

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

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

Українське --- релігієзнавство

№ 97



Видавничий дім
«Гельветика»
2025

Реєстрація суб'єкта у сфері друкованих медіа: Рішення Національної ради України з питань телебачення і радіомовлення № 1774 від 23.05.2024 року.

Ідентифікатор медіа: R30-04848.

Суб'єкт у сфері друкованих медіа – Громадська організація «Українська асоціація релігієзнавців» (вул. Трьохсвятительська, 4, м. Київ, 01001, redactor@uars.info, тел. +380 (67) 466-97-03).

Журнал включено до Переліку наукових фахових видань України (категорія «Б») відповідно до Наказу МОН України від 24.02.2025 № 349 (додаток 5) зі спеціальності «В7 Релігієзнавство».

Періодичність: 3 рази на рік.

З 2017 року «Українське релігієзнавство» включено до міжнародної наукометричної бази Index Copernicus.

Випуск ухвалено до друку Правлінням ГО «Українська Асоціація релігієзнавців» (протокол № 27 від 12.05.2025 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

№ 97



Publishing house
“Helvetica”
2025

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

Media ID: R30-04848.

Media entity – Ukrainian Association of Researchers of Religion (4, Tryokhsviatytska Street, Kyiv, 01001, redactor@uars.info, tel. +380 (67) 466-97-03).

Journal is included in the List of Scientific Professional Editions of Ukraine (category “B”) pursuant to the Order of the MES of Ukraine dated 24.02.2025 № 349 (annex 5). Speciality: B7 Religious studies.

Frequency: 3 times a year.

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. 27 dated 12.05.2025)

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. Triokhsviatytska, 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.....	9
----------------------	---

РЕЛІГІЯ І ІСТОРІЇ ЇЇ КОНФЕСІЙНИХ ЗМІН

Тарас Беднарчик КУЛЬТ ТУРА В ТРИПІЛЬСЬКІЙ КУЛЬТУРІ.....	11
Тетяна Гаврилюк СЕМІОТИКА ЧЕРВОНОГО КОЛЬОРУ В САКРАЛЬНИХ КОМПЛЕКСАХ РАННЬОЗЕМЛЕРОБСЬКИХ СПІЛЬНОТ: ВІД БЛИЗЬКОГО СХОДУ ДО ТРИПІЛЛЯ	19
Олексій Гура, Юрій Вільховий, Василь Фазан ПОСТАТЬ ПЕТРА МАЗАНОВА В КОНТЕКСТІ ПРАВОСЛАВНОГО РУХУ НА ПОЛТАВЩИНІ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХІХ – НА ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ.....	25
Роман Сітарчук, Олексій Гура, Юрій Вільховий УТИСКИ РАДЯНСЬКОЇ ВЛАДИ В СУСПІЛЬНО-РЕЛІГІЙНІЙ СФЕРІ У 30-ТІ РР. ХХ СТ. (НА ПРИКЛАДІ ПРОТЕСТАНТСЬКИХ ОРГАНІЗАЦІЙ).....	41

ВІРОПОВЧАЛЬНІ ВИЯВИ РЕЛІГІЙНИХ І ДУХОВНИХ РУХІВ

Юрій Клоновський ЕПІСТОЛЯРНА СПАДЩИНА ТЕОДОРА ЦЕКЛЕРА ЯК ДЖЕРЕЛО ДО ВИВЧЕННЯ ОСВІТНЬО-ОПІКУНСЬКОЇ ТА ДУШПАСТИРСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ В ГАЛИЧИНІ.....	47
Євгеній Лашко ДЖОН ШЕЛБІ СПОНГ І РАДИКАЛЬНА РЕФОРМА ХРИСТІЯНСТВА: КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ У КОНТЕКСТІ ПОСТТЕЇСТИЧНОГО БОГОСЛОВ'Я.....	53
Дмитро Помазан ЕЛЕМЕНТИ ТРАДИЦІЇ ШАМАНІЗМУ В РИТУАЛЬНІЙ СИСТЕМІ ТЕЛЕМИ ТА ТВОРЧІЙ СПАДЩИНИ АЛЕЙСТЕРА КРОВЛІ.....	58
Василь Чорниш ЦЕРКВА ТА ВІЙНА: СУЧАСНІ НАУКОВІ ПІДХОДИ ДО МОРАЛЬНО-ЕТИЧНИХ ВИКЛИКІВ.....	66
Андрій Яцишин НАРАТИВНІ ТА БОГОСЛОВСЬКІ АСПЕКТИ ЕТІОЛОГІЇ ГРІХА ТА ЙОГО НАСЛІДКІВ В КНИЗІ БУТТЯ 2:4Б-3:24.....	72

КОНФЕСІЙНЕ БУТТЯ СЬОГОДЕННЯ

Ольга Борисова ДЕРЖАВНО-РЕЛІГІЙНІ ВІДНОСИНИ В СУЧАСНИХ НІДЕРЛАНДАХ.....	79
Надія Руско ГАЛИЦЬКА ДУХОВНА СПАДЩИНА В КОНТЕКСТІ НАЦІОНАЛЬНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ УКРАЇНЦІВ.....	87
Олег Соколовський ДУХОВНИЙ ВИМІР КОНФЕСІЙНОГО БУТТЯ КАТОЛИЦИЗМУ В ЖИТОМИРСЬКОМУ РЕГІОНІ.....	93

ДО ЮВІЛЕЇВ, ПАМ'ЯТНИХ ДАТ, ВАЖЛИВИХ ПОДІЙ

Анатолій Колодний СТЕПАН ЯРМУСЬ – МИСЛИТЕЛЬ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ДІАСПОРИ До сторічного ювілею.....	101
--	-----

РЕЦЕНЗІЇ

Іван Градинар

РЕЦЕНЗІЯ НА СТАТТЮ: REVA LARISA. І ЗНОВУ ДО БІБЛІЇ – ПЕРШООСНОВИ В ЖИТТІ,
ЛІТЕРАТУРІ. *Studia Ucrainica Varsoviensia*. 2024. Т. 12. С. 177–189.

<https://doi.org/10.31338/2299-7237suv.12.13>.....107

АВТОРИ.....108

CONTENTS

EDITOR'S NOTE.....	9
--------------------	---

RELIGION AND THE HISTORY OF ITS DENOMINATIONAL CHANGES

Taras Bednarchyk THE CULT OF THE AUROCHS IN TRYPIILLIAN CULTURE.....	11
Tetiana Havryliuk THE SEMIOTICS OF THE RED COLOR IN SACRED COMPLEXES OF EARLY AGRICULTURAL COMMUNITIES: FROM THE NEAR EAST TO TRYPIILLIA.....	19
Oleksii Hura, Yurii Vilkhovyi, Vasyl Fazan THE FIGURE OF PETRO MAZANOV IN THE CONTEXT OF THE ORTHODOX MOVEMENT IN POLTAVA REGION IN THE SECOND HALF OF THE 19TH – EARLY 20TH CENTURY.....	25
Roman Sitarchuk, Oleksii Hura, Yurii Vilkhovyi OPPRESSION BY THE SOVIET AUTHORITIES IN THE SOCIO-RELIGIOUS SPHERE DURING THE THIRD DECADE OF THE 20TH CENTURY (BASED ON THE EXAMPLE OF PROTESTANT ORGANISATIONS).....	41

DOCTRINAL MANIFESTATIONS OF RELIGIOUS AND SPIRITUAL MOVEMENTS

Yuriy Klonovsky THE EPISTOLARY HERITAGE OF THEODOR ZÖCKLER AS A SOURCE FOR THE STUDY OF EDUCATIONAL, TUTELARY AND PASTORAL ACTIVITIES IN GALICIA.....	47
Yevhenii Lashko JOHN SHELBY SPONG AND THE RADICAL REFORM OF CHRISTIANITY: A CRITICAL ANALYSIS IN THE CONTEXT OF POST-THEISTIC THEOLOGY.....	53
Dmytro Pomazan ELEMENTS OF SHAMANIC TRADITION IN THE RITUAL SYSTEM OF THELEMA AND THE CREATIVE HERITAGE OF ALEISTER CROWLEY.....	58
Vasyl Chornysh CHURCH AND WAR: MODERN SCIENTIFIC APPROACHES TO MORAL AND ETHICAL CHALLENGES.....	66
Andriy Yatsyshyn NARRATIVE AND THEOLOGICAL ASPECTS OF ETIOLOGY OF SIN AND ITS CONSEQUENCES IN GENESIS 2:4B–3:24.....	72

DENOMINATIONAL LIFE TODAY

Olga Borisova STATE-RELIGIOUS RELATIONS IN THE MODERN NETHERLANDS.....	79
Nadiia Rusko HALYC SPIRITUAL HERITAGE IN THE CONTEXT OF NATIONAL RELIGIOUSNESS OF UKRAINIANS.....	87
Oleh Sokolovskyi THE SPIRITUAL DIMENSION OF THE CONFESSIONAL EXISTENCE OF CATHOLICISM IN THE ZHYTOMYR REGION.....	93

ANNIVERSARIES, MEMORABLE DATES, IMPORTANT EVENTS

Anatolii Kolodnyi STEPAN YARMUŞ – A THINKER OF THE UKRAINIAN ORTHODOX DIASPORA To the Centennial Anniversary.....	101
--	-----

REVIEWS

REVIEW OF THE ARTICLE: REVA LARISA. BACK TO THE BIBLE – THE FUNDAMENTALS
OF LIFE AND LITERATURE. *Studia Ucrainica Varsoviensia*. 2024. Vol. 12. P. 177-189.

<https://doi.org/10.31338/2299-7237suv.12.13>.....107

AUTHORS.....108

СЛОВО РЕДАКТОРА

Дорогі колеги,

Перед вами 97 номер журналу «Українське релігієзнавство», який вже виходить як журнал категорії «Б». Можу подякувати вам всім за ті зусилля, які ви приклали, щоб наповнити наш редакторський портфель своїми науковими здобутками. Завдяки вам журнал зайняв достойне місце в переліку фахових наукових періодичних видань.

Статті, які ми отримали, уважно читалися членами редколегії, пройшли перевірку на плагіат і подвійне рецензування. Вражає різноманіття тем і підходів, що свідчить про вітальність науки про релігію, як і самої релігії. Віяло проблем, які віднайшли зацікавлення з боку дослідників, надто широко: від трипільського культу Тура до моральних викликів сучасної російсько-української війни. Ми не обмежуємо тематику дослідження, а піклуємося про якість поданих статей. Саме для цього запрошуємо знаних рецензентів, які фахово рекомендують авторам, що і як можна покращити в тексті, щоб дослідження виглядало більш науковим. В цьому номері «УР» є статті історичні, богословські, етичні, політологічні, які присвячені релігійній проблематиці.

Чи не вперше редакція відчула труднощі з рубрикацією поданих статей. В даному номері немає статей для традиційного розділу «Теорія і методологія релігієзнавства». Певно, автори напрацьовують фактичний матеріал, щоб вийти на рівень теоретичних узагальнень. Тим не менш, **I історичний блок** представлений дослідженнями різних епох: від трипільської доби до радянських років, від вивчення стародавніх культів до державно-партійного переслідування протестантських громад, від семіотики кольорів до історичних поста-тей православного оновлення.

Сучасних дослідників цікавлять віроповчальні особливості тих чи інших релігійних і духовних рухів. Саме такі статті об'єднав **II розділ** журналу, куди попали дослідження спадщини А. Кроулі, Т. Цеклера, Дж.Ш. Спонга. Про моральні аспекти віровчень розмірковують А. Яцишин і В. Чорниш.

Релігійне буття сьогодення завжди знаходиться в полі уваги науковців, тому **III блок** статтями Н. Руско, О. Соколовського та О. Борисової знайомить нас із сучасними тенденціями релігійного життя України і світу.

Окреслилася нова рубрика **До ювілеїв, пам'ятних дат, важливих подій**, яка буде наповнюватися актуальними статтями на різні теми. В цей раз про 100річний ювілей о.Степана Ярмуся йдеться у статті проф. А. Колодного. В наступному чекаємо на інформації про конференції, семінари, цікаві події наукового і освітняського життя.

Насамкінець журнал завершується **рецензією**, поки однією. Нам хочеться бачити поживавлення наукового життя і у формі наукових реакцій на нові книги, статті.

Ще раз щиро дякую і авторам, і рецензентам, і орггрупі, зокрема Видавничому дому «Гельветика», за підтримку часопису текстами, ідеями, дослідженнями, відгуками, технічним супроводженням. Перекона-ний, що наш журнал житиме, привертаючи увагу не тільки наукових кіл, але й тих, кого цікавить релігія, релігійне життя України і світу.

Професор Анатолій КОЛОДНИЙ

EDITOR'S NOTE

Dear colleagues,

Here you are the 97th issue of our journal "Ukrainian Religious Studies" (URS), which is publishing as a category "B" journal. I can thank you all for the efforts you have made to fill our editorial portfolio with your scientific achievements. Thanks to you, the journal has taken a worthy place in the list of professional scientific periodicals.

The received articles were carefully read by the members of the editorial board, checked for plagiarism and double-reviewed. The variety of topics and approaches is impressive, which indicates the vitality of the science of religion, as well as religion itself. The range of problems that have found interest from researchers is very wide: from the Trypillian cult of Tur to the moral challenges of the modern Russian-Ukrainian war. We do not limit the topics of research, but care about the quality of the submitted articles. That is why we invite well-known reviewers who professionally recommend to the authors what and how can be improved in the text to make the research look more scientific. This issue of "URS" contains historical, theological, ethical, and political science articles devoted to religious issues.

This is not the first time that the editorial board has experienced difficulties with the classification of submitted articles. This issue does not contain articles for the traditional section "Theory and Methodology of Religious Studies". The authors are probably working on factual material in order to reach the level of theoretical generalizations. Nevertheless, the **first historical block** is represented by studies of different eras: from the Trypillian period to the Soviet years, from the study of ancient cults to the state-party persecution of Protestant communities, from the semiotics of colors to historical figures of the Orthodox renewal.

Modern researchers are interested in the doctrinal features of certain religious and spiritual movements. It is precisely such articles that the **II section** of the journal, which includes studies of the heritage of A. Crowley, T. Zekler, J. Sh. Spong, has brought together. A. Yatsishyn and V. Chornysh reflect on the moral aspects of beliefs.

The religious life of today is always in the field of attention of scientists, so the **III block** with articles by N. Rusko, O. Sokolovskyi and O. Borisova introduces us to modern trends in the religious life of Ukraine and the world.

A new section has been created, **To the anniversaries, memorable dates, important events**, which will be filled with current articles on various topics. This time, the 100th anniversary of Father Stepan Yarmus is discussed in the article of Prof. A. Kolodnyi. In the next one, we are waiting for information about conferences, seminars, interesting events of scientific and educational life.

Finally, the journal ends with a **review**, so far one. We would like to see the revival of scientific life in the form of scientific reactions to new books and articles.

Once again, I sincerely thank the authors, reviewers, and the organizing group, in particular the Helvetica publishing house, for supporting the journal with texts, ideas, research, reviews, and technical support. I am convinced that our journal will live on, attracting the attention not only of academic circles, but also of those interested in religion, the religious life of Ukraine and the world.

Professor Anatolii KOLODNYI

РЕЛІГІЯ І ІСТОРІЇ ЇЇ КОНФЕСІЙНИХ ЗМІН

УДК 21

DOI <https://doi.org/10.32420/2306-3548/2025.97.01>

Тарас Беднарчик

КУЛЬТ ТУРА В ТРИПІЛЬСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

Стаття досліджує релігійний культ тура в трипільській культурі, простежуючи еволюцію сакральних уявлень від первісного тотемізму до розвиненої космологічної системи з антропоморфними виявами. На підставі археологічних матеріалів – решток тварин у ритуальних контекстах, керамічних виробів із букраніями та храмових артефактів – продемонстровано інтеграцію образу тура в релігійно-обрядову практику трипільців.

Значну увагу приділено взаємозв'язку культу з так званою астрономічною епохою Тельця, коли це сузір'я перебувало в точці весняного рівнодення, що надавало особливого сакрального значення образу тура як символу родючості та космічного порядку. Храмовий аспект культу розглянуто на прикладі Небелівського храмового комплексу. Простежено також пізню фазу трансформації культу, позначену появою синкретичних антрополомorfних образів у пізньотрипільський період.

У дослідженні проаналізовано культурну спадкоємність елементів культу в традиційній українській та європейській культурі, що відобразилася в топоніміці, архітектурі й обрядовості.

Стаття пропонує розглядати еволюцію культу тура як модель для розуміння загальних процесів трансформації релігійної свідомості під час переходу від ранньоземлеробських вірувань до історичних релігійних систем на прикладі трипільської культури.

Ключові слова: культ тура, сакральна символіка, епоха Тельця, Небелівський храм, Трипільська культура, космологія.

Taras Bednarchyk

THE CULT OF THE AUROCHS IN TRYPIILLIAN CULTURE

This article explores the religious cult of the aurochs in Trypillian culture, tracing the evolution of sacred beliefs from early totemism to a developed cosmological system with anthropomorphic manifestations. Based on archaeological evidence – animal remains in ritual contexts, ceramic vessels featuring bucrania, and temple artifacts – the study demonstrates the integration of the aurochs image into the religious and ritual practices of the Trypillians.

Significant attention is given to the correlation between the cult and the astronomical Age of Taurus, during which this constellation occupied the position of the vernal equinox, endowing the image of the aurochs with special sacred significance as a symbol of fertility and cosmic order.

The temple aspect of the cult is examined through the example of the Nebelivka temple complex. The study also traces the later phase of the cult's transformation, marked by the emergence of syncretic anthropo-zoomorphic figures during the Late Trypillian period.

The research analyzes the cultural continuity of cult elements in traditional Ukrainian and European culture, reflected in toponymy, architecture, and ritual practices.

The article proposes viewing the evolution of the aurochs cult as a model for understanding broader processes of religious consciousness transformation during the transition from early agrarian beliefs to historical religious systems, using the Trypillian culture as a case study.

Keywords: aurochs cult, sacred symbolism, Age of Taurus, Nebelivka temple, Trypillian culture, cosmology.

Актуальність. Культ тура посідав визначне місце в духовному житті трипільської культури – однієї з найвизначніших протоцивілізацій Європи. Цей сакральний символ пройшов довгий шлях трансформації: від тотемного об'єкта до складної космологічної системи вірувань перших землеробських суспільств, що населяли територію сучасної України. У світогляді трипільців тур набув глибокого сакрального значення, відображаючи їхнє

унікальне розуміння світобудови. Образ цієї тварини присутній у духовній культурі наступних епох.

Постановка проблеми та методологія. Історикам та археологам добре відома роль приручення тварин, зокрема великої рогатої худоби, у переліку здобутків неолітичної революції. Проте завданням релігієзнавців є відстеження та пояснення фактів переходу від утилітарно-споживацького використання тієї чи іншої тварини до її сакралізації та

включення в систему вірувань. Зафіксовані археологами пам'ятки трипільської культури дають можливість виокремити артефакти, що належать до символіки тура (тельця). Ці пам'ятки присутні на всіх етапах розвитку цієї масштабної енеолітичної культури від її зародження до перетворення у специфічні локальні варіанти з подальшим зникненням (5500–2700 рр. до н. е.). Новий погляд на релігійні вірування трипільців дає співставлення сакралізованих зображень тура з видимістю астрономічного сузір'я Тельця в той час.

Мета статті полягає у вивченні передумов формування й еволюції культу тура протягом усіх етапів існування трипільської культури. Комплексний аналіз археологічних, астрономічних та етнографічних джерел дає змогу глибше зрозуміти, як давні вірування трипільців вплинули на формування пізніших релігійних систем і залишили свій відбиток у культурній пам'яті наступних тисячоліть.

Виклад основного матеріалу. Становлення релігійної свідомості давніх землеробських спільнот відбувалося під впливом природних циклів, небесних явищ та священної символіки тварин. Первісні культури вбачали в представниках тваринного світу втілення космічних сил, джерело родючості та божественного захисту. Особливе місце у світоглядній системі трипільців належало культу тура – могутньої дикої істоти, яка поєднувала земну силу з небесною символікою. Це священне створіння уособлювало для давніх землеробів нерозривний зв'язок між земним і небесним початками, втілюючи ідею космічної гармонії та впорядкованості світу.

Численні археологічні знахідки з трипільських поселень переконливо свідчать про особливе місце тура в релігійному світогляді давнього суспільства. Серед артефактів виявлено ритуальні предмети, макети храмових і житлових споруд, а також ритуальні ями із залишками черепів тварин. Ця багата матеріальна спадщина розкриває, наскільки глибоко образ тура був інтегрований у духовні практики й обрядові традиції трипільців, формуючи складну систему їхніх релігійних уявлень.

Культ тура в трипільській релігійній системі досяг свого апогею в астрономічну епоху Тельця (приблизно починаючи з 4000 р. до н. е.). Цей період збігся з найбільшим розквітом трипільських прото-міст на території сучасної України. У цей час трипільці створювали величезні поселення площею до 450 гектарів, де проживало від 15 до 20 тисяч мешканців. Сузір'я із характерним астеризмом у формі рогів, відоме сьогодні як сузір'я Тельця, символізувало весняне рівнодення – час пробудження природи та початку землеробського циклу. Так первинно тотемний образ мисливців-збирачів утвердився в землеробсько-космологічній системі вірувань. Ця трансформація демонструє поступове ускладнення

сакрального мислення давніх людей, їхнє прагнення досягнути навколишній світ через дедалі складніші міфологічні системи та релігійні уявлення.

У пізньотрипільський період образ тура зазнає синкретизації з антропоморфними образами. Це засвідчують археологічні знахідки статуеток, що поєднують людські та бичачі риси: «людина-тур» (людина з рогами бика) та «тур-людина» (бик з людською бородою). Така трансформація священного образу може відображати перехідний рівень від космологічних уявлень трипільців до людиноподібних божественних начал. Ці унікальні артефакти демонструють спробу відобразити складну духовну концепцію єдності людського та божественного начал.

Процес антропоморфізації культу тура свідчить про важливі зміни у світоглядній системі трипільського суспільства. З одного боку, це вказує на поступовий перехід від суто зооморфних культів до більш абстрактних релігійних концепцій, де божественне начало набуває людських рис. З іншого боку, збереження бичачих атрибутів в антропоморфних зображеннях підкреслює стійкість давніх вірувань та їхню глибоку вкоріненість у свідомості трипільців.

Археологічні дослідження трипільської культури засвідчили визначну роль культу тура (дикого бика) в релігійно-обрядовій практиці трипільців. Виявлені рештки цих величезних тварин у ритуальних контекстах, їхні символічні зображення в храмовому мистецтві, а також відтворення їхнього образу на ритуальних предметах свідчать про глибоку інтеграцію символіки цієї тварини в космологічні уявлення давніх землеробів.

Культ тура в трипільській етнокulturі простежується впродовж усього її існування: від ранніх етапів (Трипілля А, приблизно 5500–4700 рр. до н. е.) до пізніх фаз (Трипілля С, приблизно 3500–2700 рр. до н. е.).

Генеza цього культу, ймовірно, була ще тісно пов'язана з доземлеробськими традиціями, коли тур у стародавніх народів шанувався як джерело їжі та символ сили й могутності (The Oxford handbook of zooarchaeology, 2017, p. 119–134). Соціальна поведінка турів, зокрема демонстрація сили через поєдинки, додатково підкреслювала їхній символізм як уособлення могутності. Трипільці, очевидно, успадкували елементи культури та вірувань, притаманні їхнім предкам – мисливцям і збирачам. Ці прадавні традиції охоплювали, зокрема, поклоніння тваринам. Згодом, у процесі становлення землеробства, культ тура набув складнішого космологічного значення й інтегрувався у складну релігійну систему землеробського типу.

Одним із найдавніших свідчень трипільських ритуалів, пов'язаних із туром, є археологічні знахідки на поселенні Бернашівка (ранній етап Трипілля А). Тут виявлено два черепи турів у контексті,

що вказує на їхнє ритуальне використання (Енциклопедія трипільської цивілізації, т. I., 2004, с. 17). Особливо примітним є розташування цих решток парами, що може відображати дуалістичне сприйняття світу, характерне для давніх землеробських культур.

З розвитком трипільської культури в середній період з'являються численні керамічні вироби із зображеннями букраніїв – стилізованих голів биків, часто зображених парами або поодиночі. Букранії на керамічних виробах середнього періоду Трипільля подекуди супроводжувалися зоряними символами, спіралями та меандрами, що вказує на включеність цього образу до складної системи космологічних уявлень. Особливо показовими є знахідки з рельєфними зображеннями рогатих голів, які комбінуються із символами родючості й астральними символами (Король, 1999, с. 90–92; Трипільська культура. Перша відкрита онлайн-платформа, 2025). Зображення турів на ритуальному посуді також супроводжуються рослинними орнаментами, що підкреслює асоціацію цієї тварини з родючістю та відродженням природи (Трипільська культура. Перша відкрита онлайн-платформа, 2025).

Хронологічний збіг розквіту трипільської культури з астрономічною епохою Тельця (приблизно 4000–2000 рр. до н. е.), ймовірно, надає додаткового релігійного значення цій величній тварині в космологічних уявленнях трипільців (Astrological age, 2025). У цей період сузір'я Тельця перебувало в точці весняного рівнодення, що могло вплинути на формування складної системи вірувань.

З огляду на астрономічну ситуацію у сузір'ї Тельця цей астеризм добре нагадує роги та голову тварини, що могло слугувати природним підґрунтям для формування культового образу небесного тура. Яскраві зірки Альдебаран та Ель-Нат у поєднанні з розсіяним скупченням Гіади утворюють на небосхилі V-подібну фігуру, яка візуально відтворює характерний обрис рогатої голови бика (Завалій, 2022, с. 12–15). Ця виразна астрономічна конфігурація, помітна неозброєним оком навіть за умов примітивних спостережень, вірогідно, сприймалася трипільцями як сакральне підтвердження космічного статусу тура та його визначної ролі в циклічних процесах оновлення природи.

Український дослідник М. Чмихов зазначав: «Ядром закону був рух сонця в колі зодіаку, а найвищим святом і початком дії закону – свято початку року й першого (головного) сузір'я зодіаку – весняне рівнодення» (Чмихов, 1994, с. 147). Можна припустити, що трипільці помітили кореляцію між появою та зникненням рогатої подоби зоряного скупчення на небосхилі й сезонними землеробськими циклами. Це, зі свого боку, призвело до сакралізації образу тварини як небесного покровителя землеробства.

У період розквіту «мегапоселень» середньої фази Трипільля розвивається особлива група ритуальних артефактів – чаші-букранії колоподібного типу. Характерною особливістю цих священних посудин є одна або дві голівки биків-турів, які симетрично розміщені на вінці посудини, що має форму цілісного (Zoomorphic Bowl, 2025; Бурдо, 2005, с. 245) або розділеного навпіл кола (Трипільська культура. Перша відкрита онлайн-платформа, 2025; Енциклопедія трипільської цивілізації, т. II., 2004, с. 195, 607). Такі чаші часто виконані на чотирьох ніжках-опорах, що надає їм додаткового символічного значення.

Колоподібна форма посудин на чотирьох опорах у поєднанні з букраніями чи букранієм створює цілісний сакральний образ. Він може символізувати небесну сферу або річний цикл, що спирається на чотири сезонні опори – весну, літо, осінь і зиму. Букранії, розташовані на вінцях посудин, виступають медіаторами астральної символіки, яка в сучасній астрономії відповідає сузір'ю Тельця. Особливо промовистим є поділ круглої чаші навпіл, що перегукується з природним розмежуванням річного кола на два періоди, позначені небесним рухом зоряного Тура через небосхил (Релігія Трипільля, 2025).

Така складна символічна система свідчить про глибоке розуміння трипільцями космічних циклів та їхнього зв'язку із земними процесами. Знайдені ритуальні предмети демонструють високий рівень абстрактного мислення та розвинену космологічну картину світу давніх землеробів.

За матеріалами дослідження Небелівського храмового комплексу трипільської культури встановлено, що релігійний образ тура увійшов до храмового культу трипільської протоцивілізації. В ойкумені храму було знайдено рештки дикого тура, які були частиною ритуального комплексу. На цій же храмовій території виявлено колоподібні ритуальні ями, керамічні артефакти та їхні фрагменти із зображенням парних та одинарних букраніїв (Trypillia mega-sites of the Ukraine, 2025).

Небелівський храм, який визнається найбільшим і найрозвиненішим храмовим комплексом енеолітичної Європи, є окремим типом релігійної споруди та водночас відображає загальні риси стародавньої трипільської релігії (Zavaliy, 2024, p. 872), був побудований та функціонував якраз на початку ери Тельця протягом 4000–3900 рр. до н. е. (Hofmann, Müller, Shatilo, Videiko, Ohlrau, Rud, 2019, p. 42–43). Він, ймовірно, був спроектований з урахуванням астрономічних спостережень, оскільки чітко розміщення споруди на світовій осі Схід – Захід, з орієнтацією центрального входу на східну частину світу могла забезпечувати не тільки фіксацію точки сонячного сходу у час весняного рівнодення (Zavaliy, 2023, p. 138–162), а й фіксувати появу в той

самий час «зоряного Тельця» в цій самій частині небесного нічного горизонту.

У науковій роботі О. Завалія «Від Гебеклі Тепе до Небелівського храму: компаративний аналіз окремих структурних складових найдавніших храмових комплексів Азії та Європи» було оприлюднено вцілілу реліквію Небелівського храму. Артефакт є керамічним виробом округлої форми, увінчаним стилізованою головою тура – букранієм (Zavali, 2024, р. 882). Особливістю виробу є декоративно-символічне оформлення: по вінцю нанесено коло темною фарбою, а всередині чаші тією ж фарбою симетрично прокреслено по три лінії з обох боків. Такий стиль оформлення, де чітко виокремлено три лінії по колу виробу, перегукується з оздобленням інших храмових реліквій: імовірним головним храмовим вівтарем, Небелівським диском, фрагментом керамічної моделі трипільського храму та різноманітними фрагментами ритуального керамічного посуду.

На погляд О. Завалія, три кола чи три лінії – це закодована система річного трипільського кола, яка походить від видимої процесії сонця над горизонтом за повне річне проходження: найбільше коло відповідає літньому сонцестоянню, середнє – весняно-осінньому рівноденню, найменше – зимовому сонцестоянню (Завалій, 2023, с. 29–31).

Така інтерпретація цілком узгоджується з початковими уявленнями людства про геоцентричну модель світобудови. У цій моделі Сонце здійснює повний добовий цикл: вдень рухається видимою небесною траєкторією, а вночі продовжує свій шлях невидимою дугою, замикаючи коло.

Це архаїчне бачення світу знайшло відображення в міфології багатьох давніх народів, де сонячне божество здійснювало подорож підземним царством після заходу. У давньоєгипетській міфології, наприклад, бог сонця Ра щоночі пропливав на своєму човні підземними водами (Дуатом), щоб вранці з'явитися на східному горизонті.

Подібні уявлення про циклічність руху небесних тіл заклали основу для подальшого розвитку астрономічних знань, хоча й базувалися на помилковому припущенні про центральне положення Землі у Всесвіті.

Колоподібний храмовий артефакт, увінчаний головою тура, із трьома лініями по краях чаші, постає як складний космологічний символ. Він поєднує кілька важливих релігійно-астрономічних аспектів трипільської культури: образ священного тура (букранія), що співвідноситься із сузір'ям Тельця та епохою весняного рівнодення; циклічність сонячного руху, відображену в трьох лініях; сакральну геометрію кола як символу замкненого космічного циклу. Три лінії, нанесені по колу чаші, ймовірно, відображають не лише видимий рух

сонця протягом року, а й можуть вказувати на розуміння трипільцями взаємозв'язку між положенням сузір'я Тельця та сезонними змінами в природі.

Особливої уваги заслуговує сама форма артефакту – чаша. У багатьох давніх культурах чаша символізувала небесне склепіння або космічні води, якими рухалися небесні світила. Цей ритуальний предмет, очевидно, використовувався не лише як культовий атрибут, а і як своєрідна космологічна модель, що відображала уявлення трипільців про будову всесвіту та циклічність природних процесів.

Виявлені в храмовому просторі Небелівки стилізовані зображення черепів бика та рештки тварини є не лише декоративними елементами, а й ключовими символами складної космологічної системи. Ця система поєднувала небесну сферу із земними циклами, що найповніше відображалось у річному колі. У цьому контексті тур набував подвійного символічного значення: він був втіленням як нічного циклічного обертання, так і космічного регулятора.

Присутність тура у єдиному символічному комплексі з імовірними сонячними знаками формувала стійку асоціацію з весняним рівноденням – періодом природного відродження. Поєднання солярної та астральної символіки через образ тура в цілісному зображальному комплексі корелює з появою зоряної небесної алегорії в точці весняного рівнодення (у відповідній зодіакальній ері) – саме там, де сходиться сонце урівноваженого дня.

Храмовий культ тура підтверджується трипільськими керамічними моделями храмів, де знак букранія розміщений над входом. Такий символічний елемент поєднується з іншими фундаментальними виявами трипільської храмової символіки, які традиційно зображували над входом до храму. Збереглися моделі храмів, де одночасно представлені два священних символи – букраній та «горизонтальний півмісяць» (Енциклопедія трипільської цивілізації, т. II, 2004, с. 249). Попри певну символічну тотожність в образному сприйнятті, букраній і горизонтальний півмісяць відображають різні аспекти сакрального світогляду трипільської культури.

Важливо відзначити, що символ «рогів тура» використовувався як у храмовому будівництві, так і в індивідуальному житлобудуванні трипільців. Ця тема досліджена О. Завалієм і Д. Базилом у статті «Реконструкція елементів сакрального світу давніх трипільців крізь призму української етнокультурної традиції (на прикладі архетипу «Дім»)» (Zavali, Bazyk, 2023, р. 736–748). Особливої уваги заслуговують знахідки моделей жител із зображеннями рогів тура над входом, що трактується як апотропеїчний символ помешкання.

Відомі випадки, коли в трипільських житлах під підлогою знаходять черепи биків, часто орієнтовані

головами на схід (Король, 1999, с. 90–91). Під час дослідження трипільського поселення Доброводи під глиняним завалом від перекриття на долівці першого поверху одного з будинків було виявлено череп бика (Бурдо, 2005, с. 48). Такі археологічні свідчення вказують на багатофункціональність культу Тура в релігійній системі трипільців: від космологічного храмового символу до охоронця домашнього помешкання.

Подібна традиція використання рогатих символів в архітектурі простежується і в пізніших культурах Європи. Зокрема, у давньогрецькій архітектурі букранії були поширеним мотивом оздоблення храмів та житлових споруд (Jones, 2015, р. 365–367). Цей символ можна побачити в оформленні фризів Парфенону в Афінах, храму Аполлона в Дідімі та багатьох інших античних спорудах. Букранії широко представлені в культурі античних міст Північного Причорномор'я.

Схожі елементи архітектурного оздоблення зустрічаються в етрусків, де рогаті символи прикрашали гробниці та святилища. У римській архітектурі букранії набули значного поширення, ставши невід'ємною частиною декоративного оформлення храмів, громадських будівель і приватних вілл. Яскравими прикладами такого використання є храм Вести в Тіволі та храм Портуна на Бичачому форумі в Римі.

Порівняльний аналіз синхронних культур Балкано-Карпатського регіону та Анатолії виявляє типологічні паралелі у використанні символіки тура й букраніїв. В енеолітичних культурах Південно-Східної Європи (Гумельниця, Вінча) також простежується культ тура, що може свідчити про спільні ранньоземлеробські витоки цих вірувань.

Традиція використання рогатої символіки знайшла своє продовження в середньовічній європейській архітектурі, де зображення рогатих істот часто прикрашають капітелі колон, портали соборів та оздоблення замків. Це свідчить про універсальність та стійкість цього символу в різних культурах і епохах.

В українській етнокulturі традиційні сільські хати з наверхами-букраніями, найдавніша з яких датується 1587 роком, збереглися до наших днів (Як виглядає найстаріша сільська хата України, 2025). Така архітектурна спадщина підтверджує тривалість і неперервність символічного значення образу бика / тура у європейській культурній традиції, витоки якої сягають трипільських часів.

Етнографічні паралелі з традиційною культурою українців дають змогу припустити спадкоємність певних елементів культу тура в пізніших віруваннях. Зокрема, символіка рогатих тварин у календарній обрядовості українців (колядування, маски тура в народних іграх) може розглядатися як відгомін

трипільських вірувань, трансформованих у процесі етногенезу.

Топонімічна спадщина України, пов'язана з коренем «тур», широко представлена по території України, особливо в місцях, де була поширена трипільська культура, що свідчить про історичну значущість цієї тварини та її культу. Як приклад, у назвах населених пунктів: Турів (Волинська область), Турка (Львівська область), Турійськ (Волинська область), Тур'я Ремета (Закарпатська область), Тур'я Пасіка (Закарпатська область), Турятка (Чернівецька область) та ін.; у гідронімах: річка Тур'я (притока Прип'яті), річка Турія (басейн Західного Бугу), Турове озеро (Волинська область), Туранка (притока Ужа); оронімах: гора Тур (Карпати), Турова гора (Київська область); мікротопонімах: Турова долина, Турів яр, Турові луки, Турова балка та ін.

Така широка представленість топонімів із коренем «тур» не лише відображає ареал поширення цих тварин у минулому, але й свідчить про їхнє особливе місце в культурній пам'яті населення України. До слова, останній відомий дикий тур помер у XVII ст. (Дикі бики і люди, 2025) у Якторовському лісі (територія сучасної Польщі). Це підтверджує тяглість традицій і збереження елементів давніх культів у народній свідомості протягом тисячоліть, від трипільської культури до сучасних українців.

У пізньотрипільський період (Трипільля С) символіка тура набуває нових рис. З'являються антропоморфні статуетки з елементами букраніїв та зооморфна пластика з людськими елементами, що може свідчити про трансформацію уявлень про тура від астральної тварини до синкретичних образів. Археологічні матеріали з поселень пізнього періоду, як-от Усатове та Косенівка, демонструють появу складних композицій, де образ тура поєднується із жіночими божествами родючості, що вказує на синкретизацію різних культів. З'являються образи бородатих биків, які починають поєднувати людиноподібні риси із зооморфними (Бурдо, 2005, с. 194–195). Трапляються навіть образи рогатих жінок (Бурдо, 2005, с. 10).

Імовірно, в цей період відбувається формування первинних зародків культу людиноподібного божества, яке поєднувало в собі риси зооморфного тура й антропоморфної істоти. Букранії, які раніше були самостійними символами, стають елементами складніших композицій, що вказує на включення культу тура в ширший релігійно-міфологічний контекст. Ця трансформація, імовірно, заклала підвалини для подальшого розвитку культів антропоморфних божеств у бронзовому віці Східної Європи, що проявляється не лише в культі тура. У пізньотрипільський період з'являються поширені сюжети синкретизації астральних символів із людськими рисами. Можливо, цей період став відправною

точкою для формування комплексних релігійних систем із багаторівневою ієрархією божеств (пантеонів), де антропоморфні божества перебирали на себе ключові функції попередніх мисливських і ранньоземлеробських культів, зберігаючи при цьому їхні атрибути та символіку.

Трансформація релігійних уявлень, імовірно, супроводжувалася ускладненням соціальної структури суспільства, де жерці поступово формували окрему касту з виключними правами на тлумачення символіки та проведення ритуалів. Це створювало передумови для інституціоналізації релігійних практик і формування спеціальних сакральних просторів, які згодом трансформувалися в перші історичні релігії. Варто зазначити, що цей період розвитку трипільської культури характеризується її занепадом і переходом до нових форм суспільної організації.

Криза трипільської культури збіглася з поступовим відходом від космічної святості та частковою переорієнтацією на сакралізацію людського образу. Водночас відбувається перехід від великих поселень-протоміст до менших общин, занепадає монументальна архітектура, спрощується мистецька складова, зменшується кількість культових предметів.

Важливо розуміти, що «занепад» трипільської культури не означав повного зникнення її надбань – численні елементи матеріальної та духовної культури були засвоєні наступними археологічними культурами, що вплинуло на подальший розвиток населення України.

Так, на прикладі ранньоземлеробського культу тура ми можемо простежити, як упродовж існування трипільської культури конкретний тотемний образ ще мисливців-скотарів еволюціонував у космологічний символ релігійної системи землеробів, зберігаючи стабільність у такому вигляді приблизно дві тисячі років. Уже на пізньотрипільському етапі Священний тур знаменує докорінну зміну в релігійних уявленнях, інтегруючись в антропоморфну систему вірувань. Постає питання: чи не звідси походять пізніші антропоморфні божества з універсальними космологічними функціями? Ми не претендуємо на показ універсального механізму еволюції релігійної свідомості, однак конкретний вияв трансформації одного релігійного культу в полі трипільської культури може свідчити про це.

Висновки. Релігійний культ тура в трипільській культурі демонструє багатовимірну трансформацію та еволюцію, відображаючи фундаментальні зміни в релігійних уявленнях давніх землеробів Європи. Простежується чітка еволюційна послідовність розвитку цього культу: від тотемного образу до космологічного символу, пов'язаного з астрономічною епохою Тельця, і, зрештою, до інтеграції

в антропоморфну систему вірувань пізнього Трипілля.

У розвитку культу тура виокремлюються три основні етапи:

1. **Ранній етап** – успадкування доземлеробських традицій, де тур шанувався як тотемна тварина та джерело життєвих ресурсів.

2. **Середній етап** – трансформація в космологічний символ, тісно пов'язаний з астрономічною епохою Тельця. У цей період образ тура набуває складного сакрального значення, що підтверджується:

- храмовою архітектурою;
- ритуальними артефактами;
- складною системою символів, що поєднує солярні, лунарні й астральні елементи.

3. **Заключний етап** (пізніє Трипілля) – антропоморфізація культу, коли образ тура починає синтезуватися з людськими рисами, що може свідчити про зародження нового типу релігійної свідомості.

Археологічні матеріали свідчать про особливе місце тура в релігійній системі трипільців упродовж усього існування культури (приблизно 5500–2750 рр. до н. е.). Символіка тура була нерозривно пов'язана з астрономічними явищами, зокрема з положенням сузір'я Тельця в точці весняного рівнодення, що визначало початок нового землеробського циклу. Храміві комплекси, ритуальні чаші з букраніями та моделі жител і святилищ підтверджують всеохопний характер цього культу, який поєднував космогонічні, календарні й апотропеїчні функції.

Особливої уваги заслуговує трансформація образу тура в пізньотрипільський період, коли з'являються антропоморфні статуетки з елементами букраніїв, що свідчить про зародження нової релігійної парадигми. Ця еволюція демонструє механізм формування пізніших релігійних систем, де антропоморфні божества поступово перебирають на себе функції, символіку й атрибути попередніх культів. Такий процес може слугувати моделлю для розуміння загальної еволюції релігійної свідомості під час переходу від землеробських вірувань до перших історичних релігій.

Культурна спадщина цього культу чітко простежується в пізніших європейських традиціях, зокрема в українській етнокulturі, де символіка бика / тура збереглася в обрядовості, декоративно-прикладному мистецтві та фольклорі. Це підтверджується такими позиціями:

- збереження букраніїв як оберегів на фронтонах традиційних українських хат;
- використання «рогатих мотивів» у народній вишивці та різьбленні;
- присутність образу тура в ритуально-календарній обрядовості;
- топоніми України, що зберегли корінь «тур».

Таким чином, релігійний культ тура в трипільській культурі є унікальним прикладом еволюції сакральних уявлень: від первісних форм до складних космогонічних та антропоморфних систем. Його дослідження дає змогу глибше осягнути механізми трансформації релігійної свідомості та формування

культурної спадщини. Подальше вивчення цього релігійного феномену та подібних культово-символічних проявів трипільської культури відкриває нові перспективи в розумінні розвитку давніх вірувань та їхнього впливу на формування сучасних культурних традицій.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Бурдо Н. Б. Сакральний світ трипільської цивілізації. Київ : Наш час, 2005.
- Дикі бики і люди. Турів знищило не так полювання, як вирубка лісів. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/29236164.html>.
- Енциклопедія трипільської цивілізації у 2 т. Т. I. Ред. кол.: М. Ю. Відейко (гол. ред.) та ін. Київ : Укрполіграфмедіа, 2004.
- Енциклопедія трипільської цивілізації у 2 т. Т. II. Ред. кол.: С. М. Ляшко (відп. ред.) та ін. Київ : Укрполіграфмедіа, 2004.
- Завалій О. «Всевидаче око» у сяйві Тельця. Повернення до релігійних витоків. Кам'янець-Подільський : Рута, 2022.
- Завалій О. Небелівський диск. Священна реліквія Трипільського храму (4000 р. до н. е.). Київ : Духовний центр конфесії «Релігія Трипілля», 2023.
- Король Д. О. Спроба реконструкції трипільської міфології за пам'ятками мистецтва. Культурологічні студії. Київ : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 1999. № 2. С. 79–202.
- Релігія Трипілля. Таємний код трипільської реліквії знайдено! Рідкісний артефакт з ДЦ «Релігія Трипілля»! URL: <https://www.youtube.com/watch?v=cUtxhAR6ub8>.
- Трипільська культура. Перша відкрита онлайн-платформа. URL: <http://tripillya.com/>.
- Чмихов М. О. Давня культура. Київ : Либідь, 1994.
- Як виглядає найстаріша сільська хата України (1587 рік побудови). URL: <https://loveukraine.com.ua/foto-ia-kyvlyhdaie-naystarisha-silska-khata-ukrainy-1587-rik-pobudovy/>.
- Astrological age. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Astrological_age.
- Hofmann R., Müller J., Shatilo L., Videiko M., Ohlrau R., Rud V., et al. Governing Tripolye: Integrative Architecture in Tripolye Settlements. *PLoS ONE*. 2019. 14 (9). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0222243>.
- Jones M.W. Origins of Classical Architecture: Temples, Orders, and Gifts to the Gods in Ancient Greece. *Journal of the Society of Architectural Historians*. 2015. Vol. 74. No. 3. P. 365–367.
- The Oxford handbook of zooarchaeology. Oxford, Oxford University Press. 2017.
- Trypillia mega-sites of the Ukraine. URL: https://archaeologydataservice.ac.uk/archives/view/trypillia_ahrc_2018/downloads.cfm.
- Zavaliy O. Temples and sanctuaries of the Cucuteni-Trypillian culture from the territory of Ukraine and Moldova based on the results of the latest geomagnetic researches. *Advances in Historical Studies*. 2023. Vol. 12. № 4. P. 138–162.
- Zavaliy O., Bazyk D. Reconstruction of the Elements of the Holy World of the Old Trypillians through the Prisms of the Ukrainian Ethnocultural Heritage (On the Example of the Archetype “Home”). *Open Journal of Philosophy*. 2023. Vol. 13. № 4. P. 736–748.
- Zavaliy O. From Göbekli Tepe to the Nebelivka Temple: A Comparative Analysis of the Structural Components of the Oldest Temple Complexes in Asia and Europe. *Open Journal of Philosophy*. 2024. Vol. 14. № 14. P. 862–896.
- Zoomorphic Bowl, 3800-3600 BC, Ukraine, Khmel'nitska region. Ceramics. URL: <https://www.pinterest.com/pin/202732420704612099/>.

REFERENCES

- Astrological age. Retrieved from https://en.wikipedia.org/wiki/Astrological_age.
- Burdo, N.B. (2005). The Sacred World of the Trypillia Civilization. Our Time Publishing House.
- Chmykhov, M.O. (1994). Ancient Culture. Kyiv: Lybid.
- Encyclopedia of Tripillian Civilization (2004). In 2 vols. Vol. II. Novokhatko, L.M. (editor's head). Sovereign undertaking Knizhkov Chamber of Ukraine named after. Ivan Fedorov. National commission of Ukraine on the rights of UNESCO. Corporation “Industrial branch of Donbass”; ZAT “Petroimpeks”. Ukrpoligrafmedia publishing.
- Encyclopedia of Tripillian Civilization (2004). In 2 vols. Vol. I. Videiko, M.Yu. (editor's head). Sovereign undertaking Knizhkov Chamber of Ukraine named after. Ivan Fedorov. National commission of Ukraine on the rights of UNESCO. Corporation “Industrial branch of Donbass”; ZAT “Petroimpeks”. Ukrpoligrafmedia publishing.

- Hofmann, R., Müller, J., Shatilo, L., Videiko, M., Ohlrau, R., Rud V., et al. (2019). Governing Tripolye: Integrative Architecture in Tripolye Settlements. *PLoS ONE*, 14 (9). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0222243>.
- Jones, M.W. (2015). Origins of Classical Architecture: Temples, Orders, and Gifts to the Gods in Ancient Greece. *Journal of the Society of Architectural Historians*, 74 (3), 365–367.
- Korol, D.O. (1999). An Attempt at Reconstructing Trypillia Mythology Based on Artistic Monuments. *Cultural Studies*. Kyiv: Publishing House “Kyiv-Mohyla Academy”. No. 2. P. 79–202.
- Religion of Trypillia. The secret code of the trypillia relic has been found! A rare artifact from the spiritual center “Religion of Tripillia”! URL: <https://www.youtube.com/watch?v=cUtxhAR6ub8>.
- The Oxford handbook of zooarchaeology (2017). Oxford, Oxford University Press.
- Trypillia Culture: The First Open Online Platform. Retrieved from <http://tripillya.com/>.
- Trypillia mega-sites of the Ukraine. Retrieved from https://archaeologydataservice.ac.uk/archives/view/trypillia_ahrc_2018/downloads.cfm.
- What the oldest rural house in Ukraine (built in 1587) looks like. Retrieved from <https://loveukraine.com.ua/foto-iak-vyhliadaie-naystarisha-silska-khata-ukrainy-1587-rik-pobudovy/>.
- Wild Aurochs and Humans: It Was Deforestation, More Than Hunting, That Drove Them to Extinction. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/29236164.html>.
- Zavali, O. (2022). “The All-Seeing Eye” in the Radiance of Taurus. Return to Religious Origins. LLC “Ruta Printing House”.
- Zavali, O. (2023). Nebelivka disk. Holy relic of the Trypillia temple (4,000 BC). Kyiv: Spiritual Center of the “Religion of Tripillia” denomination.
- Zavali, O. (2023). Temples and sanctuaries of the Cucuteni-Trypillian culture from the territory of Ukraine and Moldova based on the results of the latest geomagnetic researches. *Advances in Historical Studies*, 12 (4), 138–162.
- Zavali, O. (2024). From Göbekli Tepe to the Nebelivka Temple: A Comparative Analysis of the Structural Components of the Oldest Temple Complexes in Asia and Europe. *Open Journal of Philosophy*, 14 (14), 862–896.
- Zavali, O., Bazyk, D. (2023). Reconstruction of the Elements of the Holy World of the Old Trypillians through the Prisms of the Ukrainian Ethnocultural Heritage (On the Example of the Archetype “Home”). *Open Journal of Philosophy*, 13 (4), 736–748.
- Zoomorphic Bowl, 3800-3600 BC, Ukraine, Khmel’nitska region. Ceramics. URL: <https://www.pinterest.com/pin/202732420704612099/>.

СЕМІОТИКА ЧЕРВОНОГО КОЛЬОРУ В САКРАЛЬНИХ КОМПЛЕКСАХ РАННЬОЗЕМЛЕРОБСЬКИХ СПІЛЬНОТ: ВІД БЛИЗЬКОГО СХОДУ ДО ТРИПІЛЛЯ

У статті досліджується роль червоного кольору в сакральній архітектурі та релігійних практиках ранньоземлеробських суспільств Трипілля та Близького Сходу.

На основі археологічних даних Небелівського храмового комплексу та інших трипільських пам'яток автор аналізує систематичне використання червоних пігментів у храмових спорудах, святилищах і побутових місцях культу. Встановлено, що червоний колір відігравав фундаментальну роль у релігійно-обрядовій практиці, будучи не просто декоративним елементом, а складовою цілісної знаково-символічної системи, яка структурувала сакральний простір відповідно до міфологічних уявлень.

Виявлено спільні риси в застосуванні червоних пігментів у культових спорудах трипільської культури та близькосхідних неолітичних комплексів (Чатал-Гююк, Телль-Брак, Айн-Газаль, Чайоню-Тепесі, Хачилар, Телль Карамель), що свідчить про існування архетипних уявлень або складних культурних взаємовпливів між ранньоземлеробськими спільнотами.

Визначено основні ймовірні аспекти символічного значення червоного кольору: маркер сакрального простору, символ материнського начала, індикатор трансформації та переходу, елемент астрономічної символіки та засіб психоемоційного впливу під час ритуалів.

Ключові слова: символіка кольору, культові споруди, Трипільська культура, Близький Схід, космологія, ритуальні практики.

Tetiana Havryliuk

THE SEMIOTICS OF THE RED COLOR IN SACRED COMPLEXES OF EARLY AGRICULTURAL COMMUNITIES: FROM THE NEAR EAST TO TRYPIILLIA

This article explores the role of the red color in the sacred architecture and religious practices of early agricultural societies in Trypillia and the Near East.

Based on archaeological data from the Nebelivka temple complex and other Trypillian sites, the author analyzes the systematic use of red pigments in temple structures, sanctuaries, and domestic cult places. It is established that red color played a fundamental role in religious and ritual practices, being not just a decorative element, but an integral part of a comprehensive sign-symbolic system that structured the sacred space in accordance with mythological concepts.

Common features have been identified in the use of red pigments in the cultic structures of the Trypillian culture and Near Eastern Neolithic complexes (Çatalhöyük, Tell Brak, Ayn Ghazal, Çayönü Tepe, Hacilar, Tell Karamel), indicating the existence of archetypal concepts or complex cultural interactions between early agricultural communities.

The main probable aspects of the symbolic meaning of red color have been identified: marker of sacred space, symbol of the maternal principle, indicator of transformation and transition, element of astronomical symbolism, and a means of psycho-emotional influence during rituals.

Keywords: color symbolism, cultic structures, Trypillian culture, Near East, cosmology, ritual practices.

Актуальність, мета та методологія. Колір як культурний вияв відіграє важливу роль у формуванні символічних систем і ритуальних практик давніх суспільств. Особливе місце в цьому контексті належить червоному кольору, використання якого зафіксовано в багатьох неолітичних / енеолітичних культових комплексах Євразії.

Систематичний аналіз застосування червоного пігменту в сакральних спорудах різних ранньоземлеробських культур дає змогу виявити спільні риси в космологічних уявленнях населення Євразії періоду неоліту та раннього енеоліту.

Актуальність дослідження обумовлена необхідністю поглибленого розуміння символічних систем доісторичних суспільств через призму

матеріальної культури. Вивчення кольорової символіки в сакральній архітектурі дає змогу реконструювати важливі аспекти релігійного світогляду та ритуальних практик давніх землеробів.

Метою статті є виявлення особливостей використання та символічного значення червоного кольору в неолітичних культових спорудах Євразії на основі порівняльного аналізу археологічних матеріалів із пам'яток Близького Сходу та України.

Методологічною основою дослідження є комплексний підхід до аналізу археологічних даних, що передбачає:

– порівняльний аналіз археологічних комплексів з території Близького Сходу та України;

- структурно-семіотичний аналіз символіки кольору;
- міждисциплінарний підхід з використанням даних археології, культурної антропології та історії мистецтва;
- контекстуальний аналіз використання червоного пігменту в різних елементах культових споруд.

Виклад основного матеріалу. Небелівський храмовий комплекс трипільської культури надає важливі свідчення використання червоного кольору в сакральній архітектурі. За археологічними дослідженнями, стіни, підлога, сім вівтарів вогню, пороги та аркоподібні конструкції були пофарбовані в червоний колір (Відейко, Бурдо, 2015, с. 325), що створювався за допомогою природних мінеральних барвників на основі вохри. Особливо важливим є те, що червоний пігмент наносився на стіни храму в кілька шарів, що свідчить про регулярне оновлення сакрального простору й особливу увагу до підтримання його ритуальної чистоти.

Для отримання інтенсивного червоного кольору трипільці використовували спеціальну технологію випалювання вохри за високих температур, що надавало барвнику яскравішого та стійкішого відтінку. Також у будівництві храму використовувалася червона глина. Такий підхід вказує на глибоке розуміння символічного значення червоного кольору та його важливості в релігійній практиці.

Червоний колір у Небелівському храмовому комплексі був виявлений на ритуальних предметах, зокрема на культовому посуді та фрагментах антропоморфної пластики (Trypillia). Також знайдено конусоподібні фішки, пофарбовані в червоний колір, які, ймовірно, були частиною облікової системи храму та пов'язані з Небелівським диском (автентичним храмовим календарем) (Завалій, 2021, с. 88).

Особливим явищем Небелівського храму стало центральне заглиблення (яма) в головному ритуальному залі, яке співвідноситься з умовним храмовим центром та ймовірним центральним храмовим символом. Саме в цій центральній ямі знайшли залишки червоної фарби (Завалій, 2021, с. 88).

Небелівський храмовий комплекс трипільської культури демонструє комплексне використання червоного кольору в сакральному просторі та його фундаментальне значення в релігійній символіці трипільців.

Важливою знахідкою, яка свідчить про традиції сакрального храмовбудування трипільців, є фрагмент керамічної моделі храму, виявлений у поселенні Небелівка (Early, 2021, р. 379). Ця знахідка певною мірою відображає концепції храму, які існували як у цьому поселенні, так і в трипільській культурі загалом. Керамічний фрагмент мініатюри храму підкреслює значущість червоного кольору

в релігійних практиках трипільців, оскільки його внутрішня частина була пофарбована в червоний колір, і сліди цієї природної фарби збереглися до археологічного відкриття. Керамічна модель храму з поселення Володимирівка також зберегла фрагменти розпису, виконані червоним кольором (Відейко, 2014, с. 18).

На трипільському поселенні Коломийщина в центрі поселення виявлено сакральну споруду (за сучасними дослідженнями, Завалій) стародавніх землеробів. Інтер'єр споруди був переважно виконаний у червоних кольорах, про що свідчать залишки темно-червоної вохристої фарби (Трипільська, 1940, с. 22, 27, 45, 47). Вивчення внутрішнього оздоблення святилища на поселенні Коломийщина показало, що червона вохра використовувалася не хаотично, а за чітко продуманою системою. Насичений червоний колір покривав вівтарні конструкції, підкреслюючи їхнє сакральне призначення. Стіни споруди були розписані з домінуванням червоного кольору. Це красномовно свідчить про особливий статус цієї споруди та складність семантики червоного в трипільській культурі.

Символ червоного кольору виходить за межі ритуального простору культових споруд трипільців і поширюється також у житловий простір, особливо в зонах, пов'язаних із домашніми вівтарями (Відейко, 2014, с. 53), побутовими печами (Трипільська, 1940, с. 18, 22, 250) та культовою керамікою (Early, 2020, р. 285–288). Археологічні дослідження показують, що в деяких випадках червоною фарбою позначалися пороги, входи та периметри жител (Трипільська, 1940, с. 277). Такий вияв, за етнографічними паралелями, може трактуватися як створення особливого переходу між світоглядними зонами сакрального (у цьому випадку культ домашнього простору) та профанного.

На трипільських поселеннях виявлено спеціальні ями з відкладеннями червоної вохри, що використовувалася під час ритуальних дійств. У Майданецькому знайдено культову круглу площадку із численними слідами червоного пігменту та червоного посуду в ритуальному комплексі, де були використані два черепи диких турі (Christian).

Таким чином, червоний колір як сакральний вияв виходив за межі культових споруд трипільців, маркуючи сакральні елементи та простори, зокрема й повсякденного середовища. Це допомагає розширити предметне поле дослідження релігійно-міфологічних уявлень трипільської культури, включаючи до нього не лише храмові комплекси та святилища, а й житлові споруди та ритуали під відкритим небом. Такий підхід створює більш нюансоване розуміння взаємозв'язку між матеріальною культурою та духовними практиками, демонструючи, як колірна символіка виступала універсальним

посередником між різними рівнями трипільського сакрального простору.

Розглядаючи використання червоного кольору в культових спорудах і сакральних практиках трипільської культури та проводячи паралелі з ритуальними спорудами Близького Сходу, можна виявити глибинні архетипні зв'язки між цими давніми ранньоземлеробськими цивілізаціями.

Археологічні дослідження близькосхідних неолітичних комплексів демонструють подібну до трипільської традицію застосування червоного пігменту в ритуальних спорудах. Зокрема, в Чатал-Гююку (Çatalhöyük, VII–VI тис. до н. е.) численні святилища мали стіни, покриті червоною вохрою та прикрашені червоними малюнками (Mariottini, 2011), (Schotsmans, Busacca, Bennison-Chapman, 2020, p. 156–159).

Храм у поселенні Телль-Брака (Tell Brak, VI–V тис. до н. е.), одному з найбільших міст Верхньої Месопотамії, демонструє подібну до Трипілля практику використання червоного кольору (Tell, 2018). Храм першої фази Телль-Брака («Храм Червоного Ока») був виконаний із червоної глиняної цегли (Pilgrimage). Пізніші дві фази храму Телль-Брака відрізнялися своїм рішенням у кольорі оздоблення.

У східній частині Аммана (Йорданія) археологами досліджено стародавнє поселення Айн-Газаль (Ayn Ghazal), що належить до періоду докерамічного неоліту (VII–V тис. до н. е.). Аналіз архітектурних особливостей поселення дав змогу виділити два основні типи споруд: житлові будинки та культові споруди. Характерною особливістю саме ритуальних будівель є наявність червоних пігментів фарби на стінах і підлогах (Schmandt-Besserat, 2013). Локалізація червоного кольору суто в культових спорудах підтверджує його сакральне значення та використання для маркування ритуального простору.

Священне місце в поселенні Чайоню-Тепесі (Çayönü Tepesi, VIII–VI тис. до н. е.), розташованому на території сучасної південно-східної Туреччини, також демонструє використання червоного кольору в ритуальному контексті. Археологи дійшли висновку, що червонувата підлога спеціальної споруди поновлювалася щонайменше тричі й ретельно очищалася перед кожним поновленням (Kornienko, 2009, p. 88). «Немає сумніву, що це добре організоване та символічно прикрашене місце відіграло значну роль у житті поселення» (Kornienko, 2009, p. 89), – зазначено в матеріалах дослідження.

Археологічні дослідження неолітичного поселення Хачилар (Hacılar, близько VII тис. до н. е.), розташованого на південному заході Туреччини, підтверджують використання червоного кольору в архітектурних елементах. Зокрема, виявлено прямокутні будинки з кам'яними фундаментами, стіни

яких були покриті штукатуркою червоного кольору (Umurtak, 2000, p. 696), що свідчить про символічне використання цього кольору в ритуальних практиках.

Штучний курган Телль Карамель (Tell Qaramel, IX–VIII тис. до н. е.), розташований на півночі сучасної Сирії, має ознаки своєрідного громадського центру для проведення релігійних обрядів (Tell, 2018). Підкресленою особливістю цього центру стало те, що його окремі споруди були виконані чи організовані з глини червоного кольору. Причому підлога була більш темно-червоного кольору, ніж стіни (Mazurowski, 2005, p. 487). Уся кам'яна кладка окремих споруд була влаштована на червоній глині (Ancient). Ймовірні ритуальні ями, знайдені на цьому місці, теж були заповнені червоною глиною (Mazurowski, 2005, p. 485).

Обговорення результатів. Розширення предметного поля дослідження, пов'язаного з ранньоземлеробськими неолітичними релігіями з урахуванням «червоної символіки», відкриває нові перспективи. Аналіз цих елементів дає змогу глибше проникнути в духовний світ давніх землеробських спільнот і розкрити багатшаровість їхньої символічної системи.

Червона охра й інші червоні пігменти відігравали фундаментальну роль у ритуальній практиці розглянутих культур, що простежується в численних археологічних знахідках. Ця символіка виходить далеко за межі простого декоративного елементу і, ймовірно, втілює глибинні космогонічні уявлення.

Інтеграція «червоної символіки» до ширшого аналізу релігійних практик дає змогу простежити зв'язок між повсякденним і священним, матеріальним та ідеальним у світогляді землеробів. Це може свідчити про цілісність їхньої символічної системи.

Дослідження показує, що червоний колір системно використовувався в храмових комплексах, святилищах, своєрідних будинках для зібрань і в особливих місцях домашнього культу від Близького Сходу до Трипілля, що свідчить про існування спільних архетипних уявлень або складних культурних трансмісій.

Особливу увагу привертає багатшаровість нанесення червоного покриття. І в Небелівському храмі, і в близькосхідних комплексах (наприклад, Чайоню-Тепесі) простежується практика регулярного оновлення червоного покриття, що вказує на існування специфічних ритуалів підтримання сакральної чистоти простору.

Червоний колір використовувався для маркування різних рівнів сакральності – від найбільш священних місць (центральні храмові приміщення, вівтарі) до перехідних зон (пороги, входи, периметри жител). Це свідчить про складну систему релігійно-просторової організації давніх суспільств, де колір виступав важливим семіотичним кодом.

Червоний колір застосовувався не лише в архітектурі, а й на ритуальних предметах, що вказує на цілісну систему сакральної символіки, де колір виступав об'єднувальним елементом різних аспектів релігійної практики.

Аналіз археологічних матеріалів дає можливість запропонувати кілька ключових аспектів символічного значення червоного кольору в ранньоземлеробських суспільствах.

Символ сакрального простору та материнського начала

Фарбування храмів і святилищ у червоний колір або застосування червоних матеріалів у їхній структурі, ймовірно, слугувало способом створення сакрального, захищеного простору. Цей простір традиційно асоціювався з материнським началом – лоном Матері-Землі, символізуючи родючість, народження та відродження. У контексті ранньоземлеробських суспільств, де культ родючості відіграв центральну роль, червоний колір міг символізувати життєдайну силу землі та її зв'язок із жіночим репродуктивним началом.

Символ трансформації та переходу

Червоний колір асоціювався з процесами трансформації станів різних матеріалів і речовин, зокрема перетвореннями, що відбувалися під впливом сонця та вогню – червоних стихій. Використання червоного пігменту в ритуальних контекстах могло символізувати духовну трансформацію або божественну творчість. Ця ідея перетворення поширювалася на уявлення про життя і смерть, реінкарнацію та перехід між різними світами космосу.

Астрономічна символіка

Використання червоного кольору могло мати астрономічне значення, пов'язуючи храмові комплекси та святилища з певними небесними явищами: сходом сонця, місячними кульмінаціями (фазами місяця) або появою червоних планет. Це посилювало зв'язок між земними ритуалами та космічним порядком, створюючи відчуття єдності з космічними силами. Для ранньоземлеробських суспільств, чий господарський цикл був тісно пов'язаний з астрономічними спостереженнями, такий зв'язок мав особливе екзистенційне значення.

Психоемоційний вплив

Психологічні особливості сприйняття червоного кольору роблять його потужним засобом емоційного впливу. Червоний колір здатний викликати сильні емоції та підвищувати емоційний стан під час ритуалів, формуючи потужне психологічне середовище для релігійних практик і духовних переживань. Це могло сприяти досягненню змінених станів свідомості, необхідних для спілкування з божественними силами, силами природи чи предками, а також для отримання містичних відкриттів.

Таким чином, включення «червоної символіки» до дослідницького поля релігійних виявів стародавніх землеробів значно збагачує наше розуміння їхніх релігійно-міфологічних уявлень і демонструє нерозривний зв'язок між їхніми космогонічними концепціями, ритуальними практиками та повсякденним життям.

Висновки. Проведене дослідження використання червоного кольору в сакральних спорудах і побутових місцях культу дає змогу зробити такі висновки:

1. Червоний колір відіграв фундаментальну роль у релігійно-обрядовій практиці неолітичних / енеолітичних культур від Близького Сходу до ареалу трипільської культури, що підтверджується систематичним використанням червоних пігментів у храмових комплексах, святилищах і місцях домашнього культу.

2. Виявлено складну систему застосування червоного кольору в сакральній архітектурі, що передбачала багатошарове нанесення пігментів, спеціальні технології обробки матеріалів та чітко визначені зони використання. Це свідчить про існування розвиненої ритуальної практики та глибоке розуміння символічного значення кольору.

3. Встановлено, що червона символіка виходила за межі суто декоративної функції та була інтегрована в цілісну систему релігійно-міфологічних уявлень. Вона охоплювала різні рівні сакральності – від центральних храмових приміщень до перехідних зон у житлових спорудах.

4. Червоний колір у релігійному середовищі трипільців можна розглядати як елемент комплексної знаково-символічної системи, що структурувала їхній життєвий і храмовий простір, відповідно до міфологічних уявлень про устрій світу.

5. Аналіз археологічних матеріалів дав змогу виділити основні аспекти символічного значення червоного кольору: маркер сакрального простору, символ материнського начала, індикатор трансформації та переходу, елемент астрономічної символіки та засіб психоемоційного впливу під час ритуалів.

6. Простежено спільні риси у використанні червоного кольору в культових спорудах Близького Сходу та трипільської культури, що може свідчити про існування спільних архетипних уявлень або культурних контактів (взаємовпливів) між ранньоземлеробськими спільнотами.

7. Доведено, що вивчення «червоної символіки» є перспективним напрямом для поглибленого розуміння духовного світу давніх землеробських суспільств та розкриття багатошаровості їхньої символічної системи. Проведений компаративний аналіз підсилює вияви спорідненості неолітичної релігійної системи території Близького Сходу та сучасної України.

Перспективи подальших досліджень передбачають розширення географічних меж аналізу використання червоного кольору в сакральних контекстах неоліту та енеоліту, а також поглиблене вивчення взаємозв'язку між символікою кольору й іншими аспектами релігійних уявлень давніх землеробських

спільнот. Важливим напрямом є дослідження співвідношення червоного кольору з іншими кольорами в сакральних комплексах (зокрема, з білим), що уможливить реконструкцію цілісної сакральної колірної символіки ранньоземлеробських суспільств.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Відейко М. Світ Трипілля. Давні хлібороби між Карпатами і Дніпром. Київ : Laurus, 2014.
- Відейко М., Бурдо Н. «Мегаструктура» – Храм на трипільському поселенні біля с. Небелівка. Культовий комплекс Кукутень-Трипілля та його сусіди: зб. наук. пр. Київ: Астролябія. 2015.
- Завалій О. І. Особливості конструкції небелівського храму: монументальні елементи, устрій та їхній ритуально-релігійний сенс. Софія. 2021. № 1. С. 5-11.
- Завалій О. Небелівський диск. Священна реліквія Трипільського храму (4 000 р. до н. е.). К. : ФОП Халіков, 2021.
- Завалій О. Про трипільське святилище 4 тисячоліття до Р. Х., яке радянська наука визнала коморою (за мотивами енциклопедії «Трипільська культура» 1940 р.). URL: <https://tureligious.com.ua/pro-trypilske-sviatylyshche-4-tysyacholittia-do-r-kh-i-ake-radianska-nauka-vyznala-komoroiu-za-motyvamy-entsyklopedii-trypilska-kultura-1940-r/>
- Трипільська культура. Т. 1. К., Видавництво академії наук УРСР, 1940.
- Ancient Architects. 12,890-Years-Old! YOUNGER DRYAS Settlement of Tell Qaramel. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=HKg6bEzm9Jc>
- Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Mega-Economy. URL: <https://www.sfb1266.uni-kiel.de/en/projects/cluster-c-d1-population-agglomerations-at-tripolye-cucuteni-mega-sites/trypillia-megasites/mega-economy>
- Early Urbanism in Europe. The Trypillia Megasites of the Ukrainian Forest-Steppe. Warsaw / Berlin : Published by De Gruyter Poland Ltd, 2020.
- Kornienko T. Notes on the Cult Buildings of Northern Mesopotamia in the Aceramic Neolithic Period. Journal of Near Eastern Studies. 68 (2). 2009. P. 81-102.
- Mariottini C. The Wall Paintings at Catalhoyuk. 2011. URL: <https://claudemariottini.com/2011/09/22/the-wall-paintings-at-catalhoyuk/>
- Mazurowski R. F. Tell Qaramel Excavations 2005. Polish Archaeology in the Mediterranean 17. 2005.
- Schmandt-Besserat D. Murals and Floor Paintings at 'Ain Ghazal. Ex Oriente. 2013. <http://dx.doi.org/10.26153/tsw/5878>
- Schotsmans E., Busacca G., Bennison-Chapman L. et al. Pigment Use at Neolithic Çatalhöyük. NEAR EASTERN ARCHAEOLOGY 83.3. 2020.
- Tell Brak – Ancient Urban & Religious Centre – Eye Temple. 2018. URL: https://www.youtube.com/watch?v=X58R_-Nf9mo
- Tell Qaramel. 2018. URL: https://fr.wikipedia.org/wiki/Tell_Qaramel
- The Pilgrimage Center of the Late Chalcolithic Age, "Temple of the Eye". URL: <https://arkeonews.net/the-pilgrimage-center-of-the-late-chalcolithic-age-temple-of-the-eye/>
- Trypillia mega-sites of the Ukraine. URL: https://archaeologydataservice.ac.uk/archives/view/trypillia_ahrc_2018/downloads.cfm
- Umurtak G. A Building Type of the Burdur Region From the Neolithic Period. Belleten 64 (241), 2000. P. 683-703.

REFERENCES

- Ancient Architects. 12,890-Years-Old! YOUNGER DRYAS Settlement of Tell Qaramel. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=HKg6bEzm9Jc>
- Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Mega-Economy. URL: <https://www.sfb1266.uni-kiel.de/en/projects/cluster-c-d1-population-agglomerations-at-tripolye-cucuteni-mega-sites/trypillia-megasites/mega-economy>
- Early Urbanism in Europe (2020). The Trypillia Megasites of the Ukrainian Forest-Steppe. Warsaw / Berlin : Published by De Gruyter Poland Ltd.
- Kornienko, T. (2009). Notes on the Cult Buildings of Northern Mesopotamia in the Aceramic Neolithic Period. Journal of Near Eastern Studies. 68 (2). P. 81-102.
- Mariottini, C. (2011). The Wall Paintings at Catalhoyuk. URL: <https://claudemariottini.com/2011/09/22/the-wall-paintings-at-catalhoyuk/>
- Mazurowski, R. F. (2005). Tell Qaramel Excavations 2005. Polish Archaeology in the Mediterranean 17.

- Schmandt-Besserat, D. (2013) Murals and Floor Paintings at 'Ain Ghazal. *Ex Oriente*. <http://dx.doi.org/10.26153/tsw/5878>
- Schotsmans, E., Busacca, G., Bennison-Chapman, L. et al. (2020) Pigment Use at Neolithic Çatalhöyük. *NEAR EASTERN ARCHAEOLOGY* 83.3.
- Tell Brak – Ancient Urban & Religious Centre – Eye Temple (2018). URL: https://www.youtube.com/watch?v=X58R_-Nf9mo
- Tell Qaramel (2018). URL: https://fr.wikipedia.org/wiki/Tell_Qaramel
- The Pilgrimage Center of the Late Chalcolithic Age, “Temple of the Eye”. URL: <https://arkeonews.net/the-pilgrimage-center-of-the-late-chalcolithic-age-temple-of-the-eye/>
- Trypillia mega-sites of the Ukraine. URL: https://archaeologydataservice.ac.uk/archives/view/trypillia_ahrc_2018/downloads.cfm
- Trypillian Culture (1940). Vol. 1. Kyiv, Publishing House of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR.
- Umurtak G. (2000). A Building Type of the Burdur Region From the Neolithic Period. *Belleten* 64 (241). P. 683-703.
- Videiko, M. (2014). *The World of Trypillia: Ancient Farmers Between the Carpathians and the Dnieper*. Kyiv: Laurus.
- Videiko, M., & Burdo, N. (2015). “Megastructure” – Temple in the Trypillia Settlement near the Village Nebelivka. *The Cucuteni-Trypillia cultural complex and its neighbours. Essays in Memory of V. Kruts*. Astrolabia Publishing House.
- Zavaliy, O. (2021). About the Tripillian sanctuary of the 4th millennium BC, which Soviet science recognized as a pantry (based on the encyclopedia “Tripillian culture” of 1940). URL: https://tureligious.com.ua/pro-trypilske-sviatylyshche-4-tysiacholittia-do-r-kh-i-ake-radianska-nauka-vyznala-komoroiu-za-motyvamy-entsyklopedii-trypilska-kultura-1940-r/#_ftn12
- Zavaliy, O. (2021). Features of the Construction of the Nebelivka Temple: Monumental Elements, Structure and Their Ritual and Religious Meaning. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 17, p. 5-11.
- Zavaliy, O. (2021). *Nebelivka Disk. Sacred relic of the Trypillian temple (4000 BC)*. Kyiv: FOP Khalikov.

ПОСТАТЬ ПЕТРА МАЗАНОВА В КОНТЕКСТІ ПРАВОСЛАВНОГО РУХУ НА ПОЛТАВЩИНІ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ XIX – НА ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ

У статті на основі унікальних та маловідомих джерел розкривається діяльність протоєрея Полтавської єпархії – Петра Мазанова. За результатами аналізу публікацій, службових документів, повчань і проповідей, статистичних даних та періодичних видань єпархії визначаються особливості церковного служіння та громадської діяльності священнослужителя в другій половині XIX – на початку XX століття. У дослідженні показана роль Мазанова в контексті православного руху на Полтавщині. Зазначено, що діяльність панотця виходила за межі суто релігійної і мала соціально-гуманітарну спрямованість. Автори подають біографічні дані о. Петра, розповідають про його сім'ю, аналізують зміст виступів священника перед вихованцями та прихожанами тощо.

Ключові слова: Мазанов, протоєрей, настоятель, єпархія, храм, церква, консисторія, архієпископ, проповідь, повчання, цінності.

Oleksii Hura, Yurii Vilkhovyi, Vasyl Fazan

THE FIGURE OF PETRO MAZANOV IN THE CONTEXT OF THE ORTHODOX MOVEMENT IN POLTAVA REGION IN THE SECOND HALF OF THE 19TH – EARLY 20TH CENTURY

The article, based on unique and little-known sources, reveals the activities of Archpriest Petro Mazanov of the Poltava Diocese. On the basis of the analysis of publications, official documents, teachings and sermons, statistical data, and diocesan periodicals, the features of the priest's church service and public activities in the second half of the 19th – early 20th century are determined. The study shows Mazanov's role in the context of the Orthodox movement in Poltava region. It is noted that the priest's activities went beyond purely religious matters and had a social-humanitarian focus. The authors provide biographical data on Father Petro, describe his family, analyse the content of his speeches to students and parishioners among other aspects.

Keywords: Mazanov, archpriest, rector, diocese, temple, church, consistory, archbishop, sermon, teaching, values.

Постановка проблеми. Історія Полтавщини наприкінці XIX – на початку XX століття є далеко неповною без розкриття розвитку духовного життя регіону. Діяльність православних об'єднань і священнослужителів Полтавщини в зазначений період охоплювала широкий спектр духовних, культурних, правових, економічних і політичних відносин. Церковні діячі впливали на формування культурних традицій, моральних орієнтирів, освіту тощо. Священнослужителі забезпечували духовні потреби своїх парафіян, здійснювали релігійні служби, обряди, підтримували етичні принципи в громаді. По суті парафії ставали не лише духовними осередками, а перетворювалися на соціальні інституції, які сприяли громадській згуртованості прихожан, розвитку та збереженню історичної спадщини єпархії.

Наприкінці XIX – на початку XX століття православна церква була неоднорідною структурою. З одного боку, вона залишалася духовною опорою імперії, популяризатором і ретранслятором її внутрішньо- і зовнішньополітичних курсів, а з іншого – у ній домінували соціальні охоронні тенденції, які поєднувалися з опозиційними настроями та діями духовенства. До того ж представники останнього визначали особливості суспільного служіння

місцевих православних священників. Зважаючи на це, у своїй статті ми розглянемо діяльність Петра Мазанова в контексті православного руху на Полтавщині.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Постає протоєрея Петра Мазанова в контексті православного руху на Полтавщині належить до малодосліджуваних. Переважна більшість праць вітчизняних науковців щодо участі православної церкви в суспільно-політичних і культурних процесах єпархій мають узагальнюючий характер. Так, у дослідженнях Г. Степаненко, С. Федоренко та І. Петренка висвітлена освітня діяльність духовенства на Полтавщині^{1, 2, 3, 4}. Регіональні особливості

¹ Степаненко Г. В. Освітня діяльність православного духовенства в Україні (XIX – початок XX ст. : автореф. дис. ... канд. іст. наук. Київ, 2002).

² Федоренко С. А. Освітня діяльність духовенства Полтавської єпархії (XIX – початок XX ст.) : автореф. дис. ... канд. іст. наук. Черкаси, 2008.

³ Петренко І. М. Церковнопарафіяльні школи Лівобережної України в системі освітньої політики уряду Російської імперії (1884–1917 рр.). Полтава, 2008.

⁴ Колесник О. В. «Полтавські єпархіальні ведомості» як історичне джерело вивчення діяльності Російської православної церкви (1863–1918 рр.) : автореф. дис. ... канд. іст. наук. Черкаси, 2010.

функціонування приходів, механізму управління, благодійної діяльності та історії окремих парафій знайшли своє відображення в працях О. Колесник. Цінним джерелом із вивчення Полтавської єпархії кінця XIX – початку XX століття є роботи І. Ф. Павловського. Іван Францович на унікальних архівних матеріалах дослідив історію монастирів, храмів, церковного начиння, ікон, архітектурного будівництва релігійних споруд, священнослужителів тощо⁵.

Вивченням благодійних церковних округів в Україні зазначеного періоду займався Г. Надтока. Автор з'ясував їхні кількісні характеристики, вказав регіональні відмінності й особливості організації благодійного управління⁶. До узагальнюючих праць щодо освітньої та благодійницької діяльності православної церкви відносимо роботи С. Федоренко. Науковиця дослідила вплив благодійництва на суспільні процеси, вказавши пріоритети соціо-творчої діяльності духовенства⁷.

Важливим джерелом вивчення проблеми є єпархіальні відомості. На їхніх сторінках як офіційного друкованого органу єпархії публікувалися різноманітні витяги та звіти єпархіального управління, надавалася інформація про вакансії священнослужителів, проповіді та повчання священників, праці святих отців, описи місцевих храмів тощо. Так, у Полтавських єпархіальних відомостях вміщено некрологи, проповіді, повчання, промови, статті авторства П. Мазанова.

Відомості про чисельність духовенства та храмів полтавської єпархії, членів духовної консисторії, настоятелів-викладачів освітніх закладів регіону, економіку, культуру та побут, щорічну динаміку змін знаходимо в офіційних довідниках – «Пам'ятних книжках та адрес-календарях Полтавської губернії»⁸. Ці джерела поряд із єпархіальними виданнями мають виняткову цінність та значення для комплексного дослідження зазначеної проблеми.

Проте, незважаючи на низку публікацій щодо становища духовенства у другій половині XIX – на початку XX століття, їхньої ролі в розвитку єпархій та історії повсякдення, проблема вивчення діяльності окремих релігійних персоналій майже не порушувалася. Автори статті усвідомлюють усю складність та дискусійність вибраної теми, тому не претендують на вичерпне вирішення цієї наукової задачі.

Метою нашої історико-релігієзнавчої розвідки є розкриття основних аспектів релігійної і громадсько-просвітницької діяльності визначного представника духовенства Полтавщини Петра Івановича Мазанова, а також з'ясування ступеня його впливу на формування культурно-православних цінностей регіону.

Виклад основного матеріалу. Протоєрей Петро Іванович Мазанов, найімовірніше, народився в 1840 році у Полтаві. Після виховувався в сім'ї священнослужителів дворянського походження, про що є відповідний запис у родовій книзі Полтавської губернії⁹. Був приходським священником, викладачем, дослідником церковних архівів тощо.

Петро Іванович мав низку нагород. 11 квітня 1870 року священник відзначений скуфією¹⁰. 9 квітня 1880 року, будучи членом Ради полтавського міського благочиння, призначений полтавським міським благочинним. Це була адміністративна посада. П. Мазанов став одним із помічників єпископа і здійснював нагляд за порядком в одному з округів єпархії, який називався благочинням. По суті священник був своєрідним посередником між приходом та єпархіальним управлінням. На цій посаді він перебував до 4 травня 1885 року та був звільнений у зв'язку зі службою в духовній консисторії^{11, 12}. Після цього благочинний округ було поділено на дві частини. Одну очолив священник Михайло Туницький, іншу – Василь Павловський. 21 вересня 1880 року наказом № 4607 Священного Синоду за дванадцятирічну службу на посаді члена Полтавського духовного піклування П. Мазанов отримав орден святої Анни 3-го ступеня¹³. У 1888 році священник Петро Мазанов отримав сан протоєрея¹⁴. Інформацію про нагородження його наперсним хрестом у 1893 році перевірити не вдалося.

П. Мазанов був одружений на Надії Павлівні. Мав чотирьох дітей: Анну, Миколу, Катерину, Софію. Про них відомо зовсім небагато. Зокрема, його доньки були випускницями Полтавського інституту шляхетних дівчат – Анна 1885 року випуску, Катерина – 1896 року, Софія – 1898 року.

Анна Петрівна Мазанова проживала в батьківському будинку за адресою: вул. Кобеляцька, 46. Вона викладала «Чистописання» в інституті

⁵ Павловский И. Ф. К истории Полтавской епархии. Полтава, 1916.

⁶ Надтока Г. Православна церква в Україні 1900–1917 років: соціально-релігійний аспект. Київ, 1999.

⁷ Федоренко С. А. Благодійницька діяльність православного духовенства Полтавської єпархії на ниві народної освіти в XIX столітті. Запоріжжя. 2006. Вип. XX. С. 62–68.

⁸ Списки должностных лиц Полтавской губернии. URL: <http://histpol.pl.ua/ru/spravochnye-knizhki-i-adres-kalendaripoltavskoj-gubernii>.

⁹ Список дворян, внесенных в дворянскую родословную книгу Полтавской губернии. Полтава, 1898. С. 467.

¹⁰ Высочайшие награды. ПЕВ. 1870, № 18. С. 614.

¹¹ Распоряжения епархиального начальства. ПЕВ. 1880, № 9. С. 153.

¹² Распоряжения епархиального начальства. ПЕВ. 1885, № 11. С. 204–205.

¹³ Высочайшие награды. ПЕВ. 1880, № 21. С. 444.

¹⁴ Список лиц духовного звания Полтавской епархии, кои, за службу по духовному ведомству, награждаются Святейшим Синодом ко дню Св. Пасхи в 1888 году. ПЕВ. 1888, № 10. С. 287.

шляхетних дівчат упродовж 1896–1906 років (у 1902 та 1905 роках, можливо, не працювала). У 1911 році Анна Петрівна працювала класною дамою. Обійняти цю посаду могла лише відома та високоморальна особа, із різностороннім розвитком та естетичним смаком, особливою душевною теплою, терпінням, педагогічною спостережливістю тощо. Перевага надавалася тим жінкам, які закінчили курс у педагогічних класах інститутів та жіночих гімназій, мали досвід виховання дітей у родині, пансіонах чи школах та володіли російською мовою. Зазвичай за віком це були особи від 22 до 30 років^{15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25}.

Інформація про Миколу, сина протоєрея Петра Мазанова, практично відсутня. Відомо, що він навчався в Полтавській духовній семінарії. Закінчив у 1892 році Полтавське духовне училище. Наприкінці 1894/1895 навчального року був на третьому курсі першого відділення другого розряду і мав складності з іспитами зі Святого Письма, церковної історії, логіки та геометрії²⁶.

¹⁵ Адрес-календарь и Справочная книжка Полтавской губернии на 1896 год. Полтава. 1896. URL: <http://histpol.pl.ua/ru/spravochnye-knizhki-i-adres-kalendari-poltavskoj-gubernii?id=12591>.

¹⁶ Адрес-календарь и Справочная книжка Полтавской губернии на 1897 год. Полтава. 1897. URL: <http://histpol.pl.ua/ru/spravochnye-knizhki-i-adres-kalendari-poltavskoj-gubernii?id=12592>.

¹⁷ Адрес-календарь и Справочная книжка Полтавской губернии на 1898 год. Полтава. 1898. URL: <http://histpol.pl.ua/ru/biblioteka/ukazatel-po-avtoram/avtory-f/12593-adres-kalendar-i-spravochnaya-knizhka-poltavskoj-gubernii-na-1898-god>.

¹⁸ Адрес-календарь и Справочная книжка Полтавской губернии на 1899 год. Полтава. 1899. URL: <http://histpol.pl.ua/ru/spravochnye-knizhki-i-adres-kalendari-poltavskoj-gubernii?id=12603>.

¹⁹ Адрес-календарь и Справочная книжка Полтавской губернии на 1900 год. Полтава. 1900. URL: <http://histpol.pl.ua/ru/spravochnye-knizhki-i-adres-kalendari-poltavskoj-gubernii?id=12579>.

²⁰ Адрес-календарь и Справочная книжка Полтавской губернии на 1901 год. Полтава. 1901. URL: <http://histpol.pl.ua/ru/spravochnye-knizhki-i-adres-kalendari-poltavskoj-gubernii?id=11711>.

²¹ Адрес-календарь и Справочная книжка Полтавской губернии на 1903 год. Полтава. 1903. URL: <http://histpol.pl.ua/ru/spravochnye-knizhki-i-adres-kalendari-poltavskoj-gubernii?id=11712>.

²² Адрес-календарь и Справочная книжка Полтавской губернии на 1904 год. Полтава. 1904. URL: <http://histpol.pl.ua/ru/spravochnye-knizhki-i-adres-kalendari-poltavskoj-gubernii?id=12253ю>.

²³ Справочная книжка Полтавской губернии на 1906 год. Полтава. 1906. URL: <http://histpol.pl.ua/ru/lichnosti/deyateli-ukrainskogo-osvoboditel'nogo-dvizheniya?id=12457>.

²⁴ Памятная книжка Полтавской губернии на 1911 год. Полтава. 1911.

²⁵ Мазанов П. И. Полтавский институт благородных девиц. 1818–1898. Полтава. 1899. С. 212.

²⁶ Разрядный список учеников Полтавской духовной семинарии, составленный Правлением оной, по окончании испытаний, в конце 1894–1895-го учебного года. ПЕВ. № 14, с. 564.

У другій половині XIX століття в Україні активно розвивалася фотографія. Фотостудії професіоналів відкривалися в Одесі, Харкові, Полтаві та інших містах держави. З'явилися дорогі, елітні майстерні. У них знімали імениті фотографі того часу. З початку 1880-х відомим і талановитим в Україні фотографом був Й. Хмелевський. Він є автором альбому фотографій про місця, пов'язані з життям М. Гоголя, фотографій із церемонії відкриття пам'ятника І. Котляревському (1903 р.) і великої серії фотографій будинку Полтавського Земства (1908–1909 рр.).

Отець Петро, будучи публічною особою в Полтаві, слідкував за всіма новинками в місті. Він неодноразово відвідував із родиною фотоательє Й. Хмелевського й інших відомих фотографів. Наразі в приватних колекціях є низка фотокарток священника, сім'ї Мазанових і персональних фото дітей протоєрея, зроблених упродовж 1860-х – на початку 1900-х років. Це були фотоательє Фр. Такмана, М. Фріденталю, Б. Варшавського, Л. Тираспольського, К. Лехницького (усі м. Полтава), М. Мазура (м. Севастополь), Я. Вітліна (м. Кременчук).

Відомості про освіту о. Петра відсутні. Серед випускників Санкт-Петербурзької духовної семінарії 1861 року згадується першорозрядник Мазанов Петро Іванович (відмінник). Проте встановити відповідність між цими особами не вдалося. У звітах про стан Полтавського єпархіального жіночого училища з навчальної та морально-виховної частини за 1899/1900 та 1901/1902 навчальні роки П. Мазанов фігурує як студент духовної академії. На той час здобути вищу духовну освіту можна було в Київській, Казанській, Московській та Санкт-Петербурзькій академіях. Проте серед випускників цих закладів священника не було. Нам не вдалося також знайти інформацію про Петра Мазанова і в тематичних Звітах академій.

Протоєрей Петро Мазанов є автором низки богословських праць, навчальних посібників та історико-краєзнавчих досліджень. Зокрема, у 1899 році вийшла книга «Полтавський інститут шляхетних дівчат. 1818–1898»²⁷.

У ній автор описує історію розвитку закладу освіти, характеризує внутрішні правила, накази, розпорядок роботи. Окремим підрозділом П. Мазанов подає службово-викладацький склад інституту, перелік дисциплін, джерела фінансування й основні пам'ятні дати закладу.

Унікальним джерелом вивчення історії Спаського храму м. Полтави є стаття П. Мазанова у «Полтавських єпархіальних відомостях» 1870 року.

На думку дослідника церковних архівів, Спаський храм після пожежі було відновлено в 1706 році

²⁷ Мазанов П. И. Полтавский институт благородных девиц. 1818–1898. Полтава. 1899.

за сприяння І. Світайла. Час побудови церкви він відносить до кінця XVII століття. Автор вважав, що храм виконував роль приділу Преображенського собору²⁸. Аналіз архівів духовної консисторії свідчить, що упродовж 1811–1847 рр. Спаська церква була приписною до Свято-Успенського кафедрального собору.

Далі П. Мазанов подає опис інтер'єру храму, його начиння та джерела фінансування ремонту. Він вважав, що в завершеному вигляді оновлений Спаський храм постав у 1847 році, а освячення храму відбулося 4 вересня 1847 року²⁹.

Згадує протоєрей і про свого колегу, настоятеля Спаського храму Марка Кійкова. П. Мазанов був переконаний, що, незважаючи на смерть деяких своїх дорослих дітей, М. Кійков залишався прекрасним християнином із власними переконаннями та відкритою душею³⁰.

У 1887 році вийшло четверте видання «Керівництво до вивчення Православної християнської віри» авторства П. Мазанова. Воно використовувалося як навчальний посібник у середніх чоловічих та жіночих навчальних закладах при вивченні катехізису³¹. У 1898/1899 навчальному році в полтавському інституті шляхетних дівчат для опанування предмета «Закон Божий» разом із цим виданням використовувався також посібник «До розумної та свідомої молитви» П. Мазанова³².

У 1901 році протоєрей звертався з клопотанням до митрополита Київського і Галицького Феогноста про включення посібника «Керівництво до вивчення Православної християнської віри» до програми вивчення катехізису у духовних та світських навчальних закладах Київської єпархії. Після схвальної відповіді духовенство отримало відповідні вказівки через «Київські єпархіальні відомості»³³.

У 1860-х роках П. Мазанов регулярно жертвував у бібліотеку Полтавської духовної семінарії книги. Серед них раритетні видання XVIII століття, зокрема «Слова та промови повчальні, похвальні та вітальні зібрані та деякі другим тисненням, а інші знову надруковані» 1760 року^{34, 35}.

У 1888 році вийшов друком «Покажчик статей, уміщених у неофіційній частині «Полтавських

єпархіальних відомостей» за 25 років їх видання, з 1863 по 1888 рік». У передмові видання П. Мазанов зупинився на необхідності посилення ролі історико-статистичного розділу відомостей. На його думку, потрібно збільшити кількість статей про діяльність пастирів, їхньої ролі в релігійно-моральному вихованні, освіті, запобіганні поширенню «шкідливих» повчань тощо. Протоєрей зазначав, що інформації, яка б знайомила читача з народними забобонами, вадами, причинами «холодного» ставлення до церкви та духовенства, сенсу та значення богослужіння й обрядів православ'я дуже мало. Саме тому П. Мазанов радить наповнювати зміст статей доступними «народному розумінню» текстами. На завершення автор узагальнює завдання своєї публікації – ознайомлення світських осіб з «Полтавськими єпархіальними відомостями», які переважно не знають про їхнє існування або уявляють їх як губернські чи поліцейські видання, де друкуються лише офіційні розпорядження та приватні оголошення року³⁶.

Реалізовувалася ця книга в полтавському магазині Богоявленського та на квартирі П. Мазанова за ціною 60 коп. Там же продавалися й інші авторські твори. Зокрема, «Опис Чудотворної Горбанівської ікони Божої Матері», «Опис історичної Спаської церкви в м. Полтаві», «Опис Полтавського Хрестовоздвиженського чоловічого монастиря» (усі по 15 коп.). Загалом 7 книг³⁷. Ці та деякі видання продавалися також в полтавському єпархіальному складі: «Слова, повчання та промови, виголошені в Єлизаветинській церкві Полтавського інституту шляхетних дівчат» 1888 року (ціна 1 крб), «Відкриття в м. Полтаві реального училища 19-го вересня 1876 року» 1876 року (10 коп.), «Повісті про хітон або ризу Господа нашого Ісуса Христа» 1889 року (5 коп.), «Повісті про хітон або ризу і пояс Пресвятої Богородиці» 1889 року (5 коп.). До реалізації було запропоновано і низку інших авторських робіт П. Мазанова, присвячених імператорській сім'ї та «священному коронуванню»³⁸.

У 1894 році полтавська духовна консисторія видала розпорядження про обов'язкову підписку кожним храмом єпархії двох екземплярів брошури П. Мазанова «Священне коронування та миропомазання на царство православних російських царів». Ціна 15 коп. На думку єпархіального керівництва,

²⁸ Мазанов П. И. Спасская церковь в городе Полтаве. *ПЕВ*. 1870. № 8. С. 313.

²⁹ Там само. С. 314–321.

³⁰ Мазанов П. И. Спасская церковь в городе Полтаве. *ПЕВ*. 1870. № 8. С. 321–322.

³¹ Программы учебных предметов для церковно-приходских школ. *ПЕВ*. 1887. № 12. С. 468.

³² Мазанов П. И. Полтавский институт благородных девиц. 1818–1898. Полтава. 1899. С. 136.

³³ Епархиальные известия. *Киевские епархиальные ведомости*. 1901. № 22. С. 525.

³⁴ Известия и объявления *ПЕВ*. 1864. № 24. С. 401.

³⁵ Мазанов П. И. Вредный обычай *ПЕВ*. 1865. № 7. С. 234–236.

³⁶ Указатель статей, помещенных в неофициальной части «Полтавских епархиальных ведомостей» за 25 лет издания их, с 1863 по 1888 год. Полтава. 1888. С. 1–3.

³⁷ Программы учебных предметов для церковно-приходских школ. *ПЕВ*. 1887. № 12. С. 468.

³⁸ Объявления. В Полтавском епархиальном книжном складе, в книжном магазине Богоявленского и у автора, законоучителя Полтавского института благородных девиц, протоиерея Петра Мазанова, продаются следующие книги и брошюры. *ПЕВ*. 1894. № 15. С. 572–573.

це видання буде корисним населенню та церковним школам^{39, 40}.

Публікації П. Мазанова мали попит. Так, полтавське єпархіальне Свято-Макарівське братство в 1901 році для поповнення церковних бібліотек виписало й розіслало по храмах єпархії в рахунок «трирублевого» внеску низку книг, серед яких і «Показчик статей, уміщених у неофіційній частині «Полтавських єпархіальних відомостей...»⁴¹. У церковній бібліотеці с. Власівки Зіньківського уїзду серед великої кількості просвітницьких і позабогослужбових посібників для співбесід та повчань була і брошура о. Петра «Керівництво до вивчення Православної християнської віри»⁴². Навіть після смерті протоєрея його повчання були серед рекомендованих до читання в полтавській єпархії^{43, 44, 45}.

Окрему тематичну групу публікацій П. Мазанова становлять вітальні та поховальні промови, проповіді, повчання, звернення до вихованців навчальних закладів тощо.

Зокрема, до повчальних відносимо відгук протоєрея на статтю про райдугу, опубліковану в 1864 році на сторінках єпархіальних відомостей⁴⁶. П. Мазанов досить схвально охарактеризував роль і значення наукових роз'яснень явищ природи. На його думку, подібні нотатки є корисними для пастирів та віруючих, адже допомагають викорінювати народні забобони. Далі він рекомендує автору статті про райдугу більш докладно та доступно описувати фізичні явища, бо без такої умови подальші наукові публікації будуть марними⁴⁷.

П. Мазанова хвилювали факти відсутності елементарних правил християнських поведінки в храмі та біля нього. «Дуже неприємно бачити, як на паперті та біля церкви продаються всілякі страви і ласощі, особливо у Великий Піст по п'ятницях і суботах. Не кажучи вже про те, що в піст необхідно бути смиренним. Натомість під час євхаристії знадвору до самої церкви долітають такі нескромні вирази торговців, які змушують здригатися. Безладний шум і крик супроводжують нас під час

вкладання християнам божественного Тіла та Крові Христа Спасителя». Протоєрей закликав «викорінити шкідливі звички». Одним із таких методів вважав виховання в дітей чесності. Як приклад, батьки давали своїм дітям «полтинник» на говіння: священникові за сповідь – 10 коп., купівлю свічок – 20 коп., кинути в гаманець – 10 коп., решту – віддати за «запивку». Натомість діти просили більше. Проте священникові замість грошей дехто клав загорнутий у папір гудзик. «Свічок не купували і до гаманця не кидали. За «запивку» – гріш! Усю решту витрачали на бублики та пряники, які тут же на паперті і купували». Doroslіshaючи, вони звикають до обману, вважав П. Мазанов. «Слово переконання і, якщо потрібно, заборона всіляких страв та ласощів у храмі викорінюють шкідливий звичай»⁴⁸.

На думку о. Петра, однією з причин зменшення відвідування прихожанами недільних служб були базари. Як варіант, він пропонував перенести торгові дні на суботу. Пасторів закликав використовувати свій моральний вплив і авторитет перед місцевою владою для вирішення цього питання⁴⁹.

У контексті християнського виховання важливою, на думку П. Мазанова, була поява статті священника Івана Галабуцького про «страшний недуг в простому народі»⁵⁰. Аморальні взаємини між чоловіком та дружиною, розпуста та розбещеність ставали причиною «гибелі» цілих родин і поширення цієї «любострасної венеричної хвороби». Отець Петро переконаний, що для вирішення проблеми потрібно призначити хоча б одного лікаря на кілька сіл. Він не погоджувався з пропозицією І. Галабуцького про недопущення «прокажених до шлюбу». Свою позицію П. Мазанов пояснив тим, що священник візуально не може визначити стан здоров'я людини. Натомість пропонував ухвалити рішення про надання священнику особами всіх станів обох статей не лише актів, необхідних для огляду, а й відповідних медичних свідчень. У медичних довідках протоєрей рекомендував вказувати інформацію і про інші захворювання. Тоді «не буде подружжів, від яких би народжувалися нещасні діти – жертви сластолюбства та розпусти. не буде тих нечестивих відносин, причиною яких є хвороба одного з них»⁵¹.

П. Мазанова турбували питання правовідносин та законності в єпархії. Зокрема, він офіційно опублікував свою позицію щодо зловживань слідчих під час проваджень. На його думку, у юридичній

³⁹ О выписке для церквей епархии брошюры протоиерея П. Мазанова: «Священное Коронование и Миропомазание на царство православных Русских царей ПЕВ. 1894. № 10. С. 453.

⁴⁰ Слова, речи, беседы и поучения ПЕВ. 1895. № 3. С. 15.

⁴¹ Устройство церковных и братских библиотек ПЕВ. 1902. № 35–36. С. 999–1000.

⁴² Село Власовка. ПЕВ. 1896. № 34. С. 1005.

⁴³ Мазанов П. Поучение перед исповедью. ПЕВ. 1913. № 20. С. 18–19.

⁴⁴ Мазанов П. Поучение в день освящения иконы... ПЕВ. 1913. № 27. С. 55.

⁴⁵ Мазанов П. Слово в день перенесения... ПЕВ. 1913. № 28. С. 60.

⁴⁶ Радуга ПЕВ. 1864. № 22. С. 423–441.

⁴⁷ Мазанов П. Несколько слов по поводу статьи о радуге... ПЕВ. 1865. № 2. С. 63–65.

⁴⁸ Мазанов П. Вредный обычай. ПЕВ. 1865. № 7. С. 234–236.

⁴⁹ Мазанов П. Базары в воскресные дни. ПЕВ. 1865. № 8. С. 287–288.

⁵⁰ Два слова о страшном недуге в простом народе (из заметок сельского священника). ПЕВ. 1867. № 3. С. 114–122.

⁵¹ Мазанов П. Заметка на статью: «Два слова о страшном недуге в простом народе. ПЕВ. 1867. № 5. С. 191–194.

практиці потрібно керуватися виключно законом, а не довільними підставами⁵².

У зверненнях до вихованок Полтавської Маріїнської жіночої гімназії П. Мазанов порушував важливі питання громадянського та трудового виховання, моральних ідеалів, любові до ближнього та Батьківщини, служіння Богу, розвитку патріотизму, культури тощо. Так, перед початком нового навчального 1872 року він зауважив, що без Христа Спасителя нічого не відбувається. Дівчатам варто регулярно молитися і «працювати щиро, постійно і чесно... адже ніщо і нікому не дається легко без праці». Протоєрей був переконаний, що важливо працювати з терпінням та любов'ю, з повною серйозністю і повагою до освіти. «Знайте, – зауважував він, – наука не іграшка, не перетворюйте її на гру. Це серйозна справа, тому не робіть із вашої освіти лише насолоду для почуттів, фантазії та світських звичаїв, шукайте насолоду для розуму та серця»⁵³. П. Мазанов закликав учениць враховувати поради старших, сумлінно вчити всі предмети й поважати всіх вчителів. Такі судження учениць, як «історія та фізика мені подобається, а географія чи математика ні», на переконання священника, позбавлені будь-якого розуміння зв'язку і співвідношення між науковими предметами. Подібний підхід та «нерозумне свавілля» призводять до відсутності класної дисципліни, пропуску уроків і великих проблем у справі освіти. Те ж саме стосується і ставлення вихованок до вчителів. Оціночні судження щодо строгості чи методичних переваг одного лектора над іншим породжують хибні уявлення та суб'єктивність до вчителів. Лише повна довіра, повага, підпорядкування та підкорення є, за переконаннями П. Мазанова, запорукою якості освіти⁵⁴.

Характерною рисою промов П. Мазанова до вихованок був теоцентризм. Бог для нього був основою та центром усіх цінностей^{55, 56, 57, 58, 59}.

⁵² Мазанов П. Несколько слов по поводу заметки: «Что иногда допускается при производстве следствий». *ПЕВ*. 1867. № 21. С. 374–375.

⁵³ Мазанов П. Речь к воспитанницам Полтавской Мариинской женской гимназии, пред началом учения. *ПЕВ*. 1872. № 18. С. 663–666.

⁵⁴ Там само.

⁵⁵ Мазанов П. Речь к воспитанницам Полтавской Мариинской женской гимназии по окончании 1876/7-го учебного года. *ПЕВ*. 1877. № 11. С. 432–436.

⁵⁶ Мазанов П. Речь в день выпуска воспитанниц Полтавского Института благородных девиц 12 июня 1883 года. *ПЕВ*. 1883. № 12. С. 605–609.

⁵⁷ Мазанов П. Поучение в день выпуска воспитанниц Полтавского Института благородных девиц 22 мая 1885 года. *ПЕВ*. 1885. № 12. С. 620–623.

⁵⁸ Мазанов П. Поучение пред началом учения, произнесенное в Елизаветинской Институтской церкви 18 августа 1885 года. *ПЕВ*. 1885. № 17–18. С. 954–960.

⁵⁹ Мазанов П. Поучение к окончившим курс учения воспитанницам Полтавского Института благородных девиц, 3 июня 1890 г. *ПЕВ*. 1890. № 12. С. 463–467.

«Життя кожного з нас, в тому числі і ваше, повинно бути завжди християнською проповіддю. Зберігайте ж твердо у вашому серці віру в Сина Божого та Його святе Євангелія». Священник закликав любити і земних батьків, поважати їх та слухати. «Знайте, що сльоза батька та матері, розлита через образу дітьми, карається правосуддям Божим. Любіть ваших братів і сестер, проявляйте взаємну турботливість. Любіть свою батьківщину і всіма силами дбайте про її добробут. Кого з вас Господь благословить подружнім життям, дорожіть ім'ям подружжя і матері християнки, зберігайте взаємну подружню любов та пошану, вірність та відданість»⁶⁰. У своїх зверненнях священник закликав студенток шанувати свою Альма-матер та батьків, які оплачували їхнє навчання⁶¹. Вчив уникати людей, які «холодні серцем» і насміхаються з осіб із релігійним світоглядом: «Блюдіте, како опасно ходите, не якоже немудри, но якоже премудри, искупующе время, яко днів лукави суть»⁶².

Священник із великою повагою та любов'ю повчав своїх студенток, відповідально ставився до виконання своїх професійних педагогічних обов'язків. Зокрема, перед початком вивчення курсу «Закон Божий» у полтавському інституту шляхетних дівчат (1879 рік) П. Мазанов зауважив: «З твердою надією на допомогу Всевишнього, з сердечним бажанням благотворно послужити справі вашої релігійно-моральної освіти та виховання, я з цієї хвилини вступаю у відправлення мого пастирського і законовчительського обов'язку»⁶³.

В одному з прощальних звернень до студенток він сказав: «Дорогі подорожні! Ось і настала остання мить вашого перебування в рідному інституті. Тут розквітало ваше духовне життя, кріпло і вдосконалювалось, ставало самостійним на радість батькам... для гідного служіння своїй сім'ї, суспільству, православної Церкві та вітчизні... Це час розлуки з подругами, з якими Ви зжились серцями... Нехай відобразиться у Вас... образ Лиця Божого, в ньому прямий шлях до земного та небесного щастя... А сьогодні, у цьому святому храмі прозвучить остання молитва за Вас та Ваше щастя і благоденство,

⁶⁰ Мазанов П. Речь к воспитанницам Полтавской Мариинской женской гимназии, при выпуске их из заведения. *ПЕВ*. 1873. № 12. С. 318–323.

⁶¹ Мазанов П. Речь к воспитанницам Полтавской Мариинской женской гимназии, при выпуске их из заведения 15 июня 1874 г. *ПЕВ*. 1874. № 14. С. 524–525.

⁶² Мазанов П. Поучение в день выпуска воспитанниц Полтавского Института благородных девиц 22 мая 1885 года. *ПЕВ*. 1885. № 12. С. 622.

⁶³ Мазанов П. Речь прощальная с прихожанами Полтавской Преображенской церкви 14 января 1879 г. *ПЕВ*. 1879. № 7. С. 333–336.

з молитовним побажанням яких ми і розлучаємося з вами...»^{64, 65}.

До групи вітальних промов П. Мазанова відносимо публікації, присвячені релігійній тематиці. Серед порушених автором питань виділяємо проблему зниження релігійності населення, названого ним «вільнодумством». Джерелом вільнодумства, на думку священника, був брак ґрунтовних знань щодо істинної віри, свідоме неухважність голосу істини й безмежна довіра силам свого розуму. Основною причиною злісного вільнодумства було порочне та розпусне життя. Протоєрей вважав, що виразом такого вільнодумства в тогочасному суспільстві було зневір'я. Воно виникло внаслідок надмірної свободи думки, проникло в школи й отруїло розум та серця юних поколінь. П. Мазанов закликав батьків виховувати дітей у страху покарання Господнього, слідкувати за їхнім розвитком, помічати всі найменші відхилення від чистоти Віри та істинного благочестя, усувати причини вільнодумства. «Пам'ятайте! – говорив він. – Віра є одним із найсильніших рушіїв розумового, морального та суспільного розвитку. У ній початок могутності, величі зовнішнього та внутрішнього благоденства царств та народів. На Вірі ґрунтується особисте щастя кожної людини»⁶⁶.

Провідною темою публікацій священника була проблема Великодня та посту^{67, 68, 69, 70, 71}. У них П. Мазанов змальовував євангельські оповіді та історії. Зокрема, про зцілення Христом Спасителем розслабленого. Цей сюжет було обрано ним з метою «переконання, втіхи і підбадьорення» віруючих у неминучості спасіння кожного, хто вірить у Бога, звертається до нього молитвою і покаєнням⁷². Описуючи страждання Христа напередодні вознесіння, священник просить християн уважно

прислухатися до своїх бажань. Наприклад, особам, які захотіли стати «вищими за інших, зайняти так зване видне місце в суспільстві або на службі», о. Петро радить подумати про труднощі, які їм доведеться пройти. Далі він пропонує випробувати власні сили та запитати себе про корисність таких бажань⁷³. Біблійний сюжет в'їзду Ісуса до Єрусалима на ослі було використано П. Мазановим як ілюстрацію низки сучасних проблем в суспільстві. Йому було боляче усвідомлювати всю мінливість людського ставлення до Спасителя. «Як часто люди одночасно прославляють та засуджують Христа та християнство... Вони схиляють коліна перед вівтарем Христовим, а потім заради дріб'язкових пристойностей, в ім'я хибного просвітництва, сміються над вчинками та звичаями християнського життя...»⁷⁴. Завершують цей цикл публікацій П. Мазанова промови щодо тижня Митаря і Фарисея, Закхії, Торжества Православ'я, Сиропусного тижня тощо^{75, 76, 77, 78, 79}.

Серед релігійних повчань П. Мазанова є низка публікацій, присвячена Дванадцятим великим святам, великомученикам і святым. Так, у Слові в день Преображення Господнього священник зазначив, що наразі багато людей залишають свій прямий шлях, Небесного Вчителя і Його Святе Євангеліє. Він був занепокоєний тим, що суспільство відвернулося від гори блаженства, блукає в пустелі помилок і пристрастей. Отець Петро не розумів загальноприйнятої фрази: «Ми насолоджуємося, ми живемо!» Саме тому він зауважував: «Ви голодні чи холодні, ви жалюгідні та хворі. Гріхозна імла закрила від вас небесний світ. Ваш вожатий – це гріх. Бійтеся його, він ворог, а не друг»⁸⁰. Щоб не померти від помилок розуму та порочності серця, протоєрей рекомендував глибоко вірити в Бога і Його Одкровення⁸¹.

⁶⁴ Мазанов П. Поучение в день вознесения Господня, к окончившим курс учения воспитанникам Полтавского института благородных девиц, 30 мая 1891 года. *ПЕВ*. 1891. № 12. С. 533–537.

⁶⁵ Мазанов П. Поучение в день выпуска воспитанниц Полтавского института благородных девиц, 8 июня 1886 года. *ПЕВ*. 1886. № 12. С. 490–495.

⁶⁶ Мазанов П. Слово в неделю православия. *ПЕВ*. 1867. № 7. С. 246–254.

⁶⁷ Мазанов П. Вечер на кануне Великого Поста. *ПЕВ*. 1867. № 6. С. 222–226.

⁶⁸ Мазанов П. Слово в 5-ю неделю Великого Поста. *ПЕВ*. 1872. № 8. С. 287–292.

⁶⁹ Мазанов П. Слово в 4-ю неделю Великого Поста. *ПЕВ*. 1873. № 7. С. 158–164.

⁷⁰ Мазанов П. Поучение в шестую неделю Великого Поста, произнесенное в Елизаветинской Институтской церкви 1 апреля 1884 года. *ПЕВ*. 1884. № 12. С. 640–643.

⁷¹ Мазанов П. Поучение во вторую неделю Великого Поста, произнесенное в Елизаветинской Институтской церкви 17 марта 1891 года. *ПЕВ*. 1891. № 7. С. 33–341.

⁷² Мазанов П. Слово во вторую неделю Великого Поста. *ПЕВ*. 1880. № 12. С. 511–514.

⁷³ Мазанов П. Слово в 5-ю неделю Великого Поста. *ПЕВ*. 1872. № 8. С. 287–291.

⁷⁴ Там само. С. 291–295.

⁷⁵ Мазанов П. Слово в неделю православия, произнесенное в Елизаветинской Институтской церкви 9 Марта 1880 года. *ПЕВ*. 1880. № 11. С. 479–482.

⁷⁶ Мазанов П. Поучение в неделю о Закхее, произнесенное в Елизаветинской Институтской церкви 7 февраля 1888 года. *ПЕВ*. 1888. № 5. С. 210–213.

⁷⁷ Мазанов П. Поучение в неделю мытаря и фарисея, произнесенное в Елизаветинской Институтской церкви 13 января 1886 года. *ПЕВ*. 1885. № 7. С. 349–351.

⁷⁸ Мазанов П. Поучение в неделю Православия, произнесенное в Елизаветинской Институтской церкви 26 февраля 1889 года. *ПЕВ*. 1889. № 7. С. 201–205.

⁷⁹ Мазанов П. Поучение в неделю сыропустную, произнесенное в Елизаветинской Институтской церкви 19 февраля 1889 года. *ПЕВ*. 1889. № 5. С. 137–141.

⁸⁰ Мазанов П. Слово в день Преображения Господня. *ПЕВ*. 1873. № 16. С. 467–472.

⁸¹ Мазанов П. Слово в день Преображения Господня. *ПЕВ*. 1877. № 20. С. 881–885.

До цієї групи промов відносимо публікації про Стрітіння Господня, Благовіщення, Покрови Пресвятої Богородиці, Усікновення голови Івана Хрестителя, Свято Трьох Святителів, святих апостолів Петра та Павла, вітальні Слова в Тиждень Святої П'ятидесятниці, праведної Єлисавети, великомучениці Катерини, святителя Петра Московського, перенесення мощей преподобномученика Макарія Канівського та Овруцького^{82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97}.

Тематика промов священника П. Мазанова була різноманітною і тематично актуальною. Так, після чергового замаху на імператора Олександра II у квітні 1879 року з'явилася відповідна публікація. У ній протоєрей пояснював врятованість

життя царя не інакше як промислом Божим⁹⁸. 16–17 квітня 1879 в Оренбурзі трапилася велика пожежа. Згоріло 949 будинків, 292 лавки, телеграфна станція, артилерійські казарми, будинок губернатора, 2 друкарні, 1 мечеть, 2 церкви, землемірне училище, жіноча гімназія, жіноча прогімназія, учительський інститут. Загибло багато людей і тварин. Міські площі та навколишні території були наповнені вантажами обивательських пожитків та сім'ями безпритульних погорільців. П. Мазанов не залишився осторонь цих подій. Він поспривав відкриттю підписки на користь постраждалих в інституті шляхетних дівчат і звернувся до прихожан Єлизаветинського храму (інститутського) такими словами: «Не відвернемося від тяжкого лиха, нехай же не відвернеться і від нас Господь. Возлюбимо наших ближніх, які несуть тяжкі випробування, не словом і розмовами, але ділом та істиною»⁹⁹.

У своєму «Слові в День Нового року» (1 січня 1902 р. – Авт.) отець Петро побажав усім жителям Полтавщини щастя. На його переконання, бажання людини бути щасливою є природним, вродженим і законним. Господь створив людину для щастя та блаженства. Проте він не погоджувався із загальноприйнятим змістом категорії «щастя». На думку протоєрея, суспільство ототожнює його з насолодою та земними благами. Воно прагне повного достатку, розкішних приміщень, витончених за смаком столів, коштовного одягу, користуватися всілякими задоволеннями та розвагами. П. Мазанов вкладав у зміст щастя багатство духовних обдарувань, науковий розвиток сил душі, прагнення до істинного, доброго і прекрасного, до освіти, «бо вчення – світ, а неучення – тьма»¹⁰⁰.

Головні й актуальні події в Полтавській єпархії знаходили свій відбиток у публікаціях священника. Зокрема, його промова щодо 25-річного служіння архієпископа Іоана на Полтавській кафедрі¹⁰¹. Саме за ініціативи єпископа було відкрито жіноче єпархіальне училище в 1868 році, збудовано низку приміщень для семінарії та чоловічого духовного училища, стали видаватися «Полтавські єпархіальні відомості» тощо.

⁸² Мазанов П. Слово в день Благовещения Пресвятой Богородицы, произнесенное в Елизаветинской Институтской церкви 25 марта 1886 года. *ПЕВ*. 1886. № 11. С. 447–451.

⁸³ Мазанов П. Слово в день Сретения Господня, произнесенное в Елизаветинской институтской церкви 2 февраля 1881 года. *ПЕВ*. 1881. № 5. С. 201–205.

⁸⁴ Мазанов П. Слово день в трех Святителей, произнесенное в Елизаветинской институтской церкви 30 января 1883 года. *ПЕВ*. 1884. № 4. С. 163–166.

⁸⁵ Мазанов П. Слово в день святой и праведной Елисаветы, произнесенное в Елизаветинской Институтской Церкви 5 сентября 1888 года. *ПЕВ*. 1884. № 18. С. 856–860.

⁸⁶ Мазанов П. Поучение в день покровы Пресвятой Богородицы, произнесенное в Елизаветинской Институтской церкви 1 октября 1888 года. *ПЕВ*. 1888. № 20. С. 731–734.

⁸⁷ Мазанов П. Слово в 5-ю неделю по пятидесятнице. *ПЕВ*. 1874. № 15. С. 565–569.

⁸⁸ Мазанов П. Слово в день святых апостолов Петра и Павла, произнесенное в Петропавловской церкви с. Крутого Берега, 29 июня 1880 года. *ПЕВ*. 1880. № 16. С. 713–717.

⁸⁹ Мазанов П. Слово в день святой и праведной Елисаветы, произнесенное в Институтской Елизаветинской Церкви 6 сентября 1880 года. *ПЕВ*. 1880. № 21. С. 961–966.

⁹⁰ Мазанов П. Слово в день святой и праведной Елисаветы, произнесенное в Елизаветинской институтской церкви, 5 сентября 1882 года. *ПЕВ*. 1883. № 18. С. 865–868.

⁹¹ Мазанов П. Слово в день святой великомученицы Екатерины, произнесенное в Елизаветинской институтской церкви 24 ноября 1880 года. *ПЕВ*. 1881. № 2. С. 50–54.

⁹² Мазанов П. Слово в день святой великомученицы Екатерины, произнесенное в Елизаветинской Институтской Церкви 24 ноября 1882 года. *ПЕВ*. 1883. № 7. С. 291–294.

⁹³ Мазанов П. Слово в день Святителя Петра, Митрополита Московского, произнесенное в Елизаветинской Институтской церкви, 21 декабря 1886 года. *ПЕВ*. 1887. № 3. С. 91–97.

⁹⁴ Мазанов П. Слово в 9-ю неделю по Пятидесятнице и день тезоименитства Ее Императорского Величества, Государыни Императрицы Марии Федоровны, произнесенное в Елизаветинской Институтской церкви 22 июля 1890 г. *ПЕВ*. 1890. № 21. С. 679–683.

⁹⁵ Мазанов П. Слово в день Благовещения Пресвятой Богородицы и Входа Господня в Иерусалим. *ПЕВ*. 1901. № 11. С. 501–508.

⁹⁶ Мазанов П. Слово в день усекновения честныя главы св. Пророка, Предтечи и Крестителя Господня Иоана 29 августа 1901 года. *ПЕВ*. 1901. № 26. С. 1039–1044.

⁹⁷ Мазанов П. Слово в день перенесения честных мощей Св. Преподобномученика Макария, Архимандрита Овручского, Переяславского чудотворца, из Переяславского Воскресенского храма в соборный храм Михайловского монастыря. *ПЕВ*. 1901. № 31. С. 1935–1940.

⁹⁸ Мазанов П. Речь к воспитанницам Института пред молебствием по случаю избавления Государя Императора Александра Николаевича от злодейского покушения 2 апреля 1879 года. *ПЕВ*. 1879. № 8. С. 375–377.

⁹⁹ Мазанов П. Речь сказанная 9 мая в Институтской Елизаветинской церкви по случаю пожара в г. Оренбург, бывшего 16 и 17 апреля 1879 г. *ПЕВ*. 1879. № 11. С. 507–509.

¹⁰⁰ Мазанов П. Слово в день Нового года. *ПЕВ*. 1902. № 3. С. 119–124.

¹⁰¹ Мазанов П. Речь в день двадцатипятилетия епископского служения Высокопреосвященного Иоанна, произнесенная в Елизаветинской церкви Полтавского Института благородных девиц, после литургии пред молебствием, 21 декабря 1887 года. *ПЕВ*. 1888. № 1. С. 9–12.

Промова напередодні виборів міського голови та міської управи П. Мазанова була спрямована до гласних Полтави. На думку протоєрея, від їхнього голосу залежало обрання осіб, які будуть вести міське господарство та дотримуватися майнових інтересів громади. «Від розумної, енергійної та чесної діяльності... залежить добробут цілого міста. Будь-яка, завідомо допущена при виборі помилка, всякі особисті своєкорисливі розрахунки дуже гірко відгукнуться на житті цілих тисяч, і всією своєю тяжкістю ляжуть на душу виборців», – писав отець Петро¹⁰².

Серед інших знакових подій єпархії, які відображені в публікаціях П. Мазанова, виділяємо промови щодо урочистого перенесення чудотворної ікони Божої Матерії Горбанівської, святкування п'ятдесятирічного ювілею навчальної служби законничого Полтавського петровського кадетського корпусу протоєрея о. Євфимія Іларіоновича Ісаєнка тощо^{103, 104}.

Висновки та перспективи подальших досліджень. Таким чином, Петро Мазанов був багатогранною особистістю. Його активність охоплювала релігійну, освітню та соціальну сфери Полтавської єпархії другої половини XIX – початку XX століття. Діяльність панотця не обмежувалася лише професійними обов'язками. Вона сприяла вихованню моральних цінностей і формуванню місцевої культурної ідентичності.

Аналіз публікативної активності Петра Мазанова вказує на свідому громадянську позицію священника щодо формування релігійного світогляду

серед вихованців та прихожан. Використання та поширення релігійнознавчої літератури авторства П. Мазанова за межами Полтавської єпархії свідчать про його особливу роль і значення для збереження традиційної української православної культури.

Історико-краєзнавчі дослідження о. Петра, його богословські та навчальні праці є унікальним джерелом вивчення історії закладів освіти та місцевих храмів. Особливо цінними є розвідки про Полтавський інститут шляхетних дівчат і Спаський храм м. Полтави.

Для публікацій П. Мазанова характерним є політематизм. З одного боку, у них показані теологічні аспекти – через проповіді, повчання та звернення до прихожан та вихованців, з іншого – актуальні та визначні для Полтавської єпархії події (Новий рік, вибори міського голови, пожежі тощо).

Таким чином, отримані результати відкривають перед авторами перспективи для подальших досліджень. На нашу думку, більш глибокого аналізу потребує вивчення повчань, присвячених знаменним датам і подіям, надгробних проповідей протоєрея та некрологів. Обмежений обсяг статті не дає змоги всебічно дослідити опубліковані послання та промови П. Мазанова напередодні різноманітних релігійних свят. Додаткового розгляду потребує педагогічна діяльність священника, його роль у розвитку освіти в Полтавській єпархії. Окремим аспектом дослідження є вивчення адміністративних функцій та зобов'язань Петра Мазанова перед Полтавською духовною консисторією тощо.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Адрес-календарь и Справочная книжка Полтавской губернии на 1896 год / сост. Д. А. Иваненко, Секретарем Полтавского Губернского Статистического Комитета. Полтава : Типо-Литография Л. Фришберга, Александровск. ул., собств. дом, 1896. URL: <http://histpol.pl.ua/ru/spravochnye-knizhki-i-adres-kalendari-poltavskoj-gubernii?id=12591>.

Адрес-календарь и Справочная книжка Полтавской губернии на 1897 год / сост. Д. А. Иваненко, Секретарем Полтавского Губернского Статистического Комитета. Полтава : Типо-Литография Л. Фришберга, Александровск. ул., собств. дом, 1897. URL: <http://histpol.pl.ua/ru/spravochnye-knizhki-i-adres-kalendari-poltavskoj-gubernii?id=12592>.

Адрес-календарь и Справочная книжка Полтавской губернии на 1898 год / сост. Д. А. Иваненко, Секретарем Полтавского Губернского Статистического Комитета. Полтава : Типо-Литография Л. Фришберга, Александровск. ул., собств. дом, 1898. URL: <http://histpol.pl.ua/ru/biblioteka/ukazatel-po-avtoram/avtory-f/12593-adres-kalendar-i-spravochnaya-knizhka-poltavskoj-gubernii-na-1898-god>.

Адрес-календарь и Справочная книжка Полтавской губернии на 1899 год / сост. Д. А. Иваненко, Секретарем Полтавского Губернского Статистического Комитета. Полтава : Типо-Литография Л. Фришберга, Александровск. ул., собств. дом, 1899. URL: <http://histpol.pl.ua/ru/spravochnye-knizhki-i-adres-kalendari-poltavskoj-gubernii?id=12603>.

¹⁰² Мазанов П. Речь пред выбором в Полтаве городского головы и членов городской управы, 16 декабря 1882 года. *ПЕВ*. 1883. № 4. С. 149–151.

¹⁰³ Мазанов П. Слово на 1 июля, по случаю перенесения чудотворной иконы Божией Матери из с. Горбаневки в г. Полтаву, сказанное в кафедральном соборе 1866 года. *ПЕВ*. 1871. № 14. С. 529–537.

¹⁰⁴ Мазанов П. Празднование пятидесятилетнего юбилея учебной службы законоучителя Полтавского Петровского Кадетского Корпуса, Протоиерея о. Евфимия Иларионовича Исаенко, 27 сентября 1901 года. *ПЕВ*. 1901. № 34. С. 2089–2093.

Адрес-календарь и справочная книжка Полтавской губернии на 1900 год / сост. Д. А. Иваненко, секретарем Полтавского губ. стат. ком. Полтава : Типо-лит. Губернского правления, 1900. 611 с. URL: <http://histpol.pl.ua/ru/spravochnye-knizhki-i-adres-kalendari-poltavskoj-gubernii?id=12579>.

Адрес-календарь и Справочная книжка Полтавской губернии на 1901 год / сост. Д. А. Иваненко, секретарем Полтавского губернского статистического комитета. Полтава : Паровая типография Д. Н. Подземского, 1901. URL: <http://histpol.pl.ua/ru/spravochnye-knizhki-i-adres-kalendari-poltavskoj-gubernii?id=11711>.

Адрес-календарь и Справочная книжка Полтавской губернии на 1903 год. Издание Полтавского губернского статистического комитета. Полтава : Типо-литография Полтавского губернского правления, 1903. URL: <http://histpol.pl.ua/ru/spravochnye-knizhki-i-adres-kalendari-poltavskoj-gubernii?id=11712>.

Адрес-календарь и Справочная книжка Полтавской губернии на 1904 год. Издание Полтавского губернского статистического комитета. Полтава : Типо-литография Полтавского губернского правления, аренд. Д. Н. Подземским, 1904. URL: <http://histpol.pl.ua/ru/spravochnye-knizhki-i-adres-kalendari-poltavskoj-gubernii?id=12253>.

Вредный обычай. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1865. № 7. С. 234–236.

Высочайшие награды. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1870. № 18. С. 614.

Два слова о страшном недуге в простом народе (из заметок сельского священника). *Полтавские епархиальные ведомости*. 1867. № 3. С. 114–122.

Ежов Н. М. Алексей Сергеевич Суворин (Мои воспоминания о нем, думы, соображения). URL: http://az.lib.ru/e/ezhow_n_m/text_0040.shtml.

Епархиальные известия. *КЕВ*. 1901. № 22. С. 525.

Известия и объявления. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1864. № 24. С. 401.

Колесник О. В. «Полтавські епархіальні ведомості» як історичне джерело вивчення діяльності Російської православної церкви (1863–1918 рр.) : автореф. дис. ... канд. іст. наук : 07.00.06. Черкаси, 2010. 20 с.

Мазанов П. Базары в воскресные дни. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1865. № 8. С. 287–288.

Мазанов П. Вечер на кануне Великого Поста. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1867. № 6. С. 222–226.

Мазанов П. Заметка на статью: «Два слова о страшном недуге в простом народе. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1867. № 5. С. 191–194.

Мазанов П. Несколько слов по поводу заметки: «Что иногда допускается при производстве следствий». *Полтавские епархиальные ведомости*. 1867. № 21. С. 374–375.

Мазанов П. Несколько слов по поводу статьи о радуге. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1865. № 2. С. 63–65.

Мазанов П. Поучение во вторую неделю Великого Поста, произнесенное в Елизаветинской Институтской церкви 17 марта 1891 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1891. № 7. С. 113–336.

Мазанов П. Поучение в день вознесения Господня, к окончившим курс учения воспитанницам Полтавского института благородных девиц, 30 мая 1891 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1891. № 12. С. 533–537.

Мазанов П. Поучение в день освящения иконы. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1913. № 27. С. 55.

Мазанов П. Поучение в день покрова Пресвятой Богородицы, произнесенное в Елизаветинской Институтской церкви 1 октября 1888 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1888. № 20. С. 731–734.

Мазанов П. Поучение в неделю мытаря и фарисея, произнесенное в Елизаветинской Институтской церкви 13 января 1886 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1885. № 7. С. 349–351.

Мазанов П. Поучение в неделю о Закхее, произнесенное в Елизаветинской Институтской церкви 7 февраля 1888 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1888. № 5. С. 210–213.

Мазанов П. Поучение в неделю Православия, произнесенное в Елизаветинской Институтской церкви 26 февраля 1889 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1889. № 7. С. 201–205.

Мазанов П. Поучение в неделю сыропустную, произнесенное в Елизаветинской Институтской церкви 19 февраля 1889 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1889. № 5. С. 137–141.

Мазанов П. Поучение в шестую неделю Великого Поста, произнесенное в Елизаветинской Институтской церкви 1 апреля 1884 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1884. № 12. С. 640–643.

Мазанов П. Поучение к окончившим курс учения воспитанницам Полтавского Института благородных девиц, 3 июня 1890 г. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1890. № 12. С. 463–467.

Мазанов П. Поучение перед исповедью. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1913. № 20. С. 18–19.

Мазанов П. Поучение пред началом учения, произнесенное в Елизаветинской Институтской церкви 18 августа 1885 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1885. № 11/18. С. 957–960.

Мазанов П. Празднование пятидесятилетнего юбилея учебной службы законоучителя Полтавского Петровского Кадетского Корпуса, Протоиерея о. Евфимия Иларионовича Исаенко, 27 сентября 1901 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1901. № 34. С. 2089–2093.

Мазанов П. Речь в день двадцатипятилетия епископского служения Высокопреосвященного Иоанна, произне-

сенная в Елизаветинской церкви Полтавского Института благородных девиц, после литургии пред молебствием, 21 декабря 1887 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1888. № 1. С. 9–12.

Мазанов П. Речь к воспитанницам Института пред молебствием по случаю избавления Государя Императора Александра Николаевича от злодейского покушения 2 апреля 1879 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1879. № 8. С. 375–377.

Мазанов П. Речь к воспитанницам Полтавской Мариинской женской гимназии, при выпуске их из заведения. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1873. № 12. С. 318–323.

Мазанов П. Речь к воспитанницам Полтавской Мариинской женской гимназии, при выпуске их из заведения 15 июня 1874 г. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1874. № 14. С. 524–525.

Мазанов П. Речь пред выбором в Полтаве городского головы и членов городской управы, 16 декабря 1882 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1883. № 4. С. 149–151.

Мазанов П. Речь прощальная с прихожанами Полтавской Преображенской церкви 14 января 1879 г. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1879. № 7. С. 333–336.

Мазанов П. Речь сказанная 9 мая в Институтской Елизаветинской церкви по случаю пожара в г. Оренбург, бывшего 16 и 17 апреля 1879 г. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1879. № 11. С. 507–509.

Мазанов П. Слово в 4-ю неделю Великого Поста. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1873. № 7. С. 158–164.

Мазанов П. Слово в 5-ю неделю Великого Поста. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1872. № 8. С. 287–291.

Мазанов П. Слово в 5-ю неделю по пятидесятнице. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1874. № 15. С. 565–569.

Мазанов П. Слово в 9-ю неделю по Пятидесятнице и день тезоименитства Ее Императорского Величества, Государыни Императрицы Марии Федоровны, произнесенное в Елизаветинской Институтской церкви 22 июля 1890 г. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1890. № 21. С. 679–683.

Мазанов П. Слово в день Благовещения Пресвятой Богородицы и Входа Господня в Иерусалим. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1901. № 11. С. 501–508.

Мазанов П. Слово в день Благовещения Пресвятой Богородицы, произнесенное в Елизаветинской Институтской церкви 25 марта 1886 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1886. № 11. С. 447–451.

Мазанов П. Слово в день Нового года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1902. № 3. С. 119–124.

Мазанов П. Слово в день перенесения честных мощей Св. Преподобномученика Макария, Архимандрита Овручского, Переяславского чудотворца, из Переяславского Воскресенского храма в соборный храм Михайловского монастыря. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1901. № 31. С. 1935–1940.

Мазанов П. Слово в день перенесения. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1913. № 28. С. 60.

Мазанов П. Слово в день Преображения Господня. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1873. № 16. С. 467–472.

Мазанов П. Слово в день Преображения Господня. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1877. № 20. С. 881–885.

Мазанов П. Слово в день Святителя Петра, Митрополита Московского, произнесенное в Елизаветинской Институтской церкви, 21 декабря 1886 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1887. № 3. С. 91–97.

Мазанов П. Слово в день святой великомученицы Екатерины, произнесенное в Елизаветинской институтской церкви 24 ноября 1880 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1881. № 2. С. 50–54.

Мазанов П. Слово в день святой великомученицы Екатерины, произнесенное в Елизаветинской Институтской церкви 24 ноября 1882 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1883. № 7. С. 291–294.

Мазанов П. Слово в день святой и праведной Елизаветы, произнесенное в Институтской Елизаветинской церкви 6 сентября 1880 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1880. № 21. С. 961–966.

Мазанов П. Слово в день святой и праведной Елизаветы, произнесенное в Елизаветинской Институтской церкви 5 сентября 1888 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1884. № 18. С. 856–860.

Мазанов П. Слово в день святой и праведной Елизаветы, произнесенное в Елизаветинской Институтской церкви 5 сентября 1882 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1883. № 18. С. 865–868.

Мазанов П. Слово в день святых апостолов Петра и Павла, произнесенное в Петропавловской церкви с. Крутого Берега, 29 июня 1880 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1880. № 16. С. 713–717.

Мазанов П. Слово в день Сретения Господня, произнесенное в Елизаветинской институтской церкви 2 февраля 1881 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1881. № 5. С. 201–205.

Мазанов П. Слово в день усекновения честныя главы св. Пророка, Предтечи и Крестителя Господня Иоана 29 августа 1901 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1901. № 26. С. 1056–1057.

Мазанов П. Слово в неделю православия, произнесенное в Елизаветинской Институтской церкви 9 марта 1880 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1880. № 11. С. 479–482.

Мазанов П. Слово в неделю православия. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1867. № 7. С. 246–254.

- Мазанов П. Слово во вторую неделю Великого Поста. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1880. № 12. С. 511–514.
- Мазанов П. Слово день в трех Святителей, произнесенное в Елизаветинской институтской церкви 30 января 1883 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1884. № 4. С. 163–166.
- Мазанов П. И. Полтавский институт благородных девиц. 1818–1898. Полтава : Типо-лит. Л. Фришберга, 1899.
- Мазанов П. И. Спасская церковь в городе Полтаве. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1870. № 8. С. 313.
- Мазанов П. Поучение в день выпуска воспитанниц Полтавского Института благородных девиц 22 мая 1885 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1885. № 12. С. 622.
- Мазанов П. Речь в день выпуска воспитанниц Полтавского Института благородных девиц 12 июня 1883 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1883. № 12. С. 605–609.
- Мазанов П. Речь к воспитанницам Полтавской Мариинской женской гимназии, пред началом учения. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1872. № 18. С. 663–666.
- Мазанов П. Речь к воспитанницам Полтавской Мариинской женской гимназии по окончании 1876/7-го учебного года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1877. № 11. С. 432–436.
- Мазанов П. Слово на 1 июля, по случаю перенесения чудотворной иконы Божией Матери из с. Горбаневки в г. Полтаву, сказанное в кафедральном соборе 1866 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1871. № 14. С. 529–537.
- Мазанов П. Поучение в день выпуска воспитанниц Полтавского института благородных девиц, 8 июня 1886 года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1886. № 12. С. 490–495.
- Надтока Г. М. Православна церква в Україні 1900–1917 років: соціально-релігійний аспект : дис. ... д-ра іст. наук : 09.00.11 / Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. Київ, 1999. 486 с.
- О выписке для церквей епархии брошюры протоиерея П. Мазанова: «Священное Коронование и Миропомазание на царство православных Русских царей». *Полтавские епархиальные ведомости*. 1894. № 10. С. 453.
- Объявления. В Полтавском епархиальном книжном складе, в книжном магазине Богоявленского и у автора, законоучителя Полтавского института благородных девиц, протоиерея Петра Мазанова, продаются следующие книги и брошюры. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1894. № 15. С. 572–573.
- Павловский И. К истории Полтавской епархии. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1901. № 26. С. 1056.
- Павловский И. Ф. К истории Полтавской епархии. Полтава, 1916. 182 с.
- Памятная книжка Полтавской губернии на 1911 год. Издание Полтавского губернского статистического комитета. Полтава : Типо-литография Полтавского губернского правления, 1911.
- Петренко І. М. Церковнопарафіальні школи Лівобережної України в системі освітньої політики уряду Російської імперії (1884–1917 рр.) : монографія / Укоопспілка, Полтав. ун-т спожив. кооп. України. Полтава, 2008. 161 с.
- Полтавщина: енциклопедичний довідник / за ред. А. В. Кудрицького. Київ : УЕ, 1992. 1024 с.
- Программы учебных предметов для церковно-приходских школ. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1887. № 12. С. 468.
- Радуга. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1864. № 22. С. 423–441.
- Разрядный список учеников Полтавской духовной семинарии, составленный Правлением оной, по окончании испытаний, в конце 1894–1895-го учебного года. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1895. № 14. С. 564.
- Распоряжения епархиального начальства. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1880. № 9. С. 153.
- Распоряжения епархиального начальства. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1885. № 11. С. 204–205.
- Село Власовка. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1896. № 34. С. 1005.
- Слова, речи, беседы и поучения. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1895. № 3. С. 15.
- Списки должностных лиц Полтавской губернии. URL: <http://histpol.pl.ua/ru/spravochnye-knizhki-i-adres-kalendari-poltavskoj-gubernii>.
- Список дворян, внесенных в дворянскую родословную книгу Полтавской губернии. Полтава : Тигіо-Литографія ГПолтавскаго Губернскаго Правленія, 1898. 816 с.
- Список лиц духовного звания Полтавской епархии, кои, за службу по духовному ведомству, награждаются Святейшим Синодом ко дню Св. Пасхи в 1888 году. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1888. № 10. С. 287.
- Справочная книжка по Полтавской губернии на 1906 год. Полтава : Типо-литография Губернского Правления, аренд. Д. Н. Подземским, 1906. URL: <http://histpol.pl.ua/ru/lichnosti/deyateli-ukrainskogo-osvoboditelnogo-dvizheniya?id=12457>.
- Степаненко Г. В. Освітня діяльність православного духовенства в Україні (XIX – початок XX ст.) : автореф. дис. ... канд. іст. наук : 07.00.01 / НАН України, Ін-т історії України. Київ, 2002. 23 с.
- Указатель статей, помещенных в неофициальной части «Полтавских епархиальных ведомостей» за 25 лет издания их, с 1863 по 1888 год. Полтава : Типография насл. Пигуренко, 1888. 197 с.
- Устройство церковных и братских библиотек. *Полтавские епархиальные ведомости*. 1902. № 35/36. С. 999–1000.

Федоренко С. А. Благодійницька діяльність православного духовенства Полтавської єпархії на ниві народної освіти в XIX столітті. *Наукові праці історичного факультету Запорізького держ. ун-ту*. 2006. Вип. XX. С. 62–68.

Федоренко С. А. Освітня діяльність духовенства Полтавської єпархії (XIX – початок XX ст.) : автореф. дис. ... канд. іст. наук / Черкас. нац. ун-т ім. Б. Хмельницького. Черкаси, 2008. 20 с.

REFERENCES

Ivanenko, D.I. (Comp.) (1896). *Address-calendar and reference book of the Poltava province for 1896*. Secretary of the Poltava Provincial Statistical Committee. Poltava: Typo-Lithography L. Frishberga, Aleksandrovsk. street, own house. Retrieved from <http://histpol.pl.ua/ru/spravochnye-knizhki-i-adres-kalendar-poltavskoj-gubernii?id=12591>.

Ivanenko, D.I. (Comp.) (1897). *Address-calendar and reference book of the Poltava province for 1897*. Secretary of the Poltava Provincial Statistical Committee. Poltava: Typo-Lithography L. Frishberga, Aleksandrovsk. street, own house. Retrieved from <http://histpol.pl.ua/ru/spravochnye-knizhki-i-adres-kalendar-poltavskoj-gubernii?id=12592>.

Ivanenko, D.I. (Comp.) (1898). *Address-calendar and reference book of the Poltava province for 1898*. Secretary of the Poltava Provincial Statistical Committee. Poltava: Typo-Lithography L. Frishberga, Aleksandrovsk. street, own house. Retrieved from <http://histpol.pl.ua/ru/biblioteka/ukazatel-po-avtoram/avtory-f/12593-adres-kalendar-i-spravochnaya-knizhka-poltavskoj-gubernii-na-1898-god>.

Ivanenko, D. I. (Comp.) (1899). *Address-calendar and reference book of the Poltava province for 1899*. Secretary of the Poltava Provincial Statistical Committee. Poltava: Typo-Lithography L. Frishberga, Aleksandrovsk. street, own house. Retrieved from <http://histpol.pl.ua/ru/spravochnye-knizhki-i-adres-kalendar-poltavskoj-gubernii?id=12603>.

Ivanenko, D.I. (Comp.) (1900). *Address-calendar and reference book of the Poltava province for 1900 hours*. Secretary of Poltava province. Stat. com. Poltava: Typo-lit. Provincial Administration. Retrieved from <http://histpol.pl.ua/ru/spravochnye-knizhki-i-adres-kalendar-poltavskoj-gubernii?id=12579>.

Ivanenko, D.I. (Comp.) (1901). *Address-calendar and reference book of the Poltava province for 1901*. Secretary of the Poltava Provincial Statistical Committee. Poltava: Steam Typography D. N. Podzemskogo. Retrieved from <http://histpol.pl.ua/ru/spravochnye-knizhki-i-adres-kalendar-poltavskoj-gubernii?id=11711>.

Address-calendar and reference book of the Poltava province for 1903 (1903). Publication of the Poltava Provincial Statistical Committee. Poltava: Typo-lithography of the Poltava Provincial Administration. Retrieved from <http://histpol.pl.ua/ru/spravochnye-knizhki-i-adres-kalendar-poltavskoj-gubernii?id=11712>.

Address-calendar and reference book of the Poltava province for 1904 (1904). Publication of the Poltava Provincial Statistical Committee. Poltava: Typo-lithography of the Poltava Provincial Board, rent. D. N. Podzemskiyi. Retrieved from <http://histpol.pl.ua/ru/spravochnye-knizhki-i-adres-kalendar-poltavskoj-gubernii?id=12253>.

Harmful teacher (1865). *Poltava eparchial gazetteers*, 7, 234–236.

The highest awards (1870). *Poltava eparchial gazetteers*, 18, 614.

Two words about a terrible disease in the common people (from the notes of a village priest) (1867). *Poltava eparchial gazetteers*, 3, 114–122.

Ezhov, N.M. *Aleksey Sergeevich Suvorin (My memories about him, thoughts, thoughts)*. Retrieved from http://az.lib.ru/e/ezhow_n_m/text_0040.shtml.

Diocesan news (1901). *KEV*, 22, 525.

Notices and announcements (1864). *Poltava eparchial gazettes*, 24, 401.

Kolesnik, O. V. (2010). *“Poltava eparchial records” as a historical source for studying the activities of the Russian Orthodox Church (1863–1918)*. (Extended abstract of PhD diss.). Cherkasy.

Mazanov, P. (1865). Bazaars on Sundays. *Poltava eparchial gazettes*, 8, 287–288.

Mazanov, P. (1867). Dinner on the eve of Great Lent. *Poltava eparchial gazettes*, 6, 222–226.

Mazanov, P. (1867). A note on the article: “Two words about a terrible disease in the common people.” *Poltava eparchial gazettes*, 5, 191–194.

Mazanov, P. (1867). A few words about the note: “What is sometimes allowed during investigations.” *Poltava eparchial gazettes*, 21, 374–375.

Mazanov, P. (1865). A few words about the article about the rainbow. *Poltava eparchial gazettes*, 2, 63–65.

Mazanov, P. (1891). Sermon on the second week of Great Lent, delivered in the Elizabethan Institute Church on March 17, 1891. *Poltava eparchial gazettes*, 7, 113–336.

Mazanov, P. (1891). Teaching on the day of the Ascension of the Lord to the students who have completed the training course of the Poltava Institute of Noble Maidens, May 30, 1891. *Poltava eparchial gazettes*, 12, 533–537.

Mazanov, P. (1913). Teaching on the day of consecration of the icon. *Poltava eparchial gazettes*, 27, 55.

Mazanov, P. (1888). Sermon on the day of the Intercession of the Blessed Virgin Mary, delivered in the Elizabethan Institute Church on October 1, 1888. *Poltava eparchial gazettes*, 20, 731–734.

- Mazanov, P. (1885). Sermon on the week of the tax collector and the Pharisee, delivered in the Elizabethan Institute church on January 13, 1886. *Poltava eparchial gazettes*, 7, 349–351.
- Mazanov, P. (1888). Weekly lesson about Zacchaeus, delivered in the Elizabethan Institute church on February 7, 1888. *Poltava eparchial gazettes*, 5, 210–213.
- Mazanov, P. (1889). Sermon in the Week of Orthodoxy, delivered in the Elizabethan Institute Church on February 26, 1889. *Poltava eparchial gazettes*, 7, 201–205.
- Mazanov, P. (1889). Sermon on the dry week, delivered in the Elizabethan Institute church on February 19, 1889. *Poltava eparchial gazettes*, 5, 137–141.
- Mazanov, P. (1884). Sermon on the sixth week of Great Lent, delivered in the Elizabethan Institute Church on April 1, 1884. *Poltava eparchial gazettes*, 12, 640–643;
- Mazanov, P. (1890). Teaching to the students who have completed the training course of the Poltava Institute of Noble Maidens, June 3, 1890. *Poltava eparchial gazettes*, 12, 463–467.
- Mazanov, P. (1913). Teaching before confession. *Poltava eparchial gazettes*, 20, 18–19.
- Mazanov, P. (1885). The sermon before the beginning of the teaching, delivered in the Elizabethan Institute church on August 18, 1885. *Poltava eparchial gazettes*, 11/18, 957–960.
- Mazanov, P. (1901). Celebrating the fiftieth anniversary of the teaching service of the law teacher of the Poltava Petrovsky Cadet Corps, Archpriest Fr. Evfimiya Ilarionovich Isaenko, September 27, 1901. *Poltava eparchial gazettes*, 34, 2089–2093.
- Mazanov, P. (1888). Speech on the day of the twenty-fifth anniversary of the episcopal service of the Most Reverend John, delivered in the Elizabethan Church of the Poltava Institute of Noble Maidens, after the liturgy before the prayer service, December 21, 1887. *Poltava eparchial gazettes*, 1, 9–12.
- Mazanov, P. (1879). Speech to the students of the Institute before the prayer on the occasion of the deliverance of the Sovereign Emperor Alexander Nikolayevich from the villainous attempt on April 2, 1879. *Poltava eparchial gazettes*, 8, 375–377.
- Mazanov, P. (1873). Address to the students of the Poltava Mariinsky Girls' Gymnasium upon their graduation from the institution. *Poltava eparchial gazettes*, 12, 318–323.
- Mazanov, P. (1874). Speech to the students of the Poltava Mariinsky Girls' Gymnasium upon their graduation from the institution on June 15, 1874. *Poltava eparchial gazettes*, 14, 524–525.
- Mazanov, P. (1883). Speech before the election of the mayor and members of the city administration in Poltava, December 16, 1882. *Poltava eparchial gazettes*, 4, 149–151.
- Mazanov, P. (1879). Farewell speech to the parishioners of the Poltava Transfiguration Church on January 14, 1879. *Poltava eparchial gazettes*, 7, 333–336.
- Mazanov, P. (1879). The speech given on May 9 in the Elizabethan Institute Church on the occasion of the fire in Orenburg, former April 16, 17, 1879. *Poltava eparchial gazettes*, 11, 507–509.
- Mazanov, P. (1873). Word in the 4th week of Great Lent. *Poltava eparchial gazettes*, 7, 158–164.
- Mazanov, P. (1872). Word in the 5th week of Great Lent. *Poltava eparchial gazettes*, 8, 287–291.
- Mazanov, P. (1874). Word in the 5th week after Pentecost. *Poltava eparchial gazettes*, 15, 565–569.
- Mazanov, P. (1890). Speech on the 9th week after Pentecost and the day of the naming of Her Imperial Majesty, Empress Maria Feodorovna, delivered in the Elizabeth Institute Church on July 22, 1890. *Poltava eparchial gazettes*, 21, 679–683.
- Mazanov, P. (1901). Word on the day of the Annunciation of the Holy Virgin and the Entry of the Lord into Jerusalem. *Poltava eparchial gazettes*, 11, 501–508.
- Mazanov, P. (1886). Word on the day of the Annunciation of the Blessed Virgin Mary, delivered in the Elizabethan Institute church on March 25, 1886. *Poltava eparchial gazettes*, 11, 447–451.
- Mazanov, P. (1902). Word on New Year's Day. *Poltava eparchial gazettes*, 3, 119–124.
- Mazanov, P. (1901). Word on the day of the transfer of the holy relics of St. Venerable Martyr Macarius, Archimandrite of Ovruchsky, Pereyaslavsky Miracle Worker, from the Pereyaslavsky Resurrection Church to the Cathedral Church of Mykhailo Monastery. *Poltava eparchial gazettes*, 31, 1935–1940.
- Mazanov, P. (1913). Word on the day of transfer. *Poltava eparchial gazettes*, 28, 60.
- Mazanov, P. (1873). Word on the day of the Lord's Transfiguration. *Poltava eparchial gazettes*, 16, 467–472.
- Mazanov, P. (1877). Word on the day of the Lord's Transfiguration. *Poltava eparchial gazettes*, 20, 881–885.
- Mazanov, P. (1887). Speech on the day of Saint Peter, Metropolitan of Moscow, delivered in the Elizabethan Institute church, December 21, 1886. *Poltava eparchial gazettes*, 3, 91–97.
- Mazanov, P. (1881). Word on the day of the holy great martyr Catherine, delivered in the Elizabeth Institute Church on November 24, 1880. *Poltava eparchial gazettes*, 2, 50–54.
- Mazanov, P. (1883). Speech on the day of the holy great martyr Catherine, delivered in the Elizabethan Institute

Church on November 24, 1882. *Poltava eparchial gazettes*, 7, 291–294.

Mazanov, P. (1880). Word on the day of the holy and righteous Elizabeth, delivered in the Elizabethan Institute Church on September 6, 1880. *Poltava eparchial gazettes*, 21, 961–966.

Mazanov, P. (1884). Word on the day of the holy and righteous Elizabeth, delivered in the Elizabeth Institute Church on September 5, 1888. *Poltava eparchial gazettes*, 18, 856–860.

Mazanov, P. (1883). The word on the day of the holy and righteous Elizabeth, delivered in the Elizabethan institute church, September 5, 1882. *Poltava eparchial gazettes*, 18, 865–868.

Mazanov, P. (1880). The word on the day of the holy apostles Peter and Paul, delivered in the Peter and Paul church of the village. Krutoy Bereh, June 29, 1880. *Poltava eparchial gazettes*, 16, 713–717.

Mazanov, P. (1881). Word on the day of the Meeting of the Lord, delivered in the Elizabethan institute church on February 2, 1881. *Poltava eparchial gazettes*, 5, 201–205.

Mazanov, P. (1901). Word on the day of the beheading of the honest heads of St. Prophet, Forerunner and Baptist of the Lord John on August 29, 1901. *Poltava eparchial gazettes*, 26, 1056–1057.

Mazanov, P. (1880). Word during the week of Orthodoxy, delivered in the Elizabethan Institute Church on March 9, 1880. *Poltava eparchial gazettes*, 11, 479–482.

Mazanov, P. (1867). Orthodox Word of the Week. *Poltava eparchial gazettes*, 7, 246–254.

Mazanov, P. (1880). Word for the second week of Great Lent. *Poltava eparchial gazettes*, 12, 511–514.

Mazanov, P. (1884). Word of the Day of the Three Saints, delivered in the Elizabethan Institute Church on January 30, 1883. *Poltava eparchial gazettes*, 4, 163–166.

Mazanov, P.I. (1899). *Poltava Institute of Noble Maidens. 1818–1898*. Poltava: Typo-lit. L. Frishberga.

Mazanov, P.I. (1870). Spasskaya Church in the city of Poltava. *Poltava eparchial gazettes*, 8, 313.

Mazanov, P. (1885). Lecture on the graduation day of the students of the Poltava Institute of Noble Maidens, May 22, 1885. *Poltava eparchial gazettes*, 12, 622.

Mazanov, P. (1883). Speech on the graduation day of the students of the Poltava Institute of Noble Maidens, June 12, 1883. *Poltava eparchial gazettes*, 12, 605–609.

Mazanov, P. (1872). Address to the students of the Poltava Maryinsk Women's Gymnasium, before the beginning of studies. *Poltava eparchial gazettes*, 18, 663–666.

Mazanov, P. (1877). Speech to the pupils of the Poltava Mariinsky Girls' Gymnasium at the end of the 1876/7 school year. *Poltava eparchial gazettes*, 11, 432–436.

Mazanov, P. (1871). Word for July 1, on the occasion of the transfer of the miraculous icon of the Mother of God from the village of Gorbanevka in Poltava, said in the cathedral in 1866. *Poltava eparchial gazettes*, 14, 529–537.

Mazanov, P. (1886). Teaching on the graduation day of the students of the Poltava Institute of Noble Maidens, June 8, 1886. *Poltava eparchial gazettes*, 12, 490–495.

Overflow, G. M. (1999). *The Orthodox Church in Ukraine 1900–1917: socio-religious aspect*. (D diss.). Institute of Philosophy named after G.I. Frying pans of the National Academy of Sciences of Ukraine. Kyiv.

Archpriest, P. (1894). About the extract for the churches of the diocese brochure. Mazanova: "Sacred Coronation and Anointing of the Kingdom of Orthodox Russian Tsars." *Poltava eparchial gazettes*, 10, 453.

Announcements. The following books and brochures are sold in the Poltava diocesan bookstore, in the Bogoyavlenskyi bookstore, and at the author, archpriest Pyotr Mazanov, the law teacher of the Poltava Institute of Noble Maidens. (1894). *Poltava eparchial gazettes*, 15, 572–573.

Pavlovsky, I. (1901). To the history of the Poltava diocese. *Poltava eparchial gazettes*, 26, 1056.

Pavlovsky, I.F. (1916). *To the history of the Poltava diocese*. Poltava.

Commemorative book of the Poltava province for 1911. Publication of the Poltava provincial statistical committee (1911). Poltava: Typo-lithography of the Poltava provincial government.

Petrenko, I.M. (2008). *Church-parish schools of Left-bank Ukraine in the system of educational policy of the government of the Russian Empire (1884–1917)*: monograph. Poltava.

Kudrytskyi, I.V. (Ed.). (1992). *Poltava region: encyclopedic guide*. Kyiv: UE.

Curriculum programs for parish schools. (1887). *Poltava eparchial gazettes*, 12, 468.

Rainbow (1864). *Poltava eparchial gazettes*, 22, 423–441.

The graded list of students of the Poltava Theological Seminary, compiled by its Board, after the end of the exams, at the end of the 1894–1895 school year (1895). *Poltava eparchial gazettes*, 14, 564.

Orders of the eparchial authorities (1880). *Poltava eparchial gazettes*, 9, 153.

Orders of the eparchial authorities (1885). *Poltava eparchial gazettes*, 11, 204–205.

The village of Vlasovka (1896). *Poltava eparchial gazettes*, 34, 1005.

Words, things, talks and lessons (1895). *Poltava eparchial gazettes*, 3, 15.

Lists of officials of Poltava province. Retrieved from <http://histpol.pl.ua/ru/spravochnye-knizhki-i-adres-kalendari-poltavskoj-gubernii>.

List of nobles entered in the noble genealogical book of the Poltava province (1898). Poltava: Tygio-Lithography of the Poltava Provincial Administration.

List of persons of clerical rank of the Poltava Diocese, who, for their service in the clerical department, are awarded by the Holy Synod on the day of St. Easter in 1888 (1888). *Poltava eparchial gazettes*, 10, 287.

Reference book for Poltava province for 1906 (1906). Poltava: Typo-lithography of the Provincial Administration, rent. D.N. Podzemskyi. Retrieved from <http://histpol.pl.ua/ru/lichnosti/deyateli-ukrainskogo-osvoboditelnogo-dvizheniya?id=12457>.

Stepanenko, H.V. (2002). *Educational activities of the Orthodox clergy in Ukraine (19th – early 20th centuries)*. (Extended abstract of PhD diss.). NAS of Ukraine, Institute of History of Ukraine. Kyiv.

Index of articles placed in the unofficial part of the “Poltava eparchial bulletins” for 25 years of their publication, from 1863 to 1888 (1888). Poltava: Printing house of the late Pigurenko.

Organization of church and fraternal libraries (1902). *Poltava eparchial bulletins*, 35/36, 999–1000.

Fedorenko, S.A. (2006). Charitable activities of the Orthodox clergy of the Poltava diocese in the field of public education in the 19th century. *Scientific works of the Faculty of History of Zaporizhia State University*, XX, 62–68.

Fedorenko, S.A. (2008). *Educational activities of the clergy of the Poltava diocese (XIX – early XX century)*. (Extended abstract of PhD diss.). Cherkasy. National University named after B. Khmelnytsky. Cherkasy.

УТИСКИ РАДЯНСЬКОЇ ВЛАДИ В СУСПІЛЬНО-РЕЛІГІЙНІЙ СФЕРІ У 30-ТІ РР. XX СТ. (НА ПРИКЛАДІ ПРОТЕСТАНТСЬКИХ ОРГАНІЗАЦІЙ)

На початку 30-х років більшовицьке керівництво окреслило заходи боротьби з організаціями протестантів: адвентистами сьомого дня, баптистами, євангельськими християнами та християнами євангельської віри. Влада залучила державні силові структури, які розгорнули масштабну репресивну кампанію щодо протестантських віруючих та їх керівників. Наслідками цих дій було масове усунення й фізичне знищення лідерів організацій, що призвело до руйнування структури церков і подальшого фактично нелегального існування окремих громад.

Ключові слова: антирелігійна діяльність, влада, керівники, правоохоронні органи, протестанти, репресії.

Roman Sitarchuk, Oleksii Hura, Yurii Vilkhovyi

OPPRESSION BY THE SOVIET AUTHORITIES IN THE SOCIO-RELIGIOUS SPHERE DURING THE THIRD DECADE OF THE 20TH CENTURY (BASED ON THE EXAMPLE OF PROTESTANT ORGANISATIONS)

In the early 1930s, the Bolshevik leadership outlined measures to combat Protestant organisations, including Seventh-day Adventists, Baptists, Evangelical Christians, and Christians of the Evangelical Faith. The authorities deployed state security agencies, which launched a large-scale repressive campaign against Protestant believers and their leaders. The consequences of these actions included the mass removal and physical elimination of organisational leaders, resulting in the destruction of church structures and the subsequent practically illegal existence of individual congregations.

Keywords: anti-religious activities, authorities, leaders, law enforcement agencies, Protestants, repression.

Актуальність, постановка проблеми. Актуальність статті зумовлена постійною нагальністю розгляду, аналізу державно-церковних відносин в українському суспільстві в їх історичній ретроспективі.

Публікацій, які так чи інакше висвітлюють політику радянської, а по суті більшовицької влади щодо релігії загалом і релігійних організацій зокрема у 30-ті рр. XX ст. значна кількість, утім тільки частина з них присвячена відносинам державних інституцій саме з організаціями протестантів (адвентистами сьомого дня, баптистами, євангельськими християнами, християнами євангельської віри – п'ятидесятниками) в Україні. Виокремимо ті праці, матеріал яких допоміг безпосередньо, предметно розкрити зміст нашого стислого огляду. Зокрема, назвемо роботи відомих істориків адвентизму О. Парасея, М. Жукалюка¹. Позиції захисників радянського воєнничого атеїзму представлені, наприклад, такими авторами, як І. Аверін²,

Ф. Путінцев³, П. Хуторський⁴ і застосовуються як першоджерела. Цитування роботи Л. Мітрохіна⁵ зумовлене акумуляцією в ній напрацювань автора щодо історії баптизму, в тому числі на вітчизняних теренах, за роки радянської влади, а також і прогресом в еволюції його поглядів у пострадянський період. Посилання на монографію Л. Алексєєвої⁶ залишаються актуальними й до сьогодні, оскільки ще в час її виходу авторка вважалася дисиденткою у висвітленні питань релігієзнавчого характеру. Крім того, зазначимо, що ця тема розглядалася ґрунтовно і в наших попередніх дослідженнях, основою яких слугували матеріали архівів, що частково представлені і в цьому огляді, зокрема справи Центрального державного архіву громадських об'єднань України, Державного архіву Служби безпеки України та державних архівів областей.

Виклад основного матеріалу. Маючи досвід адміністративної боротьби з протестантськими

¹ Парасей А. Ф., Жукалюк Н. А. Бедная, бросаема бурей / Исторические очерки к 110-летию юбилею Церкви адвентистов седьмого дня в Украине. Киев : Джерело життя, 1997. 340 с.; Жукалюк Н. А. Вспоминайте наставников ваших (история Церкви Адвентистов седьмого дня в личностях). Киев : Джерело життя, 1999. 672 с.

² Церковники-сектанты – враги социализма: Сб. под ред. И. С. Аверина. Иваново : Государственное издательство Ивановской обл., 1938. 124 с.

³ Путинцев Ф. М. Политическая роль и тактика сект. Москва : ГАИЗ, 1935. 476 с.

⁴ Хуторський П. Поразка проповідника-шкідника. *Безвірник*. 1934. № 10. С. 48–49.

⁵ Митрохин Л. Н. Баптизм и современность (философско-социологические очерки). Санкт-Петербург : РХГИ, 1997. 480 с.

⁶ Алексеева Л. М. История инакомыслия в СССР. Новейший период. Вильнюс – Москва : Весть, 1992. 352 с.

громадами (у тогочасному понятійному вживанні органів влади – «сектантськими») у 20-ті рр., держава в першій половині 30-х рр. послідовно перейшла до застосування проти віруючих силових засобів. У рамках Спілки війовничих безвірників функціонував «антисектантський відділ». Його співробітники активно закликали правоохоронні органи до репресій проти віруючих. Зокрема, вони пропонували з огляду на судові процеси проти сектантів, яких притягують до відповідальності за контрреволюційні та кримінальні злочини, а також за відмову від військової служби, сформувані з антирелігійників кадри судових експертів і громадських обвинувачів, а також добитися проведення показових судових процесів⁷.

Фактично силові дії проти протестантських церков розпочалися за вказівкою Й. Сталіна з оголошенням другої п'ятирічки в 1932 році. Вона отримала назву «безбожної», поставивши за мету знищити релігію до 1937 року. Ця ініціатива вищого партійного керівництва та лідерів «антирелігійного фронту» стала сигналом для органів влади розпочати ряд репресій. Їхньою основною метою було «обезголовлення» церков, що досягалося шляхом ув'язнення, висилки або навіть страти їхніх релігійних лідерів.

У період колективізації в СРСР влада примусово переселила понад десять мільйонів так званих куркулів до східних регіонів країни⁸. Імовірно, значна частина цих людей були протестантами. Це пояснюється тим, що комуністична влада вважала протестантські громади такими, що складаються переважно із заможних селян, а отже, «контрреволюційними елементами». Через це в Українській СРР «розкуркулення» набуло особливо широкого розмаху, що сильно позначилося на утисках місцевих протестантів. Більшовики розуміли, що громада, позбавлена свого лідера, приречена на розпад. Місцеві органи влади часто прискорювали цей процес, відмовляючи громадам у реєстрації. Антирелігійні видання того часу, наприклад журнал «Безвірник», неодноразово публікували факти боротьби влади проти «сектантів-куркулів». Приміром, у 1934 році «Безвірник» повідомляв про засудження лідера баптистів Миргородської громади на Полтавщині за «злісне порушення державного закону про хлібозаготівлю». Після його арешту громада розпалася. Подібний випадок стався на Вінниччині, де був «викритий сектант-куркуль» С. Войтенко – пресвітер громади християн євангельської віри (п'ятидесятник). Його засудили до заслання,

після чого в громаді залишилося лише п'ятеро осіб⁹. Схожі події відбувались і в інших частинах УСРР. Наприклад, селянина Г. Губського із с. Різдяного на Харківщині заарештували лише за те, що він продав вирощений хліб замість того, щоб безкоштовно здати його державі, а також за «сприяння проведенню зібрань баптистів»¹⁰.

Як зазначає дослідник баптизму Л. Мітрохін, у 1930-ті роки склалася трагічна ситуація: церковним організаціям та віруючим не лише відмовляли в політичній довірі, але й робили все можливе, щоб виставити їх ворогами¹¹.

Після змін у релігійному законодавстві на початку 1930-х років становище вірян стало помітно гіршим. Служителям культів стало практично неможливо обслуговувати громади, оскільки для цього потрібен був спеціальний дозвіл від влади. Отримати його було складно, а самостійне відвідування релігійних організацій суворо заборонялося та каралося в адміністративному порядку. Влада поступово підпорядковувала собі керівників громад, вимагаючи від них та їхніх громад нових поступок. Священнослужителі, які погоджувалися на наставлені владою умови, поступово почали займати ключові місця в організаціях. У травні 1929 року центральне керівництво Народного комісаріату внутрішніх справ (НКВС) розробило та надіслало до місцевих адміністративних відділів таємну інструкцію. Вона досить розгорнуто представляла всі можливі методи та особливості роботи з «ненадійними» керівниками певних організацій, включно з релігійними. Наведемо уривок із цього документа: «...щодо осіб, які формально мають усі права, щоб бути в числі фундаторів або членів товариства, але про яких надійшов від ДПУ (Державного політичного управління) або інших органів компрометуючий матеріал, то, звичайно, таких осіб треба в той чи інший спосіб усувати від участі в товаристві. Способи ці треба добирати залежно від характеру компромату та наявності тих чи інших можливостей, а саме: позбавляти виборчих прав і на підставі цього виводити особу зі складу товариства; якщо ніякі інші засоби не підходять, тоді слід просто не допускати існування такого товариства, відмовивши йому з різних мотивів у реєстрації статуту»¹². У скрутному становищі деякі священнослужителі добровільно припиняли свою діяльність, тоді як іншим релігійним лідерам прийняти рішення про відставку «допомагала» влада, застосовуючи особливі засоби впливу.

⁹ Хуторський П. Поразка проповідника-шкідника. *Безвірник*. 1934. № 10. С. 48–49. С. 85.

¹⁰ Державний архів Харківської області (далі: ДАХО). Ф.525. Оп. 1. Спр. 246. Арк. 15.

¹¹ Мітрохін Л. Н. Баптизм и современность. (философско-социологические очерки). Санкт-Петербург : РХГИ, 1997. 480 с. С. 389.

¹² ДАХО. Ф. 845. Оп. 2. Спр. 609. Арк. 10.

⁷ Резолюция II Всесоюзного съезда СВБ. Центральный Совет СВБ. Москва : Безбожник, 1930. С. 17-18.

⁸ Мітрохін Л. Н. Баптизм и современность. (философско-социологические очерки). Санкт-Петербург : РХГИ, 1997. 480 с. С. 393.

Репресії проти лідерів протестантів почалися ще у 1920-ті роки. Майже всі антирелігійні видання того часу повідомляли про викриття «шпигунської групи баптиста Шевчука» на Вінниччині, яку звинувачували у співпраці з польською розвідкою. Того ж року органи ДПУ викрили інші «шпигунські організації», наприклад у Полтаві та Миколаєві, які очолювалися баптистами Р. Хом'яком і З. Павленком, та на Донбасі – Маркозовим і Щегловим¹³.

У 1928 році секретаря Всеукраїнського союзу об'єднань баптистів О. Букреєва було заарештовано за підозрою у шпигунстві, а через рік у Житомирі репресували Ф. Косолапова. Останній обіймав посаду скарбника союзу баптистів. Після тривалого ув'язнення в Харківській в'язниці він серйозно захворів, тому його дружині дозволили забрати чоловіка додому з ув'язнення, де він невдовзі і помер.

Схожа доля спіткала й Р. Хом'яка, пресвітера та голову Полтавського обласного об'єднання баптистів. Після ув'язнення в Харкові в 1929 році його доля скалася трагічно: він пішов по етапу, захворів і згодом помер в Іркутську. Зі слів його доньки Л. Довбні, довгий час її батькові в їжу клали отруту¹⁴. У 1920-х роках хвиля репресій також торкнулася керівництва Всеукраїнського союзу євангельських християн. Зокрема, у 1929 році голову союзу І. Моторіна було ув'язнено¹⁵.

На початку 1930-х років репресії проти віруючих посилилися. Для досягнення цієї мети були внесені відповідні зміни в організацію силових органів влади¹⁶. Зазвичай кожній новій хвилі репресій передувала цілеспрямована підготовка негативної громадської думки. Преса активно публікувала матеріали про шпигунські дії «релігійників» та інші подібні звинувачення. Часто черговий спалах репресій проти священнослужителів збігався з початком виборів до радянських органів влади. Наші припущення частково підтверджуються висловлюванням О. Ярославського, одного з найодіозніших антирелігійних ідеологів, у 1937 році: «Якраз тепер, коли на черзі постає питання про вибори до Рад депутатів трудящих, нам необхідно ще ширше розгорнути антирелігійну пропаганду. Ця пропаганда повинна бути направлена на те, щоб вирвати віруючих-трудящих із-під реакційного впливу церковників

і сектантських проводирів, котрі нерідко є прямими агентами й учасниками всіляких контрреволюційних груп»¹⁷.

Не обмежуючись загальними настановами щодо «ворожих елементів», влада зазвичай пропонувала й конкретні дії. Наприклад, у жовтні 1937 року НКВС УРСР підкреслив необхідність у найкоротший термін провести широку операцію з метою рішучого розгрому церковно-сектантських контрреволюційних кадрів¹⁸.

Серед українських протестантських організацій Союз християн євангельської віри постраждав від репресій першим. У 1930 році весь його керівний склад, що нараховував понад 800 осіб, включно з головою Союзу І. Воронаєвим, був репресований. Подальша доля лідера п'ятидесятників до кінця не з'ясована. Відомо, що в 1940-х роках він перебував в одному із сибірських концтаборів. Згодом він загинув: відстав від колони в'язнів, і конвоїри нацькували на нього собак. Дружину І. Воронаєва неодноразово заарештовували, починаючи з 1933 року. Лише в 1953 році влада дозволила їй разом із двома дітьми виїхати до США¹⁹.

У першій половині 1930-х років репресії торкнулися лідерів Федеративного союзу баптистів, а також керівників українських організацій. Зокрема, у 1932 році після дев'ятимісячного ув'язнення помер Д. Правосеров, голова Київського обласного об'єднання баптистів. Його посаду зайняв А. Костюков, який водночас очолював і всеукраїнський союз. Проте вже через рік і його було репресовано – відправили на три роки в заслання до Сибіру.

Масштаби утисків підтверджує і їхня інтенсивність. Наприклад, лише за один день, 27 лютого 1934 року, особлива нарада при колегії ОДПУ УСРР засудила 11 баптистів до трьох років ув'язнення, серед яких були: Е. Клаупік (уповноважений Союзу баптистів СРСР), І. Тагарченко (проповідник з Кіровоградщини), Г. Кеніх (проповідник з Одещини), лідери баптистського руху Я. В'язовський, І. Захарчук, О. Мозгова та ін.²⁰

З другої половини 1930-х років, а особливо з 1937 року, розпочалася нова хвиля репресій, під час якої багатьох віруючих повторно ув'язнили. Наприклад, у листопаді працівники НКВС знову заарештували А. Костюкова, якого через місяць за рішенням трійки Київського обласного управління НКВС

¹³ Державний архів Запорізької області. Ф. 316. Оп. 3. Спр. 118. Арк. 104; Церковники-сектанти – враги социализма: Сб. под ред. И. С. Аверина. Иваново : Государственное издательство Ивановской обл., 1938. 124 с. С. 106.

¹⁴ Державний архів Служби безпеки України. Спр. 74156. Арк. 1–3.

¹⁵ Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі: ЦДАГО України). Ф. 263. Оп. 1. Спр. 64762. Арк. 12.

¹⁶ Пашенко В. О. Православ'я в Україні. Державно-церковні стосунки. 20–30-ті рр. XX ст. Полтава : Вид-во «Полтава», 1995. 289 с. С. 193–195.

¹⁷ Церковники-сектанти – враги социализма: Сб. под ред. И. С. Аверина. Иваново : Государственное издательство Ивановской обл., 1938. 124 с. С. 25.

¹⁸ Пашенко В. О. Православ'я в Україні. Державно-церковні стосунки. 20–30-ті рр. XX ст. Полтава : Вид-во «Полтава», 1995. 289 с. С. 198–199.

¹⁹ Алексеева Л. М. История инакомыслия в СССР. Новейший период. Вильнюс – Москва : Весть, 1992. 352 с. С. 152.

²⁰ ЦДАГО України. Ф. 263. Оп. 1. Спр. 50163. Арк. 99–101.

УРСР розстріляли²¹. У грудні 1937 року кати НКВС також розстріляли А. Нестеренка, який був його наступником на посаді голови Київського обласного об'єднання баптистів²². У 1937 році Ф. Жадкевича, голову Вінницької організації баптистів, повторно заарештували. Правоохоронні органи звинуватили його в керівництві «фашистською організацією баптистів». Наприкінці того ж року Жадкевича й інших членів очолюваної ним «організації», як-от Т. Пишний, М. Дехтяр, А. Тарнавський, П. Клешко, А. Канський та Г. Міхалевський, розстріляли²³.

«Сектантські контрреволюційні групи» зазвичай викривалися владою саме в тих регіонах України, де був поширений баптистський чи інший протестантський рух. Наприклад, на Київщині заарештували І. Чижикова, який був проповідником київської громади, та Є. Педяша, колишнього голову Київського окружного об'єднання баптистів та ін.

У 1930-х роках репресії проти баптистів були масштабними: у Кременчуці під них потрапили 7 лідерів баптистів, у Харкові – 10, Полтаві – 10, Дніпропетровську – 40. Загалом, за даними самих баптистів, по всьому СРСР до таборів було відправлено близько 25 000 їхніх одновірців, з яких близько 22 000 не повернулися²⁴.

Центральне керівництво Союзу євангельських християн також зазнало репресій, хоча й менших, ніж баптистське. Наприклад, у 1937 році був ув'язнений колишній голова всеукраїнського союзу В. Сторов²⁵.

Привід для звинувачення в протизаконній діяльності міг бути будь-яким. Наприклад, у 1937 році в с. Никифоровка, що на Вінниччині, під час обряду хрещення новоприбулих євангельських християн загинула 15-річна дівчинка. За цей трагічний інцидент пресвітера громади Франчука засудили до розстрілу з конфіскацією майна. Одночасно влада покарала і його помічників: К. Цверкуна, який раніше був «активним учасником петлюрівської банди», та І. Деруна, звинуваченого в написанні «контрреволюційних листівок», – обох ув'язнили на 10 років.

Незважаючи на жорстокі репресії 1930-х років, керівний склад баптистських та євангельських християнських церков не був повністю знищений. У 1940 році в громадах продовжували служити досвідчені релігійні лідери, як-от М. Орлов, Я. Жидков, А. Андреев, А. Карев, М. Голяєв, М. Левінданто, П. Малін, Ф. Пятковський та інші.

Українську церкву об'єднаних у 1945 р. євангельських християн-баптистів репрезентували керівники різних рівнів колишнього Всеукраїнського союзу євангельських християн: Я. Ходюш (32 роки стажу священнослужителя), Ф. Гаркуша (30 років), А. Ходюш (20 років), Т. Майданенко (25 років)²⁶.

Починаючи з кінця 1920-х років, Церква адвентистів сьомого дня також зазнала жорстоких утисків та переслідувань. Із 200 проповідників, які діяли в СРСР у 1929 році, до початку 1950-х років залишилося лише двоє. У 1934 році був ув'язнений Г. Лебсак, який незмінно очолював Всесоюзне об'єднання адвентистів сьомого дня протягом 1920-х – першої половини 1930-х років. Через чотири роки він помер у Вологодській в'язниці. Того ж року засудили голову Всеукраїнського союзу адвентистів І. Львова, який зміг вийти на волю та був реабілітований лише в 1956 році. Трагічною була й доля адвентиста О. Грица, якого в концтаборі взимку наглядачі обливали холодною водою, і він помер від переохолодження²⁷. Ще одного лідера громади, В. Яковенка, у 1934 році засудили до п'яти років таборів. Його звинуватили у «здійсненні релігійної пропаганди, зв'язку із закордоном, проведенні нелегальних молитовних зборів адвентистів». Того ж року за одну ніч арештували весь склад ради Вінницької громади адвентистів сьомого дня, включно з її керівником А. Васюком, а також Т. Оскерком, С. Штарком, В. Домбровським, П. Івасенком та іншими. У 1941 році А. Васюка засудили повторно, цього разу на сім років²⁸.

Репресії проти адвентистів у СРСР були нищівними. За даними, які надає сама релігійна громада, близько 3000 членів церкви зазнали утисків, зі 150 проповідників арештували 148, а отже, майже всіх. Жахливо, що близько 80 % від загальної кількості засуджених вірян загинули. В Україні ситуація була ще гіршою: до середини 1930-х років 98 % служителів Церкви адвентистів сьомого дня були репресовані²⁹.

Зауважимо, що система допитів та ведення справ обвинувачених зазвичай була шаблонною. Відмінності між справами полягали переважно в біографічних даних засуджених. Для звинувачення протестантських арештантів часто використовувалися такі формулювання, як «активні учасники фашистських організацій баптистів (адвентистів, євангельських християн та ін.)» або «агенти іноземних розвідок».

²¹ ЦДАГО України. Ф. 263. Оп. 1. Спр. 50163. Арк. 1–4, 57–58.

²² ЦДАГО України. Ф. 1. Оп. 23. Спр. 4555. Арк. 2, 8, 9, 115–116.

²³ ЦДАГО України. Ф. 263. Оп. 1. Спр. 50163. Арк. 71–73.

²⁴ Алексеева Л. М. История инакомыслия в СССР. Новейший период. Вильнюс – Москва: Весть, 1992. 352 с. С. 141.

²⁵ Державний архів Служби безпеки України. Спр. 74156. Арк. 81.

²⁶ ЦДАГО України. Ф. 1. Оп. 23. Спр. 4555. Арк. 48.

²⁷ Жукалюк Н. А. Вспоминайте наставников ваших (история Церкви Адвентистов седьмого дня в личностях). Киев: Джерело життя, 1999. 672 с. С. 94–95, 17, 176, 182.

²⁸ Там само. С. 234, 240, 243.

²⁹ Парасей А. Ф., Жукалюк Н. А. Бедная, бросаемая бурей / Исторические очерки к 110-летию юбилею Церкви адвентистов седьмого дня в Украине. Киев: Джерело життя, 1997. 340 с. С. 47, 139.

Отже, статті Кримінального кодексу УРСР також були однаковими – 54-6, 54-10, 54-11, які передбачали або тривалі терміни ув'язнення (до 25 років), або найвищу міру покарання³⁰. За результатами державної репресивної кампанії проти протестантів у радянській Україні кількість, наприклад, баптистів та євангельських християн з 1929 по 1932 рік скоротилася більш ніж у 3,5 рази³¹.

На думку багатьох дослідників, через неможливість держави ні фізично, ні економічно продовжувати масові репресії, у 1938 р. вони були припинені. До того ж владний терор у чомусь виконав своє завдання: частина населення була залякана й покірна. 17 листопада 1938 р. Рада народних комісарів СРСР та Центральний комітет ВКП(б) ухвалили спільну постанову «Про арешти, прокурорський нагляд та ведення слідства», яка забороняла проводити масові незаконні арешти. Відмінені також були циркуляри НКВС про доцільність «трійок» та спрощений розгляд справ. Передбачався й ряд інших «пом'якшень»³². Таким чином

більшовицьке керівництво держави відмежовувалося від того масового знищення віруючих, яке тривало впродовж 30-х рр. Відповідальність поклали на каральні органи, головню на НКВС.

Висновки. Коли антирелігійна боротьба 1920-х років не дала бажаних результатів, у 1930-ті роки більшовицька влада докорінно змінила власну тактику задіявши державні силові структури, які розгорнули масштабну кампанію репресій проти віруючих та особливо проти керівників релігійних організацій. Замість вільного розвитку протестантських церков держава дозволила лише підконтрольне, ілюзорне існування небагатьох централізованих та ієрархічно-розчленованих протестантських організацій. Проте, попри всі намагання більшовиків, їх репресії не змогли повністю знищити мережу віруючих адвентистів сьомого дня, баптистів, євангельських християн і християн євангельської віри, як того бажала влада. Незважаючи на заборони й обмеження з боку тодішньої влади, частина релігійних громад продовжувала діяти підпільно.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Алексеева Л. М. История инакомыслия в СССР. Новейший период. Вильнюс. Москва : Весть, 1992. 352 с.
 Державний архів Запорізької області. Ф. 316. Оп. 3. Спр. 118.
 Державний архів Служби безпеки України. Спр. 74156.
 Державний архів Харківської області (далі: ДАХО). Ф. 525. Оп. 1. Спр. 246.
 ДАХО. Ф. 845. Оп. 2. Спр. 609.
 Жукалюк Н. А. Вспоминайте наставников ваших (история Церкви Адвентистов седьмого дня в личностях). Киев : Джерело життя, 1999. 672 с.
 Митрохин Л. Н. Баптизм и современность. (философско-социологические очерки). Санкт-Петербург : РХГИ, 1997. 480 с.
 Парасей А. Ф., Жукалюк Н. А. Бедная, бросаема бурею / Исторические очерки к 110-летию юбилею Церкви адвентистов седьмого дня в Украине. Киев : Джерело життя, 1997. 340 с.
 Пащенко В. О. Православ'я в Україні. Державно-церковні стосунки. 20–30-ті рр. XX ст. Полтава : Вид-во «Полтава», 1995. 289 с.
 Путинцев Ф. М. Политическая роль и тактика сект. Москва : ГАИЗ, 1935. 476 с.
 Резолюция II Всесоюзного съезда СВБ. Центральный Совет СВБ. Москва : Безбожник, 1930. С. 17-18.
 Теляковский Е. Современные религиозные организации. *Антирелигиозник*. 1940. № 2. С. 23–24.
 Хуторський П. Поразка проповідника–шкідника. *Безвірник*. 1934. № 10. С. 48–49.
 Церковники-сектанты – враги социализма : сб. под ред. И. С. Аверина. Иваново : Государственное издательство Ивановской обл., 1938. 124 с.
 Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі: ЦДАГО України). Ф. 1. Оп. 23. Спр. 4555.
 ЦДАГО України. Ф. 263. Оп. 1. Спр. 50163.
 ЦДАГО України. Ф. 263. Оп. 1. Спр. 64762.

REFERENCES

- Alekseeva, L.M. (1992). *History of dissent in the USSR. The latest period*. Vilnius; Moscow: Vest.
 State Archives of Zaporizhzhia Region. F. 316. Op. 3. File 118.

³⁰ ЦДАГО України. Ф. 263. Оп. 1. Спр. 50163; Там само. Ф. 263. Оп. 1. Спр. 64762; Державний архів Служби безпеки України. Спр. 74156.

³¹ Путинцев Ф. М. Политическая роль и тактика сект. Москва : ГАИЗ, 1935. 476 с. С. 405.

³² Пащенко В. О. Православ'я в Україні. Державно-церковні стосунки. 20–30-ті рр. XX ст. Полтава : Вид-во «Полтава», 1995. 289 с. С. 219.

- State Archives of the Security Service of Ukraine. File 74156.
- State Archives of Kharkiv Region (hereinafter: DAKHO). F. 525. Op. 1. File 246.
- DAKHO. F. 845. Op. 2. File 609.
- Zhukalyuk, N.A. (1999). *Remember your mentors (history of the Seventh-day Adventist Church in individuals)*. Kyiv: Dzhherelo Zhittya.
- Mitrokhin, L.N. (1997). *Baptism and modernity (philosophical and sociological essays)*. St. Petersburg: RHGI.
- Parasey, A.F., & Zhukalyuk, N. (1997). *Bednaya, thrown by the storm / Historical essays for the 110th anniversary of the Seventh-day Adventist Church in Ukraine*. Kyiv: Source of Life.
- Pashchenko, V.O. (1995). *Orthodoxy in Ukraine. State-church relations. 20-30s 20th century*. Poltava: "Poltava" Publishing House.
- Putintsev, F.M. (1935). *The political role and tactics of sects*. Moscow: GAIZ.
- Resolution of the II All-Union Congress of the Soviet Union. In *Central Council of the SVB* (pp. 17–18). Moscow: Bezbozhnyk.
- Telyakovsky, E. (1940). Modern religious organizations. *Anti-religionist*, 2, 23–24.
- Khutorskyi, P. (1934). The defeat of the preacher-pest. *Infidel*, 10, 48–49.
- Averina, I.S. (Ed.). (1938). *Sectarian churchmen – enemies of socialism: collection*. Ivanovo: State publishing house of the Ivanovo region.
- Central State Archive of Public Associations of Ukraine (hereinafter: Central State Archive of Public Associations of Ukraine). F. 1. Op. 23. Case 4555.
- TSAGO of Ukraine. F. 263. Op. 1. Ref. 50163.
- TSAGO of Ukraine. F. 263. Op. 1. Ref. 64762.

ВІРОПОВЧАЛЬНІ ВИЯВИ РЕЛІГІЙНИХ І ДУХОВНИХ РУХІВ

УДК 929:82-6 Т. Цеклер(477.83/.86)

DOI <https://doi.org/10.32420/2306-3548/2025.97.05>

Юрій Клоновський

ЕПІСТОЛЯРНА СПАДЩИНА ТЕОДОРА ЦЕКЛЕРА ЯК ДЖЕРЕЛО ДО ВИВЧЕННЯ ОСВІТНЬО-ОПІКУНСЬКОЇ ТА ДУШПАСТИРСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ В ГАЛИЧИНІ

У статті розглядається епістолярна спадщина Теодора Цеклера як важливе історико-педагогічне джерело для дослідження його освітньо-опікунської та пастирської діяльності в Галичині. Звертається увага на змістову спрямованість листів, їхню джерельну цінність для вивчення соціально-культурного контексту доби, а також на педагогічні концепти, які Цеклер формулював у листуванні з колегами, духовенством, освітянами та родичами. Особливу увагу приділено методам організації шкільництва, проблемам сирітства, вихованню в дусі християнської етики, які розкриваються через його особисту кореспонденцію.

Ключові слова: Теодор Цеклер, Галичина, листи, шкільництво, освіта, виховання, пастирська діяльність, етика.

Yuriy Klonovsky

THE EPISTOLARY HERITAGE OF THEODOR ZÖCKLER AS A SOURCE FOR THE STUDY OF EDUCATIONAL, TUTELARY AND PASTORAL ACTIVITIES IN GALICIA

The article examines the epistolary heritage of Theodor Zöckler as an important historical and pedagogical source for the study of his educational, tutelary, and pastoral activities in Galicia. Attention is drawn to the content of the letters, their source value for studying the socio-cultural context of the era, as well as to the pedagogical concepts that Zöckler formulated in his correspondence with colleagues, clergy, educators, and relatives. Particular attention is paid to the methods of organizing schooling, the problems of orphanhood, and education in the spirit of Christian ethics, which are revealed through his personal correspondence.

Keywords: Theodor Zöckler, Galicia, letters, schooling, education, upbringing, pastoral activity, ethics.

Актуальність проблеми. У новітній українській гуманітаристиці спостерігається зростаючий інтерес до особистісного виміру історичних процесів, що зумовлює потребу в глибокому релігійно-навчому аналізі епістолярної спадщини видатних діячів. Однією з малодосліджених, але надзвичайно цінних фігур в історії освіти, духовного життя та соціального служіння Галичини є Теодор Цеклер (1867–1949) – євангельський пастир, педагог, єпископ, доктор богослов'я, громадський діяч. Його епістолярна спадщина виступає важливим джерелом до вивчення як інтелектуальної біографії самого діяча, так і соціокультурного, освітнього та релігійного контексту регіону.

У листуванні Цеклера, що охоплює понад п'ять десятиліть, відображено ключові аспекти його діяльності як організатора протестантської шкільної системи, душпастиря численних громад,

популяризатора християнської етики, релігійного просвітника та захисника знедолених. У часи суспільних потрясінь – Першої світової війни, радянської окупації, еміграції – листи Цеклера зберігають не лише духовну глибину, а й практичну спрямованість, засвідчуючи його постійну турботу про виховання молоді, допомогу бідним, моральне оновлення суспільства.

Попри це, епістолярій Теодора Цеклера досі залишається маловідомим і фрагментарно опрацьованим у науковій літературі, що й зумовлює потребу в ґрунтовному історико-педагогічному дослідженні.

Аналіз публікацій з проблеми. Вивчення педагогічної та духовної спадщини євангельських діячів Галичини довгий час залишалося на маргінесі української гуманітаристики. Протестантські діячі рідко потрапляли у фокус уваги науковців, що було зумовлено ідеологічними заборонами радянського періоду

та конфесійною маргіналізацією. Лише починаючи з 1990-х років спостерігається зростання інтересу до історії протестантизму в Україні, у тому числі до педагогічної думки його представників.

Постать Теодора Цеклера (1867–1949) досі не дістала належної наукової оцінки. Існує низка фрагментарних згадок про нього в контексті історії німецької спільноти в Галичині, зокрема в працях І. Родескау-Ридель (I. Röskau-Rydel), А. Алабрудзінська (E. Alabrydzińska), К. Бекх (K. Boeckh), В. Гастпар (W. Gastpar), С. Грелевський (S. Grelewski), А. Келлер (A. Keller), Г. Кох (H. Koch). У публікаціях церковних істориків та теологів, як-от Е. Мюллер (E. Müller), В. Лемпп (W. Lempp), А. Які (A. Jaki), Цеклер постає як пастир і душпастирський лідер, однак аналіз його освітньої діяльності залишається другорядним.

Але ці науковці не вивчали епістолярну спадщину великого пастиря та педагога, а вона, на нашу думку, дає можливість висвітлити невивчені раніше аспекти освітньої діяльності Теодора Цеклера. На сьогодні епістолярна спадщина зберігається в архіві бібліотеки Мартіна-Опіца (Німеччина).

Метою статті є комплексний аналіз епістолярної спадщини Теодора Цеклера як джерела до вивчення його освітньо-опікунської та пастирської діяльності в Галичині кінця XIX – першої половини XX століття.

Виклад основного матеріалу. Однією з найважливіших постатей серед німців-євангелістів у Галичині є пастор д-р Теодор Цеклер родом із Грайфсвальду. З 1890 по 1893 рік з тривалими перервами він спочатку був місіонером серед єврейського населення, а потім став душпастирем євангельської громади в місті Станиславів (суч. місто Івано-Франківськ), Східна Галичина. Тут він й оселився після одруження з Ліллі Бреденкамп у 1893 році. Статки, отримані у шлюбі від дружини, з 1896 року використовувалися для створення соціальних закладів за зразком закладів Бодельшвінга, будівлі яких були розташовані в Княгинин-колонії, де проживала більшість євангельських парафіян. Спадщина, отримана пізніше, дала змогу облаштувати вже придбані будинки відповідно до потреб закладів, купити додаткові будинки та відремонтувати євангельську церкву. В євангельському будинку пастора в місті Станиславів подружжя провело майже п'ять десятиліть, аж до переселення німців наприкінці грудня 1939 року. У Станиславові народилися їхні діти, які пізніше суттєво підтримували своїх батьків у їхній діяльності. У наступні роки заклади у Станиславові стали «церковним освітнім центром євангелістів у Галичині».¹

Епістолярна спадщина як жанрово оформлений вид джерела в історико-педагогічних дослідженнях займає проміжну позицію між офіційними документами й особистими свідченнями. Листи – це тексти, створені в конкретному соціокультурному контексті, які містять як індивідуальну позицію автора, так і відображення суспільних реалій. Тому їх значення для відтворення педагогічної думки та практики є надзвичайно високим.

У європейській традиції листування довгий час було формою не лише особистого, а й публічного дискурсу. Зокрема, у середовищах інтелігенції, духовенства й освітян листи виконували функцію обміну ідеями, формулювання педагогічних, моральних і соціальних поглядів. Саме тому епістолярій може розглядатися як унікальне джерело реконструкції педагогічного середовища певної епохи.

На сьогодні встановлено, що значна частина листів Теодора Цеклера зберігається у фондах, а саме це:

– Центральний державний історичний архів України у Львові (ЦДІАЛ) – фонд євангельських громад, у якому зберігається ділове листування щодо шкільництва²;

– Архів Австрійської Євангельської церкви (Wien, Evangelisches Archiv) – зберігає особисту й офіційну кореспонденцію Цеклера з Віднем;

– Приватні архіви родин переселенців з Галичини (Німеччина, Канада) – містять копії листів, надісланих до дітей-сиріт та їх родин.

– Архів Нових Актів у Варшаві (Archiwum Akt Nowych w Warszawie) – тут знаходиться фонд під назвою Суперінтендант Теодор Цеклер у Лешні, ліквідатор німецьких євангельських установ у Станиславові. Саме тут зберігаються копії наказів, постанов і статутів, листування щодо церкви, та школи³.

Найбільше листів адресовано духовним особам, учителям, представникам громадських організацій, чиновникам шкільної управи. В них порушуються теми християнського виховання, шкільної реформи, соціального захисту дітей, внутрішньочерковних дискусій, політичної ситуації в регіоні, особистих переживань.

Листи датуються періодом з 1891 по 1948 рік. Вони написані переважно німецькою мовою. Частина з них має автобіографічний характер, інші – офіційно-діловий або духовно-повчальний стиль. Їх аналіз дає змогу реконструювати світогляд Цеклера, його освітні й душпастирські пріоритети, педагогічні підходи, бачення ролі школи в суспільстві.

² ЦДІАЛУ (Центральний державний історичний архів України у місті Львові). Ф. 427. Правління євангеліської церковної громади, м. Львів 1778–1940 рр., м. Львів. Оп. 1. Спр. 1294.

³ AAN (Archiwum Akt Nowych w Warszawie) zesp. 9. Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie, sygn. 1295.

¹ Цеклер Л. (2007) Бог чує молитву. Життя Теодора Цеклера розказане Ліллі Цеклер: спогади / Л. Цеклер. – пер. з нім. Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 168 с.

Для українського історико-педагогічного знання проблема осмислення особистих листів як джерел набуває актуальності лише в останні десятиліття, коли дедалі частіше з'являються публікації особистих архівів діячів освіти, культури й церкви. У цьому контексті листування Теодора Цеклера є важливим внеском у джерельну базу дослідження освітньо-опікунської та пастирської діяльності в Галичині кінця XIX – початку XX ст.

Підкреслимо, що застосування листування як наукового джерела потребує ретельного методологічного підходу. У межах цього дослідження використано міждисциплінарну методологію, яка поєднує інструменти історії, педагогіки, літературознавства, релігієзнавства та соціології.

Варто зазначити, що Т. Цеклер був не лише адміністратором і педагогом, але передусім – душпастирем. Він регулярно проповідував, організовував релігійні гуртки, займався катехизацією дітей і молоді. Під час Першої світової війни та в міжвоєнний період активно займався благодійністю, організовував допомогу для вдів, сиріт, переселенців (чим займаються сьогодні протестантські церкви).

Епістолярна спадщина Теодора Цеклера охоплює широке коло тем, що репрезентують його багатогранну діяльність як педагога, духовного наставника та соціального організатора. Основними тематичними блоками в його листуванні є:

християнське виховання – листи до вчителів, пасторів та батьків, у яких Цеклер наголошує на моральному й духовному змісті виховання, необхідності поєднання віри з навчанням, закликає виховувати «душу, серце й розум» водночас;

освітня реформа – у листах до чиновників, директорів шкіл і представників німецької громади Цеклер відстоює потребу в створенні шкіл з рідною мовою навчання, запровадженні нових методів викладання, а також у належній педагогічній підготовці вчителів;

соціальна опіка – окрема група листів присвячена діяльності сиротинців, благодійних товариств, освітніх ініціатив для знедолених. Цеклер закликає до пожертв, організовує допомогу для вдів і сиріт, виступає проти байдужості громади до долі дітей;

душпастирське служіння – епістоли до парафіян, пасторів, молоді, у яких він подає духовні настанови, тлумачить Святе Письмо, реагує на моральні та суспільні виклики, зокрема на політичну нестабільність і воєнні конфлікти.

У листах Теодора Цеклера проявляється його глибока духовна чутливість і прагнення відповідати на моральні потреби громади. Його епістоли – це не просто приватні повідомлення, а духовні послання, сповнені молитов, цитат зі Святого Письма, роздумів над Божим Провидінням.

Особливу увагу привертають листи, написані під час воєнних років (1914–1918, 1939–1945). Вони пронизані турботою про духовний стан парафіян, віру в силу молитви, закликами до прощення й терпіння. Один із листів до пастора в Перемишлі містить таке звернення: «У найтемніші хвилини не забуваймо, що світло Христове не згасає – воно світить крізь сльози, втрати і розпач»⁴.

Епістолярна спадщина цього періоду зберігає свідчення про його духовні настанови, пошуки відповідей на моральні виклики часу, а також про особисте внутрішнє життя.

Педагогічні ідеї Теодора Цеклера формувалися під впливом протестантської етики, гуманістичних ідей європейського освітнього просвітництва, а також практичної потреби в організації освіти й опіки серед німецько-євангелічного населення Галичини.

У науковому дискурсі останніх десятиліть спостерігається зростання інтересу до епістолярної спадщини як джерела реконструкції культурно-освітніх і соціальних процесів. Листи – це особливий тип тексту, який поєднує приватне й публічне, емоційне й раціональне, суб'єктивне й об'єктивне. Їх цінність полягає в тому, що вони:

- зафіксовані в конкретному часі та просторі, часто датовані, мають визначеного адресата й автора;
- відображають динаміку подій, часто є оперативними реакціями на суспільні й особисті виклики;
- передають мотивацію, цінності, особистісні переконання автора, що робить їх унікальними свідченнями внутрішнього життя історичної особи.

У контексті історії педагогіки листи дають можливість не лише простежити зміст діяльності освітян, а й виявити структуру їхнього педагогічного мислення, особисту рефлексію, стиль педагогічного спілкування. Листування є особливо цінним у випадках, коли автор був не лише учасником освітнього процесу, а і його організатором, реформатором, лідером громади. Саме таким був Теодор Цеклер.

Більшість листів Теодора Цеклера написано німецькою мовою готичним шрифтом (Fraktur), що ускладнює їх прочитання. У роботі з джерелами використовувався порівняльний метод: оригінали зіставлялися з друкованими публікаціями або стенограмами, де це було можливо. Усі переклади подаються з дотриманням лексичних особливостей, з поясненням специфічної термінології. Також бралися до уваги автентичність текстів, визначалася від руки або машинописно (що відображає пізніший період). У випадках втрат чи пошкодження частин листа застосовувалася реконструкція на основі аналогічних фрагментів.

⁴ Zöckler T. Stanislaw. Evangelisches Gemeindeblatt: Organ der Evang. Kirche A. u. H.B. in Polen. Stanislaw. 1915. Nr. 9. S. 134.

У змісті листів Теодора Цеклера простежується низка наскрізних ідей, що формують світоглядну й педагогічну основу його освітньо-опікунської діяльності. Вони охоплюють такі ключові концепти:

- просвітницька місія освіти – Цеклер неодноразово наголошував, що «без знання й грамотності – народ втрачає силу й гідність», вбачаючи в навчанні шлях до духовного та соціального оновлення;
- християнська турбота – виховання у його розумінні базується на любові, милосерді та служінні ближньому. «Справжній учитель є не чиновник, а пастир дитячих душ»⁵, – пише він в одному з листів до керівника галицького євангельського шкільного товариства;
- моральна відповідальність батьків і громади – Цеклер неодноразово звертається до родин учнів з нагадуванням про їхню відповідальність за формування характеру дітей.

Ці теми, бачимо, трапляються у 78 % проаналізованих листів, що свідчить про стійкість його педагогічного переконання та місійного підходу до освітньо-опікунської роботи. У листах, адресованих учителям, пасторам і шкільним інспекторам, Цеклер підкреслює, що школа повинна бути не лише місцем передачі знань, а й середовищем морального виховання.

В одному з листів Т. Цеклер, наголошуючи на важливості протестантської освіти, зазначав: *«Протестантська освіта – це боротьба духовних сил за людську душу, і питання в тому, хто переможе. А засобом виховання, за допомогою якого можна вплинути і тим самим прив'язати її до Бога, – це любов. І іншого способу реального впливу на людей, щоб цей вплив не виглядав як прикрий примус, а щоб свобода була повністю збережена, фактично немає. Все, що я роблю заради когось, я роблю це добровільно, радо і з радістю»*.⁶

У листах, адресованих батькам, опікунам, а також у церковній кореспонденції Цеклер висловлює переконання, що опіка й виховання – це єдине педагогічне ціле. Тому його підхід можна окреслити як ранню форму «педагогіки турботи», що випередила пізніші концепції Нелла Ноддінгс і Лотара Бінгеля.

Варто зазначити, що в приватних листах до друзів він писав про історію заснування освітніх закладів у Станіславові (суч. Івано-Франківськ), адже початковою місією його діяльності мала бути проповідь Євангелії для євреїв.

Цеклер нагадує: *«Протестантський дитячий будинок виріс за допомогою двох сил. Однією були труднощі, а іншою була молитва. Ні я, ні моя дружина ніколи не думали, що колись станемо засновниками чи директорами закладу для бідних дітей. Наші думки пішли в іншому напрямі. Ми радо служили б Господу в Його винограднику, але ми самі не підозрювали, що так станеться, девіз одного з перших звітів про дитячий будинок: “Я не можу дивитися, як гинуть хлопчики”»*⁷.

Він також закликав громаду до спільної відповідальності за виховання осиротілих дітей, що в листах називається «спільним тягарем любові».

*«Існування наших протестантських приватних початкових шкіл базується на всіх цих вчителів, пасторах і членах громади, які безкорисливо і радісно працюють для них з любові до школи. А тому, що ця любов є тільки там, де є віра, тверда довіра до Бога, образу Ісуса Христа. той, хто упокорився і прийшов не для того, щоб йому служили, а для того, щоб служити, тому віра є справжньою основою нашої Євангелії»*⁸.

Цеклер жив і діяв у мультиетнічному та мультіконфесійному середовищі: його адресатами були як німецькі євангеліки, так і поляки-католики, українці-греко-католики, а подекуди й православні. У листах чітко простежується прагнення до міжконфесійного порозуміння в ім'я добробуту дітей.

Наприклад, у листі до українського священика в околиці Стрия він пише: *«Хоч ми не стоїмо в одній конфесії, та стоїмо в одній потребі – потребі освіченої й щасливої дитини»*⁹.

Таке бачення стало основою спільних ініціатив: відкриття шкіл із викладанням кількома мовами, взаємодопомоги в сиротинцях, консультацій щодо навчальних програм. У численних листах Цеклер звертається до постаті вчителя не як до державного службовця, а як до покликаного до служіння, що «має формувати душі, а не рахувати години». Він також закликав учителів бути ініціаторами громадських добрих справ – від шкільних бібліотек до вечірніх курсів для дорослих.

Зауважимо, що соціальна педагогіка – галузь педагогіки, що займається підтримкою осіб, які перебувають у складних життєвих обставинах, шляхом цілеспрямованого виховання й соціальної допомоги. У центрі соціально-педагогічного підходу – людина як особистість і член громади, якій потрібна підтримка для реалізації внутрішнього потенціалу. Саме так це розумів Т. Цеклер.

⁵ Archiwum Państwowe w Przemyślu Zesp. 151. Środkowo Galicyjski Seniorat w Hartfeld, 1912–1937. 428. Sygn. 2. Mikrof. Nr 56/3561. Zebrania Superintendenty (sprawozdania przesyłane do wiadomości), 1912–1930. 123 k.

⁶ Zöckler T. Evangelisches Gemeindeblatt für Galizien und die Bukowina: Amtliches Organ der Galizisch-Bukowinaer Evangelischen Superintendenz A. u.H. B. Gallneukirchen 1933. № 5. S. 56.

⁷ Zöckler T. Das 29. Jahresfest der evangelischen Anstalten in Stanislau. Evangelisches Gemeindeblatt: Organ der Evang. Kirche A. u. H.B. in Polen. Stanislau. 1925. Nr. 11. S. 137.

⁸ Там само. S. 139.

⁹ Zöckler, Theodor: Nachlass Zöckler: Zöckler Briefe, 1912.

Теодор Цеклер ще задовго до інституціоналізації соціальної педагогіки у Європі (друга половина ХХ ст.) уже практикував її на місцевому рівні, особливо в сільських і бідних парафіях Галичини. Його листування – це своєрідна «педагогіка у дії», яка засвідчує його як:

- соціального посередника між державою, громадою і дитиною;
- активного організатора допомоги знедоленим;
- провідника ідей християнської любові в практичному вихованні.

У багатьох листах Цеклер відкрито заявляє: «Не лише школа, але й хата, лікарня, церква, майстерня – усі є місцями виховання. Дитина потребує повного середовища любові». Це положення співзвучне сучасним концепціям соціальної педагогіки, яка визнає неформальну освіту й середовище як фактор виховання.

У листі до дівчинки-сироти (1914) читаємо: «Маленька Марто! Не бійся темряви, бо кожна ніч закінчується світлом. Господь не залишає дітей, а ми – Його руки тут, на землі». Такі вислови свідчать про особливу емоційну глибину педагогічного стилю Цеклера. У нього немає дистанції – він не «директор», а «духовний батько».

У листах Цеклера простежується ідея опіки не як акт милостині, а як форма виховання в любові та відповідальності. Він писав, що допомога повинна:

- бути постійною і не принижувати;
- навчати самостійності й вдячності;
- включати виховання через працю, навчання, служіння ближньому.

Зауважимо, що в листах Теодора Цеклера чітко демонструється джерело його духовної та фізичної сили. Підтвердженням цього може бути такий лист: «Сьогодні ввечері 27-й псалом чудово зміцнив мене: “Господь моє світло і моє спасіння. Кого мені

боятися? Господь – сила мого життя; Кого мені боятися... Хоч би військо проти мене, моє серце не злякається. Якщо проти мене почнеться війна, я буду на нього покладатися...” Як часто я думав, що псалми не можуть стати для мене більшими, ніж вони стали для мене за останні чотири роки війни, і мені завжди здається, ніби я відкриваю їх заново, ніби я тільки тепер повністю відчуваю подих Святого Духа, який проходить через молитви цих свідків переможної віри та непохитної довіри до Бога¹⁰.

Висновки та перспективи подальших досліджень. Епістолярна спадщина Теодора Цеклера є важливим джерелом для реконструкції змісту, форм і принципів його освітньо-опікунської та душпастирської діяльності в контексті соціокультурної ситуації Галичини кінця ХІХ – першої половини ХХ століття. На основі аналізу широкого кола архівних, опублікованих і рукописних джерел виявлено змістовні та концептуальні засади педагогіки Теодора Цеклера, що ґрунтувалася на поєднанні духовності, гуманізму, суспільної відповідальності та міжконфесійної відкритості. Актуальність спадщини Теодора Цеклера в сучасному освітньому дискурсі пов'язана з пошуком цілісних підходів до виховання особистості, зокрема в умовах війни, соціальної нестабільності, духовної дезорієнтації. Його педагогічна філософія може бути адаптована до реалій ХХІ століття через призму християнських цінностей, соціального служіння та громадянської активності.

Отже, епістолярна спадщина Теодора Цеклера залишається важливим джерелом з історії освіти, педагогіки, релігійного життя та соціального служіння в реаліях сьогодення. Дослідження цієї спадщини не лише збагачує сучасну гуманітарну науку, але й відкриває нові горизонти для інтеграції духовних основ у педагогічну та релігієзнавчу практику.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

ЦДІАЛУ (Центральний державний історичний архів України у місті Львові). Ф. 427. Правління євангеліцької церковної громади, м. Львів 1778–1940 рр., м. Львів. Оп. 1. Спр. 1294.

Цеклер Л. Бог чує молитву. Життя Теодора Цеклера розказане Ліллі Цеклер: спогади / Л. Цеклер. – пер. з нім. Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2007. 168 с.

AAN (Archiwum Akt Nowych w Warszawie) zesp. 9. Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie, sygn. 1295.

Archiwum Państwowe w Przemyślu Zesp. 151. Środkowo Galicyjski Seniorat w Hartfeld, 1912–1937. 428. Sygn. 2. Mikrof. Nr 56/3561. Zebrania Superintendenty (sprawozdania przesyłane do wiadomości), 1912–1930. 123 k.

Galiziendeutsches Archiv (GA), Martin Opitz-Bibliothek (MOB), Sign. ADGAA 10.059. Schreiben Nathan Triebfeders vom 8. Juni 1972 aus Tel Aviv an die Heimatortskartei für Deutsche aus dem Wartheland und Polen – Kirchlicher Suchdienst in Hannover.

Zöckler T. (1925). Das 29. Jahresfest der evangelischen Anstalten in Stanislaw. Evangelisches Gemeindeblatt: Organ der Evang. Kirche A. u. H.B. in Polen. Stanislaw. Nr. 11. S. 137.

Zöckler T. (1918) Stanislaw. Evangelisches Gemeindeblatt: Organ der Evang. Kirche A. u. H.B. in Polen. Stanislaw. Nr. 20. S. 294.

¹⁰ Zöckler T. Stanislaw. Evangelisches Gemeindeblatt: Organ der Evang. Kirche A. u. H.B. in Polen. Stanislaw. 1918. Nr. 20. S. 294.

- Zöckler E. (2010). Geschichte der evangelischen Diaspora und der deutschen Minderheit in Galizien aus der Sicht Theodor Zöcklers. Bd. 1: Stanislau. 2. überarb. Aufl. Stuttgart, S. 15–17.
- Zöckler T. (1915) Stanislau. Evangelisches Gemeindeblatt: Organ der Evang. Kirche A. u. H.B. in Polen. Stanislau. 1915. Nr. 9. S. 134.
- Zöckler T. (1915) Evangelisches Gemeindeblatt für Galizien und die Bukowina: Amtliches Organ der Galizisch-Bukowinaer Evangelischen Superintendentur A. u. H. B. Gallneukirchen 1933. № 5. S. 56.
- Zöckler T. (1912): Nachlass Zöckler: Zöckler Briefe, 1912.

REFERENCES

- TsDIALU (Tsentralnyi derzhavnyi istorichnyi arkhiv Ukrainy u misti Lvovi) F. 427. Pravlinnia yevanhelytskoi tserkovnoi hromady, m. Lviv 1778–1940 rr., m. Lviv, [F. 427. Board of the Evangelical Church Community, Lviv, 1778–1940, Lviv], m. Lviv. Tsentralnyi derzhavnyi istorichnyi arkhiv Ukrainy u misti Lvovi., Descr. 1. Case 1294 [in Ukrainian].
- Tsekler, L. (2007). Boh chuie molytvu. Zhyttia Teodora Tseklera rozkazane Lilli Tsekler: spohady / per. z nim [God hears prayer. The life of Theodor Zeckler as told by Lilli Zeckler: memoirs / L. Zeckler] Ivano-Frankivsk: Lileia-NV [in Ukrainian].
- AAN (Archiwum Akt Nowych w Warszawie) zesp. 9. Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie, sygn. 1295.
- Archiwum Państwowe w Przemyślu Zesp. 151. Środkowo Galicyjski Seniorat w Hartfeld, 1912–1937. 428. Sygn. 2. Mikrof. Nr 56/3561. Zebrania Superintendenty (sprawozdania przesyłane do wiadomości), 1912–1930. 123 k.
- Galiziendeutsches Archiv (GA), Martin Opitz-Bibliothek (MOB), Sign. ADGAA 10.059. Schreiben Nathan Triebfeders vom 8. Juni 1972 aus Tel Aviv an die Heimatortskartei für Deutsche aus dem Wartheland und Polen – Kirchlicher Suchdienst in Hannover.
- Zöckler T. (1925). Das 29. Jahresfest der evangelischen Anstalten in Stanislau. Evangelisches Gemeindeblatt: Organ der Evang. Kirche A. u. H.B. in Polen. Stanislau. Nr. 11. S. 137.
- Zöckler T. (1918). Stanislau. Evangelisches Gemeindeblatt: Organ der Evang. Kirche A. u. H.B. in Polen. Stanislau. Nr. 20. S. 294.
- Zöckler E. (2010). Geschichte der evangelischen Diaspora und der deutschen Minderheit in Galizien aus der Sicht Theodor Zöcklers. Bd. 1: Stanislau. 2. überarb. Aufl. Stuttgart. S. 15–17.
- Zöckler T. (1915). Stanislau. Evangelisches Gemeindeblatt: Organ der Evang. Kirche A. u. H.B. in Polen. Stanislau. 1915. Nr. 9. S. 134.
- Zöckler T. (1915). Evangelisches Gemeindeblatt für Galizien und die Bukowina: Amtliches Organ der Galizisch-Bukowinaer Evangelischen Superintendentur A. u. H.B. Gallneukirchen 1933. № 5. S. 56.
- Zöckler T. (1912). Nachlass Zöckler: Zöckler Briefe, 1912.

ДЖОН ШЕЛБІ СПОНГ І РАДИКАЛЬНА РЕФОРМА ХРИСТИЯНСТВА: КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ У КОНТЕКСТІ ПОСТТЕЇСТИЧНОГО БОГОСЛОВ'Я

У статті розглянуто богословські погляди Джона Шелбі Спонга як представника радикального реформаторського крила сучасного християнства. Проаналізовано його ключові ідеї у контексті посттеїстичної теології, а також у взаємозв'язку з традиційною догматикою та сучасною гуманістичною думкою. Звернуто увагу на його «12 тез нової Реформації», а також на вплив його концепцій на розвиток міжрелігійного діалогу та секулярного духовного пошуку. Ця стаття пропонує систематичний виклад основних засад посттеїстичного християнства як напряму, що відкидає традиційний теїстичний догматизм і натомість пропонує оновлену модель віри, адаптовану до світоглядних, наукових і культурних трансформацій сучасності. Автор узагальнює ключові ідеї провідних радикальних реформаторів, зосереджуючись на особі Дж. Ш. Спонга, та формулює концептуальні засади нової духовної парадигми.

Ключові слова: Дж. Ш. Спонг, християнська реформація, критичне богослов'я, христологія, біблійна герменевтика, посттеїзм, інклюзивність, секуляризація.

Yevhenii Lashko

JOHN SHELBY SPONG AND THE RADICAL REFORM OF CHRISTIANITY: A CRITICAL ANALYSIS IN THE CONTEXT OF POST-THEISTIC THEOLOGY

The article examines the theological views of John Shelby Spong as a representative of the radical reformist wing of modern Christianity. The author analyzes his key ideas in the context of post-theistic theology, as well as in relation to traditional dogma and modern humanistic thought. Attention is drawn to his "12 Theses of the New Reformation" and to the influence of his concepts on the development of interreligious dialogue and secular spiritual search. This article offers a systematic presentation of the basic principles of post-theistic Christianity as a direction that rejects traditional theistic dogmatism and instead offers an updated model of faith adapted to the worldview, scientific and cultural transformations of our time. The author summarizes the key ideas of the leading radical reformers, focusing on the personality of J. S. Spong, and formulates the conceptual foundations of a new spiritual paradigm.

Keywords: J. S. Spong, Christian Reformation, critical theology, Christology, biblical hermeneutics, post-theism, inclusiveness, secularization.

Актуальність. У другій половині ХХ століття християнське богослов'я почало відчутно реагувати на кризу віри, спричинену розвитком наукового раціоналізму, секуляризації та соціокультурних трансформацій. Питання втрати авторитету Церкви, зменшення ролі релігії у публічному просторі та зростання етичного релятивізму спонукали низку теологів до перегляду основних парадигм християнської думки. У цьому контексті погляди Джона Шелбі Спонга (John Shelby Spong), єпископа Нью-аркської єпархії Єпископальної церкви США, виявилися одним із найбільш послідовних і системних викликів традиційному християнству.

Спонг був не лише богословом, а й активним учасником громадського та церковного дискурсу, автором понад 20 книжок, у яких він виступав за радикальну трансформацію християнства в напрямі посттеїстичної, інклюзивної та морально актуальної релігії. Його позиція викликала гостру полеміку в середовищі як традиційної, так і прогресивної теології. Зокрема, важливими для аналізу є його «12 тез нової Реформації» (Spong, 1998), які він запропонував як альтернативу до класичних догм.

Дослідженість проблеми. Попри контрверсійність його підходів, постать Дж. Ш. Спонга привернула увагу дослідників із різних дисциплін: теології, релігієзнавства, філософії та соціології релігії. Зокрема, у праці Ганса Кюнга (Küng, 2001) акцентується на паралелях між закликами Спонга до реформ і спробами модернізувати католицьке вчення в дусі Другого Ватиканського собору. Кюнг визнає, що хоча позиції Спонга можуть здаватися крайніми, вони порушують ті самі питання, що й офіційна теологія: про значення догм, роль церкви в сучасному світі, місце науки у богослов'ї.

Браян Макларен (McLaren, 2004) у рамках прогресивного протестантизму звертається до спадщини Спонга як до основи «нової парадигми» християнства, яка не тільки інклюзивна, а й метанаративна в сенсі метамодерністської думки. У наукових журналах, як-от *Journal of Contemporary Religion* (Ford, 2010) і *Theological Studies* (Winters, 2015), аналізується не тільки зміст ідей Спонга, а й реакція на них серед духовенства та вірян. Особливо підкреслюється, що його погляди спричинили створення так званих «експериментальних парафій», де

віра ґрунтується на моральних, а не догматичних принципах.

У контексті герменевтики праці Спонга порівнюються з підходами Джона Домініка Кроссана й Елліді Шнайдер. Наприклад, у *Biblical Interpretation* (Holmes, 2012) автор відзначає, що Спонг розширює рамки літературної критики Святого Письма, пропонуючи її застосування до практики пастирства та богослужіння.

Значущим є також внесок критичних рецензій, які з'явилися після публікації книги *Why Christianity Must Change or Die*. Зокрема, Уільям Лейн Крейг (Craig, 2000) критикує епістемологічну основу Спонга, звинувачуючи його в релятивізмі, що, на думку Крейга, може призвести до повного розмивання християнської ідентичності. Водночас ця критика засвідчує реальну загрозу для ортодоксального християнства, що постає перед викликами секулярної модерності.

Отже, сучасна академічна думка здебільшого визнає Спонга важливим голосом у дебатах про майбутнє християнства, навіть попри суперечності щодо легітимності його богослов'я у межах традиційної парадигми.

Мета статті – ретельно проаналізувати богословські засади концепції Спонга, показати її місце у контексті посттеїзму, а також з'ясувати потенціал його ідей для майбутнього християнської думки.

Основний виклад. У центрі критики Спонга лежить класичне уявлення про Бога як всемогутню особистість, яка втручається в історію людства. Він вважає цю модель продуктом міфологічного мислення, непридатним для сучасної свідомості, що сформувалася під впливом наукової революції, еволюційної біології та космології. У праці *Why Christianity Must Change or Die* Спонг відкрито заявляє, що для виживання християнства потрібно відмовитися від надприродного теїзму та перейти до нової теології, у центрі якої буде не трансцендентний Суддя, а «джерело життя, любові та буття» (Spong, 1998).

Така позиція тісно пов'язана з процесною філософією Альфреда Норта Вайтгеда та «теологією буття» Пауля Тілліха, де Бог не є «істотою серед істот», а «глибиною буття» (Tillich, 1951). Це дає можливість Спонгу сформулювати посттеїстичний підхід, у межах якого духовність розуміється як внутрішнє переживання взаємозв'язку та глибини, а не як зовнішній культ поклоніння.

Одним із найрадикальніших аспектів теології Спонга є його розуміння особи Ісуса Христа. У своїх працях він наголошує, що в традиційному тлумаченні христологія спирається на доктрини, сформовані в дохристиянську епоху, які не відповідають сучасному досвіду людини. Зокрема, ідея про фізичне воскресіння Ісуса чи його надприродне

зачаття втрачає сенс в епоху критичної свідомості (Spong, 1994).

Натомість Спонг пропонує бачити в Ісусі взірць людини, яка повністю реалізувала потенціал любові, відкритості, жертовності та духовного прозріння. Це наближає христологію до морально-етичного взірця, а не до об'єкта культового обожнення. Його підхід співвідноситься з філософськими інтерпретаціями Ісуса в працях Альберта Швейцера, Дональда Сміта та Річарда Рора.

Спонг категорично заперечує інфалібілізм Біблії, стверджуючи, що вона є продуктом конкретного часу, місця та культури. У книзі *Rescuing the Bible from Fundamentalism* (Spong, 1991) він детально аналізує тексти Старого та Нового Заповіту з погляду літературної критики, історії релігій і соціальної психології. Біблія, за його словами, не є прямим об'явленням, а радше є зібранням свідчень релігійного досвіду, які потрібно тлумачити символічно, а не буквально.

Герменевтична парадигма Спонга передбачає критичне прочитання текстів з урахуванням їхнього соціального, політичного та міфологічного контекстів. Це відкриває шлях до оновленого біблійного богослов'я, яке більше не є джерелом авторитарної моралі, а перетворюється на натхнення до особистого пошуку сенсу.

Особливу увагу Спонг приділяє темі моральності в умовах релігійного плюралізму. Він вважає, що етика має бути звільнена від релігійного примусу, а натомість ґрунтуватися на усвідомленні людської гідності, співчуття та відповідальності перед іншими. У цьому він зближується з ідеями Східної філософії, секулярного гуманізму й етикою Емануїла Левінаса.

Ще одним важливим аспектом є інклюзивність. Спонг активно виступав за рівність жінок у священстві, права ЛГБТ-спільнот і прийняття представників інших релігій як повноправних партнерів у діалозі. Це ставить його в опозицію до ексклюзивістських форм релігії, які претендують на абсолютну істину, водночас закріплюючи те чи інше упередження (Голланд, 2024). Проте це продукує повільні, та все ж зміни. Так, католицька церква дозволила священикам благословляти одностатеві пари, але не проводити для них вінчання чи будь-які шлюбні обряди. Декларацію *Fiducia supplicans* із таким нововведенням видала Дикастерія віровчення, а Папа Римський Франциск затвердив її. «Коли двоє людей просять благословення, навіть якщо їхнє подружжє становить «нерегулярним», висвячений священнослужитель може дати згоду. Проте цей жест пастирського благословення не має містити будь-яких елементів, які віддалено нагадують обряд вінчання», – йдеться у повідомленні (*Fiducia supplicans*, 2023).

Книга *Why Christianity Must Change or Die*, опублікована Спонгом у 1998 році, є своєрідним маніфестом посттеїстичної духовності. У ній містяться такі ключові положення (Spong, 1998).

1. **Теїзм як спосіб мислення мертвий.** Спонг відкидає класичне уявлення про Бога як «особу на небі», яка втручається в перебіг подій. У сучасному науковому світі така картина Бога здається архаїчною. Це означає перехід до панентеїзму чи процесного богослов'я, де Бог – це не зовнішній агент, а глибина буття (за Паулем Тілліхом). Такий Бог «не робить чудес», не порушує закони природи, а діє через свідомість, совість, любов.

2. **Необхідне посттеїстичне розуміння Бога.** Новий образ Бога має бути поза рамками теїзму – як джерело життя, любові, свідомості. Це відкриває шлях до містичної, а не догматичної релігійності. Бог – не «той, хто зверху», а «те, що в глибині». Це зближує релігію з філософією та духовною практикою.

3. **Ісус – не надприродна істота, а взірець глибокої людяності.** Ісус – не Бог, який «взяв людське тіло», а людина, яка повністю реалізувала божественне в собі. Це радикально змінює христологію. Ісус – не об'єкт поклоніння, а взірець для наслідування. Спасіння – не у «вірі в Ісуса», а в «бути як Ісус». Такий погляд ставить людину в центр духовного розвитку.

4. **Біблія – людський продукт.** Біблія – не «надиктована Богом», а свідчення релігійного досвіду людей. Це відкидає інфалібілізм (непомильність) Писання. Такий підхід відкриває дорогу до критичного біблійного аналізу, надає змогу читати тексти в історичному контексті, а не вважати кожне слово абсолютною істиною.

5. **Гріх – це не злочин проти Бога, а розрив зв'язку із життям.** Спонг відкидає концепт первородного гріха, якого немає у свідомості сучасної людини. Гріх – не порушення «зовнішнього закону», а втрата цілісності, любові, відповідальності. Це екзистенційне тлумачення близьке до психології та етики.

6. **Викуплення – не через кров, а через любов.** Ідея, що Бог «вимагає жертви» – жорстока та застаріла. Ісус не «сплатив борг», а показав силу безумовної любові. Це відмова від юридичної моделі спасіння (анзельмова теорія викуплення). Спонг повертає нас до «етики любові», у якій Бог не суддя, а джерело співчуття.

7. **Воскресіння – символ, а не фізична подія.** Воскресіння не було тілесним поверненням до життя, а є трансформаційним досвідом перших учнів. Це бачення ближче до глибокого релігійного переживання, ніж до історичної події. Воскресіння стає символом того, що любов сильніша за смерть, а не доказом божественності.

8. **Молитва – не прохання до Бога, а внутрішня трансформація.** Молитва – не «прохання» до Бога втрутитись, а акт медитації, заглиблення, зміни свідомості. Це наближує молитву до східних духовних практик (дзен, йога, суфізм). Молитва розглядається як шлях до внутрішнього спокою, усвідомлення, співчуття.

9. **Моральність – не від Бога, а з людської відповідальності.** Мораль не спирається на «божественні накази», а випливає з усвідомлення єдності та гідності всіх людей. Це гуманістичне етичне мислення. Справжнє добро – не із примусу, а з любові. Віра не протистоїть моральності, а підтримує її через співпереживання.

10. **Християнство має бути інклюзивним.** Церква має приймати всіх – незалежно від статі, сексуальності, раси, віри. Це радикальний виклик традиційній ексклюзивності. Спонг ставить любов вище за догму. Інклюзія – це вияв Божої присутності в різноманітті.

11. **Християнство – не єдина істина.** Інші релігії – це також шляхи до глибини буття. Ніхто не володіє монополією на істину. Це релігійний плюралізм. Він суперечить місіонерській ідеї «спасати всіх», але сприяє діалогу між культурами. Християнство стає не владним проєктом, а співрозмовником.

12. **Завдання – створити нову спільноту віри.** Церква майбутнього – це не інституція догм, а простір пошуку, співпереживання, співтворчості. Спонг бачить церкву як «спільноту змінених сердець», а не центр влади. Така церква не контролює, а надихає. Це повернення до первісної ідеї «екклесії» – зібрання вільних у душі людей.

Ці тези не лише переглядають основи догматичного віровчення, а й задають вектор духовного розвитку, де головною цінністю є любов і свобода.

Спонг посідає унікальне місце серед богословів постмодерного періоду. На відміну від академічно орієнтованих теоретиків, він поєднує богословське письмо з пастирською діяльністю, спрямованою на реальні трансформації у церковній практиці. Його ідеї перегукуються з працями Маркуса Борга, Домініка Кроссана, Гарві Кокса й інших представників так званого *Jesus Seminar* (Borg, 2003; Crossan, 1994; Cox, 1995). Усі вони виступають за дехісторизацію біблійних міфів і пошук нових форм духовності.

Разом із тим критика Спонга є предметом численних полемік. Консервативні теологи вважають його позицію антикатехитичною та такою, що розмиває основи християнської віри. Проте, з іншого боку, його ідеї відкривають новий простір для віруючих, які прагнуть поєднувати релігійний досвід із науковим світоглядом.

Грунтуючись на багатій інтелектуальній спадщині Спонга та, безумовно, поважаючи її, водночас також переосмислюючи та доповнюючи, можна

продовжити формулювати своєрідний чек-лист можливої нової Реформації як антитезу традиціоналістським й особливо обскурантистським тенденціям у християнській церкві.

1. **Віра без теїзму.** Немає необхідності вірити в антропоморфного Бога як надприродну істоту, яка перебуває поза світом, втручається у події та карає чи рятує за своїм уподобанням. Бог – це символ глибин буття, втілення трансцендентного виміру реальності, доступного через досвід, страждання, любов і взаємозв'язок.

2. **Ісус як архетип, а не божественний виняток.** Ісус із Назарета – це втілення повноти людського буття, пророк співчуття, носій етичної революції, а не метафізичний Син Божий у традиційному догматичному сенсі. Його життя є запрошенням до трансформації, а не інструментом викуплення.

3. **Воскресіння як метафора надії.** Потрібно визнати, що воскресіння не є біологічним фактом, а міфологічною мовою перемоги життя над страхом і смертю. Воно є символом безумовної надії, а не доказом фізичного чудесного повернення до життя.

4. **Біблія як людський документ.** Святе Письмо – це бібліотека історичних, поетичних, релігійних текстів, які відображають духовні пошуки спільнот. Біблія не є непогрішимою істинною, а джерелом натхнення та критичного осмислення, яке потребує герменевтичної чутливості.

5. **Віра без догм.** Нова духовність не потребує ортодоксії. Догми – це історичні конструкції, а не абсолютні істини. Необхідно вибирати відкритий пошук, а не замкнену систему. Питання цінніші за відповіді, сумнів – чесніший за фальшиву впевненість.

6. **Християнство без триєдиного Бога.** Потрібно визнати, що Трійця – це богословський символ, а не онтологічна структура. Досвід Бога не потребує трьох іпостасей. Об'єктивно існує множинність мов для духовного переживання: феміністичні, натуралістичні, метафоричні, поетичні.

7. **Спасіння – це зіцнення, а не звільнення від гніву Божого.** Спасіння не є уникненням пекла. Це процес цілісності, звільнення від страху, токсичного сорому та відчуження. Це глибоке оновлення нашої людяності, яке вкорінене у співчутті, не в доктрині.

8. **Церква як простір співбуття, а не інститут контролю.** Потрібно будувати спільноти, де зібрання людей служить одне одному в любові та дії, а не підкоряється авторитету. Церква – це не будівля та не ієрархія, а практика співчуття та справедливості.

9. **Християнство без винятковості.** Необхідно відкинути ідею, що християнство є єдиною істинною релігією. Бог говорить багатьма голосами – через іслам, буддизм, атеїстичну етику, через природу, мистецтво, науку. Вибором є інклюзивність, а не виключення.

10. **Майбутнє віри – у дії, а не в ідеології.** Справжня духовність виявляється не у визнанні символів, а в практиці: у боротьбі за права людини, в турботі про планету, у створенні мирних, чесних і люблячих спільнот. Слова про Бога втрачають значення, якщо вони не втілюються в діях.

Зазначений перелік не є ані вичерпним, ані незмінним, це не заперечення християнства, а його оновлення. Заклик до нової Реформації має звучати не як повернення до минулого, а як прорив у майбутнє: духовне, вільне, глибоко людяне. Тут, немає готових відповідей, але має бути рух уперед – у пошуку, у співчутті, у правді.

Отримані результати дослідження мають суттєву теоретичну та практичну цінність для сучасного академічного релігієзнавства.

По-перше, систематизація ідей Спонга дає змогу краще зрозуміти динаміку еволюції християнської думки в епоху пізньої модерності та постсекулярного суспільства. Його підхід ілюструє унікальний приклад критичного осмислення догматичного спадку в контексті гуманітарних, наукових і етичних викликів сьогодення.

По-друге, аналіз посттеїстичних уявлень Спонга відкриває нові можливості для інтердисциплінарного вивчення релігії як феномена культури, зокрема на перетині теології, філософії релігії, соціології та культурної антропології. Тому постає потреба в розширенні аналітичного інструментарію академічного релігієзнавства шляхом включення категорій постметафізичної герменевтики, секулярної етики та когнітивної науки про релігію.

По-третє, робота Спонга слугує методологічним зразком для подальших досліджень нових форм релігійної свідомості, які виникають поза межами ортодоксальних конфесій і тяжіють до індивідуалізованої, критично осмисленої духовності. Це може стимулювати порівняльні дослідження аналогічних трансформацій у юдаїзмі, ісламі чи буддизмі.

Зрештою, критичне осмислення спадщини Спонга вказує на важливість дослідження інституційних реакцій на радикальні богословські виклики. Це стосується як внутрішньої динаміки конфесійної ідентичності, так і змін у дискурсі міжрелігійного діалогу, інклюзивності та церковної легітимності. Подальші дослідження можуть бути спрямовані на вивчення впливу подібних підходів на молодь, маргіналізовані спільноти, а також на розвиток альтернативних парафіяльних структур.

Отже, осмислення ідей Спонга не лише актуалізує методологічну гнучкість релігієзнавства, але й сприяє поглибленню розуміння змінної природи віри у посттрадиційну епоху.

Висновки. Джон Шелбі Спонг представляє богословський радикалізм, спрямований не на руйнування християнства, а на його оновлення відповідно до вимог

часу. Його підхід передбачає відмову від теїстичного Бога, критичну герменевтику Святого Письма, етичний гуманізм і релігійний плюралізм. У цьому сенсі його богослов'я може стати основою для формування нової постсекулярної релігійності, яка об'єднує глибоку духовність із раціональним осмисленням світу.

У добу кризи інституційної релігії ідеї Спонга надають християнству шанс на еволюцію. Хоча вони викликають заперечення з боку ортодоксального богослов'я, вони також резонують із тими, хто шукає віру, що не конфліктує з наукою, моральною свідомістю та духовним прагненням до цілісності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Borg M. *The Heart of Christianity: Rediscovering a Life of Faith*. HarperOne, 2003. 240 p.
- Cox H. *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*. Addison Wesley, 1995. 368 p.
- Craig W. L. A Response to the Post-Theistic Theology of John Shelby Spong. *Philosophia Christi*. 2000. No. 2 (2). P. 345–358.
- Crossan J. D. *Jesus: A Revolutionary Biography*. HarperOne, 1994. 256 p.
- Dichiarazione “Fiducia supplicans” sul senso pastorale delle benedizioni del Dicastero per la Dottrina della Fede, 18.12.2023. HOLY SEE PRESS OFFICE. URL: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/12/18/0901/01963.html>.
- Ford M. Post-Christian Spirituality: John Shelby Spong and the Search for Authentic Faith. *Journal of Contemporary Religion*. 2010. No. 25 (3). P. 351–365.
- Holmes S. Reading the Bible in the Age of Postmodern Critique: Spong and the Narrative Turn. *Biblical Interpretation*. 2012. No. 20 (2). P. 198–220.
- Küng H. *The Catholic Church: A Short History*. Modern Library, 2001. 272 p.
- McLaren B. *A Generous Orthodoxy*. Zondervan, 2004. 352 p.
- Spong J. S. *Rescuing the Bible from Fundamentalism: A Bishop Rethinks the Meaning of Scripture*. HarperSanFrancisco, 1991. 256 p.
- Spong J. S. *Resurrection: Myth or Reality? A Bishop's Search for the Origins of Christianity*. HarperOne, 1994. 352 p.
- Spong J. S. *Why Christianity Must Change or Die: A Bishop Speaks to Believers In Exile*. HarperOne, 1998. 288 p.
- Tillich P. *Systematic Theology, Volume I*. University of Chicago Press, 1951. 307 p.
- Winters T. Progressive Theologies in the Episcopal Tradition. *Theological Studies*. 2015. No. 76 (1). P. 112–135.
- Голланд Дж. Коротка історія мізогінії. Найдавніше упередження у світі. Київ : Rogue Umbrella Ltd. у співпраці з ГО «АРК.ЮЕЙ», 2024. 352 с.

REFERENCES

- Borg, M. (2003). *The Heart of Christianity: Rediscovering a Life of Faith*. HarperOne.
- Cox, H. (1995). *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*. Addison Wesley.
- Craig, W. L. (2000). A Response to the Post-Theistic Theology of John Shelby Spong. *Philosophia Christi*, 2 (2), 345–358.
- Crossan, J. D. (1994). *Jesus: A Revolutionary Biography*. HarperOne.
- Dichiarazione “Fiducia supplicans” sul senso pastorale delle benedizioni del Dicastero per la Dottrina della Fede, 18.12.2023. HOLY SEE PRESS OFFICE. URL: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/12/18/0901/01963.html>.
- Ford, M. (2010). Post-Christian Spirituality: John Shelby Spong and the Search for Authentic Faith. *Journal of Contemporary Religion*, 25 (3), 351–365.
- Holland, J. (2006). *Misogyny: The World's Oldest Prejudice*. Carroll & Graf Publishers.
- Holmes, S. (2012). Reading the Bible in the Age of Postmodern Critique: Spong and the Narrative Turn. *Biblical Interpretation*, 20 (2), 198–220.
- Küng, H. (2001). *The Catholic Church: A Short History*. Modern Library.
- McLaren, B. (2004). *A Generous Orthodoxy*. Zondervan.
- Spong, J. S. (1991). *Rescuing the Bible from Fundamentalism: A Bishop Rethinks the Meaning of Scripture*. HarperSanFrancisco.
- Spong, J. S. (1994). *Resurrection: Myth or Reality? A Bishop's Search for the Origins of Christianity*. HarperOne.
- Spong, J. S. (1998). *Why Christianity Must Change or Die: A Bishop Speaks to Believers In Exile*. HarperOne.
- Tillich, P. (1951). *Systematic Theology, Volume I*. University of Chicago Press.
- Winters, T. (2015). Progressive Theologies in the Episcopal Tradition. *Theological Studies*, 76 (1), 112–135.

ЕЛЕМЕНТИ ТРАДИЦІЇ ШАМАНІЗМУ В РИТУАЛЬНІЙ СИСТЕМІ ТЕЛЕМИ ТА ТВОРЧІЙ СПАДЩИНИ АЛЕЙСТЕРА КРОВЛІ

У статті досліджено можливі точки перетину між релігійно-містичною системою телеми, заснованою Алейстером Кровлі, та архаїчними шаманськими практиками. Основну увагу приділено порівнянню змінених станів свідомості, технік досягнення екстазу, концепцій подорожей в астральні світи, спілкування з духовними сутностями та ролі посвяченого як посередника між світами. Проведено аналіз ключових теоретичних джерел з обох традицій, включно з класичними працями Кровлі, дослідженнями Мирчі Еліаде, а також сучасними емпіричними й філософськими розвідками про шаманізм і психоактивний досвід. Автор дійшов висновку, що хоча телема постає як модернізована й есотерична система Заходу, вона зберігає низку функціональних аналогій із шаманізмом, особливо в контексті ритуальної роботи зі свідомістю. Тема потребує подальшого міждисциплінарного вивчення на перетині релігієзнавства, антропології та історії містицизму.

Ключові слова: телема, шаманізм, Алейстер Кровлі, екстаз, змінені стани свідомості, релігійна практика.

Dmytro Pomazan

ELEMENTS OF SHAMANIC TRADITION IN THE RITUAL SYSTEM OF THELEMA AND THE CREATIVE HERITAGE OF ALEISTER CROWLEY

This article explores potential intersections between the religious-mystical system of Thelema, founded by Aleister Crowley, and archaic shamanic practices. The analysis focuses on altered states of consciousness, techniques of achieving ecstasy, astral travel, spirit communication, and the role of the practitioner as a mediator between worlds. Key theoretical sources from both traditions are examined, including Crowley's seminal writings, Mircea Eliade's studies, and contemporary empirical and philosophical research on shamanism and psychoactive experiences. The study concludes that although Thelema is a modernized and esoteric Western system, it shares several functional analogies with shamanism, especially regarding ritual work with consciousness. The subject calls for further interdisciplinary research at the intersection of religious studies, anthropology, and the history of mysticism.

Keywords: Thelema, shamanism, Aleister Crowley, ecstasy, altered states of consciousness, religious practice.

Релігійно-містичне вчення телема, започатковане Алейстером Кровлі на початку XX століття, є одним із найбільш суперечливих і водночас недооцінених феноменів в історії новітніх релігій. Упродовж десятиліть постать Кровлі залишалася об'єктом демонізації, а його релігійна система – маргіналізованою або редукованою до окультної екзотики. Такий підхід сформував упереджене уявлення про телему як про форму «сатанізму» чи псевдорелігійного епатажу, що не відповідає ані складності її світоглядних структур, ані її місцю в ширшому контексті західної есотеричної традиції. У сучасному релігієзнавстві зростає потреба в переосмисленні телеми не лише як окультного вчення, а як специфічного релігійного руху, що інтегрує в собі низку глибинних світоглядних пластів, зокрема й елементи архаїчних релігійних практик, серед яких особливе місце посідає шаманізм (Hedenborg White, 2020, p. 3–5).

Водночас упродовж останніх десятиліть спостерігається зростаючий інтерес до шаманізму як до універсальної форми релігійної практики, що виявляється в різних культурних і часових контекстах. Шаманізм дедалі більше розглядається не лише як пережиток архаїчних систем вірувань, а як жива й адаптивна традиція, що трансформується під

впливом сучасних духовних пошуків, психології, новітніх форм езотеризму та навіть масової культури. Дослідження показують, що елементи шаманських практик – трансів техніки, робота з духами, символізм тварин-помічників – активно реінтерпретуються в новітніх релігійних і окультних рухах.

Дослідження має на меті простежити паралелі між шаманськими практиками (зокрема, зміненими станами свідомості, екстатичними техніками, астральними подорожами та взаємодією з духами) і ключовими аспектами теософсько-магічної доктрини Кровлі, а також з'ясувати, наскільки ці елементи можуть бути інтерпретовані як свідоме або несвідоме відтворення архаїчної релігійної моделі.

Хоча постать А. Кровлі вже стала об'єктом численних досліджень у галузі історії релігії, окультизму й езотеризму, ця добірка джерел фокусується на менш очевидних, але важливих аспектах його вчення, зокрема на елементах, що дотичні до шаманських практик: використання змінених станів свідомості, взаємодія з духовними сутностями, досвід особистої трансформації. Через це ці праці мають цінність у вивченні того, як елементи шаманізму можуть проявлятися в модернізованих окультних системах, зокрема в телемі.

Так, у рукописі «Магічне використання Кровлі ангалоніуму Левінії (пейота / мескаліну)» йдеться про експериментальне застосування А. Кровлі мескаліну – психоактивного ентеогену, аналогічного до рослин, які використовуються в шаманських практиках (наприклад, айяуаски в амазонських культурах). Автор підкреслює, що Кровлі використовував ці речовини як частину ритуальної структури для відкриття астрального світу та набуття містичного досвіду. Такий підхід дає змогу трактувати телему як систему, де свідомо запозичуються елементи шаманських трансформаційних технік (Everitt, 2015).

У схожій за тематикою статті Крістофер Партрідж розглядає вживання психоактивних речовин Кровлі як духовну практику, а не лише гедоністичну звичку (Partridge, 2017). Це дослідження дає змогу провести паралелі з шаманізмом, де змінений стан свідомості має сакральний зміст. Важливо, що дослідник аналізує методологічну систематичність у підході Кровлі – використання речовин як інструмента входження в транс, контакту з інакшими сутностями та перетворення особистості.

Водночас дослідник Марко Геденборг Вайт закликає переглянути образ Кровлі, звільнивши його від моралістичного кліше «демонізованого чаклуна», і розглянути телему як динамічну релігійну систему. Такий підхід актуалізує вивчення телеми в контексті альтернативної духовності, де, як і в шаманізмі, сакральне пізнається через індивідуальний досвід, ініціацію та трансів практики. Авторка вказує, що телема заслуговує на аналітичне дослідження в термінах сучасної феноменології релігійного досвіду (Hedenborg White, 2020).

Видатний дослідник західного езотеризму Генрік Богдан аналізує унікальне поєднання антропоцентризму й містики у світогляді Кровлі, де божественне ототожнюється з людською сутністю (Bogdan, 2020). Це перегукується із шаманською ідеєю внутрішнього сакрального потенціалу, де шаман не лише посередник, а часто сам стає духом. Богдан підкреслює, що містичні досвіди Кровлі – це ритуальні мандрівки, у яких онтологічна межа між людиною і вищими силами розмивається – аналогічно до багатьох шаманських систем.

Одна з найновіших праць присвячена центральному ритуалові в телемі – «Знанню і Розмові зі Святим Ангелом-Охоронцем». Богдан інтерпретує цей досвід як форму контактної магії, яка має багато спільного із шаманським входженням у стосунки із духом-покровителем або тотемом. Практика є складним ритуалом трансформації свідомості, що веде до інтеграції нової духовної ідентичності – аналогічно до шаманської ініціації (Bogdan, 2023).

Отже, слід констатувати, що жодна з робіт не звертається до теми шаманізму. Також немає жодних

підтверджень контакту А. Кровлі із шаманами під час його подорожами світом.

Варто також підкреслити, що сучасні інтерпретації шаманізму давно вийшли за межі суто етнографічного опису ритуалів корінних народів. Сьогодні шаман вивчається як архетип трансформативної постаті в таких галузях, як релігієзнавство, психологія, культурна антропологія, філософія та навіть когнітивна наука. У новітніх студіях він постає не лише як носій традиції, а як ключова фігура в осмисленні змінених станів свідомості, духовної ініціації та глибинної символіки переходу між світами. Тому для нашого дослідження були відібрані найбільш дотичні статті до цієї тематики.

Наприклад, у статті Шеннон Крокфорд досліджуються символічні структури західного шаманізму, розглядається, як поняття «тріщини між світами» стало центральним для опису змінених станів свідомості та трансцендентного досвіду (Crockford, 2013). Авторка демонструє, що західний шаманізм хоч і оперує в іншому соціокультурному середовищі, успадковує архетипові моделі з традиційних шаманських практик. Ця робота є важливою в контексті досліджень сучасної релігійності та психології релігійного досвіду, вказуючи на тривале переплетення шаманізму з езотеричними течіями.

Східний дослідник Фен Ку аналізує локалізовані форми шаманізму серед народу даур у Північному Китаї, зосереджуючись на втіленні духів предків у ритуальних практиках. Автор демонструє, як шаманські церемонії створюють «ритуальний ландшафт», де поєднуються тілесність, соціальна взаємодія та сакральне. Це дослідження ілюструє, як традиційний шаманізм адаптується до пострадянського й постмаоїстського контексту, залишаючись важливим у локальних ідентичностях і духовному житті (Qu, 2021).

У статті «Огляд досліджень практик шаманського трансу» представлено широкоформатний огляд досліджень, присвячених практикам шаманського трансу в медичному, психологічному й етнографічному контекстах. Автори систематизують результати численних публікацій, фокусуючись на загальних механізмах входження в змінені стани свідомості – як за допомогою ритуалів, так і під впливом психоактивних речовин. Дослідження засвідчує зростання інтересу до шаманізму як міждисциплінарного об'єкта вивчення, зокрема в галузях психотерапії, нейронаук і антропології релігії (Marie et al., 2024).

Нарешті, у новітньому розділі для авторитетного оксфордського довідника видатний дослідник Вінкельман узагальнює дані щодо перетину шаманізму з психоделічними досвідами. Він обґрунтовує тезу про те, що багато аспектів містичного та релігійного переживання в шаманізмі мають нейрофізіологічну

основу, особливо в контексті застосування ентеогенів (Winkelman, 2024). Цей текст інтегрує новітні наукові уявлення про шаманізм у міждисциплінарний дискурс психоделічної науки, релігієзнавства та нейропсихології.

Отже, шаманізм і телема постають як окремі явища, що привертають увагу дослідників із різних галузей – від антропології до релігієзнавства. Шаманізм вивчається як універсальний духовний феномен, пов'язаний із трансовими станами та ритуальною практикою. Телема ж репрезентує модерний езотеричний рух, у якому відчутний інтерес до змінених станів свідомості, індивідуального досвіду та містичних практик. Обидва напрями залишаються важливими об'єктами міждисциплінарного аналізу.

Виклад основного матеріалу. Перш ніж переходити до порівняння шаманізму з телемою, доречно розглянути їх визначення та загальну історію. Сам Кровлі визначав телему таким чином: «Телема означає не просто нову релігію, але й нову космологію, нову філософію, нову етику. Вона координує роз'єднані відкриття науки, від фізики до психології, в цілісну і послідовну систему» (Crowley, 1989, р. 398–399). У сучасному розумінні це неорелігійний рух, однак для комплексного розуміння цієї релігійної системи потрібно розглянути її генез.

Засновником телеми є Алейстер Кровлі (справжнє ім'я Едвард Александер Кровлі, 1875–1947) – одна з найбільш суперечливих і водночас впливових постатей в історії західного окультизму та модерної езотерики. Народжений у Лемінгтон-Спа, Англія, він виростав у релігійно суворій атмосфері завдяки своїм батькам – прибічникам фундаменталістського християнського руху Плімутських братів. Після смерті батька в 1887 році Кровлі розпочав свідоме бунтівне життя, відкидаючи віру батьків і занурюючись у світ задоволень, філософії, магії та містичизму (Granholm, 2014, р. 49–51).

У 1898 році А. Кровлі вступив до Герметичного Ордену Золотої Зорі, де швидко просунувся по щаблях посвяти. Хоча його участь в діяльності Ордену завершилася вже в 1900 році, структура ступенів та магічна доктрина Золотої Зорі згодом стали однією з двох основ системи Магії, яку створив Кровлі. Другою складовою його езотеричного вчення стали йогічні практики, запозичені під час мандрівок до Індії, Бірми та Цейлону.

1904 рік ознаменував собою переломний момент у його окультній кар'єрі. Під час медового місяця в Каїрі Кровлі, прагнучи вразити свою дружину Роуз (уроджена Келлі, 1874–1932) магічними заклинаннями, несподівано став свідком того, як вона впала у транс і заявила, що на нього чекає «хтось». Цим «кимось» виявився бог Гор. За наполяганням дружини впродовж 8–10 квітня Кровлі записав *Книгу Закону* (*Liber AL vel Legis*), текст, який, за його

твердженням, був надиктований йому позатілесною істотою на ім'я Айвасс. У цій книзі проголошувалося народження нової епохи духовної еволюції людства, у якій сам Кровлі, як Пророк і Звір, відіграє головну роль (Hedenborg White, 2020, р. 2).

Центральною доктриною нової релігії Кровлі стало переконання, що кожна людина має унікальне покликання, яке зазвичай залишається невідомим, прихованим або пригніченим. Виявлення цього покликання він ототожнював із «Знанням і Бесідою зі Святим Янголом-Охоронцем». Це, зі свого боку, передбачало практику – дію, яку слід було здійснити. У *Книзі Закону* це визначалося як Воля – або в пізнішій термінології Кровлі Істинна Воля: «*Чини свою волю – і це буде весь Закон*» та «*Ти не маєш іншого права, окрім як виконувати свою волю. Виконуй її – і ніхто не посміє заперечити*». Природа цього Закону також розумілась як форма любові: «*Любов є закон, любов під Волею*».

Для Кровлі Закон телеми був універсальною відповіддю на політичні, релігійні, соціальні, етичні та психологічні проблеми людства. Оскільки кожен індивід є неповторним («*Кожен чоловік і кожна жінка – це зірка*»), Істинні Волі не можуть бути однаковими. Отже, усі конфлікти виникають тоді, коли принаймні одна зі сторін діє не відповідно до своєї істинної природи. *Книга Закону* складається з трьох розділів і 220 віршів, кожен розділ «надиктований» окремим божеством: Нуйт, Хадіт та Ра-Хур-Куїт. Хоча ці імена мають витоки в обрядах Золотої Зорі й давньоєгипетських культах, у телемі вони набувають нового трактування та ритуального змісту (Bogdan, 2020, р. 30). Деякі аспекти релігійної системи будуть розглянуті далі, в контексті процедури порівняння з практиками шаманізму.

Підхід до огляду історії шаманізму значно відрізняється від еволюційного шляху телеми. Тому в описі будуть зроблені певні узагальнення.

Шаманізм уперше привернув увагу західних науковців як чужорідне, екзотичне явище – щось, що не відповідало ментальності та культурним уявленням Європи. Інформація про шаманські практики почала надходити разом зі звітами з імперських, наукових і торговельних експедицій до неєвропейських регіонів. Перші етнографічні свідчення стосувалися тунгусів (євенків) із центрального Сибіру, в яких вживалися слова «сама», «саман», «шаман» чи «самман», що й було запозичене російською, а згодом і західною академічною традицією як позначення ритуальних практиків різних сибірських народів.

Німецькі й російські описи шаманізму почали проникати до наукових кіл Західної Європи вже наприкінці XVIII століття, а в другій половині XIX століття поняття «шаманізм» стало активно обговорюватися у рамках антропології, порівняльного релігієзнавства, а також у контексті націоналістичних

та духовно-революційних рухів того часу. До кінця XIX століття європейські інтелектуали визнали наявність надзвичайно схожих ритуальних практик у мисливсько-збиральницьких і ранньоаграрних суспільствах по всьому світу. Ці практики мали спільні риси, зокрема екстатичні колективні дії, які протистояли раціоналістичним тенденціям Реформації, Відродження та модерного світу.

На початку XX століття поняття шаманізму вже закріпилося в академічному дискурсі як один із центральних аналітичних інструментів у порівняльному релігієзнавстві для опису харизматичних екстатичних практик домодерних культур. Особливу роль у цьому процесі відіграв Мирча Еліаде, чия праця *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (1964) сприяла глобальному поширенню уявлення про шамана як духовного цілителя та медіатора між світами. Це зміцнило уявлення в антропології та релігієзнавстві про існування універсальної архетипової традиції шаманського зцілення й відокремлення цього типу релігійної практики від інших форм магії у культурах усього світу (Winkelman, 2024).

Разом із тим таке широке визнання призвело до надмірного поширення поняття «шаман», що й викликало критику щодо його застосовності до різноманітних культур. Ця критика спричинила хвилю відповідей, які, з одного боку, підкреслювали недоліки універсалізації, а з іншого – захищали аналітичну цінність концепту за умов обережного й контекстуального використання.

Слід зауважити, що шаманізм як релігійна практика ґрунтується на уявленні, що «шамани» існують або існували у всіх «традиційних» суспільствах – як у допромисловій Європі й Америці до приходу християнства, так і в сучасних неєвропейських культурах. Основна ідея полягає в тому, що шаманізм був первинною формою релігії – найдавнішою та найпримітивнішою. Це уявлення бере початок з робіт М. Еліаде, який прагнув сформувати універсальну «класичну» модель шаманізму на міжкультурному рівні.

Еліаде виокремив систему символів, яку вважав ядром усіх шаманських традицій до їх історичної трансформації чи викривлення. Серед цих символів – космологія трьох світів (верхнього, середнього та нижнього), подорожі – як піднесення до неба, так і спуски до підземного світу, екстатичний стан, а також образ Світового дерева. Хоча багато дослідників стверджують, що ця «класична» модель не відповідає емпіричним даним про шаманізм у різних культурах світу, важливо інше – саме через працю *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* Еліаде заклав основу західного розуміння шаманізму.

Попри те, що академічне середовище більше не підтримує ідею універсального шаманізму, саме

це уявлення стало визначальним у процесі формування сучасних західних неошаманських практик як релігійного явища. Слід зазначити, що академічна спільнота не має єдиної позиції щодо інтерпретацій Еліаде: його підхід до уніфікації шаманських традицій неодноразово піддавався критиці як за надмірну узагальненість, так і за ігнорування культурної специфіки окремих народів (Crockford, 2013, p. 185).

Однак найновіші дослідження з проблематики шаманізму засвідчують, що результати кроскультурного аналізу, здійсненого в різних регіонах світу, дають можливість обґрунтовано стверджувати: низка характерних рис справді є спільною для шаманських практик, незалежно від їхнього географічного чи культурного контексту (Winkelman, 2024). Окрім цього, сучасні психологічні та нейрофізіологічні дослідження шаманів та їх трансових станів не підтверджують наявності психічних хвороб у послідовників шаманізму, як вважалося раніше (Marie et al., 2024, p. 9).

Тому з кроскультурних досліджень далі буде наведено ряд аспектів, які мають універсальну природу в шаманських системах, для подальшого порівняння:

- навчання й ритуальні приготування, що передбачають ізоляцію, піст і обмеження води, статеву стриманість і суворі практики, а також ритуали з використанням змінених станів свідомості (ЗСС), часто досягнутих за допомогою рослинних психотропів;
- навчання, що передбачає тривале усамітнення в дикій природі – духовний досвід, описуваний як пошук бачення (vision quest), під час якого знаходяться союзники серед духів, які надають шаману силу;
- досвіди, осмислювані як «польоти душі» – особисті переживання, під час яких свідомість шамана мандрує поза тілом у світ духів (Winkelman, 2024).

Варто зазначити, що універсальних характеристик шаманізму набагато більше ніж три. Однак така вибіркковість пов'язана з обмеженнями, яке накладається допустимим обсягом статті. Тому для більш детальної інформації доречно звернутися до спеціалізованих досліджень.

Перша характеристика шаманізму (навчання і ритуальні приготування, що передбачають ізоляцію, піст і обмеження води, статеву стриманість і суворі практики, а також ритуали з використанням змінених станів свідомості (ЗСС), часто досягнутих за допомогою рослинних психотропів) має два край важливі елементи телемітської системи. Перший компонент стосується ізоляції та різноманітних обмежень. Слід зауважити, що в телемі немає обмежень або табу. В телемі найголовніше – це самодисципліна людини, а будь-яке зовнішнє обмеження вважається гріхом (Morgan, 2013, p. 167–168).

Водночас центральним релігійним актом (ритуалом) телеми є «Співбесіда зі Святим Янголом-Охоронцем» (Mac Gillavry, 2013, p. 34).

Цей ритуал відрізняється від інших практик тим, що божественна сила в ній постає не як абстрактне чи віддалений виток, а як персональний янгол-охоронець, із яким маг може встановити контакт завдяки складному шестимісячному ритуалу. Підготовка до операції передбачає щоденні молитви, медитації та суворі моральні обмеження (Bogdan, 2023, p. 3). Такий підхід до сакральної практики цілком відповідає універсальним практикам підготовки шаманів (Winkelman, 2012, p. 52).

Другий важливий аспект шаманізму – досягнення трансового стану, особливо за допомогою психоактивних речовин. Упродовж значної частини людської історії різноманітні психоактивні речовини, що викликають ЗСС, використовувалися для релігійних ритуалів. Наприклад, психоактивні практики значно вплинули на становлення античної культури (Lundborg 2014, p. 80–81). Сучасні медичні дослідження підтверджують, що використання психоактивних речовин дає змогу розширити горизонт свідомості й отримати особистий духовний досвід (Letheby, 2024, p. 4–5). У цьому контексті вивчається і шаманський транс як один із ключових методів досягнення сакрального досвіду (Marie et al., 2024). Кроскультурні дослідження дають можливість зробити висновок, що поширення практик із застосування психоактивних засобів серед шаманів має універсальний характер, такі практики представлені в різних географічних локаціях світу (Beggiora, 2025, p. 5–6).

Водночас А. Кровлі був одним із перших європейців, який намагався поширювати психоактивні препарати для досягнення містичного досвіду. Він був переконаний, що можна знайти хіміко-фармацевтичні засоби для досягнення необхідного трансового ефекту (Asprem, 2008, p. 151–152). У сучасних дослідників немає сумнівів, що він застосовував наркотичні засоби з метою досягнення необхідних магичних результатів (Everitt, 2015; Partridge, 2017). У період життя Кровлі психоактивні речовини отримали значну популярність серед інтелектуалів, які навіть проводили різноманітні експерименти з досягнення ЗСС (Beggiora, 2025, p. 3). Кровлі також слід вважати одним із тих, хто вивчав і досліджував на собі прояви психоактивних речовин. Інформація про його наркотичний досвід викладена в різних роботах Кровлі, однак у його творчій спадщині існує мінімум три есе, у яких він осмислює психоактивні засоби (Partridge, 2017, p. 126–127).

У своїй практиці Кровлі застосовував велику кількість різноманітних психоактивних засобів. У контексті нашого дослідження доречно зосередити увагу на використанні пейоту, який синтезується

з кактуса *anhalonium lewinii* (ангалоніум далі). У своєму складі ця рослина має алкалоїд мескалін, який широко залучали до ритуальних практик шамани на території Мексики й Америки (Everitt, 2015, p. 2). Напочатку XX століття Кровлі почав досить активно використовувати мескалін у своїх магичних операціях. Украй важливим є той факт, що на території Америки та Європи А. Кровлі проводив різноманітні масові церемонії містичного характеру. Одним з головних компонентів подібних «містерій» було вживання напоїв із додаванням мескаліну. Ці колективні ритуали мали значний успіх, особливо серед представників інтелектуальної еліти. Як стверджує дослідник Патрік Еверітт, за формою реалізації та змістом ритуали Кровлі були тотожні шаманським релігійним практикам (Everitt, 2015, p. 8–9). Також слід додати, що Кровлі хоч і не був першим, хто познайомив європейців з мескаліном, але саме його практики популяризували цю культуру та речовину (Everitt, 2015, p. 17).

Доречно зауважити, що мескалін традиційно використовується мексиканськими шаманами в ритуальних практиках для досягнення змінних станів свідомості, зцілення та спілкування з духовним світом (Schaefer, 2023, p. 84). Водночас А. Кровлі відомий своїми мандрівками Мексикою на початку XX століття (Pasi, 2014, p. 222). Тому ми висловлюємо припущення про можливі контакти з місцевими шаманами й отримання певного досвіду застосування мескаліну. На це також вказують спогади Кровлі, де він захоплюється Мексикою, її природою та культурою (Crowley, 1989, p. 181–183). Утім, точних свідчень про такі взаємодії в науковій літературі не зафіксовано.

Другий універсальний шаманський принцип, що варто розглянути (*навчання, що передбачає тривале усамітнення в дикій природі з духовний досвід, описуваний як пошук бачення (vision quest), під час якого знаходяться союзники серед духів, які надають шаману силу*), теж треба поділити на дві частини. Безумовно, підготовка в організаціях телемітів передбачає доволі тривалу й особисту роботу та підготовку. Ми вже згадували «Співбесіду», тому недоречно зупинятися на цьому ритуалі. Кровлі залишив украй велику спадщину, що присвячена ритуальним діям. Доволі часто він спирався на практики його та сексуальної магії. Але, якщо почитати його «Магнум опус» під назвою «Магіка», то немає сумнівів, що він агітував саме за особисту практику (Crowley, 1988). Наприклад, у вступному розділі роботи Кровлі робить порівняльний аналіз видатних релігійних пророків, як-от Сіддхартха Гаутама, Мухаммед та Ісус, і доходить висновку, що кожна людина здатна досягти подібних піднесених станів свідомості. Однак для цього варто виконати певний алгоритм дій, одним із компонентів якого

є усамітнення та духовна концентрація (Bogdan, 2020, p. 45).

Іншим аспектом шаманізму в доктрині Кровлі є використання видатного гримуару «Готія». У цьому трактаті перераховано 72 духи (демони), яких можна викликати з метою отримання допомоги. Ці практики активно застосовуються в межах телемітської традиції. Кровлі докладно описував ритуал виклику, який він провів на підтримку свого вчителя. За його спогадами, дух навіть набув фізичної присутності та взаємодіяв із деякими об'єктами (Crowley, 1989, p. 181–183).

Немає сумнівів у тому, що практика Готії заснована на юдео-християнській традиції, однак за формою та практичним змістом вона значною мірою перегукується із шаманськими ритуалами. Важливо зазначити, що значна кількість готичних духів має зооморфний вигляд. Крім того, у межах практики «співбесіди з Янголом-Охоронцем» адепт отримує 316 духів-помічників (Bogdan, 2023, p. 3). У шаманських сакральних практиках взаємодія з духами-помічниками посідає центральне місце; здебільшого ці духи мають зооморфну природу. Таким чином, за способом реалізації ці практики мають багато спільного, що цілком узгоджується з підходом «функціонального соціологізму» Е. Дюркгейма (Northover, 2021, p. 2; Tributsch, 2018).

Останній компонент шаманізму, який розглядається в цьому контексті, це досвіди, осмислювані як «польоти душі», тобто особисті переживання, під час яких свідомість шамана мандрує поза тілом у світ духів. Цей аспект практично повністю відтворено в езотеричній системі А. Кровлі. Слід зауважити, що практика астральних подорожей була досить поширеною серед європейських окултистів (Asprem, 2008, p. 159–161). На її значущість вказує і той факт, що Кровлі розробив низку детальних інструкцій для її реалізації, які активно використовувалися телемітами.

Крім того, Кровлі підходив до дослідження астрального світу з науковою системністю. Він наполягав, що окултист має фіксувати свій досвід у «магічному щоденнику», а також здійснювати експерименти з духами (Asprem, 2008, p. 151, 156, 159). У своїй автобіографії Кровлі згадує про численні операції астрального характеру, які він здійснював, і навіть залишив низку методичних рекомендацій. Це, зі свого боку, вказує на його глибоку зацікавленість і залученість у подібні практики (Crowley, 1989, p. 179).

Також важливим компонентом європейського езотеризму є так звана Енохіанська магія, або янгольська магія, яка суттєво вплинула на популяризацію астральних подорожей (Owen, 2004, p. 149–150). А. Кровлі надавав великого значення цій практиці та навчав її своїх учнів. Під час подорожі до Мексики

він застосував одну з найпотужніших технік Енохіанської магії, здійснивши астральну подорож за допомогою спеціального кристала. Проте найглибший досвід Кровлі здобув у 1909 році під час аскези в пустелі. Поєднавши Енохіанську магію з елементами сексуальної магії, він, за оцінками сучасних дослідників, істотно трансформував свій психічний стан (Pasi, 2014, p. 14).

Отже, без сумніву, у системі Кровлі та телемітів практика астральних подорожей відіграє ключову роль. Як засвідчують кроскультурні дослідження, для шаманів подорожі до світу духів або взаємодія з ними становлять основу ритуальної діяльності (Winkelman, 2024).

Наприкінці слід зробити важливе зауваження щодо сакральної природи шаманізму й телеми. Згідно з концепцією Мірчі Еліаде, шаманізм це унікальний магіко-релігійний феномен, який відрізняється від інших архаїчних форм сакрального досвіду своєю спрямованістю на досягнення екстазу. На думку дослідника, шаманізм дорівнює екстазу, а шаман це майстер екстазу (Eliade, 2004, p. 4). Водночас учення телеми також зосереджене навколо ідеї екстазу. По-перше, у «Книзі Закону» майже кожен розділ містить заклики до екстатичних дій і підкреслює важливість екстазу. По-друге, Кровлі у своїх філософських роздумах постійно звертається до цієї теми, наголошуючи на її значенні для самореалізації людини. По-третє, він створив низку творів, у яких розкривав значення екстазу та пропонував конкретні рекомендації щодо досягнення ЗСС з ритуальною метою (Crowley, 1996, p. 38, 48, 65, 79).

На перший погляд може здатися, що подібні порівняння є спекулятивними та ґрунтуються на застарілих підходах до вивчення шаманізму. Проте існує низка аргументів на користь такого аналізу. Зокрема, неможливо комплексно дослідити неорелігійну доктрину без історичного порівняння її елементів з іншими релігійними системами, навіть архаїчного характеру. Саме на такому підході базується більшість кроскультурних досліджень. До того ж не варто ігнорувати спадщину Еліаде, на роботи якого досі спирається велика кількість сучасних науковців (Winkelman, 2024). Розширення дослідницького дискурсу сприяє глибшому осмисленню релігійного досвіду як у сучасному, так і в історичному контексті. За результатами проведеного аналізу вдалося виявити низку структурних і смислових паралелей між телемічною системою А. Кровлі й архаїчними формами шаманізму. Найбільш значущими точками перетину виступають: використання ЗСС як основи містичного досвіду, зосередженість на екстатичних практиках, контакт і взаємодія з духовними істотами, а також практика подорожей в астральному просторі, що нагадує шаманську «подорож душі».

Ці паралелі вказують на глибинні структури релігійного досвіду, спільні як для традиційного шаманізму, так і для телемічної містики.

Попри ці подібності, варто зауважити, що Кровлі діяв у межах модерної західної езотеричної традиції, тоді як шаманізм має свої витoki в прарелігійних структурах архаїчного суспільства. Тому подібність між ними не означає повної тотожності, а радше вказує на повторюваність

певних релігійно-психологічних схем у різних культурах.

Таким чином, тема взаємовідносин між телемою та шаманізмом є надзвичайно перспективною і потребує подальших глибоких досліджень із залученням релігієзнавчих, антропологічних, психоаналітичних і культурологічних підходів. Особливо цінним видається вивчення механізмів трансформації екстатичного досвіду в межах модерного езотеризму.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Asprem E. Magic naturalized? Negotiating science and occult experience in Aleister Crowley's Scientific Illuminism. *Aries*. 2008. Vol. 8, № 2. P. 139–165. DOI: <https://doi.org/10.1163/157005908X325452>.
- Beggiora S. Shamanism and psychoactives: Theory, practice and paradoxes of a field study in India. *Psychoactives*. 2025. Vol. 4, № 2. P. 8. DOI: <https://doi.org/10.3390/psychoactives4020008>.
- Bogdan H. Deus est Homo: The concept of God in the magical writings of the Great Beast 666 (Aleister Crowley). *Aries*. 2020. Vol. 21, № 1. P. 13–42.
- Bogdan H. Ars congressus cum daemone: Aleister Crowley and the knowledge and conversation of the Holy Guardian Angel. *Entangled Religions*. 2023. Vol. 14, № 3. DOI: <https://doi.org/10.46586/er.14.2023.10265>.
- Crockford S. Entering the crack between the worlds: Symbolism in Western shamanism. *Pomegranate*. 2013. Vol. 13, № 2. P. 184–204. DOI: <https://doi.org/10.1558/pome.v13i2.184>.
- Crowley A. *Magick* (J. Symonds & K. Grant, Eds.). York Beach, ME: Samuel Weiser Inc., 1988.
- Crowley A. *The confessions of Aleister Crowley: An autohagiography*. London: Arkana, 1989.
- Crowley A. *The law is for all: The authorized popular commentary of Liber AL vel Legis sub figura CCXX, The Book of the Law*. London: New Falcon Publications, 1996.
- Eliade M. *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy* (Bollingen Series XXIV). Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.
- Everitt P. The complexities of Aleister Crowley's magical relationship with *Anhalonium Lewinii* (Unpublished master's thesis). University of Amsterdam, 2015. Retrieved from https://www.academia.edu/13121964/Aleister_Crowleys_magical_use_of_Anhalonium_Lewinii_peyote_mescaline_Preliminary_Research_for_M_A_Thesis
- Granholm K. *Dark enlightenment: The historical, sociological, and discursive contexts of contemporary esoteric magic*. Leiden: BRILL, 2014.
- Hedenborg White M. Rethinking Aleister Crowley and Thelema: New perspectives. *Aries*. 2020. Vol. 21, № 1. P. 3–5.
- Letheby, C. Psychedelics: Recent philosophical discussions // In: *Handbook of the Philosophy of Medicine* (pp. 1–24). [Publisher not specified], 2024.
- Lundborg P. Note towards the definition of a psychedelic philosophy // *The Fenris Wolf*. 2014. Vol. 7. P. 80–81.
- Mac Gillavry D.W. Aleister Crowley, the Guardian Angel and Aiwass: The nature of spiritual beings in the philosophies of the Great Beast 666. *Sacra*. 2013. № 2. P. 33–42.
- Marie N., Lafon Y., Bicego A. [et al.]. Scoping review on shamanistic trance practices. *BMC Complementary Medicine and Therapies*. 2024. Vol. 24. Art. 381. DOI: <https://doi.org/10.1186/s12906-024-04678-w>.
- Morgan M. The heart of Thelema: Morality, amorality, and immorality in Aleister Crowley's Thelemic cult. *Pomegranate*. 2013. Vol. 13, № 2. P. 167–168.
- Northover R.A. Durkheim's totemic principle, shamanism and Southern African San religions // *Hervormde Teologiese Studies*. 2021. Vol. 77, № 2. DOI: <https://doi.org/10.4102/hts.v77i2.6709>.
- Owen A. *The place of enchantment: British occultism and the culture of the modern*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- Partridge C. Aleister Crowley on drugs. *International Journal for the Study of New Religions*. 2017. Vol. 7, № 2. P. 125–151. DOI: <https://doi.org/10.1558/ijsnr.v7i2.31941>.
- Pasi M. *Aleister Crowley and the temptation of politics*. London: Routledge, 2014.
- Qu F. Embodiment of ancestral spirits, the social interface, and ritual ceremonies: Construction of the shamanic landscape among the Daur in North China. *Religions*. 2021. Vol. 12. Art. 567. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel12080567>.
- Schaefer S.B. Huichol shamanism: Traditional wisdom in a modern world. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*. 2023. Vol. 28, № 1. P. 83–102.
- Tributsch H. Shamanic trance journey with animal spirits: Ancient “scientific” strategy dealing with inverted otherworld. *Advances in Anthropology*. 2018. Vol. 8. P. 91–126. DOI: <https://doi.org/10.4236/aa.2018.83006>.

Winkelman M. Shamanism in cross-cultural perspective. *International Journal of Transpersonal Studies*. 2012. Vol. 31, № 2. P. 47–62.

Winkelman M. Shamanism and psychedelic, religious, spiritual, and mystical experiences. In: D. Yaden & M. van Elk (Eds.), *The Oxford Handbook of Psychedelic, Religious, Spiritual, and Mystical Experiences* (online edn). Oxford: Oxford Academic, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780192844064.013.37>.

REFERENCES

Asprem, E. (2008). Magic naturalized? Negotiating science and occult experience in Aleister Crowley's Scientific Illuminism. *Aries*, 8 (2), 139–165. <https://doi.org/10.1163/157005908X325452/>.

Beggiora, S. (2025). Shamanism and psychoactives: Theory, practice and paradoxes of a field study in India. *Psychoactives*, 4 (2), 8. <https://doi.org/10.3390/psychoactives4020008>.

Bogdan, H. (2020). Deus est Homo: The concept of God in the magical writings of the Great Beast 666 (Aleister Crowley). *Aries*, 21 (1), 13–42.

Bogdan, H. (2023). Ars congressus cum daemone: Aleister Crowley and the knowledge and conversation of the Holy Guardian Angel. *Entangled Religions*, 14 (3). <https://doi.org/10.46586/er.14.2023.10265>.

Crockford, S. (2013). Entering the crack between the worlds: Symbolism in Western shamanism. *Pomegranate*, 13 (2), 184–204. <https://doi.org/10.1558/pome.v13i2.184>.

Crowley, A. (1988). *Magick* (J. Symonds & K. Grant, Eds.). Samuel Weiser Inc.

Crowley, A. (1989). *The confessions of Aleister Crowley: An autohagiography*. Arkana.

Crowley, A. (1996). *The law is for all: The authorized popular commentary of Liber AL vel Legis sub figura CCXX, The book of the law*. New Falcon Publications.

Eliade, M. (2004). *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy* (Bollingen Series XXIV). Princeton University Press.

Everitt, P. (2015). *The complexities of Aleister Crowley's magical relationship with Anhalonium Lewinii* (Unpublished master's thesis). University of Amsterdam. https://www.academia.edu/13121964/Aleister_Crowleys_magical_use_of_Anhalonium_Lewinii_peyote_mescaline_Preliminary_Research_for_M_A_Thesis_.

Granholm, K. (2014). *Dark enlightenment: The historical, sociological, and discursive contexts of contemporary esoteric magic*. BRILL.

Hedenborg White, M. (2020). Rethinking Aleister Crowley and Thelema: New perspectives. *Aries*, 21 (1), 3–5.

Letheby, C. (2024). Psychedelics: Recent philosophical discussions. In *Handbook of the Philosophy of Medicine* (pp. 1–24).

Lundborg, P. (2014). Note towards the definition of a psychedelic philosophy. *The Fenris Wolf*, 7, 80–81.

Mac Gillavry, D.W. (2013). Aleister Crowley, the Guardian Angel and Aiwass: The nature of spiritual beings in the philosophies of the Great Beast 666. *Sacra*, (2), 33–42.

Marie, N., Lafon, Y., Bicego, A., et al. (2024). Scoping review on shamanistic trance practices. *BMC Complementary Medicine and Therapies*, 24, 381. <https://doi.org/10.1186/s12906-024-04678-w>.

Morgan, M. (2013). The heart of Thelema: Morality, amorality, and immorality in Aleister Crowley's Thelemic cult. *Pomegranate*, 13 (2), 167–168.

Northover, R.A. (2021). Durkheim's totemic principle, shamanism and Southern African San religions. *Hervormde Theologiese Studies*, 77 (2). <https://doi.org/10.4102/hts.v77i2.6709>.

Owen, A. (2004). *The place of enchantment: British occultism and the culture of the modern*. University of Chicago Press.

Partridge, C. (2017). Aleister Crowley on drugs. *International Journal for the Study of New Religions*, 7 (2), 125–151. <https://doi.org/10.1558/ijnsr.v7i2.31941>.

Pasi, M. (2014). *Aleister Crowley and the temptation of politics*. Routledge.

Qu, F. (2021). Embodiment of ancestral spirits, the social interface, and ritual ceremonies: Construction of the shamanic landscape among the Daur in North China. *Religions*, 12, 567. <https://doi.org/10.3390/rel12080567>.

Schaefer, S.B. (2023). Huichol shamanism: Traditional wisdom in a modern world. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 28 (1), 83–102.

Tributsch, H. (2018). Shamanic trance journey with animal spirits: Ancient “scientific” strategy dealing with inverted otherworld. *Advances in Anthropology*, 8, 91–126. <https://doi.org/10.4236/aa.2018.83006>.

Winkelman, M. (2012). Shamanism in cross-cultural perspective. *International Journal of Transpersonal Studies*, 31 (2), 47–62.

Winkelman, M. (2024). Shamanism and psychedelic, religious, spiritual, and mystical experiences. In D. Yaden & M. van Elk (Eds.), *The Oxford Handbook of Psychedelic, Religious, Spiritual, and Mystical Experiences* (online edn). Oxford Academic. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780192844064.013.37>.

ЦЕРКВА ТА ВІЙНА: СУЧАСНІ НАУКОВІ ПІДХОДИ ДО МОРАЛЬНО-ЕТИЧНИХ ВИКЛИКІВ

У статті розглядаються основні підходи сучасного релігієзнавства до проблеми війни та ролі християнських церков у воєнних конфліктах. Аналізуються морально-етичні дилеми, пов'язані з виправданням або засудженням насильства з боку релігійних інституцій. Особливу увагу приділено трансформації богословських уявлень про війну та концепції «справедливої війни» у контексті новітніх війн і соціально-політичних змін. Автор досліджує також вплив воєнної риторики на релігійну ідентичність та суспільну легітимацію насильства.

Ключові слова: війна справедлива та загарбницька, церква, патріотизм, пацифізм, капеланство.

Vasyl Chornysh

CHURCH AND WAR: MODERN SCIENTIFIC APPROACHES TO MORAL AND ETHICAL CHALLENGES

The article explores the principal approaches of contemporary religious studies to the issue of war and the role of Christian churches in military conflicts. It analyzes the moral and ethical dilemmas related to the justification or condemnation of violence by religious institutions. Special attention is devoted to the transformation of theological perspectives on war and the concept of “just war” in the context of modern armed conflicts and socio-political change. The author also examines the impact of military rhetoric on religious identity and the social legitimation of violence.

Keywords: just war, aggressive war, church, patriotism, pacifism, chaplaincy.

Постановка проблеми у загальному вигляді.

Україна – край багатоконфесійний, і з набуттям державної незалежності ця обставина виступила з усією рельєфністю. Розгортання же в останні роки проти українства російської воєнної агресії зайвий раз підтвердило, що адаптація українцями християнської аксіології має чітко виражену конфесійно-регіональну специфіку. Ті суперечності й неузгодженість, що спостерігалися в стосунках різних церков ще в довоєнний час, сьогодні набули граничної гостроти. Як виявилось, різні деномінації України дуже по-різному сприймають не лише концепції миру та війни й конфесійні інновації, але й політичну орієнтацію віруючого та навіть священний літургійний заклик до відновлення первісної церковної єдності. Ба більше, в розвідці А. Колодного та Л. Филипович «Релігійна свобода VS національна безпека: виклики в часі російсько-української війни» точно зазначено: «Війна зруйнувала усталений спосіб життя мільйонів українців, налагоджені відносини між державою і церквою, між конфесіями, між релігією і суспільством. Сформований протягом 30 років незалежності України порядок у сфері свободи совісті й віросповідання, який зафіксовано в Конституції України та Законі «Про свободу совісті та релігійні організації», піддається важким випробуванням. Якщо до війни кожній людині гарантувалося право сповідувати або не сповідувати певну систему духовних цінностей, індивідуально чи колективно відправляти обряди, об'єднуватися в релігійні громади, звершувати

певну культову і позакультову діяльність, то з початком російсько-української агресії релігійне життя українців стає проблемним як на індивідуальному, так і на спільнотному рівні» (див. у: Кулагіна-Стадніченко & Недавня (ред.), 2024, с. 7). Тож дослідження означеної ситуації є сьогодні актуальною науково-практичною проблемою.

Метою нашої розвідки є аналіз сучасного стану наукового осмислення проблеми війни в контексті релігійного дискурсу, зокрема ролі християнських церков у виправданні або засудженні насильства та війни, а також виявлення основних підходів та ідеологічних тенденцій в релігієзнавчих дослідженнях, присвячених цьому питанню.

Аналіз літератури. Більшість вітчизняних дослідників проблеми «церква та війна» – цілком закономірно й виправдано – не заглиблюються в догматично-богословське підґрунтя питання й вивчають проблему в синхронічному зрізі політичної ситуації останніх років (чи десятиріч), не аналізуючи історичну ретроспективу питання та значущість його етичної максими. Такі, наприклад, фундаментальні монографії І. Богатирьова С. Здіорука та С. Плохія. У першій («Російсько-українська війна: погляд кримінолога»), за опори водночас і на великий культурно-історичний матеріал, і на сучасну пресу, але суто під кутом зору криміналістики, проаналізовано суму історичних, політичних, економічних, соціальних, психологічних та воєнних чинників російсько-української війни (Богатирьов, 2023). У другій («Суспільно-релігійні відносини:

виклики України XXI століття») розглянуто характер державно-релігійних взаємин в умовах повномасштабної воєнної агресії Росії проти України; зокрема, викрито підпривну антидержавну діяльність УПЦ МП, яка приховано, а на тимчасово окупованих наших територіях – відверто, провокує масові порушення свободи совісті й політизацію церкви (Здіорук, 2005). У монографії С. Плохія «Російсько-українська війна: повернення історії» ґрунтовно, але суто в синхронічному зрізі ХХ–ХХІ століть проаналізовано повномасштабне воєнне вторгнення Росії в Україну, його джерела, характер, спрямованість і передбачувані результати (Плохій, 2023). Підсумковим текстом тут об’єктивно виступає ґрунтовна, створена авторитетним колективом вчених, колективна монографія «Релігія і війна: сучасний український контекст» (Кулагіна-Стадніченко & Недавня (ред.), 2024).

Але при цьому оцінка воєнних злочинів з погляду міжнародного права, викриття зрадницької позиції УПЦ МП, розгляд геополітичного ракурсу ситуації або трансформацій ролі релігії як чинника національної безпеки, що відбуваються в сьогоdnшній Україні, можуть бути доповнені специфічною етико-теологічною оцінкою.

У зарубіжній науковій думці можна знайти серйозні й важливі для методології нашого дослідження праці, але вони зосереджені не на українському матеріалі (напр.: Hess, 2008).

У низці ж вітчизняних наукових статей, присвячених участі церкви у війні, певні грані проблеми теж часто розглядаються лише в окремих, нехай і дуже важливих, ракурсах: історико-політичних, соціологічно-психологічних та інших аспектах, але так само без заглиблення у світ власне церковних цінностей. Простежується домінація, як сказано в одному такому дослідженні, «загально-світової тенденції залучення релігії до політичних справ у всьому світі» (Мартинюк & Никитченко, 2019, с. 80). У колективній розвідці О. Добродум, Е. Мартинюк та О. Никитченко, за всієї уваги до позицій прихильників різних релігійних поглядів щодо подій, пов’язаних із російсько-українською війною, акцентовано найперше необхідність концептуалізації можливості здійснення свободи совісті в сучасній Україні в ключі світоглядного та методологічного плюралізму, толерантності та позаконфесійності, світськості та міжконфесійного діалогу (Добродум, Мартинюк & Никитченко, 2023). В окремій статті О. Добродум загострено увагу на переслідуваннях у певних середовищах вірян інакодумства та на заподіянні шкоди опонентам (вбивства, побиття, руйнування храмів і молитовних приміщень) (Добродум, 2023). Юридичний кут зору панує в статті А. Танасійчука (Танасійчук, 2008). У статті Е. Мартинюк та О. Никитченко висвітлено

обговорення в форматі круглого столу права українця на свободу совісті в умовах гібридної війни (Мартинюк & Никитченко, 2019). Науково вагомі розвідки відомих фахівців у сфері релігієзнавства О. Скалацької (Скалацька, 2012), Л. Филипович (Филипович, 2024), В. Титаренко й Л. Филипович (Титаренко & Филипович, 2020), Л. Филипович та О. Горкуші (Филипович & Горкуша, 2024), Ю. Чорноморця (Чорноморець, 2023) також здійснено в аспекті переважно політичного мислення.

Утім, можна виділити низку статей, які є методологічно значущими для нашої теми, у яких приділяється увага християнській аксіології та специфіці її конфесійної інтерпретації. Це розвідки В. Кравченка, Р. Коханчука, К. Семчинського, І. Панафідіна, Ю. Рябухи та ін. Так, наприклад, спроба розглянути проблему з урахуванням церковного світогляду почасти здійснюється у статті А. Кобетяка «Трансформація сотеріологічного вчення християнських церков в умовах російсько-української війни» (Кобетяк, 2024). Тут показано, що за догматичними основами церковного вчення війна має бути однозначно засуджена як вбивство, тобто прояв смертного гріха; також автором проаналізовано трансформацію сотеріологічного вчення догматичного богослов’я християнських церков в умовах російсько-української війни; акцентовано, що вторгнення російських загарбників вплинуло на більшість життєвих і соціальних процесів в Україні, спричинившись до трансформації традиційних поглядів, зокрема сотеріологічного розуміння цінності та призначення людського життя. Яскраво показано й деградацію РПЦ з її гаслами «священної війни». Отже, дослідження у форматі вибраної нами теми в Україні теж проводяться, хоча вони не занадто чисельні. Але звертатися до цієї групи джерел ми будемо далі, під час викладу основного матеріалу дослідження.

Загалом слід визнати, що цілісної панорами щодо окресленої нами наукової тематики поки що не складається, оскільки кожен із дослідників вибирає якийсь один, дуже конкретний, аспект проблеми. До того ж багатьом розвідкам за всієї насиченості злободенним матеріалом і конкретно-політичної чіткості притаманний тією чи іншою мірою дух інформаційної війни, який провокує зосередження на нинішньому «синхронічному» зрізі руху історії, а ретроспектива питання, його корені залишаються не до кінця проясненими. Особливо характерна в очах дослідника різниця між розумінням війни вірними різних конфесій: від послідовного пацифізму деяких протестантських течій до уславлення нинішньої російсько-української війни як «священної» та благословення смертоносної російської балістичної ракети «Сатана» московськими ієрархами. Утім, щоб виявити глибинні визначальні аспекти нинішнього збройного протистояння,

потрібно заглибитися в таку сферу, як трактовка війни церквами та християнськими релігійними угрупованнями України й рецепція цих поглядів секуляризованим суспільством. Особливу увагу слід приділити усвідомленню науковою громадськістю проблеми «священик на війні», тобто функціонуванню інституції капеланства за кордоном та відродженню його в Україні – адже тут спостерігаються свої складності, скажімо, у питанні про саму можливість для священства УПЦ (МП) виконувати функції капеланів.

Основна частина. Життя і смерть є архетипною, екзистенціальною проблемою людини, особливо в ситуації війни, тобто насильницького позбавлення життя. Саме тому Біблія, яка є однією з підвалин цивілізованої свідомості людства, «Великим кодом» культури (Н. Фрай), рішуче заперечує і війну, і будь-яке вбивство як річ неприпустиму, неможливу. Натомість мир тут підноситься як найвища цінність, одне з положень Нагірної проповіді Христа стверджує святість миротворців; молитви про мир лунають у християнських церквах і молитовних будинках. Водночас у Біблії містяться настанови вбивати порушників закону й навіть наказ Бога винищувати цілі народи, зі старими й немовлятами включно, котрі не визнають Його та живуть не за нормами біблійної моралі. Усе це для нинішньої багатоконфесійної і достатньо глибоко релігійної України становить виклик, що потребує термінового вирішення, особливо ж коли з дитячих років у душі людини закарбувалося грізне сполучення двох слів: «священна війна». Зокрема, ця проблема невідворотно постає перед віруючими християнами, які змушені чинити опір ворогові зі зброєю в руках.

Відомо й те, що європейська цивілізація від самого початку намагалася якось гармонізувати фатальну невідворотність війни та спроби приборкати хижі інстинкти людини. Друга, поруч із християнством, велика складова цієї цивілізації – античність висунула поняття «справедливої війни» – скажімо, греки просто змушені були воювати проти варварів (Аристотель). Римська думка внесла значну корекцію: війна є ситуацією екстраординарною, і воюють тоді, коли всі інші способи доказу вичерпано (Цицерон). Раннє християнство (бл. Августин) вдало синтезувало обидва принципи оцінки війни – біблійний та античний, наситивши поняття «справедливої війни» новим змістом: та сторона, що обороняється, веде угоду Богові, справедливую війну, агресор же завжди неправий.

У Високому Середньовіччі цей погляд в Західній Церкві було розвинуто Фомаю Аквінатором, який визнав необхідність збройного самозахисту й захисту слабших. Відтоді Римо-католицька церква дотримується диференціації війн на справедливі й несправедливі, наситивши античне поняття

новим, християнізованим змістом. А Православна церква, хоча й мала в своєму активі думку апологета Климента Олександрійського щодо справедливості оборонної війни, усе ж таки засудила і продовжує засуджувати всяку війну, не визнаючи понять «священна війна» чи «справедлива війна»¹. Протестантизм з XVII ст. спирається на спадщину Г. Гроція, який утримав з католицизму уявлення про справедливість самозахисту у війні, але паралельно розвивається виразне тяжіння до пацифістських настроїв, яке захоплює і секуляризовану інтелігенцію.

Оскільки в сьогоденній Україні, яка вже кілька років з гідністю тримає оборону від агресора, усі три позиції представлені широко й вільно, то виникає природна потреба в якомусь їх залагодженні – як між собою, так і стосовно воїнського обов'язку захисту вітчизни зі зброєю в руках. Стосовно цього варто зауважити, що на Заході, який після Другої світової війни вже не перший рік потерпає від міжнародного тероризму (який значною мірою фінансується й направляється тим самим Кремлем), цю проблему намагаються розв'язати вже кілька десятиліть поспіль. Західна наукова думка приділяє серйозну увагу духовним джерелам ситуації; зокрема в дослідженнях Ф. Шольца (Stolz, 1972), П. Міллер (Miller, 1973), Р. Гесса (Hess, 2008) акцентовано старозавітні витoki концепту справедливої війни. У дослідженні А. Скотта проголошено, що війна може бути морально виправданою лише за певних умов (*jus post bellum*), а також показано, що сьогодні тут все більше уваги приділяється моральним орієнтирам (Scott). Вітчизняні вчені намагаються популяризувати й розвивати такий підхід. Так, І. Панафідін справедливо зазначив, що поняття справедливої війни особливо актуалізується в атмосфері «гуманітарних інтервенцій» у др. пол. XX – на поч. XXI (Панафідін, 2012, с. 161–163). У статті В. Кравченка проаналізовано розвиток уявлень про «справедливу війну», особливо ж з урахуванням зростання небезпек зростаючого тероризму (Кравченко, 2011). Р. Коханчук теж заглиблюється в поняття справедливої війни, але фіксує його дійовість суто в рамках доктрини Католицької церкви (Коханчук, 2004). Ю. Рябуха натомість стверджує, що церква і воїнство завжди були врешті-решт між собою суголосні, а пацифізм був пов'язаний з єретичними вченнями (Рябуха, 2011). К. Семчинський фіксує суперечність ідеї «справедливої війни», яка

¹ Не можна із цього приводу не вказати на кричущий відступ від своїх основоположних доктрин деяких сучасних очільників в обох церквах: так, покійний папа римський Франциск донедавна урівнював, як відомо, у своїх оцінках нинішньої російсько-української війни жертву й агресора та закликав українців до капітуляції, а патріарх РПЦ Кирило називав цю війну «священною». Усе це створює зрозумілі додаткові психологічні труднощі як для наших вірних ПЦУ, так і для греко-католиків в Україні (не кажучи вже про прихильників УПЦ (МП)).

все ж таки теж є в кінцевому підсумку злом, хоча й меншим, та все ж таки необхідним (Семчинський, 2004, с. 103–104).

Разом із тим на Заході активно формується інститут капеланства, воїнського та медичного, й тому тут детально аналізується проблема викликів, які ставить перед священником сучасний секуляризований світ (Фільц, Димитрій (Рудюк), & Кирилюк, 2020). Предметом уваги стають природа духовного піклування про воїна, особливо пораненого, вимоги до освіти та сертифікації капеланів, типологія їх діяльності (VandeCreek & Burton, 2016, р. 3–12). Тут накопичено значну емпіричну базу досліджень, яка свідчить про величезну користь даного інституту (Barletta & Witteveen, 2007, р. 101). Юридичний статус капелана, який не вважається учасником бойових дій і продовжує свою діяльність навіть в умовах полону, закріплено в Женевській конвенції 1949 р. Усталено зміст сертифіката післядипломної освіти медичного капелана й наголошено на необхідності інноваційного підходу до розвитку практики духовної та релігійної допомоги в медицині (Mitchell, Sneddon, O'Neill & Kennedy, 2013, р. 21–27). Проблеми українського капеланства також інтенсивно вивчаються (Тереверко, 2023; Томчук, 2018; Уткін, 2008 та ін.).

Висновки. Отже, скільки існує європейська цивілізація, стільки її провідні мислителі намагалися визначити у феномені війни певні моральні засади. Зі спільного досвіду античних авторів

і християнських шанувальників Біблії складається ідея справедливої війни, тобто війни оборонної, у якій обстоюються права скривдженої сторони. Однак у християнській Європі через церковні розколи встановилося кілька концептів війни: від трактування останньої як чистого зла та вбивства (православ'я) до визнання оборонної війни справедливою (католицизм та значною мірою протестантизм). Однак в останньому, як і в секуляризованому середовищі, дедалі частіше бере гору апологія пацифізму. В умовах нинішнього повномасштабного вторгнення Росії в Україну прихильники повного заперечення морального боку війни опиняються в ситуації вибору між служінням батьківщині та тим, що нині в нашому соціумі отримало назву «ухилянство», між слідуванням настановам своїх душпастирів і власним патріотичним сумлінням. До того ж мають певні складності в цій ситуації і ті Церкви, які проголошують аморальність усякої участі у війні. Не може, наприклад, триматися в лоні доктрини Вселенського Патріархату й ПЦУ, яка фактично схиляється до підтримки ідеї справедливої війни. Більш-менш суголосно вирішується проблема капеланства, але й тут є свої складності типу претензій на капеланство московських священників. Перспектива подальших досліджень може відбуватися, на нашу думку, насамперед у двох напрямках: проблема капеланства (адже в Україні вже маємо кілька його різновидів) і аналіз ролі релігії в умовах інформаційної війни та пропаганди.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Богатирьов І. Російсько-українська війна: погляд кримінолога. Київ : АДЕФ-Україна, 2023. 244 с.
- Богданенко А., Романенко Є., Мартишин Д. Капеланське служіння в Україні: проблеми та перспективи. Київ : Ліра-К, 2023. 116 с.
- Добродум О. В. Проблематика свободи совісті в сучасній Україні та її військовий контекст. *Перспективи*. 2023. № 1. С. 133–141.
- Добродум О., Мартинюк Е., Никитченко О. Свобода совісті та сучасна війна в Україні. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*. 2023. № 1 (93). С. 124–133.
- Здіорук С. І. Суспільно-релігійні відносини: виклики України ХХІ століття. Київ : Знання України, 2005. 551 с.
- Кобетяк А. Трансформація сотеріологічного вчення християнських церков в умовах російсько-української війни. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*. 2024. № 1 (95). С. 16–24.
- Коханчук Р. Становлення концепції «справедливої війни» в католицизмі. *Людина і світ*. 2004. № 1. С. 10–15.
- Кравченко В. Ю. Теорія «справедливої війни» для ХХІ століття. *Грані*. 2011. № 3 (77). С. 162–165.
- Інститут релігійної свободи. Майже 500 релігійних споруд зруйновано в Україні внаслідок російської агресії. 2023. URL: <https://irs.in.ua/p/139> (дата звернення: 10.06.2025).
- Кулагіна-Стадніченко Г., Недавні О. (ред.). Релігія і війна: сучасний український контекст : колективна монографія. Київ : Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2024. 94 с.
- Мартинюк Е. І., Никитченко О. Е. Особливості відтворення права на свободу совісті в Україні в умовах гібридної війни. *Людина має право: соціально-гуманітарний дискурс у контексті реформаційних процесів в Україні*. Одеса : Астропринт, 2019. С. 78–81.
- Панафідін І. О. Справедливість і війна: проблема поєднання. *Актуальні проблеми духовності: збірник наукових праць*. 2012. Вип. 13. С. 161–172.
- Плохій С. Російсько-українська війна: повернення історії. Київ : Клуб Сімейного Дозвілля, 2023. 400 с.

- Рябуха Ю. В. Вплив християнської релігії на середньовічні військові конфлікти. *Вісник Маріупольського державного університету. Серія: Філософія, культурологія, соціологія*. 2011. № 2. С. 113–119.
- Семчинський К. Контroversa теорії справедливої війни у працях філософів і християнських теологів. *Українське релігієзнавство*. 2004. № 29. С. 95–103.
- Скалацька О. Генеза і розвиток релігійних конфліктів у сучасній Україні. *Сучасне суспільство : збірник наукових праць*. Харків: ХНПУ ім. Г. С. Сковороди, 2012. Вип. 1. С. 198–204.
- Танасійчук А. Релігійна свобода в Україні: юридично-історичне дослідження законодавства 1919–2000 років. Івано-Франківськ : Нова зоря, 2008. 232 с.
- Тереверко О. Військовий капелан потрібен і на передовій, і в госпіталі. *Армія-інформ*. 2023, 25 жовтня. URL: <https://armyinform.com.ua/2023/10/25/vijskovyj-kapelan-potriben-i-na-peredovij-i-v-gospitali/> (дата звернення: 29.05.2025).
- Титаренко В., Филипович Л. Проблемні аспекти міжконфесійних та державно-конфесійних відносин у сучасній суспільно-політичній ситуації в Україні. *Релігійна свобода*. 2020. № 24. С. 55–64.
- Томчук О. Душпастирська опіка у волонтерському русі на допомогу Збройним силам України під час російської агресії (2014–2017). *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Історичні науки*. 2018. № 27. С. 169–172.
- Уткін О. І. Свобода совісті та проблеми запровадження військових священників у Збройних Силах України. *Вісник Державного комітету України у справах національностей та релігій*. 2008. № 3. С. 127–139.
- Фільц О. О., Димитрій (Рудюк), Кирилюк С. Клінічне душпастирство: порадник з діагностики у психіатрії для капеланів у закладах охорони здоров'я. Львів, 2020. 25 с.
- Филипович Л. Сучасні виклики для України в сфері релігійної безпеки. *Історія релігій в Україні : науковий щорічник*. 2024. № 34. С. 210–220.
- Филипович Л., Горкуша О. Релігійні виклики національній безпеці у фокусі української гуманітаристики в умовах російсько-української війни. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*. 2024. Т. 1, № 95. С. 234–243.
- Чорноморець Ю. Поки триває війна, треба негайно прощатися з Московським патріархатом. URL: <https://texty.org.ua/fragments/106730/yurij-chornomorec-pokuy-tryvaye-vijna-treba-nehajno-proshatysya-z-moskovskym-patriarhatom/> (дата звернення: 28.05.2025).
- Barletta J., Witteveen K. Pastoral care in hospital: An overview of issues. *Australian Journal of Primary Health*. 2007. Vol. 13, № 1. P. 97–105.
- Hess R.S. War in the Hebrew Bible / R.S. Hess, E.A. Martens (eds.). *War in the Bible and Terrorism in the Twenty-First Century*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2008. P. 19–32.
- Miller P. The divine warrior in early Israel. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973. 296 p.
- Mitchell D., Sneddon M., O'Neill A., Kennedy S. Theology at the coal-face of hospitalisation: The development and evaluation of a postgraduate certificate in healthcare chaplaincy. *Health and Social Care Chaplaincy*. 2013. Vol. 1, № 2. P. 21–27.
- Scott A.S. Just War Theory. *Oxford Bibliographies*. URL: <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199743292/obo-9780199743292-0050.xml> (дата звернення: 20.05.2025).
- Stolz F. Jahwes und Israels Kriege: Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel. Zürich: Theologischer Verlag Collection, 1972. 211 p.
- VandeCreek L., Burton, L.A. Professional chaplaincy: Its role and importance in healthcare. *The Journal of Pastoral Care and Counseling*. 2016. № 70(1), P. 3–12.

REFERENCES

- Bohatyriov, I. (2023). *Russian-Ukrainian war: A criminologist's view*. Kyiv: ADEF-Ukraine.
- Bohdanenko, A., Romanenko, Ye., & Martyshyn, D. (2023). *Chaplaincy service in Ukraine: Problems and prospects*. Kyiv: Lira-K.
- Dobrodum, O.V. (2023). Issues of freedom of conscience in modern Ukraine and its military context. *Perspektivy. Sotsialno-politychnyi zhurnal*, (1), 133–141.
- Dobrodum, O., Martyniuk, E., & Nykytenko, O. (2023). Freedom of conscience and the current war in Ukraine. *Visnyk Zhytomyrskoho derzhavnoho universytetu imeni Ivana Franka. Filosofski nauky*, (1) 93, 124–133.
- Zdioruk, S.I. (2005). *Socio-religious relations: Challenges of Ukraine in the 21st century*. Kyiv: Znannia Ukrainy.
- Kobetiak, A. (2024). Transformation of the soteriological doctrine of Christian churches under the conditions of the Russian-Ukrainian war. *Visnyk ZhDU im. I. Franka. Filosofski nauky*, (1) 95, 16–24.
- Kokhanchuk, R. (2004). Formation of the concept of “just war” in Catholicism. *Liudyna i svit*, (1), 10–15.
- Kravchenko, V.Yu. (2011). The theory of “just war” for the 21st century. *Politohiia. Hrani*, (3) 77, 162–165.

- Instytut relihiinoi svobody (2023, February 21). Almost 500 religious buildings destroyed in Ukraine due to Russian aggression. Retrieved from <https://irs.in.ua/p/139>.
- Kulagina-Stadnichenko, H., & Nedavnia, O. (Eds.). (2024). *Religion and war: The contemporary Ukrainian context: Collective monograph*. Kyiv: Instytut filosofii imeni H.S. Skovorody NAN Ukrainy.
- Martyniuk, E.I., & Nykytenko, O.E. (2019). Features of exercising the right to freedom of conscience in Ukraine under hybrid war conditions. In *Liudyna maie pravo: Sotsialno-humanitarnyi dyskurs u konteksti reformatsiinykh protsesiv v Ukraini* (pp. 78–81). Odesa: Astroprint.
- Panafidin, I.O. (2012). Justice and war: The problem of reconciliation. *Aktualni problemy dukhovnosti: zbirnyk naukovykh prats*, (13), 161–172.
- Plokhii, S. (2023). *The Russo-Ukrainian war: The return of history*. Kyiv: Klub Simeinoho Dozvillia.
- Riabukha, Yu.V. (2011). The influence of the Christian religion on medieval military conflicts. *Visnyk Mariupolskoho derzhavnoho universytetu. Serii: Filosofiia, kulturolohiia, sotsiolohiia*, (2), 113–119.
- Semchynskyi, K. (2004). The controversy of the theory of just war in the works of philosophers and Christian theologians. *Ukrainske relihieznavstvo*, (29), 95–103.
- Skalatska, O. (2012). Genesis and development of religious conflicts in modern Ukraine. In *Suchasne suspilstvo: zbirnyk naukovykh prats* (Vol. 1, pp. 198–204). Kharkiv: KhNPU im. H. S. Skovorody.
- Tanasiichuk, A. (2008). *Religious freedom in Ukraine: A legal-historical study of the legislation of 1919–2000*. Ivano-Frankivsk: Nova zoria.
- Tereverko, O. (2023, October 25). A military chaplain is needed both at the front and in the hospital. *Armiia-inform*. Retrieved from <https://armyinform.com.ua/2023/10/25/vijskovyj-kapelan-potriben-i-na-peredovij-i-v-gospitali/>.
- Tytarenko, V., & Fylypovych, L. (2020). Problematic aspects of interconfessional and state-confessional relations in the current socio-political situation in Ukraine. *Relihiina svoboda*, (24), 55–64.
- Tomchuk, O. (2018). Pastoral care in the volunteer movement to support the Armed Forces of Ukraine during Russian aggression (2014–2017). *Naukovi zapysky Natsionalnoho universytetu "Ostrozka akademiia". Serii: Istorychni nauky*, (27), 169–172.
- Utkin, O.I. (2008). Freedom of conscience and the issues of introducing military chaplains in the Armed Forces of Ukraine. *Visnyk Derzhavnoho komitetu Ukrainy u spravakh natsionalnostei ta relihii*, (3), 127–139.
- Filts, O.O., Dymytrii (Rudiuk), & Kyrlyuk, S. (2020). *Clinical pastoral care: A diagnostic guide in psychiatry for chaplains in healthcare institutions*. Lviv.
- Fylypovych, L. (2024). Contemporary challenges for Ukraine in the field of religious security. *Istoriia relihii v Ukraini: Naukovi shchorichnyk*, (34), 210–220.
- Fylypovych, L., & Horkusha, O. (2024). Religious challenges to national security in the focus of Ukrainian humanities during the Russian-Ukrainian war. *Visnyk Zhytomyrskoho derzhavnoho universytetu imeni Ivana Franka. Filosofski nauky*, 1 (95), 234–243.
- Chornomorets, Yu. (2023, February 24). As long as the war continues, it is necessary to immediately say goodbye to the Moscow Patriarchate. *Texty.org.ua*. Retrieved from <https://texty.org.ua/fragments/106730/yurij-chornomorec-pokytryvaye-vijna-treba-nehajno-proshatysya-z-moskovskym-patriarhatom/>.
- Barletta, J., & Witteveen, K. (2007). Pastoral care in hospital: An overview of issues. *Australian Journal of Primary Health*, 13 (1), 97–105.
- Hess, R.S. (2008). War in the Hebrew Bible. In R. S. Hess & E. A. Martens (Eds.), *War in the Bible and Terrorism in the Twenty-First Century* (pp. 19–32). Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Miller, P. (1973). *The divine warrior in early Israel*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mitchell, D., Sneddon, M., O'Neill, A., & Kennedy, S. (2013). Theology at the coal-face of hospitalisation: The development and evaluation of a postgraduate certificate in healthcare chaplaincy. *Health and Social Care Chaplaincy*, 1 (2), 21–27.
- Scott, A.S. (n.d.). Just War Theory. *Oxford Bibliographies*. <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199743292/obo-9780199743292-0050.xml>.
- Stolz, F. (1972). *Jahwes und Israels Kriege: Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel*. Zürich: Theologischer Verlag Collection.
- VandeCreek, L., & Burton, L. A. (2016). Professional chaplaincy: Its role and importance in healthcare. *The Journal of Pastoral Care and Counseling*, 70 (1), 3–12.

НАРАТИВНІ ТА БОГОСЛОВСЬКІ АСПЕКТИ ЕТІОЛОГІЇ ГРІХА ТА ЙОГО НАСЛІДКІВ В КНИЗІ БУТТЯ 2:4Б-3:24

У статті здійснено наративний та богословський аналіз тексту Бут. 2:4б–3:24 із врахуванням етіологічного фону поняття гріха та його наслідків як одного з провідних богословських мотивів цієї оповіді. Аналіз сюжету виконаний на основі застосування квінарної схеми в межах прогресивного розвитку наративу та його артикуляції. Наратор запрошує читача увійти у світ оповіді через акт / пакт читання та з погляду мистецтва біблійної оповіді пропонує йому засвоїти ключові богословські категорії, серед яких – етіологія гріха та його наслідків. Теоретичні результати статті можуть бути використані для подальшого розвитку цієї тематики як органічної частини гамартіології Старого Завіту та біблійного богослов'я загалом із врахуванням герменевтичної складової дослідження.

Ключові слова: наративний аналіз, наратор, сюжет, богослов'я, гріх, етіологія.

Andriy Yatsyshyn

NARRATIVE AND THEOLOGICAL ASPECTS OF ETIOLOGY OF SIN AND ITS CONSEQUENCES IN GENESIS 2:4B–3:24

In the article has been made a narrative and theological analysis of the text of Gen. 2:4b–3:24, taking into account of the etiological background of the concept of sin and its consequences as one of the leading theological motifs of this narrative. The analysis of the plot is based on the basis of the application of the quinary scheme within the progressive development of the narrative and its articulation. The narrator invites the reader to enter the world of the narrative through the act \ pact of reading and, from the point of view of the art of biblical narrative, offers him to learn important theological categories, among which is the etiology of sin and its consequences. The theoretical results of the article can be used for the further development of this topic as an organic part of the hamartiology of the Old Testament and biblical theology in general, taking into account the hermeneutical component of the study.

Keywords: narrative analysis, narrator, plot, theology, sin, etiology.

Актуальність. Документ Папської Біблійної комісії «Тлумачення Біблії в Церкві» говорить про чільне місце наративного підходу в біблійній герменевтиці та його ефективність для розвитку біблійного богослов'я (2010, с. 47–49). Актуальність статті зумовлена потребою показати органічну єдність та комплементарність наративного підходу до інтерпретації Бут. 2:4б–3:24 із врахуванням ролі етіологічного фону поняття гріха та його наслідків як одного з провідних богословських мотивів цього тексту. Тлумачення богонатхненних текстів із застосуванням принципів наратології для пізнання мистецтва біблійної оповіді є допоміжним засобом для відкриття богословського багатства Святого Письма.

Ступінь дослідження і методологія. Друга оповідь про створення світу та переступ прародичів в Бут. 2:4б–3:24 традиційно стосується оповіді про первородний гріх, хоч сам термін «гріх» не фігурує в тексті, а вперше зустрічається в Бут. 4:7. З огляду на значну частину вже здійснених досліджень цього тексту (Walsh, 1977; Dos Santos Vaz, 2006; Mettinger, 2007; Гачко, 2011; Ska, 2013; Cunha, 2017; Dubianetskaya, 2020) стаття зосереджує свою увагу на наративному аналізі текстури Бут. 2:4б–3:24 із прогресивним оглядом етіології гріха, яка вміщена в сюжетний розвиток оповіді.

Мета. Стаття ставить собі за мету здійснити наративний аналіз сюжетної лінії Бут. 2:4б–3:24 на основі квінарної (п'ятиактної) схеми (Marguerat, Bourquin, 2011, р. 49) і з урахуванням прогресивного розвитку наративу та його артикуляції з акцентом на етіології гріхопадіння та його наслідків. У статті показаний причинно-наслідковий розвиток сюжету Бут. 2:4б–3:24 у цілісності його структури та часово-просторових координат, взаємодії між персонажами, поряд з ускладненнями та перипетіями оповіді. Буде простежена стратегія оповідача чи імпліцитного автора в межах акту / пакту читання наративної програми тексту, метою якої є формування компетентності читача та засвоєння ним богословських категорій сюжетної арки Бут. 2:4б–3:24 та етіології гріха зокрема.

Основний виклад. Дослідники одностайно стверджують про оригінальність наративної та богословської стратегії оповіді про створення світу та гріхопадіння прародичів в Бут. 2:4б–3:24 (Ska, 2002, р. 68–70) порівняно з першою оповіддю в Бут. 1:1–2:4а. З діахронічного погляду та з перспективи історії редакції йдеться про комплексну текстуальну секцію Бут. 2:4б–3:24, остаточною позицією якої сягає часів після повернення з Вавилонського полону з характерною інтеграцією античних джерел несвященниого походження (Konrad,

2006, р. 30). Палестинський кліматичний колорит та унікальна жива мова тексту, позначена використанням репертуару відчутних образів та символів, орієнтує читача в напрямі трансцендентних істин, хоч із допомогою численних антропоморфізмів. Текст Бут. 2:46 слугує свого роду оповідним шарніром, який зосереджуватиме увагу читача на дещо більш «приземлений» горизонт розповіді про створення, в центрі якої буде людина. Sonnet (2010, р. 63) стверджує, що текст Бут. 2:46–3:24 подає крупний план шостого дня творіння – творіння людини (пор. Бут. 1:26–31). Fokkelman (2002, р. 132) вважає, що текст Бут. 2:46–3:24 не є в прямому сенсі «другою» оповіддю про створення світу, але стосується людини та її фундаментальних відносин з Богом та світом.

Із синхронічного погляду наративного підходу артикуляція і таксономія сюжетної лінії Бут. 2:46–3:24 може бути проаналізована із застосуванням квінарної (п'ятиактної) схеми (Marguerat, Bourquin, 2011, р. 49), яка сприяє ефективній оцінці прогресивного розвитку подій у межах п'яти послідовних стадій. Бут. 2:46–3:24 як парадигматична оповідь містить логічний та причинно-наслідковий зв'язок сюжету у його цілісності. Конкатенація між оповідними сегментами, словами, діями персонажів і внутрішньою оповідною напругою зосереджує увагу читача на етіологічних аспектах поняття гріха та спричинених ним наслідків. Структура сюжетної арки Бут. 2:46–3:24 демонструє рівно ж і свою концентричну структуру із явними тематичними зв'язками між початковими чи кінцевими сегментами розповіді згідно з традиційними наративними та поетичними канонами Біблії (Ouro, 2002, р. 224–242):

А. Початкова ситуація: Бут. 2:46–14

В. Ускладнення: Бут. 2:15–25

С. Уульмінація: Бут. 3:1–7

В1. Розв'язка: Бут. 3:8–19

А1. Кінцева ситуація: Бут. 3:20–24

Початкова ситуація в Бут. 2:46–14. Всезнаючий та всюдисущий наратор (Стецько, 2014, с. 56) безпосередньо вводить на перший план комплекс дій Бога як основного протагоніста оповіді. Bar-Efrat (1989, р. 17) стверджує, що наратор не узурпує роль Бога, Який є всезнаючим і всюдиприсутнім, оскільки роль наратора – побудувати часово-простірну послідовність подій із присутністю персонажів у межах сюжету, який позначений причинно-наслідковим зв'язком. Початкова ситуація у формі експозиції змальовує створення чоловіка, саду, введення його у сад і центральний образом двох дерев саду (Бут. 2:8–9). Ввідна фраза «Коли Господь Бог творив небо й землю» в Бут. 2:46 містить анахронізм у формі аналепсису, який у ретроспективний спосіб пов'язується з першою оповіддю про створення

світу та роль людини (пор. Бут. 1:1–2:4а), подаючи читачеві чітке відрізнєння між попередньою розповіддю й тим, що слідуватиме далі (Marguerat, Bourquin, 2011, р. 103).

Текст Бут. 2:5 є розвитком цього репризу, поданого у властивій формі просторового метаісторичного опису й обрамленого вказівкою про польову місцевість. Вирази в негативній формі позначають початкову нестачу, яка частково подолана в Бут. 2:6 сільськогосподарським мотивом зрошення й увінчана в Бут. 2:7 через створення Богом людини. Дієслово «утворив» (וַיַּצְרֵהוּ, wayyîšer) в Бут. 2:7 просуває часову та логічну послідовність через пришвидшення повільного ритму оповіді, зміщуючи увагу читача на перший план оповіді, який стосується введення на сцену нового персонажа – людини (Nissacci, 1990, р. 35–39). Бог майстерно формує людину з аморфного матеріалу – «з земного пороку», а не із землі, як тварин (пор. Бут. 2:19), а крихка природа пороку в імпліцитний спосіб є ознакою її потенційної слабкості та швидкоплинності (Bar-Efrat, 1989, р. 202), хоча людина відрізняється також від інших створінь особливим зв'язком і залежністю від Бога, встановленими через метафору вдихання віддиху життя (Dubovský, 2008, р. 128–130).

Прогресивне розмежування між землею загальом (Бут. 2:46) та польовою місцевістю (Бут. 2:5–6) творить фонову інформацію, яка веде до подальших просторових уточнень через насадження саду, куди Бог оселяє людину (Bodner, 2025, р. 17). Ланцюг дієслів «насадив» (וַיִּטֵּעַ, wayyit'a'), «оселив» (וַיִּשְׁכֵּן, wayyāšem), «виростив» (וַיַּצְמַח, wayyāšmaḥ) у Бут. 2:8–9 творять перший план оповіді та описують дії Бога, організовані навколо особливого саду, який є важливим символом царської гідності людини та достатку її життя (Теслюк, 2019, с. 9–19).

Наратор в Бут. 2:8–9 творить перший зв'язок непередбачуваних обставин, представлених появою нових наративних елементів – двох дерев у саду з особливими кваліфікаціями, а уточнення про друге «дерево пізнання добра й зла» (דָּרֵץ, gā') творить атмосферу передчуття невизначеності. Читач з оповіді Бут. 1:1–2:4а проінформований шестизразовим рефреном, що все Боже творіння є «добре» (Бут. 1:4.10.12.18.21.25), сьомий раз сказано – «дуже добре» (Бут. 1:31). Текст Бут. 2:9 містить згадку про зло, що вводить наративну напругу та похмурий відтінок, який стане прелюдією до переступу (Dubovský, 2008, р. 133–134). Завершення початкової ситуації в Бут. 2:10–14 через статичний опис річок саду, з одного боку, ретроспективно уточнює та доповнює згадану в Бут. 2:6 вказівку про зрошення, з іншого – підсилює реалізм та стан первісної гармонії саду (Nissacci, 1990, р. 39).

Ускладнення в Бут. 2:15–25. Пролепсис в Бут. 2:15 (Stordalen, 1992, р. 15–17) переймає

виражений раніше мотив конкретизації просторових рамок саду, додаючи особливі завдання для чоловіка – «порати його й доглядати». Окрім того, помітне просування від статично-пасивного стану чоловіка (Бут. 2:8–15) до активної співпраці з Богом та гармонійних подружніх відносин (Бут. 2:15–25). Як стверджує S. Bar-Efrat (1989, р. 187), зміна простору в Бут. 2:4а–3:24 спрямовує рух розповіді в напрямку до саду, потім до дерев у центрі саду, а пізніше в протилежному напрямку за межі саду.

У Бут. 2:16–17 наратор вводить в сюжетну текстуру ускладнення, представлене заповіддю. Пряма мова Бога, який займає позицію оповідача другого ступеня (інтрадієгетичний) (Marguerat, Bourquin, 2011, р. 34), у її другій частині виражена в негативній формі висловлювання: «з дерева ж пізнання добра й зла не їстимеш» (לֹא תֹכֵל, lō tōkal), що накреслює певні межі для чоловіка з накресленням відповідальності через попередження у формі юридичного твердження «напевно вмереш» (מֵת תָּמוּת, mōt tāmūt).

Вираз «не добре чоловікові бути самому» в Бут. 2:18 творить додаткове ускладнення через проблему самотності чоловіка, яка буде подолана в Бут. 2:19–25 введенням в оповідну текстуру нових деталей – польових звірів (пор. Бут. 3:1), птахів піднебесних та жінки (Бут. 2:20). Формулювання про надавання чоловіком імен тваринам, як символу знання їхньої ідентичності (пор. Бут. 3:1–7), увінчана неуспіхом. Уточнення «не знайшлося помічі, йому придатної» (אֵלֶּיךָ, kʿnegdō) творить ретроспективний фон тривалої дії, яка функціонує як прелюдія до особливого втручання Бога у процес творення жінки, збагачений новими наративними елементами (Niccacci, 1990, р. 48). Попередня нестача, пов’язана з пошуком для чоловіка досконалої відповідності, який представлений єврейським словосполученням אֵלֶּיךָ (kʿnegdō), увінчана успіхом у Бут. 2:21–22 і виражена в Бут. 2:23–24 в поетичний спосіб. Спільнокореневі слова чоловік (אָדָם, ‘iš) та жінка (אִשָּׁה, ‘iššāh) демонструють глибоку спорідненість між ними із врахуванням відмінностей (Wénin, 2004, р. 51), що втілюється в етіологічному поясненні сутності подружжя в Бут. 2:24 (Long, 1968, р. 56).

У кінцевій фразі в Бут. 2:25 оповідач наполягає на гармонії між чоловіком та жінкою, яка представлена виразами «нагі» (עֶרְוָה, ‘tūmmîm) та «не соромилися» (וְשָׁרְתָּ וְשָׂרָה, wʿlō yitbōšāšū) (Ska, 2013, р. 36). Водночас він спричинює оповідну нетерпеливість та очікування, оскільки читачеві до цього часу не було повідомлено про стан наготи та сорому. Наратор вводить техніку семантичної неясності, бо він бачить більше, ніж читач може пізнати на цей момент, хоча сама неясність здійснюється на благо читача завдяки розповіді персонажів (Marguerat, Bourquin, 2011, р. 127–128). Таким чином, комплекс

ускладнень у Бут. 2:15–25 та поява нових персонажів є ключовими наративними елементами, які готують читача до їх актантних функцій у розгортанні центральної картини в Бут. 3:1–7 (Jobling, 1987, р. 22).

Кульмінація в Бут. 3:1–7. У центральному кадрі сюжету з’являється поворотний елемент чи перипетія, яка вносить пролом в оповідну текстуру (Ska, 2013, р. 37): «з усіх же польових звірів, що їх сотворив Господь Бог, найхитріший (עָרֵם, ‘ārūm) був змія» (Бут. 3:1). Ця синтаксична конструкція перериває розповідний потік, забезпечуючи прелюдію до діалогу між змієм і жінкою в Бут. 3:16–5 (Niccacci, 1990, р. 40) в основній частині оповіді, а оповідач лише створює наративне обрамлення в Бут. 3:1а.6–7 (Bar-Efrat, 1989, р. 147). Хоч в Бут. 3:1–7 наратор частково «втрачає» частину свого всезнання, не передбачивши наперед втручання змія і вказівку про споживання людною плоду, для нього важливіше інформувати читача, який є головним адресатом розповіді (Ska, 2012, р. 76; Ska, 2013, р. 39).

Оповідач надає читачеві простір для інтерпретації залишених в сюжеті натяків із вражаючою семантичною послідовністю між ними, незважаючи на їхню наративну «несумісність» (Jobling, 1987, р. 38; Sternberg, 1987, р. 386–387). Вказівка про змія як про найхитріше (עָרֵם, ‘ārūm) Боже творіння утворює тісну асонантну конфігурацію із попередньою вказівкою в Бут. 2:25 про те, що чоловік і жінка були «нагі» (עֶרְוָה, ‘tūmmîm) та не соромилися одне одного. Така семантична варіація на основі паронимазії (Bar-Efrat, 1989, р. 95, 202) посідає пролептичну функцію, оскільки імпліцитно накреслює причинно-наслідковий зв’язок між хитрістю та її наслідками як для змія, так і для людини (Bar-Efrat, 1989, р. 95; Sternberg, 1987, р. 338; Dubianetskaya, 2020, р. 13–14).

У Бут. 3:16–5 наратор подає серію діалогів між змієм та жінкою, представляючи гру точок зору оповідачів другого ступеня (інтрадієгетичні) з уповільненням оповідного часу (Marguerat, Bourquin, 2011, р. 34). Запитальний вираз «Чи справді...?» в Бут. 3:16 вводить діалог, за допомогою якого наратор фокусує увагу читача на точці зору змія та жінки на основі «риторики цитувань» (Stratton, 1995, р. 146–147), яка буде насправді зведена до маніпуляції Божою заповіддю в Бут. 2:16–17 (Marguerat, Bourquin, 2011, р. 87). Заперечення змія «Господь Бог велів вам не їсти», поєднане з уточненням «ні з якого дерева, що в саді», у реверсивний спосіб змінює порядок Божої заповіді та явно перебільшує суворість заборони (Stratton, 1995, р. 148; Cunha, 2017, р. 19).

Слова жінки в Бут. 3:2–3 не є відповіддю, а радше є виправленням: вона продовжує «риторику цитувань» та перефразування заповіді Бога з додаванням до неї нових непередбачуваних деталей («плід», «з

дерева, що посеред саду», «ані не доторкайтесь»), які у вигляді еліпсиса творять додаткову оповідну напругу (Walsh, 1977, р. 164). Як стверджує Stratton (1995, р. 44, 88), можна припустити комунікацію між Богом і жінкою, чоловіком і жінкою з повторенням заповіді, що підтверджене словами жінки «нам дозволено» (Бут. 3:2). Зважаючи на неоднозначність щодо того, скільки дерев було «посеред саду» (Ska, 2013, р. 39–40), згадка про нього є вирішальною для розуміння зміни точки зору, а саме – точка зору жінки, яка полягає у самоконтролі власного життя й самостійному вирішенні, що є добром чи злом, що є прерогативою Бога (Wénin, 2008, р. 68–69; Koosed, 2016, р. 492). Заперечення змія в Бут. 3:4 «Ні, напевно не помрете!» (לֹא-מֹת תָּמוּתִּין, lō-môt t'mūtîṯ) створює додаткову напругу в оповіді як формальну симетрію порівняно з Божими словами «напевно вмире» (מֹת תָּמוּת, môt tāmūt) в Бут. 2:17 з поєднанням наслідків від споживання – здобуття божественного статусу (Бут. 3:5) через споживання забороненого плоду (Brown, 2010, р. 85). Noegel (2021, р. 83) підкреслює, що емпатична відповідь змія «Ні, напевно не помрете» в Бут. 3:4 фокусує увагу на миттєвій смерті, тоді як Бог мав на увазі «зрештою, з часом, колись», оскільки порушення заповіді призведе людину до смертності.

У Бут. 3:6 наратор творить передній план оповіді через прогресивне представлення «ходу думок» та мотивації жінки за допомогою ланцюга дієслів («побачила... взяла... дала...»), які значно прискорюють оповідний час. Наратор творить перехід від зовнішнього сприйняття об'єкта до внутрішніх психологічних аспектів, подаючи уточнення – «щоб усе знати», що зміщує фокус на точці зору жінки та чоловіка (Marguerat, Bourquin, 2011, р. 87). Бут. 3:7 є кліматичним моментом кульмінації оповіді, у межах якої відбувається ряд безповоротних перемін. Наратор зміщує фокус уже з внутрішніх аспектів до зовнішніх, обмежуючись вказівкою про стан наготи та зшивання одягу з листя. Наративна функція слова «нагі» (עֶרְוָה, 'ērummim) в Бут. 3:7 є подвійною. По-перше, наратор демонструє клімакс кульмінації як *turning point* унаслідок прагматичних та когнітивних дій Єви й Адама (Marguerat, Bourquin, 2011, р. 50). По-друге, він творить метонімію з поняттям хитрості (пор. Бут. 3:1), що поєднує ці два поняття з погляду причинно-наслідкового зв'язку між наготою та хитрістю, відображеною через непослух та маніпуляцію Божою заповіддю (Waltke, 2001, р. 90; Stratton, 1995, р. 49–50). Мотив покривання функціонує як намагання приховати свою наготу та сором, що є кліматичною точкою остаточної переміни раніше згаданої гармонії в Бут. 2:25 (Hendel, 2024, р. 198).

Розв'язка в Бут. 3:8–19. Оповідна картина розв'язки сюжету в Бут. 3:8–19 змальовує прямі

наслідки кульмінації у формі прямих діалогів, які мають концентричну структуру з інверсією в центрі (Fokkelman, 1999, р. 181):

А. Бог і чоловік в Бут. 3:8–12

В. Бог і жінка в Бут. 3:13а

С. жінка звинувачує змія в Бут. 3:13б

С1. Бог і змії в Бут. 3:14–15

В1. Бог і жінка в Бут. 3:16

А1. Бог і чоловік в Бут. 3:17–19

Бут. 3:8–13б стосується діалогів між Богом і чоловіком, Богом і жінкою з уточненням деталей розслідування («де ти?» в Бут. 3:9; «Хто... сказав...? Чи не їв ти...?» в Бут. 3:11; «Що ти... наробила?» в Бут. 3:13а) (Wénin A, 2008, р. 79–80). Наратор просуває сюжетний плин в Бут. 3:8 за допомогою антропоморфної вказівки про ходьбу Бога в саді. У Бут. 3:10–13б оповідач подає схему «питання – відповідь», поєднану з невербальним характером формулювань, якому притаманне взаємне звинувачення та зняття із себе відповідальності. Питальна частка הֲ, виразу «з дерева» (הַיָּדֵן-הַזֶּה, h'minhā'ēš) в Бут. 3:11б підтверджує дійсність факту як такого, що мав місце, з очікуванням позитивної відповіді на запитання (Dubovský, 2008, р. 95). Чоловік виправдовує себе, перекладаючи провину на жінку й на самого Бога, який дав йому жінку (Bar-Efrat, 1989, р. 75). Зворотний порядок другої частини (Бут. 3:14–19) демонструє кари за гріх, підсилюючи зміст Бут. 3:8–13 з перспективи поетки дискурсу проголошення вироків на основі поняття прокляття та відчуженості (Fokkelman, 2002, р. 191).

Мотив прокляття є допоміжною ланкою розв'язки сюжету в межах представлення етіології гріха і його наслідків: прокляття змія, болі вагітності, ієрархія людських статей (Gunn, Fewell, 1993, р. 194), прокляття землі й життя в наполегливій праці (Gertz, 2023, р. 163). Поетика оповіді характерна творенням гри слів між трьома поняттями: «нагі» (עֶרְוָה, 'ārum) в Бут. 2:25, «хитрий» (חָרָף, 'ārūm) в Бут. 3:1, «проклятий» (רָעָה, 'ārūr) в Бут. 3:14 щодо змія та «проклята» (רָעָה, 'ārūr) в Бут. 3:17 щодо землі через гріх Адама. Метонімія допомагає читачеві засвоїти етіологічний фон причинно-наслідкового зв'язку між гріхом, який представлений термінологією хитрості та маніпуляції, наготою та прокляттям як наслідком (Carr, 2020, р. 44).

На фоні прокляття та картини смерті наратор влітає в оповідну текстуру позитивну картину надії через месіанську звістку в Бут. 3:15, турботу Бога щодо продовження людського роду через надання імені жінці «Єва» (Бут. 3:20) та забезпечення людей одягом «зі шкури» (רֶגֶל, 'ōr), яким замінює недосконалий одяг із листя в Бут. 3:7 (Fokkelman, 1987, р. 42). Грою слів між виразами «не соромилися» (וְשָׁבְתִי אֵלָיו, w'ēlō yitbōšāšū) в Бут. 2:25 та «одягнув їх» (וַיַּעֲבֵדָם, wayyalbišēm) в Бут. 3:21

оповідач підсилює мотив надії через поступове відновлення Богом втраченої людськи гідності (Bodner, 2025, p. 18; Gertz, 2023, p. 170–171).

Кінцева ситуація в Бут. 3:22–24 знаменує завершення сюжетної арки через експозицію нових обставин. Просторові координати оповіді пов'язані з остаточним вердиктом Бога та прогресивним рухом людини із саду, що є інверсією стосовно початкової ситуації (Marguerat, Bourquin, 2011, p. 51). Наратор зміщує фокус на заборону споживати з дерева життя, незважаючи на прогалини в сюжеті щодо відсутності попередньої згадки про споживання з нього. Це формує оповідний сюрприз через присутність інформації, яка була проігнорована та подана із стратегічним запізненням (Carr, 2020, p. 48; Marguerat, Bourquin, 2011, p. 59–61). З іншого боку, цей елемент оповідної напруги дає читачеві розуміння того, що фокус прародичів первісно не був зосереджений на дереві життя та споживанні його плодів, що не було заборонене (Бут. 2:16), а відсутність миттєвої реалізації санкції смерті (Бут. 2:17; 3:4) стосується смертності загалом та втрати можливості стати безсмертним, як засвідчено в кінцевій ситуації (Schmid, 2019, p. 319). Подвійне завершення заключної ситуації підсилює безповоротний

характер божественного рішення (Ska, 2013, p. 44), а мотив херувима з мечем підкреслює остаточну втрату безсмертя та проваленої реалізації завдання людини «порати... й доглядати» сад (Rosik, 2008, p. 92; Gertz, 2023, p. 97).

Висновки. Наративний аналіз Бут. 2:4б–3:24 сприяє ефективному розумінню причинно-наслідкових зв'язків біблійного сюжету та вміщених у ньому етіологій гріха за допомогою семантичних конфігурацій та метонімії. Прогресивний розвиток оповідної стратегії сюжету у його квінарній (п'ятиактній) структурі дає змогу читачеві повною мірою оцінити структурно-композиційні елементи тексту Бут. 2:4б в повній мірі 3:24. Часово-просторові координати оповіді, комплекс дій та слів у поєднанні з ускладненнями та перипетіями скеровують порядок подій оповіді й віддзеркалюють точки зору персонажів. Текст Бут. 2:4б в повній мірі 3:24 запрошує читача увійти у світ оповіді через акт / пакт читання, пропонуючи йому засвоїти важливі богословські категорії, серед яких – етіологія гріха та його наслідків. Теоретичні результати статті можуть бути використані для подальшого розвитку цієї тематики як органічної частини гамартіології Старого Завіту та біблійного богослов'я загалом із врахуванням герменевтичної складової.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Гачко О. І. Про семіотичну природу первородного гріха: дискурс влади у Книзі Буття 2:4б–3:24. *НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*. 2011. № 115. С. 71–75.
- Папська біблійна комісія. Тлумачення Біблії в Церкві. Львів : Свічадо, 2010. 147 с.
- Святе Письмо Старого і Нового Завіту: в 2 ч. / пер. о. І. Хоменко. Київ : Місіонер, 2008. Ч. 1. Старий Завіт. 1126 с.; Ч. 2. Новий Завіт. 350 с.
- Стецько В. Наративний аналіз дослідження Святого Письма. *Волинський благовісник*. 2014. № 2. С. 49–62.
- Теслюк Г. Едемський сад як утрачений сакральний простір. *Наукові записки УКУ: Богослов'я*. 2019. № 16. С. 9–19.
- Bar-Efrat S. Narrative Art in the Bible. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1989. 295 p.
- Bodner K. The Cambridge Companion to Biblical Narrative. Cambridge : Cambridge University Press, 2023. 344 p.
- Brown W.P. The Seven Pillars of Creation: The Bible, Science, and the Ecology of Wonder. Oxford : Oxford University Press, 2010. 352 p.
- Carr D.M. The Formation of Genesis 1–11: Biblical and Other Precursors. Oxford : Oxford University Press, 2020. 306 p.
- Cunha W. de A. The nāhāš in the Garden of Eden (Gen 2:4b–3:24): Malevolent or Benevolent? *Revista de Cultura Teológica*. 2017. Vol. 89. P. 10–26.
- Dos Santos Vaz A. A visão das origens em Gênesis 2,4b–3,24. Coerência temática e unidade literária. Lisbonne : Carmelo-Didaskalia, 1996. 602 p.
- Dubianetskaya I. Knowledge: Life-Giving or Death-Bringing? Divine and Human Knowing in Genesis 2–3. *Analecta of the UCU. Theology*. 2020. Vol. 7. P. 11–26.
- Dubovský P. Genezis. Komentáře k Starému zákonu 1. zv. Trnava : Dobrá kniha, 2008. 828 p.
- Fokkelman J.P. Come leggere un racconto biblico. Guida pratica alla narrativa biblica / translated from english by C. Gaini Rebor. Bologna : Dehoniane, 2002. 240 p.
- Fokkelman J.P. Genesis. *The Literary Guide to the Bible* / ed. by R. Alter, F. Kermode. Cambridge : Belknap Press, 1987. P. 36–55.
- Fokkelman J.P. Reading Biblical Narrative: A Practical Guide. Leiden : Deo Publishing, 1999. 216 p.
- Gertz J.C. Genesis 1–11. Leuen – Paris – Bristol : Peeters, 2023. 423 p.

- Gertz J.C. Studien zum Buch Genesis. Tübingen : Mohr Siebeck, 2023. 397 p.
- Gunn D.M., Fewell, D.N. Narrative in the Hebrew Bible. Oxford : Oxford University Press, 1993. 263 p.
- Hendel R. Genesis 1–11: A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven – London : Yale University Press, 2024. 466 p.
- Jobling D. The Sense of Biblical Narrative II: Structural Analysis in the Hebrew Bible. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1987. 155 p.
- Koosed J.L. Sustenance and Survival in Biblical Narrative. *The Oxford Handbook of Biblical Narrative* / ed. by D. Fewell. Oxford : Oxford University Press, 2016. P. 489–497.
- Long B.O. The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament. Berlin De Gruyter, 1968. 96 p.
- Marguerat D., Bourquin, Y. Per leggere i racconti biblici. La Bibbia si racconta. Iniziazione all'analisi narrativa / Translated from French by M. Zappella. Roma : Borla, 2011. 200 p.
- Mettinger T.N.D. The Eden Narrative: A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 2–3. Winona Lake : Eisenbrauns, 2007. 184 p.
- Niccacci A. The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose. Sheffield : JSOT Press, 1990. 223 p.
- Noegel S.B. Wordplay in Ancient Near Eastern Texts. Atlanta : SBL Press, 2021. 472 p.
- Ouro R. The Garden of Eden Account: The Chiastic Structure of Genesis 2–3. *Andrews University Seminary Studies*. 2002. Vol. 40, issue 2. P. 219–243.
- Rosik M. Discovering the Secrets of God's Gardens. Resurrection as New Creation (Gen 2:4b–3:24; Jn 20:1–18). *Liber Annuus*. 2008. № 58. P. 81–98.
- Schmid K. The So-Called Yahwist and the Literary Gap between Genesis and Exodus. *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* / ed. by T.B. Dozeman, K. Schmid. Atlanta : Society of Biblical Literature, 2006. P. 29–50.
- Ska J.-L. «I Nostri padri ci hanno raccontato». Introduzione all'analisi dei racconti dell'Antico Testamento. Bologna : Dehoniane, 2012. 208 p.
- Ska J.-L. Il cantiere del Pentateuco. Problemi di composizione e di interpretazione. Vol. 1. Bologna : Dehoniane, 2013. 168 p.
- Ska J.-L. Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia. Bologna : Dehoniane, 2002. 372 p.
- Sonnet J.-P. L'analisi narrativa dei racconti biblici. *Manuale di esegesi dell'Antico Testamento* / ed. by M. Bauks, C. Nihan. Bologna : EDB, 2010. P. 45–85.
- Sternberg M. The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading. Bloomington : Indiana University Press, 1987. 596 p.
- Stordalen T. Man, Soil, Garden: Basic Plot in Genesis 2–3 Reconsidered. *Journal for the Study of the Old Testament*. 1992. Vol. 17, issue 53. P. 3–26.
- Stratton B.J. Out of Eden. Reading, Rhetoric, and Ideology in Genesis 2–3. Sheffield Academic Press, 1995. 292 p.
- Walsh J.T. Genesis 2:4b–3:24: A Synchronic Approach. *Journal of Biblical Literature*. 1977. Vol. 96, issue 2. P. 161–77.
- Waltke B.K. Genesis. Grand Rapids : Zondervan, 2001. 656 p.
- Wénin A. Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen 1,1–12,4. Bologna : Dehoniane, 2008. 204 p.

REFERENCES

- Hachko, O. (2011). On the semiotic nature of original sin: the discourse of power in the Book of Genesis 2:4B–3:24. *NaUKMA: Research Papers in Philosophy and Religious Studies*, 115, 71–75.
- Papska bibliina komisija (2010). *Tlumachennia Biblii v Tserkvi*. Per. z ilat. Lviv: Svichado.
- Sviato Pysmo Staroho i Novoho Zavitu (2008). Translated by I. Khomenko. Kyiv: Misioner.
- Stetsko, V. (2014). Narrative Analysis of Study of Holy Scripture. *Volynsky Blagovysnyk*, 2, 49–62.
- Teslyuk, H. (2019). The Garden of Eden as a Lost Sacred Space. *Analecta of the UCU: Theology*, 6, 9–19.
- Bar-Efrat, S. (1989). *Narrative Art in the Bible*. Sheffield Academic Press.
- Bodner, K. (2025). *The Cambridge Companion to Biblical Narrative*. Cambridge University Press.
- Brown, W.P. (2010). *The Seven Pillars of Creation: The Bible, Science, and the Ecology of Wonder*. Oxford University Press.
- Carr, D.M. (2020). *The Formation of Genesis 1–11: Biblical and Other Precursors*. Oxford University Press.
- Cunha, W. de A. (2017). The nāḥāš in the Garden of Eden (Gen 2:4b–3:24): Malevolent or Benevolent? *Revista de Cultura Teológica*, 89, 10–26.

- Dos Santos Vaz, A. (1996). *A visão das origens em Gênesis 2,4b–3,24. Coerência temática e unidade literária*. Lisbonne, Carmelo-Didaskalia.
- Dubianetskaya, I. (2020). Knowledge: Life-Giving or Death-Bringing? Divine and Human Knowing in Genesis 2–3. *Analecta of the UCU. Theology*, 7, 11–26. DOI: 10.47632/2075-4817-2020-7-11-26.
- Dubovský, P. (2008). *Genezis. Komentáre k Starému zákonu I. zv.* Trnava: Dobrá kniha.
- Fokkelman, J.P. (2002). *Come leggere un racconto biblico. Guida pratica alla narrativa biblica*. Translated from English by C. Gaini Rebora. Dehoniane.
- Fokkelman, J.P. (1987). Genesis. In R. Alter, F. Kermode (Eds.). *The Literary Guide to the Bible*. Belknap Press.
- Fokkelman, J.P. (1999). *Reading Biblical Narrative: A Practical Guide*. Deo Publishing.
- Gertz, J.C. (2023). *Genesis I–II*, Peeters.
- Gertz, J.C. (2023). *Studien zum Buch Genesis*. Mohr Siebeck.
- Gunn, D.M., Fewell, D.N. (1993). *Narrative in the Hebrew Bible*. Oxford University Press.
- Hendel, R. (2024). *Genesis I–II: A New Translation with Introduction and Commentary*. Yale University Press.
- Jobling, D. (1987). *The Sense of Biblical Narrative II: Structural Analysis in the Hebrew Bible*. Sheffield Academic Press.
- Koosed, J.L. (2016). Sustenance and Survival in Biblical Narrative. In D. Fewell (Ed.), *The Oxford Handbook of Biblical Narrative* (pp. 489–497). Oxford University Press.
- Long, B.O. (1968). *The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament*. De Gruyter.
- Marguerat, D., Bourquin, Y. (2011). *Per leggere i racconti biblici. La Bibbia si racconta. Iniziazione all'analisi narrativa*. Translated from French by M. Zappella. Roma: Borla.
- Mettinger T.N.D. (2007). *The Eden Narrative: A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 2–3*. Eisenbrauns.
- Niccacci, A. (1990). *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*. Sheffield: JSOT Press.
- Noegel, S.B. (2021). *Wordplay in Ancient Near Eastern Texts*. SBL Press.
- Ouro, R. (2002). The Garden of Eden Account: The Chiastic Structure of Genesis 2–3. *Andrews University Seminary Studies*, 40 (2), 219–243.
- Rosik, M. (2008). Discovering the Secrets of God's Gardens. Resurrection as New Creation (Gen 2:4b–3:24; Jn 20:1–18). *Liber Annuus*, 58, 81–98.
- Schmid, K. (2006). The So-Called Yahwist and the Literary Gap between Genesis and Exodus. In T.B. Dozeman, K. Schmid (Eds.). *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (pp. 29–50). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Ska, J.-L. (2012). *“I Nostri padri ci hanno raccontato”. Introduzione all'analisi dei racconti dell'Antico Testamento*. Bologna: Dehoniane.
- Ska, J.-L. (2013). *Il cantiere del Pentateuco. Problemi di composizione e di interpretazione. Vol. I*. Bologna: Dehoniane.
- Ska, J.-L. (2002). *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*. Bologna: Dehoniane.
- Sonnet, J.-P. (2010). *L'analisi narrativa dei racconti biblici*. In M. Bauks, C. Nihan (Eds.). *Manuale di esegesi dell'Antico Testamento* (pp. 45–85). Bologna: EDB.
- Sternberg, M. (1987). *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Indiana University Press.
- Stordalen, T. (1992). Man, Soil, Garden: Basic Plot in Genesis 2–3 Reconsidered. *Journal for the Study of the Old Testament*, 17 (53), 3–26.
- Stratton, B.J. (1995). *Out of Eden. Reading, Rhetoric, and Ideology in Genesis 2–3*. Sheffield Academic Press.
- Walsh, J.T. (1977). Genesis 2:4b–3:24: A Synchronic Approach. *Journal of Biblical Literature*, 96 (2), 161–77.
- Waltke, B. K. (2001). *Genesis*. Grand Rapids: Zondervan.
- Wénin, A. (2008). *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen I, 1–12, 4*. Bologna: Dehoniane.

КОНФЕСІЙНЕ БУТТЯ СЬОГОДЕННЯ

УДК 261.7(493)

DOI <https://doi.org/10.32420/2306-3548/2025.97.10>

Ольга Борисова

ДЕРЖАВНО-РЕЛІГІЙНІ ВІДНОСИНИ В СУЧАСНИХ НІДЕРЛАНДАХ

У статті авторка зосередилась на висвітленні таких головних аспектів досліджуваної теми. Перше: через слабку вивченість релігійної історії Нідерландів і сучасної релігійної ситуації в українській історичній та релігієзнавчій науці актуальним є ознайомлення українських науковців з розробками західних учених, насамперед нідерландських. Друге: на основі законодавчого матеріалу та наукових досліджень висвітлити особливості державно-релігійних відносин у Нідерландах. Третє: проаналізувати дві головні особливості релігійного життя сучасних Нідерландів, які пов'язані з релігійною політикою держави, а саме: «піляризація» (**pillarization**) і секуляризація. У кінці статті підведено підсумки і зроблено висновки.

Ключові слова: державно-релігійні відносини, кальвінізм, Нідерланди, «піляризація», протестантизм, релігія, секуляризація.

Olga Borisova

STATE-RELIGIOUS RELATIONS IN THE MODERN NETHERLANDS

In the article, the author focused on highlighting the following main aspects of the researched topic. First: due to the weak study of the religious history of the Netherlands and the contemporary religious situation in Ukrainian historical and religious science, it is urgent to acquaint Ukrainian scientists with the developments of Western scientists, primarily Dutch ones. Second: on the basis of legislative material and scientific research, highlight the peculiarities of state-religious relations in the Netherlands. Third: to analyse the two main features of the religious life of the modern Netherlands, which are related to the religious policy of the state, namely: “pillarization” (“pillarization”) and secularization. At the end of the article, summaries and conclusions are drawn.

Keywords: state-religious relations, Calvinism, the Netherlands, “pillarization”, Protestantism, religion, secularization.

Актуальність теми та ступінь її вивченості.

Для багатьох людей Нідерланди асоціюються з тюльпанами, сиром, вузькими каналами, вітряками, дерев'яними чобітками (кломпами), велосипедами та кварталом червоних ліхтарів. Але ця країна набагато цікавіша й різноманітніша за всі стереотипні уявлення про неї. Сучасне Королівство Нідерландів має давню і славу історію, лейтмотивом якої було відвоювання людиною суші у моря, що визначило й загартувало не одне покоління мешканців цих земель. Недаремно на державному гербі Нідерландів накреслено девіз: *Je maintiendrai* («Я вистою»). Давньою та цікавою є і релігійна історія цієї країни, як цікавою і оригінальною є сучасна релігійна ситуація.

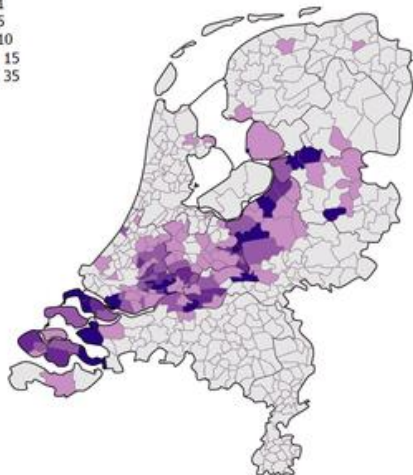
У релігійному плані Нідерланди завжди були країною парадоксів. За останнє століття кількість тих, хто відмовлявся від будь-якої релігійної приналежності, була однією з найвищих у Європі, і це явище існує і нині переважно через відсутність державної церкви. Водночас суспільне життя країни

в останні два століття характеризувалося надзвичайно потужними релігійними рухами, які сформували – і певною мірою все ще формують – сфери політики, освіти та ЗМІ. Протестантська країна (майже дві третини її населення так ідентифікували себе з XIX ст.) була аж до середини XX ст. країною, де опора влади лежала в руках католицької політичної партії (*Katholieke Volkspartij*), яка репрезентувала велику й досить добре організовану релігійну меншість¹. Ще один парадокс полягає в тому, що за всієї релігійної поліконфесійності, плюралізму й толерантності в Нідерландах існує вкрай консервативна спільнота кальвіністських вірян, регіон проживання яких має назву «Біблійного поясу» (*De Bijbelgordel*) (назва дана за аналогією з «біблійним поясом» США). Це – ланцюг містечок, який простягається практично через всю країну з півночі на південь²:

¹ Докл.: Bakvis H. *Catholic Power in the Netherlands*. Montreal: McGill-Queen's Press – MQUP, 1981. 240 p.

² *Bijbelgordel*. URL: <https://nl.wikipedia.org/wiki/Bijbelgordel>.

Percentage van het aantal kiesgerechtigden



De Bijbelgordel

Біблія в цьому регіоні – єдине, абсолютне й беззаперечне джерело істини. Жінки тут не носять брюк, заборонені лайки; у неділю всі магазини й заклади розваг зачинені, тому що цей день присвячено Богу і всі йдуть до церкви. Слід відзначити, що саме цей регіон уже в перші дні повномасштабного вторгнення РФ в Україну прийняв великий потік українських біженців. Це все організовувала церква. Зокрема, в м. Ренсвауде церква разом із хементом (мерією) прийняла відразу понад 100 українців, розселивши їх у приймаючих сім'ях, забезпечивши всім необхідним і організувавши турботу про них, яка не припиняється і дотепер.

Релігійна історія Нідерландів характеризується механізмами, які надавали велику свободу численним релігійним групам, але водночас породжували суспільство, часто схильне до релігійної напруги. І суспільство завжди гостро усвідомлювало свої релігійні поділи та відмінності³.

Сучасна релігійна ситуація в Нідерландах проявляє важливі збіги як із ситуацією в Німеччині та Швейцарії, так і в Австрії, Бельгії, де боротьба між «вірою» та «невірою», між релігійними та світськими партіями довго визначала політичну й соціальну ідентичність особи. Утім, у своєму відносно плюральному та нерегульованому релігійному житті, а також у відносно вільних способах, якими релігія формувала громадянське суспільство, Нідерланди більше нагадують Велику Британію чи США, ніж більш глибоко конфесійні держави континентальної Європи з їхніми історичними (напів)державними церквами та зареєстрованими релігійними громадами⁴. Дослідники вважають, що голландські

церкви є доволі близькими не стільки до держави, скільки до громадянського суспільства країни⁵. Є сенс докладніше розглянути державно-релігійні відносини в Нідерландах та виявити ті головні особливості суспільного життя, які з цим пов'язані.

Українська історична і релігієзнавча наука в силу низки причин слабо цікавиться історією релігії в Нідерландах, не кажучи вже про сучасну релігійну ситуацію. Наявними є матеріали про релігію в Нідерландах у словниках, енциклопедіях, є деякі дослідження, присвячені 500-річчю Реформації, де також присутня тема реформаційних рухів і перемоги Реформації в Нідерландах⁶. Правда, В. Є. Єленський опублікував фундаментальне дослідження на тему «повернення релігії» у світову геополітику й міжнародні відносини⁷, де виклав методологію дослідження феномену «повернення релігії», але, на жаль, Нідерландами він займався побіжно⁸. Нідерландські вчені, природно, ґрунтовно досліджують проблеми релігійної історії своєї країни та сучасну релігійну ситуацію. Тут варто назвати таких авторів, як С. ван Бійстервельд⁹, Дж. С. Кеннеді, Я. Р. Звемер¹⁰, Д. Мартін¹¹, П. де Рой¹² та інші.

Свою статтю ми базували на дослідженнях насамперед нідерландських вчених, адже українську наукову спільноту варто ознайомити з їх здобутками і висновками, але не обминули й інших західних авторів. Також ми залучали до вивчення Конституцію Нідерландів, деякі статистичні матеріали й публікації із ЗМІ.

Мета статті – розкрити специфіку державно-релігійних відносин у сучасних Нідерландах; висвітлити те, що стосується «піляризації» (pillarization) нідерландського суспільства, і до якої міри це явище

⁵ Докл.: Bauerkämper A. & Nautz Jü, Zwischen Fürsorge und Seelsorge. Christliche Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften seit dem 18. Jahrhundert. Frankfurt am Main, 2009. 370 p.

⁶ Крамар Ю. Реформація як чинник європейської історії Нового часу (до 500-річчя Реформації в Європі). Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Розд. II. Всесвітня історія. 4, 2017. С. 81–88; Хоруґій Г. Протестантизм як результат європейської Реформації. Вісник КНТЕУ. 2017. № 2. С. 105–118.

⁷ Єленський В. Велике повернення: релігія у глобальній політиці і міжнародних відносинах кінця ХХ–початку ХХІ ст. Львів: Вид-во УКУ, 2013. 496 с.

⁸ Там само. С. 97, 140, 165, 191–192.

⁹ Van Bijsterveld S. Religion and the Secular State in the Netherlands. National Reports, 2015. P. 523–537. URL: <https://classic.iclrs.org/content/blurb/files/Netherlands.pdf>, Van Bijsterveld S. State and Religion: Re-assessing a Mutual Relationship. Afmetingen, 2018. 198 p. та ін.

¹⁰ Kennedy J.C. & Zwemer J.P. Religion in the Modern Netherlands and the Problems of Pluralism. Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden, 2010, № 125 (2–3). P. 237–269.

¹¹ Martin D, On Secularization. Towards a Revised General Theory. Lanham, 2005. 216 p.

¹² De Rooy P, Openbaring en openbaarheid. Amsterdam: Wereldbibliotheek, 2009. 79 p.

³ De Rooy P, Openbaring en openbaarheid. Amsterdam: Wereldbibliotheek, 2009. 79 p. P. 9.

⁴ Martin D, On Secularization. Towards a Revised General Theory. Lanham, 2005. 216 p. P.77.

можна розглядати як квінтесенцію «голландського» способу управління релігійним плюралізмом; проаналізувати концепцію секуляризації, яку вчені використовують для аналізу занепаду організованої релігії в Нідерландах, а особливо в другій половині XX ст.

Основний зміст дослідження. *Соціальний аспект проблеми.* Взаємовідносини між релігією та світською державою в Нідерландах нині стали темою гарячих дискусій не лише в наукових колах, а й у політиці, ЗМІ, інтернеті тощо. Як може здатися на перший погляд, головними причинами відновлення інтересу до державно-релігійних відносин у цій країні є наростаюча присутність ісламу та те, що отримало назву феномена «повернення релігії» (або «повторної появи»). Утім, поняття «повторної появи» ігнорує той факт, що релігія в цій країні ніколи й не зникала. Крім того, присутність ісламу в Нідерландах налічує близько 40 років, тож він не є чимось новим для нідерландців. Відродження інтересу до релігії та державно-релігійних відносин є результатом сукупності причин, а не просто присутності ісламу чи збільшення видимості релігії в суспільному житті загалом. Крім таких змін у релігійній сфері, як поширення ісламу й відновлення самосвідомості в християнському світі, такі чинники, як поширення нових форм релігійної свідомості та розповсюдження практик, не пов'язаних із церквою, також є важливими.

У сферах суспільства та держави також відбуваються зміни. По-перше, віра в те, що нідерландське суспільство з другої половини XX ст. перебувало на лінійному шляху секуляризації, потерпіла крах. Знов усвідомлюється, що релігія не є ізольованою сферою життя, а внутрішньо пов'язана з поглядами на людину, суспільство та державу, а отже, із цінностями та культурними моделями. Крім того, релігія переплітається з величезними суспільними та політичними проблемами, особливо з такими, як інтеграція, і її не можна ігнорувати в будь-яких дебатах про плюралізм чи соціальну згуртованість. Сама класична держава соціального забезпечення, як себе усвідомлюють Нідерланди, перебуває в процесі трансформації, який безпосередньо впливає на відносини між державою та суспільством і, як наслідок, на релігію¹³.

Варто згадати дві особливості організації голландського суспільного та політичного життя. По-перше, характерною рисою голландського суспільства довгий час була вже згадана нами «стовповість» (*pillarization*)¹⁴. Цей термін є перекладом голландського слова *Verzuiling*, яке вперше використав

політолог Дж. П. Круйт для опису особливого характеру соціальної структури й політичних інститутів у Нідерландах, хоча з того часу він використовувався не тільки щодо цієї країни (наприклад, щодо Бельгії)¹⁵. Протягом майже всього XX ст. нідерландське суспільство було розділене наскрізними класовими та релігійними розколами на чотири домінуючі групи інтересів або блоки («стовпи») – католиків, протестантів, соціалістів і лібералів. Навколо них утворилися практично всі політично й соціально значимі організації та групи¹⁶. Традиційно церкви або церковні афілійовані організації в Нідерландах були активними в соціальній та культурній сферах, наприклад у школі, молодіжних організаціях, закладах охорони здоров'я, організаціях соціальної підтримки, у ЗМІ. Але з розширенням впливів держави у вказаних сферах у XIX–XX ст. держава пристосувалася до цих явищ. Це призвело до створення в цих галузях системи державних структур: релігійно нейтральних утворень і конфесійних об'єктів. Вимоги до якості та системи фінансування висувалися однакові для цих релігійних і нерелігійних інституцій.

Іншою характерною рисою нідерландського суспільства є організація політичної діяльності за конфесійною ознакою. Сильна Християнсько-демократична партія (*Christen Unie*, або *CU*) існує внаслідок злиття колишньої римо-католицької партії та двох реформатських партій. Крім двох періодів правління у 1980-х роках, ця партія та її попередники були частиною урядової коаліції від самого моменту розбудови сучасної партійної системи Нідерландів. Крім неї, в обох палатах парламенту представлені ще дві християнські партії.

Нідерландське виборче законодавство базується на моделі пропорційного представництва, що призводить до різноманітності думок у парламенті. У зв'язку із цим завжди виникає потреба створювати коаліції між більшими партіями. Досить нова партія, Партія свободи (*PVV*), має сильний анти-ісламський профіль. На національному рівні вона представлена лише в нижній палаті парламенту, яка обирається прямим голосуванням. Опитування громадської думки відразу ж прогнозували їй значне зростання. Скориставшись цим, вона на дострокових виборах у листопаді 2023 року одержала перемогу, отримавши 23,6 % голосів і 37 місць зі 150, що набагато більше, ніж набрала будь-яка інша партія¹⁷.

Наполегливість лідера *PVV* Герта Вілдерса у вимогах скорочення кількості біженців набирає

¹³ Van Bijsterveld S. Вказ. праця. Р. 523.

¹⁴ Pillarization. Encyclopedia.com. URL: <https://www.encyclopedia.com/social-sciences/dictionaries-thesauruses-pictures-and-press-releases/pillarization>.

¹⁵ Van Bijsterveld S. Вказ. праця. Р. 523.

¹⁶ Докл.: Lijphart A, *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands*, Berkeley, CA: University of California Press, 1968. 222 p.

¹⁷ Zetelverdeling Tweede Kamer. NOS. Uitslagen Tweede Kamer 2023. URL: <https://app.nos.nl/nieuws/tk2023/>.

популярності серед виборців, і PVV зараз значно випереджає інші партії в рейтингах. Чимало з тих, хто на попередніх виборах голосував за VVD, NSC або BBB, тепер віддали б свій голос за PVV. Багато виборців продовжують вважати скорочення кількості притулків та обмеження міграції найважливішим питанням для Нідерландів¹⁸. Отже, зростання антимигрантських настроїв у нідерландському суспільстві стало вже серйозним політичним чинником.

У Нідерландах важко із соціологією релігій. Справа в тому, що єдиного й чітко визначеного поняття членства в церквах не існує. Кожна церква має свої власні критерії для членства, і вони можуть сильно відрізнятись від однієї церкви до іншої. Ці критерії, зі свого боку, можуть відрізнятись від приналежності чи неприналежності до віруючих чи невіруючих. Крім того, в Нідерландах не проводиться перепис населення, тому дані про релігійну приналежність, представлені в статистичних дослідженнях, досить приблизні. Та й самі статистичні дослідження можуть відрізнятись одне від одного. Тож доволі приблизні цифри такі: 58 % населення вважають себе релігійними, 29 % – католиками; 19 % зазначили, що приналежні до більших протестантських деномінацій, які з 2004 року об'єднані в Протестантську церкву в Нідерландах (дві великі реформовані церкви та лютеранська церква в Нідерландах); 5 % сповідують іслам; і 6 % пов'язані з іншими віросповіданнями¹⁹. До речі, 5 % мусульман – це менше, ніж у Німеччині чи Франції, але все одно суттєво. Враховуючи той факт, що нідерландська релігійна історія була невід'ємною частиною різних міжнародних моделей, найбільш правильним висновком може бути те, що Нідерланди виділяються з погляду релігійності лише високою концентрацією релігійного розмаїття, яке вони мають на своїй невеликій території²⁰.

Узагалі релігійна мотивація виявилася надзвичайно важливою для мобілізації голландських громадян на активність у громадському житті, і ця модель втратила значення лише в останні десятиліття. Але навіть зараз, коли занепад релігії змусив одного соціолога представити Нідерланди як «націю без Бога»²¹, місце релігії в нідерландському суспільстві залишається джерелом дискусій. І це робить видимою ту динамічну роль, яку релігія відіграє в сучасному світі, зокрема діапазон відповідей,

відкритих для різних акторів – держав, асоціацій та окремих осіб – перед обличчям як зростаючого релігійного плюралізму, так і підйому суспільства, яке саму віру більше не сприймає як даність²².

Конституційний контекст. Ключовими термінами в будь-якому описі конституційного контексту державно-релігійних відносин в Нідерландах є: відокремлення церкви від держави, нейтралітет держави щодо релігії, свобода совісті та переконань. Останнє прямо гарантується Конституцією (стаття 6)²³. Принцип нейтралітету можна побачити у статті 6 у поєднанні зі статтями 1 і 4, які гарантують рівне ставлення на основі релігії та переконань. Відокремлення церкви від держави прямо не згадується ні в Конституції, ні в будь-якому іншому законодавчому акті, а також ніколи не згадувалося з моменту його першого проголошення в 1796 році, коли було остаточно покладено край існуванню Голландської реформатської церкви як встановленої церкви. Утім, дослідники вказують, що це імпліцитно втілено в поєднанні конституційних гарантій²⁴.

Зокрема, це видно в поєднанні статей 6 і 1. Так, ст. 6 Конституції наголошує: «1. Кожна людина має право вільно сповідувати свою релігію чи переконання, як індивідуально, так і спільно з іншими, без шкоди для відповідальності, що несе на неї законом. 2. Правила, що стосуються здійснення цього права, крім будинків і закритих місць, можуть бути встановлені актом парламенту для захисту здоров'я, в інтересах дорожнього руху та для боротьби або запобігання безладом». А ст. 1 Конституції каже: «Усі люди в Нідерландах мають однакове ставлення за рівних обставин. Дискримінація за ознаками релігії, переконань, політичних поглядів, раси чи статі чи за будь-якою іншою ознакою не допускається»²⁵.

Важливо також згадати статтю 23 Конституції. Вона гарантує свободу освіти і встановлює таке: «3. Вимоги до освіти, яка надається в державних освітніх закладах, встановлюються Актом парламенту з належним урахуванням релігійної приналежності і релігійних переконань кожного учня. <...> 5. Стандарти освіти у школах, що фінансуються частково або повністю з державних коштів, установлюються Актом парламенту з належним урахуванням того, що стосується приватних шкіл, гарантій свободи отримання освіти у відповідності з релігійними чи іншими переконаннями»²⁶.

¹⁸ Bartels V. & Lengton S. Asielheibel zet Den Haag op scherp: coalitie tussen hoop en vrees. De Telegraaf, 28.09.2024.

¹⁹ Centraal Bureau voor de Statistiek, Religie aan het begin van de 21ste eeuw, Heerlen 2009. 144 p. P. 7, 14.

²⁰ Van Eijnatten J. & Van Lieburg F, Nederlandse religiegeschiedenis. Hilversum : Uitgever, Uitgeverij Verloren, 2006. 400 p.

²¹ Lechner F. J. The Netherlands: Globalization and National Identity. New York 2008. 366 p. P. 103–136.

²² Taylor Ch. A Secular Age. Cambridge: Mass. 2007. 896 p. P. 356.

²³ Grondwet voor het Koninkrijk der Nederlanden 2023. P. 11. URL: https://www.denederlandsegrondwet.nl/9353000/1/j4nvih713kb91rw_j9vvkl1oucfcq6v2/vm2qbm2ebng8/f=/grondwet_koninkrijk_nl_v4.pdf.

²⁴ Van Bijsterveld S. Вказ. праця. P. 524.

²⁵ Grondwet voor het Koninkrijk der Nederlanden 2023. P. 11.

²⁶ Там само, p. 14.

Ці принципи, власне, і становлять серцевину конституційного контексту відносин між церквою та державою. Текст Конституції Королівства (була прийнята в 1848 році за ініціативи короля Віллема II та відомого ліберала Йохана Рудольфа Торбеке) був підданий серйозним змінам у 1983 році. І, можливо, найактуальнішою такою зміною було те, що поняття «церква» в ній більше не згадується. Справа в тому, що саме в 1983 році відбулося повне відділення церкви від держави (за винятком системи освіти (див. вище ст. 23 Конституції). Тож, оскільки основні права, зазначені в Конституції, захищають осіб та організації, церкви як організації користуються свободою віросповідання і ставлення до них з боку держави рівне.

Перегляд Конституції 1983 року приніс важливі зміни і у формулювання релігійної свободи. Було запроваджено нову систему обмеження основних прав загалом, яка мала на меті збільшити свободи особи. Проте через делікатність цієї теми формулювання статті 23, яка гарантує свободу освіти та запроваджує дуальну систему державної освіти поряд із приватною (конфесійною) освітою, які фінансуються державою на рівних засадах, змінено не було.

Конституція Нідерландів не створює ієрархії прав; усі основні права гарантуються на рівних засадах. Цим переважно займається парламент як законодавчий орган, і суди не мають права переглядати ухвалений парламентом закон на предмет його конституційності (ст. 120 Конституції)²⁷. Але суди застосовують і тлумачать закон в окремих випадках. Вони також мають повноваження оцінювати законодавство на його сумісність із прямо обов'язковими положеннями міжнародних договорів або рішень публічних міжнародних організацій (ст. 94 Конституції)²⁸.

Конституція не має преамбули і не містить жодних посилань на джерело влади в державі чи посилання на якісь окремі цінності. Також вона не містить *invocatio dei* (прямого заклику до Всевишнього). На сьогодні в Нідерландах створено Державний комітет для надання консультацій з різноманітних конституційних питань, у тому числі щодо бажаності преамбули та її можливого змісту.

Правова ситуація. Релігія та релігійна свобода враховуються законодавцем. На національному рівні це робиться за допомогою спеціального законодавства. Наприклад, закон про освіту формує ту дуальну систему освіти, яка прописана в Конституції. Закон про ЗМІ, серед іншого, надає час для мовлення церквам і релігійним організаціям. Трудове законодавство різними способами враховує релігію. Давнє право захисту пам'яток історії та культури стосується церковних споруд. Податкове

законодавство створює особливий режим для благодійних організацій, до яких належать церкви. Цивільний кодекс визнає правосуб'єктність церков. У законі про конфіденційність «релігія» визначена серед «делікатних» даних. У пенітенціарних установах і збройних силах створюються служби капеланства, що також прописано в законі. Існують закони, що стосуються релігійних процесій і церковного дзвону. Законодавство, яке віддає перевагу неділі як тижневому дню відпочинку, а також визначає певні християнські релігійні дні як свята, відтворює в собі суспільну повагу до релігії.

Загалом законодавство, що стосується релігії, стало частиною загальної соціальної та культурної моделі нідерландського суспільства.

Спеціального «закону про церкви» чи «закону про релігію» в Нідерландах не існує. До 1988 року діяв «Закон про церкви», датований 1853 роком. На час його прийняття він не мав іншого завдання, ніж послаблення напруженості між протестантами та католиками, яка виникла після відновлення римокатолицької ієрархії в Нідерландах у 1853 році. Він стосувався лише кількох елементів широкого спектра церковних і державних питань. Його головним значенням на той час було недвозначне визнання церковної автономії. На сьогодні цей принцип виражений у Цивільному кодексі в положенні про церкву як юридичну особу. Цей принцип конкретизується і в інших галузях права²⁹. Вочевидь, правильно буде сказати, що на рівні національного законодавства підтримується традиційний спосіб поваги до релігійної свободи та врахування релігії в законодавстві.

У Нідерландах немає жодного державного органу, агентства чи департаменту, який би займався спеціально питаннями релігії. Кожен міністр уряду та його відомство повинні брати до уваги релігію у сфері своєї компетенції.

Прикладом голландського способу роботи з організаціями, заснованими на релігії чи переконаннях, є система освіти. Традиційною особливістю нідерландського суспільства є сильна присутність добровільного сектору (волонтерського), який часто представлений організаціями, заснованими на релігійній конфесії. У сфері охорони здоров'я, житла, освіти, допомоги малозабезпеченим багато добровільних неприбуткових організацій традиційно існують на конфесійній основі. З розширенням громадської активності в цих сферах під час піка соціальної держави в 1970-х рр. держава запровадила політику включення цих некомерційних організацій у систему з метою контролю над їх діяльністю, часто

²⁷ Grondwet voor het Koninkrijk der Nederlanden 2023. P. 31.

²⁸ Там само, р. 27.

²⁹ Докл.: Van Bijsterveld S. C. Scheiding van kerk en staat: terug naar de bron voor een visie op de toekomst, in F.T. Oldenhuis (ed.), Een neutrale staat: kreet of credo? Heerenveen: Protestantse Pers (Jongbloed) 2009. P. 13–26; Van Bijsterveld S.C. **Overheid en godsdienst: Herijking van een onderlinge relatie (Tweede druk)**. Nijmegen: Wolf Legal Publishers (WLP), 2009. 194 p.

обмежуючи або, навпаки, підтримуючи їх на тих самих засадах, що і їх громадські альтернативи.

Організація на основі релігії взагалі є сильною рисою нідерландського суспільства. Для деяких конфесій ця суспільна самоорганізація також була способом соціально-економічної «емансипації». Ця суспільна модель організації за конфесійною ознакою і стала відомою як нідерландська **pillarization**, яку ми згадувати вище. До неї входили газети, асоціації засобів масової інформації, молодіжні клуби, організації роботодавців і працівників, а також організації дозвілля, зокрема футбольні клуби. Країна була сегментована за релігійними та ідеологічними лініями, наповнена релігійними політичними партіями, які протягом півстоліття (1918–1967) підтримували міцну виборчу позицію, становлячи більшість у голландській політиці. Після Другої світової війни, під час розбудови «держави соціального забезпечення», стовпчастість зменшилася. У багатьох існуючих організаціях релігійна ідентичність стала менш вираженою, за винятком деяких закладів, які мають освітній характер.

Цікаво, що в «біблійному поясі» для багатьох пересічних нідерландців було відкриттям те, що українці є християнами. Але хементи швидко зорієнтувалися, і тому після одного року навчання в спеціальних школах для біженців (інтернаціональних) переважна більшість українських дітей молодшого віку (до 12 років) нині навчаються у християнських школах. Наші молодші діти дуже швидко вивчають мову й адаптуються в Нідерландах. Зі свого боку школи роблять усе для цього.

Відповідно до Конституції початкові конфесійні школи фінансуються державою нарівні з іншими школами. Для середньої та вищої освіти, включно з університетами, ця система приймається через звичайне законодавство. На цей час ісламські школи створюються та фінансуються через цю систему як на початковому, так і на середньому рівні. Конфесійні школи досить популярні в Нідерландах; близько двох третин шкіл тут засновані на конфесії. Конфесійне керівництво школи визначає конфесійний характер школи. Це може коливатися від суворого до досить ліберального. Взагалі кажучи, шкільна адміністрація також може визначати, чи мають вони політику відкритого прийому для учнів, чи ні, і чи вимагають лояльності до релігійної конфесії лише для певного персоналу чи для всіх. Однак, визначаючи це, вони повинні дотримуватися закону, зокрема Загального закону про рівне ставлення.

У державних школах релігії (радше релігій) навчають. Це робиться на нейтральній, неконфесійній основі. Державні початкові школи можуть запропонувати на добровільній основі, поза звичайною навчальною програмою, варіант релігійної освіти на конфесійній основі. Якщо вони це роблять, то таке навчання

фінансується самими державними органами. Ще одна вимога закону полягає в тому, що вони повинні пропонувати не тільки цю освіту в одній деномінації, але й ставитися до різних конфесій на рівній основі. Сюди ж належить і нерелігійна гуманістична освіта. Звичайно, це має практичні обмеження. Шкільна влада не втручається в релігійні доктрини.

Варто зазначити, що, на нашу думку, держава Нідерландів, формуючи статтю 23 Конституції дуальну систему освіти і в такий спосіб підтримуючи релігійну освіту в країні, насамперед у початкових школах, робить дуже мудро. Адже всією світовою педагогікою доведено, що освіта формує стереотипи мислення. Закладаючи з дитинства християнські стереотипи у свідомість нідерландських дітей, і держава, і церква Нідерландів можуть не дуже перейматися ні впливами ісламу, ні розповсюдженням невір'я як такого, що отримало в науці назву «секуляризації» – стереотипи мислення, закладені в дитинстві, зроблять свою справу, адже той, «хто мав вуха», почув. А хто не почув, то такі люди теж потрібні, але їх не буде аж занадто багато.

Під секуляризацією розуміється зниження впливу релігійних ідей та інститутів на суспільне та приватне життя. Секуляризацію пережили країни Західної Європи ще в XVI–XVII ст., і використання цього терміна в наші дні в науковій літературі почасти піддається критиці. Але все одно щодо Нідерландів історики широко використовують його для опису занепаду релігії в цій країні, особливо щодо різкого зниження її присутності в різних сферах життя голландського суспільства після 1960 року. Вважається, що історично високий відсоток тих, хто не сповідує релігійної приналежності в Нідерландах, у поєднанні з досить драматичним занепадом релігійних субкультур у 1960-х роках, що й становить зміст терміна «секуляризація», робить цю країну, особливо в останні десятиліття, найкращим прикладом «світської Європи».

Утім, деякі дослідники сумніваються в корисності використання терміна «секуляризація» для пояснення явищ, які відбуваються в новітній голландській історії. За своїм рівнем секуляризації Нідерланди можуть бути реконфігуровані в ширший європейський контекст, становлячи частину досить широкого «поясу неприхильності» в Західній Європі, який тягнеться до Бельгії і Франції (і який охоплює також і регіони колишнього європейського «соціалістичного табору») ³⁰. Як вважають учені, Нідерланди, принаймні в останні роки, продемонстрували докази такого морального етосу, який чітко розміщує їх у межах «світсько-раціональних» і таких, що плекають «цінності самовираження» (self-expressive values), протестантських

³⁰ Kennedy J. C. & Zwemer J. P. Вказ. праця. Р. 241.

європейських країн³¹. Проте релігія в Нідерландах залишається важливим центром широких суспільних дискусій, оскільки голландці знову прагнуть переглянути політику плюралізму, яка активно впроваджується державою останнє півстоліття. І, на нашу думку, не слід відмовлятися від терміна «секуляризація», тому що визнання особливого внеску релігійних організацій у формування політичного устрою Нідерландів, їх культурного й історичного значення урівноважується саме ефектом секуляризації. І це важливо зберегти з метою підтримки відкритої і досить нейтральної релігійної позиції цієї держави в межах європейської етики.

Висновки

1. Українська наукова спільнота слабо цікавиться як релігійною історією Нідерландів, так і сучасною релігійною ситуацією в цій країні. Тож виникла потреба хоча б у загальних рисах у цій статті цю ситуацію дещо виправити.

2. У Нідерландах діє принцип відділення церкви від держави (за винятком системи освіти, згідно зі ст. 23 Конституції). Хоча він не прописаний ні в Конституції, ні в інших законодавчих актах. Він втілений у поєднанні конституційних гарантій у низці статей Конституції. Дискримінація за ознаками релігії, переконань, політичних поглядів, раси чи статі чи за будь-якою іншою ознакою не допускається. Держава не створила спеціального органу, який би займався релігією, але кожен міністр і його відомство у своїй роботі зобов'язані враховувати релігійний чинник. Система освіти не відділена від релігії (за ст. 23 Конституції). Вона є дуальною: існують як державні школи (але релігія в них викладається), так і конфесійні. Держава фінансує обидва види шкіл і ставиться до них однаково. Система

освіти Нідерландів є прикладом нідерландського способу роботи держави з релігійними організаціями. І взагалі сильною рисою нідерландського суспільства була і є донині організація на основі релігії.

3. Протягом майже всього XX ст. для нідерландського суспільства була характерною «піяризація» («стовповість»). Воно було розділене наскрізними класовими та релігійними розколами на чотири домінуючі групи інтересів («стовпи») – католиків, протестантів, соціалістів і лібералів. Навколо них утворилися практично всі політично й соціально значимі організації та групи. Але наприкінці XX – у першому десятилітті XXI ст. держава пристосувалася до цього явища, почала контролювати ситуацію і межі «стовповості» були суттєво розмиті.

4. Майже всю другу половину XX ст. щодо процесу занепаду релігії і релігійних субкультур в цій країні, особливо щодо різкого зниження присутності релігії в різних сферах життя голландського суспільства науковці використовували термін «секуляризація». Утім, після тривалих наукових дискусій вчені дійшли висновку, що, по-перше, і сам термін сумнівний у застосуванні до новітньої історії Нідерландів, і рівень секуляризації в Нідерландах був таким, що цю країну цілком можна вписати в більш ширший контекст – у доволі широкий європейський «пояс неприхильності». Але, на нашу думку, термін щодо Нідерландів не варто відкидати – задля збереження балансу між тим місцем, яке посідає релігія і релігійні організації в житті нідерландського суспільства, і «світсько-раціональною» державою, яка визнає важливу роль релігії у формуванні суспільної ідентичності, захищає її права та водночас захищає індивідуальні права людини, у тому числі право не сповідувати жодну релігію.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Сленський В. Велике повернення: релігія у глобальній політиці і міжнародних відносинах кінця XX – початку XXI ст. Львів : Вид-во УКУ, 2013. 496 с.

Крамар Ю. Реформація як чинник європейської історії Нового часу (до 500-річчя Реформації в Європі). *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки*. Розд. II. Всесвітня історія. 4, 2017. С. 81–88.

Хоружий Г. Протестантизм як результат європейської Реформації. *Вісник КНТЕУ*. 2017. № 2. С. 105–118.

Bakvis H. Catholic Power in the Netherlands. Montreal: McGill-Queen's Press – MQUP, 1981. 240 p.

Bartels V. & Lengton S. Asielheibel zet Den Haag op scherp: coalitie tussen hoop en vrees. *De Telegraaf*, 28.09.2024.

Bauerkämper A. & Nautz Jü. Zwischen Fürsorge und Seelsorge. Christliche Kirchen in den europäischen Zivillgesellschaften seit dem 18. Jahrhundert. Frankfurt am Main, 2009. 370 p.

Bijbelgordel. URL: <https://nl.wikipedia.org/wiki/Bijbelgordel>.

De Rooy P. Openbaring en openbaarheid. Amsterdam: Wereldbibliotheek, 2009. 79 p.

Grondwet voor het Koninkrijk der Nederlanden 2023. P. 11. URL: https://www.denederlandsegrondwet.nl/9353000/1/j4nvih7l3kb9l1rw_j9vbk1l1oucfcq6v2/vm2qbm2cbng8/f=/grondwet_koninkrijk_nl_v4.pdf.

Kennedy J.C. & Zwemer J.P. Religion in the Modern Netherlands and the Problems of Pluralism. *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*, 2010, № 125 (2–3). P. 237–269.

Lechner F.J. The Netherlands: Globalization and National Identity. New York, 2008. 366 p.

³¹ Там само. Р. 239.

- Lijphart A. The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands. Berkeley, CA: University of California Press, 1968. 222 p.
- Martin D. On Secularization. Towards a Revised General Theory. Lanham, 2005. 216 p.
- Pillarization. *Encyclopedia.com*. URL: <https://www.encyclopedia.com/social-sciences/dictionaries-thesauruses-pictures-and-press-releases/pillarization>.
- Religie aan het begin van de 21ste eeuw. *Centraal Bureau voor de Statistiek*. Heerlen 2009. 144 p.
- Taylor Ch. A Secular Age. Cambridge: Mass. 2007. 896 p.
- Van Bijsterveld S.C. Overheid en godsdienst: Herijking van een onderlinge relatie (Tweede druk). Nijmegen: Wolf Legal Publishers (WLP), 2009. 194 p.
- Van Bijsterveld S.C. Scheiding van kerk en staat: terug naar de bron voor een visite op de toekomst, in F.T. Oldenhuis (ed.). *Een neutrale staat: kreet of credo?* Heerenveen: Protestantse Pers (Jongbloed), 2009. P. 13–26.
- Van Bijsterveld S. Religion and the Secular State in the Netherland. *National Reports*, 2015. P. 523–537. URL: <https://classic.iclrs.org/content/blurb/files/Netherlands.pdf>.
- Van Bijsterveld S.C. State and Religion: Re-assessing a Mutual Relationship. *Afmetingen*, 2018. 198 p.
- Van Eijnatten J. & Van Lieburg F. Nederlandse religiegeschiedenis. Hilversum : Uitgever, Uitgeverij Verloren, 2006. 400 p.
- Zetelverdeling Tweede Kamer. NOS. Uitslagen Tweede Kamer 2023. URL: <https://app.nos.nl/nieuws/tk2023/>.

REFERENCES

- Yelenskyi, V. (2013). Velyke povnennia: relihiia u hlobalnii politytsi i mizhnarodnykh vidnosynakh kintsia XX – pochatku XXI st. Lviv: Vyd-vo UKU. 496 p.
- Khoruzhyi, H. (2017). Protestantyzm yak rezultat yevropeiskoi Reformatsii. *Visnyk KNTEU*, 2, 105–118.
- Kramar, Yu. (2017). Reformatsiia yak chynnyk yevropeiskoi istorii Novoho chasu (do 500-richchia Reformatsii v Yevropi). *Naukovyi visnyk Shkhidnoevropeiskoho natsionalnoho universytetu imeni Lesi Ukrainky*. Rozd. II. Vsesvitnia istoriia. 4, 81–88.
- Bakvis, H. (1981). Catholic Power in the Netherlands. Montreal: McGill-Queen's Press – MQUP. 240 p.
- Bartels, V. & Lengton, S. (28.09.2024). Asielheibel zet Den Haag op scherp: coalitie tussen hoop en vrees. *De Telegraaf*.
- Bauerkämper, A. & Nautz, J. (2009). Zwischen Fürsorge und Seelsorge. Christliche Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften seit dem 18. Jahrhundert. Frankfurt am Main. 370 p.
- Bijbelgordel. Retrieved from <https://nl.wikipedia.org/wiki/Bijbelgordel>.
- De Rooy, P. (2009). Openbaring en openbaarheid. Amsterdam: Wereldbibliotheek. 79 p.
- Grondwet voor het Koninkrijk der Nederlanden 2023. P. 11. Retrieved from https://www.denederlandsegrondwet.nl/9353000/1/j4nvih7l3kb9l1rw_j9vvkl1oucfcq6v2/vm2qbm2cbng8/f=/grondwet_koninkrijk_nl_v4.pdf.
- Kennedy, J.C. & Zwemer, J.P. (2010). Religion in the Modern Netherlands and the Problems of Pluralism. *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*, 125 (2–3), 237–269.
- Lechner, F.J. (2008). The Netherlands: Globalization and National Identity. New York. 366 p.
- Lijphart, A. (1968). The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands. Berkeley, CA: University of California Press. 222 p.
- Martin, D. (2005). On Secularization. Towards a Revised General Theory. Lanham. 216 p.
- Pillarization. *Encyclopedia.com*. Retrieved from <https://www.encyclopedia.com/social-sciences/dictionaries-thesauruses-pictures-and-press-releases/pillarization>.
- Religie aan het begin van de 21ste eeuw (2009). *Centraal Bureau voor de Statistiek*. Heerlen. 144 p.
- Taylor, Ch. (2007). A Secular Age. Cambridge: Mass. 896 p.
- Van Bijsterveld, S.C. (2009). Scheiding van kerk en staat: terug naar de bron voor een visite op de toekomst, in F.T. Oldenhuis (ed.). *Een neutrale staat: kreet of credo?* Heerenveen: Protestantse Pers (Jongbloed). P. 13–26.
- Van Bijsterveld, S. (2015). Religion and the Secular State in the Netherland. *National Reports*. P. 523–537. Retrieved from <https://classic.iclrs.org/content/blurb/files/Netherlands.pdf>.
- Van Bijsterveld, S.C. (2018). State and Religion: Re-assessing a Mutual Relationship. *Afmetingen*. 198 p.
- Van Bijsterveld, S.C. (2009). Overheid en godsdienst: Herijking van een onderlinge relatie (Tweede druk). Nijmegen: Wolf Legal Publishers (WLP). 194 p.
- Van Eijnatten, J. & Van Lieburg, F. (2006). Nederlandse religiegeschiedenis. Hilversum : Uitgever, Uitgeverij Verloren. 400 p.
- Zetelverdeling Tweede Kamer. NOS. Uitslagen Tweede Kamer 2023. Retrieved from <https://app.nos.nl/nieuws/tk2023/>.

ГАЛИЦЬКА ДУХОВНА СПАДЩИНА В КОНТЕКСТІ НАЦІОНАЛЬНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ УКРАЇНЦІВ

Статтю присвячено науковому аналізу ролі та значення галицької духовної спадщини у формуванні й еволюції національної релігійності українців. Досліджено історичні, культурні та конфесійні особливості Галичини, що зумовили специфіку її релігійного ландшафту та його інтеграцію в загальноукраїнський контекст. Здійснено комплексне наукове дослідження впливу галицької духовної спадщини на процеси становлення української державності та національної ідентичності, з розглядом її як важливого фактора не лише релігійної віри, але й культури та світогляду.

Результати дослідження сприяють глибшому розумінню складних процесів формування національної релігійності українців, підкреслюючи важливість регіональних духовних традицій у загальнонаціональному культурному просторі. Стаття висвітлює унікальний внесок Галичини в духовний розвиток України та його значення для сучасної національної самосвідомості.

Ключові слова: галицька духовна спадщина, національна релігійність, релігійна ідентичність, національна ідентичність, народна релігійність, галицька ікона, сакральний простір.

Nadiia Rusko

HALYC SPIRITUAL HERITAGE IN THE CONTEXT OF NATIONAL RELIGIOUSNESS OF UKRAINIANS

The article is devoted to the scientific analysis of the role and significance of the Galician spiritual heritage in the formation and evolution of the national religiosity of Ukrainians. The historical, cultural and confessional features of Galicia that determined the specificity of its religious landscape and its integration into the all-Ukrainian context are studied. A comprehensive scientific study of the influence of the Galician spiritual heritage on the processes of formation of Ukrainian statehood and national identity is carried out, considering it as an important factor not only of religious faith, but also of culture and worldview.

The results of the study contribute to a deeper understanding of the complex processes of formation of the national religiosity of Ukrainians, emphasizing the importance of regional spiritual traditions in the national cultural space. The article highlights the unique contribution of Galicia to the spiritual development of Ukraine and its significance for modern national self-consciousness.

Keywords: Galician spiritual heritage, national religiosity, religious identity, national identity, folk religiosity, Galician icon, sacred space.

Актуальність дослідження галицької духовної спадщини в контексті національної релігійності українців зумовлена низкою вагомих чинників.

По-перше, в умовах сучасних геополітичних трансформацій і російської агресії проти України особливого значення набуває питання зміцнення національної ідентичності та духовної єдності українського суспільства. Релігійний чинник відіграє в цьому процесі важливу роль, а розуміння історичних коренів і регіональних особливостей національної релігійності є ключовим для формування стійкої та інклюзивної національної самосвідомості.

По-друге, Галичина історично була важливим центром духовного життя України, де відбувалися складні міжконфесійні взаємодії та формувалися унікальні релігійні й культурні традиції. Дослідження цієї спадщини дає змогу глибше зрозуміти генезу й еволюцію української релігійності, виявити її специфічні риси та внесок у загальнонаціональний духовний контекст.

По-третє, збереження й актуалізація духовної спадщини, зокрема галицької, є важливим для протистояння деструктивним ідеологічним впливам і маніпуляціям у релігійній сфері. Науковий аналіз цієї спадщини сприяє критичному осмисленню історичного досвіду та формуванню стійкого імунітету до зовнішніх інформаційних загроз.

По-четверте, дослідження галицької духовної спадщини має важливе науково-теоретичне значення для розвитку релігієзнавства, культурології та історії України. Воно дає можливість поглибити розуміння взаємозв'язку між релігією, культурою та національною ідентичністю, а також виявити регіональні особливості релігійних процесів.

З огляду на вищезазначене комплексне наукове дослідження галицької духовної спадщини в контексті національної релігійності українців є своєчасним, актуальним і має важливе теоретичне та практичне значення для сучасного українського суспільства.

Основною метою статті є комплексне наукове дослідження ролі та значення галицької духовної спадщини у формуванні й еволюції національної релігійності українців. Для досягнення цієї мети передбачається вирішення таких завдань:

- виявити та проаналізувати ключові історичні, культурні та конфесійні особливості Галичини, що визначали специфіку її релігійного ландшафту;
- оцінити внесок галицької духовної спадщини в розвиток національної ідентичності та релігійної самосвідомості українського народу;
- детально проаналізувати роль греко-католицької церкви як важливого фактора збереження національної ідентичності та релігійної традиції в Галичині в історичній перспективі;
- визначити особливості інтеграції галицького релігійного досвіду в загальноукраїнський духовний контекст.

Таким чином, стаття має на меті не лише реконструювати й описати галицьку духовну спадщину, але й осмислити її значення як важливої складової національної релігійності українців.

На сьогодні тема «Галицька духовна спадщина в контексті національної релігійності українців» має певну розробленість у науковій літературі, проте потребує подальшого поглибленого та систематичного дослідження.

Існують праці, які висвітлюють історичний розвиток релігійного життя Галичини, зокрема діяльність Галицької митрополії, історію української греко-католицької та православної церков у регіоні (М. Ваврик, І. Огієнко, Я. Пастернак, З. Федунків та ін.). Досліджуються окремі аспекти культурної спадщини, пов'язані з релігійністю, як-от іконопис (В. Овсійчук, Н. Руско), церковна архітектура (В. Вечерський), монастирське життя (Р. Берест, М. Когутяк) та інші.

У працях з релігієзнавства та соціології релігії частково розглядаються регіональні відмінності релігійності в Україні, де Галичина традиційно виокремлюється вищим рівнем релігійності (А. Колодний та ін.).

Окремі дослідження торкаються ролі релігійного чинника, зокрема греко-католицької церкви, у збереженні та формуванні національної ідентичності українців Галичини в різні історичні періоди (С. Томашівський та ін.).

З'являються сучасні праці, які намагаються осмислити духовну спадщину Галичини в контексті сьогодення, зокрема її вплив на ціннісні орієнтації та національний сакрум (Н. Руско та ін.).

Не завжди наявний цілісний, міждисциплінарний аналіз усієї сукупності галицької духовної спадщини як системного явища та її інтегрального впливу на загальнонаціональну релігійність. Потребують глибшого вивчення конкретні механізми

трансляції та рецепції галицьких духовних традицій в інших регіонах України. Потребує окремого дослідження, як галицька духовна спадщина трансформується та впливає на релігійне життя сучасної незалежної України в умовах глобалізації та нових соціально-політичних викликів.

Недостатньо вивчено вплив галицької духовної спадщини на ціннісно-моральний потенціал та антропологічні особливості формування релігійної об'єктивації українців.

Тема «Галицька духовна спадщина в контексті національної релігійності українців» є актуальною та перспективною для подальших наукових розвідок. Існуючий науковий доробок створює певну базу для дослідження, проте залишається значний простір для поглибленого, комплексного та міждисциплінарного аналізу цієї важливої складової духовної історії України. Особливо важливим є дослідження впливу галицької духовної спадщини на сучасні процеси національної консолідації та формування ціннісних орієнтацій українського суспільства.

З наукового погляду український, зокрема галицький, феномен *Sacrum*, що охоплює сферу святого, священного й освяченого, концептуалізується через призму світовідношення як СВЯТОВІДНОШЕННЯ. Ця парадигма визначає сакральні горизонти етнокультури, включно з її світоглядними засадами, ментальними характеристиками, фольклорними традиціями та мистецькими проявами (Личовах, 2003, с. 125). У цьому контексті світ сприймається як перманентне «свято», що зумовлює не лише етимологічну, але й онтологічну, екзистенційну та феноменологічну конвергенцію понять святості та святковості. Переживання фундаментальних сакральних цінностей набуває метарелігійного характеру, розширюючи свою сферу впливу на універсум, природне середовище, культурні артефакти та «життєвий світ» людини. У неklasичній інтерпретації *Sacrum* протиставляється профанному, буденному й ординарному, виходячи за межі секулярного як у практичному, так і в теоретичному вимірах.

Отже, міфологічні наративи, релігійна свідомість та художня креативність спираються на сакральні горизонти «святівідношення», що знаходять свою репрезентацію через архетипи, хронотопи та сигнатури української культури. Архетипи функціонують як фіксатори «першообразів», точніше, фундаментальних семантичних одиниць або прасимволів етнокультури. Хронотопи узагальнюють темпорально-просторові характеристики етнонаціонального буття, світоглядних орієнтацій і художньої образності. Сигнатури ж виконують знаково-символічну функцію, маркуючи глибинні смисли, духовні принципи організації етнокультурного простору та переживання вищих аксіологічних категорій як святостей.

З наукового погляду в контексті феноменологічної філософії Мартіна Гайдеггера «життєвий світ» людини, розташований у проміжку між Землею та Небом, конститується через екзистенціали Дому, Поля та Храму. Ці концепти репрезентують топоси автентичного людського буття, що визначають горизонти його вкоріненості, окреслюючи межі індивідуального, родинного й етнонаціонального існування. У цьому сенсі вони трансформуються в ключові категорії філософії етнокультури.

Екзистенціал «Дім» інтерпретується не лише як фізична оселя, а як символічний простір родової та сімейної ідентифікації, місце міжгенераційної комунікації та осередок етнічного духу. «Поле» розглядається не як пасивне природне середовище, а як динамічне «поле життя», той інтимний світ, у якому розгортається людська екзистенція в темпорально-просторовому континуумі природи. «Храм» постає як топос *Sacrum*’у, місце акумуляції духовних цінностей та символічна репрезентація присутності трансцендентного в земному бутті. Із цієї перспективи наголошується на універсальній необхідності для кожної людини та кожного етносу мати власні унікальні прояви Дому, Поля та Храму, що є фундаментальною основою та формою реалізації будь-якої етнокультури (Личовах, 2006, с. 74).

Національна ідентичність являє собою складний конструкт, що інтегрує сукупність когнітивних (ідеї, погляди, уявлення щодо національних інтересів та шляхів їхньої реалізації) та емоційних (почуття належності та відданості державі) компонентів. Це явище є результатом взаємодії як успадкованих, так і набутих характеристик, поєднуючи міфологізовані уявлення з емпірично верифікованими образами суспільної взаємодії та буття. Фундаментальною основою національної ідентичності виступає певна система диференційних ознак, що має расові, культурні та психологічні атрибути, як-от антропологічний тип, мова, релігійні вірування, традиційна обрядовість та звичаї (Щербата, 2009, с. 51).

У контексті українського національного дискурсу національний ідеал значною мірою набуває релігійного забарвлення. Окремі представники української наукової думки розглядають процес реалізації національної ідеї як вектор спрямування народу до стану Богобуття – кінцевої ідеальної модальності існування, що характеризується домінуванням добра, любові та абсолютної гармонії (Федунків, 2001, с. 32). Таке трактування підкреслює значущу роль релігійних уявлень у формуванні національних ціннісних орієнтацій та есхатологічних сподівань.

З наукової еклезіологічної перспективи ідентичність є невід’ємною складовою духовно-національної самоідентифікації українців. Ця ідентичність розглядається не як футурологічна проєкція, а як

динамічний процес сьогодення, глибоко вкорінений в історичному минулому. Минуле та сьогодення, що знаходять свою артикуляцію в поліморфній традиції Церкви, формують спадщину та конституують ідентичність українського народу. Водночас ця тяглість забезпечує можливість прогнозування майбутнього, виходячи з історичної континуальності та вселенського характеру більш ніж тисячолітнього церковно-історичного процесу, для якого характерне органічне поєднання універсального та локального рівнів ідентичності.

Аналіз галицьких ікон виявляє значну присутність секулярних елементів, що спонукає до наукового осмислення феномену «іконокартини» (за термінологією Д. Степовика). Дослідження, що еволюціонувало від курсової роботи до дисертаційного рівня, охопило понад сто храмових споруд Калущини та понад двісті церков Галичини, фокусуючись на іконографічних сюжетах із зображенням Спасителя в національному одязі та включенням постатей звичайних людей у композиції, зокрема біля хреста. Художники-іконописці часто інтегрували елементи локального побуту та природного середовища з метою наближення євангельських наративів до контексту тогочасного глядача, зменшуючи відчуття дистанції між сакральним образом і повсякденним досвідом сільської людини.

Особливу увагу привернула ікона Вознесіння із села Вістова Калуського району, яка репрезентує локальну природу, галичан у традиційному одязі, жінок у запасах та постать Івана Франка в розірваних кайданах біля Христа. Таке іконографічне рішення інтерпретує Христове Вознесіння як символ національного визволення українського народу.

Наукове осмислення подібних «іконокартин» у церковному контексті є неоднозначним, що проявляється в різних практиках їхнього розміщення. Пропонується розглядати народну ікону як автентичний вираз бачення Боговітлення, підкреслюючи, що об’єктом молитви є Першообраз.

Подальший науковий інтерес викликають духовні осередки галицького краю та їхня значуща, проте недостатньо висвітлена суспільством роль Галицької митрополії як зберігача Київської церковної традиції в період занепаду останньої у XIII столітті. Наявність знакових і святих місць у Галичині розглядається як потенційний ресурс для духовного оздоровлення, зокрема для реабілітації військовослужбовців, контекстуалізуючи їхню боротьбу в історичній перспективі. Ініціатива національного заповідника «Давній Галич» щодо організації вікендів для учасників війни є практичною реалізацією цього підходу.

Якщо в Києві в княжий період існувало 22 монастирі, то в столиці Галицької Русі, за літописними й археологічними даними, їх було близько десяти.

Сучасники в княжу добу сприймали Галич як «святиє місто, місто освячене, Богом обране, обласкане милістю Божою, Галич – носій Божественних щедрот, священне місто» (Кононенко, 1999, с. 93).

З-поміж усіх чернечих обителів Галицько-Волинської Русі особливо шанувалися монастирі княжого Галича. «Як золотoverхий Київ, так і наш княжий Галич був засіяний монастирями, що датуються в ньому чи не від половини 12-го століття, – засвідчує отець Михайло Ваврик, – коли тут над Дністром почав творитися новий історичний осередок української землі» (Ваврик, 1958, с. 94). «У самому центрі давньої наддністрянської столиці, у Крилосі, постають одна за одною княжі обителі, де зноситься в небо нічнодневна молитва за благо нашої землі та її володарів, процвітає наука, переписуються книги й потужніє церковне життя в різних видах своєї спасенної діяльності» (Коваль, 2010, с. 15).

Княжий Галич часто називають новітнім Єрусалимом. Подібно до того, як в епоху імператора Костянтина і святої Олени в головному місті Палестини було споруджено багато християнських святинь, так само будівництво храмів проводили й галицькі князі. Упродовж певного часу майже всі святини були знищені, а збереглися тільки кам'яні фундаменти древніх церков. Богослужбові книги та ікони переважно були знищені вогнем.

Історія Галича державного нерозривно пов'язана з історією Галича духовного – осередку вищої церковної влади, центру єпископії, а потім і митрополії.

Історія знає тільки два головні чинники, що виховують народи, – релігію і державу. Митрополит Андрей Шептицький і переважна більшість греко-католицького духовенства вважали, що зміцнення авторитету Церкви потребує участі в боротьбі з ворожими Церкві впливами завдяки таким товариствам, як «Просвіта», «Рідна школа», «Союз українців» тощо. Адже лише в об'єднаному українському суспільстві, у громадському житті якого активну участь бере духовенство, впливаючи на піднесення культурного рівня громадян, на виховання дітей і молоді, можна забезпечити провід в ідеологічній системі суспільства, Церква може стати загальнонаціональною установою, здатною протистояти будь-яким деструктивним силам. Церква надавала великого значення інтеграції духовної та світської освіти, вихованню молоді на християнських цінностях і традиціях, що постало в основі духовної праксеології Галицької митрополії (Щербата, 2009, с. 50).

Особливим видом реалізації духовних цінностей є ікони, які відображають первісні архетипи, першобрази, ідеали добра. Важливу роль у нашому дослідженні становлять галицькі чудотворні ікони. Музей історії Галича має колекцію давньоукраїнського мистецтва, у якій важливе місце посідає

галицька ікона, котра є зразком пам'яток, що порівняно недавно утвердились у науковій літературі, походять із території історичної Галичини та написані іконописцями переважно в XVIII–XX століттях. Єдність людського й божественного створює портал для втілення дива, і хоча церква ставиться до цього досить обережно, все ж серед християн та їхніх духівників побутує думка, що чудо є демонстрацією Божої всемогутності, яка перевищує закони природи; воно слугує зовнішнім знаком, що робить достовірною Божу дію. Людина, котра вірить у чудеса, демонструє не обмеженість, а просвітленість Святим Духом. У Галичині й досі зберігаються оригінали та списки чудотворних ікон, усі вони – Богородичні образи, що пояснюються давньою традицією галичан просити заступництва в Матері Божої.

Регіональна ідентичність – це як фактор соціально-економічного розвитку, так і елемент політичного управління і є важливим чинником сучасного політичного процесу й духовного розвитку.

Галичина, розташована на перетині східних і західних культурних впливів, сформувала унікальний релігійний ландшафт. Уже в часи Київської Русі тут утверджується християнство східного обряду, а згодом, унаслідок політичних і церковних процесів, виникає Галицька митрополія, яка відіграла ключову роль у збереженні церковної традиції в період занепаду Київського престолу. Укладення Берестейської унії 1596 року та становлення Української греко-католицької церкви стало визначальним фактором формування специфічної галицької духовності.

УГКЦ стала не лише релігійною інституцією, але й важливим чинником збереження української національної ідентичності в умовах політичної роздробленості та іноземного панування. Церква підтримувала розвиток української мови, культури й освіти, сприяючи формуванню національної свідомості галицьких українців. Її діяльність у XIX–XX століттях, особливо в період національно-визвольних змагань, є яскравим прикладом органічного поєднання релігійного та національного елементів у світогляді галичан.

Висновки. Особливим явищем галицької духовної спадщини є так звані іконокартини, які поєднують традиційні іконографічні канони з елементами місцевого побуту, природи та національної символіки. Зображення святих у національному одязі, включення пейзажів Галичини та постатей історичних діячів (як, наприклад, Івана Франка на іконі Вознесіння з Вістови) свідчать про глибокий зв'язок сакрального з локальним контекстом та народне розуміння євангельських сюжетів.

«Іконокартини» відображають прагнення віруючих наблизити сакральну історію до власного життєвого досвіду, зробити її більш зрозумілою та

емоційно близькою. Вони є цінним джерелом для розуміння народної теології, релігійних уявлень та національної самосвідомості галицьких українців. Незважаючи на дискусійність їхнього канонічного статусу, ці образи є важливим елементом духовної спадщини регіону.

Галичина багата на давні духовні осередки – монастирі, храми, паломницькі місця, які мають глибоке історичне й духовне значення. Ці місця зберігають пам'ять про важливі події національної історії, подвиги святих і мучеників, а також є центрами духовної сили та молитви.

В умовах війни та необхідності духовного відновлення нації ці осередки можуть відіграти важливу роль у психологічній підтримці, національній

консолідації та зміцненні духовної єдності українського народу. Історична пам'ять, пов'язана із цими місцями, може стати джерелом сили та натхнення для протистояння агресору й відбудови країни. Ініціативи, спрямовані на використання духовних осередків для реабілітації військовослужбовців та підтримки постраждалих від війни, є важливим кроком у цьому напрямі.

Галицька духовна спадщина є невід'ємною та надзвичайно цінною складовою національної релігійності українців. Подальше наукове дослідження галицької духовної спадщини є важливим для глибшого розуміння процесів формування національної релігійності українців та її значення для майбутнього України.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Берест, Р. (2011). Середньовічні монастирі Галичини. Житло і побут. Львів : ЛНУ. 332 с.
- Ваврик, М. (1958). По Василіанських монастирях. Торонто. 294 с.
- Вечерський, В. (2008). Українські монастирі. Київ. 400 с.
- Коваль, І. (2010). Стародавній Галич: цивілізація відома і таємнича. Івано-Франківськ : вид. І. Третяк. 464 с.
- Кононенко, В. (1999). Символіка Давнього Галича. *Галич і галицька земля в українському державотворенні*. Івано-Франківськ : Плай. 245 с.
- Колодний, А. (1999). Феномен релігії, природа, структура, національність, тенденції. Київ : Світ знань. 245 с.
- Кугутяк, М. (2014). Середньовічні й новочасні монастирі Карпато-Дністровського регіону: основні проблеми дослідження. *Карпати: людина, етнос, цивілізація*. Івано-Франківськ : Плай. Вип. 5. С. 6–15.
- Личковах, В. (2003). Sacrum як ідея ставлення до свята в українській філософії мистецтва. *Філософська думка*. № 1. С. 123–134.
- Личковах, В. (2007). Сигнатура Богородиці як «покрова» національної єдності України. *Філософія етнокультури і наукові стратегії збереження національної єдності України*. Чернівці. С. 3–7.
- Личковах, В. (2006). Український Sacrum: світовідношення як святовідношення (кроскультурні горизонти філософії етнокультури). *Філософія етнокультури та морально-естетичні стратегії громадського самовизначення*. Чернівці. С. 71–93.
- Овсійчук, В. (2000). Оповідь про ікону. Львів. 397 с.
- Огієнко, І. (1992). Дохристиянські вірування українського народу : історично-релігійна монографія / Митрополит Іларіон (І. Огієнко). Київ : Обереги. 424 с.
- Пастернак, Я. (1998). Старий Галич: археологічно-історичні досліді 1850–1943 рр. Івано-Франківськ. 347 с.
- Томашівський, С. (1916). Церковний бік Української справи. Відень : Друкарня Адольфа Гольгавзена у Відні. 24 с.
- Степовик, Д. (2004). Історія української ікони Х–XX століть. Київ : Либідь. 436 с.
- Федунків, З. (2001). Галицький релігійний центр: проблеми і факти. Івано-Франківськ : Нова Зоря. 288 с.
- Щербата, М. (2009). Вплив релігії на процес формування національної ідентичності українців та особливості його відображення у працях С. Томашівського. *Українська національна ідея та перспективи розвитку*. Вип. 2. С. 49–52.

REFERENCES

- Berest, R. (2011). Servednovichni monastyri Halychyny. Zhytlo i pobut. Lviv: LNU. 332 p.
- Vavryk, M. (1958). Po Vasylianskykh monastyriakh. Toronto. 294 p.
- Vecherskyi, V. (2008). Ukrainski monastyri. Kyiv. 400 p.
- Koval, I. (2010). Starodavnii Halych: tsyvilizatsiia vidoma i taiemnycha. Ivano-Frankivsk: vyd. I. Tretiak. 464 p.
- Kononenko, V. (1999). Symvolika Davnoho Halycha. *Halych i halytska zemlia v ukrainskomu derzhavotvorenni*. Ivano-Frankivsk: Plai. 245 p.
- Kolodnyi, A. (1999). Fenomen relihii, pryroda, struktura, natsionalnist, tendentsii. Kyiv: Svit znan. 245 p.
- Kuhutiak, M. (2014). Servednovichni y novochasni monastyri Karpato-Dnistrovskoho rehionu: osnovni problemy doslidzhennia. *Karpaty: liudyna, etnos, tsyvilizatsiia*. Ivano-Frankivsk: Plai. 5, 6–15.

- Lychkovakh, V. (2003). Sacrum yak ideia stavlennia do sviata v ukrainskii filosofii mystetstva. *Filosofska dumka*, 1, 123–134.
- Lychkovakh, V. (2007). Syhnatura Bohorodytsi yak «pokrova» natsionalnoi yednosti Ukrainy. *Filosofia etnokultury i naukovi stratehii zberezhennia natsionalnoi yednosti Ukrainy*. Chernihiv. P. 3–7.
- Lychkovakh, V. (2006). Ukrainskyi Sacrum: svitovidnoshennia yak sviatovidnoshennia (kroskulturni horyzonty filosofii etnokultury. *Filosofia etnokultury ta moralnoes tetychni stratehii hromadskoho samovyznachennia*. Chernihiv. P. 71–93.
- Ovsiichuk, V. (2000). Opovid pro ikonu. Lviv. 397 p.
- Ohienko, I. (1992). Dokhrystyianski viruvannia ukrainskoho narodu: istorychno-relihiina monohrafiia / Mytropolyt Ilarion (I. Ohienko). Kyiv: Oberehy.
- Pasternak, Ya. (1998). Staryi Halych: arkeolohichno-istorychni doslidy 1850–1943 rr. [Old Halych: archaeological and historical research 1850–1943]. Ivano-Frankivsk. 347 p. [in Ukrainian].
- Tomashivskiy, S. (1916). Tserkovnyi bik Ukrainskoi spravy. Viden: *Drukarnia Adolfa Holhavzena u Vidni*. 24 p.
- Stepovyk, D. (2004). Istoriia ukrainskoi ikony X–XX stolit. Kyiv: Lybid. 436 p.
- Fedunkiv, Z. (2001). Halytskyi relihiinyi tsentr: problemy i fakty. Ivano-Frankivsk: Nova Zoria. 288 p.
- Shcherbata, M. (2009). Vplyv religii na protses formuvannia natsionalnoi identychnosti ukrainsiv ta osoblyvosti yoho vidobrazhennia u pratsiakh S. Tomashivskoho. *Ukrainska natsionalna ideia ta perspektyvy rozvytku*, 2, 49–52.

ДУХОВНИЙ ВИМІР КОНФЕСІЙНОГО БУТТЯ КАТОЛИЦИЗМУ В ЖИТОМИРСЬКОМУ РЕГІОНІ

У статті здійснено релігієзнавчий аналіз процесів відродження й інституціоналізації Римо-католицьких парафій Луцько-Житомирської дієцезії в сучасний період. Проведено ретроспективний аналіз вітчизняних аспектів релігійної трансформації католицизму в його конфесійному виявах у духовному вимірі та місця геополітичного чинника в процесах становлення релігійної самоідентифікації України. Особлива увага приділяється сакральній топографії регіону, реконструкції храмів, функціонуванню парафіяльного життя, а також ролі чернечих орденів і місцевого духовенства у відновленні релігійної ідентичності. Встановлено, що парафії виступають не лише осередками культу, а й культурними центрами відновлення історичної пам'яті, збереження традицій і формування пострадянської католицької ідентичності.

Ключові слова: католицизм, духовний досвід, релігійна ідентичність, парафія, толерантність, конфесійне буття, релігійні практики.

Oleh Sokolovskyi

THE SPIRITUAL DIMENSION OF THE CONFESSIONAL EXISTENCE OF CATHOLICISM IN THE ZHYTOMYR REGION

The article presents a religious studies analysis of the processes of revival and institutionalization of Roman Catholic parishes within the Lutsk-Zhytomyr Diocese in the contemporary period. A retrospective analysis is conducted on the domestic aspects of the religious transformation of Catholicism, focusing on its confessional manifestations in the spiritual dimension and the role of geopolitical factors in the formation of Ukraine's religious self-identification. Particular attention is paid to the region's sacred topography, the reconstruction of churches, the functioning of parish life, and the role of monastic orders and local clergy in the restoration of religious identity. It is established that parishes serve not only as centers of worship but also as cultural hubs for the restoration of historical memory, the preservation of traditions, and the formation of post-Soviet Catholic identity.

Keywords: Catholicism, spiritual experience, religious identity, parish, tolerance, confessional existence, religious practices.

Постановка проблеми. Вивчення історії, структури та сучасного функціонування Києво-Житомирської дієцезії Римо-католицької церкви в Україні є актуальним у контексті постсекулярної трансформації релігійної сфери, реінституціоналізації церковних структур та оновлення релігійної ідентичності в умовах глобальної нестабільності та воєнних викликів. З огляду на тривалу історію репресій, секуляризації та маргіналізації католицької традиції в радянський період дослідження процесів відновлення парафіяльних структур, чернечого життя, сакральної архітектури та пастирського служіння сприяє глибшому осмисленню механізмів духовного спротиву, еклезіального відновлення й інкультурації християнства в сучасному українському соціокультурному контексті. Особливої ваги набуває аналіз соціально-еклезіальної функції парафій як центрів катехитичної та культової діяльності в регіоні з поліконфесійною спадщиною.

Наукова новизна дослідження полягає у комплексному аналізі еволюції Києво-Житомирської дієцезії як частини еклезіологічної системи Католицької церкви в Україні. Уперше з використанням міждисциплінарного підходу проаналізовано

трансформацію дієцезіальної мережі від Луцької до сучасної Києво-Житомирської дієцезії; роль чернечих орденів (кармелітів, францисканців, паллотинів) як чинників стабілізації духовного життя та катехитичного служіння; відновлення сакральної інфраструктури як процес ресакралізації простору в посттоталітарному суспільстві; особливості взаємодії парафій із місцевою владою в контексті реалізації релігійної свободи відповідно до вчення Другого Ватиканського Собору; еклезіально-соціальний вимір діяльності благодійних як втілення священницького служіння Церкви в умовах гуманітарної кризи.

Мета та завдання дослідження. Метою дослідження є аналіз історико-канонічного розвитку Києво-Житомирської дієцезії Римо-католицької церкви й системне осмислення її сучасної пастирської, катехитичної, місійної та соціальної діяльності як прояву інтегрованої еклезіальної відповіді на виклики модерності, секуляризації та суспільно-політичних катаклізмів. Поставлена мета передбачає реалізацію таких завдань: виявлення закономірностей формування дієцезіальної структури в історичному контексті; аналіз парафіяльної еклезіальної

динаміки в посттоталітарний період; з'ясування місця сакральної архітектури в процесі ресакралізації локального простору; осмислення соціального служіння Церкви на гуманітарні виклики війни.

Методологія дослідження. Методологічною основою дослідження є поєднання міждисциплінарного, релігієзнавчого, каноністичного та еkleзіологічного підходів, що дає можливість цілісно осмислити феномен Києво-Житомирської дієцезії як інституційної одиниці Римо-католицької церкви в Україні. Застосування ретроспективного історичного аналізу дало змогу простежити трансформацію дієцезіальної структури в контексті зміни державно-адміністративних режимів. Канонічно-правовий аналіз нормативних джерел Католицької церкви забезпечив нормативне підґрунтя для вивчення парафіяльного устрою, чернечого життя, душпастирської та місійної діяльності дієцезії. Еклезіологічна перспектива дала можливість розглядати дієцезію як просторово-структурне вираження єдності локальної та універсальної Церкви. Соціально-богословська герменевтика була застосована для аналізу дияконічної та харитативної активності як виявлення практичного втілення соціального вчення Церкви щодо гідності людської особи, солідарності та відповідальності перед суспільством.

Стан наукової розробки проблеми. Проблема розвитку Києво-Житомирської дієцезії Римо-католицької церкви в Україні, попри її історичну глибину та соціокультурне значення, залишається малодослідженою у вітчизняному та зарубіжному академічному дискурсі. Наявні праці переважно обмежуються загальним оглядом історії Католицької церкви в Україні або фрагментарними згадками про окремі парафії, храми чи персоналії. У дослідженнях з історії католицизму в Україні простежується акцент на геополітичних і національних аспектах, однак структура, функціонування та відродження Києво-Житомирської дієцезії не отримали системного осмислення. Зарубіжні дослідження польських істориків Церкви переважно зосереджені на дореволюційному періоді та життєписах духовенства, не висвітлюючи сучасного соціального та катехитичного виміру дієцезіальної діяльності.

Окремі спроби історико-хронологічного осмислення перебігу подій містяться в церковно-історичних виданнях (щорічниках Конференції римо-католицьких єпископів України, архівних документах Апостольської нунціатури та внутрішніх публікаціях Києво-Житомирської дієцезії). Проте ці джерела здебільшого мають хронологічний, описовий або просвітницький характер.

Питання інституційного функціонування парафіяльної мережі, діяльності чернечих орденів (францисканців, кармелітів, паллотинів), процесів ресакралізації сакрального простору, поновлення

місійного служіння та реалізації соціальної дияконії Церкви досі залишаються недостатньо опрацьованими в межах міждисциплінарного еkleзіологічного, канонічного та релігієзнавчого аналізу. У цьому контексті запропоноване дослідження відповідає актуальним завданням релігієзнавства, богослов'я та історико-культурологічного аналізу, відкриваючи нові перспективи для формування цілісного уявлення про функціонування католицьких структур у сучасній Україні.

Дискусії та результати дослідження. У системі канонічного устрою Римо-католицької церкви дієцезія становить фундаментальну одиницю територіально-адміністративної еkleзіальної організації, що визначає межі юрисдикції єпископа. До кінця XVIII ст. Луцька дієцезія охоплювала значні терени історико-географічних регіонів Волині, Підляшшя, Брацлавщини та Полісся. У межах цієї церковної території функціонувало 14 деканатів – структурно-організаційних одиниць, до складу яких входили локальні парафіяльні спільноти.

З кінця XIX ст. внаслідок політики централізації та контролю з боку царської адміністрації Російської імперії було ініційовано трансформацію католицької церковної організації. Унаслідок укладення відповідних угод із державними інституціями в 1798 році відбулося переформатування дієцезіальної мережі, за результатами якого було утворено шість нових єпархіальних одиниць, серед яких Луцько-Житомирська дієцезія. Її очолив ординарій Каспер-Казимир Цецішевський, який продовжив здійснення єпископського служіння в новоствореній церковній провінції. У період з 1795 по 1914 рік цю єпархію очолювали сім прелатів – Каспер-Казимир Цецішевський, Михайло Півницький, Каспер Боровський, Симон-Мартин Козловський, Кирило Любодізький, Болеслав-Єроним Клопотовський і Кароль-Антоній Недзьялковський (Рассолєнко. Нарис історії Київсько-Житомирської дієцезії).

Після укладення Ризького мирного договору 1921 року, внаслідок нового геополітичного поділу між Польщею та Радянською Росією, територія Луцько-Житомирської дієцезії була розділена державним кордоном. На території, що відійшла до Польської Республіки, залишилося шість деканатів – Дубнівський, Ковельський, Кременецький, Луцький, Рівенський і Володимирський, а також окремі парафії Новоград-Волинського та Заславського деканатів. Сукупно ці структурні одиниці охоплювали 83 парафіяльні громади з приблизною кількістю вірних до 162 тисяч осіб.

У межах радянської юрисдикції залишилося 11 деканатів, серед яких Житомирський, Овруцький, Новоград-Волинський, Старокостянтинівський, Заславський, Київський, Радомишльський,

Липовецько-Бердичівський, Сквирський, Уманський та Звенигородський. Вони об'єднували 98 парафій, де налічувалося понад 350 тисяч віруючих. Ці деканати функціонували в межах Волинської та Київської губерній. Якщо порівняти із сучасним адміністративно-територіальним поділом України, то виявиться, що деякі з цих локальних спільнот розміщені в межах Вінницької, Кіровоградської, Рівненської та Хмельницької областей, які не належать до Київсько-Житомирської дієцезії.

У другій половині XX століття, в умовах радянської антирелігійної політики, Луцько-Житомирська дієцезія зазнала значного скорочення. У цей період її діяльність обмежувалася вісьмома парафіями. Усі громади функціонували в межах Житомирської області, а літургійне життя відбувалося в таких населених пунктах, як Житомир, Бердичів, Покостівка, Новий Завод, Слобода Чернецька, Михайлівка, Новоград-Волинський та Іванопіль (Рассоленко. Нарис історії Київсько-Житомирської дієцезії). Душпастирське забезпечення здійснювали лише троє пресвітерів.

У 1970–1980-х роках на території СРСР відбулося посилення ідеологічного тиску з боку комуністичного режиму, що супроводжувалося загостренням геополітичної напруги у взаєминах із країнами Заходу. В умовах репресивної релігійної політики Римо-католицька церква на теренах України зберігала свою присутність у вигляді розпорошених локальних громад, які функціонували без належної церковної ієрархії та були позбавлені механізмів централізованого управління.

У 1981 році Апостольський Престол у контексті пастирської турботи про вірних у радянському просторі затвердив кандидатуру пресвітера Яна Пурвінського на посаду єпископського вікарія для територій Української РСР та Молдавської РСР. Цей крок розглядався як спроба забезпечити тяглість католицької духовної опіки та сприяти виживанню католицьких спільнот в умовах обмежень. Ключовим завданням духовенства залишалося здійснення душпастирської місії з дотриманням конспіративності та нейтральності щодо політичного дискурсу. Серед активних діячів цього періоду домінувала ідея поступового відродження католицького релігійного життя на українських землях.

У сучасний період інституційна структура Римо-католицької церкви в Україні зазнала істотної трансформації. На сьогодні вона представлена сімома дієцезіями, які канонічно підпорядковані Львівській митрополії. До її складу входять Львівська архідієцезія як митрополича кафедра, а також шість суфраганних дієцезій – Київсько-Житомирська, Кам'янець-Подільська, Луцька, Мукачівська, Одесько-Сімферопольська та Харківсько-Запорізька. Київсько-Житомирська дієцезія, як одна

з найпросторіших за площею, охоплює адміністративно-територіальні межі чотирьох областей – Житомирської, Київської, Черкаської та Чернігівської – із загальною площею 222 300 км² (Київсько-Житомирська дієцезія).

Станом на 1 січня 2025 р. в Житомирській області офіційно зареєстровано 143 релігійні організації Римо-католицької церкви. У межах області в підпорядкуванні церкви функціонує 15 монастирів (5 жіночих і 10 чоловічих) і 4 братства (Звіт про мережу релігійних організацій станом на 1 січня 2025 року). На території міста Житомир є п'ять активних римо-католицьких парафіяльних спільнот, які репрезентують сучасну конфесійну присутність Католицької церкви латинського обряду. До них належать парафії Святої Софії, Святого Йоана з Дуклі, Божого Милосердя, Святого Вацлава та Святого апостола Андрія. Історико-культурною домінантою серед них виступає парафія Святої Софії, що є найдавнішою сакральною спорудою римо-католицької традиції у місті.

Зведення храму Святої Софії, який надалі набув статусу катедрального собору, розпочалося в 1696 році за ініціативи польського аристократа Яна Остромадського відомого мецената та патрона Католицької церкви в регіоні. Проектування святині було доручено архітектору Яну Станіславу Мацею, який розробив архітектурну концепцію у стилі бароко з ренесансними елементами. Конструкція передбачала монументальну тринефну базиліку з купольним завершенням і орнаментованим фасадом (Київсько-Житомирська дієцезія). Будівельні роботи тривали понад два десятиліття, а освячення храму відбулося в 1716 році. Відтоді костел Святої Софії став важливим релігійно-культурним осередком для латинників Житомирського регіону. У XVIII–XIX століттях храм зазнав кількох архітектурних трансформацій.

У період радянського тоталітарного режиму костел Святої Софії був секуляризований. Його використання для утилітарних цілей, зокрема як складських приміщень або клубу, призвело до втрати значної частини архітектурно-декоративного спадку. Деструкція елементів інтер'єру і змінення функціонального призначення негативно вплинули на стан збереження пам'ятки. Хоча в 1944 році храм було відновлено для часткового використання, він уже не мав того рівня сакральної пишноти, що був притаманний йому в дореволюційний період (Собор Святої Софії в Житомирі).

Після проголошення незалежності України та початку релігійного відродження, з 1991 року розпочався новий етап реставраційних робіт, спрямованих на відновлення історичної та духовної ролі костелу. У рамках цих заходів парафія Святої Софії поступово повернула собі статус важливого

релігійного та культурного осередку Римо-католицької церкви в центральній Україні.

Парафія святого Йоана з Дуклі в місті Житомир тісно пов'язана з Орденем Братів Менших (францисканців), який упродовж століть здійснював активне душпастирське служіння на теренах Правобережної України. Згідно з історичними джерелами, у 1761 році польський монарх Август III Фредерик надав представникам ордену земельну ділянку на околицях Житомира з метою спорудження сакрального комплексу – монастиря та храму (Київсько-Житомирська дієцезія).

Офіційне відкриття францисканського конвенту відбулося 26 вересня 1763 року, у час, коли Житомир виконував функції адміністративного центру повіту та був резиденцією київської дієцезії. Первісно на території монастирського комплексу було збудовано мурований монастир і дерев'яну культову споруду, освячену на честь блаженного Йоана з Дуклі – покровителя Польщі, пов'язаного з духовною традицією Ордену Братів Менших.

У 1820 році храм зазнав руйнівної пожежі, після чого, у 1842 році, на його місці було зведено новий мурований костел. З метою збереження чернечого осідку за розпорядженням Петербурзького духовного колегіуму монастир було передано Луцько-Житомирській дієцезії для використання як семінарійного осередку. Завдяки такому рішення святиня уникла секуляризації та збережена як інституційна одиниця католицької ієрархії. Упродовж 1842–1917 років у стінах колишнього францисканського монастиря функціонувала дієцезіальна семінарія, а храм набув назви «семінарійський костел».

З утвердженням радянського тоталітарного режиму на українських землях розпочалася хвиля репресій, спрямованих проти релігійних спільнот, що супроводжувалася масштабним руйнуванням церковної інфраструктури та гонінням на духовенство. Францисканці були змушені залишити свій дім. Відродження францисканської присутності в Житомирі відбулося 17 травня 1992 року, коли за благословенням єпископа Яна Пурвінського отці ордену повернулися до колишнього монастирського осідку. Відновлення частини монастирських приміщень і реставрація храму завершилися урочистим освяченням 25 жовтня 1997 року Його Ексцеленцією Яном Пурвінським. 1 березня 2006 року рішенням Житомирської обласної державної адміністрації францисканцям було офіційно повернуто приміщення колишнього монастиря, які раніше використовувалися військовим комісаріатом (Рішення обласної ради V скликання). Відтоді парафія святого Йоана з Дуклі розгорнула активну душпастирську діяльність.

У структурі парафіяльного життя діє низка мирянських об'єднань, як-от спільнота міністрантів, Францисканська молодь, Францисканський

орден світських, «Живий Розарій» та біблійне коло. Соціальне служіння охоплює опіку над літніми людьми, дітьми з дитячих будинків та родинами, що перебувають у складних життєвих обставинах. Таким чином, парафія не лише виконує сакраментальну місію, але й активно функціонує як центр християнської солідарності та францисканської ідентичності в регіоні.

Одним із прикладів відродження римо-католицького релігійного життя в Житомирі стала діяльність отців паллотинів, які наприкінці 1980-х років активно розпочали свою місійну присутність в Україні. Важливу роль у цьому процесі відіграв о. Олександр Мілевський, який, служачи в кафедральному соборі міста Житомира – одному з небагатьох функціонуючих католицьких храмів у період радянської влади, підтримував співпрацю з польськими паллотинами. У 1988 році о. Мілевський, уже як член Згромадження католицького апостольства (паллотини), придбав житловий будинок у місті, що став осередком паллотинської присутності, місцем проведення духовних зустрічей і прийому гостей.

28 березня 1995 року в Житомирі було офіційно зареєстровано парафію Божого Милосердя. Хоча в 1997 році міська влада виділила земельну ділянку для будівництва храму, фінансові труднощі затримали реалізацію проєкту. Водночас того ж року єпископ Ян Пурвінський освятив каплицю, облаштовану в паллотинському домі. Подальший розвиток парафії увінчався 23 червня 2007 року освяченням землі під будівництво нового храму, яке здійснив також єпископ Ян Пурвінський (Парафія в Житомирі). На сьогодні храм Божого Милосердя є одним із найбільших католицьких сакральних об'єктів у Житомирі, що свідчить про активне зростання католицької громади в регіоні.

У межах Житомирської області функціонує 29 парафіяльних структур, що належать до Києво-Житомирської дієцезії Римо-католицької церкви. Парафія Воздвиження Всечесного Хреста в місті Олевськ була заснована в 1996 році в контексті інституційного відродження Римо-католицької церкви в Україні після здобуття державної незалежності. Створення парафіяльної спільноти відповідає положенням Кодексу канонічного права 1983 року, згідно з яким парафія визначається як «певна спільнота вірних, яка створюється в межах дієцезії та довіряється настоятелю під владою єпископа» (Kodeks Prawa Kanonicznego, 1983, кан. 515 § 1).

Ініціатором парафіяльного устрою виступив о. Юзеф Ліпецький, який звернувся до місцевої влади з клопотанням про виділення земельної ділянки для сакрального будівництва, що узгоджується з принципами свободи віросповідання, закріпленими в Декларації Другого Ватиканського Собору *Dignitatis Humanae* (1965) (Декларація про

релігійну свободу, 1965). Освячення фундаменту храму в травні 2003 року, яке очолив єпископ Станіслав Широкоградюк, є актом сакраментального характеру згідно з літургійною традицією Римокатолицької церкви (*Ceremoniale Episcoporum*, 1984). Призначення та діяльність перших настоятелів о. Валерія Вакуленка, о. Віталія Умінського та о. Ігоря Скомаровського здійснювалися відповідно до норм канонічного управління парафією, згідно з якими настоятель виконує роль пастиря, учителя й адміністратора (*Kodeks Prawa Kanonicznego*, 1983, кан. 528–539).

Парафія Непорочного Зачаття Пресвятої Діви Марії в селі Новий Завод демонструє приклад історичної спадкоємності релігійної практики на тлі політичних трансформацій. Її витоки сягають початку XX століття, коли, згідно з традиційною моделлю патронату, місцевий землевласник Кароль Шленкер передав землю під сакральне будівництво. Канонічне утвердження парафії у 1911 році відповідало церковному устрою згідно з нормами *Codex Iuris Canonici* 1917 року (*Kodeks Prawa Kanonicznego*, 1917).

Закриття храму в 1935 році та його подальше занепадання були наслідками реалізації радянської політики державного атеїзму, що суперечила основоположним правам людини на свободу совісті. Відновлення релігійного життя в 1990-х роках та участь отців паллотинів відповідає принципам нового євангелізаційного служіння, сформульованим у папському документі *Evangelii Nuntiandi* (Павло VI, 1975).

Призначення о. Андрія Яхимовича та реконструкція храму в 2017 році демонструють послідовність у відбудові парафіяльної інфраструктури та оновленні публічної сакральної символіки – як у вигляді каплиці, так і у вигляді Хресної Дороги, що функціонує як катехитичний і літургійний елемент парафіяльного ландшафту (Катехизм Католицької Церкви, 2001, § 2669).

Парафія Пресвятої Діви Марії Цариці в селі Зарічани Житомирського району була створена у 2007 році за ініціативи та підтримки ординарія Києво-Житомирської дієцезії єпископа Яна Пурвінського спільно з францисканською спільнотою Ордену Братів Менших (*Ordo Fratrum Minorum*). Заснування парафії є прерогативою дієцезіального єпископа, який діє відповідно до пастирських потреб спільноти (*Kodeks Prawa Kanonicznego*, 1983, § 2). Будівництво сакральної споруди було завершено у 2015 році, а її консекрацію 22 серпня того ж року очолив архієпископ Петро Мальчук. Служіння парафії здійснюється монахами-францисканцями з парафії святого Яна з Дуклі в м. Житомирі, що відповідає харизмі ордену, описаній у *Regula Bullata* святого Франциска (1223), де йдеться про місійне та

пастирське служіння серед народу (Декларація про релігійну свободу, 1965).

Історія парафії Пресвятої Трійці в смт Черняхів розпочалася в умовах неінституціоналізованого релігійного життя, коли Святі Меси відправлялися в приватних помешканнях. Такий формат релігійної практики є прикладом домашньої Церкви (*ecclesia domestica*), що відповідає катехизму Католицької церкви (Катехизм Католицької Церкви, 2001, § 1655–1658). На початку 1990-х років до розвитку парафіяльного життя долучилися священики з Польщі, що відображає феномен транснаціональної солідарності католицького духовенства в посткомуністичних країнах Центрально-Східної Європи. У 2002 році за ініціативи настоятеля ксьондза Людвіка Камілевського приміщення колишнього літнього театру було передано у власність парафії. Визнання юридичної особи Церкви у формі майнового володіння відповідає § 2357 *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, що визнає право Церкви володіти матеріальними ресурсами для реалізації духовної місії (*Compendium of the Social Doctrine of the Church*, 2004). У 2013 році архієпископ Петро Мальчук видав декрет про призначення окремого настоятеля, утверджуючи таким чином автономію парафіяльної спільноти (*Kodeks Prawa Kanonicznego*, 1983, § 519–530).

Парафія Різдва Пресвятої Богородиці в м. Коростишів має глибокі історичні корені, що сягають 1608 року, коли за сприянням графів Адама й Анни Олізарів було споруджено перший дерев'яний костел. Цей акт відповідав моделі фундаційного патронату шляхти, характерного для Речі Посполитої, відповідно до принципів, викладених у *Tridentinum Decretum* (1545–1563) щодо зобов'язань мирян до утримання духовенства та храмів (*Decreta Concilii Tridentini*). Перебудова храму в стилі бароко з елементами класицизму в 1776–1779 рр., з подальшою добудовою каплиці-усипальниці в 1802 р., відображає європейську традицію поєднання сакрального й родового простору. Після закриття храму в 1936 р. релігійне життя було відновлене лише в період незалежної України, з 1991 року. Реконсекрація святині 9 листопада 1997 року, здійснена єпископом Станіславом Широкоградюком, символізувала повернення до релігійної легітимності після періоду державного атеїзму. Святкування 400-річчя парафії у 2008 році, під час якого Апостольський Нунцій архієпископ Іван Юркович освятив годинник і куранти, підкреслило значення сакрального часу в католицькій релігійності (Катехизм Католицької Церкви, 2001, § 1164).

Парафія святої Варвари в м. Бердичів має історію, що розпочалася між 1759–1782 рр., коли була збудована дерев'яна святиня за фінансової підтримки княгині Варвари Радзивілл. У 1850 році

в цьому храмі було укладено шлюб між французьким письменником Оноре де Бальзаком і Евеліною Ганською, що надає храму не лише сакрального, а й культурно-історичного значення. Закриття костелу в 1937 році та його подальше невикористання до 1992 року засвідчують порушення прав релігійних громад у радянський період. Відновлення діяльності храму 24 червня 1992 року є актом релігійної реституції, який відповідає положенням *Dignitatis Humanae* та національного законодавства України.

Визначною сакральною пам'яткою та об'єктом паломництва національного масштабу є Всеукраїнський Санктуарій Матері Божої Святого Скапулярію в місті Бердичеві. Його сучасне відродження розпочалося 15 листопада 1991 року, коли Римо-католицька церква офіційно отримала у власність верхній та нижній костели колишнього кармелітського монастиря (Історія Санктуарію).

У складних соціально-політичних умовах посттоталітарного періоду парафіяльна та пастирська діяльність здійснювалася в умовах частково зруйнованої святині. Брати Ордену Босих Кармелітів ініціювали масштабну реконструкцію архітектурного комплексу, що супроводжувалася зростанням паломницької активності. У 1997 році за підтримки Святішого Отця Івана Павла II було створено нову ікону Матері Божої Бердичівської, яку Папа особисто благословив 9 червня 1997 року в костелі святої Ядвіги в Кракові. Згідно з постановою Конференції єпископату України від 27 жовтня 2011 року, санктуарій було наділено статусом національного – Всеукраїнського Санктуарію Матері Божої Святого Скапулярію.

У контексті російсько-української війни Римо-католицька церква в Україні реалізує своє еkleзіологічне покликання шляхом активної соціально-духовної діяльності, спрямованої на підтримку вразливих верств населення. Відповідно до основоположних принципів соціального вчення Католицької церкви, що акцентують пріоритет людської гідності, потреб особистості та її всебічного розвитку, діяльність релігійної місії «Карітас-Спес» набуває особливої значущості як інституціоналізоване вираження церковної діяконії.

«Карітас-Спес» виступає структурною одиницею Римо-католицької церкви в Україні та є частиною міжнародного благодійного руху – членом глобальної конфедерації *Caritas Internationalis*, яка об'єднує 162 католицькі організації, а також однією з 48 національних організацій Федерації *Caritas Europa*. Її організаційна мережа охоплює всю територію України та має Національний офіс і сім регіональних представництв, кожне з яких функціонує в межах відповідної дієцезії РКЦ.

Очолована о. Віталієм Умінським структура Києво-Житомирської дієцезії акцентує свою

діяльність на утвердженні принципів соціальної справедливості, поширенні християнського розуміння милосердя та гуманістичних цінностей. Сфера діяльності Фонду стосується подолання структурної бідності, утвердження справедливості й реінтеграції гідності особи незалежно від її конфесійної належності, етнічного походження, політичних уподобань чи світоглядних орієнтацій.

Процес відродження католицьких парафій у Житомирській області є частиною ширшого пострадянського релігійного ренесансу, що поєднує духовну ініціативу мирян, підтримку кліру та сприяння з боку місцевої влади. Історична тяглість католицької присутності, особливо в таких осередках, як Коростишів, Звягель, Бердичів, демонструє глибоко вкорінену релігійність, що змогла відновитися після десятиліть репресій. Роль чернечих згромаджень, зокрема кармелітів, францисканців і паллотинів, була критично важливою у формуванні релігійного ландшафту, підтримці душпастирської роботи та катехизації вірян. Націоналізація окремих культових об'єктів, зокрема надання статусу Всеукраїнського Санктуарію в Бердичеві, свідчить про визнання значущості римо-католицької спадщини на загальнодержавному рівні. Сакральна архітектура та святині стали не лише місцем богослужіння, а й символами духовного спротиву, історичної пам'яті та майданчиками для міжрелігійного діалогу в регіоні.

Висновки. Києво-Житомирська дієцезія Римо-католицької церкви в Україні становить унікальний феномен інституційної спадкоємності церковної традиції католицизму в регіоні з глибоко стратифікованим релігійним минулим і досвідом конфесійного пригнічення. Простежена історико-канонічна динаміка її розвитку, від реорганізації Луцької дієцезії у XVIII ст. до посттоталітарного відродження, засвідчує здатність католицької інституції до гнучкої адаптації у відповідь на трансформацію геополітичного, державного та культурного середовища. Відновлення парафіяльної мережі, відродження чернечого життя, зокрема діяльності орденів францисканців, паллотинів і кармелітів, а також відновлення сакральної архітектури є механізмами ресакралізації простору та репатріації релігійної пам'яті в постсекулярному суспільстві.

У пострадянський період дієцезія репрезентує складну модель функціонування Церкви як соціально-інтеграційної, місіонерської та етико-гуманітарної структури, що виявляється в розвитку катехитичних практик, інституційному укоріненні світських рухів і масштабному соціальному служінні, зокрема в межах діяльності місії «Карітас-Спес». У зазначеному контексті Києво-Житомирська дієцезія постає не лише як адміністративно-канонічна структура в межах латинської ієрархічної

організації Католицької церкви в Україні, а і як сакральньо-соціальний простір відновлення релігійної ідентичності, у якому актуалізується Церква як спільнота віруючих, що втілює свою місію через синтез літургійного життя, присутності духовенства в повсякденному житті громади, практики взаємодопомоги та збереження конфесійної культури.

Таким чином, досвід відродження й функціонування Києво-Житомирської дієцезії у XX–XXI ст. демонструє концептуальну цілісність процесів

церковного оновлення, що синтезують канонічні засади, богословське бачення еклезіальної природи, соціальну доктрину Церкви та історико-культурні чинники. Це дає змогу розглядати дієцезію як одну з репрезентативних моделей посттоталітарного католицького релігійного ренесансу в Україні, яка актуалізує парадигму Церкви як суб'єкта духовного спротиву, етичної відповідальності та культурного відродження в межах багатоконфесійного і полікультурного соціуму.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Декларація про релігійну свободу. *Документи Другого Ватиканського Собору*. URL: <https://katekhytyka-6.blogspot.com/p/dgntt-human-1.html>.

Житомир. Костел св. Вацлава (1908). *Костели і каплиці України*. URL: https://rkc.in.ua/index.php?&m=k&f=akzzy&p=zy_zyvc&l=r.

Звіт про мережу релігійних організацій станом на 1 січня 2025 року. *Державна служба України з етнополітики та свободи совісті*. URL: <https://dess.gov.ua/religion/>.

Історія Санктуарію. *Всеукраїнський Санктуарій Матері Божої Святого Скапулярію*. URL: <https://sanctuary.karmel.org.ua/sample-page/istoriya-sanktuariyu/>.

Катехизм Католицької Церкви (2001). URL: https://web.archive.org/web/20130601043449/http://catechismus.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=125&Itemid=1.

Київсько-Житомирська дієцезія. URL: <https://kzd.org.ua/parishes/parafiya-sv-sofiyi-zhytomyr>.

Папа Павло VI. Апостольське повчання *Marialis Cultus* (1975). URL: http://christian-psychology.org.ua/nauka_cerkvy/svyate-pismo/4947-papa-pavlo-vi-apostolske-povchannya-marialis-cultus-vshanuvannya-maryi.html.

Парафія у Житомирі. *Центр Божого Милосердя*. URL: <https://pallotti.org.ua/parish/>.

Рассоленко Г. Нарис історії Київсько-Житомирської дієцезії. URL: <https://kzd.org.ua/narys-istoriyi-kyivsko-zhytomyrskoyi-diyecziyi>.

Рішення обласної ради V скликання. *Документи Житомирської обласної ради*. URL: <https://www.doc.zt.gov.ua/index.php/5-sklikannya/5-sklikannya/rishennia-oblasnoi-rady-5-sklykannia>.

Собор святої Софії в Житомирі. *Zabytki UA*. URL: <https://zabytki.in.ua/uk/1667/sobor-svyatoyi-sofiyi-v-zhitomiri>.

Ceremoniale Episcoporum (1984). *The Rites of the Catholic Church*. URL: <https://www.scribd.com/document/849576949/Caeremoniale-Episcoporum-1984>.

Decreta Concilii Tridentini. Sacrosanctum Concilium Tridentinum (1545–1563). URL: https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1545-1563-,_Concilium_Tridentinum,_Canones_et_Decreta,_LT.pdf.

Kodeks Prawa Kanonicznego (1917). URL: https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1983-01-25,_Absens,_Codex_Iuris_Canonicis,_PL.pdf.

Kodeks Prawa Kanonicznego (1983). URL: <https://www.intratext.com/X/POL0025.HTM>.

Pontifical Council for Justice and Peace. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. URL: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html.

REFERENCES

Declaration on Religious Freedom. *Documents of the Second Vatican Council*. <https://katekhytyka-6.blogspot.com/p/dgntt-human-1.html>.

Church of St. Wenceslaus in Zhytomyr (1908). *Churches and Chapels of Ukraine*. https://rkc.in.ua/index.php?&m=k&f=akzzy&p=zy_zyvc&l=r.

Report on the network of religious organizations as of January 1, 2025. *State Service of Ukraine for Ethnopolitics and Freedom of Conscience*. <https://dess.gov.ua/religion/>.

History of the Sanctuary. *National Shrine of Our Lady of the Holy Scapular*. <https://sanctuary.karmel.org.ua/sample-page/istoriya-sanktuariyu/>.

Catechism of the Catholic Church (2001). https://web.archive.org/web/20130601043449/http://catechismus.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=125&Itemid=1.

Kyiv-Zhytomyr Diocese. <https://kzd.org.ua/parishes/parafiya-sv-sofiyi-zhytomyr>.

Pope Paul VI (1975). *Apostolic Exhortation Marialis Cultus*. http://christian-psychology.org.ua/nauka_cerkvy/svyate-pismo/4947-papa-pavlo-vi-apostolske-povchannya-marialis-cultus-vshanuvannya-maryi.html.

Parish in Zhytomyr. *Divine Mercy Center*. <https://pallotti.org.ua/parish/>.

Rassolenko, H. *Outline of the History of the Kyiv-Zhytomyr Diocese*. <https://kzd.org.ua/narys-istoriyi-kyivsko-zhytomyrskoyi-diyecziyi>.

Regional Council Decision of the 5th Convocation. *Documents of the Zhytomyr Regional Council*. <https://www.doc.zt.gov.ua/index.php/5-sklikannya/5-sklikannya/rishennia-oblasnoi-rady-5-sklykannia>.

Cathedral of St. Sophia in Zhytomyr. *Zabytki UA*. <https://zabytki.in.ua/uk/1667/sobor-svyatoyi-sofiyi-v-zhitomiri>.

Ceremoniale Episcoporum (1984). *The Rites of the Catholic Church*. <https://www.scribd.com/document/849576949/Caeremoniale-Episcoporum-1984>.

Council of Trent (1545–1563). *Decrees of the Council of Trent*. https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1545-1563-,_Concilium_Tridentinum,_Canones_et DECRETA,_LT.pdf.

Codex Iuris Canonici (1917). https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1983-01-25,_Absens,_Codex_Iuris_Canonicis,_PL.pdf.

Codex Iuris Canonici (1983). <https://www.intratext.com/X/POL0025.HTM>.

Pontifical Council for Justice and Peace. (2004). *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html.

ДО ЮВІЛЕЇВ, ПАМ'ЯТНИХ ДАТ, ВАЖЛИВИХ ПОДІЙ

УДК 28(100):262-14

DOI <https://doi.org/10.32420/2306-3548/2025.97.13>

Анатолій Колодний

СТЕПАН ЯРМУСЬ – МИСЛИТЕЛЬ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ДІАСПОРИ До сторічного ювілею

Стаття є даниною пам'яті українських релігієзнавців відомому українському богослову, церковному і громадському діячу з Канади професору і священнику Степану Ярмусю, якому в травні 2025 р. виповнилося 100 років. В поданій біографії коротко описується життєвий шлях видатного українця, визначається його вклад в утвердження і розвиток українського православ'я.

В статті підкреслюється, що довголітнє проживання в закордонні не внесло змін у світогляд і віру отця Степана Ярмуса. Він залишився українцем і православним християнином. Займаючи помітні посади в Українській Греко-Православній Церкві (УГПЦ), отець всіляко сприяв збереженню її національного обличчя, української православної традиції. Видрукувані праці отця-доктора, які частково аналізуються в статті, є прикладом живої української богословської думки, яка нині переживає новий період свого відродження. З появою Церкви Київського Патріархату професор-богослов включився в лави тих, хто підтримував її становлення і розвиток, став професором її Духовної Академії і почесним співробітником Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Ключові слова: Степан Ярмусь, православна діаспора, Українська Греко-православна церква Канади, Колегія св. Андрея у Вінніпезі, «Досвід віри українця».

Anatolii Kolodnyi

STEPAN YARMUS – A THINKER OF THE UKRAINIAN ORTHODOX DIASPORA To the Centennial Anniversary

The article is a tribute to the memory of Ukrainian scholars of religion to the famous Ukrainian theologian, church and public figure from Canada, professor and priest Stepan Yarmus, who turned 100 in May 2025. The presented biography briefly describes the life path of an outstanding Ukrainian, determines his contribution to the establishment and development of Ukrainian Orthodoxy. The article emphasizes that long-term residence abroad did not change the worldview and faith of Father Stepan Yarmus. He remained a Ukrainian and an Orthodox Christian. Holding prominent positions in the Ukrainian Greek Orthodox Church (UGOC), the father in every way contributed to the preservation of its national face, the Ukrainian Orthodox tradition. The printed works of the father-doctor, which are partially analyzed in the article, are an example of living Ukrainian theological thought, which is currently experiencing a new period of its revival. With the emergence of the Church of the Kyiv Patriarchate, the professor-theologian joined the ranks of those who supported its formation and development, became a professor at its Theological Academy and an honorary employee of the Department of Religious Studies of the G.S. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine.

Keywords: Stepan Yarmus, Orthodox Diaspora, Ukrainian Greek Orthodox Church of Canada, St. Andrew's College in Winnipeg, "The Experience of Faith of a Ukrainian".

Степан Ярмусь гордився своєю належністю до волиняк, серед яких, як він наголошував, завжди жив дух «вільного українства». Народився отець 25 травня 1925 року в селі Лідихів, що біля Почаєва. Юнаком, разом з багатьма односельчанами, в липні 1942 року був вивезений на примусові роботи в Німеччину, з чого й почалися його «мандри» різними закутками Європи. Восени 1944 року Ст. Ярмусь з групою товаришів вступив в ряди вояків дивізії «Галичина», а згодом – Першої Дивізії Української Національної Армії. Коли наближався

кінець війни, то, згідно з домовленістю українського військового командування з командою англійських збройних сил, українські військові частини перейшли в англійський полон. Два роки вони перебували в статусі полонених в Італії, а пізніше ще півтора року в Англії.

В 1951 році Степан Ярмусь був запрошений на пастирські курси, які були організовані адміністрацією Української Автокефальної Православної Церкви в Лондоні. У вересні 1956 року він прийняв дияконське й священниче свячення від митрополита

Никанора й був призначений на Свято-Миколаївську парафію в Лондоні, в якій, як священник-робітник, прослужив чотири роки. У вересні 1960 року отець став стипендіатом Української Православної Церкви Канади і поступив на її богословські студії в Колегії св. Андрея у Вінніпезі. Чотирирічну програму навчання на них він закінчив за два роки. З листопада 1962 року Ст. Ярмусь з благословення митрополита Іларіона (Огієнка) став працювати в Канцелярії Консисторії Української Православної Церкви. Він був тут помічником редактора «Вісника», який тоді редагував д-р Юрій Мулик-Луцик. Тринадцятий Собор УПЦК обрав його в члени Консисторії, а Консисторія призначила на посаду Секретаря своєї Президії. З цієї посади Степан Ярмусь зрештою звільнився 1967 року і вибрав душпастирську працю в об'єднаній парафії у провінції Саскачеван. Проте вже влітку 1969 року отця було призначено на посаду головного редактора «Вісника» УПЦК й церковного календаря «Рідна Нива». Восени 1969 року Ярмуса було запрошено викладати курс гомілетики в Колегії св. Андрея у Вінніпезі.

Степан Ярмусь був також пов'язаний із видавництвом і друкарнею «Українського Голосу», де часто друкувалися його статті. У 1970 році він почав, а в 1974 році закінчив програму бакалаврату в Манітобському університеті. На цій підставі Колегія св. Андрея замінила його попередній диплом на диплом магістра богослов'я. 1977 року, після закінчення клінічного пастирського вишколу в Міжконфесійному пасторальному інституті і написання магістерської праці «Проблема пастирського покликання», здобув диплом магістра священної теології. В 1981 році на основі пророблення курсів, семінарної праці та написання дисертації на тему «Людина й душпастирство в богословському вишколі Православної Церкви» одержав диплом доктора душпастирства. В цій дисертації Ст. Ярмусь розробив оригінальний концепт пастирської антропології.

Від 1975 до 1985 року доктор був повноштатним, а потім – неповноштатним (за сумісництвом) професором Колегії Св. Андрея. У 1985 року Церковним Собором його обрано на адміністративну посаду Голови Президії Консисторії Української Православної Церкви Канади. За час каденції Степана Ярмуса на посаді Голови Президії Консисторії УПЦК відсвяткувала 1000-річчя хрещення Русі-України та завершила переговори зі Вселенською Патріархією встановленням сопричастного єднання з нею, що сталося 1 квітня 1990 року. В той день єпископ Юрій Калішук і отець-протопресвітер Степан Ярмусь (УГПЦ) стали у Патріаршому Соборі Св. Георгія в Константинополі до св. Престолу разом із главою Константинопольської Церкви митрополитом Варфоломеєм – теперішнім

Вселенським Патріархом. Вони здійснили Божественну Літургію й спільно причастилися. Літургію цю відкривав отець Ст. Ярмусь. Він виконав її початок українською мовою. Певно що це сталося перший раз в історії Вселенської Патріархії. Всі інші виголосили в цій Літургії владика Юрій і отець-доктор Ст. Ярмусь проголошували своєю рідною українською мовою. Українська мова була визнана Вселенською Патріархією як мова, що є придатною для літургійного Богослужіння.

Бажаючи опрацювати предмет богослужбової духовності, отець Ст. Ярмусь ще в 1984 році записався на нові студії в духовній семінарії у Сан-Франциско, які закінчив лише в 1994 році. Написавши докторську дисертацію «Миряни у звершенні Божественної Літургії», він одержав диплом доктора богословських наук.

Степан Ярмусь є автором понад 50 праць на теми богослов'я, душпастирства, геронтології, духовності, богочинства та філософії. Він був також автором та редактором біля 10 підручників, співредактором видань Української Греко-Православної Церкви. Очолюючи декілька років Редакційну Колегію газети «Український голос», він видрукував на її шпальтах велику кількість статей з питань церковного і суспільного життя, які ввійшли потім частково у підготовлену ним збірку «Журналістичний профіль» обсягом понад 600 широкоформатних сторінок.

Отець-доктор Ярмусь був також відповідальним редактором «Вісника» і календаря «Рідна Нива». Після відвідин України він особливо втішався своїм статусом Почесного наукового співробітника Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Він став також Почесним професором кафедри філософії Державного університету ім. Лесі Українки в м. Луцьку на Волині. В академічних і церковних колах України професор-богослов багато років користувався особливою повагою. Він бував в цей час доповідачем чи співдоповідачем на різних академічних форумах, конференціях, симпозіумах, засіданнях відділів академічних наукових інститутів. Мав свої видруки в різних наукових збірниках, часописах, газетах. Праці Ст. Ярмуса знаходяться в багатьох наукових бібліотеках України.

Богослов біля 10 років працював професором, а також деканом богословського факультету Колегії св. Андрея у Вінніпезі. Водночас він був редактором наукового видання цього факультету «Віра й Культура». Прийшлося виконувати професору в цю десятирічку й функції Президента Видавничої Спілки «Тризуб», що видруковувала щотижневу газету «Український Голос», а водночас займалася великою благодійницькою діяльністю для України. Незважаючи на велику завантаженість богословською та

адміністративною роботою, отець знаходив час для опікування церковною громадою в містечку Кенорі, що в провінції Онтаріо.

Майже щорічні приїзди отця Степана Ярмуса в Україну після здобуття нею незалежності – це не тільки відвідини родичів і друзів, а й неодноразові виступи на різних зібраннях науковців, творчі дискусії з ними, зустрічі з відомими в Україні церковними і громадськими діячами, науковцями, відвідини церковних і культурних установ, презентація своїх нових книг, виступи з лекціям у вищих навчальних установах міст Києва, Луцька, Одеси, Чернігова, Севастополя. Його слухали студенти Національних університетів ім.Тараса Шевченка в Києві і Києво-Могилянської Академії. Доктор-богослов активно співпрацював із Відділенням релігієзнавства ІФ НАНУ при виданні «Релігієзнавчого словника», десяти томної «Історії релігії в Україні», подавав статті-довідки до «Української Релігієзнавчої Енциклопедії» і до «Енциклопедії України». Статті доктора з'являються на сторінках таких знаних в Україні видань, як «Київська старовина», «Пам'ять століть», «Українське релігієзнавство», «Історичний календар», «Український богослов», «Русалка Дністрова», «Історія релігій в Україні» та ін. Ст. Ярмусь є автором багатьох розділів колективних монографій і статей в тематичних наукових збірниках, видрукованих різними інституціями в Україні.

В останні роки свого творчого життя Ст. Ярмусь зауважив на тому, що його як богослова-науковця більше шанують в Україні, ніж в Канаді, а Церквою, якій віддав стільки років свого життя, залишається майже забутий. Зате на його бесіди на духовні теми стали приходити українські баптисти. Особливо чутно – як в Канаді, так і в Україні – звучав голос професора на захист Українського Православ'я, його Церкви – Київського Патріархату, який нагородив Ст. Ярмуса за це орденом святого Володимира. За громадську діяльність, зорієнтовану на утвердження незалежності України, її духовну і національну розбудову, за реальну реалізацію Огієнкового гасла, що «служити своєму народу, то служити Богові, Українській Церкві», Степан Ярмусь одержав в Україні медаль Бориса Грінченка і медаль Арсена Річинського.

В Україні до років Незалежності мало що знали про Степана Ярмуса. Його прізвище зустрічалося серед тих, кого, як буржуазного націоналіста, в соціалістичні часи блюзнірно зараховували до «найлютіших ворогів українського народу». Багата і різноманітна творча спадщина науковця-богослова, філософа й історіософа залишалася недоступною для вивчення, бо ж знаходилася під заборонаю. Та й не доходила вона в Україну. А між тим Степан Ярмусь працював на незалежність від Московського

колонізатора його Рідного Краю навіть в далекій Канаді. Про це свідчить не лише зміст його наукових і науково-публіцистичних праць, а й діяльність у структурах Української Греко-Православної Церкви Канади. Після одержання Україною незалежності ми, українські науковці, прагнули поближче пізнати творчий доробок професора-релігієзнавця з Канади. Ми зустрічалися з ним в Україні вже як брати-однодумці, хоч знайомство наше відбулося задовго до нашого очного побачення. В своїх листах він йменував автора цієї статті «друже/брате». І то так: ми стали братами. Нас поріднила Україна, боротьба за Помісність Українського Православ'я. Я вважав своїм обов'язком взятися за праці Степана Ярмуса, які друкувалися в різні роки в Канаді, і, уважно прочитавши їх, підготувати на їх основі змістовно цільну книгу «Досвід віри українця» (К., 2000, перевидання 2007). Книга розкриває бачення богословом особливостей віри українця не лише в історичному контексті, а й в контексті сьогодення.

Значний творчий доробок Степана Ярмуса ще чекає на своє дослідження. Але вже зараз зрозуміло, що перед нами цікавий богослов, неординарний релігієзнавець – релігієзнавець-філософ й історіософ. Оригінальність філософського мислення професора визначає зорієнтованість його як науковця на проблеми антропології. І тут він в українській філософській думці неперевершений, бо ж у своїх підходах до людини, її життя керувався міждисциплінарними підходами, задаючи основний тренд в розумінні сутності духовного життя народу. Науковим здобутком Ст.Ярмуса є висновок про те, що при вивченні характеру духовності народу, в т.ч. і українського, треба підходити під релігійно-філософським кутом з особливим використанням етно-психологічних критеріїв. Враховуючи те, що розуміння духу християнства і спосіб християнського практикування залежить насамперед від духовності народу, який приймає Євангеліє, професор досить специфічно прослідковує зміну духовності українського народу від давніх часів до сьогодення, вводячи при цьому в науковий обіг поняття *вісі духовної орієнтації українця*. Коріння духу народу треба шукати в ґрунті його релігійних вірувань. Саме релігійність, на думку професора, забезпечує людей духовною рівновагою, а правослаvnість і національні почуття є фактором їх ідентифікації.

Не переповідаючи основні положення філософського світорозуміння Ст. Ярмуса, закликаємо читачів зануритися в його процес опанування істини, який потужно викладений у працях отця. Відзначимо те, що Ярмусь як богослов і священнослужитель в своєму розумінні питань буття й історії релігії демонструє нам широкі погляди, йому не

притаманна вузька православна ортодоксальність. Так, він не розглядає поганство як якусь небажану випадковість, а включає його в контекст духового шляху людини до істинного, живого Бога. Не все й в християнстві до душі богослову. Він обґрунтовано твердить, що для Українського Християнства чужою є ідея аскетизму, відречення від радощів земного життя в ім'я якогось відлюддя.

Значну увагу дослідник приділяє з'ясуванню проблеми православності Українського християнства. При цьому виразниками його духу в працях професора постають такі постаті українства, як Іларіон Київський, Петро Могила, Іларіон-Огієнко.

Степана Ярмуса турбував сьогоденний стан християнства у світі, який він характеризував як кризовий у переддень свого двохтисячоліття. Одним із виявів цієї кризи, наголошує професор, постають релігійні бродіння нашого часу, з'явлення на релігійному полі все нових і нових релігійних течій. Отець Степан, на відміну від багатьох православних богословів, не прагне просто відкинути їх як ересь. На прикладі харизматизму він доводить, що такі рухи з'являються з необхідністю, що вони мають свої передумови в самому християнстві. Все залежить лише від того, як ці передумови витлумачити. То ж і маємо водночас Харизматизм і псевдо-Харизматизм. Привертає увагу праця Ст. Ярмуса про масонство, в якій він доводить релігійність цієї течії і водночас показує докорінну відмінність її від православ'я.

Більше всього Степан Ярмусь опікувався долею Українського Православ'я, збереження його самобутності й утвердження Помісності Української Православної Церкви. А це тому, що православність (і саме в нашому національному виявленні) професор розглядав як невід'ємну рису українства. Його турбує те поверхове ставлення української людини до освоєння і збереження своєї православності, яке нині часто зустрічається, пошуки якоїсь іншої релігійності. Ярмусь пропонує шляхи утвердження її в своїй рідній православній духовості через освоєння досвіду віри українця, наголошуючи водночас на важливості душпастирської роботи священника.

В розкритті природи душпастирства у своїх працях богослов, на нашу думку, є неперевершений. Тут знову виявилися його антропологічні наукові зацікавлення, психологічні підходи до людини і людських спільнот. Справжнє душпастирство, вважає отець-професор, вимагає знання людської природи, життєвого та духовного досвіду, особистого обдарування на це служіння.

Найбільшим досягненням Ст. Ярмуса вважається введення у широкий науковий обіг українського філософствування поняття *духовості*, відрізняючи його від широко вживаного в нашій гуманітарній науці поняття *духовності*. Він також розкрив

природу кордоцентризму як одного з докорінних виявів української християнської духовості. Можна погоджуватися з його аргументацією, а можна її не сприймати, але саме такий хід мислення послужив тією підвалиною, яка спонукала богослова взяти на себе ношу впорядкування праць геніального українського (і це отець аргументовано обстоює) мислителя-кордоцентриста Памфіла Юркевича. Це було зроблено тоді, коли в Україні ім'я цього філософа числилося в переліку розкритикованих і відкинутих ленінізмом з нашого життя. Скажемо тут прямо: Юркевича ми спочатку вивчали по Ярмусю. І це не випадково. Професор виокремлює антропологічну зорієнтованість як характерну рису (а чи то й принцип) українського філософствування і веде її від Григорія Сковороди через Юркевича до митрополита Іларіона (Огієнка), який був його духовним наставником і який в розробці проблем людини Степаном Ярмусем знайшов своє продовження.

Враховуючи те, що проблеми духовості нині набирають універсального значення, є сенс виокремити ще одну характерну рису творчого думання Степана Ярмуса. Це – певна зажуреність, сумливість. Можна сказати, що вона у нього сформована довгорічним життям за умов нерідного діаспорного буття і постійною тугою за своїм Рідним Краєм. Але тут слід ще додати, що її також сформувала та трагедійна ситуація, яка вразила Українське Православ'я після поглинення Київської митрополії Московською Церквою і яка в різних виявах вела його до тієї Шевченком названої «Церкви-домовини», без відродження якої вже у формі Помісної Православної Церкви про вільну Україну досить говорити. Степана Ярмуса турбувала нинішня ситуація в Православ'ї країни його батьків. Він всі свої сили віддає обстоюванню в Канаді права на єдине представництво в українському православному світі Церкви Київського Патріархату, за що в останні роки життя посипалися на нього різні форми несприйняття від тих, хто в засліпленні ідеєю канонічності – опосередковано чи прямо – став на підтримку в Україні тих з православних, для кого рідне забулося або залишається непобаченим. Такі знайшлися і в рідній для отця Українській Греко-Православній Церкві Канади. То ж, як емерит, отець останні роки свого життя провів в старечому домі, фактично забутий нею.

Українська релігієзнавча спільнота в час його емеритства не забувала Степана Ярмуса. Телефонно, інтернетно та листами ми постійно спілкувалися з ним. Його статті з'являлися в різних видруках в Україні, доповіді виголошувалися/зачитувалися на наукових конференціях. Праці мислителя й тепер вивчаються і цитуються студентами, аспірантами, докторантами, знаними науковцями та викладачами духовних і світських навчальних закладів.

Можна сказати певно, що ми повернули Ярмуся-дослідника в українську релігієзнавчу науку, в контекст нинішньої філософської і релігієзнавчої думки України. Його досвід віри як українця слугує Отчому Краю в роки його духовного і національного відродження, в роки вибудови незалежної держави Україна, автокефалії Української Церкви.

Дослідницька діяльність Степана Ярмуса одержала високу оцінку знаного канадського професора-українця Ю. Мулика-Луцика. Він зокрема наголошує на тому, що Ст.Ярмусь заманіфестував українське мислителство її релігійно-філософською спрямованістю. Але його релігійно-філософський підхід до порушуваних ним проблем базується не на спекулятивності й абстрактності категорій мислення, а спирається виключно на життєву дійсність. До основних елементів того підґрунтя, на якому базується релігійно-філософський підхід Ст. Ярмуса до людини й людської спільноти та до їхнього життя й духових інтересів, належать саме психологічні критерії. На противагу традиційній філософії релігії, що має абстрактно-спекулятивний характер, філософське мислення Ярмуса в його відношенні до сутності релігії в основному спрямоване на ті факти, які можна коротко означити як «релігійне життя й переживання». Релігійно-філософський характер мала з елементами психологізму його магістерська праця «The Problem of Pastoral Calling – A Study of Religious Attitudes and Vocational Responses», а також докторська дисертація «Fate of the Individual and Pastoral Care in Eastern Orthodox Theological Education – Some Steps Towards the Percepts of Pastoral Anthropology».

Авторське зацікавлення природою релігійного духу не могло не привести Ст. Ярмуса до дослідження духовості українського народу, до якої він підходить з релігійно-філософського становища, яке в тому випадку позначилося в нього перевагою критеріїв психологічного характеру. З того факту, що отець класифікує у підзаголовку цю свою працю як «Короткий орієнтаційний нарис», евенуально можна зробити висновок, що її зміст він сам вважає не за теорію сутності духовості українського народу, а тільки за ілюстративні приклади, які, на його думку, свідчать про те, що до справи характеру духовості нашого народу треба підходити під релігійно-філософським кутом, з особливим фокусуванням на етно-психологічні критерії в методології дослідження її. Означення «духовість народу» – це не *flatus vocis*, не дух без значення. Це означення має підставу в тому феномені, який Вільгельм Вундт, цей основоположник модерної психології, позначив терміном «*Volksgeist*», тобто «дух народу». А «дух народу» досліджує та галузь психології, яку В. Вундт започаткував під назвою «*Volkerpsychologie*» («народна психологія»). Корені

«духу народу», – каже В. Вундт, – треба шукати в ґрунті релігійних вірувань народу, в його традиційних звичаях і в його мові.

Цю «подробицю» з історії психологічних досліджень треба мати на увазі у зв'язку з тим, що, на думку о. Степана Ярмуса, творчість кожного з українських видатних мислителів по суті є, так би мовити, маніфестацією духовості українського народу. У цій його думці *implicite* виражене його критичне становище щодо тих дослідників, в яких є тенденція показувати духовість наших чільних мислителів у призмі впливовості, чи, точніше кажучи, ксеновпливовості. Як приклад, можна згадати той факт, що дехто з наших дослідників духовості Григорія Сковороди вважає продуктом впливу німецьких містиків, переважно Йоганнеса Екгарта й Якоба Беме. Подібно цьому дехто твердить, що релігійний аспект духовості Тараса Шевченка був під впливом твору «*Imitatio Christi*» («Наслідкування Христа») Томи Кемпійського. Твердження С. Ярмуса, що той феномен, яким є наша етнічна духовість, виявився стабільним на всьому історичному шляху українського народу, незважаючи на мінливі обставини його життя, очевидно само собою означає, що за того чинника, який вирішив характер української духовості, він вважає не щось інше, а тільки вдачу українця.

Але, як видно, етнічну вдачу Ярмусь вважає тільки за потенціал, який в обставинах абсолютного гніту може й не актуалізуватися, тобто не проявляти себе, а тим самим і не відігравати якусь роль у формуванні етнічної духовості такого народу, який опинився в умовах крайнього поневолення. Тоді на місці природної етнічної духовості такого народу (чи принаймні в деяких його прошарках) може постати другорядна духовість – така, що являє собою продукт поневолення.

Появу такого феномена Ст. Ярмусь обґрунтовано ілюструє явищем, який деякі мислителі назвали «*Homo sovieticus*», маючи на увазі кожен таку людину в СРСР, в якій той потенціал, що ним є її етнічна вдача, під тиском великого гніту перестав актуалізуватися. Тому на місце її етнічної духовості прищепилася другорядна (специфічно «совєтська») духовість, що надзвичайно непокоїло професора.

Однією з тих новацій, що наявна в дослідженні Ст. Ярмуса «Духовість українського народу», є думка про те, що приписування Візантії заслуг у прищеплюванні українському народові християнської культури є великим перебільшенням. Виходячи з такого висновку, як аксіоми, що розуміння духу християнства та спосіб практикування його залежали від духовості того народу, що прийняв цю релігію, Ст. Ярмусь твердить, що наші предки рівнем свого християнського життя перевищували греків (від яких вони прийняли Віру Христову). Адже,

зазначає він, ще навіть тоді, коли русичі (предки українського народу) не були християнами, під оглядом етичного аспекту своїх релігійних вірувань вони перевищували християнську Грецію.

Також однією з новацій філософського мислення Ст. Ярмуса є той факт, що він теоретично провів лінію розмежування між тими двома предметами дослідження, які можна окреслити як два основні аспекти сприймання релігії та поняття про її сутність. Критерій першого з них полягає в етико-фідеїстичному прагматизмі *per se*, а критерієм другого з них є церковно-віросповідна нормативність.

Той аспект сприймання релігії й поняття про її сутність, критерієм якого є етико-фідеїстичний прагматизм, у сфері християнства полягає саме в релігійному житті й переживанні – такому житті, яке згідне з євангельськими етичними імперативами, і в такому переживанні християнина, що полягає в його відчутті свого душевного зв'язку з Богом. Таке сприйняття сутності релігії й поняття про її сутність, критерієм якого є церковно-віросповідна нормативність, полягає у вимозі знання й практикування різних норм (догмати, канони, церковний устав, церковний молитвослов і т. ін.) як передумови правдивого сповідання й практикування Віри Христової. Маючи на увазі ті два явища, що були тут названі «двома аспектами сприймання релігії й поняття про її сутність», Степан Ярмусь на етнічній основі (на матеріалі зроблених ним досліджень) проголошує, що українські народні маси, не знаючи основних церковно-віросповідних норм, силою самого цього факту здетерміновані обмежуватися тим аспектом сприймання своєї віри і поняття про неї, який в основному базується на тому критерії, яким є етико-фідеїстичний прагматизм. При цьому вони все ж таки переконано вважають себе за правовірних послідовників своєї віри й членів своєї Церкви.

У зв'язку із наявністю питання про взаємовідношення між цими двома аспектами сприймання християнства й поняття про його сутність С. Ярмусь, між іншим, згадує про факт релігійно-психологічної мотивації, що лежить в основі апологетів тієї Церкви, яка була названа «Українською Автокефальною Православною Церквою» й заснована (під проводом митрополита Василя Липківського) в 1921 р. шляхом установлення єпископату для

неї т.зв. «олександрійським чином», тобто шляхом поставлення єпископів священниками, а не архієреями (як цього вимагають канони Православної Церкви).

То ж зрештою підкреслимо той факт, що домінантною прикметою науково-дослідницької творчості С. Ярмуса є її методологічна інтенція. Завдання своє він вбачає не в постулюванні розв'язок тих проблем, якими є різні аспекти справи духовості українського народу, а переважно в намірах запропонувати свої сугестії щодо методології дослідження етнічного «психе» нашого народу.

Всі дослідницькі праці Ст. Ярмуса характеризує принцип, який висловив ще філософ Б. Спіноза таким імперативом: завданням дослідника є «*non irridere, non odisse, sed intellegere*» («не насміхатися, не ненавидіти, а тільки вивчати»). Ця його орієнтація на вивчення, а не критичну оцінку чи засудження того чи іншого факту релігійного життя, вихід за межі традиційних «табу» щодо тем дослідження часто викликали неприйняття в богословсько-священничому середовищі. Ст. Ярмусь з особистого досвіду знає наслідки порушування печаті цього «табу». Йдеться про засудження його спроби проаналізувати психологічну природу т.зв. «харизматизму».

Однією з фундаментальних причин трагедії філософії й науки у нас є наївне переконання в тому, що якщо хтось наважиться зайнятися табуованою темою з метою пізнати її сутність саму по собі, того вважають (цілком помилково) за «прихильника» й «пропагандиста» цієї справи. Об'єктивний аналіз явища чи процесів не означає їх виправдання. Тут важливе розмежування об'єкта, тобто самого явища, і того, хто його вивчає. Досліджуючи табуовані теми, отець-доктор відкривав перспективи для православного богословствування.

На 90-му році свого життя 9 квітня 2015 року відійшов до Божого Дому православний священник, релігійний, громадський, науковий і культурний діяч, богослов, філософ, журналіст і видавець, наш друже-брате отець-доктор професор Степан Ярмусь. Він живе в нашій пам'яті, в наших збірках, книгах, енциклопедіях. Він є для нас символом українськості, православності, мудрості, патріотизму. Дякуємо, Отче!

РЕЦЕНЗІЇ

DOI <https://doi.org/10.32420/2306-3548/2025.97.14>

Іван Градинар

РЕЦЕНЗІЯ НА СТАТТЮ:

REVA LARISA. І ЗНОВУ ДО БІБЛІЇ – ПЕРШООСНОВИ В ЖИТТІ, ЛІТЕРАТУРІ.

Studia Ucrainica Varsoviensia. 2024. Т. 12. С. 177–189.

<https://doi.org/10.31338/2299-7237suv.12.13>

У 2024 році вийшла стаття «І знову до Біблії – першооснови в житті, літературі», авторка – кандидатка філологічних наук, член-кореспондентка Національної академії вищої освіти України, членкиня Національної спілки краєзнавців України Лариса (Леся) Рева (Larisa (Lesia) Reva). У статті досліджується важливість давньої, але й сьогодні актуальної книги книг – Біблії, а також інших стародруків. Акцент зроблено на позитивному впливі цієї важливої священної книги на освіченість, моральність українського народу, і не тільки. Як наслідок – закладені у його характер духовні християнські цінності, що також відобразилося на друкарській та літературній національній спадщині.

Авторка порушує питання навернення до першоджерел позитивних здобутків нашого народу – Біблії та духовної літератури. Зокрема, йдеться про впровадження Біблії і цитат з неї в освітні процеси різних рівнів.

Друкарська практика України тісно пов'язана з духовною літературою і національною духовною культурою, а саме з її першоосною – Біблією. У статті здійснено компактний і змістовний огляд літературної, перекладацької, друкарської та видавничої історії. Серед різних творів стародруку виділено Острозьку Біблію (1581), це «перше повне видання Біблії з усіма канонічними книгами старослов'янською мовою». Особливу увагу приділено досягненням Івана Огієнка в цих сферах.

Стаття чітко структурована та зрозуміла, містить важливі ключові моменти, багата змістовними цитатами й посиланнями на відповідні джерела. При цьому збережена легкість читання тексту з влучними фразеологічними переходами між різними аспектами розглянутих питань і періодичним нагадуванням серед деталей основної мети дослідження та перспектив подальшого дослідження, що врешті дає ясність і загальне бачення поданої наукової інформації.

З незначних зауважень можемо навести відсутність у статті такої важливої та досить доречної для згадки праці, як Переклад Біблії Івана Огієнка, над яким автор тільки до першої повної публікації у 1962 році солідно попрацював 45 років. Цей переклад Біблії десятиліттями слугував друкованим джерелом для читання Божого Слова українською мовою. «Біблія Огієнка» на сьогодні є найбільш поширеною в Україні та є основним перекладом для найбільших тиражів Біблії та Нових Завітів, зокрема безплатних Нових Завітів (з книгою Псалмів, а віднедавна і Притч) у видавництві Gideons International. Хоча йдеться більше про стародруки, відповідно до теми статті також доречно було б згадати й інші сучасні переклади давньої книги книг Біблії, особливо переклади останніх десятиліть Рафаїла Турко-няка, зокрема Сучасний переклад 2020 року, завершений за чотири роки до написання статті.

Ще одним несуттєвим зауваженням є відсутність згадки (хоча б дотично) про проблему впровадження релігійних елементів в освітні процеси України у зв'язку з їх світським характером. Висловлені у статті цінні побажання щодо впровадження в закладах освіти викладання змісту Біблії, духовно-моральних християнських цінностей були б більш реалістичними разом із практичними порадами, як забезпечити при цьому толерантне ставлення, свободу світогляду та релігійних переконань здобувачів освіти.

Загалом рецензент досить позитивно оцінює роботу як з наукового, так і загальнопізнавального погляду. У статті досягнуто поставленої мети та розкрита основна суть – сучасні тренди в Україні та Європі щодо повернення до першооснови життя й літератури – Біблії, як культурного феномену, що відіграє і продовжує відігравати важливу роль у зміцненні та становленні духовних цінностей нашого народу, людства та його всебічному розвитку. Також порушено питання про важливість інших стародруків на релігійно-духовну й іншу тематику.

АВТОРИ

Беднарчик Тарас Романович

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та суспільних наук Вінницького національного медичного університету імені М. І. Пирогова (Вінниця, Україна)
taras2010.2011@yahoo.com <https://orcid.org/0000-0003-2336-4635>

Bednarchyk Taras Romanovych

PhD (Philosophy), Associate Professor at the Philosophy and Social Sciences Department, Vinnytsia Pyrohov National Medical University (Vinnytsia, Ukraine)
taras2010.2011@yahoo.com <https://orcid.org/0000-0003-2336-4635>

Гаврилюк Тетяна Вікторівна

доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, права та соціально-гуманітарних дисциплін Національної академії статистики, обліку та аудиту (Київ, Україна)
tatianagavryliyk@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-8525-9470>

Tetiana Havryliuk

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Philosophy, Law and Social-Humanitarian Disciplines, National Academy of Statistics, Accounting and Auditing (Kyiv, Ukraine)
matatianagavryliyk@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-8525-9470>

Гура Олексій Анатолійович

кандидат історичних наук, доцент, доцент кафедри історії України Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка, перший проректор (Полтава, Україна)
alexeyhura@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1830-5307>, Scopus ID: 57225043280
Sфера наукових інтересів: історія релігії, релігієзнавство, історія України

Hura Oleksii Anatoliiovych

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor at the Department of History of Ukraine, Poltava V. G. Korolenko National Pedagogical University, Vice-Rector (Poltava, Ukraine)
alexeyhura@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1830-5307>, Scopus ID: 57225043280
Research interests: Religious Studies, History of Religion

Вільховий Юрій Віталійович

Кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії, релігієзнавства та методик їх викладання Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка, декан факультету історії та географії (Полтава, Україна)
yuriy.vilhovoy@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-2313-5197>
Sфера наукових інтересів: історія протестантизму в Україні, державно-церковні взаємини в Україні у XX – поч. XXI століття, розвиток давніх світоглядних уявлень і вірувань слов'янських народів, міфологія народів світу (стародавні слов'яни, греки, кельти), народні вірування і світоглядні уявлення українців; розвиток неорелігій світу і України у другій половині XX – початку XXI століття.

Vilkhovyi Yurii Vitaliyovych

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor at the Department of World History, Religious Studies and Teaching Methods, Poltava V.G. Korolenko National Pedagogical University, Dean of the Faculty of History and Geography (Poltava, Ukraine)
yuriy.vilhovoy@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-2313-5197>
Research interests: history of Protestantism in Ukraine, state-church relations in Ukraine in the 20th – early 21st century, the development of ancient worldviews and beliefs of the Slavic peoples, mythology of the peoples of the world (ancient Slavs, Greeks, Celts), folk beliefs and worldview concepts of Ukrainians, The development of new religious movements in the world and Ukraine in the second half of the 20th – early 21st century.

Фазан Василь Васильович

доктор педагогічних наук, доктор теологічних наук, професор, професор кафедри педагогіки та андрагогіки факультету комп'ютерних наук, математики, фізики та економіки, проректор з наукової роботи Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (Полтава, Україна)
<https://orcid.org/0000-0002-9823-3704> ResearcherID: AAL-9134-2020 Fazanvv@gmail.com

Fazan Vasyly Vasylovych

Doctor of Pedagogical Sciences, Doctor of Theological Sciences, Professor, Professor at the Department of Pedagogy and Andragogy, Faculty of Computer Science, Mathematics, Physics and Economics, Vice-rector for scientific work, Poltava V. G. Korolenko National Pedagogical University Poltava (Poltava, Ukraine)
<https://orcid.org/0000-0002-9823-3704> ResearcherID: AAL-9134-2020 Fazanvv@gmail.com

Сітарчук Роман Анатолійович

доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри історії України, професор Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (Полтава, Україна)
roman_sit@ukr.net
ORCID: 0000-0003-0280-6844

Sitarchuk Roman Anatoliyovych

Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Department of History of Ukraine, Professor, Poltava V. G. Korolenko National Pedagogical University (Poltava, Ukraine)

Клоновський Юрій Ярославович

здобувач третього (освітньо-наукового) рівня вищої освіти спеціальності 011 «Освітні, педагогічні науки» Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича (Чернівці, Україна)
e-mail: klonovskiy.yurii@chnu.edu.ua, <https://orcid.org/0009-0002-0495-5587>

Klonovsky Yuriy Yaroslavovich

PhD student of the third (educational and scientific) level of higher education, specialty 011 "Educational, pedagogical sciences", Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University (Chernivtsi, Ukraine)
e-mail: klonovskiy.yurii@chnu.edu.ua, <https://orcid.org/0009-0002-0495-5587>

Лашко Євгеній Євгенович

кандидат технічних наук, доцент, доцент кафедри цивільної безпеки, охорони праці, геодезії та землеустрою Кременчуцького національного університету імені Михайла Остроградського (Кременчук, Україна)
evgeny.lashko.lj@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-9691-4648>

Lashko Yevhenii Yevhenovych

Candidate of Technical Sciences, Associate Professor, Associate Professor at the Department of Civil Safety, Labor Protection, Geodesy and Land Management, Kremenchuk Mykhailo Ostrohradskyi National University (Kremenchuk, Ukraine)
evgeny.lashko.lj@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9691-4648>

Помазан Дмитро Юрійович,

доктор філософії, асистент кафедри історії та археології Мелітопольського державного педагогічного університету імені Богдана Хмельницького (Запоріжжя, Україна)
<https://orcid.org/0000-0003-4342-130X> dmytro.pomazan@msspu.edu.ua

Pomazan Dmytro Yuriyovych,

PhD, Assistant Lecturer at the Department of History and Archaeology, Bohdan Khmelnytsky Melitopol State Pedagogical University (Zaporizhzhia, Ukraine)
<https://orcid.org/0000-0003-4342-130X> dmytro.pomazan@msspu.edu.ua

Чорниш Василь

аспірант кафедри філософії та культурології (ОНП «Релігієзнавство») Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича (Чернівці, Україна)
<https://orcid.org/0009-0000-7706-7404> vasya.chornich@gmail.com

Chornysh Vasyl

PhD candidate at the Department of Philosophy and Culturology, Educational and Scientific Program “Religious Studies”, Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University (Chernivtsi, Ukraine)
<https://orcid.org/0009-0000-7706-7404> vasya.chornich@gmail.com

Яцишин Андрій Іванович

доктор філософії з галузі богослов'я, доцент кафедри богослов'я Приватного закладу вищої освіти «Івано-Франківська академія Івана Золотоустого» (Івано-Франківськ, Україна)
yatsyshyn.a@ifaiz.edu.ua <https://orcid.org/0000-0002-1806-3603>

Yatsyshyn Andriy Ivanovych

PhD in Theology, Associate Professor, Private Higher Education Institution «Ivano-Frankivsk Academy Ivana Zolotoustoho» (Ivano-Frankivsk, Ukraine)
yatsyshyn.a@ifaiz.edu.ua <https://orcid.org/0000-0002-1806-3603>

Борисова Ольга Василівна

доктор історичних наук, професор; професор кафедри історії, археології та гуманітарних наук Комунального закладу «Харківська гуманітарно-педагогічна академія» Харківської обласної ради (Харків, Україна)
utraesus@ukr.net <https://orcid.org/0000-0003-0875-9065>
Сфера наукових інтересів: історія релігій, історія цивілізацій, історія паломництва, релігійний туризм, методологія дослідження релігійного туризму

Borysova Olga Vasilivna

DSc. (History), Professor; Professor at the Department of History, Archeology and Humanities, Municipal Institution of Kharkiv Humanitarian and Pedagogical Academy of Kharkiv Regional Council (Kharkiv, Ukraine)
utraesus@ukr.net <https://orcid.org/0000-0003-0875-9065>
Research interests: history of religions, history of civilisations, history of pilgrimage, religious tourism, methodology of religious tourism research

Руско Надія Михайлівна

докторка філософії з релігієзнавства, доцентка Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу (Івано-Франківськ, Україна)
nadiia.rusko@nung.edu.ua <https://orcid.org/0000-0002-8962-6004>

Rusko Nadiia Mykhailivna

Doctor of Philosophy in Religious Studies, Associate Professor, Ivano-Frankivsk National Technical University of Oil and Gas (Ivano-Frankivsk, Ukraine)
nadiia.rusko@nung.edu.ua <https://orcid.org/0000-0002-8962-6004>

Соколовський Олег Леонідович

доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії та політології Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)
osokol_83@ukr.net <https://orcid.org/0000-0003-2228-3040>

Sokolovskyi Oleh Leonidovych

Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Professor at the Department of Philosophy and Political Science, Zhytomyr Ivan Franko State University (Zhytomyr, Ukraine)
osokol_83@ukr.net <https://orcid.org/0000-0003-2228-3040>

Колодний Анатолій Миколайович

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

e-mail: cerif2000@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-8717-9936>

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

Kolodnyi Anatolii Mykolaiovych

Doctor of Philosophy, Professor; Chief Researcher at the Department of Religious Studies, H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine (Kyiv, Ukraine)

e-mail: cerif2000@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-8717-9936>

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

Градинар Іван Петрович

кандидат фізико-математичних наук, старший викладач кафедри системного аналізу та теорії оптимізації ДВНЗ “Ужгородський національний університет” (Ужгород, Україна), магістрант спеціальності «Релігієзнавство» історичного факультету Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка (Тернопіль, Україна)

vgradinar@gmail.com <https://orcid.org/0009-0009-1708-5470>

Gradinar Ivan Petrovych

Candidate of Physical and Mathematical Sciences, Senior Lecturer at the Department of System Analysis and Optimization Theory, State University “Uzhhorod National University” (Uzhhorod, Ukraine), Master Student of the specialty “Religious Studies” of the Faculty of History, Ternopil Volodymyr Hnatiuk National Pedagogical University (Ternopil, Ukraine)

vgradinar@gmail.com <https://orcid.org/0009-0009-1708-5470>

Наукове видання

УКРАЇНСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Науковий бюлетень
№ 97 / 2025

Головний редактор: А. Колодний
Дизайн обкладинки: Л. Скубко
Верстка: Н. Кузнєцова
Відповідальна за випуск: Л. Филипович

Підписано до друку 14.05.2025. Формат 60×84/8. Папір офсетний.
Гарнітура Times New Roman. Ум. друк. арк. 13,02. Обл.-вид. арк. 12,08.
Наклад 200 прим. Замовлення № 0725/622.

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.