життям:** «Атеїзм зорієнтовує людину на свідомий контроль за всіма процесами своєї життєдіяльності».

Висновки. Анатолій Миколайович Колодний – фундатор українського академічного релігієзнавства, що не лише консолідував зусилля багатьох українських мислителів – філософів, істориків, соціологів – на дослідження релігії як цілого в дійсному житті українського суспільства, але й заклав методологічні засади та стратегічно спрямував розвиток окремої галузі української гуманітаристики – українського академічного релігієзнавства. Будучи українцем за світовідчуттям і філософом за світорозумінням, професор трансформував притаманні українській ментальності кордоцентризм і волелюбство у своєрідно витлумачений атеїзм як таку дослідницьку настанову, що, з одного боку, досить дистанціювала свідомість релігієзнавця від предмета зацікавлення та його «остаточних» теологічних тлумачень, а з іншого – звільняла від заангажованих панівною ідеологією стереотипів і оціночних суджень. Особистісна свідомість релігієзнавця таким чином сама ставала свідком релігії в її проявленій у дійсності формі, крізь призму якої фіксувала власне людські характеристики, притаманні тому чи іншому суспільству. Не хворіючи ні на жодну форму меншовартості, професор звільнив і сформатовану галузь – українське академічне релігієзнавство – від постімперсько-совкового упослідження. Аналізуючи різні наукові традиції вивчення релігії, як вітчизняні (дорадянської чи радянської доби), так і зарубіжні,

Анатолій Колодний сформулював власне українське академічне релігієзнавство в його предметному зацікавленні й об'єктному охопленні релігії як такого специфічно людського способу світовідчуття та світорозуміння, за якого людина почувалась причетною до сакрального і ставала його носієм і свідком. Так само українське академічне релігієзнавство завдячує професору Анатолію Колодному окресленням предметно-об'єктного поля та стратегічним напрямом для досліджень, головними методологічними настановами, зокрема своєю світськістю як вимогою незаангажованості не лише ідеологічної, але і теологічної. Завдяки його зусиллям за 30 років масштабувалась, інституалізувалась, структурувалась окрема галузь українського академічного релігієзнавства. На працях професора А. Колодного та під його науковим керівництвом виросло декілька поколінь українських релігієзнавців. На жаль, держава Україна недооцінила необхідності релігієзнавчого просвітництва та релігієзнавчої освіченості українців, унаслідок чого релігієзнавство майже цілком зникло з навчальних програм ЗВО. Сучасні трагічні події – загарбницька війна Російської Федерації проти України та провідна роль в окупації свідомості наших мешканців псевдорелігійними інструментами (РПЦ в Україні) – підтвердили стратегічну роль українського академічного релігієзнавства у справі відновлення національної безпеки України, зокрема в ідеологічному, духовному, правовому та світоглядному вимірах. Без релігієзнавчої грамотності українські урядовці та мешканці України нехтували власною національною духовно-світоглядною безпекою. Наслідки релігієзнавчої безграмотності ми спостерігаємо у схильності до колабораціонізму з ворогом, запродавства, зради України великої кількості підпорядкованих кремлю інституцій (УПЦ МП) «пастирів» і «пасомих». Натомість принципи дослідження релігії, запропоновані професором, дотримуються більшістю тих дослідників релігії, які відносять себе до послідовників школи А. Колодного, що робить нас вільними від накиннутих стереотипів, ідеологічного чи теологічного доктриналізму.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Академічне релігієзнавство : підручник / за наук. ред. А. Колодного. Київ : Світ знань, 2000. 862 с.
 Дисциплінарне релігієзнавство : колективна монографія / за ред. А. Колодного. Київ, 2009.
 Колодний А. Обрядово-побутова релігійність сучасного віруючого. Київ, 1966.
 Колодний А. Атеїзм як форма світоглядного знання і самоусвідомлення особи. Київ, 1987.
 Колодний А. Життя, праця, думки. Київ, 2007.
 Колодний А. Доле ж моя, доле... Спомин. Анатолій Колодний. Шлях до українськості. Біографо-сенсожиттєвий нарис. Київ, 2021.

²⁶ Там само. С. 205.

²⁷ Там само. С. 206.

Колодний А. Релігійне життя України в особах його діячів і дослідників. Київ : Інтерсервіс, 2017. 740 с.

Колодний А. 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.

Основні книжково-журнальні видання академічних релігієзнавців 1993- п/п 2020 рр.

Колодний А. Феномен релігієзнавства : монографія. Київ, 2020. С. 224–245.

REFERENCES

Academic religious studies. Textbook. Under the scientific editorship of Professor Anatolii Kolodnyi. Kyiv: World of Knowledge, 2000. 862 p.

Kolodnyi, Anatolii. Atheism as a form of worldview knowledge and self-awareness of a person. Kyiv, 1987.

Kolodnyi, Anatolii. Life, work, thoughts. Kyiv, 2007.

Kolodnyi, Anatolii. My fate, my fate... Memory. Anatoly Kolodny. The path to Ukrainianness. Biographical and meaningful essay. Kyiv, 2021.

Kolodnyi, Anatolii. Religious life of Ukraine in the person of its leaders and researchers. Kyiv: Interservice, 2017. 740 p.

Kolodnyi, Anatolii. Ritual and everyday religiosity of a modern believer. Kyiv, 1966.

Kolodnyi, Anatolii. The phenomenon of religious studies. Monograph. Kyiv: Interservice, 2020. 248 p.

Disciplinary religious studies. Collective monograph. Under the editorship Anatolii Kolodnyi. Kyiv, 2009.

Scientific products in book and pamphlet form of the Religious Studies Department of the H.S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine (1996–2006). *Academic Religious Studies of Ukraine, History and Present (2006)*. Collective monograph. To the fifteenth anniversary of the Department of Religious Studies of the H.S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine. Kyiv, 2006. P. 238–244.

The main book and magazine publications of academic religious scholars 1993–2020. *Kolodny Anatoliy. The phenomenon of religious studies*. Monograph. Kyiv, 2020. P. 224–245.

РЕЦЕНЗІЇ

DOI <https://doi.org/10.32420/2306-3548/2024.96.12>

Ярослав Стоцький

РЕЦЕНЗІЯ НА МОНОГРАФІЮ:

Артем'єв Артур. Соціально-історичний і теологічний аналіз релігії свідків Єгови в Євразії. 3-є вид., переробл. і доповн. Львів: БОНА, 2024. 448 с.



Метою наукового дослідження професора Артура Артем'єва є всебічний аналіз історії, теології, культової практики та способу життя вірян релігійної організації свідків Єгови, а також ставлення органів державної влади до цієї релігії (її провідників і вірян) у XX ст., зокрема, у США, Третьому

рейху, Російській імперії, СРСР, Казахстані. Для реалізації мети дослідження автор визначив необхідні завдання, які відображають назви всіх семи розділів: 1. Історія всесвітньої релігійної організації свідків Єгови; 2. Свідки Єгови в Казахстані; 3. У що вірять свідки Єгови, або основи віровчення; 4. Устрій та структура організації свідків Єгови; 5. Система теократичної освіти. Ставлення до світської освіти; 6. Особливості релігійної свідомості та способу життя свідків Єгови; 7. Від терпимості – до гонінь, від віротерпимості – до антикультизму (на прикладі Росії та Казахстану). А також до питання про термінологічну коректність.

І необхідно заздалегідь зазначити, що поставлені завдання автор глибоко проаналізував і ґрунтовно виконав, спираючись на широкий масив наукової, теологічної, документальної та фотодокументальної джерельної бази, про що свідчать посилання майже до кожної сторінки монографії. Але водночас варто зауважити, що з невідомих причин автор чомусь не подав у своїй праці загальної біографії в контексті методологічних вимог до наукового дослідження, та це не суттєво впливає на цікавий полівекторний, з елементами новизни, зміст монографії.

Міжнародна організація свідків Єгови для деяких чисельніших за кількістю вірян і храмів

(молитовних приміщень), деномінацій церков, харизматичних культів сприймається як у минулому, так і в наш час драстично, з деякою негачією, нетолерантно, незважаючи на відповідні законодавчі акти (статті) про свободу віровизнання, свободу релігій тощо у глобальному масштабі, хоча не всюди таке ставлення тих чи інших суспільств відкрито декларується.

Тому, навіть у такому контексті, це наукове дослідження професора А. Артем'єва вже заслуговує як на увагу, так і на глибоку повагу до його автора, який на основі детермінізму та широкого аналізу всебічно висвітлює стрижневе питання, зокрема й для українського читача, – хто ж такі насправді свідки Єгови, яке їхнє релігійне вчення, чим і чому воно відмінне від інших релігій, яка діяльність їхньої організації для суспільств, у яких вони діють тощо?

Так, у першому розділі автор аналізує походження назви «Свідки Єгови», спираючись на тексти Біблії, на їхній основі висловлює думку, що організація свідків Єгови – це християнська організація. Далі він в історичному контексті розкриває історію виникнення та розвитку свідків Єгови через біографію (психобіографічний метод) президентів Товариства «Вартова башта»: Чарльза Рассела, Джозефа Рутерфорда, Натана Норра, Фредеріка Франца, Мілтона Геншеля. У цьому розділі подано досить інформативну «Коротку хронологію історії організації свідків Єгови», яка охоплює 1870–2019 рр., наповнена різними цікавими статистичними даними про їхню діяльність у світі. Також у розділі висвітлено раніше маловідомі факти репресій нацистів проти свідків Єгови, починаючи з їх заборони на діяльність у Третьому рейху із 24 червня 1933 р., яких уже з 1935 р. гітлерівський режим почав відправляти до концтаборів.

У другому розділі професор А. Артем'єв акцентує своє дослідження на діяльності свідків Єгови та ставленні до них радянського режиму в Євразійському просторі, у СРСР, зокрема в Казахстані, подає коротку хронологію, у якій зазначає репресії: довічне заслання та засудження свідків Єгови,

а саме – 1940–1941 рр. в Західній Україні, їх виселення до Казахстану; операцію «Південь», під яку потрапили і свідки Єгови з території Молдавської РСР в 1949 р.; також операцію спецслужб «Північ» у 1951 р., під час якої було виселено навечно понад 7 тисяч свідків Єгови із Західної України, Білорусі, Молдови, республік Балтії в Іркутську та Томську області. Парадоксально, але ці так звані довчні засланні свідків Єгови стали релігійним трансфером для поширення віровчення та діяльності в місцях їх виселення, зрозуміло, що латентного, бо в Інструкції із застосування законодавства про культу зазначено заборону реєстрації свідків Єгови в СРСР. Але наприкінці 1980-х рр. комуністично-радянський режим прямував до перигею, тож 27 березня 1991 р. свідки Єгови отримали право на реєстрацію в СРСР, а в 1992 р. почалася їх реєстрація і в Казахстані.

Автор, на основі документів судових процесів проти свідків Єгови і спогадів вірян, розкриває весь трагізм діяльності свідків Єгови в Казахстані в 1940-х – 1980-х рр., у радянський період, які зазнали жорстоких репресій: від 3-х років позбавлення волі і навіть до розстрілу, подаючи це у відповідній хронологічній послідовності. Починаючи з 1992 р., коли влада Казахстану дозволила реєструвати громади свідків Єгови (автор подає конкретну відповідну таблицю за 1992–1993 рр.), і натеper свідки Єгови мають майже 60 Залів Царства в усіх областях Казахстану вірян різних національностей, з них 17 500 прийняли водне хрещення, а ще 12 500 зацікавлених в пізнанні теології свідків Єгови. Тож заслуга автора не тільки в такій маловідомій пересічному читачеві статистиці, але й у її аналізі.

Третій розділ значно об'ємніший за всі інші, але це передбачає передусім його назва: «У що вірять свідки Єгови, або основи віровчення». Автор констатує, що в основі теології і навчання свідків Єгови є Біблія – як основа їхніх вірувань та способу життя, і те, що введено у християнське віровчення таких напрямів, як католицизм, православ'я та протестантизм, зокрема в Символі Віри, уже було прийнято на Вселенських соборах після написання Біблії, а тому логічно відсутнє у віровченні свідків Єгови.

Для повноти ознайомлення з такою тезою професор А. Артем'єв подав 42 позиції, які становлять основу віровчення свідків Єгови, підставою для кожної з них є відповідні тексти віршів зі Старого та Нового Завітів. Далі в цьому розділі автор детально обґрунтовує всі ці позиції, що є його поважною заслугою і що так комплексно не висвітлено в релігієзнавчій літературі. Окрім того, також проаналізовано й інші особливості віровчення свідків Єгови та їхнє відповідне трактування, а саме: зло

та страждання, сім'я, поклоніння, єдність свідків Єгови, ставлення до Діви Марії, Різдва, Великодня. Наведено й коротку трансформацію у віровченні свідків Єгови, яка охоплює 1870–2016 рр., коли відбувалися деякі зміни в ньому: доповнення чи уточнення. Одним з аспектів висновків до даного розділу професора А. Артем'єва є те, що він уважає вчення свідків Єгови неопротестанським, отже, християнським. Звичайно, з погляду християнської теології католицизму, православ'я та протестантизму така констатація не сприймається, м'яко кажучи.

У наступних трьох розділах даної монографії всебічно та детально висвітлюються устрій і структура організації свідків Єгови, їхнє ставлення як до теократичної, так і до світської освіти, аналізуються особливості релігійної свідомості та способу життя крізь призму психології релігії.

Заключний розділ в основному охоплює XVIII–XX ст., містить вибірково аналіз ставлення органів державної влади, церковних організацій, суспільства деяких євразійських країн, зокрема й Російської імперії, до іновісців, віротерпимості та релігійної нетерпимості, толерантності, деструктивності, свободи совісті та свободи віросповідання, релігійного плюралізму. Усім цим термінам автор дає по кілька дефініцій і підсилює відповідними прикладами та фрагментами з необхідних документальних джерел.

Монографію професор А. Артем'єв завершив досить разючим висновком, з акцентом на тому, яке місце в житті людини належить релігії, що таке «своя віра», на ставленні свідків Єгови до державних органів влади та суспільства, дає підсумкову дефініцію міжнародному об'єднанню свідків Єгови, що воно (це об'єднання) «уже вийшло з «рамки» деномінації та цілком може бути віднесене до християнських неопротестантських конфесій».

Книга доповнена й цікавими, маловідомими ілюстраціями до кожного розділу та фрагментами копій відповідних документальних джерел, які разом охоплюють 24 сторінки.

Отже, професор Артур Артем'єв усебічно, глибоко та широко розкрив історію виникнення, генезису, ставлення свідків Єгови, долучив їхню діяльність у Казахстані, детально проаналізував основи їхнього віровчення, устрій, структуру, функції, аспекти освіти, способу життя, репресії проти них у тоталітарних державах Євразії у XX ст., їхній розвиток у деяких пострадянських країнах, навів багато різноаспектних таблиць, які підсилили текстовий аналіз, використав велику джерельну базу, тому така наукова праця розкриває глибше пізнання міжнародного об'єднання свідків Єгови в усьому його комплексі.

РЕЦЕНЗІЯ НА МОНОГРАФІЧНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ АРТУРА АРТЕМ'ЄВА «СОЦІАЛЬНО-ІСТОРИЧНИЙ І ТЕОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ РЕЛІГІЇ СВІДКІВ ЄГОВИ В ЄВРАЗІЇ»

У 2024 р. у Львові видана монографія казахського релігієзнавця, професора Артура Артем'єва в перекладі українською мовою «Соціально-історичний і теологічний аналіз релігії свідків Єгови в Євразії». Як для України, яка добре знайома із цією організацією, бо вже більш ніж століття свідки є частиною релігійного ландшафту України, а недалеко від Львова, у Брюховичах, розташований її керівний центр, поява такої книги – добра нагода поговорити про цей рух. Українцям справді цікаво, як живуть свідки Єгови (далі – СЄ) в інших країнах, зокрема в азійських, і що про це пишуть неукраїнські науковці, які там спостерігають за ними. Якщо про російську ситуацію, де СЄ переслідуються за віру, оскільки заборонені від 2017 р., українські вчені мають деяку інформацію, то про Казахстан відомостей обмаль. Тому зрозуміло, що публікація казахського колеги, з яким ми знайомі не перший рік, природно привернула увагу вітчизняних релігієзнавців.

Може постати питання: де Україна і де Казахстан? Але історичним містком досліджуваної теми між Україною та Казахстаном А. Артем'єв наводить, серед іншого, той факт, що першим свідком Єгови в Казахстані був уродженець зі Львова, Семен (Симеон) Козлицький. У 1891 р. у Сполучених Штатах Америки він познайомився із вченням Дослідників Біблії (тепер знані як свідки Єгови), став їхнім послідовником. Після повернення в Російську імперію він почав проповідувати набуте вчення серед місцевих мешканців. За це його судили та вислали з родиною на каторгу до Казахстану, де він продовжував свою місіонерську діяльність (с. 88).

Україна присутня на сторінках монографії і як український контекст, і як компаративістика. Так, наведено неповний перелік згадок про Україну, що, безумовно, зацікавить українського читача:

- у всіх розділах книги всі україномовні цитати зі Святого Письма наведені в перекладі І. Огієнка (с. 10, примітка);

- розділ 1, с. 35 – наведено історичний факт про появу в 1921 р. офісу свідків Єгови у Варшаві, який опікувався діяльністю організації, зокрема, на заході сучасної України;

- розділ 1, с. 69 – згадано факт, що в онлайн-бібліотеці свідків Єгови наявні публікації українською мовою починаючи з 1950 р.;

- розділ 2, с. 90, 91 – наводяться історичні факти про виселення свідків Єгови із Західної України до Казахстану в 1940–1941 рр. та до Сибіру в 1951 р.;

- розділ 2, с. 102 – публікується історичний архівний документ, що описує репресивний суд 1946 р. над 22 свідками Єгови, що були виселені із Дрогобицької (тепер Львівська) області України;

- розділ 2, с. 121 – наведено цікавий соціологічний факт, що в Україні існує вже шосте покоління свідків Єгови;

- розділ 3, с. 150 – наведено історичний факт про випуск українською мовою книжки «Біблія. Переклад нового світу» у 2014 р.;

- розділ 7, с. 395 – аналізується ситуація з релігійною свободою початку ХХ ст. на території теперішньої Харківської області;

- ілюстрації до розділів 3, 4 зі згадками про присутність давньоєврейської тетраграми Божого імені у львівському катедральному соборі та вживання її україномовної версії «Єгова» українськими письменниками (І. Франко, П. Мирний, М. Драгоманов, В. Стус тощо); наявні згадка й ілюстративний матеріал про визначні події організації в Україні (міжнародні конгреси 1993 та 2018 рр.).

Монографія об'ємна, на 448 сторінок, вражає багатством історичного матеріалу, різноманітними джерелами з історичних фондів, ілюстраціями. Вона може задовільнити науковий інтерес в осягненні такого релігійного феномену, як свідки Єгови, будь-якого дослідника. На підставі запропонованих автором документів і їх аналізу читачі мають можливість зрозуміти специфіку вчення та функціонування однієї з релігійних організацій пізнього протестантизму, якими є свідки Єгови.

Дослідник поставив собі чітку мету, а саме – пояснити, що це за релігія, у чому особливості релігійного світогляду свідків Єгови, на відміну від інших християнських/протестантських течій. У монографії А. Артем'єва свідки Єгови постають як співтовариство, члени якого вірують у Бога, в Ісуса Христа, які уважно вивчають Біблію, на її підставі провадять своє життя, очікують нагороду від Бога під правлінням Царства Бога.

Для орієнтації у змісті монографії наведено її структуру, яка складається зі вступу, 7 розділів, висновків, інформації про автора й ілюстративного матеріалу. У своєму зверненні до читачів, яке можна вважати передмовою, автор викладає своє загальне бачення історії та сучасного стану Товариства «Свідки Єгови». У запропонованих розділах він розглядає історію всесвітньої релігійної організації свідків Єгови (розділ 1), аналізує життя та діяльність свідків

Єгови в Казахстані у формі історичного екскурсу (розділ 2), подає основи віровчення СЄ (розділ 3), викладає устрій і структуру організації свідків Єгови (розділ 4). У розділі 5 СЄ представлені як система теократичної освіти та ставлення до світської освіти. У розділі 6 розглянуто особливості релігійної свідомості та способу життя свідків Єгови. В останньому 7-у розділі проаналізовано шлях Росії та Казахстану від терпимості до гонінь, від віротерпимості до антикультизму (на прикладі свідків Єгови).

На думку рецензента, структуру монографії можна було б удосконалити, якщо б алгоритм викладу був побудований за іншою логікою: загальне – одиничне – специфічне. Не заперечуючи запропоновану автором структуру, її переформатування – розділи 1, 3, 4, 6, 5, 2, 7 – вигранно сприяло б розумінню інформації. Така диспозиційна (риторична конструкція) допомогла б читачу краще зрозуміти послідовність розміщення матеріалу.

Безумовною цінністю роботи є те, що дослідник у своїх спостереженнях і висновках спирається на першоджерела, постійно посилається на щорічники та журнали «Пробудись» і «Вартова башта». Збагачують роботу ілюстративні матеріали, які висвітлюють культуру та спосіб життя свідків.

Вагомим досягненням роботи також можна вважати виокремлення етапів формування та розвитку структури організації, її підрозділів, розвитку друкарської справи й освіти, що відображає специфіку функціонування цього протестантського типу релігійної організації. Заслуговує на увагу й аналіз реформаційної діяльності п'яти президентів Товариства, які в різні періоди функціонування організації пропонували їй стратегію розвитку, філософію змін відповідно до реалій часу.

Дуже важливо, що автор чітко визначає позицію та принципи роботи релігієзнавця: аналізувати та пояснювати явище об'єктивно, незаангажовано, не з позицій існуючого режиму й ідеології (с. 6). Для вченого з Казахстану така заява звучить сміливо, академічно виражено.

Окрім того, у книзі А. Артем'єва багато наукових положень, які випадають з атеїстичної чи конфесійної традиції критики свідків Єгови. Так, досі побутує думка в деяких, навіть наукових, колах, що свідків не можна вважати протестантами. Упевненість, з якою автор типологізує цю організацію як протестантську, викликає повагу. Автор наводить релігієзнавчі та теологічні аргументи, які свідчать, що свідки Єгови є християнською конфесією (с. 15–17).

Корисним для науковців можна вважати й матеріал, який стосується аналізу специфічної релігієзнавчої термінології. Ці питання висвітлені в розділі 7. Термінологічна ясність – свідчення методологічної зрілості автора (с. 416–421).

Деякого позитиву роботі придає й те, що автор, посилаючись на Біблію, пробує пояснити, чому

члени організації не вірять у Трійцю, розтлумачуючи, чому вони не визнають Христа як Бога (с. 20–30). Немаловажним для роботи є аналіз розвитку структури співтовариства та його доктрини. Загалом, можна вважати, що дана дослідницька робота розширює інформаційний потенціал науки щодо розуміння філософії та способу життя членів цього релігійного напрямку, відображає специфіку його ставлення до світу, держави та суспільства.

Вітаючи автора з тим, що він використав першоджерела, тобто матеріали самих СЄ, яким надавав власну оцінку й інтерпретацію, варто констатувати, що в корпусі використаної літератури домінують казахські та російські джерела. І це зрозуміло, бо оригінальне видання було орієнтоване на відповідну мовну та соціально-культурну аудиторію. Цитуючи російські джерела, А. Артем'єв використовує їх здебільшого як приклад негативної, відверто заідеологізованої літератури. Автор протиставляє таким псевдонауковим висновкам факти з першоджерел конфесії та наукових досліджень європейських, американських і українських релігієзнавців (М. Інтровіньє, Е. Беран, Л. Филипович та інші). Також наявні цитати небагатьох російських учених, які послідовно намагаються дотримуватись наукового підходу до досліджуваної теми, зокрема, С. Іваненка та М. Гордієнка.

У рецензента виникли деякі зауваження до загалом добротної книги А. Артем'єва. Це стосується передусім назви монографії, яка значно ширша за зміст книги. Ми очікували почитати про свідків Єгови не тільки в Росії та Казахстані, якщо йдеться про Євразію, а й в інших країнах цього географічного ареалу.

На жаль, у роботі відсутній окремий розділ, де б глибоко досліджувався соціальний аспект у діяльності організації. Автор згадує про соціальну активність свідків Єгови, але окремими вкрапленнями по тексту різних розділів.

Під час викладу теології СЄ упущено аналіз центральної проблеми свідків – кінця світу як основної візії Товариства, з переліком ознак часу та дат призначення «кінця» «у його різній інтерпретації: часів, періодів, епох <...>».

Загалом, роботу можна вважати такою, що багата історичними документами, уводить нову інформацію про особливості діяльності не зовсім відомої в Казахстані релігійної організації, яка специфічно сприймає суспільство та державу, але яка пристосовується до реалій суспільних трансформацій. Це говорить про те, що будь-яка релігійна організація, навіть закритого типу, як це зауважує автор, здатна до адаптації з урахуванням реалізації власних інтересів. Автор руйнує панівні стереотипи щодо шкідливості СЄ, яким у тоталітарних суспільствах ще доведеться стверджувати себе, якщо їх не заборонять як християнську спільноту, яка реалізує свою духовну місію.

АВТОРИ

Карпіцький Миколай Миколайович

доктор філософських наук, доцент, професор кафедри господарсько-правових та суспільно-політичних дисциплін Східноукраїнського національного університету імені В. Даля (Слов'янськ, Україна)
karpizky@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0069-0860>

Karpitskyi Mykolai Mykolaiovych

Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Economic, Legal and Socio-Political Disciplines of the Eastern Ukrainian National University named after V. Dal (Sloviansk, Ukraine)
karpizky@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0069-0860>

Бучма Олег Васильович

кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди Національної академії наук України (Київ, Україна)
buchmaoleg@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0241-5512>

Buchma Oleg Vasyliovych

PhD, Senior researcher of the Department of Religious Studies of H.S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine)
buchmaoleg@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0241-5512>

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>

Грабець Юлія Андріївна

аспірантка кафедри всесвітньої історії та релігієзнавства Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка (Тернопіль, Україна)
juliajuliakows@ukr.net
<https://orcid.org/0000-0002-6867-6977>

Hrabets Yulia Andriivna

Graduate Student of the Department of World History and Religious Studies of Ternopil Volodymyr Hnatiuk National Pedagogical University (Ternopil, Ukraine)
juliajuliakows@ukr.net
<https://orcid.org/0000-0002-6867-6977>

Надтока Геннадій Михайлович

доктор історичних наук, професор, професор кафедри всесвітньої історії Київського столичного університету імені Бориса Грінченка (Київ, Україна)
nadtokag_kyiv@ukr.net
<https://orcid.org/0000-0002-6479-5469>

Nadtoka Hennadii Mykhailovych

Doctor of History, Professor, Professor of the Department of the World History of Metropolitan Borys Grinchenko University (Kyiv, Ukraine)
nadtokag_kyiv@ukr.net
<https://orcid.org/0000-0002-6479-5469>

Ваграменко Тетяна Алімовна

доктор історичних наук, старший науковий співробітник (дослідження релігій / Інститут гуманітарних наук майбутнього), Університетський коледж Корка (Корк, Ірландія)

tvagramenko@ucc.ie

<https://orcid.org/0000-0003-0696-7629>

Vagramenko Tatiana Alimovna

Doctor of History, Senior Postdoctoral Researcher (Study of Religions / Future Humanities Institute) University College Cork (Cork, Ireland)

tvagramenko@ucc.ie

<https://orcid.org/0000-0003-0696-7629>

Павленко Павло Юрійович

доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди Національної академії наук України (Київ, Україна)

pavpavua@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3688-6440>

Pavlenko Pavlo Yuriiovych

Doctor of Philosophy, 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)

pavpavua@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3688-6440>

Кулагіна-Стадніченко Ганна Михайлівна

кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди Національної академії наук України (Київ, Україна)

a_kulagina@ukr.net

<https://orcid.org/0000-0001-6371-9213>

Kulahina-Stadnichenko Hanna Mykhailivna

PhD, Senior researcher of the Department of Religious Studies of H.S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine)

a_kulagina@ukr.net

<https://orcid.org/0000-0001-6371-9213>

Филипович Людмила Олександрівна

доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди Національної академії наук України (Київ, Україна)

lfilip56@gmail.com

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

Fylypovych Liudmyla Oleksandrivna

Doctor of Philosophical sciences, 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>

Добродум Ольга Вікторівна

доктор філософських наук, професор кафедри журналістики та реклами Державного торговельно-економічного університету (Київ, Україна)

dobrodum.olga@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7651-4946>

Dobrodum Olga Viktorivna

Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Journalism and Advertising of State University of Trade and Economics (Kyiv, Ukraine)

dobrodum.olga@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7651-4946>

Мартинюк Едуард Іванович

кандидат філософських наук, доцент кафедри культурології та філософії культури Національного університету «Одеська політехніка» (Одеса, Україна)

eduardmartinuk@ukr.net

<https://orcid.org/0000-0001-5904-2721>

Martyniuk Eduard Ivanovych

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Cultural Studies and Philosophy of Culture of Odesa Polytechnic National University (Odesa, Ukraine)

eduardmartinuk@ukr.net

<https://orcid.org/0000-0001-5904-2721>

Никитченко Олена Едуардівна

кандидат філософських наук, доцент кафедри культурології та філософії культури Національного університету «Одеська політехніка» (Одеса, Україна)

olena.ed.nykytchenko@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9403-9795>

Nikitchenko Olena Eduardivna

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Cultural Studies and Philosophy of Culture of Odesa Polytechnic National University (Odesa, Ukraine)

olena.ed.nykytchenko@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9403-9795>

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

PhD, Senior researcher of the Department of Religious Studies of H.S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine)

slovosvit@ukr.net

<https://orcid.org/0000-0002-4751-6616>

Стоцький Ярослав Васильович

доктор історичних наук, професор, Тернопільський національний технічний університет імені Івана Пулюя (Тернопіль, Україна)

<https://orcid.org/0000-0003-0429-8740>

Stotskyj Yaroslav Vasyliovych

Doctor of History, Professor, Ternopil Ivan Puluj National Technical University

<https://orcid.org/0000-0003-0429-8740>

Докаш Віталій Іванович

доктор філософських наук, професор, проректор Чернівецької біблійної семінарії (Чернівці, Україна)

<https://orcid.org/0000-0003-1331-428X>

Dokash Vitaly Ivanovych

Doctor of Philosophy, Professor, Vice-rector of Chernivtsi Bible Seminary (Chernivci, Ukraine)

<https://orcid.org/0000-0003-1331-428X>

Наукове видання

УКРАЇНСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Науковий бюлетень
№ 96 / 2024

Головний редактор: А. Колодний
Дизайн обкладинки: Л. Скубко
Верстка: Н. Кузнєцова
Відповідальна за випуск: Л. Филипович

Підписано до друку 18.11.2024. Формат 60×84/8. Папір офсетний.
Гарнітура Times New Roman. Ум. друк. арк. 11,39. Обл.-вид. арк. 11,18.
Наклад 200 прим. Замовлення № 1224/840.

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.