

ISSN 2521-6570

DOI: [https://doi.org/ 0.17721/sophia.2024.23](https://doi.org/0.17721/sophia.2024.23)

У віснику містяться результати нових досліджень у галузі філософії, релігієзнавства та політичних наук.
Для наукових працівників, викладачів, студентів.

The Bulletin includes results of research in the fields of philosophy, religious studies and political sciences.
For scientists, professors, students.

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР

Шкіль Світлана Олександрівна, д-р філос. наук, проф.
Національний університет біоресурсів
та природокористування України

АДРЕСА РЕДКОЛЕГІЇ

Філософський факультет
вул. Володимирська, 60, м. Київ, 01033, Україна
☎ (38044) 239 32 81

ЗАТВЕРДЖЕНО

Вченою радою філософського факультету
27.06.24 (протокол №4)

ЗАРЕЄСТРОВАНО

Державною реєстраційною службою України
Свідоцтво про державну реєстрацію
друкованого засобу масової інформації
КВ № 20954-10394Р від 24.02.2014

Внесено до переліку наукових фахових видань України
(затверджено наказом Міністерства освіти і науки України
від 02.07.2020 № 886)

ЗАСНОВНИК ТА ВИДАВЕЦЬ

Київський національний університет
імені Тараса Шевченка,
ВПЦ "Київський університет"
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
ДК № 1103 від 31.10.02

АДРЕСА ВИДАВЦЯ

б-р Тараса Шевченка, 14, м. Київ, 01601, Україна
☎ (38044) 239 32 22, 239 31 58, 239 31 28

Редакційна колегія

Борейко Юрій Григорович, д-р філос. наук, доц.
Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки
Вергелес Костянтин Миколайович, д-р філос. наук, проф.
Вінницький національний медичний університет ім. М. І. Пирогова
Конта Ростислав Михайлович, д-р іст. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Оболевич Тереза, д-р філософії (PhD), проф.
Папський університет ім. Іоанна Павла II (Польща)
Предко Олена Іллівна, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Рогінська Марія, д-р філософії (PhD), ад'юнкт
Краківський педагогічний університет, Польща
Тормахова Анастасія Миколаївна, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Харьковченко Євген Анатолійович, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Швед Зоя Володимирівна, д-р філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати й редагувати подані матеріали. Рукописи не повертаються.

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

АБУ АЛРУБ Емад Релігійна толерантність в арабському суспільстві: набутий досвід і практика взаєморозуміння.....	4
БОГДАШЕВСЬКИЙ Владислав Особливості рецепції афонського спадку на території України (X–XVI ст.).....	10
ЗБАНКО Олександр Специфіка візантійської моделі надання автокефалії: від минулого до сучасності.....	14
КОСТЮК Олександр Аналіз заяв Папи Франциска щодо російсько-української війни.....	19
ЛАВИНЮКОВА Анна-Валерія Діджиталізація як чинник впливу на релігійний досвід.....	26
МАКСИМЕНКО Ігор Релігійна віра як об'єкт аналізу в наукових працях сучасних іноземних дослідників.....	30
МАЛАНЯК Андрій Євхаристійне спілкування як засіб єдності помісних церков: історико-релігійний контекст.....	36
ОРЛОВСЬКИЙ Роман Передумови появи періодичного видання "Вартова башта".....	41
РОМА Андріанна Соціальний контекст релігійної ідентифікації давніх римлян.....	47
САРАПІН Олександр Феноменологія релігійної віри у проповідях Чарльза Сперджена.....	50
СТЕЦЬК Іоанн Причини та зміст критики католицизму протопресвітером Гавриїлом Костельником.....	55
ПІЛЕЦЬКИЙ Євген, НЕСТЕРОВА Марія Особливості міжконфесійних відносин в Україні у (перед)воєнний період: на шляху до діалогу.....	60
ХАРЬКОВЩЕНКО Євген, ТУРЕНКО Віталій Особливості релігійної безпеки в (перед)воєнних умовах в Україні: завдання для гуманітарної політики.....	65
ШАВРІНА Ірина Релігієзнавчий аналіз феміністичних концепцій у Давньому Римі.....	70

ФІЛОСОФІЯ

ВДОВИЧЕНКО Георгій Київська філософська школа і деструкція марксизму-ленінізму в КДУ імені Т. Г. Шевченка (друга половина 60-х – 70-ті роки XX століття).....	73
ЛИМАР В'ячеслав Методологічне застосування міждисциплінарного підходу під час дослідження співіснування науки та релігії.....	82
МІНЕНКО Андрій Деформація сприйняття минулого в Росії як умова війни з Україною.....	87
САВИНСЬКА Інна Від містичного <i>αγάπη</i> до інтелектуального <i>amor / caritas</i> : трансформація концептів шлюбного містицизму XII століття.....	92
Наші автори	96

RELIGIOUS STUDIES

ABU ALRUB Emad
Religious tolerance in the arabic society: gained experience and practice of understanding4

BOGDASHEVSKYI Vladyslav
The reception of Athonite heritage in Ukraine (10th–16th centuries).....10

ZBANKO Oleksandr
The specifics of the byzantine model of granting autocephaly: from the past to the present14

KOSTIUK Oleksander
Analysis of Pope Francis's statements regarding the Russian-Ukrainian war19

LAVYNIUKOVA Anna
Digitalization as a factor influencing religious experience26

MAKSYMENKO Ihor
Religious faith as an object of analysis in the scientific works of contemporary foreign researchers30

MALANYAK Andrii
Eucharistic communion as a means of unity of local churches: historical and religious context36

ORLOVSKYI Roman
Background for the appearance of the periodical publication "The watchtower"41

ROMA Andrianna
The social context of religious identification of the Ancient Romans.....47

SARAPIN Alexander
Phenomenology of religious faith in the sermons of Charles Spurgeon.....50

STETSIAK Ioann
Reasons and content of protopresbyter Gavryil Kostelnyk's criticism of catholicism55

PILETSKY Eugene, NESTEROVA Mariia
Peculiarities of interfaith relations in Ukraine in the (prewar period: on the way to dialogue.....60

KHARKOVSHCHENKO Yevhen, TURENKO Vitalii
Specifics of religious security in the (pre)war conditions in Ukraine:
the task for humanitarian policy65

SHAVRINA Iryna
A religious studies analysis of feminist concepts in Ancient Rome70

PHILOSOPHY

VDOVYCHENKO Heorhii
Kyiv philosophical school and the destruction of Marxism-Leninism at T. G. Shevchenko Kyiv State University
(second half of the 1960s – 1970s).....73

LYMAR Viacheslav
Methodological application of the interdisciplinary approach in the study
of the coexistence of science and religion82

MINENKO Andrii
Deformation of the perception of the past in Russia as a precedent for war with Ukraine87

SAVYNSKA Inna
From the mystical *ἀγάπη* to the intellectual *amor / caritas*:
the transformation of concepts in the bridal mysticism of the XII century92

Our authors.....96

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 2-4:316.647.5(53)

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.1>

Емад АБУ АЛРУБ, канд. філос. наук, докторант

ORCID ID: 0000-0003-4286-3640

e-mail: dr.emadabualrub2@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЙНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ В АРАБЬСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ:
НАБУТИЙ ДОСВІД І ПРАКТИКА ВЗАЄМОРОЗУМІННЯ

Вступ. Наголошено, що дослідження теми релігійної толерантності в арабському світі та врахування досвіду взаєморозуміння у суспільствах із різними культурами та релігійними віруваннями має неабияке значення. Практика злагодності та релігійної доброзичливості між українцями та арабами є актуальним прикладом для розв'язання наявних проблем у зазначених суспільствах.

Методи. Зауважено, що відповідна методологія уможливує формування правильного світогляду і сприяє розвитку толерантності в суспільствах із зазначених країн. Акцентовано, що в цьому контексті головним принципом є об'єктивне вивчення та тлумачення релігійних понять, законів, творів і адекватного перекладу їх змісту. Розкрито значущість вивчення історичних, природно-кліматичних умов появи та еволюції арабської культури для глибокого її осмислення, зокрема сучасного розвитку арабського суспільства. У цьому контексті важливою є інформація щодо прабатьківщини та етногенезу арабів, а також інтерпретація назви цього етносу.

Результат. Визначено період арабської історії, за якого згадана культура досягла найвищого рівня, особливо після об'єднання усього арабського суспільства в єдину державу, а також започаткування нового літочислення за назвою "Гіджри". Зазначено, що важливим питанням також є становище сучасного арабського суспільства, історично-географічний ареал поширення його культури. Підкреслено, що релігійна толерантність є важливою моральною цінністю, необхідною для успішного розвитку суспільств та забезпечення миру в сучасному глобалізованому світі. У цьому контексті вивчення проблеми толерантизації в арабському суспільстві становить практичний інтерес для релігієзнавства, яке вивчає різноманітні напрями релігійних учень.

Висновки. Установлено, що для розв'язання наявних проблем стосовно налагодження діалогу на світоглядному рівні та розвитку взаємин між зазначеними суспільствами необхідне знання української історії, культури, мови, філософії, релігії, зокрема міжнародних відносин, в арабському суспільстві. Доведено, що це питання є актуальним для правильного розуміння та налагодження комунікації та розвитку взаємин. Зокрема, йдеться про необхідність знання арабами-мусульманами релігії, філософії, культури, мови, історії та значення запровадження християнства в Україні-Русі. Важливим чинником є те, що обидві названі релігії є монотеїстичними, котрі уможливають покращення взаєморозуміння між українцями та арабами на світоглядному рівні.

Ключові слова: культура, релігія, історія, світогляд, арабське суспільство, українське суспільство, світогляд, методологія, толерантність.

Вступ

Історичний розвиток та особливості релігійної толерантності в арабському суспільстві та вивчення набутого досвіду й впровадження певних знань на практиці в суспільствах з іншими культурами й релігіями уможливує толерантизацію та взаєморозуміння між людьми, зокрема між різними конфесіями й національними спільнотами.

Аналіз останніх досліджень. Проблема студіювання релігійної толерантності в арабському суспільстві та вивчення набутого досвіду взаєморозуміння між арабами та українцями є об'єктом численних українських і закордонних дослідників, наприклад: Ф. Туранли "Християнські мотиви в Ісламі: деякі аспекти, історіософічне осмислення" (1999), Ф. Туранли "Оповідь про народження Ісуса Христа у святій Книзі Кур'ан" (2000), Я. Полотнюк "Священна книга ісламу" (2006), Емад "Коран як джерело віровчення ісламу" (2006), Л. Владиченко "Розвиток християно-мусульманських відносин в контексті релігійної толерантності" (2007), А. Колодний "Проблеми толерантизації міжконфесійних відносин в Україні" (2008), Ю. Кочубей "Ісламська релігійна думка і проблеми сучасності: Мардінська декларація" (2011), Є. Харьковченко "Дискурс "Софія" від античності до християнства, О. Гуцуляк "Ісламський фактор в "філософії традиціоналізму" (2019), Емад Абу Алруб "Релігійна толерантність в українському суспільстві: набутий досвід, упровадження" (2022), Емад Абу

Алруб "Методологія дослідження толерантності між арабським і українським суспільствами (2022) та інших.

Мета дослідження полягає в окресленні характерних рис релігійної толерантності й вивченні набутого досвіду взаєморозуміння, що притаманні арабському суспільству, а також урахування та виявлення позитивних особливостей у суспільствах з різними культурами та релігійними віруваннями, зокрема в українському.

Наукова новизна дослідження полягає в осмисленні різних культур і релігій у контексті цивілізаційного виміру задля об'єктивного студіювання проблеми релігійної толерантності з метою налагодження діалогу на світоглядному рівні в арабському та українському суспільствах.

Методи

Для розв'язання порушеної проблеми необхідне застосування відповідної методології, котра уможливує формування правильного світогляду і сприяє розвитку толерантності в суспільствах зазначених країн. Головним методологічним принципом є об'єктивне вивчення та тлумачення релігійних понять, законів, творів і адекватного перекладу їх змісту. Завдання цього студіювання полягає у з'ясуванні особливості зазначеного соціуму та досвіду налагодження і розвитку взаємопорозуміння. У дослідженні зазначеної теми наголошується на важливості вивчення історичних, природно-кліматичних умов появи та еволюції арабської культури для глибокого її осмислення, зокрема сучасного розвитку арабського суспільства. У цьому контексті важливою є інфор-

мація щодо прабатьківщини та етногенезу арабів, а також інтерпретація назви цього етносу.

Результати

Одним із найважливіших принципів забезпечення єдності та сталого розвитку суспільства є практика злагоди, доброзичливості та релігійної толерантності між громадянами, а надто – між конфесіями з різними релігійними віруваннями. У попередніх наших дослідженнях поняття "толорантності" ми зазначили як таке, що "...характеризує таку морально-практичну орієнтацію, "технологію" поведінки соціальних агентів (конфесій, релігійних груп, віруючих) у процесі їхніх взаємовідносин, яка передбачає взаємоповагу, свідому відмову від зверхності або обмеження прав і гідності одним одним" (Абу Алруб, 2022b, с. 5–11)¹. Отже, релігійна толорантність є важливою моральною цінністю, котра необхідна для успішного розвитку суспільств та забезпечення миру в сучасному глобалізованому світі. У цьому контексті вивчення проблеми толорантизації в арабському суспільстві становить практичний інтерес для релігієзнавства, яке вивчає різноманітні напрями релігійних учень. Водночас студіювання характерних рис порушеної проблеми, зокрема християнських мотивів в ісламській релігії, має важливе значення для посилення релігійної толорантизації (Туранлі, 1999, 2000, с. 182–187). Варто враховувати також і переосмислювати набутий досвід взаєморозуміння у суспільствах із різноманітними цивілізаційними вимірами в умовах стрімкого розвитку взаємозв'язків та взаємопроникнення національних культур і традицій різних народів (Юрій та ін., 2012, с. 74–92; Гуцуляк, 2015, с. 42–57). Продовжуючи розгляд теми цього дослідження, варто звернути увагу на історично-географічні умови появи та еволюцію ісламської релігії в арабському соціумі. Зокрема, об'єктивне розуміння особливостей культури й вірування арабів потребує відповідного знання еволюції їхнього суспільства з найдавніших часів до сучасності. Адже варто сказати, що початковий етап арабської історії недостатньо досліджений через несприятливі природно-кліматичні умови. Водночас у науці прабатьківщину арабів зазвичай називають Аравійський півострів, але, незважаючи на це, існують різні версії щодо цього питання.

Стосовно тлумачення терміна "араб" (العرب) варто зазначити, що це слово має кілька лінгвістичних пояснень: за однією версією, яка є малоімовірною, воно має семітське коріння, що означає "захід", і використовувалося людьми Месопотамії – однією з відомих цивілізацій на Близькому Сході з метою визначення назви етносу, що населяв західний беріг річки Євфрат. Водночас більш імовірним і теоретично обґрунтованим поясненням зазначеного терміна варто розглядати "кочівник, переселенець". Поряд із цим слово "араб" має арамейське коріння *arabha*, що означає "степ, пустеля", а інше поняття – *erebhe* вживається для тлумачення арабського образу життя, котре пов'язане зі степом. Найбільш розвинутим періодом арабської історії, без сумніву, вважається ісламський, котрий був започаткований літочисленням – Гіджри. 622 рік є датою переселення пророка з Мекки до Медини й початком зазначеного літочислення – 1 дня місяця Мугаррем (Yıldız, 2010, s. 487–490). У часи наземного життя пророка Мугаммеда (м. бл. й.) (570–622 pp.) землі Аравії було об'єд-

нано в єдину ісламську державу, а час правління халіфа Ебу Бекіра (632–634 pp.) характеризується найпотужнішими воєнними подіями і здобуттям нових територій. Продовжуючи розгляд зазначеного питання, варто сказати, що ісламський період історії розвитку арабського суспільства, який триває з 622 року н. е. до сьогодні, має особливе значення з огляду на розуміння сенсу релігійного життя як важливого чинника в цивілізаційному вимірі. Також зазначимо, що араби посідають перше місце за чисельністю та поширенням серед народів семітського походження. Принагідно зазначимо, що в теперішній час існує 22 незалежних арабських держави, котрі розташовані на Аравійському півострові та Північній Африці, а загальна чисельність їхнього населення досягає приблизно 450 мільйонів людей (Yıldız, 1991, s. 272–276).

Продовжуючи далі розгляд цього питання, варто наголосити, що належне знання на світоглядному рівні про український антро- і культурогенез (Смірнов, 2001, с. 41–68), зокрема вивчення української мови, історії, релігії, філософії, міжнародних відносин тощо в арабському суспільстві має рівнозначну значущість для правильного розуміння та налагодження комунікації та розвитку в різних галузях між двома народами. Продовжуючи цю тезу, важливим аспектом зазначеного питання є те, що арабське суспільство є мусульманським, а українське – християнським, тобто переважна більшість людей у цих країнах сповідують монотеїстичні релігії, котрі проповідують ідею єдиного Господа Всевишнього. Цей чинник сприяє кращому взаєморозумінню між людьми названих етносів. Немаловажне значення має знання в арабському суспільстві історії запровадження християнства в Україні-Русі в X ст. і його вплив на розвиток відповідного світогляду, філософії, культури, писемності, літописання та піднесення української держави – Русі, котра "...утворилася і розвивалася у контексті загальноєвропейського історико-культурного процесу та проіснувала з середини IX до середини XIII ст. Вона сприймала здобутки європейської цивілізації, водночас роблячи помітний внесок у світову культуру...", як зазначає відомий український історик-джерелознавець Ярослав Калакура (Калакура, 2012, с. 71).

Заслугою на увагу також думка іншого українсько-історика, лінгвіста і сходознавця Юрія Кочубея, котрий у своєму дослідженні "Ісламська релігійна думка і проблеми сучасності: Мардінська декларація" зазначає: "У своїх рекомендаціях учасники [зазначеної декларації] підкреслювали важливість глибокого дослідження у всіх ісламських наукових і навчальних закладах проблем історичних обставин та умов, у яких у минулому визначні улеми² оприлюднювали ті чи інші фетви³, наголошували на необхідності вивчення спадщини шейхуль-іслама Ібн Теймійї та інших видатних науковців, рекомендували утворити Мардінський центр дослідження ісламської політичної теорії, а також скликати щорічні конференції в Європі для дослідження і глибокого вивчення ісламської концепції миру та мирного співіснування між державами / спільнотами і релігіями" (Кочубей, 2011, с. 122–126). Варто сказати, що зазначена декларація є актуальною для подолання упереженого ставлення до становища мусульманського

² Ulemâ / علماء – ідеться про мусульманських учених-теологів (див.: İpşirli, 2000, s. 141–145).

³ Fetvâ / الفتوى – цей термін означає тлумачення про події, явище, поведінки та вчинки людини, накази тащо згідно з положеннями ісламського закону – шариату з метою розв'язання наявних проблем (див.: Atar, 1995, s. 486–496).

населення на Близькому та Центральному Сході шляхом об'єктивного вивчення та поширення необхідних знань про згадану релігію, як зазначає названий учений.

Продовжуючи дослідження розглядуваної проблеми, варто нагадати, що Одкровення ісламської релігії¹ відбулося у 610 році за християнським літочисленням на Аравійському півострові в Мекці. У цьому році, тобто в 40 році наземного життя (570–632 рр.) пророка Мугаммеда (м. бл. й.) Господа Всевишнього Аллага (Allah) відбулося послання святих слів, яке тривало до кінця Його життя. Перші послані Йому слова складають 1–5 аїєтів 96 сури (Абу Алруб, 2022а, с. 6) "Аль-Аляк" ("Згусток") тексту святої книги релігії Кур'ану (Корану).

Ім'ям Аллаха Милостивого, Милосердного!

1. Читай! Ім'ям Господа твого,

2. створив людину зі згустку крові!

3. Читай! Господь твій – Найщедріший,

4. Який навчав письму пером.

5. Навчав людину того, чого вона не знала (Преславний Коран..., б. д., с. 952; The Holy Qur-ān, 1992, p. 1980²).

Отже, ці святі слова є підтвердженням появи ісламської релігії на землі та проголошенням Господом Всевишнім (Allah) свого посланника Мугаммеда (м. бл. й.) пророком; також говориться про створення людини та про необхідність просвітництва серед людей тощо.

Варто наголосити на тому, що тексти названої книги було написано графікою у стилі *куфі* (الكوفي / Kūfī) давньоарабською мовою, яка поширювалася передусім на аравійському півострові³, згодом на теренах Аравійського халіфату, який було започатковано в 632 році.



Фрагмент тексту зі Священного Кур'ану, який написаний графікою в стилі *куфі* (Бібліотека імені Сулемана Кануні, Аїа-Софія, № 23) (Zennūn, & Serin, 2002, s. 342–345).

У дослідженнях видатного українського арабіста Віктора Крюкова йдеться про те, що названої ісламської держави "... володіння в середині VIII століття простягалися від Атлантичного океану на заході до ріки Інд на сході, й від передгір'їв Піренейських гір, Великого Кавказького пасма та від південного узбережжя Аральського моря на півночі до південних меж Марокко і Єгипту, а також до південно-східного узбережжя Індійського океану на півдні" (Крюков, 2009, с. 12). Учений, окреслюючи володіння та історично-географічне розташування згаданого халіфату, зокрема підкреслює, що "... арабомовна культура названої держави успадкувала риси античної, персидської, арамейської та індійської цивілізацій" (Крюков, 2009, с. 12; Kharkovshchenko, 2019, p. 279–289). Щодо ідеологічних засад халіфату того часу, зазначений історик-арабіст писав так: "Відмітною ознакою ісламської за своїми ідеологічними засадами культури Аравійського халіфату в той час була відсутність у цій державі станових, етнічних, релігійних та інших обмежень щодо залучення людей до наукової діяльності. Таке становище обумовило швидке поширення світської освіти та наукових знань серед заможних верств населення названої мусульманської імперії" (Крюков, 2009, с. 12–14). Крім того, зазначимо, що розвиток, функціонування та поширення різноманітних цивілізацій у межах однієї великої держави сприяло

взаємозапозиченню культур і становленню толерантності в суспільстві. Тому вивчення цієї релігії та впровадження її законів на практиці відбулося з самого початку появи ісламу на землі. Цей понад тисячолітній процес триває донині в арабському історично-географічному просторі (Berki et al., 1986, s. 57–58). У зв'язку з цим ретельне вивчення та впровадження законів названої релігії в арабському суспільстві має найбільш давню традицію, на відміну від інших країн з мусульманським віруванням (Полотнюк, 2006, с. 416–425; Абу Алруб, 2006, с. 103–106). Водночас треба підкреслити, що вивчення та сповідування ісламу відбувалося і за межами кордонів Аравійського півострова на теренах названого халіфату, а згодом така тенденція поширювалася у різних частинах світу, зокрема в Європі, Азії, на Близькому Сході, в країнах Океанії тощо.¹²³

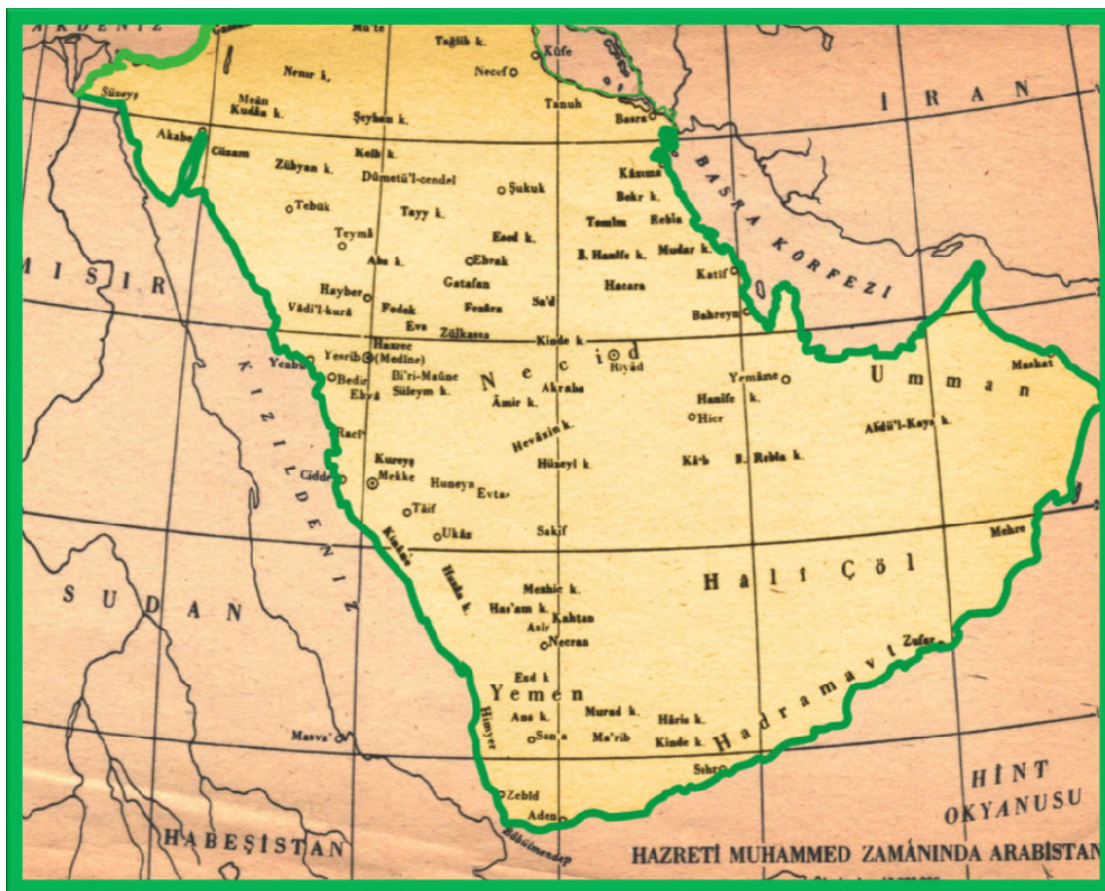
¹ Етимологія слова "Іслам" в тлумачному словнику означає "визволення, поклоніння, покірність, чинити злагоду та мир" (див.: Sinaoğlu, 2001, s. 1–2).

² The Holy Qur-ān: English translation of the meanings and Commentary. Publisher: The Custodian of The Two Holy Mosques King Fahd Complex for The Printing of The Holy Qur-ān. Al-Madinah Al-Munawarah Muşhaf Al-Madinah An-Nabawiyah. The Kingdom of Saudi Arabia, 1413 H. (1992). 2092 p.

³ Аравійський півострів є найбільшим в азіатському континенті та розташований у його західно-південній частині.

На особливу увагу заслуговує поширення ісламської релігії в Україні, зокрема сповідання її кримськими татарами. У цьому контексті розвиток практики та впровадження набутого досвіду толерантизації в

арабському світі та його врахування в українському суспільстві має важливе значення для забезпечення розвитку християнсько-мусульманських взаємин (Владиченко, 2007, с. 136–142).



Карта Аравійського півострова за часів життя пророка Мугаммеда (м. бл. й.) VI–VII ст. із зображенням лінії його меж зеленим кольором і території – золотистим кольором (Berki et al., 1986)

У цьому контексті об'єктивне вивчення проблематики взаєморозуміння та релігійної толерантності в арабському суспільстві має бути прикладом для наслідування в інших соціумах з притаманними їм культурами та релігійними віруваннями, зокрема в українському багатокультурному суспільстві з різноманітними віруваннями задля забезпечення його толерантизації та розвитку (Абу Алруб, 2022а, с. 4–9). Такий метод роботи є актуальним для розв'язання наявних проблем у зазначених суспільствах, що сприятиме встановленню релігійної доброзичливості між людьми.

Дискусія і висновки

Підсумовуючи дослідження зазначеної теми, варто підкреслити, що вивчення проблеми релігійної толерантності в арабському суспільстві та врахування набутого ними досвіду взаєморозуміння є важливим для вирішення наявних питань у суспільствах з різними культурами та релігійними віруваннями, зокрема в українському. Немаловажне значення має студювання проблеми щодо становлення сучасного арабського суспільства, його історії, географії та культури, зокрема появи ісламської релігії та ареалу її поширення. Для налагодження діалогу на світоглядному рівні та розвитку взаємин між арабським та українським суспільствами не-

обхідне знання арабами також української історії, культури, мови, філософії, релігії тощо, зокрема й запровадження християнства в Україні-Русі. У цьому контексті варто врахувати, що мусульманство та християнство є монотеїстичними віруваннями, котрі сприяють покращенню взаєморозуміння між українцями та арабами на світоглядному рівні. Така робота має передусім бути організована на фаховому рівні шляхом здійснення досліджень, зокрема й організації наукових заходів, культурологічних екскурсій, стажування студентів і викладачів у провідних університетах держав Аравії, а також видання книг для забезпечення фахового навчального процесу з метою формування правильного світогляду, який сприяє розвитку толерантизації суспільств.

Список використаних джерел

- Абу Алруб, Е. (2022а). Методологія дослідження толерантності між арабським і українським суспільствами. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 2(20), 4–9. <https://doi.org/10.17721/sophia.2022.20.1>
- Абу Алруб, Е. (2022b). Релігійна толерантність в українському суспільстві: Набутий досвід, упровадження. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 1(19), 5–11. <https://doi.org/10.17721/sophia.2022.19.1>
- Абу Алруб, Е. (2006). Коран як джерело віровчення ісламу. У А. Є. Конверський, С. В. Руденко, В. А. Бугров, Т. П. Кононенко, І. С. Добронравова, Д. В. Неліпа, М. І. Обушний, В. І. Панченко, А. О. Приятельчук, М. Ю. Русин, Є. А. Харьковченко, І. В. Хоменко,

- V. F. Tsvikh, L. O. Shashkova, P. P. Shlyakhtun, Y. A. Sobolevskiy, & V. E. Turenko (Eds.), *Days of science of the faculty of philosophy* (pp. 103–106). PPC "Kyiv University" [in Ukrainian].
- Atar, F. (1995). Fatwa. In *Islamic Encyclopedia* (Vol. 12, pp. 486–496). Turkish Religious Foundation.
- Berki, A. H., Keskiöglu, O., & Enbiyâ, H. (1986). *Hazretî Muhammed and his life*. Ministry of religious affairs publications.
- Hutsulyak, O. (2015). The Islamic factor in the "philosophy of traditionalism". In *Tradition and traditionalism: Almanac 2014–2015* (pp. 42–57). "Nilan-NTD" LLC [in Ukrainian]. https://www.academia.edu/36930294/Гуцуляк_О_Б_Исламский_фактор_в_философии_традиционализма_Традиция_і_традиціоналізм_Альманах_2014_2015_Інститут_філософії_імені_Г_С_Сквороди_НАН_України_Вінниця_ТОВ_Нілан_НТД_2015_С_42_57
- İpşirli, M. (2000). Science. In *Islamic encyclopedia* (Vol. 22, pp. 141–145). Turkish Religious Foundation.
- Kalakura, Y. S. (2012). *Ukrainian historiography*. Genesis [in Ukrainian].
- Kharkovshchenko, Ye. (2019). "Sophia" discourse from antiquity to christianity. *Studia Warmińskie*, 56, 279–289. <https://doi.org/10.31648/sw.3530>
- Kochubey, Yu. (2011). Islamic religious thought and contemporary problems: The Mardin declaration. *Bulletin of Lviv University. Philological series*, 53, 122–126 [in Ukrainian].
- Kryukov, V. G. (2009). *Al-Khuvarizmi about "Sarmatia – the land of the Burjans" and its neighboring "countries"*. State Institution "Taras Shevchenko LNU" [in Ukrainian].
- Polotniuk, Ya. (2006). The holy book of Islam. In L. V. Hrytsyk (Ed.), *Foreign literature: Materials for the study of the literature of the foreign East*. PPC "Kyiv University" [in Ukrainian]. https://shron1.chtyvo.org.ua/Hrytsyk_L/Zarubizhna_literatura_Materialy_do_vyvchennia_literatur_zarubizhnoho_Skhodu_Khrestomatia.pdf
- Sinanoğlu, M. (2001). Islam. In *Islamic Encyclopedia* (Vol. 23, pp. 1–2). Turkish Religious Foundation.
- Smirnov, S. V. (2001). Origin of culture. The process of cultural genesis on the territory of Ukraine. In Yu. S. Aseev, V. D. Baran & I. A. Baranov (Eds.), *History of Ukrainian culture: Vol. 1. History of the culture of the ancient population of Ukraine* (pp. 41–68). Naukova dumka [in Ukrainian].
- The Glorious Koran: Translation of the meanings in the Ukrainian language* (M. Yakubovych, Trans.). (n.d.). King Fahd Center for the printing of Preslavny Suva [in Ukrainian]. https://d1.islamhouse.com/data/uk/ih_books/single/uk_meanings_of_Quran_in_Ukrainian.pdf
- The Holy Qur-ān: English translation of the meanings and commentary*. (1992). The custodian of the two holy mosques king fahd complex for the printing of The Holy Qur-ān. Al-Madinah Al-Munawarah Muşhaf Al-Madinah An-Nabawiyah. The Kingdom of Saudi Arabia, 1413 H.
- Turanly, F. (1999). Christian motifs in Islam: Some aspects, historiosophical understanding. In M. Bandrivskiy (Ed.), *History of religions in Ukraine* (pp. 180–182). Logos [in Ukrainian].
- Turanly, F. (2000). The story of the birth of Jesus Christ in the Holy Book of the Qur'an. In V. Hayuk (Ed.), *History of religions in Ukraine* (pp. 182–187). Logos [in Ukrainian].
- Vladychenko, L. D. (2007). Development of Christian-Muslim relations in the context of religious tolerance. *Religious freedom*, 12, 136–142 [in Ukrainian]. <http://repository.rshu.edu.ua/id/eprint/10324/1/Шураева%20Л.%20Православні%20церкви...pdf>
- Yıldız, H. D., & Arap, I. (1991). History. In *Islamic Encyclopedia* (Vol. 3, pp. 272–276). Turkish Religious Foundation.
- Yıldız, H. D., & Takvim. (2010). In *Islamic Encyclopedia* (Vol. 39, pp. 487–490). Turkish Religious Foundation.
- Yuriy, M. F., Aleksievets, L. M., Kalakura, Y. S., & Udod, O. A. (2012). *Ukraine of the earliest times – the 18th century: Civilizational context of knowledge* (Book 1). Aston [in Ukrainian]. https://shron1.chtyvo.org.ua/Reient_Oleksandr/Ukraina_naidavnishoho_chasu_XVIII_stolittia_tsyvilizatsiinyi_kontekst_piznannia.pdf
- Zennün, Y., & Serin, M. (2002). Kufi / الكوفي, Islam. In *Encyclopedia of Islam* (Vol. 26, pp. 342–345). Turkish Religious Foundation.
- Отримано редакцією журналу / Received: 10.04.24**
Прорецензовано / Revised: 24.04.24
Схвалено до друку / Accepted: 15.05.24
- V. F. Tsvikh, L. O. Shashkova, P. P. Shlyakhtun, Y. A. Sobolevskiy, & V. E. Turenko (Eds.), *Дні науки філософського факультету* (с. 103–106). ВПЦ "Київський університет".
- Владиченко, Л. Д. (2007). Розвиток християно-мусульманських відносин в контексті релігійної толерантності. *Релігійна свобода*, 12, 136–142. <http://repository.rshu.edu.ua/id/eprint/10324/1/Шураева%20Л.%20Православні%20церкви...pdf>
- Гуцуляк, О. (2015). Исламский фактор в "философии традиционализма". У *Традиція і традиціоналізм: Альманах 2014–2015* (с. 42–57). ТОВ "Нілан-НТД". https://www.academia.edu/36930294/Гуцуляк_О_Б_Исламский_фактор_в_философии_традиционализма_Традиция_і_традиціоналізм_Альманах_2014_2015_Інститут_філософії_імені_Г_С_Сквороди_НАН_України_Вінниця_ТОВ_Нілан_НТД_2015_С_42_57
- Калакура, Я. С. (2012). *Українська історіографія*. Генеза.
- Кочубей, Ю. (2011). Исламська релігійна думка і проблеми сучасності: Мардинська декларація. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*, 53, 122–126.
- Крюков, В. Г. (2009). *Ал-Хуварізімі про "Сарматію – землю бурджанів" та сусідні з нею "країни"*. ДЗ "ЛНУ імені Тараса Шевченка".
- Полотнюк, Я. (2006). Священна книга ісламу. У Л. В. Грицик (Ред.), *Зарубіжна література: Матеріали до вивчення літератур зарубіжного Сходу*. Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет". https://shron1.chtyvo.org.ua/Hrytsyk_L/Zarubizhna_literatura_Materialy_do_vyvchennia_literatur_zarubizhnoho_Skhodu_Khrestomatia.pdf
- Преславний Коран: Переклад смислів українською мовою* (М. Якубович, Пер.). (б. д.). Центр імені Короля Фагда з друку Преславного Сувою. https://d1.islamhouse.com/data/uk/ih_books/single/uk_meanings_of_Quran_in_Ukrainian.pdf
- Смирнов, С. В. (2001). Походження культури. Процес культурогенезу на теренах України. У Ю. С. Асеев, В. Д. Баран & І. А. Баранов (Ред.), *Історія української культури: Т. 1. Історія культури давнього населення України* (с. 41–68). Наукова думка.
- Туранли, Ф. (1999). Християнські мотиви в Ісламі: Деякі аспекти, історіософічне осмислення. У М. Бандрівський (Ред.), *Історія релігій в Україні* (с. 180–182). Логос.
- Туранли, Ф. (2000). Оповідь про народження Ісуса Христа у Святий Книж Кур'ан. У В. Гаюк (Ред.), *Історія релігій в Україні* (с. 182–187). Логос.
- Юрій, М. Ф., Алексієвеч, Л. М., Калакура, Я. С., & Удод, О. А. (2012). *Україна найдавнішого часу – XVIII століття: Цивілізаційний контекст пізнання* (Кн. 1). Астон. https://shron1.chtyvo.org.ua/Reient_Oleksandr/Ukraina_naidavnishoho_chasu_XVIII_stolittia_tsyvilizatsiinyi_kontekst_piznannia.pdf
- Atar, F. (1995). Fetvâ. V *İslâm Ansiklopedisi* (H. 12, s. 486–496). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Berki, A. H., Keskiöglu, O., & Enbiyâ, H. (1986). *Hazretî Muhammed ve Hayatı*. Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları.
- İpşirli, M. (2000). İlimiye. V *İslâm Ansiklopedisi* (H. 22, s. 141–145). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kharkovshchenko, Ye. (2019). "Sophia" discourse from antiquity to christianity. *Studia Warmińskie*, 56, 279–289. <https://doi.org/10.31648/sw.3530>
- Sinanoğlu, M. (2001). İslâm. V *İslâm Ansiklopedisi* (H. 23, s. 1–2). Türkiye Diyanet Vakfı.
- The Holy Qur-ān: English translation of the meanings and commentary*. (1992). The custodian of the two holy mosques king fahd complex for the printing of The Holy Qur-ān. Al-Madinah Al-Munawarah Muşhaf Al-Madinah An-Nabawiyah. The Kingdom of Saudi Arabia, 1413 H.
- Yıldız, H. D., & Arap, I. (1991). Tarih. V *İslâm Ansiklopedisi* (H. 3, s. 272–276). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yıldız, H. D., & Takvim. (2010). V *İslâm Ansiklopedisi* (H. 39, s. 487–490). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Zennün, Y., & Serin, M. (2002). Kûfî / الكوفي, İslâm. V *İslâm Ansiklopedisi* (H. 26, s. 342–345). Türkiye Diyanet Vakfı.

Reference

- Abu Alrub, E. (2022a). Methodology of tolerance research between Arab and Ukrainian societies. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 2(20), 4–9 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.17721/sophia.2022.20.1>
- Abu Alrub, E. (2022b). Religious tolerance in Ukrainian society: Experience gained, implementation. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 1(19), 5–11 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.17721/sophia.2022.19.1>
- Abu Alrub, E. (2006). The Koran as a source of Islamic beliefs. In A. E. Konverskiy, S. V. Rudenko, V. A. Bugrov, T. P. Kononenko, I. S. Dobronravova, D. V. Nelipa, M. I. Obushny, V. I. Panchenko, A. O. Priyatelchuk, M. Yu. Rusyn, E. A. Kharkivshchenko, I. V. Khomenko,

ABU ALRUB Emad, PhD (Philos.), Doctoral Student
ORCID ID: 0000-0003-4286-3640
e-mail: dr.emadabualrub2@gmail.com
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

RELIGIOUS TOLERANCE IN THE ARAB SOCIETY: GAINED EXPERIENCE AND PRACTICE OF MUTUAL UNDERSTANDING

B a c k g r o u n d . *It is emphasized that the study of the topic of religious tolerance in the Arab world and taking into account the experience of mutual understanding in societies with different cultures and religious beliefs is of great importance. The practice of harmony and religious goodwill between Ukrainians and Arabs is a relevant example for solving existing problems in these societies.*

M e t h o d s . *It was noted that the appropriate methodology enables the formation of the correct worldview and contributes to the development of tolerance in the society of the specified countries. Emphasized. that in this context the main principle is the objective study and interpretation of religious concepts, laws, works and adequate translation of their content. The significance of the study of the historical, natural and climatic conditions of the emergence and evolution of Arab culture for its deep understanding, in particular the modern development of Arab society, is revealed. In this context, information about the ancestral homeland and ethnogenesis of the Arabs, as well as the interpretation of the name of this ethnic group, is important.*

R e s u l t s . *The period of Arab history during which the said culture reached its highest level was determined, especially after the unification of the entire Arab society into a single state, as well as the initiation of a new calendar named "Hijras". It is noted that an important issue is also the situation of modern Arab society, the historical and geographical area of the spread of its culture. It is emphasized that religious tolerance is an important moral value necessary for the successful development of societies and ensuring peace in the modern globalized world. In this context, the study of the problem of tolerance in Arab society is of practical interest for religious studies, which studies various directions of religious teachings.*

C o n c l u s i o n s . *It has been established that in order to solve existing problems related to the establishment of dialogue at the worldview level and the development of relations between the mentioned societies, knowledge of Ukrainian history, culture, language, philosophy, religion, in particular international relations, in the Arab society is necessary. It has been proven that this question is relevant for the correct understanding and establishment of communication and development of relations. In particular, it is about the need for Muslim Arabs to know religion, philosophy, culture, language, history and the importance of introducing Christianity in Ukraine-Russia. An important factor is that both mentioned religions are monotheistic, which makes it possible to improve mutual understanding between Ukrainians and Arabs at the worldview level.*

K e y w o r d s : *Culture, religion, history, worldview, Arab society, Ukrainian society, worldview, methodology, tolerance*

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

УДК 94(477)"10/16"+271.222+930.85
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.2>

Vladyslav BOGDASHEVSKYI, PhD Student
ORCID ID: 0009-0005-7352-7967
e-mail: priestvladislav@gmail.com

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

THE RECEPTION OF ATHONITE HERITAGE IN UKRAINE (10th–16th CENTURIES)

Background. This article is dedicated to a comprehensive study of the reception of Athonite heritage in Ukraine during the period from the 10th to the 16th centuries, which is a crucial element in understanding the spiritual, cultural, and social development of Ukrainian lands. Athos, as a center of Eastern Orthodoxy, played a key role in shaping monastic traditions that became the foundation for the development of monastic life in Kyivan Rus'. The author meticulously examines how the Athonite tradition, deeply rooted in Eastern Christian monasticism, influenced the establishment and functioning of Ukrainian monasteries, particularly the Kyiv Pechersk Lavra, which became a center of spiritual life and the spread of hesychasm in Ukrainian lands.

Methods. The article analyzes two main aspects of the reception of Athonite heritage: monastic and scholarly. The monastic aspect pertains to the influence of Athonite traditions on the organization and spiritual life of Ukrainian monasteries. The author demonstrates how Athonite practices, especially anchoritism, were transplanted to Ukrainian soil and adapted to local conditions. Special attention is given to the role of St. Anthony of Pechersk, who, having been tonsured on Athos, brought the core principles of Athonite monasticism to Rus', which shaped the subsequent development of ascetic traditions in Ukraine.

Results. The scholarly aspect encompasses the impact of Athonite spiritual ideas on Ukrainian philosophical and aesthetic thought. The author explores how the ideas of hesychasm, which originated on Athos, permeated Ukrainian lands through translated literature written by Athonite and Ukrainian monks. Significant attention is devoted to the influence of the works of Gregory Palamas and Gregory of Sinai, as well as other mystical-ascetic literature, on the formation of the spiritual worldview of Ukrainian scholars and theologians. The Kyiv Pechersk Lavra played a vital role in this process, being closely connected with Athos and becoming a center for the dissemination of hesychast ideas in Ukraine.

Conclusions. It is emphasized that the influx of the Athonite fall into the development of Cossack piety deserves special respect. It is shown how the Athonite monks, who arrived on the Ukrainian lands, molded the religious traditions of the Cossacks, promoting the ideas of twinning, lovelessness and the cult of the Virgin Mary as the patroness of Sich. Athonite ideals found their expression in the established Cossack monasteries and monasteries, which fueled the development of a special type of "Cossack piety", which became an invisible part of the national identity of Ukrainians.

Keywords: Athonite heritage, hesychasm, Ukrainian Orthodoxy, Kyiv Pechersk Lavra, monasticism, spiritual tradition, cultural influence, Cossack piety.

Background

Relevance of the Topic The study of the reception of the Athonite heritage in Ukraine from the 10th to the 16th centuries holds significant importance in understanding the spiritual and cultural development of the region. The Athonite tradition, deeply rooted in Eastern Orthodox monasticism, played a crucial role in shaping the religious and social fabric of medieval Ukraine. By examining the transmission and adaptation of Athonite practices and teachings, scholars can gain insights into the broader processes of religious influence and the integration of Byzantine ecclesiastical traditions in the Slavic world. This topic is particularly relevant today as it provides a historical perspective on the enduring influence of Athonite spirituality in Ukrainian Orthodoxy and its role in shaping the national identity.

Methods

Analysis of Recent Publications Recent research on the reception of Athonite heritage has highlighted the complexity of its adaptation in various cultural and political contexts. Studies by scholars such as I. Kutashov & H. Tsytsenko emphasized the role of Athonite monks in the dissemination of Orthodox Christian teachings across Eastern Europe, particularly focusing on the transmission of spiritual texts and monastic practices. Other researchers, including as I. Isichenko (2009), O. Matytsyn (2012), Yu. Peleshenko (2004), S. Shumylo (2021) have explored the influence of Athonite art and architecture on the development of Ukrainian ecclesiastical structures, noting the interplay between local traditions and imported Byzantine elements. These publications underscore the multifaceted nature of Athonite heritage and its significance in the religious and cultural evolution of Ukraine.

Purpose of the Article The primary aim of this article is to analyze the unique characteristics of the reception of Athonite heritage on the territory of Ukraine during the 10th to 16th centuries. The study seeks to identify the key factors that influenced the adaptation and integration of Athonite traditions in the Ukrainian context, exploring how these elements contributed to the development of a distinct religious and cultural identity. Additionally, the article aims to contribute to the broader scholarly discourse by providing a nuanced understanding of the historical and theological implications of Athonite influence in medieval Ukraine.

Results

Presenting of main material. As the Ukrainian scholar and religious figure I. Isichenko aptly notes, "The Medieval era establishes a new system of spatial measurements, with Jerusalem becoming its sacred center. The earthly, tangible Jerusalem, as the city where Jesus Christ's salvific mission was fulfilled, served as a spiritual reflection of the heavenly Jerusalem, the Heavenly Kingdom. The sacred space of Jerusalem was perceived by the medieval consciousness as the center of the cosmos. Golgotha was imagined as the world's center, where Adam was once created and later buried. The sanctifying presence of the heavenly Jerusalem in ecclesiastical life manifests in the creation of the Holy Land beyond the geographical borders of Palestine. Simultaneously, the Holy Mountain Athos becomes the second "pole of attraction", where in the 11th–13th centuries, the hesychastic doctrine was formed, seen as an exemplary environment for the creation and existence of literary texts, where the ideal's proclamation and the way of life were harmoniously aligned. The pivotal role of St. Anthony in creating the domestic ascetic culture, centered and sourced at the

© Bogdashevskiy Vladyslav, 2024

Kyiv Pechersk Monastery, is linked by the chronicler to the blessing of Athos, brought by the saint to his abode on the Kyiv hills" (Isichenko (Ihor), 2009, p. 14).

In this regard, it is conceptually important, in our view, to highlight two of the most significant aspects of the reception of Athonite heritage on the territory of modern Ukraine, from the times of Kyivan Rus' up until the establishment of the Kyiv Mohyla Academy:

1) the ascetic aspect;

2) the scholarly aspect (which includes the influence on the philosophical, aesthetic, and socio-political reflection of domestic artists and figures).

Let us examine each of these aspects in more detail moving forward.

When discussing the first aspect, it is important to note that "the formation of monastic tradition began as early as the 4th and 5th centuries. Two main approaches can be distinguished: solitary and communal asceticism. The well-known Orthodox theologian and patrologist Archimandrite Cyprian (Kern) wrote: "In the 4th-5th centuries, Egyptian monasticism followed two paths: the anchoritic and the communal. This delineates two types of life, two types of salvation, and two types of attitude toward the individual. These two types persisted throughout the entire history of monasticism and were vividly manifested in the monastic realm—on Mount Athos, in Ukraine, in Greece, and throughout the East. The anchoritic path is an individual path, which later transformed into the idiorhythmic type of monasteries; the communal path is a collective path, less prominent for the individual, which largely suppresses personal expression, yet is more strongly organized for ecclesiastical construction; this is the path of mass organization of monastic salvation" (Tsytsenko, 2011, p. 19).

In Byzantium, the center of the hesychast movement was Mount Athos. Since ancient times, this mountain was home to hermits—anchorites. Almost all the ascetics of this mountain primarily led an anchoritic way of life. They settled in caves, forests, huts, and semi-ruined cells. However, with the arrival of St. Athanasius the Great on Mount Athos, the situation changed drastically. He fundamentally altered the autonomous character of the ascetics on Athos. At the request of Emperor Nicephorus, St. Athanasius the Great built the Lavra and wrote a rule for it. According to this rule, all monks were required to reside in the monastery, with the exception of five of the most experienced anchorites. Even these anchorites were still subject to the monastery, as they were fully supported by it and were under the authority of the abbot. This situation provoked resistance among the hermits of the Holy Mountain, as the primary philosophical-theological idea of hesychasm—withdrawal from the world—was losing its meaning. Living in a communal monastery compelled them to engage in material relations with the world, which was considered the business of the worldly and not fitting for hermits. Therefore, for the Athonite anchorites, the communal monastery was seen as an obstacle to achieving their goal of salvation (Peleshenko, 2004, p. 178).

To resolve the conflicts that arose on Mount Athos, another emperor, John Tzimiskes, approved the unified Athonite rule, known as the Typikon or Tragos, in 971. This rule consisted of 28 articles that equalized the rights between the cenobites and the anchorites. However, solitary hermitage was permitted only for those monks who had undergone training in the monastery and were capable of complete anchoritism. Additionally, the authority of the anchorites was

preserved, and a principle of non-possession with respect to the monasteries was introduced.

In terms of our own historical context, Hilarion is considered one of the first hermits of Rus', having settled in a cave. Anthony of Pechersk also led a cave-based anchoritic life, albeit at a later time. Since Anthony of Pechersk was tonsured and spent a significant amount of time on Mount Athos, it is entirely plausible that upon his return to Rus', he continued his ascetic practices in the form that was familiar to him—namely, anchoritism. This form of monasticism was the most prevalent among the ascetics of Athos. As Ivan Sokolov notes, anchoritism was the foundational and elementary form of the Byzantine monastic world. Despite certain conditions under which anchoritism was practiced in Byzantium, it remained the most widespread form of monasticism, attracting the largest number of adherents.

Archaeological evidence further supports the presence of anchoritism. In the collection "Archaeological Research of Lviv University in 1995", authors provide information about cave cells of anchorites in Halychyna. These cave cells possess certain characteristics that identify them as anchoritic dwellings. Primarily, anchorites in Ukraine tended to settle in hard-to-reach, secluded places. Their cells were often caves, grottoes, tree hollows, rock shelters, and dugouts. These cells were narrow and low, a deliberate choice by the hermits, symbolizing their asceticism and dedication. The harsh climate of Ukraine made these cells not places of comfort from the cold or wind but rather sites of spiritual trial. However, anchoritism was not confined to Halychyna. All of medieval Ukraine was dotted with such cave cells. Anchorites lived on the outskirts of Kyiv, digging caves in the hills (such as in Kitaiv Hermitage and Zvirynetski Hills). Even the famous Kyiv-Pechersk Lavra initially consisted of individual cave cells inhabited by anchorites.

According to the renowned researcher of Athonite heritage, S. Shumylo, this anchoritic tradition contributed to the fact that "after the Mongol-Tatar invasion and the devastation of Kyivan Rus' by the hordes of Khan Batu, although the spiritual and cultural ties with Athos weakened after the 1240s, they did not break completely. These ties were revitalized in the 14th and the first half of the 15th century, thanks to the so-called "hesychast revival" and the influence of the South Slavic lands on the territories of the former Kyivan Rus'. These connections were crucial for the spiritual and cultural reawakening and development in the post-Mongol period. It was Athonite monks who were involved in the restoration and spread of hesychastic traditions within the Kyiv Metropolis, making a significant contribution to the formation of early Ukrainian culture, literature, and art" (Shumylo, 2021, p. 113).

Thus, not only the ascetic tradition of the Athonites was central to the reception by local figures, but practical aspects inspired by representatives of Eastern Patristic and Byzantine thought also played a significant role.

The emergence of hesychastic ideas in Ukraine was closely linked to the spread of Byzantine original and translated literature. Ukrainian monastic scholars played a crucial role in bringing the mystical-ascetic worldview of Gregory of Sinai and Gregory Palamas to Ukrainian lands. These scholars visited Athos, Constantinople, and Bulgaria, where they familiarized themselves with Greek and Slavic literature, often bringing books back to their homeland or working there as scribes. For instance, the scribe Tymofiy in 1420 made a copy of the works of Isaac the Syrian for Bishop Gerasim of Volodymyr.

Among the works resonant with hesychastic views, those of St. Dionysius the Areopagite stand out, significantly influencing Gregory Palamas. These works appeared in their entirety among the Eastern Slavs at the end of the 14th century, brought by Metropolitan Cyprian in a copy made from a South Slavic translation by the Serbian monk Isaiah on Athos in 1371. The writings of Dionysius the Areopagite, widely popular in Ukraine, were a rich source of philosophical ideas from late antique Neoplatonism. In the 14th–16th centuries, Athos – Holy Mountain – experienced its period of greatest renown and served as a model for the entire Orthodox Slavic world, with hesychasm emerging as the ideology of Athos. This also explains the popularity of this teaching among the Eastern Slavs. Since the Kyiv Pechersk Monastery was closely connected with the Holy Mountain during this period, it became the center of hesychastic ideology in Ukraine. However, in the Eastern Slavic lands, the adoption of hesychasm was mainly practical ("silence", a form of individual asceticism); the doctrine itself did not develop further (Matytsyn, 2012, p. 227).

Evidence that the rules of Athonite monasteries and the popular hesychast Jesus Prayer were known in Kyiv is provided by a letter from Archimandrite Dositheus of Pechersk to the priest-monk Pachomius in the Monastery of the Savior "in Vologda in Priluki". This work is dated to the late 14th or early 15th century.

Simultaneously, we can speak not only of the purely ecclesiastical and ascetic influence of the Athonites but also of their broader sociocultural impact. For example, the political and statehood ideal of Ivan Vyshensky – a society composed of communities similar to early Christian ones, built on the principles of primitive communism, without private property or with very limited property earned through personal labor, without lords, kings, or rulers – reflects this influence. Vyshensky opposed autocratic rule, expressing antipapal views, as he saw the Pope of Rome as the embodiment of absolute power, given that popes granted crowns to contemporary kings. He also criticized the rulers of the Orthodox Church. Therefore, Vyshensky's only societal ideal was the organization of monasticism in its Athonite form (the Athonite monastic republic). He proposed the idea of purgatorium, where life itself serves as a purgatory. He understood the Church as an earthly heaven, resembling the heavenly heaven, composed of free and equal people, morally purified and capable of fighting against evil (Kutashov, 2008, p. 239).

When discussing the aesthetic reception, it is essential to analyze the connection between the theological-aesthetic tradition of Ukraine and Orthodox Christianity, as represented in the theological-aesthetic tradition of Athos. This analysis requires the involvement of the works of Ivan Vyshensky, a direct representative of the Athonite spiritual-aesthetic tradition in Ukrainian literature of the 15th–16th centuries. His apologias for spiritual simplicity ("The Rebuttals of the Wise Latin Against the Foolish Ruthenian", "Letters to Domnikia") and monastic asceticism ("The Little Book") fit within the context of Orthodox Christian morality and introduce elements of restraint and asceticism into contemporary Ukrainian literature, which are partially reflected in the iconography of the time. This close relationship and deep affinity between theological-aesthetic literature and the iconographic tradition persisted throughout their coexistence (Matytsyn, 2012, pp. 18–19).

This active reception of Athonite religious-philosophical thought, in all its diversity, contributed to the fact that "Ukrainian monks from Athos initiated the reform of

Ukrainian Orthodox monasteries, supported polemical, literary, and spiritual-educational activities, and bolstered the Orthodox movement in Ukrainian lands, involving the Ukrainian Cossacks in this process. Athonite and Ukrainian monasticism, oriented toward the hesychast tradition, significantly influenced the formation of religious traditions and the lifestyle of the Cossacks. In turn, under the influence of monastic traditions, the Cossacks adopted ideas of brotherhood and celibacy among the Sich members, the veneration of the Virgin Mary as the "Patroness of the Sich", the taking of personal religious vows, and the establishment of their own "Cossack" monasteries and sketes. Moreover, individual Cossacks often took monastic vows, became priests, engaged in charity, and undertook pilgrimages to Orthodox monasteries and shrines, including Athos. Such close ties with (Shumylo, 2012, p. 93).

Discussion and conclusions

The article offers a comprehensive exploration of the reception of Athonite heritage in Ukraine from the 10th to the 16th centuries, a period that was pivotal in shaping the spiritual and cultural landscape of Ukrainian lands. The study emphasizes how the Athonite tradition, deeply embedded in Eastern Orthodox monasticism, significantly influenced the development of monastic life, particularly through the Kyiv Pechersk Lavra, which emerged as a central hub for spiritual life and the dissemination of hesychasm in Ukraine. By analyzing the monastic and scholarly aspects of this reception, the article reveals the profound impact of Athonite practices on Ukrainian monastic traditions, highlighting the role of key figures like St. Anthony of Pechersk in transplanting and adapting these traditions to the local context.

Moreover, the article delves into the scholarly influence of Athonite spiritual ideas on Ukrainian philosophical and aesthetic thought. It illustrates how the teachings of hesychasm, propagated through translated literature and the works of Gregory Palamas and Gregory of Sinai, permeated Ukrainian intellectual circles. This transmission of ideas not only shaped the spiritual worldview of Ukrainian scholars and theologians but also contributed to the broader religious and cultural evolution of Ukraine. The influence of Athonite heritage extended beyond the ecclesiastical realm, impacting the social and political ideals of the time, as seen in the Cossack piety and the communal monastic ideals proposed by figures like Ivan Vyshensky.

References

- Isichenko (Ihor), Yu. A. (2009). *Ascetic literature of Kyivan Rus* [Unpublished extended abstract of dissertation of Doctor of Philological Sciences]. National University of Kyiv-Mohyla Academy [in Ukrainian]. [Ісиченко (Ігор), Ю. А. (2009). *Аскетична література Київської Русі* [Неопубл. автореф. дис. д-ра філол. наук]. Національний університет "Києво-Могилянська академія"].
- Kutashov, I. V. (2008). *State-building ideas in the political thought of the hetmanate era* [Unpublished dissertation of Doctor of Political Sciences]. Taras Shevchenko National University of Kyiv [in Ukrainian]. [Куташов, І. В. (2008). *Державотворчі ідеї у політичній думці доби гетьманщини* (Неопубл. дис. д-ра політ. наук). Київський національний університет імені Т. Шевченка].
- Matytsyn, O. I. (2012). *Artistic and aesthetic features of Ukrainian icon painting in the 15th–16th centuries* [Unpublished dissertation of Candidate of Philosophical Sciences]. Taras Shevchenko National University of Kyiv [in Ukrainian]. [Матицин, О. І. (2012). *Художньо-естетичні особливості українського іконопису XV–XVI століть* [Неопубл. дис. канд. філол. наук]. Київський національний університет імені Тараса Шевченка].
- Peleshenko, Yu. V. (2004). *Ukrainian literature of the late middle ages (second half of the 13th–15th centuries): Sources. Genre System. Spiritual Intentions* [Dissertation of Doctor of Philological Sciences, Taras Shevchenko Institute of Literature of the National Academy of Sciences of Ukraine] [in Ukrainian]. [Пелешенко, Ю. В. (2004). *Українська література*

ра пізнього Середньовіччя (друга половина XIII–XV ст.): Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції [Дис. д-ра філол. наук, Ін-т літератури імені Т. Г. Шевченка НАН України]. https://shron1.chtyvo.org.ua/Peleshenko_Yurii/Ukrainska_literatura_piznoho_Serednovichchia_druha_polovyna_XIII_XV_st_Dzherela_Systema_zhanriv_Duk.pdf

Shumylo, S. V. (2021). *Development of Ukrainian-Athonite spiritual and cultural relations in the 17th – first third of the 19th centuries* [Unpublished extended abstract of dissertation of Candidate of Historical Sciences]. National Academy of Managers of Culture and Arts [in Ukrainian]. [Шумило, С. В. (2021). *Розвиток українсько-афонських духовно-культурних*

зв'язків у XVII – першій третині XIX ст. [Неопубл. автореф. дис. канд. іст. наук]. Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв].

Tsytsenko, A. B. (2011). *Christian anchoritism as a philosophical-anthropological problem* [Unpublished extended abstract of dissertation of Candidate of Philosophical Sciences]. M. P. Drahomanov National Pedagogical University [in Ukrainian]. [Циценко, А. Б. (2011). *Християнське анахоретство як філософсько-антропологічна проблема* [Неопубл. автореф. дис. канд. філос. наук]. Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова].

Отримано редакцією журналу / Received: 10.04.24

Прорецензовано / Revised: 24.04.24

Схвалено до друку / Accepted: 22.05.24

Владислав БОГДАШЕВСЬКИЙ, асп.

ORCID ID: 0009-0005-7352-7967

e-mail: priestvladislav@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ОСОБЛИВОСТІ РЕЦЕПЦІЇ АФОНСЬКОГО СПАДКУ НА ТЕРИТОРІЇ УКРАЇНИ (X–XVI ст.)

Вступ. Присвячено всебічному дослідженню рецепції афонської спадщини на території України в період з X до XVI ст. включно, що є важливим елементом у розумінні духовного, культурного та соціального розвитку українських земель. Афон як осередок східного православ'я, відіграє ключову роль у формуванні чернечих традицій, які стали фундаментом для розвитку монастирського життя в Київській Русі. Детально розглянуто, як афонська традиція, глибоко вкорінена у східнохристиянському монашесстві, вплинула на створення та функціонування українських монастирів, зокрема Києво-Печерської лаври, яка стала центром духовного життя та поширення ісихазму на українських землях.

Методи. Проаналізовано два основні аспекти рецепції афонської спадщини: монастирський та науковий. Монастирський аспект стосується впливу афонських традицій на організацію та духовне життя українських монастирів. Показано, як афонські практики, зокрема анахоретство, було перенесено на український ґрунт і адаптовано до місцевих умов. Особливу увагу приділено ролі преподобного Антонія Печерського, який, будучи постриженим на Афоні, переніс на Русь основні принципи афонського чернецтва, що визначило подальший розвиток аскетичних традицій в Україні.

Результати. Розглянуто науковий аспект, що охоплює вплив афонських духовних ідей на українську філософську та естетичну думку. Досліджено, як ідеї ісихазму, що виникли на Афоні, проникали в українські землі через перекладну літературу, написану афонськими та українськими ченцями. Значну увагу приділено впливу творів Григорія Палами та Григорія Синаїта, а також іншої містично-аскетичної літератури, на формування духовного світогляду українських книжників і богословів. Важливу роль у цьому процесі відіграв Києво-Печерський монастир, який був тісно пов'язаний з Афоном і став осередком поширення ісихастських ідей в Україні.

Висновки. Акцентовано, що на особливу увагу заслуговує вплив афонської спадщини на розвиток козацького благочестя. Показано, як афонські монахи, що прибували на українські землі, сприяли формуванню релігійних традицій серед козацтва, впроваджуючи ідеї побратимства, безшлюбності та культу Богородиці як покровительки Січі. Афонські ідеали знайшли своє відображення у створенні козацьких монастирів і скитів, що сприяло розвитку особливого типу "козацького благочестя", яке стало невід'ємною частиною національної ідентичності українців.

Ключові слова: Афонська спадщина, ісихазм, українське православ'я, Києво-Печерська лавра, монашество, духовна традиція, культурний вплив, козацьке благочестя.

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

THE SPECIFICS OF THE BYZANTINE MODEL OF GRANTING AUTOCEPHALY: FROM THE PAST TO THE PRESENT

Background. The article delves into the Byzantine model of granting autocephaly, a critical component in shaping ecclesiastical autonomy within the Orthodox world. The author explores the historical foundations of this model, particularly the interconnection between ecclesiastical and state structures under imperial influence.

Methods. The study examines the key criteria required for acquiring autocephaly, such as the maturity of the church, the number of parishes, and the ability to ordain new bishops. The author emphasizes that autocephalous churches cannot emerge independently without the involvement of pre-existing ecclesiastical structures, a necessity dictated by the principle of apostolic succession. Historical examples of granting autocephaly, such as the privileges extended to Constantinople and the formation of new ecclesiastical units during the Byzantine era, are discussed in detail.

Results. The article highlights the challenges faced in the process of granting autocephaly, including political influence and conflicts between local churches.

Conclusions. The author concludes that, despite its historical significance, the Byzantine model does not always guarantee the automatic acceptance of a newly proclaimed autocephalous church by all other local churches, underscoring the need for deeper investigation of this topic within the context of contemporary trends in Orthodoxy.

Keywords: Autocephaly, Byzantine model, Orthodox Church, Historical development, Apostolic succession, State authority, Ecclesiastical autonomy.

Background

The article addresses the complexity and historical development of the Byzantine model of granting autocephaly to Orthodox Churches, a process that has been integral to the alignment between ecclesiastical structures and state governance. The problem is framed around the challenges of adapting ancient ecclesiastical principles to contemporary political and religious contexts. This issue is particularly significant given the historical ties between church organization and state boundaries, and how these ties have evolved and, in some cases, become contentious in modern times.

Methods

Analysis of recent research and publications.

Recent research highlights the intricate relationship between the establishment of autocephalous churches and the political environment in which they exist. Scholars such as S. Kolot, V. and R. Kobriy, and others have examined how ecclesiastical autonomy is often a reflection of political independence, with the formation of new autocephalous churches frequently driven by state interests rather than purely theological or canonical considerations. Publications have also scrutinized the canonical basis for autocephaly, noting that while historical canons provide a framework, they often lack specific guidelines for the creation of new autocephalous entities, leading to ongoing debates and conflicts within the Orthodox world.

Formulation of the goals. The primary goal of this article is to explore and critically analyze the Byzantine model of granting autocephaly, tracing its historical roots and evaluating its application in contemporary contexts. The study aims to identify the key factors that influence the recognition and establishment of autocephalous churches, particularly in relation to political changes and the evolution of state boundaries. Additionally, the article seeks to contribute to the ongoing scholarly discourse by providing a nuanced understanding of the canonical and theological issues surrounding autocephaly in the Orthodox Church.

Results

From the early centuries of its existence, Christianity has shown a significant alignment with state-political factors. One of the crucial elements in the Church's subordination to the

state was the adoption of administrative divisions of dioceses and autocephalous churches in accordance with the imperial governance of state lands.

As S. Kolot aptly notes: "A short time passed from the moment of the apostolic preaching to the growth of separate territorial communities. Each of these distinct house churches, which expanded into communities over certain territories, required spiritual structuring and participation in ecclesiastical sacraments. For this purpose, the hierarchical institute of the priesthood was established: deacons, priests, and bishops. The bishop (from the Greek 'overseer'), as the highest hierarchical rank, could not personally oversee every community. Typically, the first prototypes of modern dioceses emerged, uniting several neighboring communities. A bishop led this unified ecclesiastical unit. Over time, and with new conquests by the Roman Empire, new provinces and metropolises of state governance were formed. The Church, in turn, sought to adapt its structure to the state's hierarchical administration. Concurrently, the role of major cities, especially the capitals of entire provinces and regions, grew. Urbanization (from the Latin "urbanus") led to a significant increase in the urban population. As a result, a substantial portion of the economy, and thus material wealth, concentrated in cities" (Kolot, 2008, p. 115).

A similar situation was observed in ecclesiastical life. The Church was always oriented toward the people. Therefore, where the population was more densely concentrated, there were more communities. It was according to this principle that the first ecclesiastical unions were formed, which, in modern terms, corresponded to dioceses. Cities could better provide wealth and meet the cultural, spiritual, and physical needs of citizens (Lahodych, 2012, p. 80). Therefore, one of the primary principles of the administrative division and governance of the ancient Church was its dependence on the factor of growing urban importance and population. When we examine the history of the formation of the first autocephalous churches, which arose from the union of several dioceses (bishoprics), we see that they were all established in accordance with the 34th Apostolic Canon, which states that bishops of a given territory must recognize the one among them who is the

first, i.e., the Primate. Such were the provincial churches of Lycia, Egypt, Pontus, and Bithynia (Klimenko, 2010, p. 40).

These were the first Local Churches in a theological and ecclesiological sense, meaning they were "in place" within a specific territory. Over time, the term "local" became synonymous with "autocephalous", meaning an independent church. This ecclesiastical unit is fully self-governing, situated within a particular territory inhabited by a specific people, and an essential condition is its unity in doctrine and Eucharist with other Orthodox churches worldwide (Andrusyshyn, & Bondarenko, 2011, p. 91). Throughout history, the first metropolises and archdioceses were established in capitals such as Rome, Antioch, Alexandria, and Cyprus. They were later transformed into the first patriarchates, which today hold the highest ecclesiastical authority.

According to the 34th Apostolic Canon, the Primate of a particular region, i.e., the local autocephalous bishop, is the "first" in the individual national church. This assertion can be derived from the apostolic positions themselves. If there is a distinct Christian people, then by the canons, they must have a "first bishop", meaning the head, the leader of ecclesiastical life. And if there is both an episcopate and its leader, then such an ecclesiastical formation, according to the already mentioned canon, must be independent, i.e., autocephalous.

Simply put, "autocephaly", as emphasized by researchers V. and R. Kobriy, presupposes a certain level of ecclesiastical development on the part of the newly established autocephalous church for it to be legitimately declared self-governing: a part of the Orthodox Church that claims autocephaly must be sufficiently mature to organize its own ecclesiastical life; it must have a sufficient number of parishes and parishioners, the capability to train new clergy, and a hierarchy canonically capable of further appointing new bishops... Importantly, concerning the latter, the ability not only to ordain (the Apostolic Canon 1 requires only two bishops) but also the ability to appoint (according to Canon 4 of the First Ecumenical Council, requiring at least three ruling bishops)" (Kobrii, & Kobrii, 2013, p. 45).

This, in turn, means that autocephalous churches cannot arise "ex nihilo", necessarily because, considering the role of apostolic succession in the Church (the idea of continuous succession of ecclesiastical hierarchy back to the apostolic period), the very identity of a particular local church, embodied in the person of its senior bishop, must come through ordination by other bishops in another (parent) church. Therefore, "since no autocephalous church has the right to appoint bishops for any other diocese besides its own, as noted by V. Bondarenko, the bishop of a new Church initially had to be appointed by ruling bishops of one of the established Autocephalous Churches to the diocese of that particular [emerging autocephalous] Church. As a result, the entire ecclesiastical region claiming autocephalous status must be part of [an existing] Autocephalous Church, its diocese, or its mission" (Bondarenko, 1993, p. 238).

Thus, it is axiomatic that new churches always originate from existing autocephalous churches. Any ecclesiastical area that was not part of an Autocephalous Local Church and whose governance was not organized by this Church cannot claim autocephaly. In other words, the parent church gives rise to a subsidiary, and according to ecclesiastical institutions, the autocephaly of a mature subsidiary organization occurs with the formal consent of the parent.

All these criteria of autocephaly are part of the institutional framework regulating organizational change. Since individual churches are located within specific political territories (e.g., empires, kingdoms, states), the administrative or ecclesiastical divisions of the Church usually closely corresponded to the political divisions of these territories (although this alignment began to break down during the period we can call the post-national period) (Butynskiy, 2014, p. 78).

Regarding the practice of granting autocephaly, it is important to note that the Ancient Patriarchates (Rome, Constantinople, Alexandria, Antioch, and Jerusalem) and the autocephalous Church of Cyprus were established by Ecumenical Councils.

Regarding the dependence of the autocephalous structure on the growing significance of individual cities and provincial capitals, an illustrative example of this dependence is the formation of autocephaly based on the status of a particular city – namely, the new capital of the empire, Constantinople. It is important to note that other ancient sees had undeniable apostolic origins and a long (300-year) history of the establishment of Christian communities, as seen in Rome and Alexandria. However, after the founding of Constantine's city, the emperor endowed the "metropolitan hierarch" with special powers. The 3rd Canon of the Council of Constantinople granted the metropolitan see the second place in the diptychs after Rome, because the new capital was New Rome. The leadership of the Constantinople see within the Christian world was finally established at the Council of Chalcedon (Kolot, 2008, p. 318).

The 28th Canon of this council (not recognized by Roman Catholics) declared equality between Rome and New Rome in all matters (Sahan, 2004, p. 756). Pope Leo I the Great opposed linking metropolitan and ecclesiastical privileges, arguing that a church see had cultivated its own tradition and history over centuries, whereas a capital city was an artificial state formation. Therefore, the growing role of Constantinople was, in his view, secular rather than ecclesiastical. Ultimately, this canon infringed upon the rights and ancient privileges of Alexandria and Antioch, which were demoted by one position in the diptychs. Moreover, this canon was established in violation of the 6th Canon of the Council of Nicaea. The rights of the ancient metropolises of Pontus, Asia, and Thrace were violated, as they lost their independence and were forced to receive episcopal ordinations from Constantinople. Leo the Great urged the emperor not to proceed with this, asserting that the status of a capital should not be tied to ecclesiastical matters. According to S. Chobych (1998), this led to anarchy in the church order and arbitrariness in governance (Damaskin (Papandreu), 1994, p. 128).

Another significant historical precedent for direct ecclesiastical dependence on the status of a city occurred during the reign of Justinian the Great (527–565). The emperor issued a decree transforming his native village into a powerful city – New Justiniana. He then granted the bishop of this city an autocephalous charter and the title of archbishop. The jurisdiction of the new primate extended over several neighboring dioceses. Thus, two important conclusions can be drawn:

The emperor's power in ecclesiastical matters reached its zenith. Without the Patriarch and the Council, the emperor alone decided to create a new independent ecclesiastical unit.

Once again, in ecclesiastical matters, the capital or the ruler's native city rises in prominence. Ecclesiastical life

and governance directly depend on the status of a city or a particular province.

After the fall of Constantinople in 1453 and the decline of Byzantium with its cultural and religious heritage, Eastern Christianity underwent significant changes. Firstly, this had a negative impact on the level of theology, which virtually disappeared. On the other hand, on a pan-Orthodox level, the role of the Moscow Empire and the Russian Church grew. Gradually, a theological idea of equality and parallel existence of Local Independent Churches developed, which replaced the old theory of "pentarchy" (power in the Church concentrated in the hands of five patriarchs). Additionally, in the context of Muslim expansion, the idea of the symphony between the state and the Church lost its relevance.

We can agree with the perspective of Protopresbyter M. Shcherban that "Orthodoxy ceased to play a significant cultural role among the population of the former powerful empire" (Shcherban, 2014, p. 240). This had a profound impact on both religious and national self-identification. The Greeks faced an overwhelming threat of assimilation within the Muslim world. It can be argued that under such circumstances, Orthodoxy transformed from a purely religious marker to a national characteristic of identity. This led to the perception among the successors of the Byzantine Empire that Greek Orthodoxy lost its universal nature, taking on more narrowly defined ethnic characteristics.

Today, within the scientific and theological discourse, the interpretation of the canons and decrees of the Ecumenical Councils and the writings of the prominent Fathers of the Church remains a pressing issue. This is particularly relevant in the context of the subjects of our study. The canonical and dogmatic works from the period of the Ecumenical Councils provide very little material directly addressing the theme of autocephaly. Only a few specific decrees of the Councils directly mention certain autocephalous churches, or more precisely, acknowledge their existence and the peculiarities of their titles. The mechanism for the establishment of a new autocephalous church is absent from the sacred canons. Therefore, it is necessary to thoroughly examine the limited canonical work of the holy fathers on the subject of autocephaly.

The canons are the primary source of canonical law, as they contain the most reliable information on ecclesiastical matters and the ways the Church has resolved them. However, evaluating the canons as a source of canonical law requires an objective approach and consideration of the historical context in which they were created (Kolot, 2008, p. 125). Each canon arose from a specific and objective necessity, making it essential to distinguish between the temporal preconditions and the literal historical reasons for the precise content of the canons.

This is particularly relevant to the issue of autocephaly for a new Local Church. Each of the canons related to this topic pertains to a specific church and its domain of governance, without indicating the universality of such a prescription. Moreover, the research must uncover all historical reasons and purposes behind specific canons, the legislative tendencies of the historical period, the overall state of the Church, the importance of the issues addressed by the canons, their connection to existing ecclesiastical problems, the canonical terminology used at the time, the authority of ecclesiastical bodies to adopt canons, subsequent procedures for their state approval and regulation, as well as the level of support they received from the broader Church.

Thus, interpreting the canonical heritage requires meticulous work and the application of various methods of scholarly research. The rules and decrees of the Ecumenical Councils regarding the issue of autocephaly must be studied through the lens of the entire ecclesiastical experience and the existing canonical tradition. While most of the canons addressing autocephalous matters remain relevant today, their practical application is often unrealistic. During the conciliar period, the Church Fathers did not develop a clear algorithm for the formation of a new autocephalous church, which has led to numerous canonical conflicts and misunderstandings between Local Churches in the future.

As Metropolitan Damaskinos (Papandreu) aptly observes: "The new autocephalies that were proclaimed from the 16th century onwards were all declared exclusively by the Ecumenical Patriarchate. Each of these proclamations was associated with a political factor, and autocephaly was declared as a means of ensuring the unity of the Church within each of these states, as well as the unity between the Local Churches. Throughout the history of the Orthodox Church, no other local church, apart from the Ecumenical Patriarchate, has proclaimed autocephaly, as it is considered an exclusive privilege of the First Throne of Orthodoxy" (Damaskin (Papandreu), 1994, p. 159).

At the same time, it is important to note that despite the fact that "the Ecumenical Patriarchate holds the exclusive prerogative to grant autocephaly, one of the key factors in its proclamation is the politico-geographical factor. The organizational form of the Church at any given time is closely tied to the political geography, i.e., the political borders of the state to which a particular church belongs. The reconfiguration of this geography – for example, the delegation of an empire into separate states – encourages corresponding changes in the organizational form of the Church. This can happen for various reasons. Sometimes, it becomes unacceptable for one church to maintain relations of dependency or hierarchy due to new political borders (e.g., with governance structures and funds located in one newly established state, and a subordinate diocese situated in another), forcing what was once a unified ecclesiastical unit to divide into administratively autonomous entities. Often, it is politically advantageous for ecclesiastical boundaries to mimic political ones" (Damaskin (Papandreu), 1994, p. 197).

Thus, we can state that self-governance for a church that suddenly finds itself within a new autonomous political entity is not automatic, and organizational changes cannot occur without restrictions. Institutional constraints limit the ability of agents to effect organizational changes by redrawing ecclesiastical boundaries. Autocephaly requires compliance with certain institutionally established criteria, and enforcement by third parties must be reliable to ensure adherence to these institutional rules.

The restructuring of these political boundaries necessarily entails a corresponding restructuring of ecclesiastical borders. To the extent that the process of changing political borders results in an independent political entity, the ecclesiastical equivalent is often an autocephalous church. An autocephalous church is administratively independent and is characterized by the "coincidence of [its] jurisdictional boundaries with the borders of the corresponding state" (Daniil (Chokaliuk), 1997, p. 50). The "corresponding state" plays a significant role as a third party that ensures the enforcement of the institutional rules governing organizational changes and acts as a logical protector of the church within its political borders, meaning

the institutional structure effectively anticipates and largely depends on this unique role of the state.

Therefore, our alternative theory suggests that under conditions of relative political stability, we can expect to observe a corresponding degree of stability in the internal organization of the Church (for example, the Church's organization in its earlier centuries largely corresponded to the major metropolises and provincial boundaries within the Roman Empire, as long as the empire remained intact). Redrawing borders within principalities or empires, the delegation of empires into separate states, political upheavals within and between states, or any combination of these phenomena, leads to corresponding changes in the forms of ecclesiastical organization.

This tendency of the Church toward "territorial adaptation", which became evident during the Eastern Roman (Byzantine) Empire in what some specialists have termed "Byzantine theocracy", persisted even after the fall of the empire itself. The state's imprimatur on ecclesiastical organization, as Archimandrite Dimitry (Rudyuk) argues, continued to be seen by the Church as a necessary prerequisite for organizational decisions and played a significant role in the concept of the convergence and co-location of state and church, a notion that endured well into the 20th century (Dymytrii (Rudyuk), 2000, p. 78).

Discussion and conclusions

In conclusion, while the Byzantine (Greek) model of granting autocephaly is the most established, ancient, and one that has certain ecclesiastical and legal foundations, this did not always guarantee the automatic acceptance and recognition of a newly proclaimed autocephalous church by all other local churches throughout different periods of history. The granting of autocephaly by the Ecumenical Patriarchate to a particular Orthodox church in a given state was not solely based on quantitative or qualitative criteria. Instead, it was often the result of negotiations among various political actors who had a vested interest in ensuring that an independent state had its own local church, free from external influence over its faithful citizens. The Byzantine model of proclaiming autocephaly to a large Orthodox structure is not without flaws, especially in light of modern trends within global Orthodoxy. This is particularly relevant when considering the creation of parallel Orthodox organizations (dioceses, exarchates, archbishoprics, metropolises) in countries that are historically non-Orthodox or even non-Christian. This sets a precedent for determining the territorial limits of a newly proclaimed local church and raises questions about how to engage in dialogue with other autocephalous churches in this context.

References

- Andrushchynshyn, B., & Bondarenko, V. (2011). *State-Church relations: History, current status, and prospects of development*. M. P. Drahomanov National Pedagogical University Publishing House [in Ukrainian]. [Андрущишин, Б., & Бондаренко, В. (2011). *Державно-церковні відносини: історія, сучасний стан та перспективи розвитку*. Вид-во Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова].
- Bondarenko, V. D. (1993). *Institutionalized orthodox religiousness in the context of the current socio-political situation in Ukraine* [Unpublished dissertation of Doctor of Philosophical Sciences]. Academy of Sciences of Ukraine, Institute of Philosophy [in Ukrainian]. [Бондаренко, В. Д. (1993). *Інституціалізована православна релігійність в контексті сучасної суспільно-політичної ситуації в Україні* [Неопубл. дис. д-ра філос. наук]. АН України, Інститут філософії].

- Butynskiy, V. Ya. (2014). *The jurisdictional status of Ukrainian orthodoxy and the prospects for canonical formation of a local church: Religious and ecclesiological reflections (1991–2013)* [Dissertation of Candidate of Philosophical Sciences, Ivan Franko Zhytomyr State University] [in Ukrainian]. [Бутинський, В. Я. (2014). *Юрисдикційний статус українського православ'я і перспективи канонічного оформлення помісної церкви: Релігієзнавчі та еклезіологічні рефлексії (1991–2013 рр.)* [Дис. канд. філос. наук, Житомирський державний університет імені Івана Франка]. <http://eprints.zu.edu.ua/12781/2/Бутинський%20В.pdf>
- Chobych, S. (1998). *History of the christian church* (Vol. 1). Eney [in Ukrainian]. [Чобич, С. (1998). *Історія християнської церкви* (Т. 1). Еней].
- Damaskin (Papandreu), A., Metr. (1994). *Orthodoxy and the world*. (V. Parafanasiu, Trans.). Livani – Nea Sinora [in Russian]. [Дамаскин (Папандреу), А., митр. (1994). *Православие и мир* (В. Папафанасиу, Пер.). Ливани – Неа Синора]. https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya_Tserkvi/pravoslavie-i-mir/
- Daniil (Chokaliuk), Bishop of Yevpatoria. (1997). Canonical principles of the autocephaly of the Ukrainian Orthodox Church. In A. Zinchenko (Ed.), *The Ukrainian church liberation movement and the formation of the ukrainian autocephalous orthodox church* (pp. 45–70). Logos [in Ukrainian]. [Даниїл (Чокалюк), єп. (1997). Канонічні засади автокефалії Української Православної Церкви. У А. Зінченко (Ред.). *Український церковно-визвольний рух і утворення української автокефальної православної церкви* (с. 45–70). Логос].
- Dymytrii (Rudyuk), Archimandrite. (2000). *Historical and canonical foundations of the autocephaly of the Ukrainian Orthodox Church* [Unpublished dissertation of Candidate of Theological Sciences]. Theological academy [in Ukrainian]. [Димитрій (Рудюк), архім. (2000). *Історичні та канонічні основи автокефалії Української Православної Церкви* [Неопубл. дис. канд. богосл. наук]. Київська духовна академія].
- Klimenko, O. B. (2010). *The specifics of orthodox religious identity in the context of national identity formation* [Unpublished dissertation of Candidate of Philosophical Sciences]. Donetsk National University [in Ukrainian]. [Кліменко, О. Б. (2010). *Специфіка православної релігійної ідентичності у контексті формування національної тотальності* [Неопубл. дис. канд. філос. наук]. Донецький національний університет].
- Kobrii, V., & Kobrii, R. (2013). The concept of "Apostleship of the Church" in orthodoxy and traditional christian confessions. In *Apostleship of the Church of Christ as a necessary condition for fulfilling its mission* (pp. 35–64). Volyn Orthodox Theological Academy [in Ukrainian]. [Кобрій, В., & Кобрій, Р. (2013). Поняття "апостольства Церкви" в Православ'ї та традиційних християнських конфесіях. У *Апостольство Церкви Христової як необхідна умова виконання Її місії* (с. 35–64). Волинська православна богословська академія]. https://www.academia.edu/33654792/Апостольство_Церкви_Христової_як_необхідна_умова_виконання_Її_місії
- Kolot, S. (2008). *The role of state authority in obtaining autocephaly by Local Churches* [Unpublished dissertation of Candidate of Theological Sciences]. Kyiv Orthodox Theological Academy [in Ukrainian]. [Колот, С. (2008). *Роль державної влади у набутті автокефалії Помісними Церквами* [Неопубл. дис. канд. богосл. наук]. Київська православна богословська академія].
- Lahodych, M. (2012). Pre-Nicaean sources of church law. In V. O. Balukh (Ed.), *The Phenomenon of Religion in the Works of ancient and medieval thinkers* (pp. 75–105). Chernivtsi National University [in Ukrainian]. [Лагодич, М. (2012). Доникейські джерела церковного права. У В. О. Балух (Ред.). *Феномен релігії у творах античних та середньовічних мислителів* (с. 75–105). Чернівецький національний університет].
- Sahan, O. (2004). *Universal orthodoxy: Essence, history, and current state*. Svit znan [in Ukrainian]. [Саган, О. (2004). *Вселенське православ'я: Суть, історія, сучасний стан*. Світ Знань].
- Shcherban, M., Priest. (2014). Retrospection of key ideas and fundamental principles of church-state relations: Canonical and historiographical dimensions. *Works of the Kyiv Theological Academy*, 13, 235–267 [in Ukrainian]. [Щербань, М., прот. (2014). Ретроспекція ключових ідей та засадничих принципів церковно-державних відносин: канонічний та історіософський виміри. *Труди Київської Духовної Академії*, 13, 235–267].

Отримано редакцією журналу / Received: 11.04.24
Прорецензовано / Revised: 24.04.24
Схвалено до друку / Accepted: 15.05.24

Олександр ЗБАНКО, асп.
ORCID ID: 0009-0001-2022-0305
e-mail: zban2002@ukr.net
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

СПЕЦИФІКА ВІЗАНТІЙСЬКОЇ МОДЕЛІ НАДАННЯ АВТОКЕФАЛІЇ: ВІД МИНУЛОГО ДО СУЧАСНОСТІ

Вступ. Присвячено дослідженню візантійської моделі надання автокефалії, яка є одним із ключових складників формування церковної автономії у православному світі. Висвітлено історичні передумови становлення цієї моделі, зокрема зв'язок між церковними і державними структурами в контексті імперських інтересів.

Методи. Розглянуто основні критерії, необхідні для отримання автокефалії, такі як рівень церковної зрілості, кількість парафій та можливість висвячення нових єпископів. Підкреслено, що автокефальні церкви не можуть виникати самостійно, без участі церковних структур, які вже існують, що обумовлено принципом апостольської спадкоємності. Також розглянуто історичні приклади надання автокефалії, такі як надання особливих привілеїв Константинополю та утворення нових церковних одиниць у візантійську епоху.

Результати. Увагу зосереджено на проблемах, що виникають у процесі надання автокефалії, включаючи політичний вплив і конфлікти між місцевими церквами. Визначено, що візантійська модель, попри її історичну значущість, не завжди гарантує автоматичне прийняття нової автокефальної церкви всіма іншими місцевими церквами, що підтверджує необхідність глибшого вивчення цієї теми в контексті сучасних тенденцій у православ'ї.

Висновки. Зроблено висновок, що візантійська модель, незважаючи на її історичне значення, не завжди гарантує автоматичне прийняття новопроголошеної автокефальної церкви всіма іншими помісними церквами, наголошуючи на необхідності глибшого дослідження цієї теми в контексті сучасних тенденцій православ'я.

Ключові слова: автокефалія, візантійська модель, православна церква, історичний розвиток, апостольська спадкоємність, державна влада, церковна автономія.

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

УДК 327.5 (477+470):272 "2014/2024
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.4>

Олександр КОСТЮК, канд. філос. наук, доц., докторант
ORCID ID: 0000-0003-1907-6307
e-mail: sasha0079@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

АНАЛІЗ ЗАЯВ ПАПИ ФРАНЦИСКА ЩОДО РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ

Вступ. Досліджено позицію Папи Франциска та Ватикану щодо російсько-української війни, його вплив на міжнародну політику та внутрішньодержавні процеси в Україні. Відповідно, здійснено аналіз заяв Ватикану щодо війни в Україні, реакції на них з боку інших країн та українського суспільства. Також з'ясовано вплив Папи Франциска на внутрішньополітичну ситуацію в Україні. Метою статті є дослідження впливу Ватикану на процеси та перебіг російсько-української війни, міжнародну та внутрішню державну політику України.

Методи. Застосовано комплекс методів: історичний аналіз для вивчення еволюції позиції Ватикану (2014–2024 рр.), контент-аналіз заяв Папи Франциска, порівняльний метод для зіставлення позицій різних сторін, системний підхід – для розгляду впливу Ватикану на міжнародну та внутрішню політику України, метод експертних оцінок та статистичний аналіз соціологічних даних. Це дозволило всебічно дослідити вплив позиції Ватикану на перебіг російсько-української війни та її сприйняття міжнародною спільнотою.

Результати. Період дослідження: 2014–2024 рр. з акцентом на два етапи – 2014–2022 (гібридна війна та низька ефективність конфлікту) і 2022–2024 рр. (повномасштабна війна та очікування кардинальної зміни позиції Ватикану). Визначено, що Ватикан не визнає Росію однозначним агресором та не засуджує її дії. Папа Франциск прагне до замирення та пропонує сторонам конфлікту сісти за стіл переговорів. Позиція Ватикану щодо російсько-української війни ґрунтується на: догматичі католицизму, де зло не має субстанційної природи; ідеологічних поглядах папи Франциска (антиамериканізм, латиноамериканський контекст); загальній тенденції у католицькій церкві до вибачення, закладеній Іоанном Павлом II, та паціфізмі.

Висновки. Розкрито, що Ватикан не має значного впливу на прийняття рішень світовими державами. Позиція папи Римського може впливати на суспільну думку в країнах з високим рівнем релігійності. В Україні позиція Ватикану не має однозначної підтримки з боку римо-католицької та греко-католицької громад та загалом українських громадян. Позиція Ватикану щодо російсько-української війни є аморфною, оскільки не містить чіткої моральної оцінки та зрівнює агресора та жертву, відповідно, засуджуються злочинні дії, але не їх причина (Росія).

Ключові слова: Ватикан, Україна, війна, міжнародна політика, католицизм.

Вступ

У 2020-х роках світова політика вступила в нову фазу посилення інтенсивності міждержавної взаємодії агресивними засобами. Відповідні заяви, які стосуються міжнародної політики, робить і Ватикан, а фактично католицька церква. Католики мають багатовікову історію участі в міжнародних та політичних процесах. Католицька церква була як елементом і засобом політичного управління, так і безпосереднім актором, тобто суб'єктом політичного життя як на міжнародному, так і на внутрішньодержавному рівнях. Ми не будемо детально досліджувати всю історію ні католицької церкви, ні історичні події ХХ ст., яке було надзвичайно багатим у цьому контексті. Однак нам цікаво, як саме Ватикан (вселенський католицизм) здатний впливати на міжнародну політику, політичні та соціальні інститути держав та власне на внутрішню політику окремих держав.

Таким чином, важливим є визначення кореляції та впливу вселенської католицької церкви на геополітичні процеси та пов'язані з ними внутрішні процеси в окремих державах. Необхідно зауважити, що Ватикан має свою позицію щодо більшості політичних, воєнних, геополітичних конфліктів або діалогів, що відбуваються в сучасному світі (Martens, 2006). Навіть якщо ми будемо аналізувати останні два десятиліття, то це буде дуже великий матеріал. Тому ми фактично зосередимося на конфлікті найвищої інтенсивності та найвищого розмаху з часів другої світової війни, як за кількістю жертв, так і за величиною військових об'єднань – це російсько-українська війна.

Метою статті є дослідження впливу Ватикану на процеси та перебіг російсько-української війни, міжнародну політику та внутрішню державну політику, пов'язану з цим конфліктом високої інтенсивності.

Для того щоб досягти цієї мети, треба виконати певні завдання, після яких ми можемо зробити висновки та

провести відповідні екстраполяції та кореляції. Для досягнення мети дослідження необхідно з'ясувати суть та інтенсивність заяв Ватикану щодо російсько-української війни, починаючи з 2014 р. і особливу увагу звернути на заяви після початку повномасштабної війни 2022 р. Далі треба проаналізувати, які причини позиції Ватикану в питанні російсько-української війни, чи існує динаміка зміни позиції, і чи є ці причини догматичними, соціальними, політичними, або ж залежать від персональних ідеологічних вподобань понтифіка. І останнє завдання, що нас підводить до мети дослідження, це з'ясувати вплив міжнародної політики Ватикану на способи врегулювання російсько-української війни та на перебіг цієї війни як на внутрішньодержавному, так і на рівні міжнародної політики, геополітичних процесів, які безпосередньо впливають на перебіг військових дій та пов'язані з їх завершенням.

Фактично йдеться про національну стійкість держави, що піддалася воєнній агресії, та про те, як позиція Ватикану впливає на здатність держави та суспільства до опору та відновлення унаслідок впливу комплексної кризової ситуації, а саме війни.

Методи

У процесі написання цієї статті було застосовано комплекс наукових методів дослідження. Метод історичного аналізу використовувався для вивчення еволюції позиції Ватикану щодо російсько-української війни з 2014-го до 2024-го року включно. Контент-аналіз застосовувався під час розгляду заяв Папи Франциска та офіційних документів Ватикану. Порівняльний метод було використано для зіставлення позицій Ватикану, західних країн та українського суспільства щодо війни. Системний підхід дозволив розглянути вплив позиції Ватикану на міжнародну політику та внутрішньополітичну ситуацію в Україні як взаємопов'язані елементи. Метод експертних оцінок застосовувався для аналізу реакцій

політичних лідерів та експертів на заяві Папи. Статистичний аналіз використовувався під час розгляду соціологічних даних щодо ставлення українців до позиції Ватикану. Узагальнення отриманих результатів дозволило сформулювати висновки щодо впливу позиції Ватикану на перебіг російсько-української війни та її сприйняття міжнародною спільнотою.

Результати

Власне, за проміжок часу, який було визначено для дослідження, а це 2014–2024 рр., ми маємо низку заяв понтифіка щодо "протистояння" в Україні, як власне це визначав Ватикан до 2022 року. Зокрема, саме така позиція відображена у параграфі 26 Гаванської декларації 2016 р. Папи Франциска та патріарха РПЦ Кирила (Full text of joint declaration..., 2016).

Заяви та позицію Ватикану можна розділити на дві частини: це заяви 2014–2022 рр. та 2022–2024 рр. Перший етап російсько-української війни характеризується низькою інтенсивністю конфлікту та переважно гібридними формами агресії, а другий етап – високою інтенсивністю і великою повномасштабною війною, яка прийшла в Європу.

Заяви першого етапу характеризуються тим, що використовується толерантна лексика, де не визнається одна з держав агресором, а наголошується на існуванні конфлікту в Україні, від якого через економічну та гуманітарну кризи страждають люди. Папа Римський та католицька церква загалом розглядає себе як певного медіатора, що може вирішити конфлікт відповідно до християнських догматів та постулатів (Full text of joint declaration..., 2016).

Таким чином, не дивно, що Папа Франциск проводив зустрічі з президентом Путіним (2013, 2015, 2019), та робив спільні заяви. Останні дві зустрічі відбувалися після початку війни Росії проти України у 2014 р. і стосувалися також і України. Фактично ми можемо казати про конструктивну співпрацю між російським авторитарним режимом та вселенським католицизмом, а саме Ватиканом. Адже термінологія, яку використовує Святий Престол відповідає російським наративам та позиції щодо війни в Україні. Насамперед це стосується невизнання Росії стороною конфлікту і, відповідно, зустрічі з Путіним – це зустрічі сторін, що не залучені в конфлікт, а, навпаки, як медіатори прагнуть його вирішити. Принаймні таку тезу просуває Росія. Тобто такі зустрічі де-факто підтвердили, що Ватикан не визнає Росію агресором, причиною війни чи навіть стороною конфлікту. А власне Папа видає за позитивний результат своє побажання, спрямоване на Путіна: "ширих і великих зусиль для досягнення миру". І довершує цю незрозумілу українцям позицію Папи його подарунок Путіну – медальйон із зображенням "ангела миру", що видається лицемірством або моральним невіглаством (Kirchgaessne, 2015a). Тому не дивно, що Папу Франциска порівнюють з Пієм XXII, якому закидають неоднозначну позицію щодо фашизму та нацизму. Однак у цьому разі слід зазначити, що Пій XXII не зустрічався з Гітлером і не визнавав його "ангелом миру" та миротворцем, а папа Франциск на благо миру зустрічається з тим, хто розпочав війну. Таким чином, пацифізм Папи Франциска, що засуджує війну як сутнісне зло в будь-якому вимірі, по факту визнає тих, хто починає війни, миротворцями і тим провокує нові війни та агресивну політику держав, що прагнуть морального чи політекономічного реваншу.

Крім того, від Ватикану навіть не дочекалися найменшої точності у визначеннях. Зокрема, американський

дипломат Кенет Геккет відзначив, що Папа "може сказати більше про занепокоєння щодо територіальної цілісності" (Kirchgaessne, 2015b).

Заява Папи Франциска про "братовбивчу війну" (4 липня 2015 року) настільки збурила українське суспільство, що на особистій зустрічі з Папою українські греко-католицькі єпископи прямо сказали, що Україна "є жертвою російської воєнної агресії", а "деякі ЗМІ описують конфлікт як "громадянську війну" і навіть сам Папа нещодавно говорив про "братовбивчий конфлікт", що неточно відображає реальність, яка розгортається в Україні сьогодні" (Ukrainian Archbishop calls..., 2015).

У цьому контексті варто зазначити, що Ватикан є державою, і можна розглядати заяви Ватикану як міжнародну політику саме цієї держави. Однак річ у тому, що це держава доволі специфічна: поповнення цього суспільства чи держави відбувається виключно за допомогою міграції, оскільки існує celibat у кліру католиків. Ватикан фактично є центральним органом загалом Вселенської католицької церкви. Тому ми не можемо розділити позицію Ватикану і позицію католицизму, оскільки Ватикан фактично є і державою, і вищим органом центральної влади, який існує у католицькій ієрархії.

Другий етап пов'язаний із початком повномасштабної війни Росії проти України у 2022 р. На цьому етапі слід було очікувати кардинальної зміни позиції Ватикану або ж принаймні оновлення позиції щодо російсько-української війни. Адже, якщо розглядати Ватикан як державу, то можна було за аналогією екстраполювати поведінку більшості західних держав, таких як країни ЄС, Канада, Сполучені Штати Америки, Австралія та інші, які чітко підтримали Україну та засудили агресію, а точніше, війну, яку розпочала Росія проти України. Відповідно, якщо ми говоримо про очікування українського суспільства, то вони були пов'язані з тим, що католицька церква визнає Росію агресором та засудить її як того, хто розпочав війну. Звісно, це позиція суспільної думки, що не вдається у тонкощі ватиканської дипломатії.

Власне, тисячі, а на 2024 рік сотні тисяч жертв російської агресії, десятки знищених міст, загарбницький характер війни з боку Росії мали сприяти більш однозначній позиції папи Франциска.

Натомість такого кардинального кроку ми не побачили, а побачили продовження політики замирення. Суть цієї політики полягає у тому, що Ватикан не бачить тих, хто однозначно має рацію, і тих, хто однозначно не має. Тобто він не підходить до сторін, що воюють, з позиції оцінювання їх як зла і добра. Фактично йдеться про те, що реальний світ є недосконалим, люди є недосконалими, вони можуть робити помилки, але вони повинні дотримуватись християнського вчення. Якщо ж вони його порушили, то в них має бути шанс виправити свої помилки, а відповідно, ці недосконалі люди та недосконалі держави повинні сісти за стіл переговорів і піти на взаємний компроміс. Крім того, передбачалося, очевидно, взаємне вибачення. Причому цю тенденцію католицької церкви закладено у XX-му столітті ще Іоанном Павлом II, який вибачився за багато діянь католицької церкви: від хрестових походів до геноциду окремих етнічних груп, колоніалізму та іншого. Дослідники нараховують більше ніж 100 таких вибачень (Accattoli, 1998; 100 вибачень Папи..., 2001). Отже, і підхід до російсько-української війни кардинально не змінився, і слово *війна, винуватець війни, агресор* не називалися і не було конкретизації, що це саме Росія.

Натомість папа Франциск відзначився певними заходами, які збурили громадськість в Україні. Це насам-

перед хресна хода в Римі у 2022 р.: українка та росіянка разом тримали хреста, що було сприйняте в Україні як зрівняння жертви та агресора. У цьому ж заході прозвучала теза про "братні народи України та Росії", що є російським пропагандистським нарративом (Marynovych, 2022). Подібна акція планувалася у 2023 р. із дітьми, однак сценарій заходу став надбанням публіки, чим спричинив обурення українців та не був реалізований (Хресна дорога..., 2023). Також він молився за постраждалих в Україні від військових дій, однак не називав причину цих страждань.

Крім того, виступаючи перед російськими католиками у 2023 р., Папа згадав про велику Росію, великі досягнення митців, правителів Російської імперії і жодним чином не засудив імперськість росіян та війну, яку вони в цей момент підтримують (Chiappa, 2023). Знову ж таки реакція громадськості в Україні з цього питання була різко негативною.

Навіть зустріч із президентом України Володимиром Зеленським не дала однозначності зовнішньополітичній позиції Ватикану та безпосередньо Папи Римського (Bettiza, & Gozzi 2023). Тобто відбувається сприйняття Росії і України як сторін конфлікту, які роблять помилки і, відповідно, вони повинні між собою домовитися про припинення бойових дій та відновлення миру. А вина за війну покладається на обидві сторони. Злом же в цьому разі є сама війна, а не ті, хто її розпочав. Отже, війна має бути припинена будь-яким способом. Однак для українців це неприйнятна позиція, і Президент України "Попросив засудити російські злочини в Україні, бо не може бути рівності між жертвою та агресором" (Кудрик, 2023).

І, звісно, не можна не згадати резонансну заяву папи Франциска про те, що Україні слід мати "відвагу білого прапора" для мирних переговорів з Росією. Слід відзначити, що реакція на цю заяву була різко негативною як від українців, так і від лідерів іноземних держав, що допомагають Україні захищатися від воєнної агресії Росії. Понтифіку нагадали, що як початок, так і закінчення війни залежать від рішення президента Путіна (EU diplomacy..., 2024). Відповідно, вже вкотре Ватикан повідомив, що Папа мав на увазі не те, що почули від нього українці та лідери країни ЄС (Mullen, 2024).

Реакція європейських лідерів була теоретично та практично обґрунтованою, виходила з міркувань морального обов'язку, справедливості, гуманності та однозначності. Вона ще й тому є цікавою, що опосередковано вказує на вплив Ватикану на суспільства європейських країн та Заходу загалом, оскільки політики не переймалися тим, що втрачатъ електоральні бали, що свідчить про незначний вплив Ватикану на політичні інститути та організації західних країн і, відповідно, потенційно малий вплив на національну стійкість цих держав.

Зокрема, міністр закордонних справ Польщі Радослав Сікорський зазначив "Як щодо того, щоб для балансу закликати Путіна набратися мужності та вивести свою армію з України?" (Sikorski, 2024). Президент Латвії Едгардс Рінкевичс вступив в полеміку щодо морального боку справи і зазначив, що "Не можна капітулювати перед злом. Треба боротися з ним і перемагати його, щоб зло підняло білий прапор і капітулювало" (Rinkēvičs, 2024). Міністр закордонних справ Німеччини Анналена Бербок сказала, що вона "не зрозуміла" коментарів Папи та запропонувала йому відвідати Україну, щоб побачити шкоду, яку заподіяла Москва (Melkozerova, 2024).

Заяви української сторони були не менш рішучими, причому не лише від політичного керівництва, а й від церковних ієрархів. Президент України, коли говорив про українських капеланів, що перебувають на передовій, зазначив: "Ось що таке церква – вона має бути разом з людьми, а не за дві з половиною тисячі кілометрів десь там займатися віртуальним посередництвом між тим, хто хоче жити, і тим, хто хоче тебе знищити" (Zelensky, 2024).

Українська греко-католицька церква у своїй заяві відзначила: "Українці не можуть здатися, тому що капітуляція означає смерть. Наміри Путіна і Росії зрозумілі і чіткі. У свідомості Путіна не існує України, української історії, мови, незалежного українського церковного життя" (Statement of the Permanent Synod of the UGCC..., 2024). "Папа Франциск повинен реалістично дивитися на світ і мати сміливість домовитися з Люцифером про капітуляцію Католицької Церкви", – саркастично зазначив політичний аналітик Стокгольмського центру східноєвропейських досліджень Андреас Умланд (Melkozerova, 2024).

Чому Ватикан займає саме таку позицію щодо російсько-української війни? З одного боку, ми вже зазначали, що це загалом тенденція другої половини ХХ ст. ще за Іоанна Павла II, яку можна назвати *політикою вибачення*.

Іншою причиною може бути латиноамериканське походження чинного папи (Аргентина) та сильні антиамериканські настрої в країнах цього регіону. Цей аспект важливий саме тому, що Україна сприймається не як союзник, а як маріонетка Сполучених Штатів, тобто Україну не розглядають як самостійну силу. На їхній погляд, воює не Україна і Росія, а Сполучені Штати через Україну воюють із Росією. Зовнішня політика Сполучених Штатів у латиноамериканському регіоні сприймається як прояв імперіалізму. Тут треба згадати, що в 50–80-х роках ХХ ст. був масовий рух лівих сил, які доволі широко підтримувала громадськість. Навіть зараз ми можемо назвати відверто соціалістичні та антиамериканські країни – це Болівія, Куба та Венесуела, а також помірковано антиамериканські. Під час збройної боротьби лівих сил на їхній бік ставали католицькі священники, що знову ж таки є фактором, що впливає на чинного Папу Римського, оскільки він виріс саме в такому культурному середовищі. Не слід забувати, що саме в Аргентині народився та виріс Ернесто Че Гевара, який разом із Фіделем Кастро є уособленням революції в усій Латинській Америці. Тому доволі вірогідною є думка, що ставлення до російсько-української війни з боку католицької церкви зараз не є однозначним у сенсі підтримки позиції України, оскільки Україна сприймається як маріонетка Сполучених Штатів, які мають образ країни, яка сповідує колоніальну зовнішню політику. І, відповідно, якщо ви підтримуєте Україну в цій парадигмі, то ви підтримуєте американський імперіалізм.

З іншого боку, треба враховувати, що на рішення не підтримувати Україну може впливати і власне внутрішньочерковна ситуація у католицизмі, а саме те, що більшість прихожан католицької церкви живуть не в розвинених країнах заходу, а в країнах, що розвиваються. І якщо Ватикан буде однозначно підтримувати знову ж таки країну, яка асоціюється із західним домінуванням та західним імперіалізмом, то таким чином Ватикан може йти всупереч громадській думці, яка існує у країнах, що розвиваються, зокрема Африки, Азії та Латинської Америки.

Наступний елемент, що може впливати на позицію Ватикану, – це догматика та віровчення. Власне, тут може скластися враження, що сучасний католицизм підтримує базову позицію, що таке добро і зло, яку висловив Св. Августин. А саме, що субстанційно зла не існує, а існує лише добро. Зло – це недолік добра, тобто зло – це нестача добра, і якщо заповнити добром ось те порожнє місце, де воно зчезло, то власне щезає і зло (Сагу, 2019). З цієї думкою корелюється та позиція, що не існує сутнісно злих людей, а вони стають такими. Наприклад, стають диктаторами лише тому, що їм не вистачає добра або не вистачає пастирського спрямування, або ж їх хтось образив, або в них були складні життєві обставини. Відповідно, треба боротися за душі цих людей і не можна їх відразу карати та засуджувати однозначно, а треба з ними вести діалог, їх розуміти, щоб направити до добра. І саме в цю парадигму, можливо, чітко лягає зовнішньополітична позиція Ватикану щодо російсько-української війни. Відповідно, Путіна вони сприймають не як однозначне зло і сподіваються, що це складні обставини призвели до наявної ситуації відсутності добра. Наприклад, "несправедлива міжнародна політика заходу" щодо Росії змусила його діяти ось такими методами.

Однак, якщо це так з догматичної точки зору, то тоді не зрозуміло, в чому звинувачують Україну. Бо фактично тут треба або визнати російську пропаганду і вірити, що українці здійснюють якісь воєнні злочини проти російськомовних останні 30 років, або...а іншого, власне, варіанта немає. Щоб ця догматична схема працювала, треба визнати, що злом є як Росія, так і Україна та українське керівництво, і тому вони мають домовитися і стати на шлях добра. Оскільки фактично їхнє зло породжено тим, що вони потрапили в складні обставини, наприклад геополітичні.

Слід зазначити, що в католицизмі існує теорія справедливої війни, за якої чітко визначається, яка країна є агресором і яка країна є такою, що постраждала (Cahill, 2018). Тут війна фактично є інструментом, а не просто злом, як його визнає сучасний Папа Римський, тобто війна може бути справедливою. Війна може бути справедливою у випадках, коли країна захищається від зовнішньої агресії, коли країна захищає свій спосіб життя, своє право на віру, в цьому випадку – на християнську віру. Проте очевидно, що саме ця концепція не лише не домінує, а в принципі не використовується вищим духівництвом католицизму.

І, звісно, слід відзначити спрямування Ватикану до заняття принципової пацифістської позиції, за якої будь-яка війна визнається злом (Riga, 1966). Відповідно, не важлива причина чи мета війни. Точніше, від цього не залежить моральна оцінка війни як зла. Тобто, навіть якщо війна ведеться для усунення зла (тоталітарного диктатора, порушень прав людини, етноциду), вона є злом, а не інструментом, що використовує добро.

Отже, що саме є причиною такої зовнішньополітичної позиції Ватикану? Видається, що це поєднання всіх факторів, тобто розуміння добра і зла з погляду Св. Августина, ідеологічна позиція Папи Римського пов'язана з його походженням з Аргентини (ліві погляди та антиамериканізм як світоглядна позиція), і також це загальна тенденція католицької церкви після Другого Ватиканського собору, яка спрямована на замирення, вибачення та шлях на те, щоб не робити нових помилок, за які треба буде вибачитися наступним Папам.

Отже, якщо займати чітку однозначну позицію, то вона може бути визнана або правильною, або хибною. Можливо, це є основним аргументом, чому таку позицію не можна висловлювати, адже вірогідність помилки тут зростає. Натомість, якщо твоя позиція "над ситуацією", і ти лише пропонуєш себе як посередника, вказуючи, що всі можуть помилятися і всім треба прагнути миру тому, що обидві сторони є недоскональними, то ти опиняєшся в ідеальній ситуації, коли тебе не зможуть звинуватити в аморальних хибних діях.

Яка зовнішньополітична вага Ватикану на міжнародній арені? Наступне завдання статті – це з'ясувати, як це все впливає на політичний інститут, організації, міжнародну політику та внутрішньополітичну ситуацію в Україні. Власне зовнішньополітична позиція Ватикану прямо не впливає на прийняття рішень світовими державами: ні західними, ні країнами, що розвиваються. Ватикан не є впливовим гравцем, що змінює міжнародну політику, радше він використовує міжнародну політику з метою отримання преференцій для своїх вірян у певних регіонах. З цим частково пов'язана його нечітка та аморфна позиція щодо подій, наприклад, у Китаї чи в інших країнах, коли немає прямого засудження якогось політичного режиму чи якоїсь політичної дії. Знову ж таки це частково робиться із метою преференції для своєї релігійної громади, так би мовити, для розвитку на перспективних ринках.

Світові держави бачать цю ситуацію і не сприймають Ватикан як дійсно рівноправного партнера, з яким можна проводити політичні переговори, які можуть привести до конкретних результатів. Адже вся зовнішньополітична позиція Ватикану – це "ніяких конкретних результатів ви з нами не досягнете тому, що ми намагаємося бути над ситуацією, і ми не приймаємо ніяких рішень, щоб не помилитися і щоб нас знову не звинуватили у співробітництві з фашизмом, ксенофобії, антисемітизму і так далі". Власне, таке ставлення держав до Ватикану добре ілюструє критика західними країнами папи Франциска за висловлювання про "білий прапор для України".

Чи впливає позиція Папи Римського на суспільства іноземних країн? Так, впливає, якщо це справді прихожани католицької церкви, то вони дослухаються до позиції вищого духівництва, а саме Папи Римського, який, урахувавши догмат про його непомильність у питаннях віри, є необхідним елементом світоглядної позиції католиків у будь-якій країні світу. А от уже через вплив на суспільну думку можливий вплив на прийняття рішення владою держави. Якщо в країні є значна католицька громада або більшість, то в цьому разі позиція Папи Римського стає доволі важливою і може вплинути на рішення, які приймають окремі країни в геополітичному просторі. У цьому полягає небезпека, адже є вірогідність того, що через позицію Папи Римського, окремі держави можуть прийняти проросійську позицію, де Росія не є агресором.

Тут важливим питанням є рівень релігійності та інтенсивність релігійного життя громадян в окремих країнах. Там, де висока інтенсивність релігійного життя, то позиція Ватикану є важливою у контексті російсько-української війни, а там, де релігійність має низьку інтенсивність, там можна нівелювати вплив Папи Римського. Рівень релігійності в більшості західних країн не є високим: дуже важливою релігією визнають не тотально значна кількість громадян певних країн: Іспанія (17 %),

Словакія (20 %), Словенія (12 %), Україна (20 %), Румунія (49 %), Польща (37 %), Німеччина (14 %), Франція (14 %), Хорватія (20 %), Канада (15 %), Аргентина (24 %), Бразилія (45 %) і так далі (див.: World Values Survey Wave 7: 2017–2022).

Показовим є те, що навіть у країнах, де високий рівень релігійності, а католицизм тотально домінує та є авторитетним, позиція папи Франциска щодо політичних питань не сприймається громадянами, а отже, не має значного впливу на політичне життя та рішення. Зокрема, маємо соціологічне опитування у Польщі щодо слів понтифіка про "білий прапор" для України, де 49,7 % опитуваних різко негативно ставляться до такої позиції Папи і лише 17,7 % – однозначно позитивно (Sondaż: Jak Polacy oceniają..., 2024).

Яким чином позиція Ватикану впливає на внутрішньополітичне життя українців? В Україні є значна римо-католицька та греко-католицька громади, отже, потенційний вплив папи Римського на нашу внутрішньополітичну ситуацію може бути доволі значним. Однак треба зазначити, що аналіз заяв священнослужителів українських католицьких чи греко-католицьких церков показує, що немає цілковитої підтримки позиції Ватикану щодо російсько-української війни. Радше є намагання виправдати те, чому ж Ватикан і Папа Римський не є однозначним у питанні засудження російської агресії, яка пов'язана з геноцидом та вбивствами цивільних людей, особливо жорстокими методами на окупованій частині України, яка зараз перебуває під владою Росії. Треба чітко розуміти, що священнослужителі згаданих церков наголошують на тому, що така позиція склалася саме в Папи Франциска, який непомилний лише в питаннях віри, а не в політиці чи економіці.

Відповідно, тут ми чітко бачимо, що вплинути на українських вірян римо-католиків чи греко-католиків безпосередньо Папа Римський власне не може. Тобто формально він впливає, а фактично ні. Тому що прихожани католики живуть в Україні і вони конкретно бачать, хто є джерелом агресії, хто є постраждалою стороною, і яка сторона здійснює воєнні злочини. І в прихожан виникає нерозуміння того, як можна не засуджувати таку діяльність, а шукати шляхів діалогу та розуміння у диктатора, який безпосередньо уособлює зло і здійснює його в Україні. Тому така зовнішньополітична позиція Ватикану призводить до певного дистанціювання від позиції вищого духовенства вселенського католицизму.

Як це впливає на всіх інших громадян і чи зменшує національну та суспільну стійкість до загроз? Якщо аналізувати інфопростір, коментарі людей, журналістські статті з приводу позиції Ватикану щодо російсько-української війни, то ці позиції більше консолідує українців, які усвідомлюють свою окремішність та культурну ідентичність. А консолідує вони українців на базі несприйняття позиції Папи Римського, що не бачить реальної ситуації, або ж нерозуміння того, як можна не бачити, хто є агресором, хто є постраждалою стороною, як можна не назвати зло злом. Тому в цій сфері заяви Ватикану сприяють консолідації українського суспільства, що різко протиставляє себе як того, хто чітко бачить добро і зло, тому, хто принципово цього не може зрозуміти або не може зайняти принципову позицію. Крім того, небезпека тут для католиків є в тому, що загалом громадська думка сприймає це не як якусь позицію саме Франциска як папи Римського, у якого була своя складна доля, антиамериканська позиція і оці всі скла-

дні конструкції. На інтуїтивному рівні в суспільній свідомості українців Папа Римський виступає людиною, яка нездатна дотримуватися християнських цінностей, нездатна страждати за віру і нездатна зрозуміти, що таке справедливість. Тобто тут цікавий ефект спостерігається: власне українці відчувають певну моральну вищість і навіть винятковість тому, що кожен із них у моральному плані є вищим, адекватнішим, ніж глава найбільшої християнської деномінації у світі. Цю думку підтверджує соціологічне опитування українців щодо "миротворчих ініціатив" папи Франциска, проведене у 2023 р., яке показує або однозначне несприйняття позиції Папи, або ж цілковиту байдужість до його заяв. Зокрема, 36,2 % не знають про позицію Папи Франциска, 23,8 % українців ображаються та засуджують його позицію, 14,1 % не надають його позиції жодного значення, 10,3 % опитаних вважають, що Папа працює в інтересах Кремля (Росії), і лише 9,2 % підтримують його позицію, що війну треба завершити за будь-яку ціну (Чижик, 2023).

Дискусія і висновки

Ватикан займає неоднозначну позицію щодо російсько-української війни, намагаючись виступати в ролі посередника та закликати сторони до діалогу і компромісів: не визнає Росію агресором та пропонує мирні переговори без визначення винуватця. Така позиція зумовлена кількома чинниками: папифістською доктриною, прагненням уникнути однозначних оцінок задля запобігання у майбутньому критики й вибачень, латиноамериканським походженням та антиамериканізмом Папи, прагненням до замирення та вибачення.

Зовнішньополітична вага Ватикану на міжнародній арені є обмеженою, і провідні держави не сприймають його як рівноправного партнера для переговорів. Позиція Папи має певний вплив на католицькі суспільства, проте в питаннях російсько-української війни навіть у католицьких країнах вона зазнає критики та не підтримується.

В Україні позиція Ватикану не знаходить розуміння ні серед віруючих, ні в суспільстві загалом, навпаки – вона консолідує українців у протистоянні агресії та засудженні байдужості Папи до причини російських злочинів (відсутність чіткої позиції щодо засудження країни-агресора). Українські католицькі церкви не цілком підтримують позицію Ватикану. Така реакція пояснюється очевидністю російської агресії та відчуттям моральної переваги українців над позицією Святого Престолу. Папа Франциск не використовує свій авторитет для засудження агресора та захисту жертви. Ватикан втрачає моральний авторитет в Україні.

Список використаних джерел

- 100 вибачень Папи Римського перед світом. (2001, 26 жовтня). Українська правда. <https://www.pravda.com.ua/news/2001/10/26/2984748/>
 Зеленський, В. (2024, 10 березня). *Більше систем ППО та засобів ураження російської авіації означає ближчий мир – звернення Президента України*. Президент України. Офіційне інтернет-представництво. <https://www.president.gov.ua/news/bilshе-sistem-ppo-ta-zasobiv-urazhennya-rosijskoyi-aviaciyi-89621>
 Кудрик, Н. (2023, 13 травня). *Візит Зеленського до папи Франциска. Які результати?* Радіо Свобода. <https://www.radiosvoboda.org/a/zelanskyu-papa-rymskyu-viyina/32410396.html>
 Хресна дорога у Колізеї: Голоси миру з територій, поранених війною. (2023, 7 квітня). Vatican news. <https://www.vaticannews.va/uk/pope/news/2023-04/rozdzumy-na-hresnu-dorogu-2023.html>
 Чижик, Є. (2023, 13 травня). *Прагнення Папи Римського терміново припинити війну за будь-яку ціну підтримує 9 % українців – опитування*. Дзеркало тижня. Україна. <https://zn.ua/ukr/war/prahnennja-papirimsko-ho-terminovo-pripiniti-vijnu-za-bud-jaku-tsinu-pidtrimuje-9-ukrajintsiv-opituvannja.html#>
 Accattoli, L. (1998). *When a Pope asks forgiveness: The Mea Culpa's of John Paul II*. Pauline Books & Media.

Bettiza, S., & Gozzi, L. (2023, May 13). *Ukraine war: Pope tells Zelensky he is "praying for peace"*. BBC News. <https://www.bbc.com/news/world-europe-65581170>

Cahill, L. S. (2018). The future of (catholic) just war theory: Marginal. *Expositions*, 12.1, 20–32. <https://expositions.journals.villanova.edu/article/download/2318/2222>

Cary, Ph. (2019). Augustine on evil. In T. Nys, S. de Wijze (Eds.), *The Routledge handbook of the philosophy of evil* (pp. 30–41). Routledge.

Chiappa, C. (2023, August 28). *Pope slammed for telling Russians to hold on to "legacy" of a "Great Empire"*. Politico. <https://www.politico.eu/article/pope-francis-russia-youth-legacy-empire/>

EU diplomacy chief comments on remarks about "white flag" for Ukraine: Pope has entered garden where no one invited him. (2024, March 14). *Ukrainska Pravda*. <https://www.pravda.com.ua/eng/news/2024/03/14/7446516/>

Full text of joint declaration signed by Pope Francis and Patriarch Kirill. (2016, February 12). Catholic News Agency. <https://www.catholicnewsagency.com/news/33401/full-text-of-joint-declaration-signed-by-pope-francis-and-patriarch-kirill>

Kirchgaessne, S. (2015a, June 10). *Pope Francis tells Putin: "sincere" peace efforts needed for Ukraine*. Guardian News & Media. <https://www.theguardian.com/world/2015/jun/10/pope-francis-putin-sincere-peace-effort-ukraine-russia-vatican>

Kirchgaessne, S. (2015b, June 10). *Pope Francis urged to take tougher stance against Vladimir Putin*. Guardian News & Media. <https://www.theguardian.com/world/2015/jun/10/pope-francis-urged-to-take-tougher-stance-against-vladimir-putin>

Martens, K. (2006). The position of the Holy See and Vatican City State in international relations. *University of Detroit law review*, 83(5), 729–760.

Marynovych, M. (2022, April 13). *The cross of Abel and the cross of Cain are different crosses*. Ukrainian Catholic University. <https://ucu.edu.ua/en/news/hrest-avelya-i-hrest-kayina-tse-rizni-hresty/>

Melkozerova, V. (2024, March 11). *Pope's "white flag" gaffe triggers outrage in Ukraine*. Politico. <https://www.politico.eu/article/pope-francis-courage-raising-white-flag-remark-sparks-fury-ukraine/>

Mullen, Sh. (2024, March 9). *Vatican: Pope Francis' "white flag" remark a call for negotiations, not Ukraine's surrender*. Catholic News Agency. <https://www.catholicnewsagency.com/news/257048/vatican-pope-francis-white-flag-ukraine-war-negotiations>

Riga, P. (1966). Catholic Pacifism. *The Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, 21, 165.

Rinkēvičs, E. [@edgarsrinkevics]. (2024, March 10). [My Sunday morning take: One must not capitulate in face of evil, one must fight it and defeat it, so] [Tweet]. X. <https://x.com/edgarsrinkevics/status/1766716424725107050>

Sikorski, R. [@sikorskiradek]. (2024, March 10). [How about, for balance, encouraging Putin to have the courage to withdraw his army from Ukraine? Peace would immediately ensue] [Video attached] [Tweet]. X. <https://x.com/sikorskiradek/status/1766757253502169360>

Sondaż: Jak Polacy oceniają słowa papieża Franciszka o Ukrainie i "białej fladze"? (2024, March 17). Rzeczpospolita. <https://www.rp.pl/spoleczenstwo/art40007431-sondaz-jak-polacy-oceniaja-slowa-papieza-franciszka-o-ukrainie-i-bialej-fladze>

Statement of the Permanent Synod of the UGCC in light of the interview of Pope Francis conducted by Radio Télévision Suisse. (2024, March 10). Ukrainian Greek Catholic Church. <https://ugcc.ua/en/data/statement-of-the-permanent-synod-of-the-ugcc-in-light-of-the-interview-of-pope-francis-conducted-by-radio-tv-suisse-955/>

Ukrainian Archbishop calls on Christians to help end conflict. (2015, February 23). Vatican Radio. https://www.archivioradiovaticana.va/storico/2015/02/23/ukrainian_archbishop_calls_on_christians_to_help_end_conflict/en-1125231

References

100 apologies of the Pope to the world. (2001, October 26). *Ukrainska Pravda* [in Ukrainian]. <https://www.pravda.com.ua/news/2001/10/26/2984748/>

Accattoli, L. (1998). *When a Pope asks forgiveness: The Mea Culpa's of John Paul II*. Pauline Books & Media.

Bettiza, S., & Gozzi, L. (2023, May 13). *Ukraine war: Pope tells Zelensky he is "praying for peace"*. BBC News. <https://www.bbc.com/news/world-europe-65581170>

Cahill, L. S. (2018). The future of (catholic) just war theory: Marginal. *Expositions*, 12.1, 20–32. <https://expositions.journals.villanova.edu/article/download/2318/2222>

Cary, Ph. (2019). Augustine on evil. In T. Nys, S. de Wijze (Eds.), *The Routledge handbook of the philosophy of evil* (pp. 30–41). Routledge.

Chiappa, C. (2023, August 28). *Pope slammed for telling Russians to hold on to "legacy" of a "Great Empire"*. Politico. <https://www.politico.eu/article/pope-francis-russia-youth-legacy-empire/>

Chyzhyk, Y. (2023, May 13). *The desire of the Pope to urgently end the war at any cost is supported by 9 % of Ukrainians – survey*. Mirror of the week. Ukraine [in Ukrainian]. <https://zn.ua/ukr/war/prahnennja-papirimsko-terminovo-pripiniti-vijnu-za-bud-jaku-tsinu-pidtrimuje-9-ukrajintsv-opituvannja.html#>

EU diplomacy chief comments on remarks about "white flag" for Ukraine: Pope has entered garden where no one invited him. (2024, March 14). *Ukrainska Pravda*. <https://www.pravda.com.ua/eng/news/2024/03/14/7446516/>
Full text of joint declaration signed by Pope Francis and Patriarch Kirill. (2016, February 12). Catholic News Agency. <https://www.catholicnewsagency.com/news/33401/full-text-of-joint-declaration-signed-by-pope-francis-and-patriarch-kirill>

Kirchgaessne, S. (2015a, June 10). *Pope Francis tells Putin: "sincere" peace efforts needed for Ukraine*. Guardian News & Media. <https://www.theguardian.com/world/2015/jun/10/pope-francis-putin-sincere-peace-effort-ukraine-russia-vatican>

Kirchgaessne, S. (2015b, June 10). *Pope Francis urged to take tougher stance against Vladimir Putin*. Guardian News & Media. <https://www.theguardian.com/world/2015/jun/10/pope-francis-urged-to-take-tougher-stance-against-vladimir-putin>

Kudryk, N. (2023, May 13). *Zelensky's visit to Pope Francis. What are the results?* Radio Liberty [in Ukrainian]. <https://www.radiosvoboda.org/a/zelanskyy-papa-rymsky-viyina/32410396.html>

Martens, K. (2006). The position of the Holy See and Vatican City State in international relations. *University of Detroit law review*, 83(5), 729–760.

Marynovych, M. (2022, April 13). *The cross of Abel and the cross of Cain are different crosses*. Ukrainian Catholic University. <https://ucu.edu.ua/en/news/hrest-avelya-i-hrest-kayina-tse-rizni-hresty/>

Melkozerova, V. (2024, March 11). *Pope's "white flag" gaffe triggers outrage in Ukraine*. Politico. <https://www.politico.eu/article/pope-francis-courage-raising-white-flag-remark-sparks-fury-ukraine/>

Mullen, Sh. (2024, March 9). *Vatican: Pope Francis' "white flag" remark a call for negotiations, not Ukraine's surrender*. Catholic News Agency. <https://www.catholicnewsagency.com/news/257048/vatican-pope-francis-white-flag-ukraine-war-negotiations>

Poll: How do Poles assess Pope Francis' words about Ukraine and the "white flag"? (2024, March 17). Rzeczpospolita. <https://www.rp.pl/spoleczenstwo/art40007431-sondaz-jak-polacy-oceniaja-slowa-papieza-franciszka-o-ukrainie-i-bialej-fladze>

Riga, P. (1966). Catholic Pacifism. *The Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, 21, 165.

Rinkēvičs, E. [@edgarsrinkevics]. (2024, March 10). [My Sunday morning take: One must not capitulate in face of evil, one must fight it and defeat it, so] [Tweet]. X. <https://x.com/edgarsrinkevics/status/1766716424725107050>

Sikorski, R. [@sikorskiradek]. (2024, March 10). [How about, for balance, encouraging Putin to have the courage to withdraw his army from Ukraine? Peace would immediately ensue] [Video attached] [Tweet]. X. <https://x.com/sikorskiradek/status/1766757253502169360>

Statement of the Permanent Synod of the UGCC in light of the interview of Pope Francis conducted by Radio Télévision Suisse. (2024, March 10). Ukrainian Greek Catholic Church. <https://ugcc.ua/en/data/statement-of-the-permanent-synod-of-the-ugcc-in-light-of-the-interview-of-pope-francis-conducted-by-radio-tv-suisse-955/>

Stations of the Cross in the Coliseum: voices of peace from war-torn areas. (2023, April 07). Vatican news [in Ukrainian]. <https://www.vaticannews.va/uk/pope/news/2023-04/rozdumy-na-hresnu-dorogu-2023.html>

Ukrainian Archbishop calls on Christians to help end conflict. (2015, February 23). Vatican Radio. https://www.archivioradiovaticana.va/storico/2015/02/23/ukrainian_archbishop_calls_on_christians_to_help_end_conflict/en-1125231

Zelensky, V. (2024, March 10). *More air defense systems and means of destruction of Russian aviation bring peace closer – address by the President of Ukraine*. President of Ukraine. Official website [in Ukrainian]. <https://www.president.gov.ua/en/news/bilshe-sistem-ppo-ta-zasobiv-urazhennya-rosijskoyi-aviaciyi-89621>

Отримано редакцією журналу / Received: 10.04.24

Прорецензовано / Revised: 24.04.24

Схвалено до друку / Accepted: 10.05.24

Oleksander KOSTIUK, PhD (Philos.), Assoc. Prof., Doctoral Student
ORCID ID: 0000-0003-1907-6307
e-mail: sasha0079@gmail.com
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

ANALYSIS OF POPE FRANCIS'S STATEMENTS REGARDING THE RUSSO-UKRAINIAN WAR

Background. *The position of the Vatican regarding the Russian-Ukrainian war, its influence on international politics, and internal processes in Ukraine are being studied. The research examines the Vatican's diplomatic approach, which seeks to maintain neutrality and promote dialogue between the conflicting parties. An analysis of Vatican statements regarding the war in Ukraine, reactions to them from other countries and Ukrainian society has been conducted.*

Methods. *The study employs a complex of methods: historical analysis to examine the evolution of the Vatican's position (2014–2024), content analysis of Pope Francis's statements, comparative method to juxtapose different parties' stances, systems approach to consider the Vatican's influence on international and domestic politics of Ukraine, expert evaluation method, and statistical analysis of sociological data. This comprehensive approach allowed for a thorough investigation of the Vatican's position on the course of the Russo-Ukrainian war and its perception by the international community.*

Results. *The study investigates the reasons behind the Vatican's position, such as the Catholic Church's pacifist doctrine, the desire to avoid unequivocal assessments, and the influence of Pope Francis's personal background and ideological views. The research also aims to clarify Pope Francis's influence on the internal political situation in Ukraine. Research period: 2014–2024, with a focus on two stages: 2014–2022 (hybrid war and local conflict); 2022–2024 (full-scale war). Main research results: The Vatican avoids calling Russia as an aggressor and does not condemn its actions. Pope Francis seeks reconciliation and proposes that the conflicting parties sit down for negotiations. The Vatican's position on the Russian-Ukrainian war is based on Catholic dogma, where evil does not have a substantive nature; the ideological views of Pope Francis (anti-Americanism, Latin American context); the general tendency in the Catholic Church towards forgiveness, laid down by John Paul II, and pacifism. The research reveals that the Vatican's stance has faced criticism from both Western countries and Ukrainian society, as it is perceived as equating the aggressor with the victim.*

Conclusions. *The Vatican does not have a significant influence on the decisions of world states. The position of the Bishop of Rome may influence public opinion in countries with a high level of religiosity. In Ukraine, the Vatican's position does not have considerable support from the Roman Catholic and Greek Catholic communities, and generally from Ukrainian citizens. The Vatican's position on the Russian-Ukrainian war is amorphous because it does not contain a clear moral assessment and equates the aggressor with the victim; therefore, criminal actions are condemned, but not their cause (Russia).*

Keywords: *Vatican, Ukraine, war, international politics, Catholicism.*

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

ДІДЖИТАЛІЗАЦІЯ ЯК ЧИННИК ВПЛИВУ НА РЕЛІГІЙНИЙ ДОСВІД

Вступ. Наголошено, що діджиталізація у наш час торкається фактично всіх сфер людської діяльності, тому надзвичайно важливо встигати осмислювати цей процес, формувати план взаємодії та намагатися прогнозувати його наслідки. Підкреслено, що, з одного боку, діджиталізація є викликом для такої традиційної і монументальної структури, як релігія, але, з іншого боку, вона може стати поштовхом до розвитку останньої, стимулювати вироблення нових відповідей на старі запитання. Чи превалює форма над змістом або все ж таки останній є більш вагомим складником? Виявлено, що саме це запитання стоїть за більшістю дискусій про можливість чи неможливість використання технічних засобів під час священнодійств і зроблено спробу дати відповідь на нього. Цю тематику розкрито через призму поняття релігійного досвіду і можливих змін та впливів на нього через залучення технічних засобів у церковні практики.

Мета статті полягає у висвітленні впливу діджиталізації релігії на формування та функціонування релігійного досвіду.

Методи. Було вивчено та проаналізовано бібліографічні матеріали на тему взаємодії технологій та релігій, із загального масиву було синтезовано матеріали, що найкраще відображають сучасний стан цієї проблематики.

Результати. Продемонстровано, по-перше, беззаперечний факт того, що зовнішні умови останніх років (пандемія Covid-19, початок повномасштабного вторгнення) значно простимулювали процес діджиталізації церкви. Крім того, розкрито різноплановість настроїв та ставлення представників церков до використання сучасних технічних засобів у традиційні практики релігії. Відображено, як виклики сучасності можуть сприяти появі нових, навіть дещо суперечливих релігійних практик (феномен онлайн-причастя).

Висновки. Беззаперечно доведено взаємодію між технологічним прогресом та релігійним консерватизмом, що може призвести як до конфліктів, так і до несподіваних адаптацій. Усі ми опинилися в однакових екстремальних умовах і мали лише вибір, як на них реагувати. На прикладі церкви показано, що існують приклади священнослужителів, які легко змогли інтегрувати і повернути на благо собі і своїй пастві сучасні технологічні засоби, а є ті, хто воліють протиставляти себе останнім. Визначено, що в кожного є свої пояснення та аргументи, що демонструє подальшу необхідність осмислення діджиталізації релігії, щоб у майбутньому дві сторони цієї суперечки могли прийти до "спільного знаменника".

Ключові слова: Церква, релігійна віра, релігійний досвід, технології, релігійна практика, релігійна безпека.

Вступ

Дискусії та роздуми про релігію і її існування у світі, де так швидко з'являються та набирають обертів всілякі технологічні винаходи, не є новими та займають розуми фахівців не один десяток років. Проте одна справа думати про щось у "мирний час", коли роздуми можуть лишатися у царині теоретичних напрацювань і немає потреби в розроблянні практичних аспектів, та зовсім інша – розробляти практичний матеріал, ще й у екстремальних умовах, а саме такі умови склалися у світі в останніх кілька років, зокрема, йдеться про пандемію Covid-19 та повномасштабне вторгнення Росії в Україну.

Тематику взаємодії технологій та релігій можна зустріти серед робіт українських авторів, зокрема, у нещодавно опублікованій колективній монографії "Георелігійні процеси і конфесійні трансформації в Україні" за редакцією О. Сагана (Недавня, 2023) міститься ґрунтовна стаття на цю тему. Крім того, дуже корисною для дослідників цієї галузі є робота під назвою "Феномен онлайн-причастя" із серії "Церква і пандемія". Також осмислення феномену безпосередньо релігійного досвіду в контексті сучасних викликів міститься у монографії "Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії" (Предко, 2021).

Метою дослідження є розглянути погляди фахівців та священнослужителів, зокрема православних, на проблему релігійного досвіду в контексті технологізації релігії. Чи можливо отримати релігійний досвід за допомогою новітніх технологій? Як впровадження технологій у традиційні релігійні інституції впливає на релігійний досвід їх вірян?

Методи

Задля досягнення мети дослідження було вивчено та проаналізовано відповідну кількість бібліографічно-

го матеріалу, що відповідає тематиці дослідження, у ході підготування статті було застосовано також метод структурно-функціонального аналізу задля відстеження та демонстрації явищ та процесів, які супроводжують діджиталізацію релігії та впливають на релігійний досвід у таких умовах.

Дослідження передбачає аналіз аспектів взаємодії новітніх технологій та традиційних релігійних інституцій. Показано різні погляди церковних очільників на ситуацію, що склалася, проблеми, які виникають на шляху поєднання технологій та релігії, на прикладі ставлення представників релігійних інституцій до релігійного досвіду, що здобувається за допомогою технологічних засобів.

Результати

Діджиталізація релігій передбачає поступове притосування основних елементів релігійного комплексу до цифрових технологій. На цьому етапі можна простежити, яким релігіям легше впроваджувати та застосовувати нові технології, а яким це зробити складніше та, найголовніше, тут ми маємо змогу дослідити, чому так відбувається. Це стосується, з одного боку, гнучкості тих чи інших релігійних інституцій, а, з іншого боку, йдеться про можливість чи неможливість відтворити певні елементи релігії за допомогою технологій. Безумовно, у феномену діджиталізації релігії глобально є як беззаперечні переваги так і вагомі недоліки. Серед переваг можна виокремити спрощення доступу до релігії і елементів релігійного комплексу. Інтернет, соціальні мережі та інші технології дозволяють людям дізнатися про ту чи іншу релігію: якщо та чи інша релігійна спільнота може добре репрезентувати себе в інтернет-просторі, то, безперечно, зможе це використовувати для власної користі, як зазначає О. Добродум у статті "Інтернет в XXI ст. став для релігійних організацій новим засобом

поширення релігійної культури" (Добродум, 2018, с. 95). Крім того, тут можна вказати на потенційну можливість покращення комунікації між віруючими, що може допомагати відчуті єдність і зв'язок. Наприклад, Глава УГКЦ Святослав Шевчук відзначає: "Сьогодні вірним значно легше поспілкуватися зі священником, а йому постукати до дверей своїх парафіян, вживаючи сучасні засоби комунікації... Наші вірні ще ніколи так інтенсивно не спілкувалися зі своїми священниками, зокрема, за допомогою уже не тільки мобільних телефонів, але й ЗУМу, Ватсапу, Вайберу, Фейсбуку, Інстаграму та інших способів, як це відбувається сьогодні" (У часи карантину інтенсивність спілкування зростає..., 2020). Іншим суттєвим наслідком взаємодії технологій і релігій є те, що новітні технології можуть змінювати формат релігійних практик. Технології можна використовувати для створення нових форм релігійного досвіду, таких як віртуальні богослужіння, онлайн-релігійні курси та віртуальні спільноти. Це може зробити релігію більш доступною та привабливою для людей, які не можуть або не хочуть брати участь у традиційних релігійних практиках. І, з одного боку, це безперечно добре, бо це робить релігію більш відкритою і інклюзивною, дозволяє залучати людей, які живуть у віддалених районах або мають обмежені можливості для пересування, а також дозволяють релігійному комплексу функціонувати в умовах надзвичайних ситуацій (наприклад, як це сталося під час пандемії). З іншого боку, це може призводити до зменшення значення фізичної присутності в релігійному досвіді. Це може зробити релігійний досвід менш універсальним і більш особистісним. У перспективі може відбутися зміна традиційних релігійних практик. Це може бути сприйнято негативно деякими релігійними спільнотами і водночас є ризик втратити певні ціннісні елементи тієї чи іншої релігії, її особливостей. Як зазначив В. Агеєв, "хтось скаже, що частина практики якраз і полягає у ментальних та фізичних актах, які "спрощуватимуть" гаджети, і що щось важливе справді губиться; їм заперечать, що з гаджетами можна оминати зайву форму та більше зосередитися на суті практик" (Агеєв, 2021, с. 167). Суперечки стосовно можливості чи неможливості отримання вірянами релевантного релігійного досвіду є доволі показовими, причина, звісно, криється в історичних засадах релігійних практик тієї чи іншої релігії. Тому досить закономірно звучать занепокоєння, зокрема, представників християнської церкви, де громада та співприсутність на службі завжди відігравали вагомий роль у набутті релігійного досвіду. Наприклад, брат К. Морозов наголосив, що проведення онлайн-літургії може призводити до "розмивання фундаментальних сутностей служби Божої: здійснення її у спільнотах фізичної присутності (що стосується як вірних між собою, так і віруючих зі священником) та з фізичним прийняттям причастя" (Морозов, 2020), і з цими тезами відверто важко сперечатися, крім того, перехід важливих культурних практик в онлайн може негативно впливати на самих вірян і породжувати відчуття віддаленості від церкви.

Але чи є елемент фізичної присутності настільки вагомим, яким зазвичай його вважають? Наприклад, В. Волковський та А. Смирнов зазначають, що "обмеження штучним ідеалом тілесної матеріальної присутності є радше спадком модерної філософії, що обмежує можливості християнської теології і філософії в умовах, коли вони були б дуже корисні" (Волковський, 2021, с. 62). У більшості випадків, якщо оглянути негативні коментарі стосовно застосування технічних засобів під час богослужіння, автори так чи інакше наголошують, що

віртуальне – це щось фіктивне, несправжнє чи неповне і, відповідно, не може породжувати щось справжнє і ціннісне. Але як альтернативу можна висунути інший погляд на віртуальне буття, а саме – не ставити його в опозицію звичному та фізичному, а сприймати його як іншу форму все тієї ж дійсності. У цьому разі деякі аргументи проти використання технічних засобів переставляють бути валідними. У статті "Нова Єресь: Причастя онлайн" митрополит Михаїл (Лярош) зауважив "Церква – не абстрактне, відірване від життя явище, яким вона постає у випадку цього безглуздя – онлайн-причастя!" (Михаїл (Лярош), 2021). Ця теза добре ілюструє те, про що йшлося вище, – на думку митрополита в разі переходу в онлайн Церква стає абстрактним поняттям, тобто чимось несправжнім. Але глобально онлайн не впливає на засадничі елементи Церкви і загалом не робить її менш реальною. Стигматизація дискусії стосовно доречності використання технічних засобів передусім гальмує або не допускає дискусії про те, яку варто створити стратегію використання технічних засобів, а така постановка питання є набагато прогресивнішою та потрібнішою. На щастя, не всі поділяють думку митрополита Михаїла, зокрема, Константинопольський патріарх неодноразово наголошував, що не потрібно боятися використання технологій на благо людей, за його словами "дистанційна взаємодія, що відбувається за допомогою різноманітних засобів сучасних технологій, дає змогу не лише підтримувати одне одного з метою втішення та спасіння, а й сприяти нашим мріям і програмам на шляху співпраці та прогресу" (Будник, 2020).

З вищесказаного можна резюмувати ще один наслідок діджиталізації церкви, а саме те, що цей процес може допомогти оновити лави церковного кліру. Діджиталізація все ж є викликом для традиційних церков, і те, як із ним працюють та як на нього реагують церковні очільники, є показовим і надзвичайно важливим. Така своєрідна перевірка на міцність здатна благотворно вплинути на церкву як інститут, а також зміцнити позицію церкви в суспільстві, зокрема в очах молодого покоління. Окрім того, що стосується кадрового питання, то діджиталізація може послугувати плацдармом та okazією для утворення та розвитку сучасної, нової плеяди церковних діячів та мислителів, що також, безперечно, є хорошою перспективою.

Дослідник Г. Кокс зазначає, що сьогодні ми живемо в "постдогматичну епоху Святого Духа" (Сох, 2009) де безпосереднє пережиття божественного поступово витісняє теоретичні міркування про нього. Ця думка звучить, безперечно, переконливо, адже в наші часи далеко не кожен, хто називає себе християнином, може пояснити походження символу віри, проте це не применшує його віри. Технологічні засоби підтримують залученість вірян і дають їм змогу все ж відчувати себе частиною церковної громади та дають змогу отримувати такий досвід. З цього приводу влучним також є зауваження протоієрея І. Саава, який каже, що "ані для дії Божої, ані для молитов вірян немає ніякої різниці, чи здійснюється ця єдність у великому храмі, маленькій кімнаті, тюремній камері, в лісі чи під час відеоконференції. Має значення тільки єдність присутніх і розуміння ними сенсу того, що відбувається" (Саава, 2021, с. 19). Дискусії стосовно такої "єдності" і такої "присутності" точаться і наразі, найбільше така постановка питання нагадує добре знайому нам всім суперечку стосовно того, що має стояти вище – форма чи зміст? У цьому разі дуже болісною стала суттєва зміна форми, проте немає без-

умовних доказів, що це непоправно вплинуло на зміст. Крім того, у такому разі зміст (тут – таїнства) дещо очищується від "формальностей" і може бути краще сприйнятий тих, хто в ньому зацікавлений, адже треба також враховувати, що часи змінилися і не в усіх зараз помпезні ритуали та дієства викликають такий беззаперечний захват, як це було колись, і "старий добрий луддизм з елементами ностальгії та відчуттям незручності" (Волковський, 2021, с. 65), яким являє себе подекуди небажання поєднувати технічний прогрес та традиційну релігійність, іде не на користь останньої в очах сучасників.

Наостанок хотілося б обговорити запитання, що було поставлене на початку статті, а саме: як впровадження технологій у традиційні релігійні інституції впливає на релігійний досвід вірян? І у зв'язку з цим важливо зазначити, що досвід формується не лише його об'єктом, а не меншою, а то й більшою мірою безпосередньо суб'єктом досвіду. Онлайн увійшов у наше життя і присутній у майже всіх сферах людської діяльності, ми звикли до нього і сприймаємо його як ще одну сферу буття. Цілком повноцінну. Репрезентуємо там себе та щиро реагуємо на те, з чим там взаємодіємо. Повідомлення із сумною новиною сприймається не менш емоційно, ніж якби цю ж новину сказали наживо, важливі зустрічі та перемовини також можуть відбуватися в онлайн режимі і від того не втрачати своєї цінності. Коли йдеться про "досвід єдності", якого начебто не може дати нам онлайн, виникає враження, наче лише матеріальний складник є єдиною і головною умовою єдності, проте єдність – це ж і про відчуття, можна бути самотнім у натовпі і можна пережити радість єднання наодиноці, діджиталізація, зокрема, подарувала нам таку можливість. Тому, говорячи про досвід від релігійних священнодійств у онлайн форматі, я цілком переконана, що він сутнісно лишається незмінним. Зміна формату не перешкоджає набуттю такого ж досвіду, який людина отримувала у форматі офлайн. Теоретичні міркування на цю тему можуть лишати враження, що пережиття досвіду зі зміною локалізації не є можливим, але цариню усякого досвіду є безпосередньо людина, а не зовнішні чинники. Останні впливають на нього, але не можуть його унеможливити, якщо цього не захоче суб'єкт досвіду. У випадку з онлайн та ритуальними подіями досвідний акцент зміщується у бік людини, досвід стає більш індивідуальним і від того особливим, але потребує, безумовно, більших зусиль. Таку ситуацію загалом деякі визначають як проблему чи навіть кризу, але, на мою думку, тут радше є резон говорити про точки зростання. Мається на увазі розвиток напрямів у тілі релігійних учень, які раніше не були активно задіяні, оскільки не існувало такої потреби. Індивідуальна релігійність набуває важливості з кожним роком, про що неодноразово писали соціологи релігії, зокрема, за висловом Х. Казанови, "наш час – розквіт індивідуального містицизму і глобального деномінаціалізму" (Casanova, 2019), і ця тенденція не збавляє обертів. До прикладу, ми опинилися в ситуації війни, і величезна кількість людей була змушена змінити місце проживання, позбавлена можливості відвідувати свій храм, але це не має і не може вплинути на здатність і можливість людини вірити, сповідувати віру та знаходити в ній віраду, але вже в індивідуальному порядку. Ідеться про зміну форми духовної діяльності, нова форма, діджиталізована, має великий потенціал та назвичайно необхідна, саме через це голосні заяви про "несправжність" такої форми є шкідливими і не відповідають суті християнського

вчення, де "Дух дихає, де хоче, і голос його чуєш, а не знаєш, звідкіля він приходить і куди він йде, – так буває з кожним, хто від Духа" (Євангеліє від Іоана 3:8) (Святе Письмо, 1963/2021).

Дискусія і висновки

Тема взаємодії нових технологій та релігії, безумовно, не є новою, про це замислювалися і писали багато авторів від письменників футуристів до предстоятелів храмів, але змінюється ситуація сьогодення і це змушує щоразу дивитися на цю тему з різних позицій та кутів зору, як слушно зазначила Ольга Недавня: "Діджиталізація церков як відповідь на виклики доби стимулювала інтенсифікацію богословських роздумів над актуальним розвитком віровчення та форм богослужбових практик, сміливі експерименти окремих священнослужителів у цій сфері, гарячі дискусії щодо поточно доцільного співвідношення реального та віртуального релігійно-церковного життя, переваг і можливих "пасток" останнього" (Недавня, 2023, с. 237). Одне слово, тема не є вичерпаною та все ще потребує розгляду та осмислення, оскільки з обох боків є переконливі аргументи на користь єдиноправильності своєї позиції. Зіткнення традиційного і новітнього вже відбулося, і питання лише в тому, чи зможуть відповідні інституції достойно використати цю ситуацію з користю та благом для своїх вірян і скільки це потребуватиме часу.

Список використаних джерел

- Агєв, В. (2021). *Релігія має померти, або У кого ми повіримо після Бога*. Віхола.
- Будник, О. (2020, 16 квітня). *Його Святість Варфоломій, Архієпископ Константинополя – Нового Риму і Вселенський Патріарх: У цій кризі ми відкрили для себе, що наші домівки і родини покидані статті "малою церквою"*. Уркінформ. <https://www.ukrinform.ua/rubric-world/3007316-jogo-vsesvatist-varfolomij-arhiepisokp-konstantinopola-novogo-rima-i-vselenskij-patriarh.html?fbclid=IwAR1-dd7hKxLgPcWapEX8tuvEgsBtJkOu06wPx31JHxNgrCQtHKnz7sBI>
- Волковський, В. (2021). Ставлення до онлайн як до несправжнього та підробки – не логічний аргумент, а підсвідомо звичка. У *Феномен онлайн-причасття. Рефлексії. Полеміка. Перспективи* (с. 60–70). Фонд пам'яті Блаженнішого митрополита Володимира. <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:1590980/FULLTEXT01.pdf>
- Добродум, О. (2018). Релігійна соціалізація у віртуальному кіберпросторі. *Релігійна свобода*, 21, 93–99. <https://uars.info/prints/rs/21/13.pdf>
- Михайл (Лярош), митр. Корсунський ПЦУ. (2021, 15 жовтня). *Нова ересь: Причасття онлайн*. Київське православ'я. <http://kyiv-pravosl.info/2021/10/15/nova-eres-prychastya-onlajn/>
- Морозов, Б. К. (2020, 22 липня). *Чому онлайн Богослужіння можуть руйнувати Церкву? Християнський місійний простір*. <https://crs-center.org/chomu-onlajn-bogosluzhinnya-mozhut-ruynuvati-tserkvu/>
- Недавня, О. (2023). Діджиталізація церков як чинник їх трансформації у сучасному світі динамічних георелігійних процесів. У О. Саган (Ред.), *Георелігійні процеси і конфесійні трансформації в Україні* (с. 233–246). Світ знань. <https://politteo.online/novyny/georeligijni-procesy-i-konfesijni-transformaciyi-v-ukrayini/>
- Предко, О. І. (2021). Різноманітні підходи до осмислення релігійної безпеки в умовах коронавірусної пандемії. У *Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії* (с. 8–13). http://religdep.univ.kiev.ua/documents/sw/relihiina_bezpeka_v_Ukraini_v_umovakh_koronavirusnoi_pandemii_monohrafiia.pdf
- Саава, І. (2021). Господь відповідає на єхаристійну молитву дистанційно на кожній літургії. У *Феномен онлайн-причасття. Рефлексії. Полеміка. Перспективи* (с. 19). Фонд пам'яті Блаженнішого митрополита Володимира. <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:1590980/FULLTEXT01.pdf>
- Святе Письмо (І. Хоменко, Пер.). (2021). Свічадо. (Оригінал опубліковано 1963 р.)
- У часи карантину інтенсивність спілкування зростає, але ми не можемо перевести звичайне життя Церкви тотально в онлайн. (2020, 16 квітня). Інформаційний ресурс Української Греко-Католицької Церкви. http://archives.ugcc.ua/video/u_chasi_karantynu_intensivnist_spilkuvannya_duzhe_zrostaie_ale_mi_ne_mozhemo_perevesti_zvichajne_zhittya_totalno_v_onlajn_v_ucerkvi_totalno_v_onlajn_blazhennishiy_svyatoslav_89389.html?fbclid=IwAR2o1vfc12c6DBimb5bDilHJT4b14qJYi7r8K4AK9DBLL0suKuZAM13e3uM
- Casanova, J. (2019, July 4). *Global religious and secular dynamics: The modern system of classification*. The Berkley Center for Religion, Peace, and World Affairs. <https://berkeleycenter.georgetown.edu/publications/global-religious-and-secular-dynamics-the-modern-system-of-classification>
- Cox, H. (2009). *The Future of faith*. HarperOne.

References

- Ahieiev V. (2021). *Religion must die or who will we believe in after god?* Vikhola [in Ukrainian].
- Budnik, O. (2020, April 16). *His Holiness Bartholomew, Archbishop of Constantinople – New Rome and Ecumenical Patriarch. In this crisis, we discovered for ourselves that our homes and families are called to become a "small church".* Urkinform [in Ukrainian]. <https://www.ukrinform.ua/rubric-world/3007316-jogo-vsesvatist-varfolomij-arhiepiskop-konstantinopola-novogo-rima-i-vselskij-patriarh.html?fbclid=IwAR1-dd7hKxLgpYcWapEX8tuvEgsBtJ-kOu06wPx31JHXnGrCQtHKnz7sBI>
- Casanova, J. (2019, July 4). *Global religious and secular dynamics: The modern system of classification.* The Berkley center for Religion, Peace, and World Affairs. <https://berkeleycenter.georgetown.edu/publications/global-religious-and-secular-dynamics-the-modern-system-of-classification>
- Cox, H. (2009). *The Future of faith.* HarperOne.
- Dobrodum, O. (2018). Religious socialization in virtual cyberspace. *Religious Freedom*, 21, 93–99 [in Ukrainian]. <https://uars.info/prints/rs/21/13.pdf>
- Holy Bible* (I. Khomenko, Trans.). (2021). Swichado (The original was published in 1963) [in Ukrainian].
- In times of quarantine the intensity of communication is increasing, but we cannot transfer the ordinary life of the Church completely online.* (2020, April 16). Information resource of the Ukrainian Greek Catholic Church. http://archives.uccc.ua/video/u_chasi_karantinu_intensivnist_spilkuvannya_duzhe_zrostaie_ale_mi_ne_mozhemo_perevesti_zvichayne_zhittya_tserkvi_totalno_v_onlayn_blazhennishiy_svyatoslav_89389.html?fbclid=IwAR2o1vfc12c6DBimb5bDiiHjT4b14qyYi7r8K4AK9DBLL0suKuZAM13e3uM [in Ukrainian]
- Mikhail (Larosh), Metrop. of Korsun of the OCU (2021, 15 October). *A new heresy: Communion online.* Kyivan Orthodoxy [in Ukrainian]. <http://kyiv-pravosl.info/2021/10/15/nova-eres-prychastya-onlajn/>
- Morozov, B. K. (2020, July 22). *Why online services can destroy the Church?* Christian mission space [in Ukrainian]. <https://crs-center.org/chomu-onlayn-bogosluzhinnya-mozhut-ruynuvati-tserkvu>
- Nedavnya, O. (2023). *Digitalization of churches as a factor in their transformations in the modern world of dynamic geo-religious processes.* In O. Sagan (Ed.), *Georeligious processes and confessional transformations in Ukraine* (pp. 233–246). Svit znan [in Ukrainian]. <https://politteo.online/novyny/georeligijni-proczesy-i-konfesijni-transformacziyi-v-ukrayini/>
- Predko, O. I. (2021). Different approaches to understanding religious security in the context of the coronavirus pandemic. In *Religious security in Ukraine in the context of the coronavirus pandemic* (pp. 8–13) [in Ukrainian]. http://religdep.univ.kiev.ua/documents/sw/relihiina_bezpeka_v_Ukraini_v_umovakh_koronavirusnoi_pandemii_monohrafiia.pdf
- Saava, I. (2021). The Lord answers the Eucharistic prayer remotely at every liturgy. In *The phenomenon of online communion. Reflections. Polemics. Perspectives* (p. 19). Foundation in memory of His Beatitude Metropolitan Vladimir [in Ukrainian]. <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:1590980/FULLTEXT01.pdf>
- Volkovskiy, V. (2021). Treating online as inauthentic and fake is not a logical argument, but a subconscious habit. In *Phenomenon has online communion. Reflections. Debate. Perspectives* (pp. 60–70). Foundation in memory of His Beatitude Metropolitan Volodymyr [in Ukrainian]. <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:1590980/FULLTEXT01.pdf>

Отримано редакцією журналу / Received: 15.04.24
 Прорецензовано / Revised: 25.04.24
 Схвалено до друку / Accepted: 13.05.24

Anna LAVYNIUKOVA, PhD Student
 ORCID ID: 0000-0002 5380-4067
 e-mail: annlav@ukr.net
 Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

DIGITALIZATION AS A FACTOR INFLUENCING RELIGIOUS EXPERIENCE

Background. *Digitalization nowadays affects virtually all spheres of human activity, and it is extremely important to have time to comprehend this process, formulate a plan of interaction and try to predict its consequences. On the one hand, digitalization is a challenge for such a traditional and monumental structure as religion, but on the other hand, it can be an impetus for the development of the latter, stimulating the development of new answers to old questions. Does form prevail over content, or is the latter a more important component? This is the question behind most discussions about the possibility or impossibility of using technical means during sacred services, and this article attempts to answer it. This topic is revealed through the prism of the concept of religious experience and possible changes and influences on it through the involvement of technical means in church practices.*

The purpose of the article is to highlight the impact of the digitalization of religion on the formation and functioning of religious experience.

Methods. *To conduct this study, bibliographic materials on the interaction of technology and religion were studied and analyzed, and the materials that best reflect the current state of this issue were synthesized from the total array.*

Results. *The study demonstrated, firstly, the indisputable fact that the external conditions of recent years (the Covid-19 pandemic and the beginning of a full-scale invasion) have significantly stimulated the process of church digitalization. In addition, this article demonstrates the diversity of attitudes and attitudes of church representatives towards the involvement of modern technology in traditional religious practices. The study also shows how the challenges of modernity can contribute to the emergence of new, from some point of view, controversial religious practices (the phenomenon of online communion).*

Conclusions. *There is an undeniable interaction between technological progress and religious conservatism, which can lead to both conflicts and unexpected adaptations. We all found ourselves in equally extreme conditions and had only a choice of how to respond to them. In the church, we see that there are examples of clergy who have easily been able to integrate and turn modern technological tools to the benefit of themselves and their flock, and there are those who prefer to oppose the latter. Everyone has their own explanations and arguments, which demonstrates the continued need to understand the digitalization of religion so that in the future the two sides of this dispute can come to a "common denominator".*

Keywords: *church, religious faith, religious experience, technologies, religious practice, religious security.*

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

УДК 2-184.2+(165.612+303.8)+351.865]:271.2(477:470)
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.6>

Igor МАКСИМЕНКО, асп.
ORCID ID: 0000-0002-9662-543X
e-mail: mrdkigorm@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЙНА ВІРА ЯК ОБ'ЄКТ АНАЛІЗУ В НАУКОВИХ ПРАЦЯХ СУЧАСНИХ ІНОЗЕМНИХ ДОСЛІДНИКІВ

Вступ. Відомо, що в часи випробувань люди звертаються до Бога в надії отримати підтримку та порятунок. Наголошено, що сьогодні в Україні релігійна віра набуває особливого значення, оскільки вона допомагає долати труднощі, підтримує мотивацію та подає надію на краще. Науковці вже давно звернули увагу на психотерапевтичну функцію віри. Зроблено аналіз досліджень іноземних науковців щодо такого феномену, як релігійна віра.

Методи. Використано теоретичні, герменевтичні, компаративні, логічні методи, методи описування, аналізу і узагальнення.

Результати. Визначено основні підходи, якими послуговуються іноземні науковці у своїх роботах. При цьому уточнено відмінності між теологічним, філософським та психологічним підходами. Зазначено, що психологічний підхід характеризується аналізом віри як певного душевного стану, який визначає особистісні характеристики людини. Установлено, що сучасні іноземні дослідники звертають увагу на психотерапевтичну функцію віри, аналізують вплив релігійної віри на мотивацію людини, на її уміння долати перешкоди та досягати особистісного вдосконалення. Деякі дослідники розглядають феномен віри крізь призму проблеми нетерпимості. Обґрунтовано, що багато праць іноземних науковців присвячено аналізу складного комплексу внутрішніх почуттів, які виникають у віруючої людини, та впливу цих почуттів на її вірувальний процес. Натомість філософи досліджують феномен віри аналітично, інколи без строгої фіксації на психічних процесах. У своїх роботах вони аналізують зв'язки між вірою та надією, сподіванням, переконанням та довірою. Розкрито, що сучасні дослідники аналізують раціональний та ірраціональний елемент у релігійній вірі, проблему прихованості Бога та досвід його присутності. Зазначено, що богословський підхід характеризується зверненням до одкровення як джерела істини про Бога та навколишній світ, доступ до якого людина отримала від Бога. Виявлено, що сучасні іноземні богослови аналізують роль віри, її значення та те, наскільки вона допомагає боротись з гріхом та пізнавати Бога, проте інколи теологи намагаються примирити теологію зі здобутками сучасної науки. Таким чином вони прагнуть обґрунтувати існування Бога та довести, що релігійна віра може бути раціональною, вважаючи, що віра повинна спонукати людину до ризику та супроводжуватись вольовим зусиллям. Зазначено, що теологи також розглядають різні типи віри залежно від сили переконання носія віри.

Висновки. Визначено, що у працях іноземних дослідників умовно можна виокремити три основних підходи до аналізу феномену релігійної віри: психологічний, філософський та теологічний. Сформульовано, що, крім аналізу психотерапевтичної функції віри, сучасні іноземні дослідники також аналізують вплив релігійної віри на мотивацію людини, на її уміння долати перешкоди та досягати найкращого результату, адже віра мотивує людину, дає їй надію та спонукає до боротьби. Доведено, що релігійну віру також досліджує і велика кількість іноземних філософів. Вони досліджують це явище аналітично, інколи без строгої фіксації на психічних процесах. Дослідники аналізують раціональний та ірраціональний елемент у релігійній вірі, а також активно розглядають проблему прихованості Бога та суб'єктивний досвід його присутності. З'ясовано, що у своїх роботах сучасні іноземні науковці намагаються проаналізувати взаємозв'язок між феноменом віри та такими поняттями, як надія, сподівання, переконання та довіра. У їхніх працях віра набуває низки особливих контекстів: віра як пошук Бога; віра як довіра до Абсолюту; віра як сподівання на можливі варіанти майбутнього та божественне втручання; віра як бажання існування Бога; віра як стійке переконання в істинності релігійної парадигми. Показано, що віру також досліджує низка іноземних теологів. Вони аналізують її роль, значення, наскільки вона допомагає долати гріх та пізнавати Бога. Інколи теологи намагаються примирити теологію зі здобутками сучасної науки, теологи також розглядають різні типи віри залежно від сили переконання її носія.

Ключові слова: релігійна віра, іноземні дослідники, філософський підхід, теологія, психологічний підхід, мотивація, надія, довіра, переконання.

Вступ

У часи випробувань люди звертаються до Бога в надії отримати підтримку та порятунок. Сьогодні в Україні релігійна віра набуває особливого значення, оскільки вона допомагає долати труднощі, підтримує мотивацію та подає надію на краще. Науковці вже давно звернули увагу на психотерапевтичну функцію віри. Ще Д. Юм висував теорію, що політеїзм своєю появою зобов'язаний не спогляданню природних явищ, а саме бажанню подолати страх перед природою та майбутнім (Німе, 1757, р. 8). Через це в реаліях війни дослідження віри набувають особливої актуальності, оскільки вона безпосередньо впливає на ментальне здоров'я громадян України та їхню здатність зберігати витримку перед лицем повномасштабного вторгнення.

Досліджуючи феномен віри, неможливо оминати низку праць іноземних науковців. Вони розглядають цей феномен у різних аспектах і доходять доволі цікавих висновків. На їхню думку, релігійна віра може набувати ознак надії, довіри, сподівання, переконання та навіть бажання осягнення істини. Вона є складним феноме-

ном та може набувати ознак сильного переконання або простої надії, що протистоїть сумнівам. При цьому віра зберігає свої психотерапевтичні функції, що допомагають людині довіряти, сподіватись на кращий результат та долати перешкоди.

Мета і завдання. Отже, метою дослідження є аналіз праць іноземних дослідників. Завданням дослідження є визначення основних смислових контекстів, яких набуває феномен релігійної віри в їхніх працях.

Методи

У дослідженні застосовано логічний та герменевтичний методи. Розрізнення підходів до аналізу феномену віри відбувається за допомогою теоретичних методів аналізу та узагальнення. Результатів буде досягнуто за допомогою компаративного методу.

Результати

Релігійна віра є надскладним феноменом та залучає "цілісний стан суб'єкта" (Предко, 2005, с. 24–25), охоплюючи його повністю. На думку науковців, сутність віри виявляється у творенні "нових ціннісних смислів" (Предко, 2023, с. 280). Через це життя носія віри набуває

© Максименко Ігор, 2024

для нього особливого значення. Релігійна віра також справляє реконструктивний вплив на особистість через подолання кризи та переміни духовної перспективи (Предко, & Ларін, 2017, р. 83). Розум, почуття та воля людини трансформуються під впливом релігійних переконань та людської віри. Залежно від того, у якому "зрізі" аналізується феномен віри, науковці виокремлюють кілька основних підходів до її розгляду. Найбільш поширеними підходами можна вважати психологічний, теологічний та філософський.

Психологічний підхід залучає різні психологічні аспекти та аналіз результатів впливу релігійних переконань на психіку людини. Через особливості феномену віри велика кількість іноземних науковців звертаються до питань мотивації, психотерапевтичних питань та питань впливу релігійних переконань на етичні цінності. Серед сучасних іноземних дослідників, що презентують психологічний підхід, виділимо таких, як М. Р. Макмінн, П. Вонг, Е. Джексон, Р. Престон-Роддер, Р. Райс, Й. Бутенайте, В. Вейнрайт, Г.-Ф. Ангель, Н. В. Левен, Р. Дж. Зайц, К. Марімаа та інші. Зазначимо також, що зарахування згаданих вище науковців до окремої групи видається досить умовним, оскільки значна їх частина також нерідко вдається до аналізу феномену віри всебічно, не обмежуючись психологією релігії та звертаючись до інструментарію філософії і теології.

Впливи віри на психічні процеси описала у своїй роботі група сучасних іноземних науковців – М. Р. Макмінна, П. Т. Маклафліна, Б. К. Джонсон та Р. Шоуп. Дослідження стосувалось феномену впливу релігійної віри на психотерапевтів-практиків. Науковці виявили позитивний вплив релігійних переконань на їхню професійну діяльність. Думка про люблячого Бога, що підтримує людину в негараздах, допомагає знаходити сенс існування. Інколи сенс існування та надія на майбутній успіх виходить знаходити, навіть незважаючи на брак об'єктивних доказів. Таким чином, науковці переконані, що віра психотерапевта накладає відбиток і на його професійну діяльність, додаючи надії, що Бог може допомогти владнати навіть найважчі ситуації. Науковці висувують тезу, що віра справляє мотивувальний вплив на психотерапевта, допомагає йому професійно розвиватись, дає змогу більше довіряти майбутньому, навіть незважаючи на велику кількість випробувань (McMinn et al., 2016, р. 429).

Релігійну віру також можна розглядати крізь призму проблеми толерантності та нетерпимості. Велика кількість людей у всьому світі сьогодні піддається дискримінації через расу та стать. Через це їхнє суспільне життя часто супроводжується важкими емоційними станами, втратою мотивації та депресією. Сучасний науковець Р. Престон-Роддер проаналізував вплив релігійної віри на людей, що страждають через нетерпимість. Він дійшов висновку, що прийняття ідеї люблячого Бога, котрий беззастережно любить людину і не зважає на її фізичні особливості, значно допомагає переносити труднощі (Preston-Roedder, 2023, р. 13).

Емоції людини також справляють значний вплив на її розум. В. Дж. Вайнрайт, проаналізувавши роботи Дж. Едвардза, Дж. Г. Ньюмана та В. Джеймса, дійшов висновку, що існує середній стан між такими протилежностями, як релігійне суб'єктивне бачення та переконання раціонального розуму. Науковець проаналізував вплив емоцій на інтелект, розглядаючи ідею пасіонарного розуму. На його думку, релігійна віра може ґрунтуватись на доказах, значну частину яких можуть виявити та визначити лише люди, які мають достатній рівень

морального розвитку (Wainwright, 1995, р. 3). Тобто релігійні люди, котрі послуговуються нормами моралі та розвивають у собі відповідні якості, формують особливий погляд на світ, у якому вони можуть знаходити ознаки існування Бога. Віра таких людей набуває ознак віри раціональної.

Сучасна науковиця Е. Джексон проаналізувала ставлення людини до того, у що вона вірить. На думку дослідниці, саме віра характеризується найбільш стійким та сильним зв'язком з об'єктом віри, якщо її порівнювати з такими почуттями, як переконання та надія. Це, у свою чергу, робить віру найкращим засобом, який мотивує людину протягом значного періоду часу, поки та здійснює роботу над значними та довгостроковими проєктами. Це важливо, оскільки за період роботи людина часто зазнає впливу цілого спектра негативних почуттів, серед яких почуття відсутності доказів, невизначеності майбутнього та, як наслідок, втрата бажання рухатись вперед (Jackson, 2020, pp. 52–53). Науковиця вважає, що віра допомагає виконувати зобов'язання та рухатись до мети.

Не полишили увагою науковці і проблему релігійного фанатизму. Це явище традиційно має негативні конотації. Як зазначають науковці, релігійним фанатизмом можна вважати крайню міру відданості релігійним ідеям. Фанатично налаштована людина ідентифікує себе з цими ідеями і беззаперечно їх дотримується (Предко, 2023, с. 298). Результатом фанатизму також можна вважати негативне ставлення до інших вірувань та вороже ставлення до іновірців. Сьогодні релігійний фанатизм часто розглядають лише як загрозу. З іншого боку, саме явище фанатизму може бути пов'язаним не тільки з конкретними релігійними переконаннями. Сучасний науковець К. Марімаа висуває тезу, що фанатизм не завжди є феноменом негативним. Якщо його направити на ідеали, які за своєю сутністю є добрими, то він може навіть приносити користь (Marimaa, 2011, р. 53). Причину фанатизму як явища негативного слід шукати не лише в релігійних системах, які його провокують, але і в самій людині, яка може виявляти до нього особисту схильність. Це також доводить і той факт, що в межах однієї релігійної парадигми можуть сформуватись як помірні, так і радикальні фанатичні рухи.

Досить цікавим також виявилось дослідження, присвячене змінам релігійних переконань залежно від віку людини. Й. Бутенайте розглянула явище "прихованої віри" (Buténaité, 2019, р. 42) у тих, хто вважає себе невірними. Науковиця торкнулась досить цікавого феномену дуалізму переконань, коли публічно озвучені переконання можуть дещо відрізнитись від малоусвідомлених внутрішніх. Люди приховують справжні почуття через страх суспільного осуду та через бажання відповідати зовнішнім очікуванням. Аналізуючи перетворення релігійної віри в літніх людей, науковиця доходить цікавих висновків. На її думку, у літніх людей без чіткої релігійної позиції віра часто є фрагментованою та "на певному етапі життя може здаватися занедбаною, прихованою або знову відкритою релігійною вірою" (Buténaité, 2019, р. 43). Навіть у людей, які на певних етапах свого життя вважали себе невірними, на інших етапах їхнього життя релігійна віра може виявлятися та ставати відкритою.

Зауважимо, що віра в Бога може розглядатись не лише крізь призму психології її носія. Віра як феномен, безумовно, переплітається з поняттям релігії. Американський психолог та філософ У. Джеймс був переконаний, що релігію можна аналізувати як внутрішнє по-

чуття або як об'єкт філософського дослідження. Він писав, що, якщо релігію розглядати як почуття, то вона буде означати для людини її суб'єктивний досвід та ті дії, які вона, на основі цього досвіду, здійснює (James, 2004, p. 39). Філософи аналізують релігію та віру, не фіксуючись на конкретних психічних станах. Для них віра становить інтерес радше як онтологічний феномен, ніж як душевне переживання. Серед науковців-філософів, які досліджують релігійну віру, можна виокремити таких, як Дж. Хік, Дж. Л. Кванвіг, Дж. Дьюї, Г. Е. М. Анскомб, Л. Пойман, Де. Говард-Снайдер, Д. Дж. Маккоган, Л. Бучак, Р. Оуді, Дж. Голдінг, Н. Мерфі, Е. Кросс та багато інших.

Віра як явище може тісно переплітатися і з такими поняттями, як переконання та надія. Ці взаємні впливи не залишилися поза увагою сучасних науковців. Л. Пойман вважає, що глибока надія, або сподівання, фактично здатні підмінити стійкі релігійні переконання. Річ у тому, що не обов'язково мати непохитні раціональні докази, які обґрунтовували би переконання в існуванні Бога. Інколи для цього варто лише мати глибоке сподівання на те, що Бог існує. Таке сподівання часто є єдиною можливістю мотивувати деяких людей вести благочестиве життя (Ројман, 1986, p. 175). Можна намагатися жити так, як живе переконаний християнин з непохитною вірою, лише щиро сподіваючись, що Бог відкриється та дасть знати про своє існування. Інколи такі люди у спробах бути максимально чесними перед собою не можуть відверто стверджувати, що Бог існує (Ројман, 1986, p. 171). Їхні моральні обов'язки включають також обов'язок неупередженого аналізу наявних доказів. Л. Пойман також наголошує, що агностицизм чи навіть, зацікавлений атеїзм свідчать про певний релігійний пошук, що включає компонент сумніву. Через це такі позиції також можуть вважатися позиціями релігійними.

Зазвичай віра може включати в себе і компонент довіри. Інколи він присутній, а інколи – ні. Сучасні науковці Д. Говард-Снайдер та Д. Дж. Маккоган дослідили це питання і виокремили низку ознак, за якими можна визначити, чи включає віра як компонент довіри. Науковці вважають, що віра не включає довіру, якщо вона також не включає в себе готовність покластися на об'єкт віри. Довіри також немає, якщо є схильність покладатися, але людина має готовність перестати це робити, якщо відчуває небезпеку невдачі. З іншого боку, якщо в людини є готовність покластися на об'єкт віри і вона може стійко підтримувати таку готовність, навіть стикаючись з викликами, то її віра включає компонент довіри (Howard-Snyder, & McKaughan, 2022, p. 15). Науковці також проводять свої дослідження, розглядаючи поняття стійкості, вірності, проблему співвідношення віри та розуму тощо.

Сучасна дослідниця Л. Бучак поставила собі питання, наскільки взагалі віра може бути явищем раціональним. На її думку, щоб дати на нього відповідь, слід урахувати кілька факторів. Спочатку варто визначити, чи достатньо носій віри раціонально переконаний в істинності тої речі, у яку він вірить. Крім цього, варто проаналізувати докази, якими обґрунтовується його раціональне переконання. Якщо ці докази не суперечать тому, у що він вірить, то його віру можна вважати цілком раціональною. Таким чином, дослідниця вважає, що віра, яку її носій виражає конкретними діями, може вважатися раціональною, якщо він має достатню кількість доказів (Buchak, 2019, pp. 123–125). Цю логіку можна застосовувати, також аналізуючи релігійні переконання, оскільки вони теж можуть ґрунтуватися на ре-

льному релігійному досвіді особистості. Інший дослідник, Дж. Хік, розглянувши віру теїстів, також спробував довести, що віра в Бога може вважатися раціональною. Якщо для людини виявився доступним реальний досвід присутності Бога, для неї він буде таким же реальним фактом, як і факт існування фізичного світу. Тому віра, яка буде ґрунтуватися на такому досвіді, цілком може вважатися раціональною для людини, яка цей досвід пережила (Hick, 2008, p. 389). Якщо допустити, що Ісус мав реальне спілкування з Богом, то і його поведінку можна вважати цілком раціональною, як, власне, і віру.

Прихованість Бога та неможливість експериментального доведення його присутності також викликає жваві дискусії серед науковців, на які звернув увагу вітчизняний науковець В. Стецько (Стецько, 2016). Наприклад, Дж. Л. Шелленберг вважає, що сьогодні складно уявити Бога люблячим, досконалим та всемогутнім. На переконання науковця, такі якості Бога не сумісні з тим фактом, що Бог залишається прихованим від людей і не дає змоги прямо себе пізнавати. Якщо Бог був би справді досконалим та люблячим, він би обов'язково відкрився людині. Якщо люди продовжують страждати і навіть втрачати через це віру, то, значить, або Бога не існує, або він не такий, яким його зазвичай уявляють (Schellenberg, 2006, p. 213). Тільки так можна пояснити прихованість Бога.

Звичайно, не всі погоджуються з такими твердженнями. Наприклад, П. К. Мозер продемонстрував дещо інший погляд на вищезгадану проблему. Науковець закликає зважати на кілька факторів. По-перше, ми ніколи не зможемо напевно сказати, чи були в житті тієї чи іншої людини докази існування Бога або відповіді від нього. Такий досвід є суб'єктивним і дуже залежить від інтерпретації. Бог міг тим чи іншим чином відкриватися людині, але це залишається прихованим від очей навколишніх (Moser, 2008, p. 11). По-друге, навіть якщо Бог не надав доказів свого існування людині зараз, це не означає, що їх не буде потім. Через це ми не можемо однозначно сказати, що Бога не існує, або що він ніколи не відкривається людині.

Досить цікаву теорію також запропонував С. Брамс. Застосовуючи теорію ігор (Brams, 2011, p. 81), він висуває тезу, що Бог, можливо, діє за особливою стратегією. Практично як віра, так і невіра в Бога можуть існувати і з доказами від Бога, і без таких доказів. Деякі люди вірять просто тому, що хочуть, навіть не маючи достатньої кількості доказів. Деякі люди вірять, бо вважають, що мають докази та знаки від Бога. Те саме стосується і тих, хто не вірить. Людина може відкидати реальні спроби Бога заявити їй про своє існування або не вірити просто тому, що ніколи не спостерігала таких спроб та не має інших доказів. На думку науковця, існування вищезгаданих станів дає змогу оцінити якість людської віри (Brams, 2011, pp. 77–92), оскільки один непохитно вірить, незважаючи на відсутність доказів, а інший відмовляється це робити, навіть незважаючи на їх явне існування.

Феномен віри також розглядає ціла низка сучасних іноземних теологів. Теологи традиційно спираються на одкровення, як на джерело істини про Бога й про світ. При цьому у своїх пошуках вони активно послуговуються здобутками сучасної філософії та відповідним інструментарієм. Через це інколи досить важко однозначно відокремити філософський підхід до розгляду феномену віри від підходу теологічного. Тому вибірка дослідників, що застосовують теологічний підхід, є досить умовною. Серед робіт, у яких застосовується тео-

логічний підхід до аналізу феномену віри, слід виокремити роботи таких науковців, як Дж. Бішоп, А. Плантінга, Б. Макалістер, Т. Догерті, С. Вільчевська, Б. Шліссер, С. К. Мороні, К. Дорманді, П. К. Мозер, П. Бланко-Сарто та багато інших.

Значна кількість науковців намагаються знайти вичерпну кількість доказів на користь обґрунтування ідеї існування Бога. Згадаємо хоча б праці відомого теолога Р. Суінберна. Науковець широко застосовує принцип простоти. На його думку, щоб обґрунтувати існування Бога, можна спробувати знайти найбільш просте та очевидне пояснення, яке не суперечить сучасним науковим відкриттям (Swinburne, 2005, 2016). Р. Суінберн використовує як філософські, так і теологічні підходи. Він прагне обґрунтувати основні аспекти християнського віровчення за допомогою апологетики. При цьому дослідник активно поєднує теологію з науковими здобутками сучасності. У його парадигмі Бог виявляється очевидним елементом світоглядної картини. Застосовуючи імовірнісний принцип та індуктивні способи пояснення, науковець доводить, що Християнство та християнські принципи життя найкраще підходять для людини, а теїзм найкраще пояснює існування та властивості фізичного всесвіту. Р. Суінберн вважає, що християнська віра цілком може бути раціональною (Swinburne, 2005, р. 268). Наука і Християнство не суперечать одне одному і можуть гармонійно співіснувати.

Інший відомий християнський філософ, А. Плантінга, вважає віру в існування Бога однією із базових людських здібностей. Переконавання, що Бог існує, є настільки ж природним, як і розуміння таких понять, як майбутнє, минуле, навколишній світ тощо. Ці поняття не потрібно доводити, оскільки вони виявляються очевидними та раціональними для людини. Через це ніхто їх не ставить під сумнів. Те саме стосується і ідеї Бога. Якщо цілу низку суб'єктивних фундаментальних переконань ми вважаємо раціональними і без доказів, то справедливо буде вважати одним із таких переконань також переконання в існуванні Бога (Plantinga, 1984, pp. 90–91).

Зауважимо, що далеко не завжди людина може знайти для себе достатню кількість аргументів, які довели б існування Бога. Докази, які для когось будуть вичерпними, іншого можуть не переконати. Відомий науковець Дж. Бішоп демонструє дещо фідеїстичний погляд на цю проблему. Він ставить собі питанням, а чи необхідно взагалі шукати раціональне обґрунтування існування Бога? Релігійна віра, на його думку, покликана стати містком, який допоможе перейти прогалину між тим, що можливо експериментально перевірити та довести у фізичному світі, і тим, у що може вірити християнин. На його погляд, релігійна віра може визначати щось як істинне, незважаючи на брак об'єктивних доказів (Bishop, 2007, р. 11). При цьому така віра має деякі особливості. Передусім вона потребує деякої сміливості та ризику, оскільки людині важко покладатись на щось, що вона не може достеменно перевірити. Така віра також потребує неабиякого вольового зусилля, оскільки людину часто будуть долати сумніви, і їй необхідно буде їх відкидати, щоб продовжувати вірити. Дж. Бішоп вважає таку віру ризиком і називає "доксастичною авантюрою", чи "доксастичним ризиком" ("doxastic venture") (Bishop, 2002, pp. 471–472).

Схожим чином сучасна науковиця С. Вільчевська у своїх працях виправдовує феномен "слабкої релігійної віри" (Wilczewska, 2023, pp. 455–457). На її думку, релігійна віра має кілька складників. Зазвичай віра не вичерпується лише позитивним когнітивним ставленням до

ідеї, що Бог існує. Важливим її складником є також внутрішнє бажання людини, щоб ця ідея виявилась правдою. Якщо припустити, що Бог є Особистістю, то і релігійна віра буде сильно залежати від досвіду такого міжособистісного спілкування. Для кожного вірянина такий досвід виявиться абсолютною унікальністю. Через це неможливо визначати якість віри лише за силою переконання у тому, що Бог існує, оскільки досвід кожної людини має індивідуальний характер.

Іспанський теолог П. Бланко-Сарто проаналізував ставлення до віри в різних релігійних традиціях та охарактеризував, як сприймається віра у Християнстві. На його думку, не можна вважати, що у Християнстві домінує абсолютний фідеїзм та сліпа покірність набору практик та правил. Християнська віра також не є пасивною. Вона потребує вольового акту, боротьби та прагнення наслідувати приклад життя Ісуса. Віру також мотивує постійний пошук Бога. Це потребує постійних внутрішніх змін, відкритості, активності розуму (Blanco-Sarto, 2021, р. 2). Тому для християнина його віра є не чимось статичним, а радше динамічним. Це є шлях пошуку Бога через сумніви та саморефлексію.

Науковець Б. Шліссер не оминув увагою таке явище, як сумніви. В учнях Ісуса часто поєднувався сумнів та сліпа віра в учителя. Їхня віра проходила трансформації. В одних ситуаціях її можна було назвати незначною, а в інших учні Ісуса проявляли жертвну відданість. Науковець виокремив шість типів сумнівів, які можна спостерігати в ранньохристиянських текстах (Schliesser, 2023, pp. 489–492). Крім цього, він також визначив стратегії адаптації та їх подолання, що ми можемо спостерігати на сторінках священних текстів.

С. К. Мороні досліджує ноетичний ефект гріха (Moroney, 2000, pp. 129–131). Спираючись на праці відомих мислителів, він доходить висновку, що Християнству притаманно переконання у спотворенні розуму грішника. Гріх впливає на людину таким чином, що її розум починає гірше розуміти істину віри. При цьому, на його думку, християнська теологія досить добре заохочує прагнення освятити свій розум, що можна назвати "ноетичним освяченням" (Moroney, 2000, р. 104). Реалістичний погляд на себе, що супроводжується баченням власних гріхів, обов'язково веде до покаяння. Воно може бути некомфортним, але найбільш цілющим способом виправити себе та отримати нагороду від Бога.

У цьому контексті цікавими також видаються дослідження К. Дорманді. Науковиця проаналізувала явище "епістемічного фарисейства", що характеризується зневажливим ставленням до навколишніх та, як наслідок, самозамкнутості (Dormandy, 2023, р. 531). Вона вважає, що до цього призводить поширене в релігійних колах переконання, буцімто носій віри обов'язково доклав більше духовних зусиль, ніж доколишні. При цьому носій стійкої віри є особливо обдарованим від Бога і тому є кращим за інших. Усі інші, навпаки, надто сильно підпали під згубні впливи мирського світу, і таким чином обмежили себе в можливості вірити. На думку науковиці, глибокий самоаналіз та визнання власних недоліків з боку віруючих може бути протиотрутою від "епістемічного фарисейства".

Дискусія і висновки

Отже, у працях іноземних дослідників умовно можна виокремити три основних підходи до аналізу феномену релігійної віри: психологічний, філософський і теологічний. Психологічний підхід характеризується аналізом віри як певного душевного акту, що спричиняє зміну психічного стану людини. Науковці доходять висновку,

що релігійна віра бере безпосередню участь у формуванні ціннісних смислів її носія. Ці смисли наповнюють життя людини значущістю, що позитивно впливає на її психічне здоров'я. Крім аналізу психотерапевтичної функції віри, сучасні іноземні дослідники також аналізують впливи релігійної віри на мотивацію людини, на її уміння долати перешкоди та досягати найкращого результату. На їхню думку, віра мотивує людину, дає їй надію та спонукає до боротьби. Особливо сильно віра проявляє себе в критичних ситуаціях, коли необхідна максимальна мобілізація душевних та тілесних сил. Деякі дослідники розглядають цей мотиваційний аспект віри крізь призму проблеми нетерпимості. Віра в люблячого Бога, що приймає людину такою, якою вона є, зменшує для психіки негативні наслідки осуду навколишніх. Також не оминули увагою науковці і проблему релігійного фанатизму. З одного боку, релігійний фанатизм може культивуватись самою релігійною парадигмою, а з іншого, сама людина може мати певні психічні схильності до фанатичної поведінки.

Дослідження релігійної віри також здійснює і велика кількість іноземних філософів. Вони досліджують це явище аналітично, інколи без строгої фіксації на психічних процесах. Дослідники аналізують раціональний та ірраціональний елемент у релігійній вірі, а також активно розглядають проблему прихованості Бога та суб'єктивний досвід його присутності. Якщо носій віри отримує суб'єктивні, але очевидні для нього докази існування та присутності Бога в його житті, то його віра набуває ознак віри раціональної, оскільки спирається на досвід. У своїх роботах сучасні іноземні науковці намагаються проаналізувати взаємозв'язок між феноменом віри та такими поняттями, як надія, сподівання, переконання та довіра. У їхніх працях віра набуває особливих контекстів: віра як пошук Бога; віра як довіра до Абсолюту; віра як сподівання на можливі варіанти майбутнього божественне втручання; віра як бажання існування Бога; віра як стійке переконання в істинності релігійної парадигми.

Віру також досліджує низка іноземних теологів. Вони аналізують її роль, значення, наскільки вона допомагає долати гріх та пізнавати Бога. Інколи теологи намагаються примирити теологію зі здобутками сучасної науки, обґрунтувати існування Бога та довести, що християнська віра може вважатись раціональною. Деякі теологи, навпаки, вважають, що віра повинна спонукати людину до ризику та супроводжуватись вольовим зусиллям. Через те, що віра часто іде поряд із сумнівами, теологи також розглядають різні типи віри залежно від сили переконання її носія. Загалом віра формує особливу суб'єктивну реальність, завдяки якій людина може протистояти зовнішнім викликам, зберігати самоконтроль та рухатись до мети. Віра уможливорює появу в картині світу суб'єкта Іншого, що відкриває можливість до спілкування з Богом. Особливо релігійна віра впливає на процес цілепокладання. Можна сказати, що вона впливає на особистий простір суб'єкта, формує його ідеали та змінює бачення бажаного майбутнього.

Список використаних джерел

- Предко, Д., & Ларін, Д. (2017). Релігійна віра як чинник подолання критичних життєвих ситуацій. *Психологічний часопис*, 3(4), 76–86.
- Предко, О. (2005). Віра як релігійний феномен. *Українське релігієзнавство*, 34, 21–30.
- Предко, О. (2023). *Психологія релігії* (3-тє вид.). Ліра-К.
- Стецько, В. (2016). Прихованість Бога та теорія ігор. *Волинський Благовісник*, 4, 31–41.
- Bishop, J. (2002). Faith as doxastic venture. *Religious Studies*, 38(4), 471–487. <https://doi.org/10.1017/S0034412502006121>

- Bishop, J. (2007). *Believing by faith: An essay in the epistemology and ethics of religious belief* (1st ed.). Clarendon Press.
- Blanco-Sarto, P. (2021, April). *Human and religious faith: Phenomenology and experience*. Academia Letters. <https://doi.org/10.20935/AL884>.
- Brams, S. J. (2011). *Game theory and the humanities: Bridging two worlds*. MIT Press.
- Buchak, L. (2019). Can it be rational to have faith? У E. Sosa, J. Fantl & M. McGrath (Ред.), *Contemporary epistemology: An anthology* (с. 110–125). John Wiley & Sons, Inc.
- Buténaité, J. (2019). Trajectories of religious faith in life perspective. *Contemporary research on organization management and administration*, 7(1), 29.
- Dormandy, K. (2023). Epistemic phariseism. *Religious Studies*, 59(3), 515–532. <https://doi.org/10.1017/S003441252200035X>
- Hick, J. (2008). Rational theistic belief without proof. In L. P. Pojman & M. Rea (Eds.), *Philosophy of religion: An anthology* (5th ed., pp. 381–389). Thomson Higher Education. https://www.academia.edu/39665033/PHILOSOPHY_OF_RELIGION_An_Anthology
- Howard-Snyder, D., & McKaughan, D. J. (2022). How does trust relate to faith? *Canadian Journal of Philosophy*, 52(4), 411–427. <https://doi.org/10.1017/can.2022.34>
- Hume, D. (1757). *The natural history of religion*. Macmillan Pub. Co.
- Jackson, E. (2020). Belief, faith, and hope: On the rationality of long-term commitment. *Mind*, 130(517), 35–57.
- James, W. (2004). *The varieties of religious experience*. Barnes & Noble Classics.
- Marimaa, K. (2011). The many faces of fanaticism. *ENDC Proceedings*, 2(14), 29–55. https://www.kvak.ee/files/2020/11/KVUOA_toimetised_nr_14.pdf
- McMinn, M. R., McLaughlin, P. T., Johnson, B. C., & Shoup, R. (2016). Psychotherapy and the theological virtues. *Open Theology*, 2, 424–435. <https://doi.org/10.1515/opth-2016-0035>
- Moroney, S. K. (2000). *The noetic effects of sin: a historical and contemporary exploration of how sin affects our thinking*. Lexington Books.
- Moser, P. K. (2008). *The elusive God: reorienting religious epistemology*. Cambridge University Press.
- Plantinga, A. (1984). *Faith And rationality: Reason and belief in God*. University of Notre Dame Press.
- Pojman, L. (1986). Faith Without Belief? *Faith and Philosophy*, 3, 157–176.
- Preston-Roedder, R. (2023). Divine and mortal loves. *Religious Studies*, 59, 1–16.
- Schellenberg, J. L. (2006). *Divine hiddenness and human reason*. Cornell University Press.
- Schliesser, B. (2023). Shades of faith: The phenomenon of doubt in early Christianity. *Religious Studies*, 59(3), 479–494.
- Swinburne, R. (2005). *Faith and reason*. Oxford University Press.
- Swinburne, R. (2016). *The Coherence of theism* (2nd ed.). Oxford University Press.
- Wainwright, W. J. (1995). *Reason and the heart: A prolegomenon to a critique of passionless reason*. Cornell University Press.
- Wilczewska, S. (2023). In defence of partial faith. *Religious Studies*, 59(3), 448–464.

References

- Bishop, J. (2002). Faith as doxastic venture. *Religious Studies*, 38(4), 471–487. <https://doi.org/10.1017/S0034412502006121>
- Bishop, J. (2007). *Believing by Faith: An essay in the epistemology and ethics of religious belief* (1st ed.). Clarendon Press.
- Blanco-Sarto, P. (2021, April). *Human and religious faith: Phenomenology and experience*. Academia Letters. <https://doi.org/10.20935/AL884>.
- Brams, S. J. (2011). *Game theory and the humanities: Bridging two worlds*. MIT Press.
- Buchak, L. (2019). Can it be rational to have faith? У E. Sosa, J. Fantl & M. McGrath (Ред.), *Contemporary epistemology: An anthology* (с. 110–125). John Wiley & Sons, Inc.
- Buténaité, J. (2019). Trajectories of religious faith in life perspective. *Contemporary research on organization management and administration*, 7(1), 29.
- Dormandy, K. (2023). Epistemic phariseism. *Religious Studies*, 59(3), 515–532. <https://doi.org/10.1017/S003441252200035X>
- Hick, J. (2008). Rational theistic belief without proof. In L. P. Pojman & M. Rea (Eds.), *Philosophy of religion: An anthology* (5th ed., pp. 381–389). Thomson Higher Education. https://www.academia.edu/39665033/PHILOSOPHY_OF_RELIGION_An_Anthology
- Howard-Snyder, D., & McKaughan, D. J. (2022). How does trust relate to faith? *Canadian Journal of Philosophy*, 52(4), 411–427. <https://doi.org/10.1017/can.2022.34>
- Hume, D. (1757). *The natural history of religion*. Macmillan Pub. Co.
- Jackson, E. (2020). Belief, faith, and hope: On the rationality of long-term commitment. *Mind*, 130(517), 35–57.
- James, W. (2004). *The varieties of religious experience*. Barnes & Noble Classics.
- Marimaa, K. (2011). The many faces of fanaticism. *ENDC Proceedings*, 2(14), 29–55. https://www.kvak.ee/files/2020/11/KVUOA_toimetised_nr_14.pdf
- McMinn, M. R., McLaughlin, P. T., Johnson, B. C., & Shoup, R. (2016). Psychotherapy and the theological virtues. *Open Theology*, 2, 424–435. <https://doi.org/10.1515/opth-2016-0035>

Moroney, S. K. (2000). *The noetic effects of sin: A historical and contemporary exploration of how sin affects our thinking*. Lexington Books.

Moser, P. K. (2008). *The elusive God: reorienting religious epistemology*. Cambridge University Press.

Plantinga, A. (1984). *Faith And rationality: Reason and belief in God*. University of Notre Dame Press.

Pojman, L. (1986). Faith Without Belief? *Faith and Philosophy*, 3, 157–176.

Predko, D., & Larin, D. (2017). Religious faith as a factor for overcoming critical life situations. *Psychological Journal*, 3(4), 76–86 [in Ukrainian].

Predko, O. (2005). Faith as a religious phenomenon. *Ukrainian religious studies*, 34, 21–30 [in Ukrainian].

Predko, O. (2023). *Psychology of religion* (3th ed.). Lira-K [in Ukrainian].

Preston-Roedder, R. (2023). Divine and mortal loves. *Religious Studies*, 59, 1–16.

Schellenberg, J. L. (2006). *Divine hiddenness and human reason*. Cornell University Press.

Schliesser, B. (2023). Shades of faith: The phenomenon of doubt in early Christianity. *Religious Studies*, 59(3), 479–494.

Stetsko, V. (2016). The hiddenness of God and game theory. *Volynskiy Blahovisnyk*, 4, 31–41.

Swinburne, R. (2005). *Faith and reason*. Oxford University Press.

Swinburne, R. (2016). *The coherence of theism* (2nd ed.). Oxford University Press.

Wainwright, W. J. (1995). *Reason and the heart: A prolegomenon to a critique of passionate reason*. Cornell University Press.

Wilczewska, S. (2023). In defence of partial faith. *Religious Studies*, 59(3), 448–464.

Отримано редакцією журналу / Received: 12.04.24
Прорецензовано / Revised: 26.04.24
Схвалено до друку / Accepted: 20.05.24

Ihor MAKSYMENKO, PhD Student
ORCID ID: 0000-0002-9662-543X
e-mail: mrdkigorm@gmail.com
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

RELIGIOUS FAITH AS AN OBJECT OF ANALYSIS IN THE SCIENTIFIC WORKS OF CONTEMPORARY FOREIGN RESEARCHERS

Background. *During times of hardship, people turn to God, hoping to receive support and salvation. Today, in Ukraine, religious faith has gained particular significance, as it helps to overcome difficulties, sustains motivation, and offers hope for a better future. Scholars have long paid attention to the psychotherapeutic function of faith. This article analyzes foreign research on the phenomenon of religious faith.*

Methods. *The study utilizes theoretical, hermeneutic, comparative, logical methods, as well as methods of description, analysis, and synthesis.*

Results. *The main approaches used by foreign scholars in their works have been identified. At the same time, distinctions between theological, philosophical, and psychological approaches have been clarified. According to the author, the psychological approach is characterized by analyzing faith as a particular mental state that defines a person's individual characteristics. The article specifies that modern foreign researchers focus on the psychotherapeutic function of faith, analyzing the influence of religious faith on a person's motivation, their ability to overcome obstacles, and achieve personal growth. Some researchers view the phenomenon of faith through the lens of intolerance. It is argued that many works by foreign scholars are devoted to the analysis of the complex set of internal feelings experienced by a believer and the impact of these feelings on the process of believing. In contrast, philosophers analyze the phenomenon of faith analytically, sometimes without a strict focus on mental processes. In their works, they explore the connections between faith, hope, expectation, conviction, and trust. It is clarified that contemporary researchers analyze both the rational and irrational elements of religious faith, the problem of God's hiddenness, and the experience of His presence. It is noted that the theological approach is characterized by an appeal to revelation as a source of truth about God and the surrounding world, which humanity has received from God. Modern foreign theologians analyze the role of faith, its significance, and how much it helps in combating sin and knowing God. It is specified that sometimes theologians try to reconcile theology with the achievements of modern science. In doing so, they seek to justify the existence of God and prove that religious faith can be rational, believing that faith should motivate a person to take risks and be accompanied by an act of will. The article notes that theologians also consider different types of faith depending on the strength of the believer's conviction.*

Conclusions. *Thus, in the works of foreign researchers, three main approaches to the analysis of the phenomenon of religious faith can be conditionally distinguished: psychological, philosophical, and theological. In addition to analyzing the psychotherapeutic function of faith, modern foreign researchers also examine the effects of religious faith on a person's motivation, their ability to overcome obstacles, and achieve better outcomes. Faith motivates a person, gives them hope, and spurs them to fight. A large number of foreign philosophers also study religious faith. They explore this phenomenon analytically, sometimes without focusing strictly on mental processes. Researchers analyze the rational and irrational elements of religious faith and actively examine the problem of God's hiddenness and the subjective experience of His presence. In their works, contemporary foreign scholars attempt to analyze the interrelation between the phenomenon of faith and such concepts as hope, expectation, conviction, and trust. In their studies, faith takes on several specific contexts: faith as a search for God; faith as trust in the Absolute; faith as hope for possible future outcomes and divine intervention; faith as a desire for God's existence; faith as a firm belief in the truth of the religious paradigm. Religious faith is also studied by a number of foreign theologians. They analyze its role, significance, and how much it helps to overcome sin and know God. Sometimes theologians try to reconcile theology with the achievements of modern science, and they also consider different types of faith depending on the strength of the believer's conviction.*

Keywords: *religious faith, foreign researchers, philosophical approach, theology, psychological approach, motivation, hope, trust, believe.*

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

УДК 27-549:271.2:2-67(091)
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.7>

Андрій МАЛАНЯК, асп.
ORCID ID: 0000-0002-8534-662X
e-mail: andrii035@ukr.net

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ЄВХАРИСТІЙНЕ СПІЛКУВАННЯ ЯК ЗАСІБ ЄДНОСТІ ПОМІСНИХ ЦЕРКОВ: ІСТОРИКО-РЕЛІГІЙНИЙ КОНТЕКСТ

Вступ. Наголошено, що розкрити питання єдності християнських церков, особливо в умовах сучасних конфліктів, глобалізації та єкуменічних зусиль, є надзвичайно важливим. Євхаристія залишається центральним аспектом християнського богослужіння та слугує потужним символом єдності вірних із Христом і між собою. Визначено, що вивчення ролі Євхаристії в історичному контексті допомагає зрозуміти, як спільне причастя сприяло подоланню конфліктів і збереженню церковної єдності в часи ересей та розколів. Дослідження засновано на працях таких авторів, як Кімберлі Хоуп Белчер, яка у своєму виступі на конференції у *Calvin University* розглядала властивості Євхаристії у контексті єдності та спілкування, Д. МакГарді та С. Менґа, які в релігієзнавчій площині вивчали роль священства та Євхаристії, Дж. Гопкінса та Я. Пелікан, що розкривали релігійно-історичну символіку і значення цього обряду як ключового інструменту церковної єдності.

Акцентовано, що в сучасному контексті, зокрема на тлі міжконфесійних і міжкультурних взаємодій, тема євхаристійного спілкування набуває особливого значення як інструмент міжцерковного діалогу і засіб примирення. Євхаристія продовжує залишатися ключовим елементом єкуменічних зусиль, що робить цю тему актуальною для розгляду в академічних і церковних колах.

Мета статті полягає у вивченні того, як євхаристійне спілкування (святкове спільне причастя) впливає на зміцнення взаємовідносин і єдності між різними помісними церквами. Проаналізовано історичні зміни у практиці євхаристійного спілкування між помісними Церквами протягом різних історичних періодів, досліджено сучасні практики і виклики, які впливають на євхаристійне спілкування між помісними церквами. Оцінено вплив євхаристійного спілкування на міжцерковні відносини та єдність. Це дослідження дасть більше розуміння щодо важливості літургійних практик у контексті церковної дипломатії та єкуменічних зусиль.

Методи. Застосовано кілька методів дослідження, які допомогли глибоко проаналізувати роль Євхаристії у міжцерковних відносинах. Це історико-теологічний аналіз, де детально розглянуто біблійні наративи, теологічні доктрини та історичні події, що підкреслюють роль Євхаристії у зміцненні єдності церков через спільне причастя. Використано також порівняльний метод, де порівнюються православна та католицька традиції щодо значення Євхаристії для єдності церков. Це допомагає виявити схожості та відмінності у підходах до євхаристійного спілкування між цими традиціями.

Результати. Підтверджено, що Євхаристія відіграє ключову роль у підтриманні та зміцненні духовної єдності між помісними церквами. Через спільне причастя віряни різних церков висловлюють взаємне визнання, що сприяє збереженню єдності християнських громад навіть за наявності адміністративних або політичних розбіжностей. Водночас виявлено сучасні виклики, такі як різні літургійні практики та культурні відмінності, що ускладнюють єкуменічні зусилля. Аргументовано, що спільне євхаристійне спілкування залишається важливим інструментом для відновлення єдності християнських конфесій. Це підкреслює, що єкуменічні зусилля, спрямовані на досягнення взаєморозуміння через літургійні практики, можуть стати основою для поглибленого діалогу між церквами, що в майбутньому може відігравати позитивну роль.

Висновки. Доведено, що Євхаристія відіграє центральну роль у зміцненні єдності між помісними церквами не лише як сакральний ритуал, але й як інструмент подолання ересей та підтримки міжцерковного діалогу. Незважаючи на різні підходи православної та католицької традиції до тлумачення єдності через Євхаристію, вона залишається важливим засобом єкуменічних зусиль і духовного зближення в умовах сучасних викликів та культурних відмінностей. Обґрунтовано, що в глобалізованому світі Євхаристія залишається важливим інструментом для міжконфесійного діалогу, хоча різні літургійні традиції та сакральні особливості можуть ускладнювати досягнення повної єдності.

Ключові слова: євхаристійне спілкування, помісні церкви, літургія, єкуменізм, міжконфесійний діалог.

Вступ

У дослідженні увагу зосереджено на критичному аналізі ролі Євхаристії у зміцненні міжцерковних відносин та збереженні релігійної спільноти через століття. Дослідження базується на глибокому вивченні біблійних наративів, теологічних доктрин та історичних фактів, які підтверджують фундаментальну роль Євхаристії у культурі та віровченні різних християнських деномінацій. Підкреслено, що євхаристійне спілкування не тільки виступає як центральний ритуал, але й як засіб досягнення духовної єдності та взаєморозуміння між вірянами різних помісних церков. Дослідження також зфокусовано на ролі євхаристійного спілкування як засобу єдності помісних церков в історико-релігійному контексті впродовж періодів єретичних учень. Проаналізовано, як спільна участь у Святому Причастті сприяла об'єднанню церковних громад та протистоянню єретичним рухам, що загрожували єдності християнської церкви. Історичний аналіз охоплює періоди ранньої Церкви, коли євхаристія була важливим чинником

збереження єдності серед вірних, та епоху Вселенських соборів, де рішення щодо догматичних питань і єретичних учень зміцнювали єдність церков через спільну літургійну практику.

У релігійному контексті розглянуто православну і католицьку традиції, які підкреслюють важливість євхаристії для церковної єдності. Православна церква розглядає євхаристію як вираження повної згоди у вірі та канонічній приналежності, тоді як католицька церква вбачає у спільному причастті вираження повної церковної єдності та визнання авторитету Папи Римського.

Зроблено аналіз спроб численних єкуменічних рухів, які прагнуть відновити єдність християнських конфесій через досягнення євхаристійного спілкування, що символізує повну єдність між християнами.

Особливу увагу приділено сучасним викликам та можливостям для єдності церков у контексті глобалізації та єкуменічних зусиль, а також розглянуто роль Євхаристії у міжконфесійному діалозі. Автор висвітлює питання, які стосуються необхідності адаптації літургій-

них практик до сучасних умов, зокрема врахування культурних та деномінаційних особливостей різних спільнот. Заключна частина статті містить заклик до глибшого діалогу та співпраці між помісними церквами, виокремлюючи важливість взаємної поваги та толерантності у вирішенні доктринальних розбіжностей. Таким чином, евхаристійне спілкування виступає не лише як релігійний обряд, але й як засіб зміцнення загальної єдності та гармонії в християнському світі.

Мета дослідження полягає у вивченні того, як евхаристійне спілкування (святкове спільне причастя) впливає на зміцнення взаємовідносин і єдності між різними помісними церквами. Завданнями дослідження є: проаналізувати історичні зміни у практиці евхаристійного спілкування між помісними церквами протягом різних історичних періодів; дослідити сучасні практики і виклики, які впливають на евхаристійне спілкування між помісними церквами; оцінити вплив евхаристійного спілкування на міжцерковні відносини та єдність. Це дослідження надасть більше розуміння щодо важливості літургійних практик у контексті церковної дипломатії та екуменічних зусиль.

Методи

Застосовано кілька методів дослідження, які допомогли глибоко проаналізувати роль Євхаристії у міжцерковних відносинах. Це історико-теологічний аналіз, де детально розглянуто біблійні наративи, теологічні доктрини та історичні події, що підкреслюють роль Євхаристії у зміцненні єдності церков через спільне причастя. Використано також порівняльний метод, де порівнюються православна та католицька традиції щодо значення Євхаристії для єдності церков. Це допомагає виявити схожості та відмінності у підходах до евхаристійного спілкування між цими традиціями.

Результати

Євхаристійне спілкування є ключовим аспектом взаємин між різними православними церквами і відіграє важливу роль у підтримці їхньої єдності. Цей термін означає можливість спільного служіння літургії та інших таїнств двома або більше єпископами чи священниками, які належать до різних церковних структур, але визнають один одного як частину єдиної вселенської церкви. Наявність евхаристійного спілкування свідчить про те, що церкви визнають одна одну не просто як окремі організації, а як інтегральні частини єдиного православного християнського співтовариства.

Дослідження евхаристійних відносин як засіб, що покликаний до єдності між помісними церквами на сучасному етапі, певною мірою відображено в працях таких відомих дослідників, як Іоан Зізіюлас, Девід МакГарді, Кімберлі Хоуп Белчер, Ярослав Пелікан та інші.

Євхаристійні відносини мають глибоке теологічне та еклезіологічне коріння, оскільки літургія є центральним вираженням віри в православ'ї і слугує основою для духовної єдності. Вона також відображає більш широкий принцип церковної автономії та самоврядування, дозволяючи кожній автокефальній церкві зберігати адміністративну та юридичну незалежність, водночас підтримуючи духовні зв'язки з іншими православними церквами. На практиці, навіть якщо формального визнання автокефалії або автономії однією церквою іншої немає, можливість служіння разом у літургії і взаємне визнання евхаристійних таїнств демонструє фактичне визнання цих церков як частин однієї великої православної спільноти. Таким чином, евхаристійне спілкування допомагає зберігати внутрішню єдність та діалог між різними право-

славними церквами незалежно від адміністративних чи політичних розбіжностей (Belcher, & Huyser-Honig, 2020).

Історично саме біблійні основи як один із вагомих засобів спасіння по-особливому виражені у Євхаристії, наприклад де Спаситель каже, що Він є хлібом життя (Ін. 6:35), також в описі Таємної Вечері, де Ісус встановив основні елементи евхаристійного обряду, беручи хліб і вино та надаючи їм особливого значення. У Євангелії від Матвія (26:26–28) та відповідних місцях у Євангеліях від Марка та Луки, а також у Першому посланні до Коринтян Павла (11:23–25) Ісус проголошує хліб своїм тілом, а вино – своєю кров'ю, вказуючи на жертвність своєї смерті за гріхи людства (Біблія, 2023).

Євхаристія в ранньохристиянській практиці швидко стала центральним сакраментом, що символізує спільноту вірян із Христом та один з одним. Зокрема, в одній з найдавніших християнських пам'яток – Апостольських постановках (грец. Διδασκαλία) міститься прохання, щоб християни після споживання Христових Тіла і Крові промовляли молитву, у якій містяться слова: "Сам і нині пом'яни нам святу Церкву цю, яку Ти стяжав чесною Кров'ю Христа Твого і звільни її від усякого зла і довершуй її в любові Твоїй і істині Твоїй і збери всіх нас у Царство твоє, яке Ти приготував" (Апостольські постанови, 2011, с. 217). Там простежується, що ранні християни молились за єдність Церкви, яка через Євхаристію перебувала в повноті на противагу сьогоденню, коли деякі Помісні Церкви безпідставно з погляду канонічного права проголошують розірвання Євхаристійної єдності (Рішення Священного Синоду російської Православної Церкви). Символізм і ритуали евхаристії мають глибоке теологічне і духовне значення. Євхаристія – це "джерело та вершина всього християнського життя". У Sacrosanctum Concilium, прийнятому на другому Ватиканському соборі, закріплено, що всі повинні шанувати літургійне життя дієцезії, зосереджене навколо єпископа, особливо в його кафедральній церкві, вони повинні бути переконані, що першочерговий вияв Церкви полягає у повній активній участі всього святого народу Божого в літургійних відправах, особливо в самій Євхаристії, в одній молитві, в одному вівтарі, на якому головує єпископ, оточений своєю колегією священників і своїми служителями (Pope Paul VI, 1963). Це є вираженням Нового Завіту між Богом і Його народом, що символізується через хліб і вино, що перетворюються на Тіло і Кров Христа (McHardy, 1996, с. 131). Ці елементи, віддані апостолами ранніми християнськими спільнотами, і стали основою для літургійних обрядів, які з часом розвинулися у багатоманітні форми, властиві різним християнським традиціям. Цей глибокий символізм відображає єдність віри, яка трансцендує час і культури, підкріплюючи спільну віру в одного Христа і взаємини любові і служіння між вірянами.

Євхаристія у період розколів та ересей відіграла ключову роль як інструмент зміцнення ортодоксії, але водночас і як поле боротьби між різними християнськими течіями. Протягом ранніх століть, особливо під час арианської кризи та після Халкидонського розколу, евхаристійні практики часто відображали теологічні та христологічні розбіжності. Наприклад, різні групи могли відмовляти одна одній у спільноті Євхаристії, використовуючи це як засіб демонстрації ортодоксальності своїх вірувань або як санкцію проти еретичних учень (Зізіюлас, митр., 2005, с. 81). Євхаристія також стала інструментом ідентифікації та консолідації вірних у межах "правильного" віровчення, що підтримувалось конкретними помісними церквами. Для прикладу, Христос

пив вино, а не воду, для того, щоб викоринити інші ересі, адже маніхеї та деякі аскетичні християни використовували замість вина воду під час Євхаристії. У наші дні яскравим прикладом є те, що Римська, Константинопольська та деякі протестантські церкви інколи практикують використання білого вина під час проведення Євхаристії. Деякі Помісні Церкви цього не роблять, аргументуючи тим, що Спаситель, указавши на вино, промовив, що це є Його кров, адже в той час в Ізраїлі вина з місцевого сорту винограду мали темно-червоний колір, що дуже нагадував кров, а білої крові в природі не існує. Таке питання досі може резонувати між помісними християнськими церквами.

З іншого боку, роль Євхаристії у формуванні помісних церков є надзвичайно значущою. Євхаристійне богослужіння слугувало не лише як центральний ритуал християнського культу, але й як основний спосіб зміцнення церковної структури та авторитету. Через регулярне святкування Євхаристії помісні церкви формували спільноту вірян, зміцнювали свою ідентичність та розподіляли духовний та адміністративний вплив. У цьому контексті єпископи, які очолювали євхаристійні зібрання, виступали не лише як духовні представники, але й як ключові фігури у визначенні меж і структури помісної церкви. Євхаристія слугувала основою для легітимації єпископської влади та для відновлення та підтримки канонічного порядку у спільноті. Різноманітні екуменічні рухи мали значний вплив на формування та стандартизацію євхаристійної практики в різних християнських традиціях, стаючи важливим механізмом для вирішення доктринальних розбіжностей та зміцнення церковної єдності.

Одним із перших великих впливів на євхаристійну практику було визначення природи Христа на Першому Нікейському Соборі 325 року, який ухвалив Нікейський символ віри. Це було важливо, оскільки Євхаристія є сакраментом, у якому, згідно з християнським ученням, віряни отримують Тіло та Кров Христа. Також і Четвертий Вселенський Собор у Халкідоні 451 року, який формулював халкідонське визначення щодо двоїстої природи Христа, також мав вплив на євхаристійну практику. Ці рішення сприяли подальшій стандартизації євхаристійних молитов та літургійних текстів, що відображали прийняту христологію. Правильне розуміння природи Христа було необхідним для того, щоб точно тлумачити значення та ефекти євхаристії, які, у свою чергу, слугували засобом спасіння і прощення гріхів (Meng, 2023).

Пізніші конфлікти між помісними церквами часто виникали на ґрунті історичних, доктринальних, культурних або політичних розбіжностей. Особливо це стосується православних церков, де питання автокефалії та юрисдикції можуть спричинити серйозні суперечки. Прикладами цього є формування Болгарської Православної Церкви за часів князя (за деякими джерелами – хана) Бориса 860–870-х років. Коли Константинопольський патріарх волів бачити болгарську митрополію, а Борис – незалежну державу і Церкву, він вирішив добитись визнання церкви в римського єпископа, однак і понтифік не бачив євхаристійного спілкування з автокефальною Болгарською Церквою. Проте Борис продовжував будувати на той час ще не канонічну Болгарську Православну Церкву, йому вдалося частково у 880 році отримати від Константинополя розширену автономію (Hopkins, 2008, с. 8). Інший, пізніший, приклад євхарис-

тійних відносин відбувався впродовж кількох століть, коли Українська Православна Церква просила надати автокефалію у Москві та Константинополя, останній урешті-решт відгукнувся. Боротьба між російською Православною Церквою та Вселенським Патріархатом за першість є одним із найбільш гострих у сучасному православному світі.

Євхаристійне спілкування може виступати як важливий місток між різними помісними церквами, зокрема в контексті збереження єдності віри та взаємоповаги між різними традиціями. Євхаристія як центральний акт християнського богослужіння символізує єдність Церкви та вірних, що спільно причащаються з одного Хліба і Чаші. Незважаючи на розбіжності, які можуть існувати на доктринальному або адміністративному рівнях, євхаристійне спілкування слугує згадкою про те, що всі християни покликані до єдності в Христі Ісусі (Пелікан, 2015, с. 135). Тому сьогодні підтримка євхаристійних відносин між церквами є одним із ключових аспектів для примирення та вирішення конфліктів, а також для підтримки міжцерковного діалогу і співпраці. Яскравим прикладом є візит Папи Франциска до Вселенського Патріарха Варфоломія у Стамбулі як спроба порозуміння між Римо-Католицькою та Православною Церквами у 2014 році. Під час цього візиту було проведено спільну молитву, яка стала знаком зближення і взаємної поваги. Євхаристія, яка часто розглядається як фундаментальний сакрамент християнства, символізує єдність вірних із Христом та між собою. Водночас ця концепція викликає і певні критичні дискусії, особливо з погляду екуменічного діалогу та інклюзивності. Основним обмеженням євхаристійного спілкування є відмінності у трактуванні та практикуванні цього обряду між різними деномінаціями (Pope John Paul II, 2003). Наприклад, із приходом Радянського Союзу багато православних християн, що жили в тих країнах, які він поглинув, змушені були мігрувати до Європи. Показовим фактором, який виник у міжконфесійних стосунках того часу, стало причастя з однієї чаші, адже для християн східного обряду воно символізувало єдність з іншими Помісними Церквами, і це виражено в чині літургії, коли під час винесення чаші ахріерей молиться і перелічує предстоятелів та паству всіх ортодоксальних помісних Церков. Як наслідок, це спричинило утворення за кордоном церков, які утотожнювали себе з церквами тих країн, з яких вони вийшли. У догматичній площині засобом, що забезпечує єдність для помісних церков, є апостольське приємство, щоб перебувати в євхаристійному єднанні з іншими церквами. Про це свідчить апостол Павло: "Чаша благословення, яку благословляємо, хіба не є спільністю в крові Христовій? Хліб, який ламаємо, хіба не є спільністю в Христовому тілі? Оскільки є один хліб, то ми численні, становимо одне тіло, бо всі ми причащаємося одним хлібом, беремо участь у одному хлібі" (I Кор. 10:16–17).

На додаток до теологічних відмінностей, соціально-культурні фактори також відіграють роль у формуванні обмежень для євхаристійного спілкування. Це включає історичні образи, сучасні політичні конфлікти та різні релігійні традиції, що можуть підсилювати відчуженість та нерозуміння між вірянами різних груп. Таким чином, критика євхаристійного спілкування часто зосереджується на його недостатній інклюзивності та здатності адаптуватися до різноманітних інтерпретацій віри та практик, що може бути вирішено через

поширення екуменічних зусиль та діалогу. Політичні та соціальні фактори істотно впливають на євхаристійні практики в різних релігійних традиціях, формуючи як загальний контекст відзначення євхаристії, так і специфічні аспекти її проведення. На політичному рівні релігійні обряди, зокрема євхаристія, можуть бути використані державою або політичними групами як інструмент соціальної координації або легітимації влади. Наприклад, під час національних криз або воєнних конфліктів євхаристійні зібрання можуть слугувати не тільки релігійним, але й громадським центром, де лідери моляться за єдність та мир, водночас закликаючи до патріотизму та національної солідарності. Соціальні впливи також мають значення, оскільки вони визначають, як релігійні практики сприймаються та інтегруються у ширше суспільство. Соціальні норми та цінності можуть впливати на те, як євхаристія проводиться та хто може в ній брати участь. Наприклад, питання гендерної рівності може виникати в контексті допуску жінок до священства, що, у свою чергу, впливає на можливість проведення євхаристії жінками.

Крім того, міграція та глобалізація вносять зміни у традиційні релігійні практики. Мультикультурність, яка збільшується у багатьох країнах, може спричинити адаптацію євхаристійних обрядів до нових культурних контекстів, що дозволяє включити різноманітні елементи в літургію, забезпечуючи таким чином більшу інклюзивність та прийняття серед ширшої аудиторії.

Оскільки політичні та соціальні контексти неперервно змінюються, релігійні громади часто стикаються з викликом адаптації своїх євхаристійних практик, щоб відповідати новим реаліям, одночасно зберігаючи основні догматичні та теологічні принципи. Ці перспективи відкривають шлях для глибшого екуменічного діалогу та взаєморозуміння між різними християнськими традиціями, зосереджуючи увагу на єдності, яка може бути досягнута через спільне євхаристійне спілкування і взаємну повагу до різноманіття церков.

Дискусія і висновки

У дослідженні увагу зосереджено на Євхаристії не лише як центральному сакраменті, але й як важливому механізмі для забезпечення міжцерковної єдності. Автор розглядає Євхаристію як інтегративний чинник, здатний впливати на духовне об'єднання різних конфесій, що є новаторським підходом у дослідженнях літургійних практик. Це підходить до концепції ритуальної комунікації, де спільні обряди слугують не тільки актом віри, але й інструментом соціальної та релігійної консолідації. Важливим внеском є акцент на Євхаристії як засобі протидії ересям у різні історичні періоди, що додає нового виміру до розуміння ролі ритуалу. Що стосується можливого екуменічного консенсусу щодо Євхаристії між різними християнськими конфесіями, багато християнських богословів вважають, що такий консенсус є складним, але можливим через діалог і спільне обговорення теологічних розбіжностей. Основні труднощі полягають у догматичних питаннях, таких як природа священства та роль Папи, але спільне бажання досягти єдності може сприяти пошуку компромісів.

Аналіз також урахував сучасні виклики, що постають перед церковними громадами в умовах глобалізації та мультикультурності, пропонуючи адаптацію літургійних практик для сучасного міжконфесійного діалогу. Такий підхід відповідає релігієзнавчій перспективі, де ритуали розглядаються як динамічні практи-

ки, що здатні відповідати на культурні та соціальні зміни, зберігаючи при цьому основні доктрини віри. Новий погляд на Євхаристію як на ритуальний інструмент, який має не лише сакральне, але й соціальне значення для підтримки єдності в християнському світі, є актуальним для релігієзнавчих досліджень літургії та екуменізму. Духовне лідерство в церквах має відігравати ключову роль у підтримці та просуванні євхаристійної єдності. Важливо, щоб церковні очільники активно заохочували євхаристійне спілкування не тільки як ритуал, але як засіб реальної інтеграції та єдності. Сучасний контекст взаємин помісних церков вимагає відновлення акценту на євхаристійному спілкуванні як основі для діалогу і співпраці. Незважаючи на наявні канонічні та доктринальні розбіжності, євхаристійне спілкування може слугувати мостом, що сприятиме глибшому розумінню та взаємоповазі.

Список використаних джерел

- Апостольські постанови* (єп. Епіфаній (Думенко), Пер.). (2011). Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату.
- Біблія* (2-ге вид.). (2023). Українське Біблійне Товариство.
- Зізіулас, Й., митр. (2005). *Буття як спілкування*. Дух і Літера.
- Пелікан, Я. (2015). *Ісус крізь століття. Його місце в історії культури*. Дух і літера.
- Belcher, K. H., & Huyser-Honig, J. (2020, October 16). *Kimberly Hope Belcher on Christian Unity and Communion*. Calvin Institute of Christian Worship. <https://worship.calvin.edu/resources/resource-library/kimberly-hope-belcher-on-christian-unity-and-communion/>
- Hopkins, J. L. (2008). *The Bulgarian orthodox church: A socio-historical analysis of the evolving relationship between church, nation, and state in Bulgaria*. Columbia University Press.
- McHardy, D. (1996). *Eucharist, ministry and authority in the ecclesiology of John Zizioulas*. University of Edinburgh. <https://era.ed.ac.uk/handle/1842/30481>
- Meng, X. (2023). Rethinking Eucharistic Communion: A Theology of Harmony – A Study of the Lima Document. *Religions*, 14(8), 988. <https://doi.org/10.3390/rel14080988>
- Pope John Paul II. (2003). *Ecclesia de eucharistia*. The Holy See. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_eccle-de-euch.html
- Pope Paul VI. (1963, December 4). *Sacrosanctum Concilium, Constitution on the Sacred Liturgy*. The Holy See. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_en.html

References

- Apostolic Decrees* (Epiphany (Dumenko), Trans.). (2011). Publishing Department of the Ukrainian Orthodox Church of the Kyiv Patriarchate [in Ukrainian].
- Hopkins, J. L. (2008). *The Bulgarian orthodox church: A socio-historical analysis of the evolving relationship between church, nation, and state in Bulgaria*. Columbia University Press.
- McHardy, D. (1996). *Eucharist, ministry and authority in the ecclesiology of John Zizioulas*. University of Edinburgh. <https://era.ed.ac.uk/handle/1842/30481>
- Meng, X. (2023). Rethinking Eucharistic Communion: A Theology of Harmony – A Study of the Lima Document. *Religions*, 14(8), 988. <https://doi.org/10.3390/rel14080988>
- Pelikan, J. (2015). *Jesus through the ages. His place in the history of culture*. Дух і Літера [in Ukrainian].
- Pope John Paul II. (2003). *Ecclesia de eucharistia*. The Holy See. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_eccle-de-euch.html
- The Bible* (2nd ed.). (2023). Ukrainian Bible Society.
- Zizioulas, Y., mtr. (2005). *Being as communication*. Дух і Літера.
- Pope Paul VI. (1963, December 4). *Sacrosanctum Concilium, Constitution on the Sacred Liturgy*. The Holy See. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_en.html
- Belcher, K. H., & Huyser-Honig, J. (2020, October 16). *Kimberly Hope Belcher on Christian Unity and Communion*. Calvin Institute of Christian Worship. <https://worship.calvin.edu/resources/resource-library/kimberly-hope-belcher-on-christian-unity-and-communion/>

Отримано редакцією журналу / Received: 17.04.24
Прорецензовано / Revised: 27.04.24
Схвалено до друку / Accepted: 14.05.24

Andrii MALANYAK, PhD Student
ORCID ID: 0000-0002-8534-662X
e-mail: andriimalani@gmail.com
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

EUCCHARISTIC COMMUNION AS A MEANS OF UNITY OF LOCAL CHURCHES: HISTORICAL AND RELIGIOUS CONTEXT

Background. *The topic of the article "Eucharistic communication as a means of unity of local churches" reveals the issue of the unity of Christian churches, especially in the conditions of modern conflicts, globalization and ecumenical efforts, which is extremely important. The Eucharist remains a central aspect of Christian worship and serves as a powerful symbol of the unity of believers with Christ and with one another. Studying the role of the Eucharist in a historical context helps to understand how the common communion helped to overcome conflicts and preserve church unity in times of heresies and schisms. The study is based on the works of such authors as Kimberly Hope Belcher, who in her speech at a conference at Calvin University considered the properties of the Eucharist in the context of unity and communication, D. McHardy studied the role of the priesthood and the Eucharist in the field of religious studies, J. Hopkins and J. Pelikan reveal religiously – the historical symbolism and significance of this rite as a key instrument of church unity.*

In the modern context, in particular against the background of interfaith and intercultural interactions, the topic of Eucharistic communication acquires special importance as a tool of inter-church dialogue and a means of reconciliation. The Eucharist continues to be a key element of ecumenical efforts, making this topic a hot topic for consideration in academic and church circles.

Methods. *The article "Eucharistic communication as a means of unity of local churches" uses several research methods that helped to deeply analyze the role of the Eucharist in inter-church relations. The main methods used are historical and theological analysis, where biblical narratives, theological doctrines and historical events that emphasize the role of the Eucharist in strengthening the unity of churches through common communion are examined in detail. A comparative method was also used, comparing Orthodox and Catholic traditions regarding the importance of the Eucharist for the unity of churches. This helps to reveal similarities and differences in approaches to Eucharistic communication between these traditions.*

Results. *The study confirmed that the Eucharist plays a key role in maintaining and strengthening spiritual unity between local churches. Through joint communion, believers of different churches express mutual recognition, which contributes to the preservation of the unity of Christian communities even in the presence of administrative or political differences. At the same time, the study found that contemporary challenges, such as different liturgical practices and cultural differences, complicate ecumenical efforts. Common Eucharistic communication remains an important tool for restoring the unity of Christian denominations. This emphasizes that ecumenical efforts aimed at achieving mutual understanding through liturgical practices can become the basis for a deepened dialogue between the churches, which can play a positive role in the future.*

Conclusions. *The Eucharist plays a central role in strengthening unity between local churches, not only as a sacred ritual, but also as a tool to overcome heresies and support inter-church dialogue. Despite the different approaches of the Orthodox and Catholic traditions to the interpretation of unity through the Eucharist, it remains an important means of ecumenical efforts and spiritual rapprochement in the face of modern challenges and cultural differences. In a globalized world, the Eucharist remains an important tool for interfaith dialogue, although different liturgical traditions and sacral peculiarities can make it difficult to achieve complete unity.*

Keywords: *eucharistic communication, local churches, liturgy, ecumenism, interfaith dialogue.*

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

УДК 070.482:279.17

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.8>Роман ОРЛОВСЬКИЙ, асп.
ORCID ID: 0000-0002-6924-3866
e-mail: orv1979@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПЕРЕДУМОВИ ПОЯВИ ПЕРІОДИЧНОГО ВИДАННЯ "ВАРТОВА БАШТА"

Вступ. Розглянуто передумови виникнення журналу "Вартова Башта", яке регулярно видається понад століття та сьогодні поширює учення релігійної організації Свідків Єгови сотнями мільйонними тиражами. Зокрема, у дослідженні простежено період духовного зростання та становлення Чарльза Тейза Рассела як незалежного релігійного діяча та засновника цього впізнаваного нині періодичного видання.

Методи. Для досягнення результатів дослідження було застосовано такі наукові методи: історичний, казуальний, компаративний і біографічний.

Результати. Визначено, що початком розриву гармонійної співпраці редакторів газети "Вісник ранку" Нельсона Барбура та Чарльза Рассела було розчарування в очікуванні вознесіння вірних на небеса навесні 1878 року. Висвітлено, що Чарльз Рассел пояснив пережите розчарування тим, що вознесіння потрібно сприймати не як одномоментну подію, а як тривалий процес. З'ясовано, що Нельсон Барбур не погодився з інтерпретацією Рассела, і згодом конфлікт між ними проявився у ставленні до класичної протестантської доктрини "Замісного викупу". Нельсон Барбур оголосив ідею Замісного викупу небіблійною, натомість Чарльз Рассел вважав цю доктрину чи не найважливішою концепцією, фундаментом християнської віри. Зазначено, що одним із виражень конфлікту між ними були протилежні оцінки проведення Пророчої конференції, присвяченої темі преміленіального погляду на другий прихід Христа. Згодом Чарльз Рассел усвідомив потребу у створенні окремого періодичного видання. Цей учинок переріс до відкритих звинувачень Нельсона Барбура на адресу свого молодшого колеги.

Висновки. Розкрито, що всі ці події стали випробуванням релігійної віри Чарльза Рассела і водночас призвели до його зростання як незалежного релігійного лідера та початку видання "Вартової Башти". Відзначено, що в цьому конфлікті Рассел проявив водночас твердість своїх релігійних переконань та повагу до свого старшого колеги. Також у цих подіях викристалізувалася його релігійна ідентичність і, незважаючи на те, що погляди Чарльза Рассела чимало відрізнялись від віровчень традиційних протестантських церков США, періодичне видання "Вартова Башта" особливим чином зацентровувало увагу на важливості доктрини Замісного викупу як центрального пункту християнської віри.

Ключові слова: Чарльз Тейз Рассел, Нельсон Барбур, протестантизм, протестантські церкви, релігійна ідентичність, релігійна віра.

Вступ

"Вартова Башта" – це журнал, який видається релігійною організацією Свідків Єгови. Це періодичне видання публікується регулярно вже понад 140 років і сьогодні розповсюджується сотнями мов та має щомісячний тираж понад 42 млн примірників, який є найбільшим серед періодичних видань у світі ("Вартова башта" – як жоден..., б. д.). Завдяки своєму широкому розповсюдженню журнал "Вартова Башта" став однією з ознак релігійної ідентичності Свідків Єгови.

Цей журнал заснував у липні 1879 р. лідер групи дослідників Біблії Чарльз Тейз Рассел (1852–1916) в Алегейні, передмісті Пітсбурга, штат Пенсильванія. Цю спільноту було створено на початку 1870-х років і саме в ті роки було закладено основи релігійного вчення, яке сьогодні сповідують Свідки Єгови. Варто зазначити, що цей молодий релігійний діяч спершу не планував ані створення окремої релігійної організації, ані навіть публікації власного періодичного видання. Навпаки, група Чарльза Рассела в 1876 р. приєдналася до спільноти "Адвентистів першого дня" з міста Рочестер, штат Нью-Йорк. Тією групою керував незалежний адвентистський служитель Нельсон Барбур (1824–1905) зі своїм помічником Джоном Патеном. Разом вони проводили проповідницьку діяльність у низці штатів США, наголошуючи, що Христос невидимо прийшов восени 1874 р. і, що у квітні 1878 р. очікувалося вознесіння на небеса духовно пильних християн. У цей час вони публікували газету "Вісник ранку", де Нельсон Барбур обіймав посаду головного редактора, а Чарльз Рассел та Джон Патон були помічниками редактора. У цьому дослідженні ми звернемо увагу на події, які призвели до розриву відносин Чарльза Рассела та Нельсона Барбура. Ці події спричинились до "чи найбільшмих випробувань віри" Рассела, як зазначено в історичному документальному

фільмі, опублікованому Свідками Єгови (Свідки Єгови виявляють..., 2010). Підкреслимо, що це дослідження є продовженням низки статей, присвячених описанню духовного становлення Чарльза Рассела (Куриляк, & Орловський, 2022; Орловський, & Куриляк, 2023; Харьковченко, & Орловський, 2023).

Метою статті є висвітлення низки подій та чинників, які призвели до рішення помічника редактора "Вісника ранку" Чарльза Рассела почати публікацію нового періодичного видання під назвою "Вартова Башта".

Огляд літератури. Висвітленням розвитку співпраці Чарльза Рассела з Нельсоном Барбуром та подій, пов'язаних із розірванням їхнього співробітництва, займалася низка закордонних науковців та конфесійних дослідників, а саме: Ф. Зідек (Zydek, 2016), М. Пентон (Penton, 2015), Ч. Редекер (Redeker, 2006), Дж. Зігмунд (Zygmunt, 1967), Б. Шульц та Р. Вієн (Schulz, & Vienne, 2014), Е. Грас (Gruss, 1970). Серед вітчизняних науковців можна виокремити працю П. Яроцького (Яроцький, 2008), який зазначає, що Нельсон Барбур відіграв "особливу роль у світоглядній трансформації" Чарльза Рассела (Яроцький, 2008, с. 450). Водночас співпрацю та подальші непорозуміння між Нельсоном Барбуром та Расселом описував український історик В. Бучовський (Бучовський, 2013).

Оскільки ключовою темою у конфлікті Чарльза Рассела з Нельсоном Барбуром було ставлення до традиційної протестантської доктрини Замісного викупу, то наголосимо, що Дж. Рамос проаналізував ставлення Рассела до цієї доктрини у своєму дослідженні (Ramos, 1984). У свою чергу, принципи протестантизму вивчали вітчизняні науковці С. Санніков (Санніков, 2017), В. Любашенко (Любашенко, 1996), М. Черенков (Черенков, 2008). Крім того, серед закордонних дослідників варто виокремити Б. Сміта, доцента кафедри система-

© Орловський Роман, 2024

тичної теології Реформатської духовної семінарії, який детально описав значення принципу Реформації "solus Christus" (тільки Христос) (Smith, 2018).

Крім того, оскільки конфлікт Рассела з Барбуром зумовив випробування та розвиток його релігійної віри, ми в нашому дослідженні звернемо увагу на визначення цього феномену у працях О. Предко (Предко, 2012; Predko et al., 2024). Науковиця формулює поняття релігійної віри як "головну ціннісну орієнтацію у житті" людини, що дозволяє тримати у стійкості її переконання та додає наснаги у подоланні життєвих негараздів (Predko et al., 2024, p. 29).

Наукова новизна проведеного дослідження полягає у тому, що вперше у сфері вітчизняного релігієзнавства досить детально описано обставини, які стали передумовами появи періодичного видання "Вартова Башта". Крім того, вперше зроблено акцент на випробуванні та зростанні релігійної віри Рассела, становленні його як майбутнього релігійного лідера, який готовий відстоювати свої погляди та позицію незалежно від зовнішнього опору, навіть від негативного ставлення того, хто був близьким товаришем та співробітником.

Методи

Для досягнення мети дослідження було використано низку наукових методів релігієзнавства. Завдяки історичному та казуальному методам було висвітлено процес взаємовідносин між співредакторами релігійної газети "Вісник ранку" та визначено причинно-наслідкові зв'язки потреби виникнення нового періодичного видання. Компаративний метод було використано в зіставленні різниці в поглядах Рассела та Бабура стосовно доктрини Замісного викупу. Крім того, завдяки компаративному методу було виявлено подібність поглядів Рассела на Замісний викуп із певними аспектами класичного протестантського принципу "Тільки Христос". Також завдяки використанню біографічного методу було розглянуто внутрішні особливості Рассела, які виявлялися через процес непорозуміння з головним редактором "Вісник ранку" Нельсоном Барбуром.

Результати

Чарльз Рассел разом із Нельсоном Барбуром та Джоном Патеном провадили велику проповідницьку кампанію у низці американських штатів, однією з основних ідей якої було проголошення, що у квітні 1878 р. відбудеться вознесіння святих. Наведемо свідчення В. Молла на початку 1878 р., який був присутній на одній з таких промов у штаті Індіана: "Доктор Барбур, старійшина Патон і Ч. Т. Рассел були тут кілька місяців тому. Якщо вони мають рацію, Вибрані скоро будуть зібрані (підхоплені), Якщо ні, то ми ще можемо почекати. Я не думаю, що це може тривати багато часу" (Maull, 1878). Зазначимо, що Чарльз Рассел та його співробітники вважали, що в певний момент часу вибрані всі разом будуть миттєво чудесним способом підняті на небеса. Це був поширений погляд як серед адвентистів, так і серед інших протестантських церков (Początek wydawania..., n.d.). Однак очікувана подія у квітні 1878 р. не відбулася.

О. Макміллан, який приєднався до руху Дослідників Біблії на початку 1900-х років, у приватній розмові з Расселом запитав його про події очікування вознесіння у квітні 1878 р. Макміллан зазначав, що згідно з повідомленнями в газетах Пітсбурга, у визначену ніч квітня 1878 р. Чарльз Рассел разом зі своїми однодумцями зібралися на одному з міських мостів зодягнені в білий одяг, очікуючи вознесіння на небо. У своїй відповіді Рассел наголосив, що ця інформація була неправди-

вою, оскільки того вечора він перебував у своїй домівці. "З 22:30 до 23:00 тієї ночі я був у ліжку. Деякі найбільш радикальні були там (на тому мосту), але мене там не було" (Macmillan, 1957, p. 27). Б. Шульц та Р. Вієн зазначають, що на присутності Рассела на тому місці наголосували саме противники його поглядів. Зокрема, дослідник наводить пояснення, що Чарльз Рассел очікував вознесіння не в матеріальному, а в духовному тілі, тому в носінні білого одягу релігійний діяч не бачив жодного сенсу (Schulz, & Vienne, 2014, p. 283).

Через декілька місяців у статті "Вісника ранку" за липень 1878 р. Чарльз Рассел намагався дати відповідь на запитання: "Де ми помилилися?" (Russell, 1878c, p. 11). Він наголосив, що "відчував певне розчарування" та водночас він зазначив, що "ні на мить не відчув себе пригніченими". Також Рассел дійшов висновку, що помилкою їхнього очікування був погляд, що перенесення на небо всіх вірних є одномоментною подією. Згодом у 1890 р. Рассел більш чітко пояснив свою позицію: починаючи з квітня 1878 р., вірні святі в момент своєї смерті не будуть перебувати у стані смертного, несвідомого сну. Навпаки, кожен із них після останнього подиху буде раптово перемінений і у прославленому нематеріальному духовному тілі вознесений на небо. І таким чином поступово вся кількість вибраних буде зібрана на небесах (Russell, 1890, p. 5).

Однак Нельсон Барбур не погодився прийняти викладену Расселом інтерпретацію події вознесіння праведників і вважав, що потрібно "придумати щось нове, щоб відвернути увагу від того, що живих святих не вдалося усіх разом підхопити" (Macmillan, 1957, p. 27; Russell, 1890, p. 5). Згідно зі свідченням О. Макміллана, саме з моменту цього розчарування "почався постійний розрив між Барбуром і Расселом" (Macmillan, 1957, p. 27). Колишню гармонійну співпрацю між ними було порушено.

Яскравим прикладом непорозуміння стали дебати щодо доктрини "Замісного викупу". Ця теологічна доктрина полягає у тому, що "Христос бере на себе юридичну відповідальність за гріхи людей і своєю замісною смертю виплачує їхній обов'язок покарання, щоб задовольнити карне правосуддя Бога" (Farris, & Hamilton, 2017, p. 100). Це вчення набуло поширення в епоху протестантської Реформації у XVI ст. і залишається одним із ключових поглядів на спасіння серед багатьох християнських деномінацій, які належать до протестантського напрямку (Farris, & Hamilton, 2017, p. 100).

Непорозуміння почалося із того, що в серпневому номері "Вісника ранку" було оприлюднено статтю Барбура на тему Викупу (Barbour, 1878a). У ній автор ставить запитання: "Як Христос здійснює відкуплення? І чому йому треба було померти?". Аналізуючи класичну протестантську ідею Замісного викупу, Барбур називає її "найогиднішою" та виступає проти самої концепції покарання невинного замість винуватого. Для описання суті теорії Замісного викупу Барбур наводить ілюстрацію, щоб зобразити цю доктрину в "її оголеній потворності": "Я роблю неправильно, і Суддя всієї землі видав закон, згідно з яким, якщо за це постраждає якась інша істота, я можу вийти на свободу, бо без пролиття крові не буває прощення" (Barbour, 1878a, p. 26).

Для більш яскравого вираження цієї позиції Барбур використовує ще одну ілюстрацію: "Мій син – дуже злий хлопчик, він заслуговує на суворе покарання, але придумав хитрий план заміни. Я кажу моєму хлопчику або одному зі слуг: коли Джеймс (його син) кусає свою сестру, ти спіймаєш муху, проткнеш її тіло шпилькою і при-

коlesh до стіни, і я пробачу Джеймса" (Barbour, 1878a, p. 26). Ось тому він наголошує, що доктрина Замісного викупу є небіблійною та суперечить будь-яким уявленням про справедливість.

Висвітлюючи свою позицію, Нельсон Барбур наголосив, що Христос не помирав за гріх Адама, оскільки покарання за свій гріх Адам дістав, сам заплативши своєю смертю. І таким чином, на його думку, кожна людина розплачується за власний гріх своєю смертю. Ось тому Барбур наголошував, що Христос помер "не як наш заступник", а тільки для того, щоб стати "Господом як мертвих, так і живих". І саме завдяки своєму воскресінню Христос матиме право повернути до життя померлих (Barbour, 1878d, pp. 40–41).

Чарльз Рассел наголосив, що ця стаття Барбура стала для нього "болісним здивуванням" (Russell, 1890, p. 5). У своїй статті за вересень 1878 р. Рассел з усією повагою до свого старшого за віком колеги (Расселу тоді було 26 років, а Барбуру – 54) наголосив: "Хоч як це неприємно, я вважаю за необхідне зробити заперечення щодо статті мого брата на цю тему" (Russell, 1878a). Також він описав свої спонукання: "Я висловлюю заперечення не з духу полеміки, а тому, що вважаю, що доктрина Заміщення, яка зазнала нападок у цій статті, є одним із найважливіших учень Слова Божого" (Russell, 1878a). Зазначимо, що важливість ідеї Замісного викупу Чарльз Рассел прийняв у 1872 р. через вплив адвентистського священнослужителя Джорджа Стетсона і вона стала однією з основних віх його релігійних переконань (Орловський, & Куриляк, 2023, с. 9).

У своїй статті Чарльз Рассел визнав, що смерть Христа була замісною жертвою за гріхи всього світу: "бо Бог був у Христі, примиряючи світ із Собою, не зараховуючи їм їхніх провин, але Він поклав на Нього провину всіх нас [...] Він помер праведним ЗА неправедних, відчувши смерть ЗА кожну людину" (виділено Расселом). А через своє воскресіння Христос став "провідником нашого спасіння", "початком нового творіння", завдяки якому вибрані люди мають можливість досягти досконалого духовного стану – образу Божого. Також воскреслий Христос став заступником та первосвященником у Святому Святих перед Божим лицем за людей. Також Рассел наголосив, що через гріх, порушення Божого Закону, усі люди підлягають смерті: "Закон Божий був порушений, і Бог дозволив правосуддю здійснитись у покаранні винних". Тому "центральним стрижнем" проявлення Божої справедливості, милосердя і любові у спасінні людини стало твердження: "Христос помер за наші гріхи згідно з Писанням" (Russell, 1878a).

Отже, ми можемо стверджувати, що Чарльз Рассел, наголошуючи на фундаментальному значенні для християнської віри викупоної жертви Христа, таким чином намагався зробити акцент на одному з основних принципів протестантської Реформації – "Тільки Христос" (Санніков, 2017, с. 89). Зокрема. Б. Сміт, описуючи значення принципу "Solus Christus", зазначає, що він містить у собі такий постулат: "Ісус – єдиний Спаситель, а його смерть на хресті – єдина жертва, яка може сплатити борг за наші гріхи" (Smith, 2018, p. 21). Крім того, Чарльз Рассел зазначив, що Нельсон Барбур раніше дотримувався класичного протестантського погляду на замісний характер смерті Христа задля викуплення людства та що він згодом свідомо відмовився від цієї однієї з основних доктрин протестантизму (Russell, 1890, p. 5).

Після цієї статті-відповіді Чарльз Рассел більше не дебатував на тему Замісного викупу на шпальтах "Віс-

ника Ранку". Натомість він написав Джону Патону листа, у якому описав свої переживання щодо порушеної Барбуром теми статті, у якому він знову наголосив, що доктрина "Замісного викупу" має "фундаментальний характер" для розуміння суті християнства. Також Рассел просив Джона Патона долучитися до його дискусії з Барбуром та написати статтю для "Вісника ранку", де Патон недвозначно виклав би свій погляд щодо значення "дорогоцінної крові Христа" (Russell, 1890, p. 5).

Отже, у жовтневому номері "Вісника ранку" Джон Патон у поміркованій манері намагався примирити позиції Чарльза Рассела і Нельсона Барбура (Paton, 1878a). Також він наголосив, що жодна богословська теорія не здатна вичерпно описати значення смерті та воскресіння Христа. Патон наголосив, що "Брат Рассел, можливо, надає надто великого значення смерті в одному зі своїх тверджень; і так само я думаю, що ваша (Барбура) стаття надто багато уваги приділяє воскресінню" (Paton, 1878a). Водночас він наголосив на певній згоді з поглядами Рассела на тему Замісного викупу: "я вірю, що в певному сенсі Біблія навчає про Замісний викуп". Також зазначив, що дуже шкодує про появу цієї дискусії на шпальтах "Вісника ранку", оскільки розбіжності в поглядах можуть негативно вплинути на настрої серед читацької аудиторії (Paton, 1878a). У грудневому номері у своїй новій статті Джон Патон докладніше висловив свою позицію, де він чітко став на позицію Рассела і намагався дати аргументовані відповіді (Paton, 1878b).

Зазначимо, що після кожної статті Чарльза Рассела та Джона Патона на тему Замісного викупу Нельсон Барбур публікував свої редакторські коментарі, обсяг яких перевищував розмір самих опублікованих статей помічників редактора. Таку поведінку Нельсона Барбура Рассел розцінював як перевищення повноважень головного редактора: "до статей, надісланих братом Патоном та мною, на мій погляд, зверталися не надто шанобливо". Також Рассел наголосив, що він сам та Джон Патон як помічники редактора мали повне право висловлювати думки від власного імені, а Барбур не мав права виривати цитати з цих статей та надавати їм власного тлумачення (Russell, 1879a).

У цей період, а саме 30 жовтня – 1 листопада 1878 р. у Нью-Йорку відбувався захід, який привернув увагу великої кількості протестантських церков США. Це була перша в історії США Національна пророка конференція. Захід був присвячений поширенню преміленіального погляду на другий прихід Христа як близької та реальної події та необхідного елементу християнської доктрини. На зустріч були запрошені пастори, служители та богослови різних протестантських церков США, а саме: Епископальної, пресвітеріанської, лютеранської, баптистської, однієї з адвентистських деномінацій (Advent Cristian Church), конгрегаціоналістської, методистської тощо. Серед них також були професори протестантських теологічних семінарій (West, 1879). Зазначимо, що захід мав на меті вироблення загальної позиції проти постмілленаризму, який був у ті часи популярний у деномінаціях США. Також у конференції відбувалися обговорення інтерпретації біблійних пророцтв, які стосувалися есхатологічних подій. Зазначимо, що Чарльз Рассел був особисто присутній на конференції як слухач.

У той час Нельсон Барбур, якого не було запрошено на цей захід, вирішив висловити свої звернення до учасників Пророчої конференції через статтю (Barbour, 1878c), у якій він підкреслював 1881 р. як нову дату, коли має відбутися вознесіння вибраних святих. Крім

того, він стверджував, що в 1914 році закінчиться період "Часів поган" та настане на землі Боже царство.

Звернемо увагу на ставлення до результатів Пророчої конференції Чарльза Рассела та Нельсона Барбура. Останній був досить догматичний і наголошував на хибності та недосконалості тих есхатологічних поглядів учасників, які суперчили його позиції. Він зазначив: "після уважного прочитання звітів "Пророчої конференції" я відчуваю невдоволення" (Barbour, 1878b, p. 85). Нельсон Барбур зауважив, що в доповідях була нечіткість та суперечливість заявлених позицій, розпливчасті інтерпретації виконання біблійних пророчих періодів. Водночас Барбур відмітив осудливе ставлення учасників конференції до принципів тлумачення пророчих періодів, висунутих Міллеритами у 1840–1844 рр., які, на думку Барбура, були чіткими та вказували на виконання есхатологічних подій саме у XIX ст. "Сказати, що це (другий прихід Христа) може статися завтра, не викликає докорів, але запропонувати будь-яку причину, чому це може статися у наші дні, смакує 'міллеризмом'". Крім того, Нельсон Барбур висловив жаль через висловлювання деяких учасників конференції, що виконання есхатологічних пророцтв може настати нескоро, навіть через десять тисяч років (Barbour, 1878b, p. 87).

У свою чергу, Чарльз Рассел зазначив: "Мені випала честь бути присутнім на цій першій Пророчій конференції, що коли-небудь проводилася в Америці" (Russell, 1878b). Він зацентрував увагу на тому, як багато служителів і теологів протестантських церков звертають увагу на важливість дослідження теми другого приходу Христа. З цього приводу Рассел вважає, що проведення цього заходу мало "грандіозний успіх". Водночас варто зазначити, що Чарльз Рассел наголосив на своїй незгоді з певними доповідями, зокрема щодо переконання, що "людина гріха" (2 Солунян 2:3) – це окрема особа, яка прийде тільки в майбутньому. У той час Нельсон Барбур, Чарльз Рассел та їхні однодумці вважали, що цей символ представляє римо-католицьку папську систему (Russell, 1878b).

Зазначимо, що конференція відбувалася у часи гострої теологічної дискусії головного редактора "Вісника ранку" зі своїми помічниками. У відгуках з протилежними оцінками цього міжконфесійного заходу Рассела та Барбура також можна простежити відсутність злагоженої позиції. І згодом непримиренність поглядів вилилася в особисту неприязнь.

Ось тому в номері "Вісника ранку" за лютий 1879 р. Чарльз Рассел оголосив про можливість створення нового періодичного видання. Для цього він ініціював опитування серед підписників, де наголосив, що це буде газета з іншою назвою і змістом. Нова газета має бути в гармонії з Вісником за тематикою, однак буде окремою в управлінні та фінансуванні (Russell, 1879c). У номері за березень було зазначено, що відгукнулися на заклик невелика кількість підписників. Тому Чарльз Рассел зробив висновок, що на той час видання нової газети не є актуальним (Russell, 1879b).

Оскільки напруженість та непорозуміння між редакторами тривали, Чарльз Рассел надіслав Нельсону Барбуру приватного листа, де відкрито висловив суть непорозуміння та варіанти вирішення становища, яке склалося. Він наголосив, що досі вважає Барбура братом у Христі та що "поки є багато приємних спогадів про минуле", однак зазначив, що "між нами виникла різниця у поглядах" щодо певних доктрин. І наголосив, що питання стосується ставлення до доктрини Замісної викупу. Також Чарльз Рассел зазначив, що він не є

досить догматичним, оскільки визнає можливість існування різнобіжності в певних поглядах. Однак розбіжності в погляді на Замісне викуплення, як він зазначає, "здаються мені настільки фундаментальними і важливими", що ґрунтовна співпраця між редакторами журналу стає неможливою. Тому Чарльз Рассел повідомив своєму колезі, що їхні "стосунки повинні припинитися" (Russell, 1879a).

Щодо владження ситуації Чарльз Рассел запропонував два варіанти дій: 1) щоб хтось викупив фінансову частку Рассела у "Віснику ранку", і зайняв його місце в редакції журналу; 2) Барбур сам погодиться відійти від роботи над Вісником, а Рассел продовжить діяльність цієї газети. Якщо частку Чарльза Рассела буде викуплено, він планує розпочати видавати власне періодичне видання. Також наголосив, що тоді ця газета матиме незалежне управління, але в жодному разі не буде опозиційною до Вісника. Рассел також наголосив, що не бажав би, щоб обговорення розбіжностей між ними стали надбанням читачів Вісника, оскільки це справить на них негативний вплив щодо ставлення до вістки, яку вони проповідують. Ба більше, він запропонував Барбуру право вибрати варіант дії через повагу до нього, оскільки той був старший за віком.

Однак Нельсон Барбур вирішив перенести спілкування щодо питання управління діяльністю "Вісника ранку" у публічну площину. Зокрема, на сторінках травневого числа Вісника він дав відповідь на лист Рассела (Barbour, 1879), де зробив прямий випад на адресу Чарльза Рассела через його плани забрати управління над Вісником. Барбур наголосив, що це було "досить дивне прохання від молодшої людини" та "далеко не скромне прохання". Далі він наголошував: "наш молодший брат" Рассел тільки два роки тому (не раніше ніж 1876 року) дізнався про вістку, яку Нельсон Барбур проголошує на сторінках свого періодичного видання. Також наголошував, що Чарльз Рассел сам згодом "захищав усі передові істини та всі пророчі аргументи", які публікувалися у Віснику. А тепер той пропонує Барбуру забрати права на журнал. Водночас він визнає, що Рассел здійснив значний фінансовий внесок у їхню співпрацю, подорожі та через викладання евангельських лекцій. У публічній відповіді Барбура відобразалося почуття образи та зверхнього ставлення до свого молодшого колеги.

Чарльз Рассел був розчарований, що Нельсон Барбур дав відповідь на його приватний лист у публічній формі. Також Рассел висловив невдоволення, що інформація про нього була представлена однобоко та упереджено. Він лише повідомив Барбуру: "тепер я залишаю Вісника з вами. Я повністю відходжу від нього, нічого не беручи від вас" (Russell, 1879a). Таким чином він добровільно відмовився від своєї фінансової частини у Віснику. Також він висловив прохання, щоб в наступному числі Вісника було зазначено, що Чарльз Рассел уже не є помічником редактора. У результаті у "Віснику ранку" за травень 1879 р. Чарльз Рассел останній раз був представлений як помічник редактора. У числі за червень 1879 року місце, зарезервоване для нього, залишилось порожнім.

У липні 1879 року вийшло друком перше число журналу "Вартова Башта", до якого був вкладений додаток звернення Рассела до читачів "Вісника ранку", у якому вже в публічній формі він дав відповідь на обвинувачення Нельсона Барбура на його адресу (Russell, 1879a). Зокрема, у додатку Рассел зазначив, що основи

його переконань були сформовані задовго до знайомства з Барбуром.

Початок видання "Вартової Башти", де публікувалися погляди Чарльза Рассела та його однодумців, вирізняв релігійну ідентичність новітнього руху Дослідників Біблії з-поміж інших численних релігійних рухів в США XIX ст. І хоча Рассел заперечував чимало вчень, які були поширені серед протестантських деномінацій США, зокрема доктрини про Трійцю, природне безсмертя душі, вічні муки в пеклі для нерозкаяних грішників тощо, – протестантська доктрина Замісного викупу була для Рассела одним із наріжних каменів його переконань, а періодичне видання "Вартова Башта" – "особливим прихильником Викупу", і, як зазначає Рассел, "ми сподіваємося, що він (журнал) ніколи не стане чимось іншим" (Russell, 1890, p. 5).

Дискусія і висновки

Отже, з огляду на проведене дослідження, ми можемо зробити певні висновки. Очікування вознесення на небо у квітні 1878 р. не здійснилися. Визначено, що повідомлення у місцевих газетах Пітсбурга, що Рассел був серед групи осіб, які зібралися в одному місці та чекали вознесення у зодягненні у білий одяг, було неправдивим. З'ясовано, що з метою усвідомлення своєї помилки в очікуваннях, Чарльз Рассел дійшов висновку, що вознесення не буде одномоментною подією, як раніше очікувалось. Таким чином, він дійшов переконання, що, починаючи з квітня 1878 року, вірні святі в момент своєї смерті не будуть перебувати у стані смертного, несвідомого сну, а відразу будуть переображені в нематеріальних духовних тілах та живими вознесені на небеса. У свою чергу, Барбура така інтерпретація не задовільнила, і з того моменту почалися між співпрацівниками розбіжності в поглядах. У контексті розбіжностей та наступних дебатів на сторінках "Вісника Ранку" відмітимо повагу Рассела до Нельсона Барбура, свого старшого за віком співпрацівника і духовного партнера, і водночас проявлення стійкості своєї віри та релігійних поглядів у твердому відстоюванні своїх принципів. Відзначимо, що, хоч Чарльз Рассел мав чимало неортодоксальних поглядів, які не були популярними в протестантському світі США, однак у ключовому моменті дискусії він відстоював саме класичний принцип Реформації, який полягав у Замісному викупі, звершеному Христом своєю смертю задля спокутування гріхів людства. У відносинах з Барбуром у Рассела проявляється діяльний аспект його релігійної віри, а саме те, що "віра, транслюкуює знання в особисте переконання, стимулює діяльність" (Предко, 2012, с. 27). Саме рішучість та активну діяльність ми спостерігаємо у вищевказаних учинках Чарльза Рассела. І тільки після усвідомлення непримирності позицій він вирішив відійти від співпраці з Барбуром, відмовившись вимагати свою фінансову частину у "Віснику ранку". Таким чином, Чарльз Рассел через конфлікт зріс до рівня незалежного релігійного лідера і вирішив зробити крок до публікації власного періодичного видання, яке отримало назву "Вартова Башта".

Список використаних джерел

- Бучовський, В. (2013). Пастор Рассел – проповідник і реформатор. У В. Балух (Ред.), *Філософсько-богословська спадщина мислителів XVII–XX ст.* (с. 207–219). Чернівецький національний університет.
- "Вартова башта" – як жоден інший журнал. (б. д.). Свідки Єгови. <https://www.jw.org/uk/свідки-єгови/діяльність/видавничо-діяльність/вартова-башта-пробудись-журнал/>
- Куриляк, В., & Орловський, Р. (2022). Дитинство та юність Чарльза Тейза Рассела – засновника Товариства Вартової Башти. *Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського. Серія: Історичні науки*, 33(4), 196–203. <https://doi.org/10.32782/2663-5984/2022/4.31>

Любаченко, В. І. (1996). Зародження Реформації. Віросповідна сутність протестантизму. У Д. Карпин (Ред.), *Історія протестантизму в Україні* (с. 19–39). Поліс.

Орловський, Р. В., & Куриляк, В. В. (2023). Історія формування релігійних переконань засновника Товариства Вартової Башти Чарльза Тейза Рассела. *Культурологічний альманах*, 3, 3–16. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.3.1>

Предко, О. І. (2012). Релігійна віра як екзистенційне підґрунтя особистості. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія*, 109, 26–30.

Санніков, С. (2017). 5 Сola Реформації. Богословські принципи гетерогенного протестантизму. *Схід*, 3(149), 83–92.

Свідки Єгови виявляють віру на ділі. Частина 1. З темряви до світла. (2010). Свідки Єгови. https://www.jw.org/uk/бібліотека/відео/#uk/mediaitems/VODOrgHistory/pub-ivfa1_x_VIDEO

Харьковченко, С. А., & Орловський, Р. В. (2023). Перші кроки проповідницької активності Чарльза Тейза Рассела. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 22(2), 48–53. <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/article/view/205>

Черенков, М. (2008). *Європейська реформація та український євангельський протестантизм*. Християнська просвіта.

Яроцький, П. (2008). *Пізній протестантизм в Україні (п'ятидесятники, адвентисти, Свідки Єгови)*. Сурма С.

Barbour, N. H. (1878a). The Atonement. *Herald of the Morning*, 7(2), 26–28.

Barbour, N. H. (1878b). Christ's second coming. *Herald of the Morning*, 7(6), 84–86.

Barbour, N. H. (1878c). Prophetic light. *Herald of the Morning*, 7(5), 67–70.

Barbour, N. H. (1878d). Remarks by the editor. *Herald of the Morning*, 7(3), 40–43.

Barbour, N. H. (1879). Remarks by the editor. *Herald of the Morning*, 8(5), 87–88.

Farris, J., & Hamilton, S. (2017). Reparative substitution and the "Efficacy Objection": Toward a modified satisfaction theory of atonement. *Perichoresis*, 15(3), 97–110. <https://doi.org/10.1515/perc-2017-0018>.

Gruess, E. C. (1970). *Apostles of Denial*. Presbyterian and Reformed Publishing Co.

Macmillan, A. H. (1957). *Faith on the March*. Prentice-Hall.

Maull, W. H. (1878). Letter. *The Bible Examiner*, 22(4), 132.

Paton, J. H. (1878a). The atonement. *Herald of the Morning*, 7(4), 56.

Paton, J. H. (1878b). The atonement. *Herald of the Morning*, 7(6), 89–91.

Penton, M. J. (2015). *Apocalypse delayed: The Story of Jehovah's witnesses* (3rd ed). University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division.

Początek wydawania Strażnicy Syjonu (1878–1880) (n.d.). Pastor Russell.pl. <https://www.pastorussell.pl/zyciorys/szczegolowy-zyciorys/poczatek-wydawania-straznicy-syjonu-1878-1880/>

Predko, O., Kostiuk, O., & Predko, D. (2024). Religious faith: Personal Forms of Presentation. *Obnovljeni Život: časopis za filozofiju i religijske znanosti*, 79(2), 163–174. <https://doi.org/10.31337/oz.79.2.3>.

Ramos, J. C. (1984). *A People waiting for salvation: A biblical evaluation of watchtower christology and soteriology with suggested strategies for the evangelization of Jehovah's witnesses*. James White Library. Andrews University. <https://dx.doi.org/10.32597/dmin/217>

Redeker, C. F. (2006). *Pastor C. T. Russell: Messenger of millennial hope, distinguished founder of the bible students and his legacy*. Pastoral Bible Institute.

Russell, C. T. (1890). Harvest gathering and siftings. A brief history of the development of present truth. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 11(6), 3–7.

Russell, C. T. (1878a). The atonement. *Herald of the Morning*, 7(3), 39–40.

Russell, C. T. (1878b). The Prophetic Conference. *Herald of the Morning*, 7(6), 83–84.

Russell, C. T. (1878c). The Prospect. *Herald of the Morning*, 7(1), 11–15.

Russell, C. T. (1879a). Supplement to Zion's Watch Tower. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 1(1), 1–2.

Russell, C. T. (1879b). The New Paper. *Herald of the Morning*, 8(3), 42.

Russell, C. T. (1879c). Your vote wanted. *Herald of the Morning*, 8(2), 40.

Schulz, B. W., & Vienne, R. M. (2014). *A separate identity: Organizational identity among readers of Zion's Watch Tower 1870–1887* (Vol. 1.). Flutering Wings Press.

Smith, B. (2018). Solus Christus: Against the idol making factory. *Reformed Faith & Practice: The Journal of Reformed Theological Seminary*, 3(1), 13–27.

West, N. (1879). *Premillennial essays of the Prophetic Conference: Second coming of Christ with an appendix of critical testimonies*. F. H. Revell.

Zydek, F. (2016). *Charles Taze Russell: Jego życie i czasy. Człowiek, millennium i posłannictwo*. Straż.

Zygmunt, J. F. (1967). *Jehovah's witnesses: A study of symbolic and structural elements in the development and institutionalization of a sectarian movement* [Unpublished PhD dissertation].

References

Barbour, N. H. (1878a). The atonement. *Herald of the Morning*, 7(2), 26–28.

- Barbour, N. H. (1878b). Christ's second coming. *Herald of the Morning*, 7(6), 84–86.
- Barbour, N. H. (1878c). Prophetic light. *Herald of the Morning*, 7(5), 67–70.
- Barbour, N. H. (1878d). Remarks by the editor. *Herald of the Morning*, 7(3), 40–43.
- Barbour, N. H. (1879). Remarks by the editor. *Herald of the Morning*, 8(5), 87–88.
- Buchovskyi, V. (2013). Pastor Russell is a preacher and reformer. In V. Balukh (Ed.), *Philosophical and theological heritage of thinkers of the 17th–20th centuries* (pp. 207–219). Chernivtsi national Univ [in Ukrainian].
- Cherenkov, M. (2008). *European reformation and ukrainian evangelical protestantism*. Christian education [in Ukrainian].
- Farris, J., & Hamilton, S. (2017). Reparative substitution and the "Efficacy Objection": Toward a modified satisfaction theory of atonement. *Perichoresis*, 15(3), 97–110. <https://doi.org/10.1515/perc-2017-0018>.
- Gruss, E. C. (1970). *Apostles of Denial*. Presbyterian and Reformed Publishing Co.
- Jehovah's Witnesses show their faith in action. Part 1. From darkness to light. (2010). Jehovah's Witnesses [in Ukrainian]. https://www.jw.org/uk/бібліотека/відео/#uk/mediaitems/VODOrgHistory/pub-ivfa1_x_VIDEO
- Kharkovshchenko, Ye. A., & Orlovskiy, R. V. (2023). The first steps of the preaching activity of Charles Taze Russell. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 22(2), 48–53 [in Ukrainian]. <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/article/view/205>
- Kuryliak, V., & Orlovskiy, R. (2022). Childhood and youth of Charles Taze Russell – the founder of the Watchtower Society. *Scientific notes of Taurida National V. I. Vernadsky University. Series: Historical Sciences*, 33(4), 196–203 [in Ukrainian] <https://doi.org/10.32782/2663-5984/2022/4.31>
- Liubashchenko, V. I. (1996). The birth of the Reformation. The religious essence of Protestantism. In D. Karpin (Ed.), *History of Protestantism in Ukraine* (pp. 19–39). Polis [in Ukrainian].
- Macmillan, A. H. (1957). *Faith on the March*. Prentice-Hall.
- Mauil, W. H. (1878). Letter. *The Bible Examiner*, 22(4), 132.
- Orlovskiy, R. V., & Kuryliak, V. V. (2023). The history of the formation of the religious beliefs of the founder of the Watchtower Society, Charles Taze Russell. *Cultural almanac*, 3, 3–16 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.3.1>
- Paton, J. H. (1878a). The atonement. *Herald of the Morning*, 7(4), 56.
- Paton, J. H. (1878b). The atonement. *Herald of the Morning*, 7(6), 89–91.
- Penton, M. J. (2015). *Apocalypse delayed: The story of Jehovah's witnesses* (3rd ed). University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division.
- Początek wydawania Strażnicy Syjonu (1878–1880) [Beginning of publication of Zion's Watch Tower (1878–1880)]. (n.d.). Pastor Russell.pl. <https://www.pastorrussell.pl/zyciorys/szczegolowy-zyciorys/poczatek-wydawania-straznicy-syjonu-1878-1880/>
- Predko, O. I. (2012). Religious faith as the existential foundation of the individual. *Bulletin of Taras Shevchenko Kyiv National University. Philosophy. Politology*, 109, 26–30 [in Ukrainian].
- Predko, O., Kostiuk, O., & Predko, D. (2024). Religious faith: Personal forms of presentation. *Renewed Life: Journal of Philosophy and Religious Studies*, 79(2), 163–174. <https://doi.org/10.31337/oz.79.2.3>.
- Ramos, J. C. (1984). *A people waiting for salvation: A biblical evaluation of watchtower christology and soteriology with suggested strategies for the evangelization of Jehovah's witnesses*. James White Library. Andrews University. <https://dx.doi.org/10.32597/dmin/217/>
- Redeker, C. F. (2006). *Pastor C. T. Russell: Messenger of millennial hope, distinguished founder of the bible students and his legacy*. Pastoral Bible Institute.
- Russell, C. T. (1878a). The atonement. *Herald of the Morning*, 7(3), 39–40.
- Russell, C. T. (1878b). The Prophetic Conference. *Herald of the Morning*, 7(6), 83–84.
- Russell, C. T. (1878c). The Prospect. *Herald of the Morning*, 7(1), 11–15.
- Russell, C. T. (1879a). Supplement to Zion's Watch Tower. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 1(1), 1–2.
- Russell, C. T. (1879b). The New Paper. *Herald of the Morning*, 8(3), 42.
- Russell, C. T. (1879c). Your vote wanted. *Herald of the Morning*, 8(2), 40.
- Russell, C. T. (1890). Harvest gathering and siftings. A brief history of the development of present truth. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 11(6), 3–7.
- Sannikov, S. (2017). 5 Sola of the Reformation. Theological principles of heterogeneous Protestantism. *East*, 3(149), 83–92 [in Ukrainian].
- Schulz, B. W., & Vienne, R. M. (2014). *A separate Identity: Organizational identity among readers of Zion's Watch Tower 1870–1887* (Vol. 1.). Flutering Wings Press.
- Smith, B. (2018). Solus Christus: Against the idol making factory. *Reformed Faith & Practice: The Journal of Reformed Theological Seminary*, 3(1), 13–27.
- The Watchtower is like no other magazine*. (n.d.). Jehovah's Witnesses [in Ukrainian]. <https://www.jw.org/uk/свідки-еговий/діяльність/видавнич-діяльність/вартова-башта-пробудись-журнал/>
- West, N. (1879). *Premillennial essays of the Prophetic Conference: Second coming of Christ with an appendix of critical testimonies*. F. H. Revell.
- Yarotskiy, P. (2008). *Late Protestantism in Ukraine (pentecostals, adventists, Jehovah's Witnesses)*. Surma S [in Ukrainian].
- Zydek, F. (2016). *Charles Taze Russell: Jego życie i czasy* [Charles Taze Russell: His Life and Times]. *Człowiek*.
- Zygmunt, J. F. (1967). *Jehovah's witnesses: A study of symbolic and structural elements in the development and institutionalization of a sectarian movement* [Unpublished PhD dissertation].

Отримано редакцією журналу / Received: 11.04.24
Прорецензовано / Revised: 21.04.24
Схвалено до друку / Accepted: 20.05.24

Roman ORLOVSKIY, PhD Student

ORCID ID: 0000-0002-6924-3866

email: orv1979@gmail.com

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

BACKGROUND FOR THE APPEARANCE OF THE PERIODICAL PUBLICATION "THE WATCHTOWER"

Background. The article examines the prerequisites for the emergence of the Watchtower magazine, which has been regularly published for more than a century, and today disseminates the teachings of the religious organization of Jehovah's Witnesses in hundreds of languages with millions of copies. In particular, the study traces the period of spiritual growth and development of Charles Taze Russell as an independent religious figure and the founder of this now recognizable periodical.

Methods. To achieve the results of the research, the following scientific methods were applied: historical, casual, comparative and biographical.

Results. It is determined that the beginning of the break in the harmonious cooperation of the editors of the "Herald of Morning", Nelson Barbour and Charles Russell, was disappointment in the expected ascension of the faithful to heaven in the spring of 1878. It was found that Charles Russell explained the disappointment experienced by the fact that the ascension should not be perceived as a momentary event, but as a long process. It is established that Nelson Barbour disagreed with Russell's interpretation, and the conflict between them subsequently manifested itself regarding the classical Protestant doctrine of "Substitutionary Ransom." Nelson Barbour declared the idea of Substitution to be unbiblical, and Charles Russell considered this doctrine to be perhaps the most important concept, the foundation of the Christian faith. It has been established that one of the expressions of the conflict between them was the opposing assessments of the holding of the Prophetic Conference on the topic of the premillennial view of the second coming of Christ. Subsequently, Charles Russell realized the need to create a separate periodical. This act escalated into Nelson Barbour's open accusations against his younger colleague.

Conclusions. All of these events tested Charles Russell's religious faith and led to his rise as an independent religious leader and the publication of *The Watchtower*. It is noted that in this conflict Russell showed the strength of his religious beliefs and respect for his older colleague. It was also in these events that his religious identity was crystallized. And, despite the fact that the views of Charles Russell were quite different from the beliefs of traditional Protestant churches in the United States, the Watchtower periodical emphasized the importance of the doctrine of Substitution as a central point of the Christian faith.

Keywords: Charles Taze Russell, Nelson Barbour, Protestantism, Protestant churches, religious identity, religious faith.

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

УДК 27-312.3:27-1:93/99
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.9>

Андріанна РОМА, асп.
ORCID ID: 0000-0001-8570-6093
e-mail: andriannaroma13@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

СОЦІАЛЬНИЙ КОНТЕКСТ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ ДАВНІХ РИМЛЯН

Вступ. Виконано комплексне дослідження особливостей релігійної ідентифікації римлян у контексті соціальної стратифікації та соціальної диференціації. Ідеться про спробу реконструкції давньоримського побуту та його впливу на релігійне життя, як воно змінювалось залежно від соціальної групи та які характерні риси у ставленні до релігії притаманні кожній із них. Також показано роль інших чинників, які формували варіативність сприйняття релігії римським суспільством, зокрема приділено увагу політичному, економічному та культурному факторам.

Методи. Розглянуто різні підходи до висвітлення цієї проблематики провідними дослідниками римської релігії у галузі релігієзнавства, історії та культурології, оскільки рішення з цих питань існують на перетині цих дисциплін.

Результати. Розкрито, що дослідження релігійної ідентифікації представників рівних прошарків населення Давнього Риму демонструє складну та багатогранну взаємозалежність між системою вірувань та суспільною ієрархією – компонентами, глибоко вкоріненими в соціальну канву Риму. Також показано, як люди взаємодіяли з релігією залежно від їхньої приналежності до певного соціального класу: від підтримки храмів та участі еліт у державних культурах до поклоніння божествам, популярним серед нижчих верств населення. Висвітлено багатогранність релігійної ідентифікації у контексті соціальної стратифікації, що сприяє значно глибшому розумінню суспільного та культурного життя Давнього Риму. Виняткову увагу приділено особливостям соціальної диференціації у Римі, їх впливу на формування норм приватного життя та побуту, а також взаємозв'язку індивідуального та колективного в контексті релігійного життя римлян. Окрім того, зазначено вплив соціального статусу на релігійні преференції: які боги опікувались можливими та неможливими групами і як змінювалось це коло божеств залежно від суспільних зрушень. Визначено спектр характеристик, які уособлюють загальне ставлення римлян до релігії та визначають особливості їхньої релігійної ідентифікації.

Висновки. Розкрито релігійну ідентифікацію римлян у контексті соціальної стратифікації та диференціації завдяки демонстрації багатошарового взаємозв'язку між релігійними віруваннями та соціальною ієрархією. Зазначено, що римське суспільство було консолідоване навколо ідеї загальнодержавного добробуту, а релігія, яка тісно перепліталась з іншими соціально значущими інститутами, виступала ідейним джерелом та соціальним регулятором. Визначено, що вплив соціального статусу на релігійні преференції відображає, як глибоко релігійні вірування були вкорінені в повсякденне життя римлян і яким чином вони формували особистісну та колективну ідентичність.

Ключові слова: римська релігія, релігійна ідентифікація, громадянська релігія, антична релігія, релігійна ідентичність.

Вступ

Давній Рим – епоха величі та легенд, масштабних завойовань та дивовижних контрастів. Немає сумніву, що технологічний прогрес та рівень комфорту, доступний пересічній людині сьогодні, для найбагатшого римлянина в імперії здавався би фантастикою, однак навіть дві тисячі років потому римські багатії можуть конкурувати із сучасними магнатами в питаннях землеволодіння та провадження розкішного життя. Побут Давнього Риму і його соціальна стратифікація є предметом дослідження багатьох істориків з усього світу, однак досліджувало їх як плацдарм для оформлення та розвитку релігійної традиції значно менше коло осіб. Особливо значущими в контексті вивчення соціальних передумов та особливостей римської релігії є роботи Й. Рюпке, М. Бірд, Дж. Шайда, Г. Буасье, Є. Штарман, Г. Форсайта, Т. Зелінського, Ж. Дюмезіля, Г. Віссони, К. Латте, К. Чемпіона та багатьох інших. Серед українських дослідників розробку цієї проблематики відобразили у своїх роботах О. Сарапін, Є. Федченко, Н. Міняйло, О. Петрецько, Л. Хомін, С. Хільчевський, однак у вітчизняному науковому дискурсі, зокрема релігієзнавчому, вона представлена значно менше.

Методи

Шалені статки та марнотратні звички співіснували разом з осудом розкошів та захопленням тихим сільським життям. Пліній Старший був одним із відомих критиків розкішного життя, який віддавав перевагу життю помірному, однак його племінник описує їхню "скромну" замиську віллу як "величезний комплекс будівель з окремою їдальнею для кожного сезону, особистими банями та басейном, двориками та тенісними кортами, центральним опаленням, водопроводом, гімнастичною

залою, сонячними залами з панорамними вікнами з видом на море та садовими альтанками" (Beard, 2015, pp. 462–463), зазначаючи, що її утримання коштує зовсім не багато. Як і тепер, одним зі шляхів демонстрації власного багатства було зведення розкішних будинків – не лише для особистих потреб, але й муніципальних. У містах Італії та провінцій багатії спонсорували будівництво громадських споруд, таким чином закарбовували своє ім'я в історії та залучались прихильністю народу, в Римі ж цей привілей належав виключно імператору. Однак поряд із шаленими статками та неймовірно розкішним, навіть за сучасними мірками, життям проходило життя простих людей, яке не мало ані крихти тих радощів, які були розподілені між тими, хто мав гроші (Orlin, 2021, p. 71). Більшість населення, навіть вільних громадян, у найкращому разі мала "невелику кількість грошей (на смаколики, додаткову кімнату, дешеві прикраси чи простий надгробок", а в гіршому – були жебраками, безробітними та безхатками" (Beard, 2015, p. 467). Попри контрасти багатства і бідності їх представники співіснували пліч-о-пліч як у повсякденні (що було зумовлено особливістю античних міст, які не диференціювались на зони престижності, які це відбувається зараз), так і в релігійному житті, оскільки однаково раділи добрим знаменням, з однаковою силою бажали заручитись підтримкою богів, хоча запити, найімовірніше, мали різні.

Римська релігія мала як офіційний, так і побутовий рівні: перший охоплював увесь спектр державних свят та релігійних обрядів (*sacra publica*), другий охоплював приватну сферу релігійного життя, що переважно складалась із фамільних та родових культів, шанування домашніх духів (*sacra privata*). До офіційних культів на-

© Орловський Роман, 2024

лежали *sacra pro populo*, *sacra pro montibus*, *sacra pro pagis*, *sacra pro curiis*, *sacra pro sacellis*. Оскільки вони здійснювались для народу, то фінансувались за кошти народу (*publica sumptu*). Приватними були культури *sacra pro familiis* (виконувались переважно *paterfamiliae*, щоб вшанувати та умилювати духів), *sacra progenibus* (культи окремих патриціанських родів, які вшановували певних богів для отримання особливих привілеїв), *sacra pro singulis hominibus* (здійснювались особою, що виключена із соціальної групи за певних причин чи обставин, і спрямовані на забезпечення добробуту цієї групи). Останні дві категорії мають яскраво виражений соціальний компонент, що підкреслює соціальну орієнтованість римської релігії обох рівнів. Важлива характеристика Давнього Риму, яка обумовлювала практично всі сфери життя, – пріоритет державного добробуту над особистим, тобто колективного над індивідуальним. Особистий добробут неможливо було помислити у відриві від загальнодержавного. Це пояснює специфіку сприйняття римського благочестя, яке виражалось у чіткому слідуванні приписам щодо шанування богів та правильного здійснення ритуалів, котрими жреці (чиновники) регламентували стосунки людей та богів.

Результати

Sacra publica лишила свій відбиток на формуванні культурної канви римського суспільства. У світлі релігійного плюралізму римлян соціальна стратифікація мала значний вплив на надання доступу до релігійних привілеїв, соціальних ліфтів та влади. Римське суспільство було поділено на різні соціальні класи, статус яких визначався через основні категорії: походження, статки та ремесло (вид діяльності). Офіційна релігія (*sacra publica*) функціонувала на загальнодержавному рівні, нормуючи релігійне життя та обслуговуючи політичні інтереси. Релігійні культури, встановлені державою, наприклад культ імператора, відігравали ключову роль у легітимізації владної еліти. Щодо цього цікавою є робота британського історика Дункана Фішвіка, який убачав у шануванні імператора як божественної фігури механізм консолідації політичної влади та укріплення соціальної ієрархії. У своїй роботі "Імператорський культ латинського Заходу" він зазначає, що культ імператора, який зображав імператора медіатором між богами та людьми, стратегічно використовувався задля забезпечення лояльності та слухняності підданих. Одним із наслідків культу, на думку Фішвіка, стало соціальне розшарування, оскільки активна участь у справлянні культу була доступна лише привілейованим верствам (фінансові внески, жрецькі посади, публічні вияви лояльності) і давала можливість наблизитись до імператора, таким чином ще більше укріплюючи привілейований статус (Fishwick, 1991). Престиж багатих та впливових контрастував із маргіналізацією звичайних людей або непокірних.

Як зазначає Крейг Чемпіон, релігія достатньо тривалий час була інструментом римських еліт для керування неелітарними масами, що мало наслідком надмірний формалізм та прискіпливість до будь-яких дрібниць, безапеляційне підкорення волі богів у її трактуваннях жрецькими, чудернацьких обрядах або ж жорстоких жертвувань, однак "у релігійних уявленнях еліти така поведінка була невід'ємною частиною *pax deorum*" (Champion, 2017, p. 224). *Pax Deorum* (мир богів) – екзистенційно важливий структурний елемент Давнього Риму: усі зусилля державної релігії були спрямовані на його досягнення. Формула взаємодії римлян з богами – *do, ut des* (я даю, щоб і ти дав): люди віддають належним чином шану богам, забезпечують правильне вико-

нання ритуалів та культів; у свою чергу, боги мають забезпечити Риму суспільний добробут. Завдання державних жерців полягало в тому, щоб максимально збільшити шанси реалізації "угоди" з богами, тобто максимально правильно виконати зобов'язання зі свого боку. "Жреці намагались адаптувати релігійні практики предків до швидкозмінного світу на тлі імперії, що зростала, та її проблем. Турбота про ортопраксію була вплетена в канву їхнього буття, а не була просто химерним позерством на службі політичного та соціального контролю над не-елітою" (Champion, 2017, p. 226).

У часи Античності, як і в епоху сьогодення, багатство та соціальний статус не завжди були тотожними поняттями: люди могли бути заможними, однак піддаватись різноманітним формам соціального виключення через походження, професію або спосіб життя (Carlà-Uhink et al., 2023, p. 3). Згідно з теорією П'єра Бурдьє, різні форми капіталу можуть існувати незалежно від одне одного: можна володіти фінансовим капіталом, проте не мати соціального капіталу (інтеграції у соціальне життя), та навпаки – мати міцні соціальні зв'язки, не маючи економічного капіталу (Bourdieu, 2021). Соціальне розділення відчувалось не лише у способі життя та майнових статках, воно також суттєво впливало на моральні орієнтири та релігійні уявлення. Якщо для вищих кіл соціальної стратифікації основними чеснотами були благочестя, мужність та справедливість (відповідно до особливостей їхнього сприйняття), то серед соціальних низів важливу роль відігравали терпіння, прощення, підкорення долі. Особливе значення також мали невинність (*innocentia*), милосердя (*misericordia*), доброта (*bonitas*), простодушність (*simplicitas*). Зазначені чесноти переплітаються із ключовими чеснотами християнства (милосердя, всепрощення, смирення), з чого випливає, що моральні настрої серед широких кіл населення були готові до появи нової релігії, і тому християнство органічно лягло в концепцію їхніх духовних запитів. Також однією з найцінніших чеснот простих людей була працьовитість (тоді як серед привілейованих верств населення побутовала зневага до тяжкої фізичної праці і тяжіння до аристократизму, що стало особливо відчутним під впливом елліністичної культури), тому логічно, що найпоширенішими серед народу були землеробські культури, а найбільшу популярність мали боги-трудівники.

У період імперії розширилось коло божеств, до яких звертались раби та відпущеники. Вони не були специфічними "богами для бідних", однак поклоніння ним вважалось найбільш сприятливим серед неможливих верств суспільства. Доволі часто можна спостерігати інстинктивне відторгнення маргінальних та знедолених груп населення від усього, що пов'язано з державою, її законами та порядками. У релігійному контексті це виражалось у відчуженні бідних, рабів та відпущеників від офіційного римського культу. Таким чином, Юпітер, який був не тільки верховним громовержцем, але й уособлював Римську державу та її міць, майже не згадувався серед нижчих прошарків. Поступово свою популярність втратила Фортуна, імовірно, через тісний зв'язок з імператорським культом (хоча раніше була однією з ключових богинь, про покровительство якої благали відпущеники), і Церера, культ якої початково вважався плебейським. Натомість *Вона Деа* (Добра Богиня, покровителька добробуту, родючості та здоров'я) та Феронія (богиня луків, полів та цілющих трав, їй відпущеники завдячували своєю свободою) мали особливу шану.

Дискусія і висновки

Наведені приклади демонструють суттєву різницю між різними соціальними рівнями як на побутовому, так і на ідеологічному рівнях, унаслідок чого релігійна ідентифікація різних класів була диференційована. Оскільки еліта завжди була прямо чи опосередковано пов'язана з владними структурами, її релігійну ідентифікацію (принаймні її зовнішній складник) відображала релігія офіційного рівня (державні культу та свята), ідентифікація менш заможних верств була більш виражена на рівні побуту. Для еліт були доступні складні релігійні ритуали, безпосередня участь у релігійних фестивалях та святах, спонсорство релігійних колегій, нерідко і безпосередня участь у релігійних процесах або ж отримання престижних жрецьких посад. У житті нижчих класів релігійні практики, з одного боку, корелювали з буденним виживанням, з іншого боку, забезпечували соціальну згуртованість та відчуття приналежності до спільноти. Попри своє становище, раби знаходили в релігії інструменти самовираження, а нерідко – механізм сподівання або супротиву (Fishwick, 1991).

Загалом релігійна ідентифікація римлян прямо залежала від їхнього соціального становища, причому релігія була як віддзеркаленням, так і інструментом укріплення соціальної ієрархії. Еліта використовувала релігійні практики переважно як механізм підтримки та підвищення свого статусу, тоді як для рабів релігія більшою мірою виконувала компенсаторну функцію. І хоча кожний соціальний клас, імовірно, мав свою мотивацію, звертаючись до божества, й обирав це божество, зважаючи на свої потреби, шанобливе ставлення до релігії було загальним. Благочестя римлянина залиша-

лось уніфікованим незалежно від соціального статусу чи майнового стану, які радше оформлювали побут, аніж формували суть взаємозв'язків між людьми та богами. Шанобливе ставлення до божеств, увага до найдрібніших деталей, чітке слідування інструкціям під час оформлення звернення до божества, розуміння, яке саме божество потрібне людині для здійснення конкретного запиту – це загальні характеристики, притаманні адептам римської релігії.

Список використаних джерел

- Beard, M. (2015). *SPQR: A History of Ancient Rome*. Liveright.
 Bourdieu, P. (2021). *Forms of capital: General sociology: Vol. 3. Lectures at the collège de France 1983–84* (P. Collier, Trans.). Polity.
 Carla-Uhnik, F., Cecchet, L., & Machado, C. (2023). *Poverty in Ancient Greek and Rome: Realities and discourses*. Routledge Monographs in Classical Studies.
 Champion, C. B. (2017). *The peace of the gods: Elite religious practices in the Middle Roman Republic*. Princeton University Press.
 Fishwick, D. (1991). *The imperial cult in the Latin West*. Brill.
 Orlin, E. M. (2021). *A social and cultural history of republican Rome*. Wiley-Blackwell.

References

- Beard, M. (2015). *SPQR: A History of Ancient Rome*. Liveright.
 Bourdieu, P. (2021). *The Forms of Capital: General Sociology: Vol. 3: Lectures at the Collège de France 1983–84* (P. Collier, Trans.). Polity.
 Carla-Uhnik, F., Cecchet, L., & Machado, C. (2023). *Poverty in Ancient Greek and Rome: Realities and discourses*. Routledge Monographs in Classical Studies.
 Champion, C. B. (2017). *The peace of the gods: Elite religious practices in the Middle Roman Republic*. Princeton University Press.
 Fishwick, D. (1991). *The imperial cult in the Latin West*. Brill.
 Orlin, E. M. (2021). *A social and cultural history of republican Rome*. Wiley-Blackwell.

Отримано редакцією журналу / Received: 13.04.24
 Прорецензовано / Revised: 23.04.24
 Схвалено до друку / Accepted: 11.05.24

Andrianna ROMA, PhD Student
 ORCID ID: 0000-0001-8570-6093
 e-mail: andriannaroma13@gmail.com
 Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

THE SOCIAL CONTEXT OF RELIGIOUS IDENTIFICATION OF THE ANCIENT ROMANS

Background. *This article is intended to be a comprehensive study of the peculiarities of religious identification of Romans in the context of social stratification and social differentiation. It is an attempt to reconstruct the ancient Roman way of life and its impact on religious life, how it changed depending on the social group, and the characteristic features of attitudes towards religion inherent in each of them. The article also shows the role of other factors that shaped the variability of the perception of religion in Roman society, in particular, political, economic and cultural factors.*

Methods. *The article examines different approaches to the coverage of this issue by leading researchers of Roman religion in the fields of religious studies, history and cultural studies, as the answers to the questions lie at the intersection of these disciplines.*

Results. *The study of the religious identification of representatives of equal layers of the population of Ancient Rome demonstrates a complex and versatile interdependence between the belief system and the social hierarchy, components that were deeply rooted in the social fabric of Rome. It also shows how people interacted with religion depending on their social class: from supporting temples and elite participation in state cults to worshipping deities popular among the lower classes. By highlighting the multifaceted nature of religious identification in the context of social stratification, this study contributes to a much deeper understanding of the social and cultural life of ancient Rome. Particular attention is paid to the peculiarities of social differentiation in Rome, their influence on the formation of norms of private life and everyday life, as well as the relationship between the individual and the collective in the context of the religious life of the Romans. Moreover, the influence of social status on religious preferences is indicated: which gods were patronised by wealthy and poor groups, and how this circle of deities changed depending on social changes. The author identifies a range of characteristics that embody the general attitude of the Romans to religion and determine the peculiarities of their religious identification.*

Conclusions. *The study conducted highlights the religious identification of the Romans within the context of social stratification and differentiation, demonstrating the multilayered relationship between religious beliefs and social hierarchy. Roman society was consolidated around the idea of collective state welfare, with religion, which was intricately intertwined with other socially significant institutions, serving as both an ideological source and a social regulator. The influence of social status on religious preferences reflects how deeply religious beliefs were embedded in the daily lives of Romans and how these beliefs shaped both individual and collective identity.*

Keywords: *roman religion, religious identification, civil religion, ancient religion, religious identity.*

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ РЕЛІГІЙНОЇ ВІРИ У ПРОПОВІДЯХ ЧАРЛЬЗА СПЕРДЖЕНА

Запропоновано аналіз проповідей Чарльза Сперджен, тематично поєднаних у рубриці "релігійна віра". Під сумнів поставлено конфесіоцентризм у розумінні Ч. Спердженом релігійної віри. Натомість підтверджено помітну християнську універсалізацію у його проповідях, присвячених різним аспектам релігійної віри. Принагідно наголошено широкую ідентифікацію Ч. Спердженом поняття "баптизм". Розкрито особливості його гомілетики, методологічним орієнтиром якої визнано феноменологізм. Констатовано парадоксальність у сприйнятті ним співвідношення понять "віра" і "релігійна віра". З одного боку, йдеться про виокремлення трьох форм віри в контексті актуалізації людиною чогось потенційного. Для Ч. Сперджена найвищою формою є релігійна віра. З іншого боку, у його проповідях є семантичне зближення понять "віра" і "релігійна віра". У перспективі виявлення когнітивного потенціалу релігійної віри розкрито запропонований Ч. Спердженом опис її структурних компонентів (знання – переконання – довіра). Особливу увагу приділено ідентифікації Ч. Спердженом довіри до Спасителя, актуалізованої через її своєрідні форми. Докладний аналіз структурних компонентів релігійної віри дозволяє стверджувати про характерний для Ч. Спердженна христоцентризм. Продемонстровано значущість для Ч. Спердженна таких пізнавальних гарантій релігійної віри, як розум і серце, які є пов'язаними з послухом Христу, який, у свою чергу, сприяє досягненню "праведності, що з віри походить". Виявлено, що христоцентризм, помітний у проповідях Ч. Спердженна, є мірилом виправдання людини вірою. Узагальнено особливості феноменологічного підходу Ч. Спердженна, застосованого ним до контекстуальних ідентифікацій релігійної віри.

Ключові слова: релігійна віра, проповіді, Чарльз Сперджен, баптизм, феноменологізм, форми віри, складники віри.

Вступ

Чарльз Хаддон Сперджен (1834–1892) є однією з ключових постатей християнського відродження в Англії вікторіанської епохи. Блискучий оратор, пастор і проповідник значної баптистської громади стає популярним не тільки в колах протестантів туманного Альбіону, але й країн континентальної Європи та Америки. Варто додати, що з 1856 року численні проповіді Ч. Спердженна збирали значну кількість християн в орендованому ним залі Сурей-Гарденс. А з 1859 року він проповідував у спеціально спорудженому в Лондоні молитовному будинку "Метрополітен-скінія" (Metropolitan Tabernacle), розрахованому на шість тисяч осіб. Причому цей молитовний будинок, розміщений поблизу пабу "Слон і замок", не міг вмістити всіх охочих отримати духовну насаду від вишуканих промов Ч. Спердженна. Між іншим, у різні часи його слухали англійський державний діяч і письменник Вільям Гладстон, англійський письменник, літературознавець і мистецтвознавець Джон Раскін, американський письменник Марк Твен, британська письменниця і місіонерка Флоренс Найтінгейл, британський місіонер у Китаї Джеймс Хадсон Тейлор. Навіть королева Вікторія, перевдягнувшись простолюдинкою, була присутньою на проповіді "принца проповідників" (Prince of Preachers). Таке прізвисько Ч. Сперджен отримав від численних шанувальників його ораторського таланту.

Принагідно зауважу, що "принц проповідників" не отримав належної теологічної освіти. Він був талановитим самоуком у справі засвоєння "божественних речей". На думку Вільяма Естєпа, "хоча Сперджен не мав можливості отримати формальну теологічну освіту не зі своєї вини, у деякому сенсі все його життя можна розглядати як прагнення до теологічного розуміння Євангелія" (Estep, 1984, р. 5). Принаймні саме Ч. Сперджену в епоху вікторіанської Англії вдалося відродити популярність проповідництва, привернувши увагу християн до вічних цінностей. Тому не дивно, що автори більшості книг із гомілетики згадують про ґрунтовні, хоча й подекуди ексцентричні коментарі Ч. Спердженна до біблійних книг. За свідченням Джеймса Стіцзінгера: "Він виголосив понад 3560 проповідей з кафедри метрополітен-скінії, які становлять шістдесят три томи, опубліковані

між 1855-м і 1917-м роками" (Stitzinger, 1992, р. 26). Також Джон Карлайл, наприклад, писав: "За оцінками спостерігачів, його служби відвідали понад сто тисяч осіб" (Carlile, 1934, р. 11). Натомість Рей Комфорт стверджував: "За все своє життя він проповідував приблизно десять мільйонам осіб. Тоді зовсім не дивує, що його називали "принцем проповідників" (Comfort, 2003, р. 36).

Серед відвідувачів метрополітен-скінії були не тільки баптисти. За свідченням Роберта Шиндлера, "крім офіційних осіб та членів церкви, на публічних молитовних зібраннях в Скінії були присутніми священнослужителі, служителі і місіонери усіх конфесій" (Shindler, 1892, р. 285). Вірогідно, проповідницький талант Ч. Спердженна посприяв популяризації баптизму в тодішній Англії і певною мірою його універсалізації. Принагідно слід зауважити, що англійський проповідник надто широко розумів баптизм як конфесію. Симптоматичними є його твердження: "Ми віримо, що баптисти – правдиві християни. Ми почали своє існування не в часи Реформації, ми були реформатами ще до народження Лютера або Кальвіна; ми ніколи не походили з Римської церкви, тому що ніколи не були в ній. У нас є безперервна лінія від самих апостолів! Ми завжди існували з часів Христа, і наші принципи, інколи приховані і забуті.. завжди мали чесних і святих прихильників" (Spurgeon, 1861, р. 225).

Тоді цілком зрозумілими стають спроби глорифікації проповідницької діяльності Ч. Спердженна в публікаціях британських і американських дослідників. Зокрема, Едмунд Сімпсон відзначав: "Ще до того як йому сповнилося двадцять п'ять років, американський методистський щоквартальний журнал характеризує його як "найвідомішого проповідника того часу, ім'я якого було популярним в Європі і США", і проголошує його найвеличнішим з нині живих "штурмовиків людських сердець" (Simpson, 1934, р. 383). Рей Комфорт, у свою чергу, наголошував: "Якщо будь-коли і був проповідник, чиї слова уособлювали "священне красномовство", то це був Чарльз Сперджен" (Comfort, 2003, р. 34)..

Безумовно, Ч. Сперджен був одним із популярних пасторів вікторіанської Англії. Однак тексти його проповідей ще не стали предметом належної уваги з боку науковців. Слушним слід визнати зауваження Патріції

Круппи: "Чудова кар'єра Гладстона... отримала ту наукову увагу, на яку заслуговують його видатні досягнення, однак про кар'єру його сучасника Ч. Х. Сперджена було зроблено на диво мало наукових праць, хоча жодна історія релігійного та інтелектуального життя вікторіанської доби не може бути повною, якщо її автор буде ігнорувати його вплив" (Круппа, 1982, р. 1).

Відтак доводиться сприйняти як належне твердження, за яким у сучасній релігієзнавчій думці бракує виважених досліджень, присвячених різним аспектам творчої діяльності Ч. Сперджена. Це стосується і його проповідей як предмета саме аналітичного дискурсу. Крім того, змістом тематичного репертуару гомілетики Ч. Сперджена цікавилися тільки американські і британські науковці. У зв'язку з цим на особливу увагу заслуговують публікації Едмунда Сімсона (1934), Крейга Скіннера (1984), Петера Мордена (2012) і Томаса Бреймаєра (2020). Звісно, слід зважати на наявність у дослідницькій думці численних біографій Ч. Сперджена, серед яких варто відзначити публікації Роберта Шиндлера (1892), Вільяма Юнга Фуллертона (1920), Джона Чарльза Карлайла (1933), Патріції Круппи (1982), Арнольда Даллімора (1984), Льюїса Драммонда (1992) і Тома Неттлза (2013). До речі, Л. Драммонд нараховує тридцять п'ять біографій Ч. Сперджена, опублікованих в інтервалі між 1867-м і 1984-м роками (Drummond, 1992, pp. 882–883).

На важливості вивчення гомілетики Ч. Сперджена особливо наполягали англійські дослідники. Зокрема, теолог Е. Сімсон слушно зазначав: "Проповідь Слова була його головною пристрастю. Усі його здібності пробудилися для цього завдання. Основи віри становили його невичерпну тему, і він не жадав ніякої іншої; однак він повністю усвідомлював небезпеку монотонності, а різноманітні її трактування і аспекти були складниками його ідеалу повномасштабного служіння" (Simpson, 1934, р. 390).

У перспективі вивчення творчого доробку "принца проповідників" визначальною слід визнати тематику релігійної віри, ретельно розкрити ним у численних проповідях. Іншими словами, осмислення Ч. Спердженом феномену релігійної віри уможливлено у міру занурення у змістовий простір його гомілетики. Отже, **метою** пропонованого автором дослідження будуть особливості ідентифікації Ч. Спердженом віри як одного з найважливіших аспектів його творчої спадщини. Принагідно потребує докладного з'ясування питання можливого конфесійного наповнення поняття *faith*, вельми частого саме у проповідях Ч. Сперджена.

Новизну дослідження убачаю в ознайомленні науковців із творчою спадщиною "принца проповідників". По суті, йдеться про першу публікацію у вітчизняному релігієзнавстві, присвячену аналізу праць Ч. Сперджена, зокрема й його проповідей. Звісно, подальший аналіз обмежується гомілетичним доробком Ч. Сперджена. Крім того, видається перспективною демонстрація одного з можливих варіантів розв'язання ним проблеми релігійної віри.

Предметами пропонованого дослідження будуть проповіді Ч. Сперджена "Виправдання вірою" (1867), "Життя за вірою" (1868), "Спасіння вірою і дією духа" (1875), "Віра, що очищає серце" (1877), "Віра, що діє любов'ю" (1880), "Віра: що це? Як її можна отримати" (1881), "Нова віра, страх, послух і спасіння" (1890),

"Послух віри" (1890)¹. Усі згадані тексти входять до повного комплексу проповідей Ч. Сперджена обсягом у 63 томи, що являє собою одне із найзначніших зібрань творинь в історії християнської літератури. У подальшому викладі скористаюся текстами його проповідей, взятих саме з цього авторитетного видання.

Результати

Передусім відзначу, що "принц проповідників" у своєму сприйнятті релігійної віри цілковито спирався на біблійні інтенції, намагаючись зробити очевидним прихований у них сенс. Навряд чи варто вбачати в його поясненнях якийсь вузький конфесійний підтекст. Навпаки, у питанні ідентифікації релігійної віри Ч. Сперджен вдавався до демонстрації своєрідної християнської універсалізації. Симптоматичним видається його зауваження: "Пуританство, протестантизм, кальвінізм.. усього лише збіднені назви, які світ надав нашій величній і славній вірі – вченню апостола Павла, Євангелію Господа і Спасителя нашого Ісуса Христа" (Spurgeon, 1960, р. 160).

Що ж являє собою "наша велична і славна віра"? Чи зводиться її зміст до якогось доктринального імперативу? Чи варто стверджувати про когнітивне наповнення релігійної віри у викладі Ч. Сперджена? Між іншим, Е. Сімсон вважав, що "стійка віра Сперджена містила в собі інтелектуальний елемент, який міг послужити основою для його непорушної впевненості" (Simpson, 1934, р. 391). У будь-якому разі англійський проповідник намагався пояснити ті ідентифікації віри, які були розпорошені в біблійних текстах. Проте його пояснення не виходять за межі своєрідного феноменологізму. Іншими словами, Ч. Сперджен вдається до контекстуального описування суті та різновидів релігійної віри, цілковито спираючись на її біблійні конотації. Образно кажучи, він вихоплював перлини зі скарбниці Святого Писання і завдяки своєму дару гомілетики змушував їх виблискувати феєричним світлом, викликаючи подив та ентузіазм у слухачів. Звісно, що йдеться про ті "перлини", що вписуються у змістовий простір кредології.

Надалі доречним буде виокремлення тих опорних ідентифікацій релігійної віри, пояснення яких пропонував Ч. Сперджен. Такого кшталту опорні ідентифікації уможливаються на основі уважного перечитування його гомілетичних творів.

Одразу ж зверну увагу на наявну парадоксальність у сприйнятті Ч. Спердженом співвідношення понять "віра" і "релігійна віра". З одного боку, він виокремлює три форми віри, зважаючи на особливості актуалізації людською чогось потенційного. Тоді цілком можливо є віра, "яка вірить у ймовірне і є вірою будь-якої людини: так можуть вірити митарі і грішники" (Spurgeon, 1890, р. 304). Однак у такому разі йдеться про своєрідну поверхову віру. Більш повноцінною, хоча й недостатньою у гносеологічному сенсі, Ч. Сперджен проголошує віру, "яка вірить у те, що навряд чи є можливим" (Spurgeon, 1890, р. 304). Щоправда, він не вдається до деталізації такої форми віри. Натомість Ч. Сперджен протиставляє згаданім її формам ту віру, "яка не дбає про ймовірність чи можливість, а ґрунтується тільки на Слові Господньому, й тому є вірою Божих вибраних" (Spurgeon, 1890, р. 304). У такому разі набуває більшої гносеологічної значущості релігійна віра. Для англійського проповідника такого кшталту віра видається адекватною для людини. З особливим пафосом він наголошував: "Бог

¹ Наведені дати проповідей Ч. Сперджена відповідають рокам їх проголошення з кафедри метрополітен-скінії.

заслуговує на таку віру, "бо для Бога все можливо". Не ймовірність, а впевненість є основою віри, коли Бог промовляє" (Spurgeon, 1890, р. 304). Цим англійський проповідник підтверджує хрестоматійне визначення віри апостолом Павлом як "здійснення очікуваного і впевненості в тому, що не є очевидним" (Євреїв 11:1).

З іншого боку, Ч. Сперджен надмірно зближав семантику релігійної віри та віри. Точніше, віра в Господа в нього виявляється адекватним вираженням віри як такої. При цьому "віра – це "найпростіша з усіх речей і, можливо, через цю простоту її складніше пояснити" (Spurgeon, 1882, р. 402). Однак вона все-таки потребує пояснення. Тому Ч. Сперджен розгортає феноменологію структурних компонентів релігійної віри, зважаючи на їхній виразний когнітивний потенціал. Точніше, англійський проповідник виокремлює такі складники віри (*faith*), як "знання (*knowledge*), переконання (*belief*) і довіру (*trust*)". При цьому особливу увагу він звернув на перший структурний компонент віри. Для Ч. Сперджена віра розпочинається зі слухання проповіді, у якій пастор подає вірянам певні знання з приводу наявних у біблійних текстах сюжетів, або інтенцій. Ч. Сперджен стверджував: "Для віри необхідно є певна міра знання: звідси випливає важливість отримання знання" (Spurgeon, 1882, р. 402). Іншими словами, у нього віра не належить до розряду "сліпих" речей. Вона містить значний когнітивний потенціал, в основі якого лежить обізнаність про Христа і Його жертву. Для Ч. Сперджена вчення про жертву Христа виявляється "осередком мети, до якої прагне віра; саме на цьому осередку концентрується рятівна віра" (Spurgeon, 1882, р. 403).

Таким чином, спрацьовує ще одне семантичне обмеження у поясненні ним феномену релігійної віри. Для Ч. Сперджена релігійна віра постає еквівалентною вірі у Христа. Він стверджував: "Віра – це віра в те, що Христос є те, що Він сказав, що Він зробить те, що обіцяв, й очікування цього від Нього" (Spurgeon, 1882, р. 404). При цьому "принц проповідників" неодноразово наголошував на культивуванні твердого переконання у тому, що "кров Ісуса Христа, улюбленого сина Божого, очищає нас від усілякого гріха"; що його жертва є повноцінною і повністю прийнятою Богом від імені людини і тому той, хто вірить в Ісуса, не буде засуджений" (Spurgeon, 1882, р. 403). Іншими словами, переконання вірян у тому, що Христос спасає, виявляється своєрідним виповненням обізнаності про Його жертву.

Зрештою, вартий уваги фінальний акт реалізації рятівної віри, який водночас пов'язаний з її глибинною основою. Ідеться про довіру як "життєву силу віри" (Spurgeon, 1882, р. 403). Звісно, англійський проповідник мав на увазі довіру до Христа, який може і бажає спасти нас. У зв'язку з цим Ч. Сперджен згадує про пуритан, які звично пояснювали віру через слово *recumbency* (буквально: "лежаче положення"). Принагідно він обмовляється про ефект покладення на камінь розпластаного на весь зріст тіла, закликаючи з приводу цього: "Припадіть до Христа. Покладайтеся на Нього, заспокойтеся у Ньому, присвятіть себе Йому" (Spurgeon, 1882, р. 403). Тобто віра означає безперечну довіру до Ісуса Христа як Спасителя.

Щоправда, віра як цілковите покладання на Ісуса, як довіра до Нього може набувати форми "чіпляння за Христа". У зв'язку з цим Ч. Сперджен наголошував на проявах відчуження залежності і готовності вірян перебувати під її впливом. Зокрема, він зауважував: "Тисячі людей Божих не мають більшої віри, ніж ця; вони знають тільки те, що потрібно приліпитися до Ісуса всім

серцем і душею. Ісус Христос для них Спаситель сильний і могутній, подібний до скелі непохитної і незмінної; вони чіпляються за нього з усіх сил і це чіпляння рятує їх" (Spurgeon, 1882, р. 405).

Однак віра у значенні "чіпляння за Христа" виявляється лише нижчою формою релігійної віри, зважаючи на її аксіологічну перспективу. За рівнем вищою від неї Ч. Сперджен вважав віру в залежність від того, хто наділений безперечним авторитетом. Щоправда, він не вдається до описування такого кшталту віри, обмежуючись тільки наголосом на її прив'язці до постаті Ісуса Христа Спасителя. Ч. Сперджен стверджував: "Він нескінченно перевершує вас та представляє себе вашій довірі як ваш Вчитель і Господь. Якщо ви приймете Його і Його Слова, ви будете врятовані" (Spurgeon, 1882, р. 406).

Більш вартісною формою релігійної віри "принц проповідників" визнає "віру, що виростає з любові". Він патетично наголошував: "Блаженними і щасливими є ті, у кого ніжна віра в Ісуса переплітається з глибокою любов'ю до Нього" (Spurgeon, 1882, р. 406). У чому Ч. Сперджен убачав привабливість такого кшталту віри? Відповідь на це запитання приховується в його проповіді "Віра, що діє любов'ю". Ч. Сперджен дотримувався установки: віра завжди виробляє любов. Він стверджував: "Коли вірі потрібно щось зробити, вона йде в поле з любов'ю. Дві грації нероздільні. Віра – світло, а любов – тепло, і в кожному промені благодаті від Сонця правди знайдеш міру того й іншого. Істинна віра в Бога не може існувати без любові до Нього, як і щира любов без віри; вони єдині як сіамські близнюки, і там, де ви зустрінете одного, обов'язково присутнім буде інший" (Spurgeon, 1881, р. 459). Наполягаючи на їх нероздільності Ч. Сперджен все-таки зважав на факт пріоритетності віри в цьому тандемі. Пріоритетність віри Ч. Сперджен часто демонструє за допомогою метафоричних висловлювань на кшталт: "Віра – це золотий перстень, який небесний ювелір прикрашає берилом любові. Полийте віру краплиною Божої роси, і вона розквітне в любов" (Spurgeon, 1881, р. 459). В іншому місці тексту проповіді він наголошував: "Не намагайтеся виростити гіацинт любові без цибулини віри" (Spurgeon, 1881, р. 462). Тоді постає безсумне запитання: "Чому любов виявляється похідною віри?"

Відповіді Ч. Сперджена видаються дещо непереконливими. Передусім він зважає на потребу самої природи віри в Христа, яка передбачає відповідну любов до Нього як щось належне. Ч. Сперджен стверджував: "Віра створює любов із необхідності своєї природи, з відкриття, які вона робить і з присвоєння нею благ, які є у Христі" (Spurgeon, 1881, р. 460). Також він згадує про "відкриття краси" у Христі, до проявів якої у душі вірян спонукає саме віра. Крім того, любов уможливується у міру інтенсифікації людьми почуття володіння Христом. Словами Ч. Сперджена: "Любов радіє Ісусу, як своїй власності, тріумфує у Ньому і справедливо оспівує Йому любов, тому що Він її власний чоловік і Господь" (Spurgeon, 1881, р. 460). Для "принца проповідників" походження любові з віри також вмотивоване потребою християнина насолодитися милістю Христа. Точніше, він наголошував на набуванні вірою милості через молитву, подальшому досягненні в молитовному зверненні ефекту блаженства, внаслідок якого пробуджується любов до джерела такого блаженства. В остаточному підсумку Ч. Сперджен узагальнює те, що любов цілковито залежить від віри. А пробуджена вірою любов, у свою чергу, сприяє актуалізації послуху. Принаймні англійський проповідник наголошував: "Дія віри

на людське серце полягає в тому, щоб породжувати любов, а через любов послух, а послух Божественному Закону – це тільки інша назва моралі, або того, що виявляється її божественною формою, тобто святістю!" (Spurgeon, 1868, p. 523).

Але, з іншого боку, без любові неможливою є інтенсивність і міцність віри. За словами Ч. Сперджена, "віра проявляє свою силу через любов. Віра стає дією через любов" (Spurgeon, 1881, p. 464). В іншому місці тексту проповіді він казав: "Любов – це дещо більше, бо коли все буде розплавлене і готове текти, любов стає формою віри; вона виливає усе, що робить, у форму Божої любові, вчиняючи свої справи за божественним зразком любові у Христі Ісусі" (Spurgeon, 1881, p. 464). У такому разі любов для нього стає формою віри, у яку вона намагається "вилити" всю свою сутність. Однак, проявляючи свою сутність через добрі справи, любов таким чином оптимізує віру. Варте уваги зауваження Ч. Сперджена: "Хоча любов усім зобов'язана вірі, віра поступово стає боржницею любові. Любов приводить душу в захоплення і таким чином зміцнює віру" (Spurgeon, 1881, p. 465).

Доречно додати, що "принц проповідників" постійно наполягав на любові до Христа. У нього подібний христощентризм поширюється на всі форми віри. Подекуди в текстах проповідей Ч. Сперджена помітним є наголос на унікальності такої любові. Вельми патетичними видаються такі його твердження: "Любов до Ісуса передбачає, що краще не довіряти всім людям і янголам, ніж сумніватися у будь-якому Спокутнику, який пролив свою кров, щоб довести свою любов. Не довіряйте небесам, бо вони пройдуть; не довіряйте землі, бо вона повністю згорить; не довіряйте людині, бо вона подібна до надломленої тростини; але ніколи не сумнівайтесь у вірному Господі; спирайтеся на Нього всією своєю вагою, відпочиньте в Ньому з цілковитою впевненістю. Так навчає любов і віра засвоює свій урок" (Spurgeon, 1881, p. 466).

Отже, для Ч. Сперджена віра стає дією через опосередкованість любові. Крім того, вона збуджує почуття вірян і спонукає їх звернутися до Бога. Зауважу, що англійський проповідник аж ніяк не зводить віру до її когнітивного потенціалу. Ч. Сперджен часто наголошував на афективному вимірі віри. Його словами: "Віра – це акт розуміння; але вона також виходить із серця. "Серцем людина вірить до праведності", й тому Бог дає спасіння вірі, бо вона перебуває поряд з прив'язаностями і близька до любові, а любов.. є тим, що очищає душу" (Spurgeon, 1882, p. 410).

Також зверну увагу на часті твердження Ч. Сперджена про роль очищення як завершення акту віри. Точніше, в його проповідях простежується певна пізнавальна установка, яка полягає у послідовній реалізації тріади (слухання – віра – очищення). Зокрема, Ч. Сперджен наголошував: "Слухаюче вухо, віруюче серце, очищене серце – ці троє слідуєть одне за одним у швидкій послідовності, без довгих пауз підозрілої впевненості чи тужливого сумніву" (Spurgeon, 1878, p. 220). При цьому слухання проповіді діє переважно на розум людини, віра постає поєднанням інтелектуального та афективного чинників, що, у свою чергу, сприяє очищенню людини.

За міркуваннями Ч. Сперджена, розум і серце тільки тоді стають пізнавальними гарантами віри в Бога, коли вони пов'язаними є з послухом Йому. У зв'язку з цим потребує уточнення словосполучення "послух віри" (*obedience of faith*). Для Ч. Сперджена релігійна віра

повинна обов'язково приводити до послуху Богу. За його словами: "Віра є джерелом, основою і сприянням послуху.. Віра – це ранкова зірка послуху" (Spurgeon, 1891, p. 157). Чинниками вироблення вірянами досконалого послуху Ч. Сперджен визнає почуття обов'язку, усвідомлення необхідності і "спонукання відновленого серця".

Досконалий послух, у свою чергу, сприяє досягненню "праведності, що з віри походить" (Євреїв 11:7). Між іншим, проповідувану апостолом Павлом тему "праведності завдяки вірі" Ч. Сперджен вважав "найвидатнішим з усього, що виходить з-під його пера" (Spurgeon, 1876, p. 205). Звідси випливає важливість культивованої протестантами ідеї виправдання вірою. Зокрема, Ч. Сперджен наголошував: "Виправдання вірою – це Фермопілі християнства! Саме там битва повинна вирішуватися у рукопашній сутичці! Якщо цей вузький прохід одного разу захопить ворог, то всі наші бастіони можуть бути взяті штурмом! Але поки ця фортеця міцно тримається, решта євангельських істин буде зберігатися" (Spurgeon, 1876, p. 206).

Також на увагу заслуговує пояснення англійським проповідником твердження про виправдання вірою. За його міркуваннями, людина виправдовується тільки вірою. Але віра сама по собі не може виправдовувати. Для Ч. Сперджена віра завжди сприймається "через Господа нашого Ісуса Христа". Він часто наголошував: "Тільки Ісус Христос є повною і цілком достатньою основою для віри! Саме вірою в Нього люди виправдовуються – і нічим іншим!" (Spurgeon, 1876, p. 207). Тобто христощентризм виявляється мірилом виправдання людини вірою. В остаточному підсумку саме віра "через Ісуса Христа" сприяє духовній трансформації людини. Симптоматичною видається інтенція Ч. Сперджена: "Будучи виправданим, ваше серце відчує, що в нього вноситься досконалий світ, так що ви зустрінете волю вашого Отця із цілковитою байдужістю, хоч якою вона буде" (Spurgeon, 1914, p. 72).

Дискусія і висновки

Отже, тематика релігійної віри посідає чільне місце у проповідях Ч. Сперджена. У перспективі виразного феноменологізму та унікаючих проявів конфесіоцентризму, він переосмислює біблійні сентенції і сюжети про віру в Господа. Точніше, Ч. Сперджен вдається до семантичного зближення понять "релігійна віра" і "віра", розкриття змісту яких вказує на їх парадоксальність. З одного боку, у контексті актуалізації людиною чогось потенційного він виокремлює три форми віри, вищою серед яких проголошує релігійну віру. З іншого боку, у перспективі виявлення когнітивного потенціалу релігійної віри Ч. Сперджен подає опис і пояснення її структурних компонентів (знання – переконання – довіра). Аналіз феноменологічного підходу Ч. Сперджена, застосованого до ідентифікацій релігійної віри, дозволяє стверджувати про властивий йому виразний христощентризм, який поширюється на гносеологічні аспекти релігійної віри (інтелектуальний й афективний) і на праксеологічний аспект (послух Христу). У світлі подібного христощентризму Ч. Сперджен також пояснює протестантський принцип виправдання людини вірою.

Список використаних джерел

- Breimaier, Th. (2020). *Tethered to the Cross: The life and preaching of C. H. Spurgeon*. IVP Academic.
 Carile, J. C. (1934). *C. H. Spurgeon: An interpretative biography*. The Religious Tract Society and the Kingsgate Press.
 Comfort, R. (2003). *The world's greatest preachers*. Whitaker House.
 Dallimore, A. A. (1985). *Spurgeon: A new biography*. Banner of Truth.
 Drummond, L. A. (1992). *Spurgeon: Prince of preachers*. Kregel.

- Estep, W. R. (1984). The making of a prophet: An introduction to Charles Haddon Spurgeon. *Baptist history and heritage*, 19 (Oct.), 3–15.
- Fullerton, W. Y. (1920). *Charles Haddon Spurgeon: A biography*. Williams and Norgate. <https://doi.org/10.1017/s0009640721001281>
- Kruppa, P. (1982). *Charles Haddon Spurgeon: A preacher's progress*. Garland Publ. Co.
- Morden, P. (2010). *C. H. Spurgeon. The people's preacher*. CWR.
- Nettles, T. (2013). *Living by revealed truth: The life and pastoral theology of Charles Spurgeon*. Mentor.
- Shindler, R. (1892). *From the usher's desk to the tabernacle pulpit: The life and labors of pastor C. H. Spurgeon*. Passmore & Alabaster.
- Simpson, E. K. (1934). Spurgeon's Intellectual Qualities. *The Evangelical Quarterly*, 6(4), 381–397.
- Skinner, C. (1984). The Preaching of Charles Haddon Spurgeon. *Baptist history and heritage*, 19(4), 16–26.
- Spurgeon, C. H. (1960). *An all-round ministry*. The Banner of Truth Trust.
- Spurgeon, C. H. (1861). Public meeting of our London baptist brethren. In *Metropolitan tabernacle pulpit* (Vol. 7, pp. 225–233). Passmore & Alabaster. <https://www.spurgeongems.org/chsbm7.pdf>
- Spurgeon, C. H. (1868). Life by faith. In *Metropolitan tabernacle pulpit* (Vol. 14, pp. 523–543). Passmore & Alabaster.
- Spurgeon, C. H. (1876). Salvation by faith and the work of the spirit. In *Metropolitan tabernacle pulpit* (Vol. 21, pp. 205–216). Passmore & Alabaster.
- Spurgeon, C. H. (1878). Faith purifying the heart. In *Metropolitan tabernacle pulpit* (Vol. 23, pp. 217–228). Passmore & Alabaster. https://books.google.com.ua/books?id=ZH8PAAAAIAAJ&printsec=frontcover&hl=ru&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- Spurgeon, C. H. (1881). Faith working by love. In *Metropolitan tabernacle pulpit* (Vol. 26, pp. 457–468). Passmore & Alabaster.
- Spurgeon, C. H. (1882). Faith: What is it? How can it be obtained? In *Metropolitan tabernacle pulpit* (Vol. 27, pp. 401–412). Passmore & Alabaster. http://www.classicchristianlibrary.com/library/spurgeon_charles/Spurgeon-Metro-pt27.pdf
- Spurgeon, C. H. (1890). Noah's faith, fear, obedience and salvation. In *Metropolitan tabernacle pulpit* (Vol. 36, pp. 301–312). Passmore & Alabaster.
- Spurgeon, C. H. (1891). The obedience of faith. In *Metropolitan tabernacle pulpit* (Vol. 37, pp. 157–168). Passmore & Alabaster.
- Spurgeon, C. H. (1914). Justification by faith. In *Metropolitan tabernacle pulpit* (Vol. 60, pp. 61–72). Passmore & Alabaster.
- Stitzinger, J. F. (1992, Spring). The history of expository preaching. *The Master's Seminary Journal*, 3(1), 5–32. <https://tms.edu/wp-content/uploads/2021/09/tmsj3a.pdf>
- Comfort, R. (2003). *The world's greatest preachers*. Whitaker House.
- Dallimore, A. A. (1985). *Spurgeon: A new biography*. Banner of Truth.
- Drummond, L. A. (1992). *Spurgeon: Prince of preachers*. Kregel.
- Estep, W. R. (1984). The making of a prophet: An introduction to Charles Haddon Spurgeon. *Baptist history and heritage*, 19 (Oct.), 3–15.
- Fullerton, W. Y. (1920). *Charles Haddon Spurgeon: A biography*. Williams and Norgate. <https://doi.org/10.1017/s0009640721001281>
- Kruppa, P. (1982). *Charles Haddon Spurgeon: A preacher's progress*. Garland Publ. Co.
- Morden, P. (2010). *C. H. Spurgeon. The people's preacher*. CWR.
- Nettles, T. (2013). *Living by revealed truth: The life and pastoral theology of Charles Spurgeon*. Mentor.
- Shindler, R. (1892). *From the usher's desk to the tabernacle pulpit: The life and labors of pastor C. H. Spurgeon*. Passmore & Alabaster.
- Simpson, E. K. (1934). Spurgeon's Intellectual Qualities. *The Evangelical Quarterly*, 6(4), 381–397.
- Skinner, C. (1984). The Preaching of Charles Haddon Spurgeon. *Baptist history and heritage*, 19(4), 16–26.
- Spurgeon, C. H. (1960). *An all-round ministry*. The Banner of Truth Trust.
- Spurgeon, C. H. (1861). Public meeting of our London baptist brethren. In *Metropolitan tabernacle pulpit* (Vol. 7, pp. 225–233). Passmore & Alabaster. <https://www.spurgeongems.org/chsbm7.pdf>
- Spurgeon, C. H. (1868). Life by faith. In *Metropolitan tabernacle pulpit* (Vol. 14, pp. 523–543). Passmore & Alabaster.
- Spurgeon, C. H. (1876). Salvation by faith and the work of the spirit. In *Metropolitan tabernacle pulpit* (Vol. 21, pp. 205–216). Passmore & Alabaster.
- Spurgeon, C. H. (1878). Faith purifying the heart. In *Metropolitan tabernacle pulpit* (Vol. 23, pp. 217–228). Passmore & Alabaster. https://books.google.com.ua/books?id=ZH8PAAAAIAAJ&printsec=frontcover&hl=ru&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- Spurgeon, C. H. (1881). Faith working by love. In *Metropolitan tabernacle pulpit* (Vol. 26, pp. 457–468). Passmore & Alabaster.
- Spurgeon, C. H. (1882). Faith: What is it? How can it be obtained? In *Metropolitan tabernacle pulpit* (Vol. 27, pp. 401–412). Passmore & Alabaster. http://www.classicchristianlibrary.com/library/spurgeon_charles/Spurgeon-Metro-pt27.pdf
- Spurgeon, C. H. (1890). Noah's faith, fear, obedience and salvation. In *Metropolitan tabernacle pulpit* (Vol. 36, pp. 301–312). Passmore & Alabaster.
- Spurgeon, C. H. (1891). The obedience of faith. In *Metropolitan tabernacle pulpit* (Vol. 37, pp. 157–168). Passmore & Alabaster.
- Spurgeon, C. H. (1914). Justification by faith. In *Metropolitan tabernacle pulpit* (Vol. 60, pp. 61–72). Passmore & Alabaster.
- Stitzinger, J. F. (1992, Spring). The history of expository preaching. *The Master's Seminary Journal*, 3(1), 5–32. <https://tms.edu/wp-content/uploads/2021/09/tmsj3a.pdf>

Reference

- Breimaier, Th. (2020). *Tethered to the Cross: The life and preaching of C. H. Spurgeon*. IVP Academic.
- Carille, J. C. (1934). *C. H. Spurgeon: An interpretative biography*. The Religious Tract Society and the Kingsgate Press.

Alexander SARAPIN, PhD (Philos.), Assoc. Prof.
 ORCID ID: 0000-0001-9339-2338
 e-mail: tenasand@gmail.com
 Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

Отримано редакцією журналу / Received: 16.04.24
 Прорецензовано / Revised: 26.04.24
 Схвалено до друку / Accepted: 16.05.24

PHENOMENOLOGY OF RELIGIOUS FAITH IN THE SERMONS OF CHARLES SPURGEON

The article offers an analysis of Charles Spurgeon's sermons, thematically ordered under the heading "religious faith". The confessionalism in Charles Spurgeon's understanding of religious faith is called into question. On the contrary, Charles Spurgeon's commitment to using a broad identification of the concept of "Baptism" is noted. The features of his homiletics are revealed, the methodological guideline of which is phenomenology. The paradoxical nature of his perception of the concepts of "faith" and "religious faith" is stated. On the one hand, we are talking about identifying three forms of faith in the context of a person's actualization of something potential. Charles Spurgeon considers religious faith to be the highest form among them. On the other hand, in his sermons there is a semantic convergence of the concepts of "faith" and "religious faith". In the perspective of discovering the cognitive potential of religious faith, the description of its structural components proposed by Charles Spurgeon is revealed (knowledge – belief – trust). Particular attention is paid to Charles Spurgeon's identification of trust in the Savior, actualized through its unique forms ("clinging to Christ", "dependence on another superior to us", "faith which grows out of love"). An analysis of the structural components of religious faith allows us to assert the Christocentrism characteristic of Charles Spurgeon. The importance for Charles Spurgeon of such cognitive guarantors of religious faith as mind and heart, associated with obedience to Christ, is demonstrated. For him, obedience to Christ contributes to the achievement of the righteousness that comes from faith. The Christocentrism noticeable in Charles Spurgeon's sermons is also a criterion for a person's justification by faith. The features of Charles Spurgeon's phenomenological approach applied by him to contextual identifications of religious faith are summarized.

Keywords: religious faith, sermons, Charles Spurgeon, baptism, phenomenology, forms of faith, components of faith.

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

УДК 272+29

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.11>

Ioann STETSIK, PhD Student

ORCID ID: 0000-0001-8991-3911

e-mail: harald098@ukr.net

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

REASONS AND CONTENT OF PROTOPRESBYTER GAVRYIL KOSTELNYK'S CRITICISM OF CATHOLICISM

Background. *The intellectual legacy of protopresbyter Gavryil Kostelnyk is notable for its significant influence on the religious thought of early 20th-century Ukraine. His works reflect deep engagement with a range of theological and social issues. A key turning point in his career occurred in 1925 after his visit to Rome, which shifted his focus from critiquing atheism and socialism to examining Catholicism critically. Before this, Kostelnyk had raised concerns about the theological dependence of the Ukrainian Greek Catholic Church (UGCC) on the Vatican. His opposition to Catholicism was further shaped by the "Easterners", a movement within the UGCC advocating the preservation of Orthodox traditions. This research aims to analyze Kostelnyk's theological transformation, focusing on his call for a return to undivided Christianity and his role in the 1946 Lviv Council.*

Methods. *The research is based on a comprehensive methodological approach, incorporating both historical-biographical analysis and textual criticism of Kostelnyk's works. Primary sources include archival materials and published works by Kostelnyk, such as his well-known writings "The New Era of Our Church", "The Dispute on the Epiclesis Between East and West", and "The Revival of the Church".*

Results. *The research shows that Kostelnyk's 1925 trip to Rome profoundly influenced his shift toward Orthodox theology. His critique of Catholicism intensified, positioning Orthodoxy as the true representation of Christianity. Kostelnyk's writings consistently advocated for the UGCC to abandon Catholic innovations and return to pre-schism traditions. His participation in the Lviv Council of 1946, which led to the reunification of the Galician Metropolitanate with the Orthodox Church, marked the culmination of his efforts. Despite Vatican opposition, his theological works continued to shape religious discourse in the region.*

Conclusions. *Gavryil Kostelnyk's journey from a reformer within the UGCC to a proponent of Orthodoxy underscores his dedication to restoring the original Christian doctrine. His critical analysis of Catholicism played a central role in theological debates and significantly contributed to the processes leading to the 1946 Lviv Council. Kostelnyk's legacy remains influential in discussions about the identity of the UGCC and its place within the broader Christian tradition.*

Keywords: *christianity, Catholicism, Ukrainian Greek Catholic Church, Orthodox Christianity, religious faith, secularization, religion and science, religious security.*

Background

The intellectual legacy of protopresbyter Gavryil Kostelnyk is significant both in volume and in the diversity of fields in which this philosopher worked. His works reflect deep engagement with a range of theological and social issues and relevant even now. However, there is a date that distinctly divides his legacy into "before" and "after", into "early Kostelnyk" and "late Kostelnyk". This date is 1925, a transition point after which the themes of Father Gavryil's research took a sharp turn. Before 1925, he primarily focused on criticizing atheism as a theory and socialism/communism as manifestations of atheistic ideas in practice. However, after his trip to Rome in 1925, Kostelnyk shifted the focus of his studies. He produced a series of works that critiqued Catholicism to varying degrees. So, why such a drastic change happened? The search for an answer to this question, as well as to the question of why Kostelnyk began to criticize Catholicism, is the aim of this article.

Methods

The research is based on a comprehensive methodological approach, incorporating both historical-biographical analysis and textual criticism of Kostelnyk's works. Primary sources include archival materials and published works by Kostelnyk, such as his well-known writings "The New Era of Our Church", "The Dispute on the Epiclesis Between East and West", and "The Revival of the Church". These documents provide insight into the evolution of his theological views and his critique of key Catholic doctrines, such as the primacy of the Pope, papal infallibility, the Filioque, and the dogma of the Immaculate Conception. The study also contextualizes his intellectual debate with Josyf Slipyi and explores the "Easterners" movement within the UGCC, which sought to preserve Orthodox liturgical traditions.

Results

Analyzing the works of the "early" Kostelnyk, it becomes clear that even before year 1925, Kostelnyk had criticized Roman Catholicism and Greek Catholicism, albeit on a smaller scale. This is most evident in his work "The Limits of Democratism" (1919), where Father Gavryil explores secularization, with one reason for this destructive phenomenon being the excessive politicization of the Catholic Church.

Moreover, Kostelnyk repeatedly emphasized the insufficient subjectivity of Ukrainian Greek Catholicism, its lack of independence. "Internal uncertainty, lack of independence in life, blind and unlimited subordination to foreign influences" (Kostelnyk, 1926, p. 10) – this is how Kostelnyk characterized the contemporary Greek Catholic Church. This comment reflects not just administrative subordination but a deeper level of insufficient subjectivity, specifically pointing out the absence of its own theological tradition in Greek Catholicism, its imitation of foreign models. "Since the Union, all our theological books are just plagiarisms – translations or adaptations of Western books. All Western trends are a model, simply a canon of thinking for us" (Kostelnyk, 1926, p. 11). This drive to find a unique subjectivity for Greek Catholicism is one of the main (if not the main) reasons for the criticism of the Catholic Church.

Another reason for Kostelnyk's criticism of Catholicism can be attributed to his involvement with the so-called "Easterners" – a movement within the Ukrainian Greek Catholic Church (UGCC) whose members opposed latinization and the preservation of the Orthodox rite. Kostelnyk himself repeatedly spoke out against the Polonization and Catholicization of Galician Ukraine in his writings. Additionally, he personally opposed celibacy. Even before his trip to Rome, he actively fought against this practice, which was intended to be made mandatory in

Ukrainian Greek Catholicism. It was for this reason that he supported the boycott by the Stanislav seminarians in 1925, declared in opposition to celibacy and the local Uniate bishop H. Khomyshyn.

Another reason for Kostelnyk's sharp turn in research was his intellectual debate with Josyf Slipyi, which can be described as a typical example of the conflict between "pro-Western" and "pro-Eastern" trends in Greek Catholicism. It all started with the figure of Thomas Aquinas, more precisely, the attitude towards this figure. Josyf Slipyi was an advocate of scholasticism. He wrote a work dedicated to the history of scholastic philosophy and theology, "Essay on the History of Medieval (Scholastic) Philosophy". In this work, the author highlights the special role of scholasticism in the Orthodox world – in Byzantium, Rus, and contemporary Ukraine. Briefly, Slipyi first writes about the bias that has formed regarding scholasticism in the Orthodox environment (Slipyi, 1991, pp. 105–106). He then demonstrates examples from the past showing the path to the union of the Catholic and Orthodox traditions in the Union of Brest (Zahrebelnyi, 2019, p. 57).

Kostelnyk immediately began criticizing this work, specifically, on January 4, 1925, Father Gavryil presented his report "Saint Thomas Aquinas and Scholasticism" (Hlynka, & Chekhovych, 1934, p. 46), in which he criticized Josyf Slipyi's report "On the Influence of Saint Thomas on Oriental Theology", which was read on December 19, 1924. Following this, the polemic continued through periodical publications. Kostelnyk used "Niva", where he published thorough reviews of J. Slipyi's works "De principio spirationis in SS. Trinitate", "Saint Thomas Aquinas and Scholasticism", and the work "Let There Be No Misunderstanding" (1926). Josyf Slipyi responded in the pages of the newspaper "Theology" with the works "Further on Scholastic-Dogmatic Themes (Regarding the Reviews by Fr. Dr. Kostelnyk)" and "In Response".

This literary-format polemic then concluded. It is quite possible that some personal conflict occurred, but it cannot yet be proven. Later, in "Memoirs", Slipyi sought the origins of the polemic initiated against him by Kostelnyk, primarily in his intellectual jealousy: "Kostelnyk saw that it was all going over his head, and he attacked my works in a very crude way" (Slipyi, 2014, p. 132).

The first work in which Kostelnyk demonstrated his pro-Eastern stance was the 1926 report "The New Era of Our Church". Former Uniate priest H. Marynovych recalls this work: "By 1926, Fr. G. Kostelnyk had matured in the idea of the necessity of our reunion with the Orthodox Church. Proof of this is his small brochure, only 16 pages long, titled "The New Era of Our Church", which he distributed to all subscribers of the church journal "Niva"... Thus, twenty years before our conciliar reunification, Fr. G. Kostelnyk was already an apostle of our turn towards Eastern Orthodoxy. This was his heartfelt idea and dream, for which he fought and gave his life" (Myrovych, 1958, p. 144). In this work, the idea of the lack of independence and insufficient subjectivity of Greek Catholicism is reiterated. Following these theses, the author points to the "world significance of the Union" (Kostelnyk, 1926, p. 4), expressed through the "restoration of the status of ancient Byzantium" (Kostelnyk, 1926, p. 14). By this, the priest means something very specific, namely bringing Greek Catholicism to a point of subjectivity that would equal the subjectivity of Christianity during the period of unity between East and West. Simply put, in this work, the protopresbyter begins work on what this "new Union" should be. And the key to this, the key to the "restoration of

ancient Byzantium", for Kostelnyk was "developing a living, revitalizing ideology of the Union" (Kostelnyk, 1926, p. 6). That is, a review of the existing doctrine of Greek Catholicism, identifying everything imposed after the 1054 schism, and bringing the Union to a state that would make possible its main function – the unification of Eastern and Western Christianity.

The first significant area of Catholic doctrine that the protopresbyter chose for analysis was liturgical theology. More specifically – the theological question of the "epiclesis", the descent of the Holy Spirit on the bread and wine, transforming them into the Body and Blood of Christ. This theme was addressed in two works. The first – an article "Just Thinking" (1928), which gained wide attention. In this article, Father Gavryil condemned the purely Catholic tradition of performing the liturgy on pre-cut and dried lambs. In the same year, 1928, Father Gavryil wrote the detailed theological treatise "The Dispute on the Epiclesis between East and West". This work was a reaction to the work of the vicar of the Prešov eparchy, Fr. N. Rusnak, "Epiclesis". Kostelnyk sought an answer to the question of when "transubstantiation" (the transformation of ordinary bread and wine into the Body and Blood of Christ) occurs – after the priest's utterance of Christ's words from the Last Supper, or after the invocation of the Holy Spirit, i.e., the epiclesis. Rusnak took the following position: "Since the Holy Eucharist is performed by the words of Jesus Christ, it is dogmatically clear that the epiclesis, i.e., the words of invocation of the Holy Spirit, can be omitted without any detriment" (Kostelnyk, 1928, p. 4). Kostelnyk criticized this statement and, after detailed consideration, took a theological position that fully coincides with the Orthodox theological position on this issue: "transubstantiation" occurs after the invocation of the Holy Spirit, i.e., the "epiclesis".

Academician Y. Tamash believes that the work "The Dispute on the Epiclesis" demonstrates the position of "radical Easternism" taken by protopresbyter Kostelnyk, which becomes increasingly evident in his work. The climax of this position was the break with the Catholic Church and the transition to Orthodoxy at the Lviv Council of 1946. Y. Tamash notes that starting with "The Epiclesis", Kostelnyk's views, which he expressed in his works, began to increasingly resemble the philosophical views of Solovyov, Berdyaev, and other religious philosophers of this kind (Tamash, 1986, pp. 261–262).

Following "The Epiclesis", Father Gavryil was subjected to sanctions by the Roman censorship – his removal from the position of chief editor of "Niva" and threats of excommunication. Later, he was stripped of his chair at the theological academy, and then transferred to the cathedral under the direct supervision of the metropolitan.

"New Era of Our Church", "Just Thinking", "The Epiclesis" – these works sparked a broad discussion between Kostelnyk and the "Westerners", and animosity from the Roman Curia. It is quite likely that the sanctions from the Vatican and the imposed status of a disgraced theologian only spurred Father Gavryil and deepened his anti-Catholic position. Thus, under the pen of the father, one critical study followed another. Alongside "The Epiclesis" in the years 1927–1928, Kostelnyk wrote the work "Cursed Saints Cyril and Methodius", and in 1931, he worked on the study "The Apostle Peter and the Roman Popes, or the Dogmatic Foundations of the Papacy". This was followed by "The Development of the Papacy in the First Five Centuries" (1933), "How Roman Theologians Fight" (1936), "The Infallibility of the Pope and the Roman

Church" (1936), "The Revival of the Church" (1935), "Mission" (1942), "The Primacy of the Latin Church and the Uniate Churches" (1939), "The Roman Church and the Unity of Christ's Church" (1948), and many others. All these works were consistent in their criticism of everything in the Catholic Church that the protopresbyter considered false and imposed.

More specifically, starting from 1925, the protopresbyter consistently changed his theological views. Through thorough historical-theological analysis, Father Gavryil concluded the erroneousness and even heretical nature of the following new Catholic dogmas:

- the doctrine of the power (primacy) of the Bishop of Rome in the Church;
- the doctrine of the procession of the Holy Spirit "and from the Son" (Filioque);
- the doctrine of the infallibility of the Bishop of Rome;
- the doctrine of the Immaculate Conception of the Virgin Mary;
- the doctrine of the nature of the Eucharist: the doctrine of the form of the "Eucharist" and the epiclesis; the doctrine that each particle contains the whole living Christ ("Eucharistic Jesus"), the use of unleavened bread (wafers), the communion of the faithful only under the form of bread;
- the doctrine of the indissolubility of marriage except in cases of adultery.

Moreover, he considered heretical such feasts as:

- the feast of the Body of Christ;
- the feast of the Sacred Heart of Christ;
- the veneration of Saint Joseph the Betrothed as the greatest saint in the Church.

He called the practice of mandatory clerical celibacy unevangelical.

In other words, Kostelnyk considered all the most significant innovations in Catholicism that appeared after the break with Orthodoxy to be heretical and erroneous. If one were to remove from Greek Catholicism everything against which Kostelnyk wrote, the resulting structure would indeed be "old Byzantium": the Union, if stripped of the papacy and doctrinal inventions from the 11th century onward, is doctrinally no longer a Union.

In his article "The Revival of the Church", written in 1935 as a response to the religious searches of Western Europeans during the interwar period, Kostelnyk provides an interim summary of his critique of Catholicism. The main idea of the article is that the religion of the future will be Christianity, represented by Orthodoxy, which alone can rejuvenate religion in the world. The author reached this conclusion after a critical review of the main tenets of faith and principles of religious life across the major Christian denominations: Catholicism, Protestantism, and Orthodoxy.

At the beginning, Gavryil Kostelnyk asks: What will the religion of the future be? According to the priest, the confession capable of fulfilling the historical mission of reviving religion must be able to do the following:

1. Overcome the alienation of the intellectuals from faith and the church;
2. Create objective conditions for the restoration of Christian world unity;
3. Ensure that the theological considerations of this confession do not contradict scientific discoveries.

Through the prism outlined, the protopresbyter systematically examines all Christian confessions and evaluates the potential of each to become the unifying center of the Christian world.

The critical analysis begins with the Roman Church. Noting the external attractiveness of Catholicism, Father Gavryil writes that external gloss cannot hide a history that reveals the true nature of this confession. Kostelnyk states that throughout the second millennium, the Roman Church has been constantly decaying and disintegrating. Why? The protopresbyter attributes this to the "eternal revolution" (Kostelnyk, 1935), which arose within Catholicism after its departure from Orthodoxy. This revolution led to the separation of Protestants, Anglicans, Old Catholics, and Uniates in America and Europe. Kostelnyk explains the Roman Church's desire to absolve itself of responsibility for the destruction of church unity as "tyranny, which makes the Roman Church incorrigible" (Kostelnyk, 1935). He calls attempts to portray this process as the result of individual errors a "sign of timid obscurantism" (Kostelnyk, 1935).

Another reason for the disintegration of the Roman Church is the adoption of new dogmas unknown to the Church of the first millennium. First and foremost is the dogma of the primacy of the Roman bishop, which was based on forged documents. This act Kostelnyk considers the "first and greatest falsehood of the Roman Church" (Kostelnyk, 1935). "The unceremonious falsification of Church history and the Gospel... No other Church has sinned in this regard as much as the Roman Church" (Kostelnyk, 1935). Due to this inner deceit, "the Roman Church can never be sincere, but must always and everywhere dissemble, distort, and obscure reality". (Kostelnyk, 1935) The Catholic Church has accumulated so many errors and distorted history so much that "it has created its own Christian faith, which among all Christian confessions contains the most pagan elements, inherited from ancient pagan Rome" (Kostelnyk, 1935). And the most significant link between the Roman Church and pagan Rome is the papacy, which has transformed the Roman bishop "into a secular king and a religious demigod" (Kostelnyk, 1935).

The next erroneous dogma of the Roman Church is Filioque, which is "indeed falsehood, i.e., heresy". (Kostelnyk, 1935) Revisiting the essence of this theological dispute, Kostelnyk directly states, "The Orthodox Church is right in this matter" (Kostelnyk, 1935).

The root, the methodological reason for the phenomena described above, the protopresbyter believed, was scholasticism, which once played a positive role but failed to understand its own limitations. As a result, Catholic theology became dependent on scholastic concepts and transformed into a "factory of dogmas" (Kostelnyk, 1935). Kostelnyk sharply criticizes the theory of dogmatic development as one that "does not correspond to the spirit of the Gospel" (Kostelnyk, 1935), where it is stated that Christ revealed to the Church all that He deemed necessary.

The Roman Church is deeply secularized, which has led to a prevalence of mechanistic and formalistic attitudes. Kostelnyk describes this situation as Pharisaism. "Ancient Jewish Pharisaism, which is decisively condemned in the Gospel, looks childish compared to Roman Pharisaism. The Roman Church is the great New Testament Pharisaical church" (Kostelnyk, 1935). As an example of Pharisaism, the protopresbyter mentions the practice of celibacy. Kostelnyk writes that it is practically not observed by anyone, leading to the phenomenon of clerical concubinage. This, in turn, leads to the suppression of conscience and ethical indifference. It would be interesting to see how Father Gavryil would comment on modern news regarding pedophilia in the Catholic clergy?

Protopresbyter also briefly reviews other theological innovations: the teaching about Saint Joseph the Betrothed as the greatest saint, the emergence of the feast of the Body of Christ, and the cult of the Heart of Christ under the influence of visions from hysterical nuns.

Summarizing his review of the Roman Catholic Church (RCC), Kostelnyk concludes that it has no future. This structure can only expect success among "savage and non-Christian people who are unaware of its history, and whom it dazzles with its splendor" (Kostelnyk, 1935). In conclusion, he states that in its current state, the Roman Church should not even think about the reunification of Christianity.

After Roman Catholicism, Father Gavryil moves on to review Protestantism. He examines it in contrast to Catholicism: "they lack what constitutes the essence of Catholicism... Their positive contribution to Christianity lies in cleaning the rotten atmosphere created by the Roman Church in the Middle Ages" (Kostelnyk, 1935). However, like all revolutionaries, the reformers could not avoid making some critical mistakes. For Kostelnyk, such a mistake by Protestant reformers was a misunderstanding of the nature of the Church and the inability to distinguish the content of faith from the methods and forms of its expression. Therefore, Protestantism also cannot claim to unite and rejuvenate the entire Christian world.

The protopresbyter then turns to Orthodoxy. Despite the persecutions by the Bolsheviks and its difficult situation in the Soviet Union, Kostelnyk calls the Orthodox Church the only hope for the revival of Christianity and religion in general. "If it does not lead to the revival of the Church, then in our time it is not worth waiting for" (Kostelnyk, 1935), Kostelnyk believed.

Unlike Catholicism or Protestantism, the Orthodox Church has always been impeccable in doctrine and "has no historical falsehood" (Kostelnyk, 1935) and "it has the richest and most beautifully developed and articulated worship" (Kostelnyk, 1935). However, the contemporary European person has no idea about Orthodox purity, as they are "blinded by their proud clergy, who are prejudiced against all schismatism" (Kostelnyk, 1935). Therefore, to rejuvenate Christianity, it is necessary to bring Orthodoxy to the West. But Father Gavryil is not particularly optimistic – he is convinced that the Catholic Church will not fully reunite with Orthodoxy. First, a new schism will occur within the RCC, and after that, some part of the Roman Church will unite with the Orthodox Church.

Kostelnyk cannot be accused of favoritism – Orthodoxy is subject to his criticism just as much as other confessions. He considers the cultural backwardness of the nations that confess Eastern Christianity a weak point, which occurred due to their difficult political situation.

Concluding his article, Protopresbyter Gavryil Kostelnyk writes something very important. He asserts that for the revival of the Orthodox Church, the Galician Metropolitanate must also join, provided it renounces heretical Roman dogmas. "At the right time, it (the Uniate Church – Ed.) must reach such spiritual maturity as to shake off the shackles of the terrible Roman falsehood and captivity" (Kostelnyk, 1935). Such a union must reject the dogma of the primacy of the Roman Pope and his infallibility, the Filioque, the Latin doctrine of the Eucharist and related feasts, celibacy, and everything that ties Greek Catholicism to Rome. In other words, the state of the union should correspond to the state of Christianity before its division into Eastern and Western. That is, to become equivalent to Orthodoxy. Kostelnyk calls on everyone to

participate in this process of purifying the union from all things Catholic and says, "In the spiritual revival, I wish to take an active part, which is why I have written some studies on this topic" (Kostelnyk, 1935). However, he still considers it premature to engage in public activity, as "under the circumstances of the time, I could not do anything for this great goal or even might harm this cause" (Kostelnyk, 1935).

Discussion and conclusions

Thus, Gavryil Kostelnyk's criticism of Catholicism was a tool in the search for subjectivity for Greek Catholicism. He sought to transform Greek Catholicism in such a way that the Ukrainian Greek Catholic Church would stop being just another division of the Roman Church but would begin to fulfill its initial function – uniting Eastern and Western Christianity. For this purpose, Father Gavryil began a systematic review of Roman Catholic doctrine to isolate what he considered true, undivided Christianity. Later, in the 1930s and especially the 1940s, this theoretical impulse changed somewhat – Kostelnyk became disillusioned with the idea of uniting all branches of Christianity here and now. Instead, he concluded that true Christianity remained in the form of Orthodoxy, and he became the initiator and main participant in the process of uniting the Galician Metropolitanate with the Orthodox Church. These two issues – how Kostelnyk transitioned from the idea of internal change in the UGCC to the idea of unification with Orthodoxy, and how this unification took place – are the next directions for research that organically continue the theme of this scholarly article.

References

- Kostelnyk, H. (1928). *The dispute on the epiclesis between East and West*. Staropytyy Institute [in Ukrainian]. [Костельник, Г. (1928). *Спір про епikleзу між Заходом і Сходом*. Старопіпійський інститут]. https://shron1.chtyvo.org.ua/Kostelnyk_Havryil/Spir_pro_epiklezu_mizh_Skhodom_i_Zakhodom.pdf
- Kostelnyk, H. (1926). *The new era of our church*. Niva [in Ukrainian]. [Костельник, Г. (1926). *Нова доба нашої церкви*. Нива]. https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/ec/Костельник_Г._Нова_доба_нашої_Церкви_%281926%29.pdf
- Kostelnyk, H. (1935). *The revival of the Church*. Dilo [in Ukrainian]. [Костельник, Г. (1935). *Відродження Церкви*. Діло].
- Myrovych, H., Prot. (1958). Memories of a campaigner for holy orthodoxy. *Orthodox Herald*, 5, 144–145 [in Ukrainian]. [Мирович, Г., прот. (1958). Спогади борця за святе православ'я. *Православний Вісник*, 5, 144–145].
- Slipyi, Y. (1991). *Essay on the history of medieval (scholastic) philosophy*. St. Clement Ukrainian Catholic University [in Ukrainian]. [Сліпий, Й. (1991). *Нарис історії середньовічної (схоластичної) філософії*. Український католицький ун-т ім. Св. Климента].
- Slipyi, Y. (2014). *Memoirs* (I. Datsko & M. Horiacha, Eds.). St. Clement Ukrainian Catholic University [in Ukrainian]. [Сліпий, Й. (2014). *Спогади* (І. Дачко, М. Горяча, Ред.). Український католицький ун-т ім. Св. Климента].
- Tamash, Y. (1986). *Havryil Kostelnyk between doctrine and nature*. Ruske Slovo [in Ukrainian]. [Тамаш, Ю. (1986). *Гавриїл Костельник між доктриною і природою*. Руске Слово].
- Hlynka, L., & Chekhovych, K. (1934). *The Theological scientific society in Lviv in the first decade of its existence (1923–1933)*. The Theological Scientific Society in Lviv [in Ukrainian]. [Глінка, Л., & Чехович, К. (1934). *Богословське наукове товариство у Львові в першому десятиріччі свого існування (1923–1933)*. Видавництво Богословського наукового товариства у Львові].
- Zahrebelnyi, I. (2019). *The problem of secularization in the creative heritage of Havryil Kostelnyk* [Dissertation of Candidate of Philosophical Sciences, H. S. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine] [in Ukrainian]. [Загребельний, І. В. (2019). *Проблема секуляризації в творчій спадщині Гавриїла Костельника* [Дис. канд. філос. наук, Інститут філософії імені Г. С. Сковороди, НАН України]. https://www.academia.edu/39335805/Проблема_секуляризації_у_творчій_спадщині_Гавриїла_Костельника_критичний_аналіз

Отримано редакцією журналу / Received: 13.04.24

Прорецензовано / Revised: 23.04.24

Схвалено до друку / Accepted: 18.05.24

Іоанн СТЕЦЯК, асп.
ORCID ID: 0000-0001-8991-3911
e-mail: harald098@ukr.net
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПРИЧИНИ ТА ЗМІСТ КРИТИКИ КАТОЛИЦИЗМУ ПРОТОПРЕСВІТЕРОМ ГАВРІІЛОМ КОСТЕЛЬНИКОМ

Вступ. Наголошено, що інтелектуальна спадщина протопресвітера Гавриїла Костельника надзвичайно сильно вплинула на релігійну думку України початку ХХст. Роботи протопресвітера відображають глибоке занурення у низку теологічних і соціальних питань. Зазначено, що ключовий поворот на його творчому шляху відбувся у 1925 р. після візиту до Риму, після чого фокус уваги о. Гавриїла змістився від критики атеїзму та соціалізму до критичного аналізу католицизму, проте навіть до цієї події Костельник висловлював занепокоєння щодо теологічної залежності Української Греко-Католицької Церкви (УГКЦ) від Ватикану. Його опозиція католицизму була остаточно сформована рухом "східників" всередині УГКЦ, які виступали за збереження ортодоксальних традицій. Це дослідження має на меті проаналізувати теологічну трансформацію Костельника, зокрема його заклик до повернення до нерозділеного християнства та його роль на Львівському соборі 1946 р.

Методи. Використано комплексний методологічний підхід, що включає як історико-біографічний аналіз, так і текстологічну критику праць Костельника. Основними джерелами є архівні матеріали та опубліковані роботи Костельника, зокрема його відомі праці "Нова ера нашої церкви", "Спір про епіклезу між Заходом і Сходом" та "Відродження Церкви".

Результати. Показано, що поїздка Костельника до Риму в 1925 р. глибоко вплинула на його погляди та підштовхнула їх у бік ортодоксального богослів'я. Костельникова критика католицизму посилилася, і він почав переглядати греко-католицьку догматику. Кінцевим етапом цього процесу стало переконання, що православ'я є істинним втіленням християнства. Розкрито, що у своїх працях Костельник послідовно закликав УГКЦ відмовитися від католицьких інновацій і повернутися до до-схизматичних традицій. Його участь у Львівському соборі 1946 р., що призвела до об'єднання Галицької митрополії з ортодоксією, стала кульмінацією його зусиль. Незважаючи на опір Ватикану, його теологічні праці продовжували формувати релігійний дискурс у регіоні.

Висновки. Доведено, що шлях Гавриїла Костельника від реформатора в межах УГКЦ до прихильника православ'я підкреслює його відданість відновленню первісного християнського вчення. Його критичний аналіз католицизму відіграв центральну роль у теологічних дебатах і суттєво сприяв процесам, що призвели до Львівського собору 1946 р. Спадщина Костельника залишається впливовою у дискусіях щодо ідентичності УГКЦ та її місця у ширшій християнській традиції.

Ключові слова: християнство, Українська Греко-Католицька Церква, Римо-Католицька Церква, православ'я, релігійна віра, секуляризація, релігія та знання, релігійна безпека.

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

УДК 2:322(477)

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.12>

Eugene PILETSKY, PhD (Philos.), Assoc. Prof.

ORCID ID: 0000-0002-8820-757X

e-mail: djenkins22@gmail.com

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

Mariia NESTEROVA, PhD

ORCID ID: 0000-0001-5784-4704

e-mail: mnesterova@knu.ua

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

PECULIARITIES OF INTERFAITH RELATIONS IN UKRAINE IN THE (PRE)WAR PERIOD: ON THE WAY TO DIALOGUE

Background. *The article examines religious conflicts in independent Ukraine, focusing on their roots, current dynamics and impact on society. Ukrainians' religiosity has always had a significant impact on their worldview and social behaviour, but in recent years it has become a platform for manipulation and political ambitions.*

Methods. *By analysing religious conflicts, the authors seek to understand the mechanisms of interaction between different socio-cultural groups in a post-conflict society and to develop strategies for interreligious dialogue and peacemaking. It is revealed that before Russia's invasion, the level of fear of interethnic and interreligious conflicts among Ukrainians had significantly decreased, as evidenced by survey data. However, conflicts between believers of different churches still occurred, mainly due to political motives, the struggle for property and the church hierarchy's desire for power. The main conflict potential was the interaction between the UOC and the OCU, reflecting the deep crisis in Ukrainian Orthodoxy.*

The article presents data from sociological surveys on the causes of conflicts between believers of different religions in Ukraine. While the percentage of respondents who believe that conflicts are caused by hierarchical power seeking fluctuates, it has increased again in recent years (2023), although the number of respondents who believe that the national issue is the essence of conflicts is increasing, with a particularly marked increase after 2019. Respondents note that the role of the media in increasing religious intolerance is significant, but this indicator does not show a clear upward or downward trend.

Results. *It is proved that the COVID-19 pandemic has also brought changes to interreligious dialogue, forcing religious communities to adapt to new conditions while maintaining spirituality and support for believers. The quarantine measures have contributed to the development of virtual communities and new forms of communication between believers of different religions.*

Conclusions. *It is substantiated that after Russia's full-scale invasion in 2022, interreligious dialogue in Ukraine has acquired new important aspects. Religious organizations united to support the Ukrainian people by providing humanitarian aid, moral support and psychological assistance to war-affected people. They actively condemned aggression and hate speech, contributing to the formation of an objective public opinion about the war.*

Keywords: *Interreligious dialogue, religious conflicts, Ukrainian orthodox, political motives COVID-19, humanitarian aid, religious security.*

Background

The relevance of the study of religious conflicts in independent Ukraine goes beyond the simple analysis of international interactions and socio-cultural dynamics. It fits into the context of contemporary political, ethnic and identity tensions that arise in the context of a transforming society. The religiosity of the Ukrainian people has traditionally had a significant impact on their worldview, subconscious and social behaviour, but in the context of recent years it has become a frequently used platform for manipulation and political ambitions. The analysis of religious conflicts helps to understand the underlying mechanisms of interaction between different socio-cultural groups in a post-conflict society and contributes to the development of strategies for interfaith dialogue and peacebuilding. Taking into account historical perspectives and current realities, such research is important for ensuring stability, interfaith harmony and the development of civil society in Ukraine.

Scholars from a variety of fields – V. Averyanov (Averyanov, 2017), Y. Kharkovchenko (Kharkovshchenko et al., 2024), G. Hrystokin (Khrystokin, & Lozovytskyi, 2024), O. Predko (Kharkovshchenko et al., 2021, pp. 391–409), N. Sobolieva (Sobolieva, 2021), V. Turenko (Turenko, 2023), S. Zdioruk (Zdioruk, & Tokman, 2023) including sociology, political science, religious studies and history, have been involved in the study of religious conflicts in independent Ukraine. Aspects of the research can range from analysing the historical roots of the conflicts to studying contemporary social dynamics and political

processes that affect the religious situation in the country. Some studies may focus on the interaction between different religious communities, while others may analyse the impact of religious factors on the political landscape and public culture. Scholars can also explore strategies for reconciliation and interreligious dialogue as ways to resolve conflicts and maintain social peace in Ukraine.

Methods

One of the principal methods employed in our research is the administration of sociological surveys, the objective of which is to analyse public opinion on matters pertaining to religious conflicts, interethnic and interreligious relations. This enables us to ascertain the extent of fear within society, the underlying causes of conflict between adherents of different religious communities, and the role of religious organisations in maintaining social stability. Notable examples of such studies include surveys conducted by the Institute of Sociology of the National Academy of Sciences of Ukraine and the Razumkov Centre. In order to gain an understanding of the underlying causes of religious conflicts, it is essential to examine their historical roots. The historical method enables the analysis of the evolution of religious communities, the conflicts that have emerged over time, and their impact on contemporary socio-religious processes. The utilisation of historical materials facilitates the identification of patterns in the evolution of religious conflicts. Media analysis enables the examination of the role of the media in the coverage of religious conflicts, their influence on public opinion and the growth of religious intolerance. In light of the pivotal role of

the media in the contemporary era, this method is crucial for comprehending the dynamics of conflicts.

Results

Specifics of interreligious relations before Russia's full-scale war against Ukraine. According to a monitoring survey of public opinion conducted by the Institute of Sociology of the National Academy of Sciences of Ukraine in 2021, before the full-scale invasion by Russia, the level of fears among the population has significantly changed compared to previous years of Ukraine's independence. The primary fears of Ukrainians remain socio-economic, including the fear of rising prices (70,4 %), unemployment (61,5 %), and non-payment of salaries, pensions, etc. (53,3 %). However, in the past two years, there has been a significant (almost doubled) decrease in the fear of inter-ethnic conflicts, from 22,9 % in 2020 to 11,6 % in 2021. In 2014, this fear was at its highest level in the past decade, at 35,0 %. Similarly, the fear of interreligious conflicts has also significantly decreased, from 13,8 % in 2020 to just 7,9 % in 2021, with the highest level recorded in 2018 at 14,7 % (Soboljeva, 2021, p. 386).

The Razumkov Centre's research aligns with this sociological data. According to their 2021 survey, the domestic religious landscape in Ukraine exhibits a low level of conflict. Despite some Ukrainian citizens holding certain prejudices against specific religions, denominations, and churches, the majority of respondents reported that relations between believers of different churches and religions in their areas are calm (58,0 %) and even friendly (11,2 %). Only 2,6 % of respondents indicated conflicts, and 4,8 % noted tensions. Conflict or tension in relations between believers is most commonly reported by residents of the central region of the country (10,6 %), "just Christians" (10,4 %), and believers of the UOC-MP (9,8 %) and the OCU (9,6 %) (Peculiarities of religious and church-religious self-determination..., 2021, p. 124).

First of all, it should be noted that during the years of independence of our country, there have been changes in citizens' attitudes towards the factors of interfaith and interchurch conflicts. Since 2000 (19,9 %), the importance of the political factor has steadily increased, and it now ranks among the top, with 39,6 % of respondents believing that conflicts between churches are purely political. In 2021, compared to 2020, respondents were somewhat more likely to attribute conflicts to 'property' motives (39,7 % and 34,8 %, respectively) and the desire of church hierarchs for power (34,3 % and 28,9 %, respectively). Additionally, the proportion of respondents who see the cause of conflicts as 'the true church needing to prove its superiority over others' has also increased to some extent (10,3 % and 7,8 %, respectively) (Peculiarities of religious and church-religious self-determination..., 2021, p. 122).

At the same time, we can follow the trends regarding the reasons for the emergence of religious conflicts over the last 25 years (Ukrainian society, state and church during the war, 2023).

This study shows that before the war, the vast majority of respondents believed that the political factor was the basis of any religious conflicts, followed by the struggle for property and buildings, and the lust for power of the higher church clergy. In our opinion, this is not accidental. This implicitly indicates that the main religious conflict potential in Ukraine lies in the context of inter-Orthodox relations.

The crisis of Ukrainian Orthodoxy is a conflict with distinct linguistic and symbolic dimensions. To analyze the conflict between Orthodox actors, it is advisable to use a critical-reflexive methodology that examines both the

theological language and the tools that shape it. This analysis has revealed that the Orthodox crisis in Ukraine stems from a conflict between the religious narratives and practices of the UOC and the OCU. The root cause is an internal crisis within the evangelical community's narratives and those of the denomination, where the church's governing structures present self-preservation goals as the ideals of the Church of Christ. The lack of productive dialogue between the UOC and the OCU is due to differing assessments of history and current events, as well as divergent political and corporate interests.

In the case of the UOC, there is a strong conservative corporate identity based on sympathy for the ideas of the "Russian world", reinforced by the fear of losing symbolic power, an unwillingness to engage in dialogue with the OCU, and a reluctance to modernize. After receiving the Tomos, the OCU dismantled the UOC's monopoly on symbolic power and established its canonical equality in the Ecumenical Church. The OCU is attempting to compel the UOC to engage in equal public dialogue, officially severing ties with the ROC, and thereby weaken its legitimacy.

The main issue for the UOC is its loss of a vital connection with the rapidly changing political and cultural context of society. A conflict has developed between the canonical and political narratives of the jurisdictions, which the denominations cannot resolve on their own. While resolving the issue of unification at the level of church leadership of both denominations is impossible, Ukrainian Orthodoxy is capable of productive dialogue at the level of laity, priests, and theologians. Unification efforts should focus on harmonizing narratives and employ a methodology that critiques the negative narratives of both sides. Civil society serves as an important social base around whose values Orthodoxy should unite. The symbolic space of civil society is also essential for social peace and productive interaction between the church and the state (Khrystokin, & Lozovytskyi, 2024).

At the same time, it is worth noting the specifics of interreligious dialogue in Ukraine in the context of COVID-19, which was just before the full-scale invasion began. It should be noted here that interreligious relations during this period are a complex and at the same time important aspect of public life. The quarantine measures imposed due to the pandemic have significantly changed the way religious communities function and interact with each other and the state.

At the beginning of the pandemic, religious associations such as churches, synagogues, mosques and temples were among the first to stop mass gatherings, responding to government calls and taking into account public health recommendations. This led to changes in the conduct of services, which were temporarily suspended or moved online. Such measures marked the beginning of a new stage for interreligious dialogue, where the main issues were the preservation of spirituality and support for believers under restrictions.

On the one hand, the authorities tried to ensure an equal approach to all religious communities by introducing common rules and guidelines for all faiths. On the other hand, various religious leaders cooperated with each other and with the state to ensure health and safety during worship and religious ceremonies.

Interfaith dialogue has been key to coordinating measures to minimise the risk of COVID-19 infection among believers. Leaders of different faiths exchanged ideas and best practices, promoting mutual consideration

of cultural and religious sensitivities in the introduction of restrictions and security measures.

Another important aspect was the preservation of social contact and spiritual support for believers, despite the physical distance. This contributed to the development of virtual communities and new forms of communication between believers of different religions.

On the other hand, the pandemic and quarantine have drawn attention to the social and economic problems faced by religious communities, which has contributed to strengthening interfaith cooperation in the areas of charity, assistance to medical personnel and those in need.

Thus, interreligious dialogue in Ukraine during COVID-19 proved to be an important mechanism for managing crisis situations and strengthening social solidarity. It has allowed religious communities to respond to the challenges of the pandemic together, preserving traditions and values, adapting to new conditions and changing approaches to interaction with the government and society.

Peculiarities of interreligious relations in Ukraine after the full-scale invasion. As V. Averyanov rightly notes, 'Any war has either direct or indirect religious roots. That is, even if it is not a religious conflict, those who want to change the world order are trying to turn it into a religious one. We have gathered today to call on humanity to prevent and condemn the use of religion in these conflicts. We also understand that religion has thousands of years of experience in conflict resolution, and we want to appeal to religious leaders in Ukraine and the world to use their authority, the experience of their churches and their religions to resolve these conflicts (Averyanov, 2017).

Therefore, Russia's full-scale invasion of Ukraine, inter-religious conflicts have become a potential threat to the country's stability and unity. While most religious communities in Ukraine demonstrate solidarity and support for national interests, there are serious threats that could destabilise interreligious relations and exacerbate conflicts.

One of the main threats is the political manipulation of religion. Russian propaganda actively uses religious issues to split Ukrainian society by spreading disinformation and speculating on religious differences. This could lead to increased tensions between different religious groups, especially in regions where religious conflicts have historically existed.

Among other things, it is worth noting the threat of an internal split in the Orthodox Church of Ukraine (OCU). Internal contradictions, struggle for power and influence, as well as different approaches to church policy may lead to increased tension within the church. This, in turn, could affect the overall atmosphere of interreligious dialogue in the country.

Another serious threat is the radicalisation of certain religious groups. In a time of war, some religious communities may become radicalised, leading to extremist actions and violence. This applies to both certain Christian groups and Muslim communities. Radicalisation can lead to acts of terrorism, hostility and interfaith clashes.

The socio-economic problems caused by the war also affect inter-religious relations. The loss of jobs, housing and other means of livelihood creates the ground for growing discontent and aggression, which can be redirected towards religious "others". In such circumstances, there is a growing risk that socio-economic conflicts will take on a religious colour.

The threat of external influence also remains relevant. Russian and other foreign agencies may try to influence religious communities, using them to achieve political

goals. This could lead to increased inter-religious tensions and conflicts aimed at destabilising the situation in Ukraine.

Another important aspect is the issue of refugees and internally displaced persons. A large number of people who have been forced to leave their homes need spiritual and social support. In the context of limited resources, competition between religious communities for influence and opportunities to provide assistance may arise, which can also become a source of conflict.

Finally, the threat of a decline in tolerance and mutual respect between religious communities is a significant challenge. War and related stresses often lead to increased ethnocentrism and religious fanaticism, which complicates interreligious dialogue and cooperation.

Thus, inter-religious conflicts in Ukraine after Russia's full-scale invasion pose a serious threat to national unity and stability. Political manipulation, internal church schisms, radicalisation, socio-economic hardship, external influence, refugee issues and declining tolerance – all these factors can lead to an escalation of interreligious tensions and conflicts, which requires a careful and comprehensive approach to resolve.

In this context, it will be appropriate to consider the dynamics of understanding the emergence of religious conflicts in inter-Orthodox relations in Ukraine (Ukrainian society, state and church during the war, 2023).

This study shows the results of a sociological survey on the causes of conflicts between believers of different churches in Ukraine. The data reflects the responses of respondents in different years: 2000, 2010, 2013, 2018, 2019, 2022 and 2023.

In the first answer, there is a tendency to increase the number of respondents who believe that conflicts arise because one church wants to prove its superiority over others. At the same time, it can be seen that the number of respondents who indicated other reasons for conflicts has significantly decreased from 2000 to 2023. The number of respondents who could not give a clear answer to this question also fluctuated. The highest rate was observed in 2010 (22,8 %) and the lowest in 2023 (9,9 %). In general, we can identify the following trends:

1) growth of religious ambitions: the number of respondents who believe that conflicts arise because one church wants to prove its superiority has been steadily increasing since 2000, which may indicate an increase in religious ambitions and interfaith tensions;

2) decreased role of other causes: the percentage of respondents who cite other causes of conflict has significantly decreased, which may indicate a focus on the main conflict points related to religious superiority;

3) reduction of uncertainty: The number of those who found it difficult to answer is generally decreasing, which may indicate that respondents are becoming more aware of the causes of conflict or have a clearer understanding of their own views on the topic.

These data provide valuable insights into the evolution of interfaith relations in Ukraine and help to understand changes in public attitudes towards religious conflict.

Ukrainian scholars S. Zdioryuk and V. Tokman rightly emphasise that the Russia's full-scale military invasion has led to several important trends in Ukraine's religious environment. Firstly, religious organisations have become active participants in the humanitarian front. Together with the authorities, international charitable associations, and volunteer movements, churches and denominations have

joined in addressing urgent problems related to the restoration of society. Ukrainian denominations work in various areas. The key ones are:

- support for the Armed Forces of Ukraine (purchase/manufacture and supply of military equipment, tactical equipment, ammunition, vehicles to the relevant combat units);
- providing the population affected by the war with the most necessary things (food, clothing, hygiene products, etc.);
- logistical support in the healthcare sector (delivery of medical equipment, machinery, special equipment, vital medicines from abroad);
- information and communication activities (maintaining the moral stability of society, mobile response in difficult humanitarian situations, strengthening international partnership in the context of confronting Russian invaders, forming a true picture of Ukraine among the world community);
- providing shelter for internally displaced persons (accommodation at their own locations, assistance in finding housing, participation in the construction of temporary housing) (Zdioruk, & Tokman, 2023, p.18).

Following Russia's full-scale invasion of Ukraine in February 2022, interreligious dialogue has acquired new important aspects that have significantly affected religious and social life in the country. In our opinion, the main aspects of interreligious dialogue in Ukraine since then are:

I. Consolidation in the face of a common threat – in the context of war, religious organisations of different denominations united to support the Ukrainian people and provide humanitarian aid. This created a unique platform for cooperation and interaction between representatives of different religions. Churches, mosques and synagogues organised joint prayers for peace, provided refugees with shelter and provided the victims with the most basic necessities.

II. Strengthening national identity – religious leaders of different faiths actively support the idea of national unity and sovereignty of Ukraine. Religious organisations have become one of the key actors in shaping the patriotic spirit and national identity, which includes a spiritual dimension.

III. Moral support and psychological assistance – faith-based communities play an important role in providing moral and psychological support to war-affected people. Clergymen, imams and rabbis provide spiritual support to the military, their families, refugees and all those who have experienced traumatic events caused by war.

IV. Condemnation of aggression and hate speech – Ukrainian religious leaders strongly condemned Russian aggression and the hate propaganda that accompanied the military actions. This was an important step in countering disinformation and shaping an objective public opinion about the causes and consequences of the war.

V. Maintaining international contacts – in the context of war, interreligious dialogue in Ukraine is reaching the international level. Ukrainian religious leaders actively cooperate with colleagues from other countries, organising international prayer initiatives and humanitarian projects. This helps to raise awareness of the situation in Ukraine among the international community and attract international support.

VI. Recovery and rehabilitation: Religious organisations are actively involved in the restoration of destroyed churches, mosques, synagogues and other religious buildings, as well as in the rehabilitation of communities affected by the hostilities. This includes rebuilding not only

the physical but also the spiritual infrastructure necessary for the normalisation of citizens' lives.

VII. Environmental and social responsibility – since the full-scale invasion, religious organisations have been actively engaged in environmental and social justice issues. They call for careful use of natural resources and support for the most vulnerable groups of the population, especially those affected by the war.

Thus, interreligious dialogue in Ukraine after Russia's full-scale invasion has become an important tool in maintaining national unity, providing humanitarian aid, resisting aggression and rebuilding the country. It helps to strengthen interfaith relations, increase social responsibility and create a positive image of Ukraine in the international arena.

Discussion and conclusions

The study showed that religious conflicts in Ukraine are deeply rooted, dynamic and have a significant impact on society. Although the religiosity of Ukrainians has always influenced their worldview and social behaviour, it has recently become a platform for manipulation and political ambitions. The conflict analysis allowed the authors to understand the mechanisms of interaction between different socio-cultural groups in a post-conflict society and to develop strategies for interreligious dialogue and peacebuilding.

It is proved that before Russia's invasion, the level of fear of interethnic and interreligious conflicts among Ukrainians had significantly decreased. However, conflicts between believers of different churches, mainly due to political motives, struggle for property and power in the church hierarchy, continued. The main conflict potential was between the UOC and the OCU, reflecting the deep crisis in Ukrainian Orthodoxy.

The author reveals that sociological surveys show that the causes of conflicts between believers of different religions in Ukraine are centered around property issues and buildings, although there was a slight decrease in 2022. The percentage of respondents who believe that conflicts are caused by the struggle for hierarchical power has fluctuated, but has been increasing again in recent years. Since 2019, the number of respondents who believe that the national issue is the essence of conflicts has also been increasing. Respondents note the significant role of the media in increasing religious intolerance, although this indicator does not show a clear upward or downward trend.

It is substantiated that after Russia's full-scale invasion in 2022, interreligious dialogue in Ukraine has acquired new important aspects. Religious organisations united to support the Ukrainian people, providing humanitarian aid, moral support and psychological assistance to those affected by the war. They actively condemned aggression and hate speech, contributing to the formation of an objective public opinion about the war.

Authors' contribution: Eugene Piletsky – developing recommendations for interreligious dialogue and peacebuilding, emphasizing the importance of cooperation between religious organisations in crisis situations; Mariia Nesterova – analysis of the mechanisms of religious conflicts in Ukraine, identification of their causes, and socio-cultural impact, analysis of sources and design of research results.

References

- Averyanov, V. (2017, February 5). *War and religion. Opportunities for the church in the world security system*. Ukrinform [in Ukrainian]. [Авер'янов, В. (2017, 5 лютого). *Війна та релігія. Можливості церкви у системі світової безпеки*. Ukrinform]. <https://www.ukrinform.ua/rubric-presshall/2215181-vijna-ta-religia-mozhливosti-cerkvi-u-sistemi-svitovoi-bezpeki.html>

Kharkovshchenko, Y., Kostiuk, O., Piletsky, E., Zubchuk, O., & Turenko, V. (2024). The religious landscape amidst warfare in Ukraine: Assessing the situation. *Multidisciplinary Science Journal*, 6, 1–10. <https://doi.org/10.31893/multiscience.2024ss0728>

Kharkovshchenko, Y., Predko, O., & Turenko, V. (2021). Religious security during COVID-19: foreign experience-lessons for Ukraine (3rd ed). In *Development of scientific, technological and innovation space in Ukraine and EU countries*. Baltija Publishing. <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-151-0-47>

Khrystokin, H., & Lozovytskyi, V. (2024). The conflict of orthodox narratives in Ukrainian society: Searching for a methodology to analyse the religious crisis. *Occasional papers on religion in Eastern Europe*, 44(3), 13–31. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2494>

Peculiarities of religious and church-religious self-determination of citizens of Ukraine: Trends 2000–2021. (2021). Razumkov center [in Ukrainian]. [Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення громадян України: тенденції 2000–2020 рр. (2021). Разумков центр]. https://razumkov.org.ua/uploads/article/2020_religiya.pdf

Soboleva, N. (2021). Factors of anxieties and fears of the population. *Ukrainian society: Monitoring of social changes*, 8(22), 376–390 [in Ukrainian].

[Соболева, Н. (2021). Чинники тривоги та страхів населення. *Українське суспільство: моніторинг соціальних змін*, 8(22), 376–390]. <https://i-soc.com.ua/assets/files/monitoring/monitoring-2021-bez-dodatkov.pdf>

Turenko, V. (2023). Social mission of orthodox churches in the conditions of 2022 Russian invasion of Ukraine. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 43(2), 1–16. <https://doi.org/10.55221/2693-2148.2405>

Ukrainian society, state and church during the war. Church-religious situation in Ukraine in 2023. (2023). Razumkov center [in Ukrainian]. [Українське суспільство, держава і церква під час війни. Церковно-релігійна ситуація в Україні – 2023. (2023). Разумков центр]. <https://razumkov.org.ua/images/2023/12/19/2023-Religiya-F.pdf>

Zdioruk, S., & Tokman, V. (2023). *State-Church and socio-religious relations in the context of Russia's war against Ukraine*. NISS [in Ukrainian]. [Здіорук, С., Токман, В. (2023). *Державно-церковні та суспільно-релігійні відносини в умовах війни Росії проти України*. НІСД]. <https://doi.org/10.53679/NISS-analytrep.2023.07>

Отримано редакцією журналу / Received: 10.04.24

Прорецензовано / Revised: 24.04.24

Схвалено до друку / Accepted: 16.05.24

Євген ПІЛЕЦЬКИЙ, канд. філос наук, доц.

ORCID ID: 0000-0002-8820-757X

e-mail: djenkins22@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

Марія НЕСТЕРОВА, д-р філософії

ORCID ID: 0000-0001-5784-4704

e-mail: mnesterova@knu.ua

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ОСОБЛИВОСТІ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ У (ПЕРЕД)ВОЄННИЙ ПЕРІОД: НА ШЛЯХУ ДО ДІАЛОГУ

Вступ. Розглянуто релігійні конфлікти в незалежній Україні, увагу акцентовано на їхньому корінні, сучасній динаміці та впливі на суспільство. Наголошено, що релігійність українців завжди мала значний вплив на їхній світогляд та соціальну поведінку, але в останні роки вона стала платформою для маніпуляцій та політичних амбіцій.

Методи. Проаналізовано релігійні конфлікти, щоб зрозуміти механізми взаємодії різних соціокультурних груп у постконфліктному суспільстві та розробити стратегії міжрелігійного діалогу і миротворчості. Виявлено, що до вторгнення Росії рівень страху перед міжетнічними та міжрелігійними конфліктами серед українців значно знизився, про що свідчать дані соціологічних опитувань. Однак конфлікти між віруючими різних церков все ж траплялися, переважно через політичні мотиви, боротьбу за майно та прагнення церковної ієрархії до влади. Розкрито, що основний конфліктний потенціал мала взаємодія між УПЦ та ПЦУ, що відображало глибoku кризу українського православ'я.

Наведено дані соціологічних опитувань щодо причин конфліктів між віруючими різних релігій в Україні. Хоча відсоток респондентів, які вважають, що причиною конфліктів є ієрархічна боротьба за владу, коливається, в останні роки він знову зріс (2023 рік), проте кількість респондентів, які вважають, що суть конфліктів полягає в національному питанні, зростає, причому особливо помітно після 2019 року. Респонденти відзначають, що роль ЗМІ у зростанні релігійної нетерпимості є значною, але цей показник не демонструє чіткої тенденції до зростання чи зниження.

Результати. Доведено, що пандемія COVID-19 внесла зміни і в міжрелігійний діалог, змусивши релігійні громади адаптуватися до нових умов, зберігаючи духовність і підтримку віруючих. Карантинні заходи сприяли розвитку віртуальних спільнот та нових форм комунікації між віруючими різних релігій.

Висновки. Обґрунтовано, що після повномасштабного вторгнення Росії у 2022 році міжрелігійний діалог в Україні набув нових важливих аспектів. Релігійні організації об'єдналися для підтримки українського народу, надаючи гуманітарну допомогу, моральну підтримку та психологічну допомогу постраждалим від війни. Вони активно засуджували агресію та мову ворожнечі, сприяючи формуванню об'єктивної громадської думки про війну.

Ключові слова: міжрелігійний діалог, релігійні конфлікти, українське православ'я, політичні мотиви, COVID-19, гуманітарна допомога, релігійна безпека.

Автори заявляють про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The authors declare no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

УДК 347.167:2.28.234(477)

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.13>

Yevhen KHARKOVSHCHENKO, DSc (Philos.), Prof.

ORCID ID: 0000-0002-8241-1625

e-mail: sacerdoc@ukr.net

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

Vitalii TURENKO, DSc (Philos.), Senior Researcher

ORCID ID: 0000-0003-0572-9119

e-mail: vitali_turenko@ukr.net

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

SPEFIFICS OF RELIGIOUS SECURITY IN THE (PRE)WAR CONDITIONS IN UKRAINE: THE TASK FOR HUMANITARIAN POLICY

Background. The article is dedicated to the analysis of the specifics of religious security in Ukraine in the context of Russia's full-scale aggression. The authors examine the role of religion in shaping national identity and its impact on national security, particularly during the hybrid warfare conducted by Russia. Special attention is paid to the strategic use of religious factors by external forces to destabilize Ukrainian society.

Methods. The article employs interdisciplinary approaches, including content analysis, comparative analysis, as well as the analysis of sociological data and religious studies sources. The research utilizes empirical and theoretical methods to examine the religious situation in Ukraine before and after the autocephaly of the Orthodox Church of Ukraine.

Results. The key threats to Ukraine's religious security in the context of hybrid warfare have been identified, including the use of religious conflicts to undermine state sovereignty. The autocephaly of the Orthodox Church of Ukraine emerged as a significant factor that intensified interfaith tensions, while simultaneously strengthening national identity. State policy in the religious sphere plays a crucial role in ensuring religious security by balancing religious freedom with national interests.

Conclusions. Based on the analysis, the authors conclude that it is necessary to develop an effective humanitarian policy that takes into account both the preservation of religious freedoms and protection from external threats. This will help strengthen Ukraine's national security amidst ongoing Russian hybrid aggression.

Keywords: religious security, state policy, Russia's full-scale war against Ukraine, humanitarian policy, inter-Orthodox relations, UOC, OCU.

Background

The study of religious security in Ukraine prior to Russia's full-scale invasion is crucial, given the significant role of religion in shaping national identity and consolidating Ukrainian society. Sociological studies indicate a high level of declared religiosity in Ukraine, positioning the religious sphere as a critical element of national security. This issue has become particularly acute in the context of Russia's hybrid war against Ukraine, where the religious factor has been actively exploited to undermine state sovereignty. The process of obtaining autocephaly by the Orthodox Church of Ukraine (OCU) in 2018–2019 intensified interfaith contradictions and provoked active opposition from the Russian Orthodox Church (ROC). This necessitated a balanced state policy to ensure religious security. Analyzing the specifics of religious security in the pre-war period helps us understand the preconditions and factors influencing the religious situation after Russia's full-scale invasion. Key aspects of this problem include defining the essence of "religious security", analyzing the main threats, studying the impact of interfaith relations on religious security, examining the role of state policy in this area, and assessing the impact of the autocephaly process on the state's religious security. Addressing this scientific problem holds significant theoretical and practical importance for ensuring Ukraine's national security amid ongoing Russian aggression. Religious security refers to the protection of the religious sphere from threats that could disrupt societal harmony, undermine state sovereignty, or incite violence and extremism. In Ukraine, where religious identity plays a crucial role in societal cohesion, maintaining religious security involves ensuring freedom of belief, preventing religious discrimination, and managing interfaith relations to avoid conflict. The examination of religious security in Ukraine before Russia's full-scale invasion reveals critical insights into the challenges and strategies necessary for

ensuring national security. The balanced state policy that respects religious freedoms, mitigates foreign influence, and resolves interfaith conflicts is essential. Understanding these dynamics is vital for addressing the complex interplay between religion and national security, particularly in the face of ongoing full-scale aggression and hybrid warfare tactics employed by Russia. Ensuring religious security is not only about protecting the religious sphere but also about safeguarding the broader national integrity and stability of Ukraine.

Purpose and Objectives of the Study. The purpose of this study is to analyze the specifics of religious security in Ukraine in the context of Russia's full-scale aggression. The study aims to define the role of religion in shaping national identity and its impact on national security, as well as to examine the strategic use of religious factors by external forces to destabilize Ukrainian society. The objectives of the study are:

1. To identify key threats to religious security in Ukraine during the pre-war period and in the context of hybrid warfare.

2. To analyze the impact of the autocephaly of the Orthodox Church of Ukraine on interfaith relations and religious security.

3. To study the role of state policy in ensuring religious security and protecting national interests in the religious sphere.

Methods

The research methodology is based on an interdisciplinary approach, including the analysis of sociological data, historical sources, and religious studies. Methods such as content analysis, comparative analysis, and the synthesis of scientific works are used to identify key trends in Ukraine's religious sphere. Particular attention is paid to the use of religious factors in hybrid warfare and their impact on national security.

Results

V. Masovets notes that "religious security is a state of protection of the vital spiritual and religious interests of Ukrainian society from internal threats and external interference and the corresponding system of socio-political measures that ensures this protection" (Masovets, 2018, p. 112). The author also adds that religious security depends on the state of religious and church life of the nation, which can be a threat to the national interests of the state, the stable development of society, and the rights and freedoms of citizens. In addition, it is noted that the spiritual and religious factor affects the level of threats to national security in various spheres of society.

The collective monograph "Religious Security in Ukraine in the Context of the Coronavirus Pandemic" is devoted to the phenomenon of religious security. Based on the analysis of the text provided, the following definition of the concept of "religious security" can be formulated: it is a state of relations between religious organisations, the state, and society, which ensures the stable functioning and original development of the religious sphere, taking into account both quantitative (sociological) and qualitative (value, worldview) characteristics, in the face of both internal and external threats (Kharkovshchenko et al., 2021, p. 147).

Viktor Yelenskiy, in his article "Religious Freedom and Security in a Warring Country: The Case of Ukraine", does not provide a clear definition of religious security. Instead, he examines religious security through the prism of the challenges faced by Ukraine during the Russian aggression. Here are the key aspects of understanding religious security that can be distinguished from the text of the article:

I. counteracting the use of religion to undermine statehood. the author emphasizes the threat posed by the Moscow patriarchate, which justified Russian aggression and spread the ideas of the "Russian world";

II. the balance between ensuring religious freedom and national security. Yelenskiy describes Ukraine's strategy to expand religious freedom while countering threats to national security;

III. preventing the use of religion to destabilize the situation in the country, disrupt mobilization, and discredit the state in the international arena;

IV. creating conditions for the free development of different faiths without harassment or discrimination;

V. minimizing external destructive influence through religious organisations subordinated to foreign centers in the aggressor country (Yelenskiy, 2019).

The issue of religious security in the context of Ukraine's national security has been studied by a number of domestic scholars. It is worth noting a comprehensive interdisciplinary study of religious security in Ukraine, carried out by a team of authors. Ukrainian researchers from Taras Shevchenko National University of Kyiv. The authors examined the methodological foundations of the study of the problem, historical connotations and modern semantic contexts of religious security (Kharkovshchenko et al., 2021, p. 147).

Thus, although researchers does not provide a direct definition, they considers religious security as a complex phenomenon that includes the protection of state interests from religiously motivated threats while ensuring religious freedom and the rights of believers.

Summarizing previous studies, we will use the following definition: Religious security is a state of protection of the vital spiritual and religious interests of society, characterized by the stable functioning and original development of the religious sphere, harmonious relations between religious

organizations, the state, and society, the absence of religiously motivated threats to national security, ensuring freedom of religion, and taking into account both quantitative and qualitative indicators of religiosity.

An analysis of the religious situation in Ukraine from 1991 to 2022 reveals a number of challenges to national security and humanitarian policy related to the activities of religious organizations. The most relevant aspect of religious security from 2014 to 2022 was Russia's hybrid aggression against Ukrainian statehood. However, this issue has remained relevant since 1991, when Ukraine gained independence. Therefore, we will focus on this aspect. Particular attention is paid to the role of the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate (UOC-MP) in the context of complex church-state relations. It should be noted that this name is well-established in political and religious discourse but is legally incorrect, as the religious center of this denomination is registered as the Ukrainian Orthodox Church, i.e., the UOC.

Documentary evidence indicates that the UOC is closely linked to the Russian Orthodox Church (ROC). In particular, the statute of the UOC states that it is "united with the Local Orthodox Churches through the Russian Orthodox Church". This creates the basis for potential external influence on the religious situation in Ukraine.

Between Ukraine's independence in 1991 and the beginning of the full-scale Russian invasion on 24 February 2022, church-state and socio-religious relations underwent significant transformations. In the early 1990s, the Ukrainian Orthodox Church of the Kyiv Patriarchate (UOC-KP), the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church (UAOC), and the UOC became key players in the Orthodox field in Ukraine. It was the relationship between these church institutions that determined the main trends in the development of Orthodoxy in Ukraine for a quarter of a century (Zdioruk, & Tokman, 2023, p. 25).

It should be noted that there is reason to believe that the UOC enjoyed a more privileged position among the above-mentioned churches. Since 1991, the main Orthodox shrines of Ukraine – the Holy Dormition Kyiv-Pechersk Lavra, the Holy Dormition Pochayiv Lavra, and since 2004, the Holy Dormition Sviatohirsk Lavra – have been under its jurisdiction. Furthermore, during the first prime ministership of Viktor Yanukovich in 2002–2005, these monasteries were transferred to the UOC for a 49-year lease (Zdioruk, & Tokman, 2023, p. 23).

The events of 2014 – Russia's annexation of Crimea and the outbreak of the armed conflict in Donbas – markedly clarified the positions of Orthodox denominations. An analysis of public statements and actions by some representatives of the UOC-MP reveals an ambiguous stance on these events. This has caused concern among segments of Ukrainian society and heightened interfaith tensions (Yablonsky et al., 2015, p. 368).

This ambiguity creates preconditions for the UOC-MP to be used as an instrument of ideological and propaganda influence by the Russian Federation on Ukrainian society. Notably, the UOC-MP's top leadership has shown a lack of solidarity with the Ukrainian people amid Russian aggression, failing to clearly condemn the occupation of Ukrainian territories and the annexation of Crimea (Hankevych, 2015). Concurrently, there have been instances where UOC-MP clergy have supported the "DPR" and "LPR" militants and called for Russian interference in Ukraine's internal affairs. For example, the Luhansk Diocese of the UOC-MP has been reported to cooperate with pro-Russian militants, including

consecrating their symbols and participating in propaganda activities that reinforce Russian influence in the occupied territories of Donbas. Additionally, the SBU has alleged that Russian special services have targeted churches and intimidated UOC-MP priests to destabilize Ukraine ahead of elections, using religion for provocations (Balachuk, 2019).

These factors suggest that, at that time, the UOC-MP was already functioning as an instrument of Russian ideological and propaganda influence in Ukraine (Yavorska et al., 2017, p. 138–140). However, it is crucial to recognize the complexity and multifaceted nature of the religious sphere. It is inappropriate to generalize the positions of all UOC-MP believers and clergy, as some demonstrate patriotic stances and support Ukraine's territorial integrity.

The religious factor is actively used by Russia to legitimize its aggressive policies towards Ukraine. The concept of the "Russian world" is promoted as a civilizational model based on a "supranational confessional tradition", allowing Russia to frame its actions as defending Orthodox values and "historical heritage".

This phenomenon reflects the concept of political Orthodoxy, which involves using political instruments and methods to achieve certain social and public goals aligned with the mission of the Russian Orthodox Church. Political Orthodoxy in the modern context is characterized by several key ideas: strengthening the Russian Orthodox Church's influence on public life and state policy, making Orthodoxy the foundation of national identity, and promoting Russia's messianic role as the "Third Rome" and the idea of "Holy Rus", which envisions the political and ecclesiastical unity of Russia, Ukraine, and Belarus.

The influence of political Orthodoxy on Ukraine's religious security between 1991 and 2022 manifested in several ways. First, it created internal tension within the Ukrainian Orthodox Church (Moscow Patriarchate). Supporters of political Orthodoxy often criticized the UOC-MP leadership, accusing it of attempting to separate from the Moscow Patriarchate. This led to conflicts within the church and complicated its relations with Ukrainian society and the state.

Additionally, the ideas of political Orthodoxy posed a potential threat to Ukraine's national security by promoting concepts that undermined state sovereignty. Notably, the idea of "triune Russia" contradicted Ukraine's independence and could justify external interference in its internal affairs. An important aspect of the impact of political Orthodoxy on religious security was the incitement of sectarian strife. Supporters often spoke negatively about other faiths, creating tension in Ukraine's religious environment and complicating interfaith dialogue.

Political Orthodoxy also served as a tool for political mobilization and propaganda of ideas contrary to Ukraine's national interests. This created additional challenges for ensuring state information security and countering external information influences.

A particularly acute problem was the creation of obstacles by supporters of political Orthodoxy to achieving the autocephaly of the Orthodox Church of Ukraine. Active resistance to this process complicated the resolution of the crucial issue of religious independence and the consolidation of Ukraine's Orthodox community.

It should be noted that the leadership of the UOC-MP officially condemned the phenomenon of political Orthodoxy. At the Council of Bishops on 21 December 2007 and in subsequent statements by Metropolitan Volodymyr

(Sabodan), political Orthodoxy was described as a dangerous phenomenon causing discord in the church and leading people away from true Orthodoxy. This indicates that the church leadership recognized the potential threats associated with this phenomenon (Zuev, 2008).

Despite official condemnation, the ideas of political Orthodoxy continued to influence Ukraine's religious situation through various NGOs and individual clergy. This created additional challenges for the country's religious security and necessitated the development of effective mechanisms to counteract the negative manifestations of this phenomenon.

In summary, political Orthodoxy between 1991 and 2022 was a significant factor influencing Ukraine's religious security. It created numerous challenges related to intra-church conflicts, interfaith tensions, threats to national sovereignty, and information security.

Another aspect of Russia's use of the religious factor is its attempt to position itself as a reliable interfaith mediator in the international arena. This strategy allows Russia to create a positive image and justify its policy towards Ukraine.

Furthermore, the religious factor is used to deepen the split in Ukrainian society. Issues like the autocephaly of the Ukrainian Orthodox Church and interfaith contradictions are actively exploited by Russian propaganda (Vasylchenko, 2017).

Thus, the religious factor is a crucial component of Russia's hybrid war against Ukraine. It is used comprehensively to legitimize aggression, spread pro-Russian narratives, destabilize the domestic political situation, and create a favorable international image of Russia.

In conclusion, the religious sphere in Ukraine from 1991 to 24 February 2022 was a key arena of hybrid aggression by the Russian Federation. The use of the religious factor as an instrument of external influence posed serious threats to Ukraine's national security, undermining the foundations of statehood and national identity. Addressing these problems required a comprehensive approach that balanced the need to ensure freedom of religion with the necessity to protect Ukraine's national interests in the religious sphere.

Now let us turn to the sociological dimension of religious security in Ukraine from 1991 to 2022 (Specifics of religious and church self-determination of citizens of Ukraine, 2021). Survey results show that Ukrainian society demonstrates a fairly high level of religiosity. Between 2000 and 2010, there was an increase in the proportion of citizens who identified as believers—from 58 % to 71 %. Later, in 2010–2020, the share of believers among adult citizens of Ukraine averaged 70 % (War and the church, 2023).

It is important to note that respondents' declaration of affiliation with a particular religious organization or church is not always associated with identification as a believer. This may be due to socio-cultural or ethnic identity. For example, among those who identify themselves as Orthodox, 73% called themselves believers, 19% were uncertain between faith and disbelief, and 5 % were non-believers or atheists (War and the church, 2023).

Analysis of the data shows a significant difference between the level of declared religiosity and the level of actual religious practice. Although 70–75 % of respondents called themselves believers, only about 20–25% admitted to being members of a particular religious community. Only about 15–20% of respondents attended religious services regularly (weekly) (War and the church, 2023).

The majority of citizens (about 60 %) believe that religious faith does not imply obligatory religious certainty. This point of view prevails in all regions except the West, where the majority supports the view that a believer must necessarily profess a particular religion. As for confessional affiliations, the majority of respondents (about 60–65 %) identify themselves with Orthodoxy. The number of followers of Greek Catholicism is significant (about 10 %), as well as those who call themselves "just Christians" (8–9 %). Other denominations are represented by a smaller number of adherents. It is important to note that religious identity is much less important to citizens than civic or regional identity. Only 3–4 % of respondents identify themselves primarily with people of the same faith or church (War and the church, 2023).

Thus, the analysis of sociological data shows a high level of declared religiosity in Ukrainian society, but a much lower level of actual religious practice. There are also significant regional differences and a dependence of the level of religiosity on the socio-demographic characteristics of respondents. It is important to take these features into account when studying the religious situation in Ukraine.

Discussion and conclusions

The task of humanitarian policy in the context of ensuring religious security during Russia's full-scale war against Ukraine is to protect the rights and freedoms of believers, including their right to freely practice their religion even during hostilities. It is crucial to prevent religious conflicts that could be used to destabilize the country. Special attention should be paid to helping internally displaced persons, including providing opportunities to meet their religious needs in their new places of residence.

Information support is critical to countering disinformation and propaganda that can exploit religious themes to create division in society. Equally important is the strengthening of cooperation between different religious communities to maintain social unity and solidarity during the war. Ensuring the safety of religious sites from attack or damage as a result of hostilities is also a priority. Psychological and spiritual support for the military and civilian population, actively supported by religious leaders and chaplains, plays an important role in maintaining morale.

The tasks of humanitarian policy also include planning and carrying out the restoration of damaged or destroyed religious buildings after the end of active hostilities. All these efforts aim to ensure religious security, support the spiritual stability of the population, strengthen social unity, and counter the use of religious issues to destabilize the country.

Authors' contributions: Yevhen Kharkovshchenko – developed the conceptual approach to the topic, particularly focusing on the theoretical foundations of the study of religious security in the context of hybrid warfare. He also contributed to the overall scientific direction and the formulation of key hypotheses and conclusions, as well as examined the sociological aspects of religiosity in Ukraine and the impact of the autocephaly of the Orthodox Church of Ukraine on interfaith relations; Vitalii Turenko – focused on empirical research and the analysis of political and social processes affecting religious security in Ukraine. He also participated in data collection and the analysis of state policies regarding religious security and the protection of national interests in the religious sphere.

References

Balachuk, I. (2019, February 18). *Russian special services attack churches and intimidate priests of the UOC-MP – SBU*. *Ukrainska Pravda* [in Ukrainian]. [Балачук, І. (2019, 18 лютого). *Російські спецслужби напад*

дають на храми і залякують священників УПЦ МП – СБУ. *Українська правда*] <https://www.pravda.com.ua/news/2019/02/18/7206952/>

Hankevych, R. (2015, May 9). *Metropolitan of the UOC-MP explained why he did not stand up during the commemoration of the memory of the fallen heroes of Ukraine*. *ZAXID.NET* [in Ukrainian]. [Ганкевич, Р. (2015, 9 травня). *Митрополит УПЦ МП пояснює, чому не встав під час вшанування пам'яті загиблих героїв України*. *ZAXID.NET*]. https://zaxid.net/mitropolit_upts_mp_poyasniv_chomu_ne_vstav_pid_chas_vshanuvannya_pamyati_zagiblih_geroyiv_ukrayini_n1350840

Kharkovshchenko, E., Turenko, V., Predko, O., Zaporozhets, V., Nesterova, M., Rudenko, S., Kozar, K., & Nosenok, B. (2021). *Religious security in Ukraine in the conditions of the coronavirus pandemic* (E. Kharkovshchenko, Ed.). FOP Kushnir Yu. V. [in Ukrainian]. [Харьковшченко, Є., Туренко, В., Предко, О., Запорожець, В., Нестерова, М., Руденко, С., Козар, К., & Носенок, Б. (2021). *Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії* (С. Харьковшченко, Ред.). ФОП Кущнір Ю. В.] http://religdep.univ.kiev.ua/documents/sw/relihiina_bezpeka_v_Ukraini_v_umovakh_koronavirusnoi_pandemii_monohrafiia.pdf

Masovets, V. P. (2018). Features of the functioning of mechanisms for ensuring the religious security of Ukraine in the conditions of hybrid war. *Investments: practice and experience*, 14, 111–115 [in Ukrainian]. [Масовець В. П. (2018). Особливості функціонування механізмів забезпечення релігійної безпеки України в умовах гібридної війни. *Інвестиції: практика та досвід*, 14, 111–115]. http://www.investplan.com.ua/pdf/14_2018/25.pdf

Specifics of religious and church self-determination of citizens of Ukraine: Trends 2000–2021 (Information materials). (2021). Razumkov centre [in Ukrainian]. [Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення громадян України: Тенденції 2000–2021 рр. (Інформаційні матеріали). (2021). Разумков центр]. https://razumkov.org.ua/uploads/article/2021_Religiya.pdf

Vasylychenko, O. (2017). The conceptual basis of the use of religious factor by the parties in the Russian-Ukrainian interstate conflict. *Bulletin of the Lviv University. Series: International relations*, 41, 137–145 [in Ukrainian]. [Васильченко, О. (2017). Концептуальний базис використання сторонами релігійного фактора в російсько-українському міждержавному конфлікті. *Вісник Львівського університету. Серія: Міжнародні відносини*, 41, 137–145]. <http://publications.lnu.edu.ua/bulletins/index.php/intrel/article/viewFile/7630/7616>

War and the Church. Church and religious situation in Ukraine in 2022 (November 2022). (2023, February 16). Razumkov Center [in Ukrainian]. [Війна і Церква. Церковно-релігійна ситуація в Україні 2022 р. (листопад 2022 р.). (2023, 16 лютого). Разумков центр]. <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/viina-i-tserkva-tserkovnorelihiina-sytuatsiia-v-ukraini-2022r-lystopad-2022r>

Yablonsky, V. M., Kononenko, K. A., Burkovsky, P. A., Vasylenko, V. A., Horovenko, V. K., Hutsal, S. A., Danylyak, O. O., Degerenko, A. M., Dubov, D. V., Jacques, O. I., Zdioruk, S. I., Karavaev, V. S., Koval, N. Ye., Kolomiets, O. O., Kononenko, K. A., Lytvynenko, O. M., Lyashenko, O. M., Mazuka, L. I., Makarov, G. V., ... Begma, V. M. (2015). *To the annual message of the President of Ukraine to the Verkhovna Rada of Ukraine "On the internal and external situation of Ukraine in 2015"*. *Analytical report* (V. P. Gorbunin & O. S. Vlasjuk, Eds.). National Institute of Strategic Studies [in Ukrainian]. [Яблонський, В. М., Кононенко, К. А., Бурковський, П. А., Василенко, В. А., Горovenko, В. К., Гуцал, С. А., Даниляк, О. О., Дегтеренко, А. М., Дубов, Д. В., Жак, О. І., Здіорук, С. І., Караваев, В. С., Коваль, Н. Є., Коломієць, О. О., Кононенко, К. А., Литвиненко, О. М., Ляшенко, О. М., Мазука, Л. І., Макаров, Г. В., ... Берма, В. М. (2015). *До щорічного послання Президента України до Верховної Ради України "Про внутрішню та зовнішню становище України в 2015 році"*. *Аналітична доповідь* (В. П. Горбулін & О. С. Власюк, Ред.). Національний інститут стратегічних досліджень]. https://niss.gov.ua/sites/default/files/2015-12/POSLANNYA-2015_giper_new.pdf

Yavorska, H. M., Yizhak, O. I., Parakhonskyi, B. O., Voitovskiy, K. E., Zubchenko, S. O., Misyura, A. O., Reznikova, O. O., Chemenko, T. V., Rozumny, M. M., Vazylyuk, Y. B., Sharov, O. M., Sukhodolya, O. M., Mykhailychenko, K. M., Ozhevan, M. A., Valyushko, I. V., Gorelov, D. M., Karavaev, V. S., Zdioruk, S. I., Lozoviy, V. S., ... Kononenko, S. V. (2017). *World Hybrid War: Ukrainian Front* (Horbulin V. P. (Ed.)). National Institute for Strategic Studies NISD [in Ukrainian]. [Яворська, Г. М., Іжак, О. І., Парухонський, Б. О., Войтовський, К. Є., Зубченко, С. О., Місюра, А. О., Резнікова, О. О., Черненко, Т. В., Розумний, М. М., Базиліук, Я. Б., Шаров, О. М., Суходоля, О. М., Михайличенко, К. М., Ожеван, М. А., Валюшко, І. В., Горелов, Д. М., Караваев, В. С., Здіорук, С. І., Лозовий, В. С., ... Кононенко, С. В. (2017). *Світова гібридна війна: Український фронт* (В. П. Горбулін, Ред.). Національний інститут стратегічних досліджень НІСД]. <http://resource.history.org.ua/item/0013707>

Yelenskyi, V. (2019). Religious freedom and security in a warring country: The case of Ukraine. *Scientific notes of the I. F. Kurasa Institute of Political and Ethnic Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine*, 3–4, 394–409 [in Ukrainian]. [Єленський, В. (2019). Релігійна свобода і безпека у воюючій країні: Випадок України. *Наукові записки ІПЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України*, 3–4, 394–409]. https://ipiend.gov.ua/wp-content/uploads/2020/06/elenskyi_religiina.pdf

Zdioruk, S. I., & Tokman, V. V. (2023). *State-church and social-religious relations in the conditions of Russia's war against Ukraine: Analytical report*. (S. I. Zdioruk, Ed.). National Institute of Strategic Studies NISS [in Ukrainian]. [Здіорук, С. І., & Токман, В. В. (2023). *Державно-церковні та суспільно-релігійні відносини в умовах війни Росії проти України. Аналітична доповідь*. (С. І. Здіорук, Ред.). Національний інститут стратегічних досліджень НІСД]. https://niss.gov.ua/sites/default/files/2023-07/religiini_vidnosyny_dopovid_13072023_zdioruk.pdf

Zuev, P. (2008, January 11). "Political Orthodoxy" was separated from the church. *Mirror of the week* [in Ukrainian]. [Зуєв, П. (2008, 11 січня). "Політичне православ'я" відокремили від церкви. *Дзеркало тижня*]. https://zn.ua/ukr/SOCIUM/politichne_pravoslavlya_vidokremili_vid_tserkvi.html

Отримано редакцією журналу / Received: 11.04.24
Прорецензовано / Revised: 21.04.24
Схвалено до друку / Accepted: 24.05.24

Євген ХАРЬКОВЩЕНКО, д-р філос. наук, проф.

ORCID ID: 0000-0002-8241-1625

e-mail: sacerdoc@ukr.net

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

Віталій ТУРЕНКО, д-р філос. наук, ст. дослідник

ORCID ID: 0000-0003-0572-9119

e-mail: vitali_turenko@ukr.net

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ В (ПЕРЕД)ВОЄННИХ УМОВАХ В УКРАЇНІ: ЗАВДАННЯ ДЛЯ ГУМАНІТАРНОЇ ПОЛІТИКИ

Вступ. Присвячено аналізу особливостей релігійної безпеки України в контексті повномасштабної російської агресії. Розглянуто роль релігії у формуванні національної ідентичності та її вплив на національну безпеку, зокрема під час гібридної війни, що ведеться Росією. Особливу увагу приділено стратегічному використанню релігійних факторів зовнішніми силами для дестабілізації українського суспільства.

Методи. Використано міждисциплінарні підходи, включаючи контент-аналіз, порівняльний аналіз, а також аналіз соціологічних даних і релігієзнавчих джерел. Застосовано також емпіричні та теоретичні методи для вивчення релігійної ситуації в Україні до і після отримання автокефалії Православної Церкви України.

Результати. Визначено ключові загрози релігійній безпеці України в контексті гібридної війни, включаючи використання релігійних конфліктів для підриву державного суверенітету. Акцентовано, що автокефалія Православної Церкви України виявилася важливим фактором, що посилює міжконфесійні суперечності, але водночас сприяє зміцненню національної ідентичності. Виявлено, що державна політика у сфері релігії відіграє ключову роль у забезпеченні релігійної безпеки шляхом балансування між свободою віросповідання та національними інтересами.

Висновки. На основі аналізу зроблено висновок про необхідність розробити ефективну гуманітарну політику, що враховує як збереження релігійних свобод, так і захист від зовнішніх загроз, адже це дозволить зміцнити національну безпеку України в умовах гібридної агресії Росії, що триває.

Ключові слова: релігійна безпека, державна політика, повномасштабна війна Росії проти України, гуманітарна політика, міжправославні відносини, УПЦ, ПЦУ.

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

УДК 2-5+141.72+27-523+930.85
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.14>

Ірина ШАВРИНА, канд. філос. наук, доц.
ORCID ID: 0000-0001-8533-6256
e-mail: Shavrina_irina@ukr.net

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ ФЕМІНІСТИЧНИХ КОНЦЕПЦІЙ У ДАВНЬОМУ РИМІ

Вступ. Репрезентовано комплексне дослідження феміністичних ідей, що зароджувались та розгортались у давньоримському суспільстві в парадигмі релігієзнавства. Розглянуто соціально-правові, релігійні, культурні та політичні умови, які визначали життя жінок, проаналізовано, яким чином ці умови обмежували жінок та одночасно надавали їм можливості, що є своєрідним викликом сприйняттю фемінізму як суто сучасного явища. Проілюстровано те, яким чином жінки функціонували в суспільстві, де їхні ролі були визначені наперед, як вони реалізовували свої права та оскаржували обмеження, що дає можливість усвідомити інтенції тяжіння до гендерної рівності за часів античності та збагачує наше розуміння еволюції феміністичних ідей.

Методи. Використано крос-дисциплінарний підхід, адже зазначена проблематика розкривається повною мірою за допомогою синтезу культурологічного, соціологічного, історико-політичного та релігієзнавчого аспектів. Підкреслено складність гендерної динаміки у вимірі релігії, що демонструє, як ця динаміка сприяла ширшому розвитку феміністичної думки.

Результати. Розкрито, що соціокультурний вимір значною мірою зумовлений релігійним фактором, тому останньому приділено особливу увагу. Розглянуто, як релігійні практики та наративи формували норми та уявлення про роль, місце і значення жінки в суспільстві, та яким чином перехід від язичництва до християнства позначився на їхньому житті. Також досліджено проблематику жіночого жрецтва (феномен весталок) як соціального ліфту, оскільки специфіка цих ролей, з одного боку, надавала жінкам певну автономію, за замовчуванням обмежену в патріархальному суспільстві, дозволяла інтегруватись у соціально-політичні процеси та навіть здійснювати певний вплив на них. З іншого боку, інститут жрецтва накладав суттєві обмеження на особистий простір жінки, цілковито регламентуючи її приватне життя.

Висновки. Доведено, що соціальний контекст Давнього Риму являє собою контраверсійний історико-культурний пласт, тому дослідження феміністичних концепцій у світлі релігієзнавчої парадигми є особливо цікавою та складною спробою реконструювати проблему жіноцтва в добу Античності.

Ключові слова: римська релігія, фемінізм, християнство.

Вступ

У літературі та мистецтві Давнього Риму жінок часто зображали у традиційних підкорених ролях. Однак у цих культурних артефактах зустрічаються образи жінок сильних та впливових, які виступають не пасивними свідками, але активними суб'єктами творення історії: від Юнони та Міневри, які входили до складу Капітолійської тріади, до поважних римських матрон: Аврелії (матері Юлія Цезаря), Лівії (матері Марка Порція Катона), Лівії Друзіллі (матері Тиберія). Проміжною ланкою між божественним та земним світами виступали жреці, у контексті дослідження проблематики жіноцтва особливо важливим є феномен весталок – жриць богині Вести.

Методи

Ґрунтовні роботи, присвячені римському жіночому жрецтву можна знайти у творчій спадщині західних дослідників: Робіна Л. Вайлдфанга, Ендрю Б. Галліа, Моллі Ліндер, Холта Н. Паркера, Селії Шульц та інших. Проблематику феміністичних та гендерних концепцій у Давньому Римі досліджували Мері Бірд, Ентоні Корбейлл, Аріадна Степлз, Саролта Такакс, Лін Фоксал, Емілі Уйтмтор. Серед українських дослідників варто виокремити роботи Катерини Добровольської, Євгенії Федченко, Наталі Чухим.

Результати

Оцінка становища жінки в Давньому Римі не може бути універсальною, оскільки сам період, протягом якого відбувались колосальні географічні, соціально-політичні, культурні та релігійні зрушення, що суттєво впливали на зміну статусу та ролі жінки в суспільстві, охоплює досить великі хронологічні межі. Вагомий внесок в соціокультурну канву Риму здійснили етруски. Традиційно етрусських жінок зображували "виключно як незалежних та помітних" (Lundeen, 2006, p. 35), але інтегрованими в контекст типових жіночих функцій: народження та виховання дітей, підтримки домашнього

вогнища, облаштування побуту. Серед вищих верств суспільства цінність жінки була більш відчутною, що зумовлено цінністю впливових сімей, "причому чоловік та дружина однаково шануються як засновники династії правлячих родин" (Lundeen, 2006, p. 35). Якщо говорити про республіканський період, то зазвичай жінки Давнього Риму перебували під опікою *pater familias*, тобто чоловіків-опікунів, що певною мірою обмежувало їхню самостійність, проте юридичні норми суспільства давали можливість мати певну автономію, зокрема: володіти майном (як особистими речами, ювелірними прикрасами, золотом, предметами домашнього затишку, так і нерухомістю, землею, фермами, рабами тощо), розпоряджатись своїм приданим, здобувати освіту, займатись ремеслом, отримати розлучення. Попри те, що римлянки мали законне право розлучитись, самі розлучення засуджувались тогочасним суспільством, для того, щоб його отримати, необхідно було мати вагому причину: наприклад, побиття чоловіком своєї дружини. Формула розподілу майна в разі розлучення втілена в латинському виразі *tuas res tibi habeto* – май свої речі для себе, що означає право на володіння особистими речами (Parker, 2004). Варто зауважити, що спадок жінки (*hereditas*) зазвичай складався з імені (*nomen*), власності (*pecunia*) та обов'язку виконувати сімейні релігійні обряди (*sacra*), проте спадок міг бути унаслідкований без зобов'язання наслідувати релігійні обряди.

Цікавим пластом для дослідження феміністичних ідей у Давньому Римі є пантеон богів, серед яких значна частка належить жіночим божествам, які були покровительками мудрості та знань, фортуни, родючості, війни та домашнього вогнища, що в більш широкому контексті було "уособленням державного вогнища, від якого залежала доля Риму" (Добровольська, & Рома, 2023, с. 12). Переплітання релігії та гендеру посприяло виникненню ранніх феміністичних концепцій, адже, бе-

ручи участь у релігійних діях, жінки мали можливість отримати соціальні та політичні переваги, отже, сфера релігії поставала сприятливим ландшафтом для зародження та розвитку феміністичних ідей. Серед жрецьких колегій функціонувала колегія весталок (лат. *Vestālēs*), що складалась виключно із жінок та посідала престижне місце в соціумі. Ця група жриць слугує прикладом релігійної та політичної сили жінок та демонструє потенціал жіночої влади в Давньому Римі. Обов'язковою умовою приналежності до колегії весталок було дотримання цілібату, покаранням за порушення обітниць було поховання порушницю живцем (Добровольська, & Рома, 2023, с. 13). Весталки ставали дівчата, які мали елітне походження, доволі часто це були дочки сенаторів, проте навіть благородне походження, влада батьків та статки не могли врятувати дівчину від ризику бути покараною за провини, яка у призмі сучасного феміністичного світосприйняття не вважається навіть провинною, а є особистим вибором і приватною справою жінки, втручання у яку є неприпустимим (Beard, 1980). Однак справедливо зауважити, що це покарання зумовлене не гендерною ознакою, а особливістю прийняття римлянами порушення релігійних приписів: в їхній світоглядній парадигмі недотримання релігійного контракту наражало на небезпеку державу, добробут якої вважався найвищою цінністю. Отже, порушення цілібату розцінювалось не як провина, а як державна зрада.

Подібні наративи знайшли своє логічне продовження у ранньому християнстві. У перші століття розвитку цієї релігії жінки відігравали життєво важливу, хоча й часто недооцінену роль у релігійній громаді, що зростала. А все тому, що жінки часто першими приймали християнство у своїх громадах і відігравали важливу роль у його поширенні. Чоловіки-язичники християнок були частим джерелом навернення, здебільшого завдяки прозелітизму в сім'ї, особливо в римських шлюбах вищого класу (Moore, 2015, pp. 46—47). Оскільки жінки зазвичай на верталися першими, вони зазвичай виховували своїх дітей або як християни, або під певним християнським впливом, як, наприклад, мати святого Августина; виховуючи нове покоління християн. Серед них особливе місце посідали диякониси – служительки церкви, які виконували унікальні функції у християнському служінні.

Річ у тім, що останнім часом історична роль дияконис викликає підвищений інтерес, особливо в контексті конфесій, які розглядають можливість відновлення жіночого дияконічного служіння. Науковці та богослови, переглядаючи практики ранньої церкви, звертають увагу на історію дияконис як на важливе свідчення про різноманітність та динамізм ролей, які жінки відігравали у формуванні християнської віри.

За одним із панівних поглядів на жіноче лідерство в ранній Церкві, хоча жінки були помітними в служіннях як Павла, так і Ісуса, їх систематично виключали з керівних посад у міру того, як християнство перетворювалося з маргінального руху на рух з усталеним простором для поклоніння (Харьковченко, & Козар, 2019, с. 32). Зокрема, у своєму творі "Становлення біблійної жіночності" Бет Еллісон Барр стверджує, що немає нічого "біблійного" у виключенні жінок зі служіння; радше це виключення відбувалося в конкретні історичні моменти з рук сильних чоловіків, які бажали зміцнити власну владу. Інша популярна книга Джеймса Ф. Макграта "Чому Ісус навчався у жінок" розглядає теж відповідну тему. Ці дослідження свідчать про те, що жінки спочатку були цінною частиною ранньої Церкви. Лише пізніше жінки зазнали остракізму, особливо в середньовічній

Європі, коли християнство розвинуло жорстку ієрархію і владні структури, у яких домінували чоловіки.

Домашні церкви, основні канали підтримки ранньої Церкви, фінансувалися і керувалися жінками, такими як Лідія (Дії 16:11-40), Німфа (Кол. 4:15) та Марія (Дії 12:12). У 1 Сол. 5:12 Павло натякає, що такі лідери домашніх церков мали значну авторитетність, коли говорить своїм читачам бути вдячними тим, хто "підкується про вас у Господі" (Mowczko, 2021, p. 59–60). Як у єврейській, так і в греко-римській культурах жінки не завжди мали рівний доступ або права в публічній сфері, тому дім був найбільш соціально прийнятним і заохочуваним місцем для жінок, щоб говорити, навчати та брати на себе відповідальність. Саме в цьому домашньому контексті Церква розвивалася до свого початкового етапу.

Зокрема, на початку III століття з'являється чітке розмежування між дияконісами та вдовицями, яке було зафіксоване в "Дидаскалії". Там зазначається, що диякониси повинні шануватися як образи Святого Духа. Їхні обов'язки включали відвідування боговірних жінок, надання допомоги хворим і нужденним, а також участь у хрещенні жінок, де вони виконували роль наставниць і помічниць.

Стародавні документи свідчать, що диякониси були офіційно висвячені. Халкідонський собор затвердив вимоги до висвячення дияконис, а "Апостольські конституції" містять молитву їх посвячення. Таким чином, крім усталеного уявлення про аскетичний ідеал жінки, яка здійснює молитовну діяльність, існувала інша форма участі жінок у християнському житті.

Функції дияконис не обмежувалися церемоніальними обов'язками; їм було доручено виконання значних завдань, які впливали на практику ранньохристиянської церкви та її проповідницьку діяльність. Наприклад, Климент Александрійський згадує про посилання Павла на дияконис у 1 Тимофія 3:11, а Ориген коментує Фіву, дияконису, яку Павло згадує у посланні Римлянам 16:1-2: "Цей текст підтверджує авторитет Апостола в тому, що навіть жінки призначаються дияконісами в Церкві. Це є функція, яку виконувала Фіва у церкві Кенхреї, і Павло високо її хвалить і рекомендує... Таким чином, цей текст водночас підтверджує дві речі: що в Церкві є жінки-диякониси і що вони, завдяки своїм добрим справам, заслуговують на визнання Апостола" (Kroeger, 1988).

Диякониси не лише організовували культові практики, такі як паломництва, але й виконували функції, що сприяли зміцненню християнства і церкви. Їхнє служіння могло мати аскетичний, світський або навчальний характер, але завжди було спрямоване на підтримку релігії. Присутність жінок у складі кліру на ранньому етапі розвитку християнства підкреслює інклюзивний характер ранньохристиянського служіння, де жінкам було надано значну духовну владу та відповідальність, яка згодом була значно обмежена (Beers, 2020). Однак, незважаючи на занепад, спадщина дияконис збереглася як свідчення важливого внеску жінок у заснування та поширення раннього християнства.

Дискусія і висновки

Таким чином, попри те, що жінки в Давньому Римі часто займали традиційно підпорядковані позиції, існували також потужні та впливові фігури, які суттєво впливали на історію. Юнона та Міневра, а також римські матрони демонструють, що жінки могли відігравати важливу роль у суспільному житті. Становище жінок у Римі не залишалося незмінним і залежало від соціально-політичних та культурних змін. Жінки мали певну автономію, могли володіти майном, здобувати освіту та

отримувати розлучення. Однак соціальні норми все ще накладали значні обмеження на їхні можливості. Важливим аспектом є релігійна роль жінок, зокрема участь у колегії весталок. Весталки були ключовими релігійними діячками, але їхні обов'язки і суворі покарання, такі як поховання живцем за порушення обітниць целібату, ілюструють особливості римського сприйняття релігійних контрактів. У ранньому християнстві жінки також відігравали значну роль, зокрема через службу дияконис. Вони допомагали хворим і нужденним, організовували релігійні практики та навчали. Роль дияконис підкреслює інклюзивний характер раннього християнського служіння, хоча з часом її значення було обмежене. Сучасні феміністичні дослідження Давнього Риму та раннього християнства висвітлюють важливість жіночих ролей, які, хоча й були обмежені згодом, залишили помітний слід в історії релігії і суспільства. Відновлення ролі дияконис у сучасних конфесіях свідчить про тривалий інтерес до вивчення внеску жінок у розвиток релігійних традицій.

Список використаних джерел

- Добровольська, К. В., & Рома, А. І. (2024). Становище жінки в Давньому Римі: Трансформації від язичництва до християнства. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 22(2), 12–15. <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.22.3>
- Харьковщенко, С., & Козар, К. (2019). Біблійні образи і жіноче служіння у християнській церкві. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 14(2), 30–34. <https://doi.org/10.17721/sophia.2019.14.7>
- Beard, M. (1980). The sexual status of Vestal Virgins. *The Journal of Roman Studies*, 70, 12–27. <https://doi.org/10.2307/299553>
- Beers, H. (2020). Women in the early church. *Biblical Archaeology Review*, 46(3), 66–67.
- Kroeger, C. (1988). The neglected history of women in the early church. *Christian History Magazine*, 17, 6–9. <https://christianhistoryinstitute.org/uploaded/CH17s.pdf>
- Lundeen, L. E. (2006). *In search of the etruscan priestess: A re-examination of the hatrencu. Religion in Republican Italy*. Cambridge University Press.

Iryna SHAVRINA, PhD (Philos.), Assoc. Prof.
 ORCID ID: 0000-0001-8533-6256
 e-mail: Shavrina_irina@ukr.net
 Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

- Moore, R. (2015). *Women in christian traditions*. New York University Press. <https://doi.org/10.18574/nyu/9781479817887.001.0001>
- Mowczko, M. Women and men and ministry in first-century churches. In A. Jackson, & L. Peirong (Eds.), *Co-workers and Co-leaders: Women and men partnering for God's work* (pp. 59–73). Culture and Science Publ. https://www.academia.edu/49084387/Co_workers_and_co_leaders_Women_and_men_partnering_for_Gods_work
- Parker, H. N. (2004). Why were the vestals virgins? Or the chastity of women and the safety of the roman state. *The American Journal of Philology*, 125, 563–601.

Reference

- Beard, M. (1980). The sexual status of Vestal Virgins. *The Journal of Roman Studies*, 70, 12–27. <https://doi.org/10.2307/299553>
- Beers, H. (2020). Women in the early church. *Biblical Archaeology Review*, 46(3), 66–67.
- Dobrovolska, K. V., & Roma, A. I. (2023). The position of women in Ancient Rome: Transformations from paganism to christianity. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 22(2), 12–15 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.22.3>
- Kharkovshchenko, Y., & Kozar, K. (2019). Biblical images and christian church women's ministrations. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 14(2), 30–34 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.17721/sophia.2019.14.7>
- Kroeger, C. (1988). The neglected history of women in the early church. *Christian History Magazine*, 17, 6–9. <https://christianhistoryinstitute.org/uploaded/CH17s.pdf>
- Lundeen, L. E. (2006). *In search of the etruscan priestess: A re-examination of the hatrencu. Religion in Republican Italy*. Cambridge University Press.
- Moore, R. (2015). *Women in Christian Traditions*. New York University Press. <https://doi.org/10.18574/nyu/9781479817887.001.0001>
- Mowczko, M. (2021). Women and men and ministry in first-century churches. In A. Jackson, & L. Peirong (Eds.), *Co-workers and Co-leaders: Women and men partnering for God's work* (pp. 59–73). Culture and Science Publ. https://www.academia.edu/49084387/Co_workers_and_co_leaders_Women_and_men_partnering_for_Gods_work
- Parker, H. N. (2004). Why were the vestals virgins? Or the chastity of women and the safety of the roman state. *The American Journal of Philology*, 125, 563–601.

Отримано редакцією журналу / Received: 15.04.24
 Прорецензовано / Revised: 27.04.24
 Схвалено до друку / Accepted: 13.05.24

A RELIGIOUS STUDIES ANALYSIS OF FEMINIST CONCEPTS IN ANCIENT ROME

Background. This article is a comprehensive study of feminist ideas that can be found in ancient Roman society in the religious paradigm. The paper examines the socio-legal, religious, cultural and political conditions that shaped women's lives, analysing how these conditions both constrained and empowered women, challenging the perception of feminism as a purely modern phenomenon.

Methods. This attempt is made possible by the use of a cross-disciplinary approach, since this issue is fully revealed, taking into account cultural, sociological, historical and political aspects. The study emphasises the complexity of gender dynamics in the religious context, demonstrating how these dynamics have contributed to the broader development of feminist thought.

Results. Illustrating how women functioned in a society where their roles were predetermined, as well as how they exercised their rights and challenged restrictions, makes it possible to understand the intentions of the desire for gender equality as far back as antiquity and enriches our understanding of the evolution of feminist ideas. Since the socio-cultural dimension is largely determined by the religious factor, the latter is given special attention. The article examines how religious practices and narratives shaped norms and ideas about the role, place and importance of women in society, and how the transition from paganism to Christianity affected their lives. Also in focus is the problem of female priesthood (the phenomenon of vestal women) as a social lift, since the specificity of these roles, on the one hand, granted women a certain autonomy, which was limited by default in a patriarchal society, and allowed them to integrate into socio-political processes and even exert some influence on them. On the other hand, the institution of the priesthood imposed significant restrictions on a woman's personal space, completely regulating her private life.

Conclusions. Since the social context of Ancient Rome is a controversial historical and cultural layer, the study of feminist concepts in the light of the religious studies paradigm is a particularly interesting and challenging attempt to reconstruct the problem of women in the Ancient period.

Keywords: roman religion, feminism, Christianity.

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

ФІЛОСОФІЯ

УДК 141.82 (091):(477)"196/197"

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.15>

Георгій ВДОВИЧЕНКО, д-р філос. наук, доц.

ORCID ID: 0000-0002-8532-7672

e-mail: georgyvdivyuchenko@knu.ua

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

**КИЇВСЬКА ФІЛОСОФСЬКА ШКОЛА І ДЕСТРУКЦІЯ МАРКСИЗМУ-ЛЕНІНІЗМУ
В КДУ ІМЕНІ Т. Г. ШЕВЧЕНКА (ДРУГА ПОЛОВИНА 60-Х – 70-ТІ РОКИ ХХ СТОЛІТТЯ)**

Вступ. Присвячено Київській філософській школі другої половини ХХ ст., яка представлена передусім її творцями в 60-х роках ХХ ст. – вихованцями філософського факультету КДУ імені Т. Г. Шевченка та співробітниками Інституту філософії АН УРСР на чолі з його директором у 1962–1968 рр., академіком АН УРСР П. Копніним. Наголошено, що саме їй належить головний внесок дофахових підцензурних переоцінки та деєструкції в УРСР марксизму-ленінізму. Протягом 40–80-х років ХХ ст. – від фіналу епохи сталінізму до кінця горбачовської "перебудови" та розпаду СРСР, три покоління діячів цієї школи, насамперед академіки АН УРСР, співробітники згаданого інституту й учні П. Копніна – С. Кримський, М. Попович і М. Гончаренко, як і їхні колеги, як-от А. Єрмоленко, Є. Бистрицький, А. Лой, В. Малахов та С. Пролєєв, критично осмислювали та деєструктували сталінську й інші офіційні парадигми марксизму-ленінізму в наукових працях та курсах лекцій із філософських дисциплін.

Мета статті полягає в розгляді внеску Київської філософської школи – вихованців та викладачів філософського факультету КДУ імені Т. Г. Шевченка, до реформування, критики та деєструкції марксистсько-ленінської філософії у другій половині 60-х – у 70-х роках ХХ ст. у цьому виші, як і у філософських освіті, науці й культурі УРСР на загал.

Методи. Застосовано класичні та сучасні методи як філософського й історико-філософського аналізу, так і низки інших гуманітарних дисциплін. Поруч із основними принципами наукового пізнання – історизму, об'єктивності та системності, було задіяно історичний та логічний загальні методи. Разом із методами біографічного аналізу постає згаданої школи та соціокультурного аналізу розвитку освітньо-наукового і суспільно-політичного життя другої половини ХХ ст. в УРСР і світі використано методи порівняльно-історичного і структурно-функціонального аналізу розвитку української філософської думки того часу.

Результати. На підставі попереднього вивчення цієї теми в публікації Г. Вдовиченка (2023) було класифіковано чотири основні умовні етапи процесу деєструкції та кризи офіційних парадигм марксизму-ленінізму в УРСР у діяльності творців Київської філософської школи другої половини ХХ ст. Уперше системно досліджено два перші з них: 1) початковий, або витоків критичного перегляду сталінського варіанта марксизму-ленінізму (кінець 40-х – 50-ті роки ХХ ст.), 2) становлення системної підцензурної критичної переоцінки цього варіанта та його офіційних наступників у СРСР від хрущовської "відлиги" до початку "застою" (кінець 50-х – середина 60-х років ХХ ст.). У цій статті розпочато вивчення двох фінальних етапів цього процесу, а саме третього, або публічної критики та деєструкції низки офіційних варіантів марксизму-ленінізму філософами-шістдесятниками УРСР (середина 60-х – середина 80-х років ХХ ст.). Установлено, що на ньому припав час активного долучення та інтегрування філософських освіти, науки і культури УРСР до європейського і світового постмодерного філософського життя завдяки переважно П. Копніну і київському філософському колу.

Висновки. На основі маловідомих публікацій учасників подій і новітніх проєктів із вітчизняної усної історії філософії уперше системно розкрито внесок трьох перших поколінь Київської філософської школи другої половини ХХ ст. до неомарксистського і постмарксистського деєструктування марксизму-ленінізму за епохи "застою". Установлено, що участь П. Копніна і його колег у міжнародних філософських конгресах 50–70-х років ХХ ст. – від XII ст. у Венеції (1958) до XV ст. у Варні (1973), як і в багатьох інших світових філософських форумах цих двох десятиліть, зумовили плідне осмислення і розроблення ними й Київською філософською школою другої половини ХХ ст. ідей "ревізійоністського" неомарксизму. Це тривало в контексті їхніх студій з німецької класичної філософії та модерної європейської філософії загалом під впливом тогочасних "лінгвістичного повороту" та "екзистенціального неогегельянства". Підкреслено, що, спираючись на неомарксистський перегляд сталінізму, творці цієї школи – викладачі філософського факультету КДУ імені Т. Г. Шевченка, передусім його декани в ті роки П. Копнін і В. Шинкарук, вводили новітні стандарти виразно європеїзованого викладання широкого спектра філософських дисциплін, зокрема історії закордонної філософії модерну та постмодерну.

Ключові слова: історія філософії України, Київська філософська школа другої половини ХХ ст., Інститут філософії АН УРСР, Київський державний університет імені Т. Г. Шевченка, усна історія філософії, марксизм-ленінізм, П. Копнін, В. Шинкарук.

Вступ

Провідним суб'єктом процесу інституціалізування української національної філософської традиції за періоду постмодерну була, на наш погляд, Київська філософська школа другої половини ХХ ст. Виникла в кінці 50-х – у 60-х роках минулого віку на заснованому після Другої світової війни філософському факультеті КДУ імені Т. Г. Шевченка та в Інституті філософії АН УРСР, вона виявилась чільним ідейно-організаційним академічно-вишівським центром розвитку вітчизняних філософських освіти, науки і культури за періоду "холодної війни" між Західним та Східним військово-політичними блоками. У її створенні відіграли чільну роль директори

цього інституту, головним чином – академіки АН УРСР П. Копнін (1962–1968) і В. Шинкарук (1968–2001), які послідовно були деканами вказаного факультету в кінці 50-х – до кінця 60-х років ХХ ст., та їхні колеги, переважно випускники цього факультету кінця 40-х – 50-х років ХХ ст. Нащадки знищеного сталінізмом за "Розстріляного Відродження" "філософського фронту" УСРР, зокрема його репресованих діячів – деборінців – "діалектиків", євромарксистів В. Юринця і П. Демчука, засновники Київської філософської школи другої половини ХХ ст. та їхні учні, власне, й ініціювали за епохи хрущовської "відлиги" процес трансформування і деєструкції марксизму-ленінізму, передусім його сталінсь-

© Вдовиченко Георгій, 2024

кої версії, в академічній науці й системі вищої освіти УРСР. Один із авторитетних наукових та громадських суб'єктів українських культуро-, націо- і державотворення від витоків "холодної війни" до відродження незалежної України, ця школа минула, на наш погляд, чотири етапи цього процесу, передусім такі два: 1) початковий, чи витоків критичного перегляду сталінського варіанта марксизму-ленінізму (кінець 40-х – 50-ті роки ХХ ст.), 2) другий чи становлення системного критичного перегляду вказаного варіанта у світлі філософії постмодерну (кінець 50-х – середина 60-х років ХХ ст.).

Уперше системно висвітлюючи їх специфіку в публікації (Вдовиченко, 2023) на матеріалах опублікованого в пострадянський час в Україні значного корпусу монографій та статей діячів Київської філософської школи другої половини ХХ ст., її автор звернув у ній головну увагу на маловивчений масив невідцензурних мемуарів низки поколінь її творців. Безумовна актуальність їх системного осмислення у контексті об'єктивного відтворення історії філософської думки в Україні відповідає не менш актуальній потребі у фаховій реконструкції усебічної картини розвитку цієї думки у ХХ ст. У цій статті продовжено активне задіяння спогадів її засновників С. Кримського, М. Поповича, В. Горського та їхніх колег-однолітків, передусім Є. Головахи і А. Горак, представлених, зокрема, осяжними інтерв'ю у проєкті Т. Чайки. Проте якраз наступні – третя й четверта, умовні генерації їхніх колег – учнів-спадкоємців, як-от: Т. Ящук, А. Лой, В. Табачковський, В. Малахов, Є. Бистрицький, А. Єрмоленко, С. Пролєєв та ін., – досить таки суттєво інформаційно доповнили й тематично урізноманітнили в їхніх інтерв'ю згаданому Студентському товариству "усну історію" створеної ними з 60-х років ХХ ст. цієї школи. Завданням статті є узагальнювальний розгляд внеску чільних діячів усіх цих генерацій згаданої школи до третього з виокремлених нами етапів процесу деструкції марксизму-ленінізму у вищих УРСР власне на прикладі Київського держуніверситету: публічних критики та деструкції цього вчення філософами-шістдесятниками за епохи "застою" (середина 60-х – середина 80-х років ХХ ст.). Вивчення його першого періоду, завершеного в кінці 70-х років ХХ ст. – якраз у переддень збройної агресії СРСР до Афганістану й старту економічної блокади СРСР світовою спільнотою, включає і висвітлення проблеми класифікування поколінь діячів цієї філософської школи та оцінювання, зокрема ними, їхніх місця та ролі в досліджуваному в цій статті процесі.

Мета нашої статті полягає у розгляді внеску Київської філософської школи – вихованців та викладачів філософського факультету КДУ імені Т. Г. Шевченка, до реформування, критики та деструкції марксистсько-ленінської філософії у другій половині 60-х – у 70-х роках ХХ ст. у цьому виші, як і у філософських освіті, науці й культурі УРСР на загал.

Огляд літератури. У центрі уваги є масив проведених Студентським товариством усної історії філософії при Київському національному університеті імені Тараса Шевченка у 2017–2024 рр. інтерв'ю, з яких задіяно видану в реферованому з 2015 р. у базі SCOPUS журналі "Sententiae" його вагому частку. Це насамперед діалоги з відомими представниками другого й третього поколінь творців Київської філософської школи другої половини ХХ ст. та низки їхніх колег (Бистрицький та ін., 2022; Вяткіна та ін., 2020; Головаха та ін., 2017; Єрмоленко та ін., 2022; Лой та ін., 2021; Малахов та ін., 2021; Пролєєв та ін., 2018; Стратій та ін., 2018; Ящук, 2022).

Водночас у статті використано весь комплекс здобутків проєкту з усної історії філософії – "Усні історії філософів" Т. Чайки, передусім оприлюднені у виданні (Крымский, & Чайка, 2012) інтерв'ю С. Кримського та М. Поповича, як і видання (Горский, & Чайка, 2014). У всіх вказаних спогадах та інтерв'ю, наданих і виданих у незалежній Україні, їх автори вдалися до інтерсуб'єктивного відтворення своїх автобіографій переважно в контексті прямого діалогу з товаришами по фаховій філософській спільноті України – вихованцями філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка Т. Чайкою й їхніми юними колегами К. Зборовською, А. Кхелуфі, В. Хомяю та ін. До основного масиву публікацій увійшла низка монографій і інших видань з історії Київської філософської школи другої половини ХХ ст. та КДУ імені Т. Г. Шевченка. Це насамперед написані викладачами і науковцями факультету колективні монографії (Губерський та ін., 2010; Конверський та ін., 2005) і перші мемуарно-наукові розвідки його випускників (Табачковський, 2002; Горак, 2009). У двох перших, підготованих під орудою декана вказаного факультету А. Конверського за участі авторитетних істориків філософії в Україні, багатолітніх професорів цього факультету, – докторів філософських наук І. Бичка й І. Огородника, вперше системно висвітлено всю історію викладання філософії і філософських студій у КДУ імені Т. Г. Шевченка у ХІХ – на початку ХХІ ст.

Як у цих працях, так і в згаданих – теж пострадянських і невідцензурних, науково-мемуарних монографіях В. Табачковського та А. Горак як викладачів філософських дисциплін у цьому виші та найвідоміших читацькому загалу істориків філософії в УРСР другої половини ХХ ст., чимале місце присвячене фаховому розкриттю теми цієї статті. Маючи, як В. Табачковський і А. Горак, багатолітній досвід як викладання філософії у КДУ імені Т. Г. Шевченка, так і наукових досліджень філософської тематики в Інституті філософії АН УРСР з 60-х років ХХ ст., їхні колеги по згаданій школі, передусім В. Лісовий (Лісовий, 2014), звернули у своїх докладних спогадах прискіпльну увагу на здійснюваний за особливо активної участі другого з них за епохи "застою" процес деструкції марксизму-ленінізму в УРСР. Показово, що сам автор цієї статті як представник третього покоління київської родини філософів – випускник, як і його батько, Київського національного університету імені Тараса Шевченка, та, як і його дід, викладач цього вишу, використав спогади про спілкування з ними ще шкільних і студентських років щодо філософського життя в УРСР і СРСР 60–80-х років ХХ ст. До джерельної бази цієї статті її автор включив і цикл власних наукових статей з історії Київської філософської школи другої половини ХХ ст. і ін. публікацій за це та минуле десятиліття. Це насамперед статті (Vdovychenko, 2020a; Vdovychenko, 2020b; Vdovychenko, 2021a; Vdovychenko, 2021b; Вдовиченко, 2023) і низка матеріалів з підготованої нами до друку монографії "Київська філософська школа другої половини ХХ ст. у голосах пам'яті творців і нащадків".

Методи

Для досягнення мети статті застосовано класичні та сучасні методи як філософського й історико-філософського аналізу, так і низки інших гуманітарних дисциплін. Поруч із основними принципами наукового пізнання: історизму, об'єктивності та системності, було задіяно й історичний та логічний загальні методи. Разом із методами біографічного аналізу постатей згада-

ної школи та соціокультурного аналізу розвитку освітньо-наукового і суспільно-політичного життя другої половини ХХ ст. в УРСР і світі, використано методи порівняльно-історичного і структурно-функціонального аналізу розвитку української філософської думки того часу.

Результати

Комплексне вивчення процесу деструкції і кризи офіційної парадигми марксизму-ленінізму в усіх її політичних видозмінах протягом сімдесяти років існування СРСР актуалізує питання визначення місця і ролі в ньому всіх генерацій філософів УРСР. На особливу увагу заслуговує проблема осмислення самими діячами Київської філософської школи другої половини ХХ ст. статусу свого і своїх колег – учителів, товаришів та учнів по згаданих вище факультету й інституту, як ретрансляторів одне одному досвіду критики та реформування марксизму-ленінізму в теорії та на практиці. На наш погляд, саме "усна історія філософії" дозволяє нам суттєво доповнити прикру прогалину в академічному вивченні цієї проблеми, до якого активно доклався і представник філософської київської династії, професор філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка М. Бойченко. Узагальнюючи у статті (Бойченко, 2015) підсумки вивчення багатьма його колегами "феномену" згаданої школи, він виходив із досвіду як власного багаторічного спілкування з її творцями, так і системного дослідження історії філософської думки УРСР та незалежної України з низки інтерв'ю, статей, монографій, зокрема й її свого батька, відомого учасника згаданої школи, професора І. Бойченка. Зауважуючи, що вже від часу заснування філософського факультету КДУ імені Т. Г. Шевченка (1944) та Інституту філософії АН УРСР (1946) були наявні інституційні і концептуальні підстави створення цієї школи, М. Бойченко класифікував та описав чотири її "філософські покоління". Зазначаючи, що вони тривалий час були пов'язані зі становленням цих університету та інституту і їх поєднує не стільки вік, скільки причетність до певного етапу його розвитку, він визнав за "перше покоління" згаданої школи "перших директорів" Інституту філософії АН УРСР. Власне, саме П. Копнін, за його словами, і сформував її інституційні засади.

Постале в кінці 60-х – у 70-х роках ХХ ст. у контексті цих науково-кадрових заходів П. Копніна "друге філософське покоління" і виявилось, на думку М. Бойченка, "найбільш представницьким" для цієї школи з огляду на наявність у ньому її ж "класиків": В. Шинкарука, М. Поповича, В. Іванова, О. Яценка, М. Злотоїної, В. Куценка, М. Булатова, С. Кримського, В. Горського, А. Колодного та ін. Особливе місце серед них посідають, за його словами, В. Лісовий та Є. Пронюк, як і "близькі до них захисники національної ідеї серед співробітників Інституту". Включаючи до цієї шерехи й І. Бичка, М. Бойченко підкреслив, що ця генерація філософів УРСР, вочевидь, була згуртована довкола світоглядної тематики з деяким антропологічним і культурологічним ухилом. Наступне – третє, "покоління цієї школи", за його словами, вирізняється тим, що, маючи генетичні зв'язки з Інститутом філософії АН УРСР, доклали великих зусиль до поширення базових ідей представленої ними школи до вищих закладів освіти через оновлення навчальних програм уже наявних кафедр філософії та активну участь у створенні нових осередків філософської освіти. Зараховуючи до цієї генерації передусім экс-декана філософського факультету КДУ М. Тарасенка, як і Є. Бистрицького, В. Табачковського, А. Лоя, В. Пазенка, І. Бойченка, М. Михальченка,

А. Єрмоленка та ін., М. Бойченко зазначив, що це – ті дослідники, талант яких розкрився передусім у 80–90-х роках ХХ ст. і ввібрав у себе дух соціальних змін. Однак він досить побіжно окреслив четверте – вже сучасне, покоління цієї школи, постале протягом двох минулих десятиріч, яке визнав за "найменш виразне інституційно". Ця класифікація розглядалась нами у світлі коректив низки учасників тих подій, починаючи від В. Шинкарука.

Пов'язуючи "нові віяння" у філософії після ХХ з'їзду КПРС в Україні" з П. Копніним, В. Шинкарук накреслив у статті (Шинкарук, 1998) коло "молодих на той час філософів Інституту та Київського університету", робота яких відбувалась у річичі його ж "досліджень та філософських ініціатив": М. Попович, Є. Жариков, С. Кримський, І. Бичко, В. Косолапов, П. Йолон, В. Чорноволенко, А. Артюх та ін. На жаль, він оминув мовчанкою постаті своїх учнів у обох цих закладах та не дав класифікації їхніх поколінь, як і автор монографії (Табачковський, 2002). Обстоюючи факт існування та плідної роботи досліджуваної школи, автор цієї її – першої, історії визнав її творців за яскраву плеяду "українських філософів-шістдесятників" і згадав першими П. Копніна та В. Шинкарука. Висвітлюючи далі філософський шлях співучениці та колеги П. Копніна М. Злотоїної та вже представників, за М. Бойченком, "другого покоління": І. Бичка, О. Яценка, В. Іванова, М. Поповича та С. Кримського, – він розкрив внесок і М. Тарасенка як "представника" третьої – "молодшої, генерації українських філософів-шістдесятників". Близькість поглядів В. Шинкарука й насамперед В. Табачковського до наведеної класифікації М. Бойченка знаходить часткове підтвердження і в низці спогадів його старших колег та вчителів: А. Горак, С. Кримського, М. Поповича і В. Горського. Як В. Шинкарук і В. Табачковський, авторка монографії (Горак, 2009) визнала за "початок усього" в постсталінських філософських освіті, науці й культурі УРСР "прихід Копніна" і виокремила цілу плеяду "пташат гнізда Павлова" – його вихованців, "світил української філософії": С. Кримського, М. Поповича, В. Іванова, О. Яценка, В. Чорноволенка, – на чолі з В. Шинкаруком. Вона згадала й "не менш талановиту молодь": А. Лоя, В. Табачковського, П. Йолоні й інших як, по суті, третє покоління діячів цієї школи.

Спогади С. Кримського, М. Поповича і В. Горського, власне, засвідчили, на наш погляд, усвідомлення ними себе як належних до "наукової орбіти" П. Копніна в Інституті філософії АН УРСР представників генерації його учнів та ідейних наступників. Висвітлена А. Горак їх щільна студентська злютованість у контексті протистояння офіційній ідеології знайшла прямі підтвердження в їхніх поглядах на себе як сформоване ще на студентських лавах філософського факультету КДУ імені Т. Г. Шевченка коло однодумців. Згадуючи про студентські випуски 1953–1955 рр. – останні роки сталінської епохи, А. Горак, по суті, окреслила осереддя виокремленої М. Бойченком другої генерації діячів цієї школи: М. Попович, С. Кримський, О. Яценко, І. Бичко, В. Іванов, В. Роменець і ін. Важливе місце серед спогадів про генерації діячів Київської філософської школи другої половини ХХ ст. посідають свідчення діячів наступної – за М. Бойченком, "третьої", її генерації, передусім (Малахов та ін., 2021). Чоловік та колега Т. Чайки по Інституту філософії АН УРСР, він класифікував дві умовні – "старшу" і ту, що наслідувала їй, – його власну, "генерації київських філософів того часу". До першої з

них, чи "наших вчителів", він зарахував: В. Шинкарука, М. Поповича, І. Бичка, С. Кримського, В. Горського і їхніх товаришів та колег, – які мали свої "коло спілкування" і "філософські засади", і "досить різноманітні" – "різні філософські інтереси й парадигми мислення". Указуючи у спогадах (Ящук, 2022), як і її колега (Лой та ін., 2021), на провідну роль у становленні вказаних кола та школи П. Копніна та В. Шинкарука, Т. Ящук звернула увагу на "третє покоління" київських мислителів – учасників Студентського наукового товариства КДУ імені Т. Г. Шевченка на чолі з деканом його філософського факультету П. Дишлевим: Є. Бистрицького, А. Єрмоленка, А. Лоя, В. Табачковського, М. Тарасенка та ін.

Високо оцінюючи своїх наставників на філософському факультеті цього вишу в 70-х роках ХХ ст., інші відомі діячі третього покоління, як-от директор Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ А. Єрмоленко та його колега по інституту і викладач цього факультету Є. Бистрицький, звернули у їхніх інтерв'ю (Єрмоленко та ін., 2022; Бистрицький та ін., 2020) увагу на друге покоління Київської філософської школи другої половини ХХ ст., а саме: М. Поповича, І. Бичка, В. Іванова, О. Яценка, Ю. Кушакова й М. Булатова, – та їхнього спільного вчителя В. Шинкарука. Показово, що їхня колега згадала у (Вяткіна та ін., 2022) цю плеяду мислителів, а саме В. Горського, І. Бичка й О. Яценка, як генерацію співучнів її мами по філософському факультету КДУ. Представник четвертого покоління діячів цієї школи навів у своєму інтерв'ю (Пролєєв та ін., 2018) цікаві фахові оцінки двох попередніх генерацій як невеликого "кола людей" зі згаданого інституту, наприклад В. Шинкарука, В. Іванова, С. Кримського, М. Поповича та ін., – згадуючи про Є. Бистрицького й В. Малахова як представників "молодшого покоління". Указуючи на перших із них як на "одне продуктивне філософське покоління" в УРСР – шістдесятників, він наголосив, як і майже всі його згадані вище колеги, що їхній науковий успіх – це "майже виключно заслуга Копніна". Виконаний вище огляд оцінок самими діячами досліджуваної школи місця та ролі в її історії свого й їхніх товаришів по навчанню й роботі, з прийняттям за основу класифікування М. Бойченком як знаним представником четвертого покоління, цих генерацій, надає нам підстави прийняти його. Необхідно зауважити, що формування двох перших із них відбувалось під потужним впливом, зокрема, науковців і викладачів цього інституту та КДУ імені Т. Г. Шевченка – реабілітованих учасників "філософського фронту" УСРР "Розстріляного Відродження", зокрема: М. Юшманова, Д. Острянина, М. Шлепакова, М. Овандера та ін., – плеяда яких була лаконічно узагальнена їхньою вихованкою А. Горак у назві "стара гвардія".

Разом із теж репресованими, як і вони, за епохи сталінізму колегами Я. Блудовим та М. Логвином, вони відіграли значну роль у підготуванні критичного перегляду сталінської версії марксизму-ленінізму в цьому виші і Інституті філософії АН УРСР, зокрема спогадами з історії вітчизняної філософської думки у 20–30-х роках ХХ ст. Якщо перше покоління повоєнного київського філософського кола, насамперед П. Копнін, його заступник по науковій частині на посаді директора Інституту філософії АН УРСР у 1962–1968 рр. М. Гончаренко, як і їхні колеги по інституту М. Злотіна і її чоловік І. Головаха, входили до наукового життя СРСР у контексті розпаду сталінізму, то перше покоління їхніх учнів увійшло до вишівського й академічного філософського життя в УРСР наприкінці цієї епохи. Саме цим двом генераціям Київської філософської школи другої поло-

вини ХХ ст. і судилося стати головним рушієм закладання підвалин постмодерних вітчизняних філософських освіти, науки та культури під час так званого "українізування" квазідержави УРСР за хрущовської "відлиги". Украй важливим їхнім науковим здобутком став вихід у світ у Києві на межі кінця хрущовської "відлиги" та початку "застою" найпершої академічної й українськомовної розвідки з історії вітчизняної філософії (Острянин та ін., 1966), яка на стадії проекту здобулась на низку згадок у філософській та ін. періодиці країн Східного та, що показово, Західного військово-політичних блоків. У цій праці в контексті пілотного в радянській науці відтворення розвитку вітчизняного філософування від України-Русі до УРСР як безперервної національної традиції було доволі критично розглянуто та засуджено сталінський варіант марксистсько-ленінської доктрини, що стало також і підсумком осмислення авторами цього нариса цілого їхнього та їхніх родин життєвого досвіду в тоталітарному СРСР.

Друга половина 50-х – 70-ті роки ХХ ст. стали часом помітного розвитку філософських освіти, науки й культури в УРСР, передусім – саме в КДУ імені Т. Г. Шевченка, зумовленого їх відчутним долученням до міжнародного наукового життя унаслідок дієвої, хоч і позірної, гуманізації зовнішньої політики СРСР за хрущовської "відлиги". На філософському факультеті цього вишу постали кафедри: історії та теорії атеїзму (1959) на чолі з В. Танчером; етики, естетики і логіки (1961) на чолі з В. Кудіним; філософії природничих факультетів (1963), однією з перших очільниць якої була перша доктор філософських наук УРСР Н. Костюк, та ін. Прикметною подією з-поміж численних наукових ініціатив П. Копніна у стінах університету стало проведення в травні 1960 р. Всесоюзного симпозіуму з логіки науки, який виявився яскравим прикладом розвитку творчої взаємодії академічних і вишівських вітчизняних наукових сил, насамперед філософського факультету університету й Інституту філософії АН УРСР. Завдяки П. Копніну між цими двома провідними філософськими інституціями УРСР у 60-х роках ХХ ст. установлюється плідний кадровий зв'язок, головним, але не здійсненим досягненням якого мав бути його проект об'єднання цих факультету і інституту в єдиний науково-освітній комплекс із метою спільного ведення як науково-дослідницької, так і викладацької роботи.

Викладачі філософського факультету в ці роки зробили чималий – підцензурний, проте важливий, як на ті часи, внесок до поширення комплексу знань з історії світової філософії модерну і постмодерну. Його вкрай яскравим прикладом стала діяльність співробітника з 1961 р. кафедри філософії історичного та діалектичного матеріалізму філософського факультету КДУ І. Бичка, запрошеного на цю роботу очільником цієї кафедри П. Копніним. Як автор курсу лекцій "Теорія пізнання", він доручив І. Бичкові ведення семінарських занять з нього, причому з наступного року останній, уже після переходу П. Копніна на посаду директора Інституту філософії АН УРСР, починає викладати цей курс у повному обсязі. Водночас від 1961 р. І. Бичко та М. Попович спільно викладали на п'ятому курсі цього факультету курс лекцій із критики сучасної буржуазної філософії, у якому перший із них читав розділ із філософії екзистенціалізму й психоаналізу, а другий – розділ із позитивістської філософії. Саме з 60-х років ХХ ст. викладачі кафедр історії та теорії атеїзму, етики та естетики й інших уперше в системі вищої освіти України – уже післясталінського періоду, розпочали сис-

темне дослідження здобутків українських і світових етичної та естетичної думок і релігієзнавства. На 60-ті роки ХХ ст. припав початок виходу в світ у КДУ імені Т. Г. Шевченка республіканських міжвідомчих наукових збірників із широкого, як на тоді в СРСР, кола філософських дисциплін, наприклад "Питання наукового атеїзму" (1963) і "Етика та естетика" (1965), одним із найпопулярніших з яких став заснований невдовзі збірник "Проблеми філософії" (1968). Висвітлюючи в них як маловідомі здобутки, так і призабуті традиції західноєвропейської та світової гуманітаристики, викладачі КДУ й їхні колеги з вишів України та АН УРСР торкнулися на їх сторінках і багатотрагедійної історії інституціалізації вітчизняної національної філософської традиції у першій половині ХХ ст. – за епохи сталінізму.

Блискучим взірцем синтезу вивчення цієї проблематики з енциклопедичним за масштабністю розглядом історії філософської думки світу від античності до постмодерну є науковий доробок І. Бичка. Він відомий, зокрема, як автор майже сорока біографічних і інших статей-гасел до майже всіх томів зведеного проекту за редакцією академіка АН УРСР М. Бажана – першого республіканського в СРСР такого видання "Українська Радянська Енциклопедія: в 17 тт." (1959–1965). У 1960–1965 рр. він висвітлює у ній для учнів, фахівців, масового українськомовного читача долі й наукові звершення невідомих широкому загалові класиків філософії, зокрема: Л. Валли, Вольтера, П. Гольбаха, В. Джемса, Р. Луллія, Ш. Монтеск'є, Ч. Пірса, Б. Рассела, Д. Сантаяни, Р. Селларса, А. Лавджоя, А. Уайтхеда та ін. В опублікованому вже видавництвом АН УРСР "Наукова думка" "Філософському словнику" (1974) І. Бичко вмістив майже сорок статей з історії і теорії світової філософії ХІХ–ХХ ст., як-от: "Гегельянство", "Кантіанство", "Неореалізм", "Неофрейдизм", "Ніцшеанство", "Практична філософія" та ін. Автор цієї статті, тоді студент Київського національного університету імені Тараса Шевченка першої половини 90-х років ХХ ст., мав нагоду спілкування з І. Бичком як автором курсу історії закордонної філософії і спецкурсу "Етнонаціональний аспект філософських учень". Показово, що його усні спогади під час лекцій про діяльність київського філософського кола в 60–70-х роках ХХ ст. прямо засвідчують активну й плідну участь як самого І. Бичка, так і його колег-однолітків, передусім С. Кримського, М. Поповича та В. Горського, під орудою П. Копніна і В. Шинкарука, в освітньому процесі у вишах УРСР та академічному філософському житті, а також і їх активний вихід тоді ж на західноєвропейську і, власне, світову наукову арену.

Вагомим аспектом десталінізації і часткової підцензурної демократизації гуманітаристики СРСР, зокрема такого її центрального складника, як академічно-вишівське філософське життя, постала на тоді офіційна взаємодія радянських наукових і освітніх інституцій із закордонними – переважно у країнах так званого "соціалістичного табору" і водночас "третього" та "капіталістичного" "світів". Висвітлюючи в низці статей, як (Vdovychenko, 2021b), колізії цього інтернаціонального "співробітництва – протистояння", ми зауважили прикре забуття нашими колегами-сучасниками такого вельми цікавого й малодослідженого його аспекту, як висвітлення і критичний розгляд творцями Київської філософської школи другої половини ХХ ст. їхнього унікального на тоді цього власного міжнародного досвіду. На думку багатьох представників другого та третього поколінь її діячів, вказаний досвід, передусім здобутий головню П. Копніним та М. Гончаренком у середині 60–70-х років

ХХ ст. й вельми цікаво відображений у низці їхніх та їхніх колег монографій, як-от (Копнін, & Передерій, 1964; Гончаренко, & Копнін, 1965; Гончаренко, 1967), був винятково важливим для значного пришвидчення та якісного зростання процесу деструкції та кризи марксистсько-ленінської філософії в УРСР. Ці вчені як перші стипендіати України від ЮНЕСКО та делегати, разом із В. Шинкаруком, Л. Сохань й іншими їхніми колегами, делегації СРСР на найавторитетніші тогочасні міжнародні наукові учти – від Міжнародних філософських конгресів до низки інтернаціональних конгресів з естетики, соціології, логіки, методології і філософії науки, історії науки, – як і гегелівських та ін., відіграли унікальну роль у ознайомленні студентської молоді, вчених і викладачів, масової читацької та слухацької аудиторії УРСР з їхнім вельми актуальним і винятково цензурованим радянською владою досвідом розгортання соціокультурного і наукового поступу постмодерну від країн Західної Європи до Північної Америки та від країн Південної Америки до Австралії та Океанії.

Протягом середини 60-х – у 70-х роках ХХ ст. завдяки як Товариству "Знання" УРСР, так і видавництву АН УРСР "Наукова думка", побачили світ – переважно українською мовою, нотатки про наукові відрядження на міжнародні філософські симпозиуми чільних співробітників Інституту філософії АН УРСР, переважно – його директора П. Копніна та його заступника з наукової роботи на цій посаді М. Гончаренка. У них використано тексти їхніх доповідей, видані у збірниках матеріалів закордонних з'їздів і конгресів англійською, німецькою й іншими мовами та найширший спектр їхніх вражень від вміщених там само, але ж не опублікованих у СРСР, виступів їхніх іноземних колег, як і досвіду їх перебування у країнах "третього" та "вільного" "світів", наприклад Мексиці, як і Австрії, ФРН, Франції, Канаді й США. Чималий фаховий досвід П. Копніна був предметом збагачений участю у низці Міжнародних філософських конгресів із філософії, як: ХІІ у Венеції (1958), ХІІІ у Мексиці (1963), ХІV у Відні (1968) та ХV у Варні (1973), як і в міжнародних гегелівських конгресах – V у Зальцбурзі (1964) та VIII в Берліні (1970), інших подібних конгресах, зокрема V з естетики у Амстердамі (1964) та IV з логіки, методології й філософії науки у Бухаресті (1971). Значно менш відомим є теж доволі представницький досвід його колеги та однопумця М. Гончаренка, чи не найяскравішим прикладом якого постало описане в (Гончаренко, 1967) майже піврічне відрядження її автора в 1964–1965 рр. до Великої Британії, Канади та США для "ознайомлення із зарубіжною естетикою і соціологією", як і "з постановкою науково-дослідної роботи в цій галузі". Водночас він був активним учасником низки міжнародних конгресів з естетики, як-от: V в Амстердамі (1964), VI в Упсалі (1968), VIII у Дармштадті (1976), та соціології, зокрема VIII в Торонто (1974), і взяв участь у 1972 р. у прикметній подорожі "невеликої спеціалізованої групи" туристів з СРСР до Австралії та Океанії.

Не менш показовим став і міжнародний фаховий досвід В. Шинкарука як наступника П. Копніна на посаді директора згаданого інституту, а перед цим – і декана філософського факультету КДУ імені Т. Г. Шевченка, як-от його участь у присвяченому 150-річчю народження К. Маркса симпозиумі "Маркс і сучасна наукова думка" під егідою ЮНЕСКО в Парижі (1968), а також у ХІV Міжнародному філософському конгресі у Відні (1968) та VII Міжнародному гегелівському конгресі в Парижі (1969). Формування фахового досвіду світового рівня як цих чільних діячів київського філософського

кола 60–70-х років ХХ ст., так і низки їхніх колег, насамперед С. Кримського, М. Поповича, В. Горського, В. Передерія та Л. Сохань, припало на час розпаду "гонитви озброєнь" і "холодної війни" загалом між Східним та Західним військово-політичними блоками. Спадання між СРСР та США, як і всіма їхніми країнами-сателітами, з 1946 р. сумнозвісної "залізної завіси", що впала лиш із розпадом СРСР у 1991 р., супроводжувалось наростанням світових антивоєнного й правозахисного рухів з огляду й на ухвалення Генеральною асамблеєю ООН в 1948 р. "Загальної декларації прав людини". Незважаючи на підписання згодом – у 1975 р., Гельсінкської декларації, протягом 50–80-х років ХХ ст. у Європі та на багатьох континентах тривало військово-дипломатичне та ідеологічне протистояння двох згаданих блоків, яке не раз, як під час Карибської кризи 1962 р., ставило цілий світ перед загрозою його цілковитого знищення. За цих умов на багатьох, зокрема й філософських, міжнародних наукових майданчиках активізувалось світоглядне протистояння україн численних напрямів, течій і шкіл постмодерної філософії "вільного світу" тоталітарній ідеологічній експансії СРСР. Його прикметними сторінками були яскраво відображені в згаданих працях П. Копніна та В. Гончаренка їхні дискусії на згаданих форумах з широкою палітрою опонентів: від неотомістів, "спіритуалістів з Індії", феноменологів та екзистенціалістів до прагматистів і неопозитивістів, включно з "ревізіоністами" марксизму.

У полі їхньої уваги як пильних дослідників та знавців західноєвропейської та світової філософії Постмодерну в ті десятиліття був і славетний тогочасний "лінгвістичний поворот" у континентальній філософії, що був переходом від класичної парадигми філософії свідомості до критики метафізики суб'єкта, у якій альтернативою картезіанського *сogito* стає саме мова, зокрема тексти і досвід особистого спілкування з одним із його провісників Г.-Г. Гадамером та його учнями. Як учасник згаданого конгресу в Мехіко (1963), П. Копнін був слухачем і ймовірним учасником обговорень доповідей на ньому всесвітньовідомих розробників філософської антропології, як-от виступів "Предмет філософської антропології" її співтворця Г. Плеснера та "Антропологічна основа досвіду істини" Г. Йонаса. Чимале враження на П. Копніна і М. Гончаренка як на цьому конгресі, так і на наступних форумах, як-от згаданому V Міжнародному гегелівському конгресі в Зальцбурзі (1964), справили виступи чільних представників французького екзистенціалізму Ж. Іпполіта й Г. Марселя, перший із яких дав "екзистенціалістську інтерпретацію Гегеля", яка, за їхніми словами, перетворює автора "Феноменології духу" на "Сартра свого часу" (Гончаренко, & Копнін, 1965). Окремою – вельми цікавою, сторінкою стосунків П. Копніна і його колег, передусім М. Гончаренка, з їхніми тогочасними ідейними опонентами і водночас "попутниками", було не раз змальоване ними їхнє спілкування, зокрема – в США, як із членами Товариства за вивчення діалектичного матеріалізму в США, наприклад Д. Соммервілом, так і з їхніми гострими критиками, як-от Ю. Бохеньські та Д. Л. Клайном. Це знайомство очільників та творців Київської філософської школи другої половини ХХ ст. зі світовою постмодерною філософією в 60–70-х роках ХХ ст. тривало в контексті їх незворотного ідейно-світоглядного еволюціонування від засад офіційного радянського марксистсько-ленінського вчення до європейського неомарксизму-"ревізіонізму" та постмарксизму в його розмаїтих відтінках. Показово, що їхні колеги та однодумці, наприклад І. Бичко як ав-

тор вміщених у виданні (Ярошовець, 2006) і монографії (Конверський та ін., 2005) уривків мемуарів про ці події, трохи відкривають нам загадкове "підцензурне дно" особистих позицій лідерів київського філософського кола П. Копніна і В. Шинкарука.

Прикметна роль першого з них у запровадженні вкладання у вищих УРСР логіки і методології науки, як і його значний внесок в інтегрування логіки з природничо-науковим знанням, поєднувалась у нього з "інтересом до кантівської (а може, і неокантіанської) тематики" і "навіть до інтуїтивістсько-іраціоналістичної сфери": "Остання ж праця Копніна київського періоду "Введення в марксистську гносеологію" (Київ, 1968), написана за мотивами курсу теорії пізнання, що його Копнін читав студентам-філософам до 1962 р., "вписує" центральну гносеологічну категорію істини в екзистенційний (у дусі Гайдеггера і К'єркегора) контекст "краси" і "свободи" (Конверський та ін., 2005, с. 239). На перетині цих векторів наукового пошуку П. Копніна постав 1965 року ініційований ним "науковий маніфест Київської філософської школи" – "київська" філософська колективна монографія "Логіка наукового дослідження". Вона побачила світ на початку епохи "застою" після зняття з посади генерального секретаря ЦК КПРС М. Хрущова в 1964 р. на Жовтневому пленумі ЦК КПРС. Прихід же в 1965 р. на посаду декана філософського факультету КДУ імені Т. Г. Шевченка В. Шинкарука, з його, на думку авторів цієї ж праці, "потужною філософсько-антропологічною позицією", яскраво засвідченою в його монографії "Логіка, діалектика і теорія пізнання Гегеля" (1964), ініціював постанови уже в 1968 р. другого "етапу розвитку" цієї Київської філософської школи, "специфіка" якого виявлена й у її програмній монографії "Людина – світ людини" (1977). Засновки цієї позиції закладалися у нього в роки навчання в університеті: "До антропологічної тематики Київської філософської школи Шинкарук долучається ідеями докторської дисертації "Логіка, діалектика і теорія пізнання Гегеля", у якій робить наголос на "Феноменології духа" і "Філософії права" (а не на "Науці логіки"), що виводить дослідження на філософську освіту, культури, виховання, на проблему людини як самосущого буття; тим самим Шинкарук пов'язує уявлення про буття з особливостями людського існування, унаслідок чого філософія постає як своєрідна феноменологія людського буття" (Конверський та ін., 2005, с. 240). Показово, що і П. Копнін, і В. Шинкарук виходили із системного переосмислення досвіду творців німецької класичної філософії, а саме активно популяризованих ними у КДУ імені Т. Г. Шевченка постатей та творчості І. Канта та Г. Гегеля.

Це відбувалось у світлі явища "радикальної екзистенціалізації" гегельянства, що тривало тоді у філософській думці Франції і всієї Західної Європи на тлі його, за словами автора праці (Табачковський, 2002; с. 65) "тріумфу" не в останню чергу завдяки студіям провідного французького гегелізнавця Ж. Іпполіта.

Численні анонімні наклепи на П. Копніна і В. Шинкарука до ЦК КПУ кінця 60-х років ХХ ст., основний зміст яких, за спогадами другого з них у статті (Шинкарук, 1998), зводився до тлумачення їх "ревізіоністської лінії Копніна – Шинкарука" як відверто "ворожої" марксизму-ленінізму, висвітлюють відчутний вплив на їхні ідейно-світоглядні позиції настанів як Франкфуртської школи, так і "групи "Практис" зі СФРЮ та їхніх численних апологетів-неомарксистів. Зауважуючи, що кожен, хто починав спілкуватися з П. Копніним, бачив у ньому "борця з "канонізацією" марксистської філософії" з ме-

тою зробити її "активною учасницею світового інтелектуального діалогу", його учень на філософському факультеті КДУ імені Т. Г. Шевченка В. Табачковський протиставив дієво ініційовану ним з кінця 50-х років ХХ ст. у цьому ж виші "атмосферу постійних інтелектуальних змагань" сталінській "вахханалії спрощенства" у викладанні філософії в УРСР. Його колега Т. Ящук відзначила в інтерв'ю (Ящук, 2022), що саме П. Копнін "на хвилі десталінізації" і надав "продуману програму оновлення радянської марксистської філософії", втілену її автором, зокрема, у прочитаному їй у цьому університеті на початку 60-х років ХХ ст. курсі "Теорія пізнання". А. Лой – учень П. Копніна й В. Шинкарука в 1966–1971 рр., а згодом – їхній колега по Інституту філософії АН УРСР, солідаризувався із високою оцінкою Т. Ящука внеску В. Шинкарука та М. Булатова до створення тогочасної атмосфери панування в філософії УРСР "ейфорії щодо німецької класики". Накреслюючи натхненні портрети своїх учителів – "кантианця" П. Копніна та "гегельянця" В. Шинкарука, перший із яких ігнорував сучасний йому марксизм і відродив актуальність терміна "гносеологія", А. Лой зазначив, що остання у П. Копніна була "певним симбіозом раннього марксизму, Гегеля, Канта, точніше, навіть кантианства, а також критичного раціоналізму Поппера" (Лой та ін., 2021, с. 167). Не менш чітко він засвідчив відкритість і В. Шинкарука до досвіду світової філософії, зокрема як наукового керівника першої в УРСР дисертації з феноменології Є. Гуссерля Є. Причепія.

Дискусія і висновки

У другій половині 60-х років ХХ ст. у філософських освіті, науці та культурі в УРСР відбулося уже раніше почате їх політизоване комунікування зі світовою філософією, що здобулося як на неофіційні дискусії у самому київському філософському колі, так і на суперечливі оцінки в суспільній думці української діаспори, передусім у Північній Америці. Чимало її шанованих авторитетів, як-от член Головної управи Організації оборони чотирьох свобод України, голова Асоціації діячів української культури в США, випускник філософського факультету Львівського університету і автор студій з історії "християнського екзистенціалізму" і неотомізму М. Кушнір, наголошували, що час після Карибської кризи 1962 р. засвідчив "дипломатичну гру" між СРСР та США, у якій "Москві потрібне перемир'я у холодній війні". На противагу їм чимала частка культурних і громадських діячів української діаспори, як видавець та редактор місячника "Нові дні" в Торонто П. Волиняк у (Волиняк, 1965, с. 17–26), який мав три зустрічі з М. Гончаренком у 1965 р. у Канаді, визнавали, що загалом у СРСР після війни сталися "поважні зміни" й збереження "муру" між народом в УРСР і еміграцією є шкідливим. Водночас цікавим прикладом у фаховому філософському середовищі УРСР палких дискусій між прибічниками постмарксизму і неомарксизму, що тривали в ті десятиліття, стала змальована в спогадах їх активного учасника (Лісовий, 2014) "суперечка логіків і діалектиків" в Інституті філософії АН УРСР між ним як "прихильником аналітичної філософії" і М. Булатовим як прибічником "творчого розвитку діалектичного підходу" всупереч офіційному діалектичному матеріалізму як "примітивізації діалектики". Вона виявилась, на нашу думку, одним із виразних симптомів занепаду авторитету офіційної філософської доктрини СРСР перед обличчям нео- та постмарксистських ідей, як і провіщенням незворотних – кардинальних, змін у філософських освіті, науці та культурі УРСР уже невдовзі – в другій половині 80-х років ХХ ст.

Учасники проектів з усної історії філософії Т. Чайки та Студентського товариства – діячі другої і третьої генерацій Київської філософської школи другої половини ХХ ст., не раз засвідчили роль наукових та педагогічних ініціатив П. Копніна й В. Шинкарука в реформованні філософського життя УРСР та визначенні власних – активних і новаторських, позицій у ньому. Від здійснюваного ними за підцензурних умов "відновлення і розвитку гуманістичного змісту філософії К. Маркса", яка, на влучну гадку авторів праці (Конверський та ін., 2005), була "спотворена і звільгаризована в душі ленінсько-сталінського принципу партійності" саме задля "освячення і консервації російсько-радянського, більшовицько-тоталітарного суспільства", всі ці учні П. Копніна й В. Шинкарука йшли до "розгортання "веселкового" розмаїття конкретних позицій і поворотів думки" як виразно неомарксистського ревізійнізму та, по суті, постмарксизму. Важливе місце у фахових реконструкціях власних життєвих і наукових шляхів цих науковців, наприклад В. Табачковського, Т. Ящука, А. Лоя та В. Малахова, посідає плюралістичний – невідцензурний, розгляд власного, їхніх співучнів і педагогів доволі критичного ставлення до марксизму-ленізму та їхнього спільного внеску до трансформування його теорії і практики в академічній науці і в науково-педагогічній роботі у вишах УРСР. Розпочаті в СРСР державним відзначенням 100-річчя з дня народження В. Леніна в 1970 р., "застійні" 70-ті роки ХХ ст. несли із собою докладно описану на основі архівів у статті (Шеремета, 2013) кризу поступу філософських освіти, науки і культури СРСР та УРСР з огляду на автократичну внутрішню політику режиму Л. Брежнєва. Арешти співробітників цього інституту В. Лісового й Є. Пронюка в 1972 р. – році відзначення Україною на міжнародному рівні 150-річчя народження Г. Сковороди, вивели на кін світової наукової і суспільної думки постать В. Лісового як найвідомішого, поряд із П. Копніним та В. Шинкаруком, філософа УРСР – уже як мислителя-дисидента. Саме його образ виявився у 70–80-х роках ХХ ст. найпізнаванішим у світі обличчям фахового філософа з УРСР – опонента радянської влади та в'язня сумління, який став одним із символів кінцевих кризи та деструкції марксизму-ленізму в незалежній Україні.

Список використаних джерел

- Бистрицький, Є., Хома, В., Мірошник, К., & Сімороз, О. (2020). Знати і бути. *Sententiae*, 39(2), 213–225. <https://doi.org/10.31649/sent39.02.213>
- Бойченко, М. (2015). Наукові школи в сучасній вітчизняній філософії: у світлі зміни філософських поколінь. *Філософська думка*, 3, 46–61.
- Вдовиченко, Г. (2023). Київська філософська школа другої половини ХХ століття і витоки кризи марксизму-ленізму у вишах УРСР: Досвід Київського державного університету (кінець 40-х – середина 60-х років ХХ століття). *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 2(22), 68–76. <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.22.14>
- Волиняк, П. (1965). Про Коротича і навколо Коротича. *Нові дні*, 16(184), 17–26. <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/15870/file.pdf>
- Вяткіна, Н., Кхелуфі, А., Мірошник, К., & Рева, Н. (2020). "Збережене і втрачене". Спроба спогадів on-line. *Sententiae*, 39(2), 226–240. <https://doi.org/10.31649/sent39.02.226>
- Головаха, Є., Зборовська, К., Кхелуфі, А., Хома, В. (2017). Суб'єктивний погляд на українську філософію. *Sententiae*, 36(1), 173–214. <https://doi.org/10.22240/sent36.01.173>
- Гончаренко, М. (1967). *Дорогами західного світу*. Наукова думка.
- Гончаренко, М., & Копнін, П. (1965). *За марксистські принципи в естетиці (Міжнародні естетичні конгреси 1964 року)*. Товариство "Знання" Української РСР.
- Горак, А. (2009). *Сорок сороков*. Стилоз.
- Горський, В. С., & Чайка Т. А. (2014). *Я прожил счастливую жизнь (Цикл інтерв'ю Т. А. Чайки)*. Издательский дом Дмитрия Бургао.

- Губерський, Л., Конверський, А., & Бичко, І. (2010). *Гене́за філософських студій у Київському університеті* (2-ге вид.). ВПЦ "Київський університет".
- Єрмоленко, А., Хома, В., Давиденко, І., & Мірошник, К. (2022). Німецька філософія в українському контексті (70–80-ті роки ХХ ст.). *Sententiae*, 41(1), 141–162. <https://doi.org/10.31649/sent41.01.141>
- Конверський, А. Є., Бичко, І. В., & Огородник, І. В. (2005). *Філософська думка у Київському університеті: Історія і сучасність*. Центр навчальної літератури.
- Копнин, П., & Передерий, В. (1964). *О чём говорят философы мира. Заметки участников XIII Международного конгресса философов в Мексике*. Наукова думка.
- Крымский, С. Б., & Чайка, Т. А. (2012). *Сергей Крымский: Наш разговор длиною в жизнь (Цикл интервью Т. А. Чайки)*. Издательский дом Дмитрия Бурого.
- Лісовий, В. (2014). *Спогади. Поезії* (Н. Вельбовець, В. Лісова, & Л. Туровець-Лісова, Упоряд.). Смолоскип.
- Лой, А., Давиденко, І., Мірошник, К., & Попіль, Д. (2021). Розум за "залізною завісою": Українська філософія часів пізнього СРСР та світова наука. *Sententiae*, 40(2), 161–183. <https://doi.org/10.31649/sent40.02.161>
- Малахов, В., Сімороз, О., Дмитренко, С., & Зайченко, Є. (2021). Етика в дослідницьких практиках 60–80-х років. *Sententiae*, 40(3), 162–179. <https://doi.org/10.31649/sent40.03.162>
- Острианин, Д. Х., Евдокименко, В. Ю., Гончаренко, М. В., Ємельяненко, Г. Г., Коваль, П. Д., Назаренко, І. Д., & М. С. Шлепаков (Ред.). (1966). Нарис історії філософії на Україні. *Наукова думка*. https://shron1.chtyvo.org.ua/Ostrianyan_Danylo/Narys_istorii_filosofii_na_Ukraini.pdf
- Пролєв, С., Зборовська, К., Мироненко, Р., Костенко, О., & Шульга, М. (2018). Філософія як школа життя за часів тоталітаризму. *Sententiae*, 37(2), 186–205. <https://doi.org/10.22240/sent37.02.186>
- Стратій, Я., Зборовська, К., Зінченко, Г., & Дмитренко, С. (2018). Українська філософія на зламі епох. *Sententiae*, 37(1), 183–217. <https://doi.org/10.22240/sent37.01.183>
- Табачковський, В. (2002). *У пошуках невтраченого часу (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників)*. Парпан.
- Шеремета, О. (2013). Радянські дослідження філософської думки України: Ідеологічний та адміністративний контекст дослідницьких стратегій. *Філософська думка*, 1, 90–102.
- Шинкарук, В. (1998). "Хрущовська відлига" і нові тенденції в дослідженнях Інституту філософії АН України в 1960-х роках. *Філософська думка*, 4–6, 5–22.
- Ярошовець, І. В. (Ред.). (2006). *І. В. Бичко – "український Сартр"*. Знання України.
- Яцук, Т. (2022). Радянська соціальна філософія: Вихід за межі історичного матеріалізму. *Sententiae*, 41(3), 186–196. <https://doi.org/10.31649/sent41.03.186>
- Vdovychenko, H. (2020a). Personal dimensions of the kyiv philosophical school and its images through the voices of memory. *Future Human Image*, 14, 90–101. <https://doi.org/10.29202/fhi/14/11>
- Vdovychenko, H. (2020b). Socio-political image of the kyiv philosophical school: From internal resistance to open attitude. *Ukrainian Policymaker*, 7, 83–96. <https://doi.org/10.29202/up/7/10>
- Vdovychenko, H. (2021a). Kyiv philosophical school and human rights. National-cultural movement in the Ukrainian SSR: Scientific and Public Dialogue and Interaction. *Ukrainian Policymaker*, 8, 127–143. <https://doi.org/10.29202/up/8/14>
- Vdovychenko, H. (2021b). Kyiv philosophical school as a partner of international scientific life during the cold war: The experience of dialogue in geopolitical confrontation. *Future Human Image*, 15, 122–135. <https://doi.org/10.29202/fhi/15/11>
- References**
- Boichenko, M. (2015) Fate of scientific schools in modern Ukrainian philosophy: In the light of change of philosophic generations. *Filosofska dumka*, 3, 46–61 [in Ukrainian].
- Bystrytsky, Y., Khoma, V., Myroshnyk, K., & Simoroz, O. (2020). To know and to be. *Sententiae*, 39(2), 213–225 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.31649/sent39.02.213>
- Golovakha, Y., Zborovska, X., Khelufi, A., & Khoma, V. (2017). Subjective view of Ukrainian philosophy. *Sententiae*, 36(1), 173–214 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.22240/sent36.01.173>
- Honcharenko, M. (1967). *By the ways of the western world*. Naukova dumka [in Ukrainian].
- Honcharenko, M., & Kopnin, P. (1965). *For marxist principles in aesthetics (International aesthetic congresses of 1964)*. "Znannya" Society of the Ukrainian SSR [in Ukrainian].
- Horak, H. (2009). *Forty forties*. Stylos [in Russian].
- Horskyi, V., & Chaika, T. (2014). *I lived a happy life (T. A. Chayka interview cycle)*. Publishing House of D. Byrago [in Russian].
- Huberskyi, L. V., Konverskyi, A. E., & Bychko, I. V. (2010). *The genesis of philosophical studies at Kyiv University* (2nd ed.). PPC "Kyiv University" [in Ukrainian].
- Konverskyi, A., Bychko, I., & Ohorodnyk, I. (2005). *Philosophical thought at Kyiv University: History and modernity*. Center for educational literature [in Ukrainian].
- Kopnin, P., & Perederiy, V. (1964). *What do the world's philosophers talking about? Notes of the participants of the XIII international congress of philosophers in Mexico*. Naukova dumka [in Russian].
- Krymskyi, S., & Chaika, T. (2012). *Serhey Krymskyi: Our conversation as long as life itself (T. A. Chayka interview cycle)*. Publishing House of D. Byrago [in Russian].
- Lisovyi, V. (2014). *Memories. Poems* (N. Velbovets, V. Lisova, & L. Turovets-Lisova, Eds.). Smoloskyp [in Ukrainian].
- Loy, A., Davidenko, I., Myroshnyk, K., & Popil, D. (2021). The Mind behind the "iron curtain": Ukrainian philosophy of the late USSR and world science. *Sententiae*, 40(2), 161–183 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.31649/sent40.02.161>
- Malakhov, V., Dmytrenko, S., Zaichenko, E., & Simoroz, O. (2022). Ethics in research practices of the 60s–80s. *Sententiae*, 40(3), 162–179 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.31649/sent40.03.162>
- Ostryanin, D. X., Evdokimenko, V. Yu., Goncharenko, M. V., Emelyanenko, G. G., Koval, P. D., Nazarenko, I. D., & M. S. Shlepakov (Eds.). (1966). *Essay on the history of philosophy in Ukraine*. Naukova dumka [in Ukrainian]. https://shron1.chtyvo.org.ua/Ostrianyan_Danylo/Narys_istorii_filosofii_na_Ukraini.pdf
- Prolyev, S., Zborovska, X., Mironenko, R., Kostenko, O., & Shulha, M. (2018). Philosophy as a school of life at the time of totalitarianism. *Sententiae*, 37(2), 186–205 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.22240/sent37.02.186>
- Sheremeta, O. (2013). Soviet investigations of the philosophic thought of Ukraine: Ideological and administrative context of research strategies. *Filosofska dumka*, 1, 90–102 [in Ukrainian].
- Shynkaruk, V. (1998). "Khrushchev thaw" and new trends in research of the Institute of philosophy of the Academy of sciences of Ukraine in the 1960s. *Filosofska dumka*, 4–6, 5–22 [in Ukrainian].
- Stratii, Y., Zborovska, X., Zinchenko, G., & Dmytrenko, S. (2018). Ukrainian philosophy on the fracture of epoch. *Sententiae*, 37(1), 183–218 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.22240/sent37.01.183>
- Tabachkovskiy, V. (2002). *In search of non-wasted time (Essays on the creative heritage of the ukrainian philosophers of the sixties)*. Parapan [in Ukrainian].
- Vdovychenko, H. (2020a). Personal dimensions of the Kyiv philosophical school and its images through the voices of memory. *Future Human Image*, 14, 90–101. <https://doi.org/10.29202/fhi/14/11>
- Vdovychenko, H. (2020b). Socio-political image of the Kyiv philosophical school: From internal resistance to open attitude. *Ukrainian Policymaker*, 7, 83–96. <https://doi.org/10.29202/up/7/10>
- Vdovychenko, H. (2021a). Kyiv philosophical school and human rights. National-cultural movement in the Ukrainian SSR: Scientific and public dialogue and interaction. *Ukrainian Policymaker*, 8, 127–143. <https://doi.org/10.29202/up/8/14>
- Vdovychenko, H. (2021b). Kyiv philosophical school as a partner of international scientific life during the cold war: The experience of dialogue in geopolitical confrontation. *Future Human Image*, 15, 122–135. <https://doi.org/10.29202/fhi/15/11>
- Vdovychenko, H. (2023). Kyiv philosophical school and the origins of the crisis of Marxism-Leninism in higher education of the Ukrainian SSR: The experience of Kyiv State University (late 1940s – mid 1960s). *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 2(22), 68–76 [in Ukrainian].
- Viatkina, N., Kkhelufi, A., Myroshnyk, K., & Reva, N. (2020). "The saved and the lost". Attempt to recall on-line. *Sententiae*, 39(2), 226–240 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.31649/sent39.02.226>
- Wolyniak, P. (1965). About Korotych and around Korotych. *New days*, 16(184), 12–17 [in Ukrainian]. <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/15870/file.pdf>
- Yaroshovets, V. (Ed.). (2006). *I. V. Bychko is a "Ukrainian Sartre"*. Znanna Ukrainy [in Ukrainian].
- Yashchuk, T., & Khoma, V. (2022). Soviet social philosophy: Escape from the frame of historical materialism. *Sententiae*, 41(3), 186–196 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.31649/sent41.03.186>
- Yermolenko, A., Khoma, V., Davidenko, I., & Myroshnyk, K. (2022). German philosophy in the Ukrainian context (70s–80s of the 20th century). *Sententiae*, 41(1), 141–162 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.31649/sent41.01.141>

Отримано редакцією журналу / Received: 10.04.24
 Прорецензовано / Revised: 24.04.24
 Схвалено до друку / Accepted: 21.05.24

Heorhii VDOVYCHENKO, DSc (Philos), Assoc. Prof.
ORCID ID: 0000-0002-8532-7672
e-mail: georgyvovychenko@knu.ua
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

KYIV PHILOSOPHICAL SCHOOL AND THE DESTRUCTION OF MARXISM-LENINISM AT T. G. SHEVCHENKO KYIV STATE UNIVERSITY (SECOND HALF OF THE 1960S – 1970S)

Background. *Kyiv philosophical school of the second half of the 20th century was presented, first of all, by its creators in the 1960s, namely graduates of the Faculty of Philosophy of the said university and employees of the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR, headed by its director in 1962–1968, Academician of this Academy of Sciences P. Kopnin. It was under his leadership this school began and made a major contribution to the professional but censored reevaluation and destruction of Marxism-Leninism in the Ukrainian SSR. Throughout the 1940s – 1980s, namely since the end of Stalinism to the end of Gorbachev's "perestroika" and the collapse of the USSR, three generations of the creators of this school critically rethought and deconstructed the Stalinist and other official paradigms of Marxism-Leninism. This problem in their scholarly works and courses of lectures on philosophical subjects was solved mainly by P. Kopnin's students and apologists, his colleagues at the institute and academicians of the said Academy S. Krymskyi, M. Popovych and M. Honcharenko, as well as their colleagues and students, for example A. Yermolenko, Y. Bystrycky, A. Loy, V. Malakhov and S. Proleiev.*

The purpose of our article is to assess the contribution of the Kyiv philosophical school, namely graduates and professors of the Faculty of Philosophy of Taras Shevchenko Kyiv State University to the destruction of Marxist-Leninist philosophy both in the said university and in philosophical education, science and culture of the Ukrainian SSR since the second half of the 1960s till the end of the 1970s.

Methods. *To study this problem, classical and modern methods of both philosophical and historical and philosophical analysis and other humanities were used. In addition to such principles of scientific knowledge as historicism, objectivity and consistency, the author also used historical and logical general methods. Together with the method of biographical analysis of the figures of the said school and the method of sociocultural analysis of the educational, scientific and socio-political processes in the second half of the 20th century in the Ukrainian SSR and the world, methods of comparative historical and structural and functional analysis of the Ukrainian philosophical progress of that time were also used.*

Results. *Four main conditional stages of the process of destruction and crisis of the official paradigms of Marxism-Leninism in the Ukrainian SSR, carried out by the creators of the Kyiv philosophical school of the second half of the 20th century, are classified in our preliminary study of this topic in (Vdovychenko, 2023). In that article we systematically examined the first two of these stages for the first time: 1) the initial stage or origins of the critical revision of Stalin's version of Marxism-Leninism (late 1940s – 1950s); 2) the second stage or emergence of a systematic censored critical reassessment of this version and its official successors in the USSR from the Khrushchev "thaw" to the beginning of the "stagnation" (late 1950s – mid 1960s). This article begins the study of the two final stages of this process, namely the third one or the period of public criticism and destruction of a number of official versions of Marxism-Leninism by the sixties philosophers of the Ukrainian SSR (mid-1960s – mid-1980s). It was established that this period was the time of active involvement and, in fact, real integration of philosophical education, science and culture of the Ukrainian SSR into the European and world Postmodern philosophical process, thanks mainly to P. Kopnin and the entire Kyiv philosophical circle.*

Conclusions. *On the basis of rare publications by the participants of the events and the newest projects from the Ukrainian oral history of philosophy, the contribution of the three first generations of the Kyiv philosophical school of the second half of the 20th century to the neo-Marxist and already post-Marxist destruction of Marxism-Leninism during the era of "stagnation" has been systematically revealed for the first time. It was established, that the participation of P. Kopnin and a number of his colleagues from the Ukrainian SSR both in the World Philosophical Congresses since the late 1950s till the mid-1970s, primarily from the XII one in Venice (1958) to the XV in Varna (1973), as well as in many others international forums of these decades, led to serious ideological shifts in Ukrainian philosophy. This Europeanization of it led to a fruitful considering and elaboration by the Kyiv philosophical circle of that time ideas of neo-Marxist revisionism in the context of studies on German classical philosophy and modern European philosophy under the influence of the contemporary "linguistic turn" and "existential neo-Hegelianism". Relying on the neo-Marxist reassessment of Stalinism, the creators of the mentioned school, professors of the Faculty of Philosophy of T. G. Shevchenko Kyiv State University, first of all P. Kopnin and V. Shynkaruk, as it deans, introduced the newest standards of really Europeanized learning of a wide range of philosophical disciplines, in particular the history of foreign Modern and Postmodern philosophy.*

Keywords: *History of philosophy of Ukraine, Kyiv philosophical school of the second half of the 20th century, the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR, Taras Shevchenko Kyiv State University, Oral History of Philosophy, Marxism-Leninism, P. Kopnin, V. Shynkaruk.*

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

МЕТОДОЛОГІЧНЕ ЗАСТОСУВАННЯ МІЖДИСЦИПЛІНАРНОГО ПІДХОДУ ПІД ЧАС ДОСЛІДЖЕННЯ СПІВІСНУВАННЯ НАУКИ ТА РЕЛІГІЇ

Вступ. Присвячено методології у дослідженні науки та релігії, яка є тільки в разі конструктивного діалогу цих двох екзистенційних проявів. Попри це розглядаються три варіанти взаємодії науки та релігії, які існували протягом темпорального плину історії. І лише від середини ХХ ст., коли по чергово і релігія, і наука втрачали домінування у соціумі, розпочинається вимушений необхідністю втрати їхнього авторитету серед європейської цивілізації, відносно рівноправний діалог цих проявів людської діяльності.

Методи. Використано емпіричні та теоретичні методи спостереження та описування, аналізу і узагальнення.

Результати. На тлі висвітлення поглядів сучасних мислителів про співіснування цих, здавалося б, несумісних і протилежних царин людського буття, проаналізовано застосування міждисциплінарного підходу для дослідження нагальних питань як науки, так і релігії. Оскільки і наука, і релігія є інтелектуальними проявами людської діяльності, яка творить багатшарову реальність, де кожна із цих царин має свій власний об'єкт дослідження / вшанування, то і в методології вони повинні спиратись на нові загальні антропологічні відкриття та досягнення. У цьому контексті приділено увагу синергетиці, міждисциплінарності та трансдисциплінарності. Окремо розглянуто кожен із цих наддисциплінарних підходів до методології дослідження і простежено їх трансформацію зі стрімким інтелектуальним прогресом середини ХХ-го – ХХІ-го століть. Також вивлено ризики їх застосування щодо дослідження релігії, оскільки наука накладає свої шаблонні уявлення відносно дослідження світу, а на релігійні практики, котрі за своєю суттю далеко від мети та завдань наукових досліджень. Це відбувається тому, що богослов'я впевнено можна вважати релігійною наукою – своєрідною наукою у межах релігії на той час, коли інші форми були заборонені та цензуровані. Допитливий людський розум шукає будь-який вихід своїм потребам, котрі згодом виокремились у чисту науку, і залишити для релігії роль містичних практик спілкування із Божеством та інтроспекції. Але в загальному розумінні релігії міждисциплінарні підходи є дуже важливими новими досягненнями, якими не слід нехтувати і прирівнювати їх результати до еkleктизму.

Висновки. На підтвердження наведених аргументів та результатів дослідження наведено думки компетентних закордонних та вітчизняних дослідників у галузі діалогу науки та релігії, котрі подекуди категорично висловлювались стосовно доцільності співіснування і співпраці цих царин, але які не заперечували все ж їх спільної та особної доцільності в розвитку людського буття.

Ключові слова: наука, релігія, синергетика, міждисциплінарність, трансдисциплінарність.

Вступ

Стан речей у відносинах науки і релігії не змінився практично з минулого ХХ століття. Багато є прихильників погляду, що релігія стала анахронізмом, що наука, понад усякі сумніви, перевершує її, і що місце релігії у сучасному світі десь поряд із музеями старовини. Це погляд, нав'язаний суспільству ще з часів панування діалектичного матеріалізму. Друга версія передбачає мирне співіснування цих царин. Тобто релігія здійснює свою специфічну практичну діяльність і має власне місце в суспільстві, а наука досліджує, вивчає, експериментує у зовсім іншому полі, яке не перетинається із сферою впливу релігії. І третій, більш сучасний погляд: наука і релігія мають спільні області впливу, тільки порізно висловлюються про них і порізно досліджують та сприймають. Прихильники цього погляду намагаються створити своєрідний синтез науки та релігії, нарешті примирити, здавалося б, віддавна ворожі галузі антропологічного виміру. Дослідники кожного із трьох поглядів озброюються і відповідними методами дослідження релігії, мають окремі підходи до цього; також виокремлюють пріоритетно в релігії ті чи інші об'єкти дослідження. Ці складники якісно впливають на саме дослідження і його результат.

Мета і завдання. Від того, із якого саме погляду (із вище перерахованих) розглядається релігія, залежить і методологія її аналізу (або її відсутність). Отже, наше дослідження спрямовано на аналітику методологічних підходів науки в дослідженні релігії, їхніх недоліків чи переваг і перспектив.

Методи

Розглядаючи кожний із трьох поглядів на взаємодію науки та релігії, ми застосуємо емпіричні методи спостереження та описування. Класифікування відбуватиметься за допомогою теоретичних методів аналізу та узагальнення. Результатів буде досягнуто за допомогою компаративного методу та систематизації.

Результати

Першопочатково слід зазначити, що наука та релігія в їх взаємодії історично були не в рівних обставинах. У Середні віки своєрідною жертвою виступала наука, яку переслідувала на тоді панівна релігія. (Тут, звичайно, йдеться про християнство і переважно західне, хоча схожі паралелі простежуються і в ісламі.) На зламі ХІХ та ХХ століть вони були агресивно налаштовані одне до одного, оскільки релігія втрачала свої позиції, а наука набирала обертів. В епоху постмодерну асоціювання себе з релігією стало не тільки немодним, але і таким, що заслуговувало на презирство з боку так званого просвіченого суспільства. На сьогодні адепти релігії намагаються не афішувати своїх переконань, щоб не підпасти під карб маргінальності. Релігія постає жертвою, а наука, у найкращому разі, її усебічно досліджує, а в гіршому – агресивно цькує.

Перший, згаданий нами у вступі, підхід до взаємодії науки та релігії є взаємно ворожим, тому що релігія абстрагується тут від науки, а наука вважає релігію пережитком невігластва і не вважає за потрібне виокремлювати останню у об'єкт свого дослідження. Звичайно, за такого стану речей навіть не йдеться про будь-яку методологічну базу. "Альтернативним конфлікту історичним типом відносин науки й релігії стало визнання їх

незалежності як самостійних сфер пізнання і діяльності, які орієнтовані на вирішення різних питань, використовують різні методи, різні мови тощо. Прибічники позиції невторчання науки й релігії у справи одне одного вважають, що їхні завдання не перетинаються: наука прагне фактів і розвиває теорії, які їх пояснюють, а релігія спрямовує свій інтерес у сферу людських цілей, смислів і цінностей" (Шашкова, 2008). Руйнування сформованих традиційних уявлень релігії про будову світу, про природні явища тощо розпочали процес десакралізації та побудування нових концептуальних моделей світу та природи. Водночас культурні трансформації людства спричинили виокремлення наукового погляду, незалежного від традиційного релігійного.

Два інших підходи – мирне співіснування та взаємоповнення – є лише умовними класифікаціями, оскільки і в першому, і в другому випадках наука "зазіхає" на суверенітет релігії дослідницьким вторчанням. "Сучасний діалог науки і релігії підтверджує необхідність оновлення погляду на релігію, щоб спробувати зрозуміти її глибинну загальність. Свідченням справедливості такого підходу є констатація стрімкого включення до викладання таких дисциплін гуманітарного спрямування, як історія релігії, філософія релігії, психологія релігії, соціологія релігії, порівняльне релігієзнавство тощо. Існує і рух назустріч: усе частіше богослови звертаються до розробляння програми богослов'я науки як новітнього напрямку богословської думки" (Шашкова, 2014). І, звісно, прогрес у взаєминах науки та релігії існує: постають усе нові академічні дисципліни, у назві яких присутнє слово "релігія". Проте кожна з них досліджує окремий компонент релігії і то на зразок інших об'єктів дослідження, відштовхуючись від тези, що наука та релігія є "феноменами культури". Гуманітарні науки під час дослідження релігії використовують зазвичай такі методи пізнання, як загально філософський, соціологічний, спеціальний загальнонауковий, теоретичний, емпіричний. Якщо ж ми візьмемо, для прикладу, соціологію релігії, то тут застосовуються соціологічні методи, використовувані для вивчення релігії як певної соціальної структури, елементу суспільства, із властивими їй структурою, соціальними зв'язками, функціями. Це – вивчення документів, різноманітних інтерв'ю, анкетування; методи первинного опрацювання даних, групування, ранжирування, складання статистичних таблиць. І в результаті ці дані не відрізняються за суттю від будь-яких інших дослідницьких даних про несакральні царини. Специфіку релігії відносно зберігає та підкреслює лише богослов'я (теологія) і то – як своєрідної "релігійної науки".

Британський дослідник взаємодії науки та релігії Дж. Полкінхорн виходить із постулату про те, що реальність – це багатощарова єдність. Він вважає, що сфера діяльності богослов'я – осягнення Бога, який перевищує нас і з яким тому можна спробувати спілкуватися, лише озброївшись шанобливим страхом та упокоренням. Тільки за такого усвідомлення можна сприймати науку і богослов'я як близьких родичів у інтелектуальному сенсі, незважаючи на те, що об'єкти їх дослідження настільки різняться один від одного: "Лейтмотивом нашої розповіді було те, що, незважаючи на очевидні відмінності предмета, дві дисципліни мають спільним той факт, що вони обидві зацікавлені в дослідженні. Завдяки цьому вони здатні взаємодіяти одна з одною: теологія, що пояснює джерело раціонального порядку і структури, котре наука припускає і підтверджує у своєму дослідженні світу; наука, яка своїм дослідженням створює умови встановлення співзвучності,

яка повинна враховувати будь-яку версію Творця і його діяльність" (Polkinghorne, 2007). Такий погляд, звичайно, є ідеалом релігії, а не науки. Але, якщо все ж за основу береться теза про реальність як багатощарову єдність, то постає питання про дослідження спільних точок дотику науки та релігії також спільною методологією. Учені шукають у релігії більш широкий контекст для своїх досліджень, а теологи потребують наукових аргументів для модернізації уявлень. Мабуть, найголовнішою точкою дотику цих царин є екзистенціальне вираження людини, тому, врівноважуючи крайні погляди, науковці та богослови повинні вирішити питання епістемології та методології.

За Л. Шашковою, "...діалог науки і релігії є плідним з причини можливостей методологічних паралелей, зокрема, у використанні аналогій, моделей, парадигм, метафор. Як наука, так і богослов'я використовують в аналітичній діяльності низку аналогій. Це пояснюється, по-перше, неможливістю дати просте і фактичне описання тих об'єктів, з якими вони мають справу (з одного боку, це Бог, а з іншого, наприклад, – об'єкти квантової механіки), а, по-друге, необхідністю деякого спрощення для описування занадто складних об'єктів. Тому як допоміжні засоби і наука, і релігія застосовують певні моделі, метафори, символи, що свідчить про можливість використання схожого інструментарію" (Шашкова, 2020). Л. Шашкова вважає, що цінність метафор завжди полягає у тому, що вони дозволяють по-новому описувати досвід і змінюють навіть особисте життя. Це дуже влучно підмічено, оскільки не богословські праці, не моральні релігійні постулати, не обрядовість і богослужіння, а саме містичний досвід єднання особистості та Бога, яке змінює "навіть особисте життя", є найсокровеннішою серцевиною релігії.

Звісно, і наука, і релігія у своїх методологіях застосовують прогресивні нові досягнення людства. А тенденція із ХХ ст. намітилась така, що обмеження специфічними методами дослідження, притаманними окремій дисципліні, поступається місцем широким методологічним запозиченням від інших, навіть неспоріднених наукових дисциплін. Сучасний мислитель і науковець Ф. Капра у прагненні до наукового вирішення загадки життя синтезує нові досягнення у фізиці, математиці, біології та соціології. На основі цих досягнень він намагається вирішити питання самоорганізації складних систем, розшифрування генетичного коду, передавання та використання біологічної інформації з позицій єдиної методології, що також включає наукові, філософські та містичні думки різних епох та цивілізацій: "Однак різноманіття стає стратегічною перевагою лише в тому випадку, якщо це справді чуйна спільнота, що резонує, об'єднана павутинням взаємин. Якщо спільнота фрагментована на ізольовані групи та індивідуальності, різноманіття може легко стати матеріалом для забобонів та тертя. Якщо ж співтовариство усвідомлює взаємозалежність усіх своїх членів, тоді різноманіття збагачує усі взаємовідносини і, отже, збагачує усю спільноту загалом, як і її індивідуальних членів. У такому співтоваристві інформація та ідеї вільно переміщуються по всій мережі, а різноманіття інтерпретацій та способів пізнання – і навіть різноманіття помилок – збагачують усю спільноту загалом" (Capra, 1996). Отож, саме глобальна можливість сучасності мати доступ до інформації, здобутків та відкриттів у галузі інших царин суспільного життя уможливають синтез підходів та методів дослідження конкретних об'єктів, які можуть бути досліджені із позицій різноманітних дисциплін та парадигм.

Г. Гакен у 1969 р. заснував нову науку синергетику (англ. Synergetics; від грец. *syn* – разом, спільне, *ergos* – той, що діє, дія). Синергетика – міждисциплінарна наука, що вивчає процеси самоорганізації і виникнення, підтримки стійкості і розпаду структур (систем) різної природи на основі методів математичної фізики ("формальних технологій"). Вона досліджує складні системи, що складаються з частин, компонентів та елементів, що взаємодіють. Саме ця взаємодія частин / компонентів / елементів складних систем породжує просторово-часові та функціональні структури за допомогою їх самоорганізації. Синергетика намагається знайти основні принципи самоорганізації складних систем, незважаючи на природу їхніх складників. Синергетичний підхід застосовується для вивчення, зокрема, складних фізичних (лазери, плазма), хімічних (хімічні реакції), біологічних (морфогенез, еволюція) систем, але також у психології та психіатрії (гештальтпсихологія), соціології (зростання населення міст) тощо. Згодом Г. Гакен почав досліджувати роботу мозку та психологію сприйняття із застосуванням синергетичного методу. "Коли мені спало на думку, що взаємодія багатьох підсистем і системи керується тими самими принципами незалежно від природи підсистем, я відчув, що настав час шукати та досліджувати ці аналогії у межах міждисциплінарної галузі досліджень, яку я назвав синергетикою. Початково я починав з фізики і прийшов до питань хімії та біології; зовсім недавно колеги з деяких інших дисциплін звернули мою увагу на факт, що концепція, яка називається синергією, уже давно обговорюється у таких сферах, як соціологія та економіка" (Haken, 1983). Синергетика однозначно була проривом у методології, хоча введення цього терміна викликає суперечки і досі, оскільки предмет дослідження лежить серед різних дисциплін, а основні методи синергетики запозичено від нелінійної нерівновісної термодинаміки. У сучасному науковому співтоваристві існує декілька шкіл, у межах яких розвивається синергетичний підхід. Деякі вчені позиціонують синергетику як "глобальний еволюціонізм" або "універсальну теорію еволюції", яка дає єдину основу для описування механізмів виникнення будь-яких новацій. Головне положення синергетики пов'язане з констатацією загального механізму наявного в природі напряму еволюції: від елементарного і примітивного – до складного, розгалуженого і більш досконалого. Загальною ознакою синергетичного підходу в різних галузях науки є розгляд динаміки будь-яких незворотних процесів і виникнення принципів новачій.

Як писав сам Гакен, соціологи випередили його новачію і ще до офіційного виникнення синергетики використовували елементи синергетичного підходу. «Соціологи дедалі більше уявляли суспільство як гру, драму, текст чи виставу, а не машину чи квазіорганізм. Вони запозичували методи мовно-актового аналізу, моделі дискурсу і когнітивну естетику, перетинаючи традиційний поділ на пояснення та інтерпретацію. Крім того, соціальні науки не були захищені від впливу екзистенціалізму та феноменології, структуралізму, деконструкції, постструктуралізму, неомарксизму та порівняльної теорії культурології. По інший бік дисциплінарної огорожі гуманісти змінювали антропологічні, соціологічні, політичні та історичні наукові напрями, запозичуючи поняття "мотивів", "авторитету", "переконання", "обміну" та "ієрархії"» (Thompson Klein, 2017). Дж. Томпсон Клейн, досліджуючи типології міждисциплінарності, робить акцент на побудованні типологій, що класифікують явища на основі подібності та відмінності, чи то сорту-

вання художніх жанрів, медичних симптомів, видів тварин і рослин або форм знання. Вона наголошує, що протягом двадцятого століття знання у західній інтелектуальній традиції було класифіковано на спеціалізовані сфери в межах більшої системи дисципліни. У другій половині століття, однак, цю систему було доповнено дедалі більшою кількістю міждисциплінарної діяльності. Найвидатнішим способом їх організації є побудування типологій, які групують пов'язані види діяльності в категорії, позначені технічними термінами.

Ще відносно недавно дослідники ототожнювали синергетику та міждисциплінарність. "Синергетика (теорія самоорганізації) – це новий науковий міждисциплінарний напрям, суть якого впливає на картину світу, світоглядні уявлення, стиль мислення, який дає основу для зближення культур: природничо-наукової та гуманітарної" (Кремень та ін., 2014). В. Г. Кремень вважав, що синергетичний підхід – це методологічна орієнтація у пізнавальній та практичній діяльності, що передбачає застосування сукупності ідей, понять, методів у дослідженні й управлінні відкритими нелінійними самодостатніми системами. Подібні ототожнення мали своє логічне обґрунтування. Вважалось, що синергетика – це міждисциплінарний підхід, оскільки принципи, які керують процесами самоорганізації, ті ж самі незалежно від природи систем, і для їх описування має бути придатний спільний математичний апарат.

Згодом поняття "міждисциплінарність", так би мовити, вийшло з-під опіки синергетики і "математичного апарату". Як доречно підмітив С. Тарнер, ще Арістотель застосовував у своїх дослідженнях метод міждисциплінарності: "Проте такі короткострокові структури можуть мати довгострокові наслідки: твори Арістотеля було створено в цікавій співпраці з "міждисциплінарними" інституціями в одному поколінні, але відтворювались вони протягом двох тисячоліть. Сучасні дискусії про зміни в науці та науковій діяльності загалом, концепції післяакадемічної, постнормальної та прикладної науки спробували теоретизувати ці нові форми дослідження, які виходять за межі дисциплін" (Turner, 2017). У цьому контексті про синергетику можна говорити як про загальнонаукову парадигму, яка порушила питання про розширення категоріального апарату різноманітних дисциплін, надала поштовху переосмисленню методологічних підходів. Але, загалом замінюючи математичний категоріальний апарат синтезом категорій та методів гуманітарних наук, міждисциплінарність абстрагувалась від синергетики й успішно застосовувалась як ефективна методологічна база в дослідженнях нематематичного характеру зокрема. Як зазначає Р. Фродман, "З цього приводу міждисциплінарність полягає не лише в дослідженні способів інтеграції різних видів дисциплінарного знання – назвемо це епістемічним завданням – але так само в аналізі проблем, пов'язаних з ефективним спілкуванням із різними аудиторіями – назвіть це політичним і риторичним елементом" (Frodeman, 2017). Такими універсальними властивостями наділяють міждисциплінарність її прихильники.

Але не тільки міждисциплінарність стала головною тенденцією постнекласичної науки. Новою методологічною базою досліджень сучасності називають також трансдисциплінарність. Якщо міждисциплінарність означає взаємодію різноманітних наукових царин у дослідженні конкретних наукових явищ та об'єктів, то трансдисциплінарність характеризує також дослідження, які проходять неначе "через" та "крізь" дисциплінарні кордони, виходячи за межі конкретних дисциплін, об'єд-

нючи суміжні дисципліни та опиняючись як би над ними. Л. Шашкова у своїх працях обґрунтовує логічний перехід від міждисциплінарності до трансдисциплінарності, зумовлений сучасними запитами методології дослідження науки: "Тематика трансдисциплінарності актуалізована в наукових і філософських дослідженнях з останньої третини ХХ сторіччя. Нові тенденції у розвитку науки цього періоду пов'язані з формуванням і осмисленням ситуацій автономії наукового знання (а швидше – порушенням цієї автономії), а також із формуванням таких пізнавальних ситуацій, які передбачають вихід досліджень у помежові території науки з життєвим світом, на яких домінують запити і вимоги практичної сфери. Згадаємо, що поширені в науці ситуації міждисциплінарності вже вимагають зміни характеру науки, виходу за її дисциплінарні кордони, межі лабораторій, а значить, межі наукових дисциплін стають більш гнучкими, а перед дослідниками постають питання поєднання істинності та практичної корисності" (Шашкова, 2022). Таким чином, як вважають сучасні дослідники, трансдисциплінарність – це відкрита, складна та багатогранна єдність знань, що здатна забезпечити побудування стійкого майбутнього, у якому гідна ситуація людини стане показником рівня цивілізованості суспільства. І під час дослідження явищ та об'єктів, згідно із трансдисциплінарністю, науковець може використовувати знання, категорії та методи суміжних дисциплін, керуючись при цьому їх доцільністю та ефективністю потенційних одержаних результатів.

Обговорення. "З деталізацією та розгалуженням культури шляхи науки і релігії поступово все більше почали розходитися відповідно до розрізнення завдань, які їм призначаються. Тому що, наскільки знання та вміння не можна замінити світоглядними переконаннями, настільки не можна виробити правильне ставлення до моральних проблем на засадах суто раціонального пізнання. Проте обидва ці шляхи не розходяться, а йдуть паралельно і зустрічаються в нескінченності біля одної й тої самої мети" (Планк, 1938). М. Планк категорично розподіляє сфери дослідження науки та релігії. На відміну від низки сучасних дослідників, він не намагається створити деякий дружній синтез цих екзистенційних проявів людської діяльності. Для науки як такої першопочатково є властивим досліджувати, направляти свої методи і цілі на той чи інший предмет / об'єкт. Якщо релігія здійснює дослідження, то вона застосовує також саме науковий підхід і змушена використовувати наукові методи. Тенденція отців-містиків східнохристиянської думки окреслюється таким висловом: там, де починається богослов'я, закінчується містично-споглядальна практика. Отже, богослов'я (теологія) як наука (хоча і релігійна), повинна була застосовувати методологічний та категоріальний апарат, який із часом трансформувалася у чинники суто наукового підходу сучасності. Звичайно, заперечувати зміст і актуальність теології було б проявом невігластва. І тому релігія історично має право застосовувати досягнення науки, зокрема, методологічні. Якщо наука, релігія, як писав Планк, є паралельними шляхами, що прямують до однієї мети, то вони мають максимально співдіяти в досягненні цієї мети. "Бо тіло не з одного члена, а з багатьох. Якщо нога скаже: я не належу до тіла, бо я не рука, то неже через це вона не належить до тіла? І якщо вухо скаже: я не належу до тіла, бо я не око, то неже через це воно не належить до тіла? Якщо все тіло – око, то де слух? Якщо все слух, то де око? [1 Кор. 12:14–17]" (Новий Завіт..., 1988). Ці слова із Нового

Завіту як аналогія підтверджують, що діяльність особистості є різнобічною і для того, щоб набути якнайкращі результати загального досвіду людства, слід не абстрагуватися від, на перший погляд, зовсім не споріднених проявів цієї діяльності, а використовувати їх дієві досягнення та винаходи. Тому застосування міждисциплінарності / трансдисциплінарності як для науки, так і для релігії, легалізує використання методології, на перший погляд, непридатних цій царині дисциплін. Як згадувалось у цій статті, уже Арістотель використовував багатоманітність міждисциплінарних підходів не тільки, наприклад, абсолютно різних філософських шкіл античності, але й протилежних за спрямуванням і об'єктом тогочасних дисциплін. Ніхто з нащадків не звинувачував його в еkleктизмі, а навпаки, вони захоплювали його науковою спадщиною, розвивали її, утворювали базовані на цій спадщині школи і, використовуючи тези цього мислителя, розвивали свої оригінальні системи. Якщо в науковому дослідженні керуватися принципом не сепарації та деталізації, а доцільності та універсальності, то саме міждисциплінарний методологічний підхід, у його різних сучасних варіаціях, буде найвідповіднішим у дослідженні сучасних екзистенційних запитів загалом і релігійної діяльності зокрема.

Дискусія і висновки

Серед трьох підходів у взаємодії науки та релігії, тільки співпраця та взаємне толерантне використання новітніх досягнень обох галузей екзистенційного прояву дає перспективу розвитку їхнього потенційного діалогу. Спільною у дослідженні сучасних науки та релігії постає насамперед методологія. Започаткована соціологами синергетика трансформувалася під впливом сучасних наукових винаходів та теоретичних відкриттів у широко застосовуваний міждисциплінарний підхід. Використання методології споріднених галузей та наукових напрямів дозволило відкрити нові обрії у дослідженні нагальних питань науки та релігії. Продовженням міждисциплінарного методологічного підходу наприкінці ХХ ст. стала трансдисциплінарність, яка остаточно усунула узурпацію знання окремими дисциплінами і створила умови для універсального застосування різноманітних досягнень людської думки в дослідженнях актуальних наукових та релігійних тем. Проте, як наголошують відомі сучасні дослідники діалогу науки та релігії, не слід забувати, що релігія, у своїй серцевині, має глибокі містичні та ірраціональні моменти, і зводити їх до етичного або наукового складника, досліджувати її, як і інші прояви зовнішньої антропологічної діяльності, застосовуючи наукові методи, є некоректним і примітивізує цю глибоку особистісну ланку єднання із Божеством за допомогою досить делікатного екзистенційного прояву, яким є нераціональна віра.

Список використаних джерел

- Кремень, В. Г., Ільїн, В. В., Власенко, Ф. П., Ілляхова, М. В., Ільїна, А. А., Ільїна, Г. В., Ліпін, М. В., Твердовська, О. В., Ткаченко, Л. І., Шамрай, В. В., & Шморгун, О. О. (2014). *Синергетика і творчість* (В. Г. Кремень, Ред.). Інститут обдарованої дитини. <https://lib.iitta.gov.ua/id/eprint/9846/1/Kremen%20Synergetyka%20i%20tvorchyst.pdf>
- Новий Завіт господа нашого Ісуса Христа. (1988). Видання Екзарха всієї України, Митрополіта Київського і Галицького.
- Шашкова, Л. О. (2008). *Діалог науки і релігії в культурно-історичному контексті*. Грамота.
- Шашкова, Л. О. (2022). Трансдисциплінарні перспективи експериментальних проєктів наукового мистецтва. *Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія*, 2(36), 36–40.
- Шашкова, Л. О. (2014). Наука і релігія в методологічній перспективі. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 1(1), 48–53.
- Шашкова, Л. О. (2020). *Наука і релігія*. Вадекс.
- Capra, F. (1996). *The web of life: A new scientific understanding of living systems*. Knopf Doubleday Publishing Group.

Frodeman, R. (2017). The future of interdisciplinarity: An introduction to the 2nd edition. In R. Frodeman, J. Thompson Klein, & R. Pacheco (Eds.). *The Oxford handbook of interdisciplinarity* (2nd ed., pp. 3–8). Oxford University Press.

Haken, H. (1983). *Synergetics*. Springer-Verlag.

Planck, M. (1938). *Religion und naturwissenschaft. Vortrag gehalten im Baltikum (Mai 1937) von Dr. Max Planck* (2te Auflage). Joh. Ambrosius Barth Verlag.

Polkinghorne, J. C. (2007). *One world: The interaction of science and theology*. Templeton Foundation Press.

Thompson Klein, J. (2017). Typologies of interdisciplinarity: The boundary work of definition. In R. Frodeman, J. Thompson Klein, & R. Pacheco (Eds.). *The Oxford handbook of interdisciplinarity* (2nd ed., pp. 21–34). Oxford University Press.

Turner, S. (2017). Knowledge formations: An analytic framework. In R. Frodeman, J. Thompson Klein, & R. Pacheco (Eds.). *The Oxford handbook of interdisciplinarity* (2nd ed., pp. 9–20). Oxford University Press.

References

Capra, F. (1996). *The web of life: A new scientific understanding of living systems*. Knopf Doubleday Publishing Group.

Frodeman, R. (2017). The Future of interdisciplinarity: An introduction to the 2nd edition. In R. Frodeman, J. Thompson Klein, & R. Pacheco (Eds.). *The Oxford handbook of interdisciplinarity* (2nd ed., pp. 3–8). Oxford University Press.

Haken, H. (1983). *Synergetics*. Springer-Verlag.

Kremen, V. G., Ilyin, V. V., Vlasenko, F. P., Ilyakhova, M. V., Ilyina, A. A., Ilyina, G. V., Lipin, M. V., Tverdovska, O. V., Tkachenko, L. I., Shamrai, V. V., & Shmorgun, O. O. (2014). *Synergetics and creativity* (V. G. Kremen, Ed.).

Institute of Gifted Child [in Ukrainian]. <https://lib.iitta.gov.ua/id/eprint/9846/1/Kremen%20Synergetyka%20i%20tvorchyst.pdf>

Planck, M. (1938). *Religion und naturwissenschaft. Vortrag gehalten im Baltikum (Mai 1937) von Dr. Max Planck* [Religion and natural science. Lecture given in the Baltic States (May 1937) by Dr. Max Planck] (2nd ed.). Joh. Ambrosius Barth Verlag.

Polkinghorne, J. C. (2007). *One world: The interaction of science and theology*. Templeton foundation press.

Shashkova, L. O. (2008). *Dialogue between science and religion in the cultural and historical context*. Gramota [in Ukrainian].

Shashkova, L. O. (2014). Science and religion in a methodological perspective. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 1(1), 48–53 [in Ukrainian].

Shashkova, L. O. (2020). *Science and religion*. Vadeks [in Ukrainian].

Shashkova, L. O. (2022). Transdisciplinary perspectives of experimental projects of scientific art. *Bulletin of National Aviation University. Series: Philosophy. Culturology*, 2(36), 36–40 [in Ukrainian].

The New Testament of our Lord Jesus Christ. (1988). Edition of the Exarch of All Ukraine, Metropolitan of Kyiv and Halyskyi.

Thompson Klein, J. (2017). Typologies of interdisciplinarity: The boundary work of definition. In R. Frodeman, J. Thompson Klein, & R. Pacheco (Eds.). *The Oxford handbook of interdisciplinarity* (2nd ed., pp. 21–34). Oxford University Press.

Turner, S. (2017). Knowledge formations: An analytic framework. In R. Frodeman, J. Thompson Klein, & R. Pacheco (Eds.). *The Oxford handbook of interdisciplinarity* (2nd ed., pp. 9–20). Oxford University Press.

Отримано редакцією журналу / Received: 20.04.24

Прорецензовано / Revised: 30.04.24

Схвалено до друку / Accepted: 16.05.24

Viacheslav LYMAR, PhD (Philos.), Doctoral Student

ORCID ID: 0000-0002-9107-8238

e-mail: 26veresnia@ukr.net

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

METHODOLOGICAL APPLICATION OF THE INTERDISCIPLINARY APPROACH IN THE STUDY OF THE COEXISTENCE OF SCIENCE AND RELIGION

Background. The article is devoted to the methodology in the study of science and religion, which takes place only in the constructive dialogue of these two existential manifestations. Despite this, three versions of the interaction of science and religion are considered, which took place during the temporal course of history. And only from the middle of the 20th century, when religion and science alternately lost dominance in society, a relatively equal dialogue between these manifestations of human activity began, forced by the necessity of losing their authority among European civilization.

Methods. The research uses empirical and theoretical methods of observation and description, analysis and generalization.

Results. Against the background of highlighting the views of modern thinkers about the coexistence of these seemingly incompatible and opposite areas of human existence, the application of an interdisciplinary approach to the study of urgent issues of both science and religion is analyzed. Since both science and religion are intellectual manifestations of human activity, which creates a multi-layered reality, where each of these realms has its own object of study / honoration, then in methodology they must rely on new general anthropological discoveries and achievements. In this context, attention is paid to synergy, interdisciplinarity and transdisciplinarity. Each of these interdisciplinary approaches to research methodology is considered separately and their transformation with the rapid intellectual progress of the middle of the 20th – 21st centuries are followed.

Attention is also paid to the risks of their application in relation to the study of religion, since science imposes its stereotyped ideason the study of the world and on religious practices, which, by their very nature, are far from the goal and tasks of scientific research. This is because theology can safely be considered a religious science – a kind of science within religion at a time when other forms were banned and censored. The inquisitive human mind was looking for any solution to its needs, which were later separated into pure science, and left for religion the role of mystical practices of communication with the Deity and introspection. But in the general understanding of religion, interdisciplinary approaches are very important new achievements that should not be neglected and their results equated with eclecticism.

Conclusions. In support of the given arguments and the results of the research of this article, the opinions of competent foreign and domestic researchers in the field of dialogue between science and religion are given, who in some places categorically expressed the expediency of coexistence and cooperation of these areas, but who did not deny their joint and individual expediency in the development of human being.

Keywords: science, religion, synergy, interdisciplinarity, transdisciplinarity.

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

УДК 172:[316.3:159.953+725.945]:355.01(470:477)
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.17>

Андрій МІНЕНКО, асп.
ORCID ID: 0000-0003-1499-3210
e-mail: minenko.andrii@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ДЕФОРМАЦІЯ СПРИЙНЯТТЯ МИНУЛОГО В РОСІЇ ЯК УМОВА ВІЙНИ З УКРАЇНОЮ

Вступ. Наголошено, що однією з провідних причин війни Росії з Україною є деформація механізмів сприйняття минулого, соціальної пам'яті. Російська меморіальна парадигма побудована на постійному нагадуванні траєм, завданих різними війнами, зокрема Другою світовою війною. Акцентовано, що меморіальний дискурс Росії зображує тільки ті події, які допомагають формувати монументальну історію, тому було поставлено завдання з'ясувати її особливості. Це поняття було введено та розвинуто відомим німецьким філософом Фрідріхом Ніцше. У другій частині циклу "Невчасні міркування" – "Про користь та шкоду історії для життя" філософ розглядає проблему пам'яті. Важливим є розуміння того, як відбувається передавання російського монументального метанаративу в суспільствах. Американський соціолог Пол Коннертон детально виклав особливості процесу передавання метанаративу в суспільствах. У праці "Як суспільства пам'ятають" він виокремлює засоби передавання соціальної пам'яті.

Методи. Вжито загальнонаукові методи аналізу зазначених вище джерел. Застосовано французьку феноменологічну методологію для надання концептуального зв'язку поняттям "пам'ять – звичка" та "монументальна історія", що дозволило виявити деформації у російській парадигмі сприйняття минулого.

Результати. Доведено, що Російську Федерацію до війни спонукає деформоване траємами сприйняття минулого, про що зазначали Фрідріх Ніцше та Пол Коннертон. Цю деформацію було спричинено відсутністю пластичної сили пам'ятання, неможливістю критично переосмислювати власну меморіальну парадигму, взаємодіяти з меморіальними парадигмами іншої людини. Також Фрідріх Ніцше зазначав про важливість балансу трьох видів історії: монументального, антикварного та критичного. Розкрито, що в Росії цей баланс порушено, монументальна історія домінує над іншими видами і захоплює до воєн. Завдяки аналізу та синтезу ідей Ніцше та Коннертона було з'ясовано, що монументальна історія передається через пам'ять-звичку за допомогою церемоній вшанування пам'яті та тілесних практик.

Висновки. Доведено, що спосіб сприйняття минулого відіграє дуже важливу роль у функціонуванні суспільства та впливає на його політику. Аргументовано, що важливим засобом до подолання залежності від монументального минулого є пластична сила пам'яті.

Ключові слова: пластична сила пам'яті, монументальна історія, пам'ять-звичка, церемонії вшанування пам'яті, тілесні практики, російська меморіальна парадигма.

Вступ

Концепція історії, викладена Фрідріхом Вільгельмом Ніцше у другій частині "Невчасних міркувань", – "Про користь та шкоду історії для життя" (Ніцше, 2022), на жаль, мало досліджена у вітчизняному філософському дискурсі. З позитивних тенденцій варто відзначити початок так званого "Ніцше-проєкту" – серії перекладів праць німецького філософа українським видавництвом "Астролябія". Вагомим здобутком стало видання першої книги Ф. Ніцше в серії "Українська філософська бібліотека", куди ввійшли праці "Народження трагедії" і чотири "Невчасні міркування" ("Давід Штраус як сповідник і письменник", "Про користь і шкоду історії для життя", "Шопенгауер як вихователь" і "Ріхард Вагнер у Байрорті"). Цей том почасти відтворює перший том "Повного зібрання творів" Ф. Ніцше 2004 року, що вийшов друком також у видавництві "Астролябія" (Ніцше, 2004). Також видавництво "Темпора" у 2023 році здійснило видання праці українського філософа Тараса Лютого "Ніцше. Самоперевершення" (Лютий, 2017), у якому автор описує біографію та філософську спадщину Фрідріха Ніцше. Та все ж філософія історії Ніцше залишалася поза увагою українських філософів.

Розмірковуючи про користь та шкоду історії, Ніцше виокремлює три види сприйняття історії: монументальний, антикварний та критичний. Критичний спосіб сприйняття історії є класичним для академічних учених. Одним із ґрунтовних напрацювань у цьому напрямі є довідник "Handbook of Historical Methods for Management", де зазначається про критичне сприйняття історії (Critical realism in historical research) (Decker et al., 2023). Антикварну історію можна порівняти з етнографічною галуззю історії. Тоді як монументальна історія залишалася невивченою в Україні. Концепція монументальної історії активно вивчається за кордоном. Амери-

канський учений Майкл Гренке у своїй праці "Nietzsche and Political Education" розглядає потребу людей у монументальній історії у політичному дискурсі (Grenke, 2023). Джуліан Янг у своїй статті "The Uses and Misuses of History: Reflections on Nietzsche's Second Untimely Meditation" ґрунтовно аналізує історичну концепцію Ніцше (Young, 2023). Тому необхідно ретельно дослідити філософію історії Фрідріха Ніцше.

Дуже важливим поняттям для українського дискурсу є також пластична сила пам'яті. Українське суспільство в умовах повномасштабної агресії з боку Російської Федерації почало переосмислювати своє минуле і тому потребує здатності до критичного сприйняття свого минулого та теперішнього задля уникнення травм пам'яті.

Під час аналізу концепту пам'яті-звички Пола Коннертона (Коннертон, 1989/2004), ми знайдено функціональну та змістову подібність із поняттям монументальної та антикварної історії. Пам'ять-звичка, як і монументальна історія, має більше габітуальний характер і формує суспільні метанаративи. Щоб з'ясувати, як діє монументальна історія, необхідно дослідити концепт соціальної пам'яті американського соціолога Пола Коннертона. Церемонії вшанування пам'яті та тілесні практики формують соціальну пам'ять. Через уже зазначену подібність ці засоби слугують для формування антикварного та монументального сприйняття історії. Проте антикварний спосіб, на думку Ніцше, завдає тільки інформаційної шкоди, обмежуючи сприйняття людини лише власним минулим. Монументальна ж історія спонукає людину до хибного тлумачення минулого та намагання повторити славу предків. Це можна спостерігати за сучасною російською меморіальною парадигмою, чий імперіалізм та збройна агресія мотивуються, зокрема, монументальними прагненнями.

Мета і завдання. Сприйняття суспільством дій політичних еліт багато в чому залежить від їх сприйняття минулого. Тому це дослідження спрямовується на аналіз досліджень пам'яті німецького філософа Фрідріха Вільгельма Ніцше та американського соціального антрополога Пола Коннертона для того, щоб виявити механізми формування сприйняття минулого в Російській Федерації.

Методи

Для виявлення деформацій російської меморіальної парадигми було проведено аналітичну роботу вибраних популярних джерел з відкритого доступу, що відображає погляди російського суспільства на власне минуле. Виконано концептуальний аналіз концепцій "пам'ять-звичка" Пола Коннертона та "монументальна історія" Фрідріха Вільгельма Ніцше для виявлення спільних рис, що дозволить знайти шляхи запобігання деформуванню сприйняття минулого.

Результати

Основа цього дослідження становлять праці Пола Коннертона "Як суспільства пам'ятають" (Коннертон, 1989/2004), Фрідріха Вільгельма Ніцше "Про користь та шкоду історії для життя" (Ніцше, 2022), Аляйда Асман "Простори спогаду. Форми та засоби культурної трансформації" (Асман, 1999/2012).

Працю американського соціолога Пола Коннертона "Як суспільства пам'ятають" ("*How societies remember*") було перекладено з англійської культурологом, теоретиком урбанізму Світланною Шліпченко у 2004 р. У 2013 р. видавництво "Ніка-Центр" здійснило друковане видання. Ця праця охоплює царину культурної антропології та *memory studies*. Коннертон продовжує напрацювання Дюркгаймської соціологічної школи, зокрема французького соціолога та соціального філософа Моріса Альбвакса (Halbwachs, 1950/1992), розвиває концепт "*колективної пам'яті*". Тільки в Коннертона колективна пам'ять стає "*соціальною пам'яттю*". Також вона тепер охоплює не локальні суспільства, як у випадку з Альббасом, а держави та нації. Коннертон концептуалізує поняття соціальної пам'яті та пам'яті-звички на основі психоаналізу Фрейда та досліджень у нейронауці. Пам'ять-звичка втілюється у церемоніях вшанування пам'яті та тілесних практик. Усі ці характеристики дають змогу стверджувати, що пам'ять-звичка має центральне значення у монументальній історії.

Працю німецької філософині Аляйди Асман "Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті" переклали з німецької філософині Ксенія Дмитренко та Лариса Доронічева під керівництвом кандидата філологічних наук Олександра Юдіна. У 2014 р. її було видано у видавництві "Ніка-Центр". Ця праця є ґрунтовною збіркою основних напрацювань у галузі *memory studies*. Для дослідження було використано аналіз Асман творів Шекспіра, зокрема історичних драм. Авторка показала на їх прикладі, як постійне нагадування образ призводило до нескінченних війн, і тільки в драмі "Ричард II" новий король запропонував універсальну формулу миру: "Forgive, forget, conclude and be agreed". Ця формула миру, амністія може бути застосована до носіїв монументальної історії як шлях до подолання травм пам'яті.

Працю Фрідріха Ніцше "Про користь та шкоду історії для життя" переклали з німецької філософині Катерина Котюк та Олег Фешовець у межах "Ніцше-проекту", вона вийшла друком у видавництві "Астролябія" у 2022 р. Праця є фундаментальним напрацюванням у галузі філософії історії. Формулювання видів сприйняття ми-

нулого є дуже важливим внеском у дослідження пам'яті. На важливості Ніцше як теоретика пам'яті наголошувала Аляйда Асман. Вона називає його "титаном колективної пам'яті" разом з П'єром Нора та Морісом Альббасом (Асман, 1999/2012). Критичний аналіз Ніцше призначений для перегляду сприйняття минулого та позбавлення травм пам'яті. Тому його напрацювання є центральними та важливими в цьому дослідженні.

На думку Ніцше, людина є унікальною істотою, яка весь час *пам'ятає*. Адже тварини не знають, що таке минуле, і просто існують, не страждаючи через минуле. Натомість людина протистоїть великій вазі минулого, котра весь час збільшується. Вага минулого тисне на людину і заважає їй жити, тоді як людина може і не усвідомлювати цей тягар (Ніцше, 2022).

Та все ж Ніцше погоджується, що без минулого жити неможливо за умови, що необхідно з'ясувати *пластичну силу людини, народу, культури*. Німецький філософ визначає пластичну силу як здатність виростати з самого себе, видозмінювати й засвоювати минуле та чуже, зцілювати рани, замінювати втрачене, з самого себе відновлювати розбиті форми (Ніцше, 2022). Філософ Наталія Кривда, посилаючись на Фрідріха Ніцше, визначає пластичну силу пам'яті як здатність взаємодіяти з горизонтом пам'яті іншого, використовуючи силу *забування* (Кривда, 2019). Таким чином, стає можливим діалог з носієм іншої меморіальної парадигми, їхня взаємодія.

Продовжила думку Ніцше про шкоду надмірного пам'ятання німецька дослідниця Аляйда Асман. Для того щоб пояснити, як саме відбувається цей процес, вона вдається до аналізу історичних драм Шекспіра. У підсумку Асман розуміє, що *політичні конфлікти є конфліктами спогадів*. Саме історичні та соціальні спогади визначають сучасні політичні дискурси.

Аналогічно в шекспірівських історіях конфлікти продовжуються через постійні згадки минулих чвар. Саме через це триває Війна Білої та Червоної Троянд і постійні повстання знаті. І ось у драмі "Ричард II" Шекспір пропонує універсальну форму припинення чвар: "*Forget, forgive, conclude and be agreed*" (*Забудь, прости, навчись і примирись*) (Асман, 1999/2012). І тільки взаємне та добровільне забування здатне перервати ланцюжок насилля, який сам себе репродукує. Назва цього добровільного забування – *амністія*. Адже, завдяки амністії розривається деструктивний взаємозв'язок між провинною та помстою: вона є найважливішою передумовою для настання нової доби миру (Асман, 1999/2012). Проте амністія стикається з великою кількістю проблем, зокрема з недовірою. Сторонам, котрі ворогують, важко повірити в кінець протистояння.

Зрозуміло, що поет утомився під постійних внутрішньополітичних чвар і прагне об'єднати країну. Проте, чи залишається актуальним ця формула миру, коли конфлікт відбувається не тільки в межах однієї країни, але і в разі сутички з меморіальною парадигмою іншої країни?

Конфлікти між країнами не так просто владнати, оскільки політичні, культурні та соціальні відмінності заважають сторонам прийняти інших. Та ще більші перепони чинять різні види сприйняття минулого. Ніцше розрізняє три таких види: *монументальна, антикварна та критична історія*.

Перший вид історії, про який говорить Фрідріх Ніцше, це *монументальна історія*. На його думку, монументальна історія обманює через аналогію, створює привабливі подібності, які спонукають мужнього до зухвалості, зворушеного – до фанатизму. Коли такий вид історії опиняється під впливом та контролем обдарова-

них егоїстів або замріяних злочинців, то відбувається руйнування імперій, убивства князів, розпалювання воєн і революцій та повторне збільшення кількості історичних "ефектів у собі", тобто результатів без достатніх підстав (Ніцше, 2022). Аляйда Ассман розвиває поняття монументальної історії і стверджує, що під монументалізацією мається на увазі естетичне ущільнення і піднесення події до рівня яскравого пам'ятного образу (Ассман, 1999/2012). Таким чином, монументальна історія створює міфічні ідеали минулого, які є, по суті, міфічними фікціями. Вони починають виконувати функцію легітимізації політичних дій певного державного ладу. Завдяки афективному навантаженню міфічні ідеали минулого стають незабутніми. Ніцше також убачає певну користь монументальної історії. Вона полягає у тому, що люди, котрі бачать минуле через призму монументальної історії, стають більш упевненими та нахненними. Перспектива стати частиною монументальної історії для своїх нащадків надає людині сил та мотивації до реалізації важких проєктів. Тоді дівець робить висновок про те, що велике, якщо вже раз існувало і так чи інакше *могло* колись бути, то, напевно, може статися колись знову; і він мужніше крокує своїм шляхом. Та на цьому шляху, в годину слабкості, дівця охоплюють сумніви: *а якщо бажає він раптом чогось неможливого?* Завдяки монументальній історії ці сумніви стають безпідставними (Ніцше, 2022). Та все ж монументальна історія, на думку Ніцше, несе більше шкоди, ніж користі. Зокрема, задля створення міфічного ідеалу доводиться максимально спрощувати минулі події, не переймаючись питаннями істинності. Ніцше називає події монументальної історії "*ефектами в собі*" (Ніцше, 2022). Коли монументальне бачення історії панує над всіма іншими, то минуле зазнає шкоди.

Другим видом історії стає *антикварна історія*. Ніцше вважає, що коли людина дбайливо піклується про те, що існує уже віддавна, прагне дізнатись, звідки воно походить, де воно постало, і прагне зберегти умови, за яких виникла сама, для тих, хто має виникнути після неї, той бачить минуле через призму антикварної історії. Історія її міста стає для неї її власною історією (Ніцше, 2022). Аляйда Ассман визначає антикварну історію як використання історії з метою побудування ідентифікації (Ассман, 1999/2012). Корисною функцією антикварної історії є те, що вона прив'язувала народи до батьківщини та звичаїв предків, утримуючи їх від нескінченних мандрів, на думку Ніцше. Проте антикварна історія, як і монументальна, заважає істинності історії. Ніцше вдається до метафори дерева: дерево більше відчуває, ніж бачить свої корені, але це відчуття вимірює їх величину за величиною та силою видимого гілля (Ніцше, 2022). Також за антикварного сприйняття минулого дуже важко сприймати загальні історичні процеси та ідеї, залишаючи змогу пізнавати всі окремі речі як важливі. Але нові речі будуть сприйматися вороже через надмірний консерватизм. Дівець у цій ситуації паралізується і не може рухатися далі.

Останній, третій, вид історії є *критичним*. Ніцше стверджує, що людина повинна розбити будь-яке минуле, поставити його під суд та оголосити свій вирок (Ніцше, 2022). Але людина в критичній історії забуває, що теперішня діяльність є наслідком усіх минулих подій, зокрема й помилок із сучасного погляду.

Проте, розглянувши переваги та недоліки видів історії, Ніцше стверджує, що кожен із трьох видів історії є доцільним тільки в певних обставинах. Наприклад, коли необхідно створити якийсь ідеал минулого, то необхід-

но використовувати монументальну історію. Коли необхідно зберегти наявний порядок речей, то необхідно залишатися в антикварному погляді на історію. Якщо людина хоче взагалі позбутися минулого, то використовує критичний погляд на минуле.

Та треба пам'ятати, що різне сприйняття минулого можливе тільки за умови пластичної сили пам'яті. Коли людина, культура, народ не має цієї пластичної сили, то історія починає завдавати шкоди. Одним із таких прикладів є монополія монументального підходу до історії. Зазвичай, створивши міфічні ідеали, вона забороняє їх інтерпретацію та зміни. Завдяки цьому, ідеологія певного монументального погляду на історію отримують контроль над пам'яттю суспільства. Американський соціолог Пол Коннертон стверджує, що контроль над пам'яттю суспільства обумовлює ієрархію влади (Коннертон, 1989/2004).

Цей контроль часто набуває вигляду метанаративів, котрі існують у формі несвідомих колективних спогадів. Суспільства утворюються за рахунок спільних спогадів усіх членів суспільства. Ці спогади, на думку Пола Коннертона, підтримуються та передаються двома способами: у церемоніях вшанування пам'яті (*commemorative ceremonies*) та тілесних практиках (*bodily practices*) (Коннертон, 1989/2004). Таким чином і відбувається насадження свого бачення та сприйняття більшою мірою монументального минулого. Тоталітарні режими, коли намагаються позбавити маленьку країну національної свідомості, застосовують *метод організованого забування* (Коннертон, 1989/2004). Простежується чітка тенденція: Імперія – це забування свого і пам'ятання монументального минулого; вільний народ – це постійне згадування свого, а не монументального минулого. Унаслідок цього формується протистояння "Згадування – Забування".

Передавання монументальних міфічних фікцій відбувається за допомогою *пам'яті-звички* (*habbit-memory*). Філософи вагаються щодо теоретичного окреслення та визначення цього поняття. Рассел, наприклад, упевнений, що ця пам'ять є специфічним видом переконання (Коннертон, 1989/2004). Вона є своєрідним набором звичок та вподобань на протигагу усвідомленим діям.

Саме пам'ять-звичка дозволяє монументальній історії насаджувати та передавати свої міфічні ідеали наступним поколінням. Як зазначено вище, прикладом можуть слугувати *церемонії вшанування пам'яті*. Церемонії передають певні наративи. Але наративи розповідають не про звичайні історичні події, а трансформовані незмінні субстанції, перетворені на містичні події, котрі репрезентовано таким чином, що їх зміст не підлягає жодним змінам у майбутньому (Коннертон, 1989/2004).

Церемонії є формалізованими актами, що стилізовані, стереотипні та здатні до постійного повторення. Вони повинні відбуватися у спеціально відведених місцях – *місцях пам'яті*, і в точно призначений час. Церемонії формують системи цінностей і наділяють сенсом життя усіх учасників – вони повинні пам'ятати. Усі ритуали й обряди є повторюваними, а повторення передбачає постійний зв'язок із минулим. Ритуали є перенесенням людей із профанної у сакральну дійсність. Ритуал є розіграним у ролях культом, який через ритуальні перформенси та дійства передає наративи наступним поколінням (Коннертон, 1989/2004).

Другий метод передавання наративів монументальної історії, пов'язаний із тілесністю людини, є позірно менш очевидним. Проте доволі значущим, як показав

Володимир Приходько у своїй статті "Феномен війни: точка бачення матеріалістичної феноменології", розкривши тілесні засади феномену війни (Приходько, 2023). Пол Коннертон називає його *тілесні практики*. Їх дефініція є не такою очевидною, як церемонії вшанування пам'яті. Американський соціолог дійшов висновку про існування цього методу, аналізуючи людські тіла, які в ході церемоній вшанування пам'яті стилізовано відтворюють образи з минулого, і також зберігають минуле, причому доволі ефективно, завдяки своїй незнищенній здатності уявляти певні завчені рухи та дії (Коннертон, 1989/2004).

Коннертон поділяє тілесні практики на два типи: *інкорпорування / втілення (incorporating practices)* та *записування (inscribing practices)*.

Практиками *інкорпорування* є посмішка, рукописання чи слова, звернені до певної людини. Це своєрідні послання, які втілюються у безпосередньому фізичному контакті. Практиками *записування* є сучасні пристрої для зберігання та доступу до вже збереженої інформації, друк, енциклопедії, індекси, фотографії, магнітофонні записи, комп'ютери, що дозволяють схоплювати та утримувати інформацію навіть після того, як людський організм перестане функціонувати.

Пояснюючи перший вид тілесних практик інкорпорування, Коннертон говорить про пози тіла. Тобто в суспільстві існують діючі моделі жінок та чоловіків, котрі сидять правильно. Ці моделі є засадничим моментом для комунікації обумовлених культурою поведінкових навичок, які стосуються поз тіла. Тому важливість поз для вибудовування спільної пам'яті є очевидною. Влада і ранг зазвичай виражаються за допомогою певних поз. Пози відрізняються у різних людей. Від того, яким чином люди гуртуються, та від диспозиції їхніх тіл стосовно тіл інших людей, ми можемо висунути ступінь влади, позицію у владній ієрархії, яку, як уважається, посідає кожен із них або на яку вони претендують (Коннертон, 1989/2004). Тому кожна культура передає свою пам'ять за рахунок жестів та поз тіла.

Пояснюючи практики записування, Коннертон наводить приклад французького філософа Поля Рікера про абетку, яка є систематичним перекладом тимчасових, пов'язаних із часовими параметрами властивостей людського голосу в записані позначки, що мають натовість просторові характеристики, які можна нескінченно відтворювати та які мають певну форму, розташування, конкретні відстані, порядок і лінійну диспозицію (Коннертон, 1989/2004).

Прикладом відсутності пластичної сили пам'яті та монументальної історії є російська меморіальна парадигма. За допомогою церемоній вшанування пам'яті та тілесних практик відбувається монументалізація минулого. Головна мета таких дій – виправдовування імперських завоювань Російської Федерації. Монументальна історія сучасної Російської Федерації ґрунтується на *Культі Великої Перемоги*.

Підполковник В. Легкодух, досліджуючи російську пропаганду війни, дійшов висновку, що одним із головних засобів пропаганди війни серед населення РФ є дискурс "великої перемоги російського народу в Другій світовій війні" (Lehkodukh, 2024, pp. 34–37). Цей дискурс утворюється шляхом односторонньої інтерпретації історичних фактів та формування власної історичної міфології.

Культ Великої Перемоги базується на монументальній інтерпретації історії та на повній відсутності пластичної сили пам'яті. Відсутність пластичної сили пам'яті полягає в повному продовженні старих радянських та

імперських нарративів. Прикладом є святкування Дня Перемоги 9 травня, що несе реваншистські та мілітаристські метанаративи ("Можемо повторити"), тоді як консолідована європейська та американська спільнота досягла консенсусу святкування Дня пам'яті та перемоги над нацизмом у Другій світовій війні 8 травня задля протидії реваншизму та мілітаризму під гаслом "Never again".

Монументальна історія російської меморіальної парадигми полягає в сакралізації Другої світової війни у вигляді Великої Вітчизняної війни. Велика Вітчизняна війна є російським та радянським метанаративом Другої світової війни, що перетворює політичний та воєнний конфлікт Радянського Союзу та Третього Рейху на священну війну добра і зла. У сучасній історіографічній інтерпретації подається як один з етапів метанаративу "священна війна проти Заходу"¹.

Відбувається створення мотиву "спадковості" боротьби проти Заходу:

- Московське царство (міфологеми про битву на Чудському озері 5 квітня 1242 року, відомі в російській історіографії як "Ледовое побоище");

- Російська імперія (міфологеми про воєнний конфлікт Російської та Першої Французької імперії 1812 року, відомі в російській історіографії як "Вітчизняна війна 1812 року");

- Радянський Союз (міфологеми про Другу світову війну 1939–1945 рр., відомі в російській історіографії як "Велика Вітчизняна війна").

Передавання цих метанаративів відбувається через:

- церемонії вшанування пам'яті, такі як марші Безсмертного полку, штурм бутафорського Рейхстагу в містечку Кубинка у квітні 2017 року, святкування Дня Перемоги 9 травня;

- тілесні практики інкорпорування (розмови з ветеранами Великої Вітчизняної війни, носіння георгіївських стрічок, військової форми та ін.) та записування (наявність великої кількості пропагандистських матеріалів).

Дискусія і висновки

Війна з Україною для Російської Федерації є безпосереднім результатом деформації механізмів сприйняття минулого у світлі зазначених нами ідей Фрідріха Ніцше і Пола Коннертона. Зазначене викривлення соціальної пам'яті демонструє себе як: *по-перше*, відсутність пластичної сили пам'ятання, що прямо пов'язана зі здатністю людини критично переосмислювати власну меморіальну парадигму та комунікувати з меморіальними парадигмами іншої людини; *по-друге*, виходячи з міркувань Фрідріха Ніцше про користь та шкоду трьох видів історії: монументальної, антикварної та критичної, можна зафіксувати в Росії дисбаланс між ними з явним домінуванням монументальної історії, яка заохочує до воєнних та політичних конфліктів, шляхом ідеалізації минулого; *по-третє*, використовуючи концепцію американського соціолога Пола Коннертона, можна заявити, що монументальна історія в ніцшеанському сенсі передається через пам'ять-звичку за допомогою церемоній вшанування пам'яті та тілесних практик.

Список використаних джерел

Ассман, А. (2012). *Простори спогаду: форми та трансформації культурної пам'яті* (К. Дмитренко, Л. Доронічева & О. Юдін, Пер.). Ніка-Центр. https://shron1.chtyvo.org.ua/Aleida_Assmann/Prostory_spoznad.pdf (Оригінал опубліковано 1999 р.)

Коннертон, П. (2004). *Як суспільства пам'ятають* (С. Шліпченко, Пер.). Ніка-Центр. <http://litopys.org.ua/connert/conn.htm> (Оригінал опубліковано 1989 р.)

¹ Хьюел, Т. *Росіяне на "священній війні" на Україні*. (2014, 20 декаб.) BBC News. https://www.bbc.com/russian/international/2014/12/141219_donetsk_russian_volunteers

Кривда, Н. (2019). Колективна пам'ять як чинник формування групової ідентичності. *Філософські обрії*, 41, 60–76.

Легкодух, В. В. (2024). Російська пропаганда війни як загроза демократичним цінностям. У *Війна в Україні – виклик євроатлантичним цивілізаційним цінностям* (с. 34–37). Baltija Publishing. <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-451-1-8>

Лютій, Т. (2017). *Ніцше: Самоперевернення*. Темпора.

Ніцше, Ф. (2004). *Повне зібрання творів: Критично-наукове видання* (К. Котюк & О. Фешовець, Пер.; Т. 1). Астролябія.

Ніцше, Ф. (2022). *Народження трагедії. Невчасні міркування I–IV* (К. Котюк & О. Фешовець, Пер.). Астролябія. https://astrolabium.com.ua/narodzhennja_tragediji_nevchasni_mirkuvannja_iv-neitsche_fridrih_vilgelm.html?srsltid=AfmBOopKf33-OXYIghUD_y6L2x0Y8XTffCmgD6iNKTN38Uk_oM_sQswZ

Приходько, В. (2023). Феномен війни: Точка бачення матеріалістичної феноменології. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія*, 1(8), 35–39. <https://doi.org/10.17721/2523-4064.2023/8-6/8>

Decker, S., Foster, W. M., & Giovannoni, E. (2023). *Handbook of historical methods for management*. Edward Elgar Publishing Ltd.

Grenke, M. W. (2023). Nietzsche and political education. In I. Dagg (Ed.), *Regime and Education. Recovering Political Philosophy*. Palgrave Macmillan.

Halbwachs, M. (1992). *On collective memory* (L. A. Coser, Ed.; L. A. Coser, Trans.). University of Chicago Press. (Originally published in 1950).

Young, J. (2023). The uses and misuses of history: Reflections on Nietzsche's second untimely meditation. *Society*, 60, 670–683.

References

Assman, A. (2012). *Spaces of memory: Forms and transformations of cultural memory* (K. Dmitrenko, L. Doronscheva, O. Yudin, Trans.). Nika-Center. (Original work published 1999).

Connerton, P. (2004). *How societies remember* (S. Shchlipchenko, Trans.). Nika-Center. <http://litopys.org.ua/connert/conn.htm>. (Original work published 1989).

Decker, S., Foster, W. M., & Giovannoni, E. (2023). *Handbook of historical methods for management*. Edward Elgar Publishing Ltd.

Grenke, M. W. (2023). Nietzsche and political education. In I. Dagg (Ed.), *Regime and education. Recovering Political Philosophy*. Palgrave Macmillan.

Halbwachs, M. (1992). *On collective memory* (L. A. Coser, Ed.; L. A. Coser, Trans.). University of Chicago Press. (Original work published 1950)

Kryvda, N. (2019). Collective memory as a factor in the formation of group identity. *Philosophical Horizons*, 41, 60–76.

Lehkodukh, V. V. (2024). Russian propaganda of war as a threat to democratic values. In *International scientific conference* (pp. 34–37). Baltija Publishing. <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-451-1-8>

Nietzsche, F. (2004). *The complete works: Critical and scientific edition* (K. Koryuk & O. Feshovets, Trans.; Vol. 1). Astrolabe.

Nietzsche, F. (2022). *The birth of tragedy. Untimely Meditations I–IV* (K. Koryuk & O. Feshovets, Trans.). Astrolabe. https://astrolabium.com.ua/narodzhennja_tragediji_nevchasni_mirkuvannja_iv-neitsche_fridrih_vilgelm.html?srsltid=AfmBOopKf33-OXYIghUD_y6L2x0Y8XTffCmgD6iNKTN38Uk_oM_sQswZ

Prykhodko, V. (2023). The phenomenon of war: A viewpoint of materialist phenomenology. *Bulletin of Taras Shevchenko National University of Kyiv. Philosophy*, 1(8), 35–39. <https://doi.org/10.17721/2523-4064.2023/8-6/8>

Young, J. (2023). The uses and misuses of history: Reflections on Nietzsche's second untimely meditation. *Society*, 60, 670–683.

Young, J. (2023). The uses and misuses of history: Reflections on Nietzsche's second untimely meditation. *Society*, 60, 670–683.

Отримано редакцією журналу / Received: 20.04.24

Прорецензовано / Revised: 30.04.24

Схвалено до друку / Accepted: 25.05.24

Andrii MINENKO, PhD Student

ORCID ID: 0000-0003-1499-3210

e-mail: minenko.andrii@gmail.com

Taras Shevchenko Kyiv National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

DEFORMATION OF THE PERCEPTION OF THE PAST IN RUSSIA AS A PRECEDENT FOR WAR WITH UKRAINE

Background. One of the main reasons for Russia's war with Ukraine is the deformation of the mechanisms of perception of the past and social memory. The Russian memorial paradigm is based on a systematic reminder of the traumas caused by different wars, including World War II. Russia's memorial discourse represents only those experiences that help shape monumental history. Therefore, the task was set to find out the specifics of monumental history. This concept was developed by the famous German philosopher Friedrich Nietzsche. In the second part of the cycle "Untimely Meditations" – "On the Uses and Misuses of History for Life" the philosopher discusses the problem of memory. It is important to understand how the reproduction of the Russian monumental metanarrative functions in societies. The American sociologist Paul Connerton has described in detail the specifics of the process of metanarrative transfer in societies. In his work "How Societies Remember" he analyzed the methods of generating social memory.

Methods. We have applied general scientific methods of analyzing the mentioned sources. The French phenomenological methodology was used to provide a conceptual connection between the concepts of "habit-memory" and "monumental history", which allowed to identify deformations in the Russian paradigm of perception of the past.

Results. As a result, it was determined that the Russian Federation is triggered to war by a perception of the past deformed by trauma, as noted by Friedrich Nietzsche and Paul Connerton. This deformation is the lack of the plastic power of remembrance, the impossibility of critically thinking through one's own memorial paradigm, and communicating with the memorial paradigms of others. Friedrich Nietzsche also noted the importance of the balance of three types of history: monumental, antique, and critical. In Russia, this balance has been off, with monumental history dominating the other types and stimulating wars. Analyzing and synthesizing the ideas of Nietzsche and Connerton, it was found that monumental history is reproduced through habit-memory through commemoration ceremonies and bodily practices.

Conclusions. The way we interpret the past is very important for the functioning of society and determines its politics. An important means of helping to change the dependence on the monumental past is the plastic power of memory.

Keywords: plastic power of memory, monumental history, habit-memory, commemoration ceremonies, bodily practices, Russian memorial paradigm.

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

УДК 248.2

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.18>

Inna SAVYNSKA, PhD (Philos.)

ORCID ID: 0000-0002-3929-6801

e-mail: inna.savynska@knu.ua

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

FROM THE MYSTICAL *ΑΓΑΠΗ* THE INTELLECTUAL *AMOR / CARITAS*: THE TRANSFORMATION OF CONCEPTS IN THE BRIDAL MYSTICISM OF THE XII CENTURY

Background. The article is mainly devoted to the conception of intellectual love in the tradition of the Bridal mysticism of the XII century. This investigation shows that *theologia mystica* of Bernard of Clairvaux, William of Saint-Thierry and Richard of Saint-Victor was formed under the influence of the conception of a mystical *agape* and metaphorical language of the Song of Songs by the Fathers of the Church. Moreover, it was also stressed that the spiritual sources of intellectual love came from Augustine's Neoplatonic tradition. His work "The Trinity" made polysemantic *caritas* the central notion for the Bridal mystics in the XII century who used it to describe Divine and human love.

Methods. This investigation used a descriptive method to demonstrate the genesis of the concept of love in the tradition of the early Fathers of the Church and Bridal mystics of the XII century. It also applied textual analysis to explicate the conceptual link between different meanings of love in the works of the Bridal mystics.

Results. This study underlined that St. Bernard of Clairvaux, William of Saint-Thierry and Richard of Saint-Victor worked out the conception of the intellectual love (*amor / caritas*) that is an extension of the concept of the mystical *agape* by the Fathers of the Church.

Conclusion. It was concluded that the Bridal mystics of the XII century often used notions of *amor* and *caritas* as synonyms in their texts when they wrote about recognising God through the perfect love – virtue charity or a strong love – *amor fortis* in the human soul. However, their concept of epistemic love: *caritas intellectualis* or *amor rationalis* also impacted the works of the Flemish and German mystics in the XIII-XIV centuries.

Keywords: Bridal mysticism, *caritas*, *amor intellectualis*, *amor rationalis*, *agape*, mystical theology.

Background

The article focuses on the conceptual link between notions of *agape* and intellectual *caritas/amor* in the Bridal mysticism of the XII century.

This research consists of three parts. The first part is devoted to the spiritual sources that formed the Bridal language of the mysticism of the XII century. It takes into account the historical and philosophical investigation of "The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century" by Bernard McGinn, in which the author accentuates the meaning-creating role of images of the Bride and Groom in the Song of the Songs in the texts of Christian mystics since the V century.

The second part of the article deals with the genesis and the Latin translation of the Greek notion *agape* in the works of the Latin Fathers of the Church and St. Augustine based on the works "Knowledge, Love, and Ecstasy in the Theology of Thomas Gallus" by Boyd Taylor Coolman, also McGinn's work "The Foundation of Mysticism".

The third part analyses the meanings of notions *caritas* and *intelligentia amoris* in the Bridal tradition by William of Saint-Thierry, Bernard of Clairvaux and Richard of Saint-Victor. It declares an important and leading role of the intellectual *caritas* or *amor* in the recognition of and unity with God. This part is grounded on research "Love. A Brief History through Western Christianity" by Carter Lindberg. It is also based on "A course in Christian mysticism" by Tomas Merton, "Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries" by Bernard McGinn and "The Image and Likeness: The Augustinian Spirituality of William of St. Thierry" by David Bell.

Methods

This study was conducted by using the hermeneutics approach and comparative analysis of the texts by Fathers of the Church and William of Saint-Thierry, Bernard of Clairvaux and Richard of Saint-Victor.

Results

Spiritual sources. The Bridal mysticism of Cistercians Bernard of Clairvaux, William of Saint-Thierry and Richard of Saint-Victor in the XII century is a type of Christian

theologia mystica or *contemplative theology*, derives from the early Fathers of the Church of the II–III centuries. But early Christian mysticism wasn't about the experience of God's presence. It was based on exegesis and the mystical presence of Christ in the Church. According to Bernard McGinn, the 'mystical' is a term that originated in paganism, but that had become a Christian possession by the second century. It was used to denote the hidden contemplation or even a mystical union with God in Christ, but was always "ecclesial" (McGinn, 1994, p. 184).

Most early mystics, like Clement of Alexandria, Origen and Dionysius, used Hellenic philosophy and mystical texts of Judaism to describe "a special access to God". This strong relationship between mysticism and exegesis lasted until the XII century.

The Bridal mysticism was also characterised by the allegorical reading of the Song of Songs. Images of the Bride and Groom, which symbolise spiritual marriage between the Church (or soul) and Christ, first have been provided in the early Greek Christian tradition of the II–VI centuries by Origen, Gregory of Nyssa and Macarius. The Latin Christian tradition of the IV century in the face of Ambrose of Milan (mentor of Augustine) not only commented on the Song but also made reading of this book an inescapable part of Christian mysticism. Ambrose, in furtherance of Origen's ideas, united the description of individual Paul's rapture with the symbolism of the Song of Songs.

"Prince of the mystics" – Augustine, was an exception to the mystical tradition of the IV–V centuries. He avoided using the language of the Song in his works, which did not diminish his influence on the following mystics. The tradition of Ambrose was continued by Gregory the Great. Pope Gregory (at the turn of the VI–VII centuries), although following Augustine, went beyond his teacher's views and used the language of the Song in the description of unity between God – Divine Beloved and an individual human soul. The next wave of interest in the Song arose in the XI century in the works of Peter Damian and a series of works written in the style of the Song.

Cistercians Bernard of Clairvaux and his friend William of Saint-Thierry used the Song's language to emphasise the key role of *caritas* in the preparation for unity with God. Bernard of Clairvaux in his works "Sermons on the Song of Songs" and "On loving God" writes about the decisive role of the Divine grace and the *caritas* that restore faded *imago Dei* in the human soul (Bride) and direct it to the union with God (Groom) in the spirit, where two wills are in agreement. Such a loving union is the deification of the human soul, which becomes united with God. William of Saint-Thierry in his turn interprets the Song as a mystical text and comments on it in "Exposition on the Song of Songs". In this book, he finds and uses a lot of images of the restoring lost Godlikeness in the process of transforming the carnal love into the spiritual love.

The Bridal mysticism of the XII century, besides adopting the language of the Song, is characterised by the phenomenon of the *visio spiritualis* which is represented, for example, by Rupert of Deutz (visions in dreams) and Hildegard of Bingen (*lux vivens, excessus mentis*). They continued the tradition of using the language of the Song, but in the centre of their point of view, there is not so much exegesis of the Song as their spiritual feelings and experiences of God's presence.

The next stage of the Bridal mysticism was formed by the canons of Saint-Victor, particularly, Hugo and Richard. They combined the affective Song's language with the Dionysian tradition of mystical theology. The second wave of interest in Dionysianism arose in the XIII century by Thomas Gall (Thomas of Saint-Victor) in his texts "Commentaries on the Song of Songs" and "Mystical theology".

Mystical Αγάπη. Platonic and Neoplatonic notion "ἀγάπη" which is itself a translation from the Hebrew "ahav" becomes central in the early Christian tradition, mainly thanks to the apostles Paul and John; Origen and Dionysius. "In fact, to translate the Hebrew 'ahav', which is applied to the love of God, Christian authors initially adopted relatively new terms, either Greek ones like *agapē* (whereas *agapan* [ἀγαπᾶν] is older) rather than *erōs* or *philia*, or Latin ones such as *caritas* rather than *amor*. In Latin, they even invented *dilectio*, built on the older verb *diligere*" (Auvray-Assayas, & Cassin, 2014, p. 599). "*Agapē* was not a Christian creation, but it was a rare word until the early Greek-speaking Christians adopted it as the special designation for the love which God directs toward us and which we, through his grace, can in turn address to him" (McGinn, 1994, p. 72).

mystical love (ἀγάπη) to neighbour and participation in religious sacraments. Apostle John transformed Paul's formula "in Christ" into "ἐμοὶ μένων" ("in me remaining, dwelling") (John 14:10) (McGinn, 1994, p. 78). He emphasised that Christ is dwelling in all believers – "*en moi menein*".

In his turn, Origen equated Platonic ἔρωσ (Latin analogue "*amor*") and ἀγάπη. Real ἔρωσ, nudged away from the material world. Its spiritual force inside humans directs us to the Creator through the Logos (Christ). Origen was the first who interpreted the Song's images of the Bride and Groom as the route to God through love and charity. Pseudo-Dionysius continued Origen's conception and stressed on metaphysical meanings of ἔρωσ, which takes an active role in the human spiritual "journey upward" to the God or deification (Godlikeness). Also, God itself has been described as Αγάπη/ἔρωσ in Pseudo-Dionysius and Origen conceptions: "[...] the Greek fathers pioneered a new view of mystical love, one that was based on the love that the Saviour had implanted in the community and

therefore implied an active concern for others as much as a contemplative and erotic yearning for Christ" (McGinn, 1994, p. 185).

The intellectual amor / caritas. The tradition of the apostles and Greek fathers was carried on by Augustine. He developed the Latin concept of *caritas* as an analogue to ἀγάπη while *amor* "retains more of the Platonic sense of eros" (McGinn, 1991, p. 53). Carter Lindberg expands the definition of the *caritas* and stresses: "this old Latin word had a variety of senses: familial affection, friendship, sometimes patriotism. It took on the special sense of love of God and love of the neighbour for the Christians. At the same time, it took on a rich religious and ethical content due to the frequency of its use in the Latin Bible. Caritas expressed in the least imperfectly possible way the nature of God of which the essential attribute is love [...]" (Lindberg, 2008, p. 17).

For Augustine *caritas* is the root of all that is good (Lindberg, 2008, p. 59). It is the essence of God. Augustine echoed "*Deus Caritas est*" (1 John 4:8) in the work "On the Trinity": "Wherefore, if the Sacred Scripture proclaims: "God is love" [*Deus caritas est*] as also that love is of God and acts in us that we may remain in God and He in us, and we know this, because He has given us of His Spirit, then the Spirit Himself is the God who is love" (Augustine, 2002, p. 208).

Augustine's tradition of *caritas* as God "*per se*" (Christ and Trinity) has been reflected by the Bridal mysticism of Bernard of Clairvaux, William of Saint-Thierry and Richard of Saint-Victor. Their *Unio mystica* is the core of Christian mysticism.

In their texts, polysemantic *caritas* are used to define both God's essence and the human soul. Tomas Merton underlines: "St. Bernard loved *Domina Caritas* ("Lady Charity") as St. Francis loved Lady Poverty. In the writings of the Cistercian Fathers of the twelfth century, the central place belongs to the teaching on the love of God, and on the perfect union of love between the soul and God" (Merton, 2017, p. 114).

Concerning God's essence, *Caritas* is the Divine love and co-love (*condilectio*) in the Trinity. Richard of Saint-Victor in the work "*De Trinitate*" calls God's love *supreme caritas* or fullness of love: "Now, it is necessary that supreme charity be altogether perfect. Yet in order it may be supremely perfect, just as it is necessary that it be so great that nothing greater can exist, so it is necessary that it be such that nothing better can exist" (Richard of St. Victor, 1979, p. 384). In later texts of Cistercians, this *supreme caritas* was named *amicitia* or the spiritual friendship (by Aelred of Rievaulx).

But the particular attention in the texts of Bridal mystics is given to the *caritas* as the Divine power or the bridal love in the human soul that influences the human faculty of intellect and will and prepares them for the union with God. As has been noted by Bernard McGinn, "the mystics spent much time analysing the respective roles of love and knowledge in the path to mystical interaction between notions of union and the ways in which love and knowledge relate to these both as means and as end" (McGinn, 1977, p. 7). In his turn, Tomas Merton pointed out that "we cannot [...] think that union with God can exist in a soul that has zeal without knowledge and discretion. Blind fervor and zeal are not the signs of a spouse united to the Word, for the Spirit of wisdom and understanding not only enkindles the fire of love but the light of knowledge [...]" (Merton, 2017, p. 127). Therefore, love as *affectus* – carnal love or feelings is a lower type of love than reasonable love.

Carnal love is an emotional love that opens the possibility of errors. Contrary to this kind of love there is a reasonable love which "must be guided and formed by *Scientia*, "knowledge". We must love God not only with our whole heart but with our whole mind" (Merton, 2017, p. 136).

Thus, according to Bernard of Clairvaux "[...] both love and knowledge were indispensable for union with God, however great love's priority remained" (McGinn, 1987, p. 203). He describes bridal love as wise (*sapiens*), prudent (*prudens*), reasonable (*rationalis*) and at the same time sweet (*dulcis*), violent (*vehemens*) (McGinn, 1987, p. 200).

It should also be mentioned that Bridal mystics of the XII century, such as Augustine, often used the notions "*amor*", "*caritas*" and "*dilectio*" as synonyms. In this manner, St. Bernard named the bridal love – *amor sapiens*. In his turn, William of Saint-Thierry used the notion *intellectus amoris* or *intelligentia amoris*. This tradition came from Gregory the Great who defines love as "*amor ipse notitia est*" – love itself is understanding (*Homelia in Evangelia* 27.4, PL 76, 1207 A). It emphasises the conjunction between love and reason/intellect/known during the mystical union with God. Reason is illuminated by love (*amor illuminatus*), and love is protected by Reason. It refers to the highest level of the presence of God – *amor intellectualis*.

Thus, William of Saint-Thierry echoes the formula of Gregory the Great that *Amor ipse intellectus est* in his work *Expositio Cantica* (X, 54: CCCM 87, 47): "Cognitio uero sponsae ad sponsum et amor idem est, quoniam in hac re amor ipse intellectus est". "But from the Bride to the Bridegroom, knowledge and love are all the same; for here love itself is understanding" (William of St. Thierry, 2010, p. 46). Thus, love is the kind of true knowing of God. As pointed out Jean-Marie Déchanet, William's concept of intellectual love was also indirectly influenced by Plotinus's ideas of two principles of knowledge: "the *voũs* which reasons (the intellectual or *animus* of William) and the *voũs* transported by love" (Déchanet, 2010, p. 48).

In addition to Plotinus's ideas, William followed Augustine's tradition. Therefore, the concept of *amor intellectuallis* is about the recognition of God through love: "Love is the key to the knowledge of God, and the more we love him, the more we know him" (Bell, 1984, p. 231). This knowing is also the Holy Spirit which is the image of the Divine love in the human soul. Thus, the second meaning of this phrase is that the Holy Spirit (Love – *caritas* as the bond inside the Trinity) itself is knowing. The third meaning is that the Holy Spirit gives grace to the human soul and enlightens it. Consequently, the transformative human soul can know God. It has the fruition of God (union, *unitas*, *adhaesio* with God). Genealogy of this concept refers to Plato's "οὐδέ τί μοι ἔστιν εὐρημα τοιοῦτον γεγονός τῆς ἐμῆς ψυχῆς ἔκγονον" – "offspring born of my own soul" in *Theaetetus* 150d (Plato, 1921/2006, p. 34–35) and to the "fruition of the soul" of the spirituality of Augustine and John Scotus Erigena. Thus, Erigena in the work "*De contemplando Deo*" explains fruition (from Latin *fruor*, *fruition*, *fructus*) as a perfect love or enjoyment of union with God. McGinn stresses that William of Saint-Thierry in the "*De natura corporis et animae*" describes union with God as the seventh last step: "He, who enjoys it alone understands what are the joys and what is the fruition of the true and supreme good, what is the breath of peace" (McGinn, 1997, p. 150). Therefore, fruition is the offspring of our soul, which is genuine as the result of unity with God.

The conception of reasonable or intellectual love is also reflected in the Christian theory of virtues. Hence, *caritas* is

a human virtue of charity: love to God and neighbours. Bernard of Clairvaux interprets "*caritas* = love as *amplexus*, love rejoicing in union and wisdom, fruition, delight, praise, gratitude, fullness, fulfilment" (Merton, 1917, p. 114). In the work "*De diligendo Deo*" he states that *caritas* is "true and sincere charity, I say, must be said to proceed wholly from a pure heart, a good conscience, unfeigned (1 Timothy 1:5), by which we love our neighbour's good as our own" (Bernard of Clairvaux, 1987, p. 200). Intellectual *caritas* is the higher love: "The proper province of *amor rationalis* is the life of virtue and illumination. It takes care of good works and discretion. It loves "with all the vigilance and circumspection of your understanding". It no longer is content merely with "feeling" certain sentiments of devotion and love at the thought of Jesus suffering on the Cross, but it puts into effect good works which spring from the truth of Christ. It is marked by zeal for justice and truth, discipline of morals, sanctity of life. It is guided in all things by principles of faith and by the mind of the Church and not merely by human feelings, however sure and however right, for the mysteries of Christ" (Richard of St. Victor, 1979, p. 137).

Bridal mystics used the metaphor of the staircase or the upward ascension as the analogy of "Jacob's Ladder". Therefore, they wrote about the gradation of types of love. According to St. Bernard, after *amor rationalis* strong love or *amor fortis* comes, without which *amor rationalis* is imperfect and incomplete (Merton, 2017, p. 137). *Amore fortis* is the spiritual force in the human soul for all the "difficulties of life" (Merton, 2017, p. 137). Merton emphasised: "With this strong love the soul has not only fervor and light but constancy and ability to stand firm and resist evil in all its forms, not by our own power but by the power of God" (Richard of St. Victor, 1979, p. 137). This perfect kind of love is the spiritual gift or the Divine grace which is greater than all types of love. It brings spiritual perfection and makes possible mystical union with God.

Finally, Bridal mysticism of the XII century adopted the early Christian conception of mystical ἀγάπη/*caritas* and gave a new concept of the reasonable *caritas* or *amor intellectualis* as a spiritual instrument of recognising God. The tradition of Cistercians' ideas has been transformed and continued by the mystics of the next centuries. Especially by the mystics of the XIII centuries. Among them are: French theologian Thomas Gallus and his theory about love as *cognitio affectiva* that exceeds knowing (*intellectus*) and leads to the union with God and Flemish mystic Hadewijch and her conception of the human *Rede* (Reason) that leads to perfect *Minne/Karitate* (Love).

Discussion and conclusions

Researching the tradition of the Bridal mysticism of the XII century allowed us to trace the conceptual transformation of the notion of love from the mystical agape to the intellectual *caritas/amor*. Based on the texts of Bernard of Clairvaux, William of Saint-Thierry and Richard of Saint-Victor, I explicate that Bridal mysticism underlines the value of both – love and knowledge in the way of union with God. Thus, this investigation sheds light on the reasonable side of union with God.

At the same time, this article demonstrates that Bridal mystics in the XII century, following the tradition of the Fathers of the Church and St. Augustine continued to use the bridal language from the Song of the Songs. But, their vocabulary portrays the mystical union between the individual human soul and Christ as a bridal ceremony between "Bride" and "Groom" (e.g., in the Bernardian texts), while in the tradition of the Fathers of the Church

"Bride" plays the role of the Church or Christian community. Thus, Bridal mystics emphasise the individual role of the human soul in knowing God.

The Bridal mysticism of the XII century absorbed the conception of the mystical agape and developed the concept of the importance of intellectual love. Hence intellectual love in the works of St. Bernard has been marked as *amor sapiens* or *amor rationalis*. William of Saint-Thierry preferred the notion of *intellectus amoris* or *intelligentia amoris* which is the synonym of the polysemantic notion of *caritas*, which denotes Divine and perfect human love. In his turn, Richard of Saint-Victor used the notion of *supreme caritas* to describe the highest type of mystical bridal love. Both concepts underline not only the unity between love and intellect but also indicate human love as the type of a true knowing God. Therefore, the Bridal mystics of the XII century were the predecessors and thought leaders for the mystics of the next centuries who continued to develop a theory of the leading role of intellectual love in the road to recognizing God.

References

- Augustine. (2002). *On the trinity* (G. B. Matthews, Ed.). Cambridge University press.
 Auvray-Assayas, C., & Cassin, B. (2014). *Love/Like: 4. The German Minne*. In B. Cassin, E. Apter, J. Lezra, & M. Wood (Eds.), *Dictionary of untranslatables: A philosophical lexicon* (pp. 595–605). Princeton University Press.

Інна САВИНСЬКА, канд. філос. наук

ORCID ID: 0000-0002-3929-6801

e-mail: inna.savynska@knu.ua

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

Bell, D. N. (1984). *The image and likeness: The Augustinian spirituality of William of St. Thierry*. Kalamazoo. Cistercian Publications.
 Bernard of Clairvaux. (1987). *Selected works* (G. R. Evans, Trans.). Paulist Press.

Déchanet, J. M. (2010). Introduction. In William of Saint Thierry, *Exposition on the Song of Songs* (Mother Columbia Hart OSB, Trans.; pp. 7–48). Gorgias Press.

Lindberg, C. (2008). *Love: A brief history through western Christianity* (1st ed.). Wiley-Blackwell.

McGinn, B. (1977). *Three treatises on man: A Cistercian anthropology*. Cistercian Publications.

McGinn, B. (1987). Love, knowledge, and mystical union: Western Christianity: twelfth to sixteenth centuries. *Church History*, 56(1), 7–24. <https://doi.org/10.2307/3165301>

McGinn, B. (1991). *The presence of God: A history of western Christian mysticism: Vol. 1. The foundations of mysticism: Origins to the fifth century*. Crossroad.

McGinn, B. (1994). *The presence of God: A history of western Christian mysticism: Vol. 2. The growth of mysticism: Gregory the great through the twelfth century*. Crossroad.

Merton, T. (2017). *A course in Christian mysticism: Thirteen sessions with the famous Trappist monk* (J. M. Sweeney, Ed.). Liturgical Press.

Plato. (2006). *Theaetetus. Sophist* (H. N. Fowler, Trans.). Harvard University Press. (Original work published 1921).

Richard of St. Victor. (1979). *The twelve patriarchs. The mystical ark. Book three of the trinity* (G. A. Zinn, Trans.). Paulist press.

William of St. Thierry. (2010). *Exposition on the song of songs* (Mother Columbia Hart OSB, Trans.). Gorgias Press.

Отримано редакцією журналу / Received: 05.05.24

Прорецензовано / Revised: 15.05.24

Схвалено до друку / Accepted: 17.05.24

ВІД МІСТИЧНОГО АГАПН ДО ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОГО AMOR/CARITAS: ТРАНСФОРМАЦІЯ КОНЦЕПТІВ ШЛЮБНОГО МІСТИЦИЗМУ XII СТОЛІТТЯ

Вступ. Присвячено концепції інтелектуальної любові в традиції шлюбного містицизму XII століття. Здійснено дослідження, яке унаочнює зв'язок між *theologia mystica* Бернарда Клервоського, Гійома із Сен-Тьєррі й Рішара Сен-Вікторського та концепцією містичного агапе ранніх отців Церкви, які використовували метафоричну мову Писань для описування містичного єднання з Богом. Підкреслено, що ідейним джерелом концепції інтелектуальної любові шлюбних містиків XII ст. був неоплатонізм Августина Аврелія, зокрема його трактат "Про Трійцю", завдяки якому полісемантичне поняття *caritas* стало центральним для традиції шлюбного містицизму та використовувалося як для позначення Божественної любові, так і для визначення вищого типу любові в душі людини – *caritas intellectualis*, а також його синоніму *amor rationalis*. Така розумна любов – *caritas / amor* є результатом гармонійної взаємодії любові та розумової здатності людської душі. Вона веде до містичного єднання з Богом та водночас є знанням / пізнанням Бога.

Методи. Використано дескриптивний метод для описування генези концепту любові в традиції ранніх отців церкви та шлюбного містицизму XII століття. Також дослідження було здійснено на основі текстурального аналізу робіт шлюбних містиків XII століття, що дозволило експлікувати концептуальний зв'язок між їхніми поняттями любові.

Результати. Обґрунтовано, що Бернард Клервоський, Гійом із Сен-Тьєррі та Рішар Сен-Вікторський сформулювали концепцію раціональної любові (*amore / caritas*), що є продовженням концепції містичного агапе ранніх отців церкви.

Висновки. Визначено, що шлюбний містицизм XII століття зазвичай еживає поняття *amor* та *caritas* як синоніми у своїх текстах для позначення пізнання Бога завдяки любові до ближнього, що є чесною та досконалим типом сильної любові *amor fortis* у душі людини. Концепт розумної любові – *caritas intellectualis* та *amor rationalis* був важливою смисловою компонентою *unio mystica* XII століття та став визначальною основою для фламандських та німецьких спекулятивних містиків XIII–XIV століть.

Ключові слова: шлюбний містицизм XII століття, розумна любов, *caritas intellectualis*, *amor rationalis*, містична теологія.

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

НАШІ АВТОРИ

Абу Алруб Емад – докторант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Богдашевський Владислав Германович – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Вдовиченко Георгій Валерійович – доктор філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Збанко Олександр Васильович – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Костюк Олександр Васильович – кандидат філософських наук, доцент, докторант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Лавинюкова Анна-Валерія Робертівна – аспірантка, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Лимар Вячеслав Богданович – кандидат філософських наук, докторант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Максименко Ігор Геннадійович – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Маланяк Андрій Олегович – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Міненко Андрій Володимирович – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Нестерова Марія Іванівна – асистент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Орловський Роман Володимирович – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Пілецький Євген Анатолійович – кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Рома Андріанна Ігорівна – аспірантка, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Савинська Інна Володимирівна – кандидат філософських наук, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Сарапін Олександр Васильович – кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Стецяк Іоанн Васильович – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Туренко Віталій Едуардович – доктор філософських наук, старший дослідник, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Харьковщенко Євген Анатолійович – доктор філософських наук, професор, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Шавріна Ірина Валентинівна – кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Наукове видання

СОФІЯ

ГУМАНІТАРНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВІСНИК

№ 1(23)

Оригінал-макет виготовлено ВПЦ "Київський університет"



Формат 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 11,3. Наклад 300. Зам. № 224-11137.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл5.
Підписано до друку 01.08.24

Видавець і виготовлювач
ВПЦ "Київський університет"
Б-р Тараса Шевченка, 14, м. Київ, 01601, Україна
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 58; (38044) 239 31 28
e-mail: vpc@knu.ua; vpc_div.chief@univ.net.ua; redaktor@univ.net.ua
http: vpc.univ.kiev.ua
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02