



91/2020

БЮЛЕТЕНЬ
УКРАЇНСЬКОЇ АСОЦІАЦІЇ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ

УКРАЇНСЬКЕ
РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Ukrainian Religious Studies

Українське релігієзнавство № 91

Бюлетень «Українське релігієзнавство» є періодичним науковим виданням, що рецензується. Видається з 1996 року.

*Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 23648-13488 ПР від 21.11.2018 року.

З 2017 року бюлетень включено та проіндексовано в міжнародній наукометричній базі Index Copernicus.

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

Тел. (+38067) 466-97-03 – головний редактор,

Тел./факс (+38044) 279-04-18 – редакція бюлетеня.

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

Веб-сторінка наукового видання: <https://uars.info/uars>

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

*Відповідальність за достовірність фактів, цитат, власних імен та назв несуть автори.

*Редакція залишає за собою право виправляти мову, стилістику, редагувати матеріал відповідно до стандарту видруку статей.

*При передруку посилання на «Українське релігієзнавство» обов'язкове.

*Усі права застережені ©

ISSN 2306-3548
EISSN 2617-9792

The Bulletin of NGO "Ukrainian Association of Researchers of Religion"

Ukrainian

Religious Studies № 91

The Bulletin «Ukrainian Religious Studies» is a periodical publication that is reviewed. Issued since 1996.

*Certificate of state registration KB No. 23648-13488 ПП of November 21, 2018.

Since 2017, the journal has been included and indexed in the international science-based database Index Copernicus

*Address of the editorial office: 01001 Kyiv-1, str. Triokhsviatytska, 4, of. 324.
Mob. (+38067) 466-97-03 – Editor-in-Chief
Tel./fax (+38044) 279-04-18 – editorial board
E-mail: info@uars.info , redactor@uars.info
<https://uars.info/index.php/uars>

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

*The authors are responsible for the authenticity of the facts, quotes, their own names and titles.

*The editorial board reserves the right to correct the language, stylistics, editing material in accordance with the publication standard of articles.

*Reprinting reference to «Ukrainian Religious Studies» is mandatory.

*All rights reserved©

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

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

Головащенко Сергій – співголова головного редактора, доктор філософських наук, професор кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Кієво-Могилянська Академія» (Київ, Україна)

Павленко Павло – заступник гол.редактора, доктор філософських наук, член Правління УАР, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ (Київ, Україна)

Базик Дмитро – вчений секретар бюлетеня, кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ (Київ, Україна)

Елбакян Катерина – доктор філософських наук, професор, старший науковий співробітник-експерт Центру релігієзнавчих та етно-культурних досліджень та експертизи при кафедрі державно-конфесійних відносин Інституту держслужби та управління Російської академії народного господарства та державної служби при Президенті Російської Федерації (Москва, Росія)

Казанова Хосе – доктор соціології релігії, професор соціології і теології, старший науковий співробітник Берклі Центру з релігії, миру і світових справ Джорджтаунського університету (Вашингтон (ДС), США)

Саган Олександр – доктор філософських наук, професор, віце-президент УАР, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ (Київ, Україна)

Санніков Сергій – доктор філософії з теології, професор кафедри богослов'я і релігієзнавства Національного педагогічного університету ім. М.Драгоманова (Київ, Україна)

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

Стаховська Єва – доктор філософії із соціології, заступник директора Інституту соціальної профілактики та ресоціалізації Варшавського університету (Варшава, Польща)

Филипович Людмила – доктор філософських наук, професор, віце-президент УАР, зав. відділом філософії та історії релігії Відділення релігієзнавства ІФ НАН України (Київ, Україна)

Харьковщенко Євген Анатолійович – доктор філософських наук, професор, член Правління УАР, зав.кафедрою Київського національного університету ім.Т.Г.Шевченка (Київ, Україна)

Шепетяк Олег Михайлович – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Київського національного університету ім.Б.Грінченка (Київ, Україна)

Рекомендовано до друку Правлінням
ГО «Українська Асоціація релігієзнавців»
Протокол № 12 від 02.09.2020.

© ГО «Українська Асоціація релігієзнавців», 2020

© Автори статей, 2020

EDITORIAL BOARD

Kolodnyi Anatolii – Editor-in-Chief, PhD in Religious Studies, Professor, President of **Ukrainian Association of Researchers of Religion (UARR)**, Deputy Director-Head of the Department of Religious Studies of the Institute of Philosophy named after H.S. Skovoroda of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine)

Golovashchenko Sergiy – Co-Editor-in-Chief, PhD in Religious Studies, Professor of Philosophy and Religious Studies Department of National University «Kyiv-Mohyla Academy» (Kyiv, Ukraine)

Pavlenko Pavlo – Deputy Chief Editor, PhD in Religious Studies, Member of Management Board of UARR, Leading scholar of the Department of Religious Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine)

Bazyk Dmytro – Scientific Secretary of the Bulletin, Ph.D. in Religious Studies, Senior scholar of the Department of Religious Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine)

Elbakyan Ekaterina – PhD in Religious Studies, Professor, Senior Scholar-expert at the Center for Religious Studies and Ethnocultural Studies and Expertise at the Department of State-Confessional Relations of the Institute of Public Administration and Management of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia)

Casanova Jose – PhD in Sociology of Religion, Professor of Sociology, Theology and Senior Fellow at the Berkley Center for Religion, Heace, and World Affairs of George-town University in Washington (DC, USA)

Sagan Oleksandr – PhD in Religious Studies, professor, Vice-President of UARR, Leading scholar of the Department of Religious Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine)

Sergei Sannikov – Doctor of Philosophy in Theology, Professor of Theology and Religious Studies Department of the National Pedagogical University by M.Drahomanov (Kyiv, Ukraine)

Sitarchuk Roman – PhD in History, professor, Vice-President of UARR, Vice-Rector of the Poltava National Pedagogical University (Poltava, Ukraine)

Stachowska Ewa – PhD in Sociology, senior lector, Vice-Director of the Institute of Social Prevention and Resocialisation at the University of Warsaw (Poland)

Fylypovych Liudmyla – PhD in Religious Studies, Professor, Vice-President of UARR, Head of the Philosophy and History of Religion Department of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine)

Kharkovchshenko Yevgeny – PhD in Religious Studies, Professor, Member of Management Board of UARR, Head of the Religious Studies Department of the Kyiv National University by Tarasa Shevchenko (Kyiv, Ukraine)

Shepetiak Oleg – PhD in Religious Studies, Professor of the Department of Philosophy of the Kyiv National University by Boris Grinchenko (Kyiv, Ukraine)

Recommended for printing
by the Management Board of «UARR»
Protocol No. 12 dated 02.09.2020

© NGO «Ukrainian Association of Researchers of Religion», 2020
©Authors of articles, 2020

ЗМІСТ

Слово редактора.....	9
ІСТОРИЯ РЕЛІГІЇ.....	11
Сергій Санніков. Заповіді як відлуння Євхаристії. Вивчення типосів євхаристійної чаші у Старому Заповіті.....	11
<i>Sergii Sannikov.</i> Covenants as an echo of the Eucharist. Typos of Lord's Supper in the Old Testament.....	11
Дарья Морозова. Сирійський роман про св. Климента Римського і його рання слов'янська версія.....	45
<i>Daria Morozova.</i> The Syrian Romance of St. Clement of Rome, and its early Slavonic version.....	45
Юлія Медведєва. Зміна ставлення до секуляризаційних процесів у межах теорії модернізації релігії.....	66
<i>Yulia Medvedieva.</i> Changing attitudes to secularization processes within the theory of modernization of religion.....	66
Лариса Владиченко, Тетяна Кожушко. Інституювання військового капеланства в Україні: акцент на діяльності католицьких церков.....	83
<i>Larysa Vladychenko, Tetiana Koshushko.</i> Institution of Military Chaplaincy in Ukraine: Emphasis on Catholic Church Activities.	83
КОНФЕСІОЛОГІЯ РЕЛІГІЙ.....	110
Юрій Борейко. Православна церква України на перетині суспільних наративів: конфлікт інтерпретацій.....	110
<i>Yurii Boreiko.</i> The Orthodox Church of Ukraine at the intersection of social narratives: conflict of interpretations....	110

Валентин Синій. Еклезіологічний комунітаризм Мирослава Вольфа.....	127
<i>Valentyn Syniy.</i> Eclesiological Communitarism of Miroslav Volf.....	127
Тетяна Левченко. Раціоналізм та фідеїзм в дискурсі українського протестантизму.....	151
<i>Tatiana Levchenko.</i> Rationalism and fideism in the discourse of Ukrainian Protestantism.....	151
Tasleem Ahmad War. Muslim Apocalyptic Consciousness: Representation of Imam al-Mahdi (A.S) in Literature	173
РЕЛІГІЄЗНАВСТВО В УКРАЇНІ.....	195
Оксана Горкуша. Співпрацювати, щоб вижити: Формування мережевої взаємодії релігієзнавчих шкіл, груп, фахівців як ефективна модель майбутнього українського релігієзнавства	195
<i>Oksana Horkusha.</i> Cooperate to survive: Formation of network interaction of religious studies schools, groups, specialists as an effective model of the future of Ukrainian religious studies ...	195
АРХІВИ. ДЖЕРЕЛА. СПОМИНИ.....	200
Історія Української асоціації релігієзнавців. До 25-ліття заснування. Володимир Гаюк.....	200
The history of Ukrainian Association of Researchers of Religion. To the 25th anniversary of establishing. Volodymyr Haiuk.....	200
Автори	210

Слово редактора

Дорогі колеги!

Незважаючи на те, що Scopus відмовив нашому журналу в прийнятті до їхнього бази даних (до речі, абсолютно справедливо), авторитет *«Українського релігієзнавства»* як фахового періодичного видання не падає. Цього разу маємо вісім класичних статей з різних релігієзнавчих тем (одна навіть англійською мовою дослідника з Індії) і дев'яту статтю, яка продовжує дискусію, почату в минулому номері Л.Филипович про стратегію розвитку релігієзнавства в Україні. Поповнився і архівний розділ журналу новим інтерв'ю.

Збільшився обсяг журналу – він стає товстішим.

Шанувальників **історії релігії** порадує стаття відомого християнського мислителя С.Саннікова, який звертається до біблеїстики, зокрема до типосів євхаристійної чаші у Старому Заповіті, та розвідка знаної своїми перекладами різних православних джерел філософині Д.Морозової про Климента Римського, з яким пов'язують утвердження християнства на наших теренах.

Сучасні релігійні процеси розглядаються в матеріалі Ю.Медведевої, яка звернулася до теми секуляризації у межах теорії модернізації релігії, та в спільній статті двох релігієзнавиць – Л.Владиченко та Т.Кожушко, які проаналізували інституювання такого явища, як капеланство, ак-

центрувавши свою увагу на діяльності в наш час католицької і греко-католицької церков серед українського воїнства.

Різномплановим є другий розділ цього номеру журналу – **конфесіологія релігії**, де представлені православна, протестантська та ісламська традиції. Запропоновані авторами ракурси дослідної уваги приємно вражають своєю глибиною, знанням джерел, вмінням їх аналізувати, виокремлюючи опорні точки з подальшою концептуалізацією виявлених особливостей православних, протестантських та ісламських наративів.

В цьому номері ми продовжуємо обговорювати сучасний стан релігієзнавства в Україні. До слова запрошена представниця середнього покоління академічних релігієзнавців О.Горкуша, яка відома як філософ релігії і яка саме з цих позицій розглядає українські перспективи науки про релігію.

Завершує номер спогади екс-директора Львівського музею історії релігії В.Гаюка, який напередодні 30-ї конференції з історії релігії в Україні розповів про початок співпраці міжгалузевих дослідників релігії в Україні. Це вже четверте інтерв'ю засновників УАР, попередні співбесіди із якими надруковані в «Українському релігієзнавстві» №№ 88, 89, 90). В планах редакції опитати й інших активних «батьків» УАР як з регіонів, так і центрального Правління.

Знаходячись в непростих умовах карантину у зв'язку із COVID-19, науковці опрацьовують різні теми, збагачуючи і себе, і науку про релігію новими знаннями. Бажаю всім здоров'я і натхнення на цьому шляху пізнання.

**Головний редактор
Анатолій КОЛОДНИЙ**

Історія релігії

УДК 265.32

Сергій Санніков

ЗАПОВІТИ ЯК ВІДЛУННЯ ЄВХАРИСТІЇ. ВИВЧЕННЯ ТИПОСІВ ЄВХАРИСТІЙНОЇ ЧАШІ У СТАРОМУ ЗАПОВІТІ

Sergii Sannikov

COVENANTS AS AN ECHO OF THE EUCHARIST.
TYPOS OF LORD'S SUPPER IN THE OLD TESTAMENT

Анотація. У статті аналізуються типоси Вечері Господньої, або Євхаристії у Старому Заповіті. Для цього використовуються прийоми інтертекстуальної герменевтики, яка пов'язує лексичні одиниці різних взаємопов'язаних текстів для їх усебічного розуміння. Одним із найбільш виразних відгуків Вечері Господньої в Старому Заповіті є уявлення про Заповіт і пов'язана з ним ідея зміни Заповіту.

Автор, аналізуючи поняття «заповіту» та вживання цього терміну у стародавніх текстах, приходять до висновку, що вживання слова *berith* у біблійному тексті неможливо отождествити лише з поняттям договору, зв'язку (тобто суто зав'язком) або тільки з поняттям закону, постанови, статуту. Його варто сприймати цілісно, поєднуючи різні значення цього поняття, тобто «заповіт» описує ідею специфічного союзу, який має характер кровної постанови. Тому на основі біблійних уявлень поняття «заповіту» в широкому значенні можна подати як стосунки Бога і людей, які можна описувати як ініційований

Богом договор особистісно-корпоративного характеру, що передбачає взаємні зобов'язання.

Саме вони характеризуються обумовленою незмінністю та супроводжується знаками, свідченнями і спеціальною процедурою. Тому в старозаповітний період, користуючись прийнятою методологією, можна впевнено говорити лише про Заповіти з Ноем, Авраамом і Мойсеєм, які розкрилися і виявили свою внутрішню, духовну сутність у Новому Заповіті Ісуса Христа. Тільки у цих випадках виявляються ознаки заповітних стосунків у вузькому значенні слова, а саме: Божа ініціатива, особистісно-корпоративні взаємини, обумовлена незмінність та обов'язкова комеморативність. Інші стародавні Заповіти не містять релігійної спрямованості і не є євхаристичними прототипами.

Важливою ознакою типосів Вечері Господньої у Старому Заповіті є їх кровний характер. Усі вони супроводжувались пролиттям жертвовної крові, що вказувала на жертву Христа та на її відлуння у євхаристичній чаші.

Цим підкреслюється відмінність *berith* як Заповіту від *berith* як заповіді або статуту. Безкровні Заповіти не є Заповітами в повному біблійному розумінні цього слова. Ідея заповіту як кровних зав'язків висловлює найвищу серйозність взаємних заповітних зобов'язань. Тобто Заповіт є непорушним договором, невиконання зобов'язань якого загрожує смертю.

Додатковою ознакою Заповіту, як показано у статті, була теофанічна Присутність. Вона проявлялася не тільки в момент укладення Заповіту, а й невидимим чином увесь час його дії. Встановлення заповітних стосунків завжди було пов'язане з теофанією і не могло відбуватися інакше, оскільки Заповіт завжди має особистісний характер, тому Бог вважав за необхідне проявити особисту присутність у цей відповідальний момент.

Автор доводить, що у всіх дохристиянських заповітах простежується єдина прообразна лінія, яка розкрилася в Ісусі Христі. За вірою і заслугами родоначальника його нащадки вхо-

дять у Заповіт і користуються перевагами і благословеннями свого попередника, а також успадковують всі його зобов'язання перед Богом. Люди Нового Заповіту користуються всіма благами і перевагами не з огляду на свої заслуги, а лише за заслугами Ісуса.

Знаком входження в Заповіт Ісуса є водне хрещення (Кол. 2: 11-13), яке, як зовнішня дія, відіграє роль духовного знака, що вказує на духовне обрізання як відсікання всіляких гріховних проявів.

Таким чином інтертекстуальний аналіз новозаповітних та старозаповітних текстів, які вказують на Вечерю Господню дає можливість побачити єдність усіх Заповітів та єдиного Заповідача, який визначає умови Заповіту та встановлює його.

Ключові слова. Інтертекстуальність, Старий та Новий Заповіти, Вечеря Господня, заповітні стосунки, євхаристичні типи, жертвність.

Summary. The article uses typological understanding of the Lord's Supper to analyze Old Testament text. Intertextual hermeneutics, which connects the lexical units of various parts of texts for comprehensive understanding allowed to see an echo of the Eucharist in Old Testament. One of the most expressive prototypes or typos of the Lord's Supper in the Old Testament is the idea of the Covenants and changing of the covenants.

The author analyzes the concept of testament and all cases of using this term in Old Testament texts, and concludes that the word «berith» in the biblical text cannot be identified only with the concept of contract, agreement or union. Also, it cannot be identified only with the concept of law, command or statute. The Testament should be taken holistically, combining different meanings of this concept. In this way, the «berith» describes the idea of a specific agreement, which has the character of a bloody decree. Therefore, on the basis of biblical ideas, the concept of a covenant in a broad sense can be presented as a relationship between God and people, which can be described as a God-

initiated contract of a personal-corporate nature, which provides for mutual obligations.

This kind of relationship is characterized by a fixed immutability and is accompanied by signs, evidence and a special memory procedure. Therefore, in the Old Testament period, we can confidently talk only about the Covenant with Noah, Abraham and Moses, who were revealed and showed their inner, spiritual essence in the New Testament of Jesus Christ. Only in these cases did the signs of covenant relations in the narrow sense be revealed, namely: God's initiative, personal-corporate relations, the invariability and obligatory commemorativeness are caused. Other ancient covenants do not contain a complete religious component and are not eucharistic prototypes.

An important sign of the typos of the Lord's Supper in the Old Testament is the blood of the covenant. All covenants were accompanied by the shedding of sacrificial blood, which indicated the sacrifice of Christ and its echo in the Eucharistic cup.

This emphasizes the difference between «berith» as a covenant and «berith» as a commandment or statute. Bloodless covenant are not testaments in the full biblical sense of the word. The idea of a testament as a bloodline expresses the highest seriousness of mutual testamentary obligations. That is, a Testament is an inviolable contract, the non-fulfillment of which threatens death.

An additional feature of the testament, as shown in the article, was the theophanic Presence. It manifested itself not only at the time of the covenant, but also in an invisible way throughout its validity. The establishment of a covenant relationship has always been associated with theophany and could not have been otherwise, because the covenant is always personal, so God considered it necessary to show a personal presence at this crucial time.

The author proves that in all pre-Christian covenants there is a single prototype line that was revealed in Jesus Christ. By the faith and merit of the ancestor, his descendants enter into the covenant and

enjoy the benefits and blessings of their predecessor, as well as inherit all his obligations to God. The people of the New Testament enjoy all the benefits and advantages not because of their own merits, but only because of the merits of Jesus.

The sign of entering into the Covenant of Jesus is water baptism (Col. 2: 11-13), which, as an external action, plays the role of a spiritual sign that indicates spiritual circumcision as a clipping of all sins.

Thus, the intertextual analysis of the New Testament and Old Testament texts revealed the typos of Lord's Supper and shows the Christ as a single one, who determines the conditions of the covenants and makes it valid.

Keywords. *Intertextuality, Old and New Testaments, Lord's Supper, covenant relationships, Eucharistic typos, sacrifice.*

Постановка проблеми. Євхаристія або Вечеря Господня – одна з найбільш важливих частин християнської літургії базується на текстах Нового Заповіту, але її корені, безумовно, знаходяться у старозаповітних пророцтвах і образах, які, як зазначав апостол Павло, були тінню майбутнього, а саме тіло знаходиться у Христі (Кол. 2:17 пор. Євр. 10: 1). Однак, щоб розрізнити неголосне відлуння Вечері Господньої в текстах Старого Заповіту, необхідно мати певні критерії, які дозволили б відокремити відгомін від стороннього звуку чи шуму. Інакше кажучи, в науково-богословському аналізі треба скористатися прийомами інтертекстуальної герменевтики, яка пов'язує лексичні одиниці різних взаємопов'язаних текстів для їх усебічного розуміння.

Одним із найбільш виразних відгуків Вечері Господньої в Старому Заповіті є уявлення про Заповіт¹ і пов'язана

¹ В українській мові існують два терміни – «завіт» та «заповіт», котрі по різному використовуються богословами, філологами та перекладачами. Відмінність

з ним ідея зміни Заповіту. Під час останньої Вечері Христос сказав учням, вказуючи на чашу: «Це – кров Моя Нового Заповіту, що за багатьох проливається на відпущення гріхів» (Мт. 26:28). З приводу ідеї Заповіту та навколо заповітних стосунків у релігійному сенсі точаться великі дискусії, але у багатьох випадках відсутній цілісний підхід та погляд на зміни Заповітів с євхаристичного дискурсу, використовуючи інтертекстуальну герменевтику. Такий цілісний підхід дуже важливий не тільки з богословського, а також з релігієзнавчого дискурсу.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Термін «інтертекстуальність» почала активно використовувати французька філософія, учениця Р. Барта Юлія Кристева [Кристева 2000]. В галузі семіотики з інтертекстуальністю багато працювали Михайло Бахтін [Бахтин 1979], Юрій Лотман [Лотман 2010], а також такі вітчизняні філологи, як Л.П. Юлдашева [Юлдашева 2016], Н.А Фатеева [Фатеева 2007] та ін.

Інтертекстуальність біблійного тексту виявляється у багатьох ракурсах: у співвідношенні з першим отримувачем, з сучасним читачем, але нас цікавить інтертекстуальність

цих термінів частіше за все не обґрунтовується і їх використання пов'язано зі смаком автора. Сучасні філологи (див. відповідне пояснення співробітника Інститута української мови Т.А. Коць в довідковій системі НАН України <http://kulturamovy.univ.kiev.ua/КМ/pdfs/Magazine60-30.pdf>) частіше пропонують використання слова «завіт», зважаючи на стародавню українську літературну традицію (П. Куліш, І. Пулюй, І. Нечуй-Левицький та інш.), але Термінологічно-правописний порадник для богословів (<http://poradnyk.ucu.edu.ua/theological-comments/testament/>) вказує на богословську різницю цих термінів. Латиномовний Захід майже завжди вживав термін *zapovim* (*novum, testamentum*), підкреслюючи завершаючу, останню волю, а не початкову дію нового союзу, вказуючи на Гал.3:15 і Євр. 9:16-17. Слов'янській Схід частіше використовував слово Завіт (а не Заповіт) у значенні «Новий союз», посилаючись на пророцтво Єремії (Єр. 31:31). Ми використовуємо слово заповіт слідуючи перекладу І. Огієнко, а також головної концепції даної статті, яка вказує на таку ознаку усіх заповітів як їх кровний, жертвний характер, що вказує на жертву Христа та на її відлуння у євхаристичній чаші.

новозаповітної та старозаповітної частини цього тексту. У цьому сенсі інтертекстуальність частіше за все впізнають як типи (прототипі) Вечері Господньої в Старому Заповіті. Такий аналіз може бути здійснено тому, що старозаповітна частина біблійного тексту імпліцитно містить в собі новозаповітну не тільки як більш пізніше одкровення, але навіть з чисто постструктуралістського дискурсу. Як пише Юлія Кристева, «будь-який текст будується як мозаїка цитацій, будь-який текст є продукт вбирання і трансформації якогось іншого тексту. Тим самим на місце поняття інтерсуб'єктивності постає поняття інтертекстуальності, і виявляється, що поетична мова піддається як мінімум подвійному прочитанню» [Кристева, 2000: 429]. Тому дослідник, зайнятий вивченням прообразів, повинен погодитися, що крім буквального, історико-граматичного значення кожного закінченого пасажу Святого Письма, в ньому міститься приховане, таємниче значення, яке можна з'ясувати за допомогою певної методології.

Мета статті. Описати систему маркерів і критеріїв, що виділяють релігійний Заповіт від інших завітів і на цій основі проаналізувати Заповіти Бога з людьми, використовуючи призму Вечері Господньої, за допомогою інтертекстуальної герменевтики. Це дозволить почути відгомони євхаристії в дохристиянських Заповітах і глибше зрозуміти суть Нового Завіту.

Виклад основного матеріалу. Термін «Заповіт» (תְּבִירָה berith) є широко вживаним поняттям у тексті Старого Заповіту, яке зустрічається в ньому 264 рази. Етимологія цього слова, не дивлячись на великі дебати, не встановлена, але найчастіше це поняття пов'язують зі словами «зв'язки», «зв'язувати». Норма Томпсон (Norma H Thompson) вказує, що «споріднені мови, аккадська і хетська, використовують

зіставні слова для Заповіту, які також мають сенс «зв'язування» [Thompson 1982: 503]. Інші знаходять витoki цього слова в понятті «розділяти», «вибирати», дехто посилається на аналогії з асирійським поняттям «встановлювати», «стверджувати» [Робертсон 2008: 11-12]. Це слово використовується в біблійному тексті в трьох аспектах: 1) для позначення договорів людей між собою; 2) як синонім понять постанова, статут, заповідь; 3) для опису особливих, специфічних стосунків Бога з людьми.

У першому значенні слово *berith* часто зустрічається як позначення мирного союзу між народами або окремими людьми. Іван Огієнко в українському перекладі пропонує у цьому випадку слово «умова», тобто взаємодомовленість про щось, угода. Наприклад, «не складай умови (*berith*) з ними та з їхніми богами» (Вих. 23:32) тощо; а також на позначення клятвено близьких стосунків людей між собою: «І обидва вони склали умову перед Господнім лицем. І осівся Давид біля Хорешу, а Йонатан пішов до свого дому» (1 Сам. 23:18) також 1 Сам. 18: 3 тощо.

У другому значенні це слово вживається для опису постанов і статутів, які Бог давав людям. Наприклад, субота названа заповітом: «І будуть Ізраїлеві сини додержувати суботу, щоб зробити суботу вічним заповітом для своїх поколінь» (Вих. 31:16); або сіль, яку повинні були приносити під час жертвоприношень також подано як заповіт: «І хлібної жертви твоєї не позбавиш соли заповіту Бога твого» (Лев. 2:13). До цієї ж групи можна зарахувати біблійні тексти, в яких ідеться про заповіт не тільки з людьми, але і з тваринами «А Я, – ось Свого заповіта укладаю Я з вами та з вашим потомством по вас. І з кожною живою душею, що з вами: серед птаства, серед худоби, і серед усієї земної звірини з вами, від усіх, що виходять з ковчегу, до всієї земної звірини»

ни» (Бут. 9: 9-10), див. також Ос. 2: 18. Нерідко трапляються приклади вживання слова «заповіт» щодо стосунків із неживими предметами: «Бо з камінням на полі є в тебе умова (berith)...» (Йов. 5:23), або «Умову я склав був з очима своїми» (Йов. 31: 1), хоча в цих випадках використовується поетична та метафорична мова.

Третій приклад вживання цього слова пов'язаний із релігійним Заповітом, який Бог укладає з людьми. Наприклад, із Носем (Бут. 9: 9-11), з Авраамом (Бут. 17: 9-13), з Мойсеєм (Вих. 34: 10-27). Такі Заповіти завжди містили спеціальні обіцянки й умови та укладалися персонально, але поширювалися на всю групу, яку представляв той, хто укладав Заповіт; вони супроводжувалися клятвами, жертвоприношеннями, специфічною процедурою і закріплювалися певними знаками чи знаменами.

Отже, розглядаючи вживання слова berith у біблійному тексті варто сказати, що його неможливо ототожити лише з поняття договору, зв'язку, або тільки з поняттям закону, постанови, статуту. Очевидно, його варто сприймати цілісно, поєднуючи і те, й інше значення цього поняття, тобто Заповіт описує ідею специфічного союзу, який має характер постанови. Тому на основі біблійних уявлень поняття «заповіту» в широкому значенні можна подати як непорушний договір, який став нескасовним законом. У релігійному дискурсі, описуючи стосунки Бога і людей, поняття «заповіту» використовується у вузькому значенні слова як *ініційований Богом договір особистісно-корпоративного характеру, що передбачає взаємні зобов'язання, характерний обумовленою незмінністю та супроводжується знаками, свідченнями і спеціальною процедурою.*

Це визначення містить низку ознак, які дають можливість виділити релігійний Заповіт із широкого поля законів, Божих настанов і світських контрактів, які теж назива-

ються заповідями, а з іншого боку, це дозволить не допустити довільного розширення категорії «заповіт» на будь які випадки встановленого Богом правила, статуту або закону. Спробуємо детальніше описати характерні індикатори релігійних Заповітів.

Першою і визначальною ознакою заповітних стосунків у вузькому значенні слова є Божа *ініціатива*. Релігійні Заповіти як специфічні форми взаємин ніколи не встановлювалися на прохання людей і їхніми діями, хоча більш ніж імовірно, що люди хотіли встановити будь-які договірні відносини з Богом і навіть робили для цього відповідні спроби. Ініціатива Авеля і Каїна принести Богу жертви чітко вказує на це. Відомий православний дослідник Михайло Поснов вважає, що поняття Заповіт (*berith*) спочатку з'явилося в цивільній, а не релігійній сфері [Поснов 2014: 22] і використовувалося для описів взаємин між людьми у випадках, коли вони хотіли мати певні гарантії майбутніх дій. Цілком природно, що такі бажання людей мати гарантії поширювалися і на духовну сферу. Первісні релігії і язичницькі релігійні системи дають багато прикладів, коли люди заходили в якісь стосунки з духовними силами і укладали з ними договори-заповіти. Найяскравішим прикладом у літературі є договір Фауста з Мефістофелем. Але спроби з боку людини наблизитися до Ягве й увійти з Ним у будь-який договір абсолютно безпідставні щонайменше з двох причин – абсолютної інакшості Всевишнього і Його радикальної святості порівняно з людською гріховністю. Ці причини робили будь-які спроби людей встановити постійні стосунки з Богом Ізраїля безнадійними. Саме тому Заповіти, які встановлювалися з Ягве, завжди виходили від Нього, і Він визначав умови, на яких лю-

ди могли наблизитися до Нього або перебувати з Ним у постійних взаєминах.

Другою ознакою релігійного Заповіту є *особистісно-корпоративні взаємини*. Заповіт у вузькому значенні слова – це не вказівка матеріальному світові бути або зробити щось, це не веління тварині чи рослинному світу, який беззастережно виконує всі Божі накази, це вищий рівень – зустріч особистостей, які хочуть мати довгострокові взаємини. Тільки людина, що стала з індивідуальності особистістю заслуговує право увійти в заповітні стосунки релігійного характеру із Всевишнім. Відомий реформатський богослов Джеймс Паркер (James I Packer) підкреслює саме особистісний аспект у понятті «Заповіт». Він пише: «Стосунки Заповіту – це добровільні взаємні зобов'язання, які пов'язують кожного з учасників. Це можуть бути переговори, сучасний контракт або шлюбний договір, або навіть Божий Заповіт, укладений в односторонньому порядку – все це не до кінця вказує на суть зв'язку; реальність стосунків залежить від того, як взаємні зобов'язання будуть прийняті до виконання обома сторонами» [Packer 1990: 7]. Справді, Заповіт завжди припускав стійкі довгострокові зобов'язання сторін, які виступали як самостійні відповідальні особи, здатні пристати чи не пристати на умови Заповіту, усвідомити його наслідки, укласти або не уклали сам Заповіт. Навіть більше, хоча Заповіт укладався з конкретною особистістю, він завжди припускав встановлення довгострокових зобов'язань із групою людей. Хоча Бог завжди бачить конкретну особистість з її характером і персональною поведінкою, але людина завжди є представником певної групи, і Бог встановлює типологічні стосунки Заповіту з усією групою, які поширюються на кожного її представника. Технічно, укладання Заповіту відбувається через лідера групи. Встановлюючи

вимоги, зобов'язання, віддяки і штрафні санкції, Бог звертається до окремої особистості, яка уособлює всю корпорацію і поширює дію Заповіту на всіх. У такий спосіб формується індивідуально-корпоративний Заповіт, в якому діють загальні правила і вимоги, але кожен член цього об'єднання персонально відповідальний за їх виконання і отримує особисту нагороду.

Третя ознака релігійного Заповіту, пов'язана з попередньою, - це *обумовлена незмінність*. Заповіт, умови якого визначає Бог як найсильніша сторона, яка пропонує свою милість і любов найслабшій стороні, котра по суті нічого не може запропонувати натомість, безперечно, є незмінним. Тому обов'язковою частиною Заповіту є вказівка на смерть, про що свідчить процедура його заключення. «Бо де заповіт, там має відбутися смерть заповітника» (Євр. 9:16).

Незмінність, яка підтверджена смертю означає, що Бог виконає всі ті зобов'язання, які Він добровільно взяв на Себе, укладаючи Заповіт із людьми. Однак, в особистісних взаєминах завжди присутні певні умови і Бог, встановлюючи сферу і ступінь Своєї відповідальності, часто вказує залежні від людей умови, за яких Він виконає Свої зобов'язання. Така обумовленість необхідна для виховання людей, для їхнього духовного зростання і викликана любов'ю, яка піднімає людей до рівня дітей Божих. Всі Божі Заповіді передбачають відповідальність людей і залежно від їхньої поведінки передбачають Божі дії. Причому ці дії незмінні і зумовлені самим характером божественної Особистості. Якщо люди виконували залежні від них умови, наприклад, непролиття крові в Ноевому, вчинення обрізання в Авраамовому, дотримання закону в Мойсєєвому Заповітах, то вони отримували благословення, були оточені миром і Божою турботою. Але якщо вони порушували умови, то Бог зму-

шений був задіювати обіцянки покарання, гніву і відторження порушників із Заповіту, зберігаючи корпоративну складову. Тобто в цілому корпорація успадковувала переваги Заповіту, але окремі люди могли бути вирвані зі сфери його дії. Отже, Заповіти у вузькому значенні слова характеризуються корпоративною незмінністю, і водночас особистісною обумовленістю.

Четверта ознака передбачає *обов'язкову комеморативність*, яка полягає в урочистій церемонії укладення Заповіту з певними знаками подальшої пам'яті цієї події, які повинні відображатися в корпоративній свідомості цієї групи через свята, ритуали тощо. Фактично, комеморативність є унікальною специфічною ознакою, яка відрізняє релігійний Заповіт від особистих взаємин. Заповіт завжди засвідчували публічною церемонією з клятвою (Бут. 21: 22-24; Іс. Нав. 9:15; 2 Сам. 11: 4), спільною трапезою (Бут. 26: 28-31; 31:53, 54) або жертвоприношенням (Вих. 24: 4-5; Пс. 50: 5). Тому індивідуальні заповіти, як це було в Йонатана і Давида (1 Сам. 23:18), або Давида з Богом (2 Сам. 23: 5), не можна вважати заповітами в повному розумінні цього слова і порівнювати із Заповітом Ноя, Авраама або Мойсея, хоча в біблійному тексті для всіх цих випадків використовується термін *berith*. Публічність і урочистість церемонії укладення заповіту, і, головне, знак заповіту, який обирає Бог як меморіальний символ, що спирається на колективну пам'ять минулого, але оцінює сьогодення і відсилає до майбутнього, – ось характерна ознака релігійного Заповіту. Без такого знака заповіт не існує як Заповіт, хоча цей зовнішній знак створює тільки атмосферу або горизонт Заповіту, а не сам Заповіт, але часто його ототожнюють із самим Заповітом, настільки близькою є його позначувана дія з позначуваним об'єктом. Наприклад, веселка в Ноевому Заповіті, об-

різання в Авраамовому і субота в Мойсеевому Заповітах часто зливаються в колективній свідомості з самою сутністю Заповіту.

Маючи за методологічну основу зазначені 4 ознаки релігійного Заповіту, можна уважніше розглянути заповітні стосунки стародавнього світу крізь лінзу проголошеного Ісусом Христом Нового Заповіту, який прийшов на зміну старим Заповітам, діалектично скасовуючи їх і вбираючи в себе їхнє прообразне значення. Це допоможе очистити розуміння Заповіту від довільних богословських переднастанов.

З погляду наведеної методології, в дохристиянський період можна виділити три релігійних Заповіти, які були ініційовані Богом, уклалися з людьми як представниками певної групи, мали обумовлену незмінність і супроводжувалися зовнішніми знаками і комеморативними ознаками. Це Заповіт із Ноем, Заповіт з Авраамом і Заповіт із Мойсеєм. Тільки ці три Заповіти відповідають необхідним і достатнім умовам, які описують Заповіт. Заповіт із Ноем було укладено з Божої ініціативи (Бут. 9: 9); він поширювався на всіх нащадків Ноя (тобто всіх людей); містив низку умов для людей, вказуючи на наслідки за порушення цих умов; мав знак Заповіту, який обирав не Ной, а Бог – веселку, і супроводжувався жертвоприношенням (Бут. 8:20). Заповіт з Авраамом також ініціював Бог (Бут. 15:18); він поширювався на всіх нащадків Авраама (тобто на етнічний Ізраїль); мав низку умов і знак, вказаний Богом, – обрізання (Бут. 17:11); він супроводжувався жертвоприношенням і клятвою. Заповіт із Мойсеєм також виходив від Бога, Який покликав його і керував ним (Вих. 34:27); сферою його дії був релігійний Ізраїль, тобто ті, хто виконував всі постанови закону, записані в Торі. В ідеалі межі етнічного та релігійного Ізраїлю

повинні були збігатися, але реально не всі обрізані за тілом були виконавцями закону, як про це яскраво пише апостол Павло (Рим. 2: 28-29). Процедура укладення Заповіту супроводжувалася клятвами, смертю жертви і вказуванням на призначений Богом знак Заповіту, цього разу – виконання суботи (Вих. 31:16). Інші заповіти, які були вказівками або законами Бога для людей або для інших істот, не можна зарахувати до Заповітів у строгому значенні цього слова.

Багато дослідників інакше дивиться на число і сутність Заповітів Бога з людьми. Зокрема, в юдаїзмі до числа Заповітів, зазвичай, зараховують Заповіт Бога з творінням і вважають знаком цього Заповіту суботу. Це тлумачення спирається на біблійний текст: «Так говорить Господь: Якщо знищите ви заповіта Мого щодо дня та Мого заповіта щодо ночі, щоб було дня та ночі в їхньому часі, то знищений буде також заповіт Мій з Давидом, рабом Моїм, щоб він сина не мав, який не царював би на троні його, і з Левітами-священниками, слугами Моїми» (Єр. 33: 20-21). Технічно щодо дня та ночі і щодо стосунків Бога і Давида Святе Письмо застосовує термін *berith*, проте контекст і неупереджене читання виразно зазначають, що цього разу словом «Заповіт» описано не двосторонній договір, який передбачає довгострокові зобов'язання, а подає в метафоричній формі Боже рішення щодо явищ природи, а щодо Давида – Його рішення про безперервність царської лінії нащадків Давида.

У реформатському богослов'ї приділяється дуже велика увага теорії заповітів (ковенантній теорії), яка, по суті, відіграє в ньому основну роль. Ковенантне богослов'я розробляли Ульріх Цвінглі, Генріх Булінгер, а пізніше Жан Кальвін у дискусії з анабаптистами. Воно впроваджує уявлення про взаємини Бога з людьми крізь призму договір-

них зобов'язань, поширюючи їх навіть на Трійцю. На підставі вчення про Трійцю і тісного внутрішнього зв'язку осіб між собою це богослов'я вважає, що між Отцем і Сином одвічно було укладено Заповіт відкуплення, тобто Отець склав договір із Сином про відкуплення людства, а Син добровільно прийняв волю Отця, обіцяючи виконати справу, яку Йому доручено, ставши в такий спосіб родоначальником нового людства [Clark 2007]. Друге Лондонське віросповідання стверджує: «Божа воля полягала в Його вічному задумі обрати і посвятити Господа Ісуса, Свого Однородженого Сина, за Заповітом, укладеним між ними обома, бути Посередником між Богом і людиною» [Lumpkin 1959: 260]. Біблійні підстави для того, щоб застосувати до перехористичних стосунків любові в Трійці термінологію і мову договірних відносин, знайти дуже важко, а крім того, вважати єдність учинків, думок і намірів між особами Трійці партнерськими стосунками на кшталт звичайної умови наврояд чи допустимо. Це виглядає безсумнівним приниженням божественної любові і гармонії, яка панує в Трійці і є неделікатним вторгненням у таємницю Передсущого Бога й впевнено натякає на тритеїзм [Helm 2010]. Тому перенесення бізнесвідносин у тринітарне богослов'я малопродуктивне, надумане і слабковкорінене в Святому Письмі, яке, говорячи про тісні взаємини Отця, Сина і Святого Духа, ніде не залишає натяку на поняття союзу, договору або Заповіту і не використовує заповітної (договірної) мови.

Крім того, реформатське богослов'я додає до Заповіту відкуплення «таємний декрет», своєрідну секретну частину, відому лише договірним сторонам, в якій Отець дає Синові певну кількість обраних (віруючих) і їх точний поіменний список, залишаючи інших нащадків Адама на справедливую відплату у вигляді вічних мук. Ідея таємного

декрету не підтверджується жодними біблійними підставами і тому його варто визнати суто богословською спекулятивною конструкцією, однією з можливих гіпотез, а не біблійним концептом.

Також мало обґрунтований у Святому Письмі Заповіт учинків, на якому будується антропологічний аспект ковенантного богослов'я. Відповідно до цього погляду, як пише популярний реформатський богослов Роберт Ч. Спрол, створивши людину, Бог уклав із нею договір, в якому «вимагав досконалого і повного дотримання встановлених Ним правил. Як нагороду за слухняність Він обіцяв людям вічне життя, але тим, хто переступив Його закон, погрожував смертю» [Спрол 1998: 126]. Люди не змогли дотриматися умов цього Заповіту, сталося гріхопадіння і тому всі діти Адама мусять бути покарані відповідно до умов цього Заповіту вчинків. Інтерпретувати факт смертності і гріховності Адама і всіх його нащадків, який добре обґрунтований біблійною оповіддю, як порушення Заповіту, а не заповіді (Божої постанови) навряд чи допустимо. Взаємини Бога й Адама не відповідають структурі заповітних (договірних) відносин, немає жодних біблійних підстав говорити про обіцянку вічного життя і гарантованої безгрішності Адаму в разі виконання Заповіту, і сама ідея Заповіту вчинків з Адамом не підтримана біблійними текстами і методологічно не відповідає критеріям поняття «Заповіт». Фактично, ідея Заповіту вчинків потрібна реформатському богослов'ю для протиставлення наступному Заповіту – Заповіту благодаті, який тлумачиться як єдиний Заповіт із Ноем, Авраамом і Мойсеєм, видимо реалізований в Ісусі Христі. Цей Заповіт благодаті, який замінює Заповіт учинків, є в цій парадигмі наче продовженням одвічного Заповіту відкуплення.

Безумовно, найсильнішою стороною такої конструкції є ідея загального і єдиного способу спасіння. Спасіння всіх нащадків Адама, від Авеля до того, хто живе в самому кінці людської історії, відбувається через жертву Христа, що чітко визначено в Біблії, але ця ж ідея може бути обґрунтована і без використання поняття єдиного Заповіту благодаті від Адама до кінця часів. Слабкою стороною ідеї єдиного Заповіту для всієї людської історії є нівелювання відмінностей між Новим і Старим Заповітом, які виразно підкреслено в новозаповітних посланнях, де Старий Заповіт називається «першим» і «старим» і безперечно ототожнюється з Заповітом, укладеним через Мойсея (перший *Заповіт* було затверджено не без крові – Євр. 9.18). Саме Заповіт із Мойсеєм, а не Заповіт з Адамом ототожнюється з ідеєю Заповіту вчинків: «Мойсей-бо пише про праведність, що від Закону, що «людина, яка його виконує, буде ним жити» (Рим. 10: 5). «А Закон не від віри, але «хто чинитиме те, той житиме ним» (Гал. 3:12) – ці тексти виразно вказують, що саме Синайський Заповіт був нездійсненим Заповітом учинків. Тому описувати ставлення Бога до Адама як Заповіт учинків означає суперечити корпусу новозаповітних послань.

Наголошування на загальному Заповіті благодаті, що охоплює і дохристиянський і християнський періоди, часто призводить до висновків про тотожність Божих дій в усі часи, і допускає використання багатьох елементів юдаїзму і старозаповітних норм у християнському богослов'ї. Незмінність Бога часто сприймається як незмінність Його дій і рішень, тоді як христоцентричність спасіння в усі часи і прийняття благодаті вірою для всіх поколінь людей зовсім не обов'язково повинні протиставлятися Заповіту вчинків і виводить з таємного «Заповіту відкуплення». Жертва від-

куплення, яку здійснив Христос на Голгофі, про що Він проголосив під час останньої Вечері, має позаісторичне значення і є достатньою підставою, щоб охопити всю дохристиянську і християнську епоху. Прийняття цієї жертви за всіх часів і всіма без винятку людьми відбувалося за вірою, а не за Заповітом і для цілісного погляду на історію є зайвим (а значить і не необхідним) розгляд доморядництва Божого крізь призму Заповіту Адама, протиставленого завіту благодаті.

Отже, в старозаповітний період із методологічного та біблійного погляду можна впевнено говорити про Заповіти з Ноем, Авраамом і Мойсеєм, які розкрилися і виявили свою внутрішню, духовну сутність у Новому Заповіті Ісуса Христа [Thompson 1982: 506].

Заповіт із Ноем був першим Божим кроком, який розкривав Божу любов до всіх людей незалежно від їхніх добрих чи злих учинків. Христос підтвердив це, кажучи, що Отець Небесний «наказує сходити сонцю Своему над злими й над добрими і посилає дощ на праведних і на неправедних» (Мт. 5:45). Таке твердження значно відрізняється від вузьконаціональних уявлень юдаїзму. Норма Томпсон (Norma H Thompson) у своєму аналізі Заповітів наводить висновки групи рабинів, які зібралися в Лос-Анджелесі 1979р.: «В явному і неявному вигляді священні джерела юдаїзму, Біблії та різних збірок рабинських традицій подають єврейський народ як колектив, єдино обраний Богом для існування в заповітних стосунках із Ним» [Thompson 1982: 506]. Вона стверджує, що насправді біблійне свідчення набагато ширше і Ягве, обираючи Ізраїль за «Свій народ», доручає йому бути свідком справжнього богопоклоніння всім народам, але Ізраїль погано зрозумів своє завдання і

замкнувся в своїй богообраності, перетворивши обраність для місії в обраність для самомилування [Agus 1981].

Варто зазначити, що Заповіт Ноя було встановлено не тільки для людей (Ноя і його нащадків), але і для всього створеного світу – для тварин, рослин тощо. У цьому також був прообраз відкуплення, який здійснив Христос, встановлюючи Новий Заповіт. Він спасає та перетворює не тільки людей, а й весь матеріальний світ, який через гріхопадіння втратив гармонію і світовий шалом. Апостол Павло пише, що «створіння покорилося марноті не добровільно, але через того, хто скорив його, в надії, що й саме створіння визволиться від неволі тління на волю слави синів Божих» (Рим. 8: 20-21). Отже, йдеться про спасіння всього світового творіння, тварності як такої, яка потребує і жадає очищення і відкуплення. Бажане відкуплення тварності здійснене жертвою Христа на Голгофі в певний історичний момент, але актуалізуються (стане реальністю) тільки тоді, коли діти Божі увійдуть у славу.

Заповіт з Авраамом став конкретизацією і поглибленням заповітних стосунків Бога з людьми (Ноевого Заповіту). Бог встановлює персональні взаємини з людиною, віру якої Він передбачив як абсолютно унікальну і неповторну. Саме цією вірою, яку Авраам продемонстрував у готовності віддати найцінніше, він вирізнявся з-поміж багатьох жителів землі і став батьком всіх віруючих. Отже, його нащадки по плоті отримали можливість увійти в Заповіт батька-Авраама і стати спадкоємцями його віри і його взаємин із Всевишнім.

У всіх дохристиянських Заповітах простежується єдина прообразна лінія, яка розкрилася в Ісусі Христі. За вірою і заслугами родоначальника його нащадки входять у Заповіт і користуються перевагами і благословеннями свого

попередника, а також успадковують всі його зобов'язання перед Богом. Люди Нового Заповіту користуються всіма благами і перевагами не з огляду на свої заслуги, а лише за заслугами Ісуса. Тому, тільки народившись від Нього і ставши законною Його дитиною, людина входить у Новий Заповіт, як народжений від насіння Авраама за тілом опиняється в Заповіті свого предка. Знаком Заповіту з Авраамом було обрізання, яке новонароджений мав отримати незадовго після народження, аналогічно, народившись згори, людина повинна отримати знак входження в Заповіт Ісуса. Цим знаком Господь призначив водне хрещення (Кол. 2: 11-13), яке, як зовнішня дія, відіграє роль духовного знака, що вказує на духовне обрізання як відсікання всіляких гріховних проявів. У цій аналогії, про яку апостол Павло говорить у Посланні до колосян, він вбачає наступність Заповіту Авраама і Христа, яка передбачає одночасно єдність і заперечення. Єдність виявляється в духовних аналогіях, а заперечення – щодо зовнішніх проявів законництва. Він пише, що слова Закону, які «були проти нас», тобто забороняли й обмежували людей по плоті, Христос знищив «прибивши його на хресті». Тому «ніхто вас не судить за їжу, чи за питво, чи за чергове свято, чи за новомісяччя, чи за суботи, – бо це тінь майбутнього, а тіло – Христове» (Кол. 2: 16-17). Так апостол Павло переходить від Заповіту Авраама до Заповіту Мойсея, який був логічним продовженням і практичною конкретизацією Заповіту з Авраамом і який так само було «знято» новозаповітними стосунками.

Мойсеїв Заповіт успадковував і поглиблював Заповіт із Авраамом. Він підтверджував непорушність Божих взаємин із нащадками Авраама, які з етносу вже почали формуватися в націю й оновлював ці взаємини свідомим прийняттям благословень для тих, хто дотримується Заповіту, і

проклять для його порушників. Цей Заповіт формував Ізраїль як етноконфесійне утворення і водночас детально демонстрував межі Божої святості, Його вимоги до людей, чим виявляв стан людей, рівень їхньої гріховності і пошкодження людської природи. Так ставало добре видно внутрішній зміст Заповіту з Авраамом, який полягав у його вірі, а не у вчинках, які тільки підтверджували праведність, отриману раніше за вірою. Ця ж духовна серцевина зберігалася в Мойсеевому Заповіті – віра Ягве і довіра Йому повинні були проявитися в суворій відмові від будь-якого поклоніння інакшому, ніж Він. Віра виявлялася в любові до Всевишнього і до Його творіння, тобто до інших людей і до навколишнього світу. Всі детальні заповіді Закону і вся система жертвоприношень повинна була навчити любити Бога і ближнього. Але спасіння зараховувалося на підставі віри в Того, Хто прийде, як і християнам воно зараховується на підставі віри в Того, Хто прийшов.

Говорячи про Старий Заповіт у протиставленні до Нового, біблійний текст має на увазі передусім Заповіт Мойсея, який покликаний був контекстуалізувати і деталізувати Заповіт з Авраамом. Таким чином схематично і спрощено доморядництво Боже в заповітному дискурсі можна уявити у вигляді гігантської спіралі, яка починається з Ноевого Заповіту з усіма людьми в найбільш загальній формі. Цей Заповіт вказує на гранично зрозумілі без спеціального одкровення вимоги Бога до людей і на маніфестацію загальної і незаслуженої ласки Божої, заради праведника Ноя. Заповіт із Авраамом вказує на наступний, поглиблений виток взаємин Бога з людьми, в якому стає зрозумілою роль віри і її підтвердження в практиці життя. Взаємини звужуються до спадкоємців праведника, які повинні стати Божим народом і демонструвати Його прин-

ципи. У Мойсеєвому Заповіті ці принципи деталізуються і матеріалізуються у вигляді ритуально-законодавчої системи і нащадки Авраама стають нацією Заповіту, яка повинна стати прообразом загального Заповіту Царства Божого. Але тільки у Христі, що встановив Новий Заповіт, спіраль завершує повний виток, піднімаючись на новий рівень і вбираючи в себе попередні заповіти, і вивільняючи їхній пророчий сенс. Новий Заповіт, як і Ноїв, розширюється на всіх без винятку людей, але вже ґрунтується на одкровенні та досвіді як усього людства, так і окремого народу Божого. Як Заповіт із Авраамом, Новий Заповіт вказує на базову характеристику заповіту з боку людини – віру, і, як Мойсеєвий Заповіт, вчить любити Бога і ближнього. Отже, хоча у вузькому значенні слова, цей Заповіт є Новим щодо попереднього за часом, Мойсеєвого Заповіту, який отримав назву Старий, але в повному розумінні слова Новий Заповіт є новим щодо всіх попередніх, вбираючи в себе їхнє духовне значення.

Дві важливі особливості характеризують всі чотири зазначені Заповіти, зокрема їхній невідхильний характер, на який вказує кров жертви, і по-друге – теофанічна Присутність.

Всі Заповіти були кровними. Цим підкреслюється відмінність *berith* як Заповіту від *berith* як заповіді або статуту. Безкровні заповіти не є Заповітами в повному біблійному розумінні цього слова. Про це говорить багато дослідників. Наприклад, Оуен Палмер Робертсон наполягає, що Заповіт – це передусім «нерозривні зв'язки» і вказує, що ознакою надійності і нерозривності є те, що ці зв'язки скріплені кров'ю. Він вважає, що ідея Заповіту як кровних зав'язків висловлює найвищу серйозність взаємних заповітних зобов'язань: «Заповіт є зв'язками на крові, які зобов'я-

зують учасників до вірності під страхом смерті»[Робертсон 2008: 18]. Інакше кажучи, Заповіт є непорушним договором, невиконання зобов'язань якого загрожує смертю. Ноїв Заповіт супроводжувався жертвоприношенням тварин (Бут. 8: 20-21), аналогічно укладався Заповіт Бога з Авраамом. Йому було наказано принести в жертву тварин і птахів, які були розсічені надвоє і кров їхня свідчила кожній стороні про найвищу ціну договору, що укладається, і про покарання смертю за його невиконання (Бут. 15: 9-17). Особливо виразною в пророчому сенсі була звершена на Синаї через Мойсея процедура укладення Заповіту між Богом і народом ізраїльським.

Понад три місяці минуло, відколи нащадки Авраама вийшли з єгипетського рабства, і тільки після цього Бог уклав із ними Заповіт, а точніше – оновив Свій Заповіт з Авраамом, повторюючи і поглиблюючи його для дітей патріарха. Власне, Бог вивів Ізраїль із рабства не стільки тому, що народ плакав і просив Його про це, скільки задля виконання Свого Заповіту з Авраамом, демонструючи Свою вірність: «І почув Я теж стогін синів Ізраїлевих, що єгиптяни роблять їх своїми рабами, – і згадав заповіта Свого» (Вих. 6: 5). Після оголошення через Мойсея детальних приписів, які складають зміст Заповіту, було здійснено саму процедуру Заповіту (Вих. 24: 4-8).

Головною подією, що зробила договір чинним, були не слова обіцянки, вимовлені народом, і навіть не слова Божі, які лунали з вершини Синаю, а жертвна кров, яку Мойсей розділив на дві частини. Однією половиною крові він скропив жертвник – це була Божа частина; іншу половину жертвної крові він влив у чаші і скропив нею народ. Це була людська частина в цьому договорі. Відтепер голос цієї крові повинен був волати від землі і свідчити

обом сторонам, що вічний і нерозривний Заповіт набрав сили, а той, хто порушить цей договір, підпадає під помсту. Бог залишається вірним цьому договору донині. Ізраїль же, постійно порушуючи цей Заповіт, ніс на собі кров Божого покарання. Причина постійного відступу і невиконання Божих наказів ізраїльським народом полягала не в зіпсованості цього народу. Будь-який народ на місці ізраїльського не зміг би постійно виконувати умови Заповіту. Причина полягала в гріховності людського серця і зіпсованості людської природи. Власне закон, що відображає умови Заповіту, було дано саме для того, щоб показати неможливість виконати вимоги Божої святості власними людськими зусиллями, а «знизити» вимоги і дати «м'якший і здійснимий» закон Бог не може з огляду на Свою святу природу. Отже, роль закону в Божому Заповіті була пророчою, вказуючи на майбутнє спасіння через праведність Сина Божого, а не актуальною, здатною дати цю праведність за допомогою виконання заповідей. Як пише апостол Павло: «Божадне тіло ділами Закону не виправдається перед Ним, – Законом-бо гріх пізнається» (Рим. 3:20). Кров Ісуса Христа стала засобом обмивання людського серця від гріха, зробивши можливим для людини виконання нездійсненого закону.

Різне ставлення до виконання закону стало причиною своєрідного конфлікту розуміння Заповіту в Ізраїлі. Священницьке тлумачення Заповіту було пов'язане з детальним виконанням всіх ритуалів, наказів, заповідей та церемоній і обмежувало Заповіт виконанням його зовнішніх приписів. Пророче тлумачення полягало в частій критиці, яка доходить іноді до заперечення зовнішньої ритуальної поведінки. Воно переносило акцент на внутрішній, духовний стан людей і їхнє ставлення до Бога. Пророки

часто викривали народ у прихильності до зовнішнього благочестя без внутрішнього змісту. Вони говорили від імені Бога: «Бо я милости хочу, а не жертви, і Богопізнання – більше від цілопалень» (Ос. 6: 6), або «Я буду картати тебе не за жертви твої, – бо все передо Мною твої цілопалення» (Пс. 49: 8). У Новому Заповіті Ісуса Христа цей конфлікт вичерпується тим, що входження в Заповіт передбачає в зовнішньому простому ритуалі хрещення відмову від гріховної сутності, виконання Заповіту полягає в дотриманні доброго сумління, яке християнин обіцяє під час хрещення і життя за Духом, а не за тілом, а нагадування про Заповіт, що вимагає постійного переоцінювання свого стану і вчинків, відбувається через звичайний ритуал споживання хліба і вина на Вечері. Отже, ритуальність редукується і спрощується. Це не гностична відмова від ритуальності, а її простота і природність із головним акцентом на внутрішній, духовний стан.

Пророки вказували на те, що настане зміна Заповіту. Ця зміна пов'язана не з непостійністю Господа і навіть не з непостійністю народу ізраїльського, а з новим етапом доморядництва Царства Божого. У самому Заповіті Ноя, Авраама і в серцевині Заповіту Мойсея містилося щось нове, що мало б розкритися з приходом Христа. Як у непоказній цибулині міститься прекрасний бутон тюльпана, який повинен розкритися з настанням повноти часу, так і в цілісному дохристиянському Заповіті, що складається із Заповіту з Ноем, Авраамом і Мойсеєм, містився в прихованому вигляді Новий Заповіт Ісуса Христа. Господь говорить через пророка Єремію: «Ось дні наступають, – говорить Господь, – і складу Я із домом Ізраїлевим і з Юдиним домом Новий Заповіт. Не такий заповіт, що його з їхніми батьками Я склав був у той день, коли міцно за руку їх узяв, щоб їх вивести з

краю єгипетського. Та вони поламали Мого заповіт, і Я їх відкинув, говорить Господь! Бо це ось отой Заповіт, що його по цих днях складу з домом Ізраїля, – каже Господь: Дам Закона Свого в середину їхню, і на їхньому серці його напишу, і Я стану їм Богом, вони ж Мені будуть народом» (Єр. 31: 31-33). Інакше кажучи, суть Нового Заповіту, який буде укладено з Ізраїлем, – це зміна серця і переклад закону з ритуально-священницького в духовно-пророчий формат.

Глибинна суть Старого Заповіту і Закону Мойсеевого не зникає зі зміною Заповіту. Цю суть виявив Ісус, коли цитував із Закону найбільшу заповідь, що діє в усі часи (Мт. 22: 37-38). Заповідь любити Бога і ближнього діяла за часів всіх заповітів. Зміна повинна була торкнутися не суті, а способу реалізації Заповіту (пріоритет внутрішнього з зовнішньою простотою) і сфери його дії. Якщо Єремія не розширює дію Закону, кажучи про Ізраїль, як про заповітного партнера Бога, а підкреслює лише новий спосіб реалізації Заповіту, то через пророка Ісаю Бог вказує на майбутнє розширення заповітного простору. Месію як Отрока Божого Господь робить Заповітом для *всіх народів*, підкреслюючи, що горизонт Заповіту поширюється і на язичників: «І дам Я Тебе заповітом народів, за Світло поганам, щоб очі відкрити незрячим, щоб вивести в'язня з в'язниці, а з темниці тих мешканців темряви» (Іс. 42: 6-7). Ці слова луною прозвучали з вуст Христа і були засвідчені як здійснені в назаретській синагозі (Лк. 4: 18-20).

Другою важливою ознакою Заповіту була теофанічна Присутність. Вона проявлялася не тільки в момент укладення Заповіту, а й невидимим чином увесь час його дії. Встановлення заповітних стосунків завжди було пов'язане з теофанією і не могло відбуватися інакше, оскільки Заповіт завжди має особистісний характер, тому Бог вважав за не-

обхідне проявити особисту присутність у цей відповідальний момент. Присутність могла проявлятися в різних формах. Важко сказати, як Ной переживав Божу Присутність під час жертвоприношення, і як він спілкувався з Всевишнім, як розрізняв Його голос, але, безсумнівно, це була медіативна Присутність. Під час укладання Заповіту з Авраамом не з'являлися ангели чи інші істоти, але Присутність наповнила місце зустрічі неймовірним жахом, димом і вогнем, який приховував Того, Хто говорив. Синайський Заповіт було укладено біля вогнедишної гори з хмарою, що приховувала Законодавця. Богоявлення не могло відбутися прямо і відкрито через безмежну відмінність сторін, що уклали Заповіт. Новий Заповіт укладав той самий Бог, Який створив буття і все суще, але Медіатором, який зробив Заповіт близьким і доступним, стала Людина Христос Ісус (1 Тим. 2: 5). Завдяки Йому, як пише автор Послання до євреїв, пояснюючи різницю між Старим і Новим Заповітами: «Ви приступили до гори Сіонської, і до міста Бога Живого, до Єрусалиму небесного, і до десятків тисяч Анголів, і до Церкви первороджених, на небі написаних, і до Судді всіх – до Бога, і до духів удосконалених праведників, і до Посередника Нового Заповіту – до Ісуса, і до покроплення крові, що краще промовляє, як Авелева» (Євр. 12: 22-24). Укладання Нового Заповіту було теофанією не менше, ніж укладання Синайського Заповіту. Смерть Христа на Голгофі також супроводжувалася жахом і природними катаклізмами. Посеред дня настала темрява по всій землі, стався землетрус, важка храмова завіса, що відокремлювала Святе від Святого Святих раптово розірвалася згори до низу, підкреслюючи надприродний характер цього розриву. Рядова, з погляду Пілата, подія – кара злочинця, перетворилася в

космічну подію. Христос став Жертвою і Жертводавцем одночасно.

Кульмінаційним моментом Заповіту, який Бог через Христа укладав з усіма людьми на нових підставах через відродження серця, стала смерть Христа і Його пролита Кров. Частина цієї Крові залишилася на землі, пролившись із підребер'я Христа після удару списом римського воїна, а частина, після воскресіння і вознесіння Христа, явлена в Небесній святині, куди увійшов Христос (Євр. 9:12). Кров Заповіту свідчить про непорушність укладеного союзу, про безмірну ціну тих благословень, які отримує людина, вступаючи в Заповіт, і про силу гніву Божого до порушників Заповіту: «Страшна річ – упасти в руки Бога живого!» (Євр. 10:31). Але нині вона говорить краще, ніж кров Авеля, яка волала про помсту, адже Кров Христа просить про милість до грішника і про його прощення.

Кров символізує смерть. Тому Святе Письмо, кажучи про Заповіт, завжди пов'язує його зі смертю і вказує на Христа як на заступника Нового Заповіту: «*Vin* – Посередник Нового Заповіту, щоб через смерть, що була для відкуплення від переступів, учинених за першого заповіту, – покликані прийняли обітницю вічного спадку. Бо де заповіт, там має відбутися смерть заповітника» (Євр. 9: 15-16). У такий спосіб Заповіт виявляється не діловим бізнес-договором, а вищою постановою – заповітним договором.

Заповіт звичайно має конотації з поняттям договору як добровільного взяття на себе певних зобов'язань, але категорія «заповіту» в релігійному дискурсі істотно відрізняється від шлюбного договору, контракту в бізнесфері або іншої форми договірних відносин. У грецькому тексті Старого Заповіту (Септуагінті) слово «berith» перекладено словом διαθήκη (діатеке), хоча зазвичай для позначення догово-

рів використовувалося інше слово συνθήκη (синтеке), доречне в ділових відносинах за умови відносної рівності сторін. Перекладачі Септуагінти визнали, що для позначення взаємин між Богом і людьми найкраще підходить слово «діатеке», яке в розмовній мові пов'язане з ідеєю заповіту, тобто особливого договору, який набирає чинності після смерті заповідача і в такий спосіб вказує на його несиметричний характер.

Також у грецькому тексті Нового Заповіту, щоб передати ідею Заповіту, вживається «діатеке» і похідні від нього форми, і ніколи не використовується поняття «синтеке». Таке слововживання чітко демонструє заповідальний характер заповітних взаємин². Христос виступає Заповідачем вічного життя, спасіння і благодатної дії Духа Святого для всіх, хто пристав на умови Його Заповіту і вступив у нього, за аналогією з юридичними процедурами вступу в матеріальний спадок. Прообразом смерті Христа для вступу в дію Заповіту були жертвоприношення під час укладання Заповіту Ноя, Авраама і Мойсея. Заповідачем щоразу виступав Бог через Медіатора Ісуса Христа, але в дохристиянських

² В богословській літературі йде жвава дискусія з приводу зв'язку понять «завіт» і «заповіт». Оуен Палмер Робертсон заперечує будь-який зв'язок між цими поняттями, хоча і визнає, що це досить «безглузда», як він висловився, ситуація, тому що в повсякденній свідомості завіт сприймається як «те, що було наказано, заповідано» (див. Робертсон, *Христос Божьих заветов*, 20-21). Мередіф Клін, навпаки, пояснює завіт переважно як заповіт, навіть щодо Синайського заповіту, вказуючи на благословення, які Мойсей сказав перед своєю смертю – Повт. 33 і 34 (див. Meredith G Kline, *Treaty of the Great King: The Covenant Structure of Deuteronomy: Studies and Commentary* (Wipf and Stock Publishers, 2012), 39-40). Сучасні українські дослідники дивляться на різницю цих понять більше з філологічного та культурологічного, ніж богословського дискурсу. Так коментуючи статті «Завіт (Заповіт)» та «Завіт (Союз)» у перекладеного з французького біблійного словника, науковий редактор не враховує богословський аспект смерті Христа та заповіту, який Він залишив для вірних, і тому рахує, що «Завіт» «адекватніше передає смисл евр. *Berith* та гр. *Diatheke*, ніж слово «Заповіт». *Святе Письмо в європейській культурі. Біблійний словник*. (Дух і Літера, Київ: 2004), 93.

Заповітах на смерть Христа і Його Жертву вказували жертівні тварини.

Висновки і перспективи. Отже, у всій історії людства постає єдиний Заповідач, що визначає умови Заповіту. Це – Бог, який діє через Сина Свого, Ісуса Христа. Він уклав Заповіт на Голгофі і вказав на нього під час останньої Вечері з учнями, звелівши нагадувати про нього і підтверджувати, здійснюючи євхаристійні трапези до Його приходу. А отже, Вечеря Господня – це подія ратифікації Заповіту Христа з учнями. Як пишуть автори Баптистського маніфесту: «В Вечері Господньої Дух знаменує і відображає Заповіт, який робить нас єдиними з Христом і єдиними один з одним у Христі» [Broadway 2019: 53].

Старі Заповіти, які з євхаристичної перспективи були своєрідним відлунням Нового Заповіту, вказували на нові стосунки та містили типоси, які відкрилися у новій час. Стосунки Бога і людей можна описувати як ініційований Богом договір особистісно-корпоративного характеру, що передбачає взаємні зобов'язання, характерний обумовленою незмінністю та супроводжується знаками, свідченнями і спеціальною процедурою. Отже, в старозаповітний період із методологічного та біблійстичного погляду можна впевнено говорити про Заповіти з Ноем, Авраамом і Мойсеєм, які розкрилися і виявили свою внутрішню, духовну сутність у Новому Заповіті Ісуса Христа.

Дві важливі особливості характеризують всі чотири зазначені Заповіти, зокрема їхній невідхильний характер. Всі Заповіти були кровними, пов'язаними із смертю, що вказує на смерть Христа та відгукується в Євхаристії. Цим підкреслюється відмінність berith як Заповіту від berith як Завіту (союзу, заповіді). Що одною важливою ознакою Заповіту була теофанічна Присутність. Вона проявлялася не

тільки в момент укладення Заповіту, а й невидимим чином увесь час його дії. Саме символіка крові та символіка теофанічної Присутності поєднує символіку Заповіта та символіку Євхаристії. Таким чином відгук, чи відлуння Євхаристії у Заповіті з Ноем, Авраамом і Мойсеєм у дохристиянських текстах можна спостерігати дуже чітко.

Перспективи дослідження вбачаємо у вивченні діакронних особливостей релігійних Заповітів з метою більш досконалого використання заповітної теології в вирішенні етичних питань та більш досконалої організації літургійних процесів.

Список літератури

- Бахтин, М. М. (1979). *Эстетика словесного творчества*. М.: Рипол Классик.
- Кристева, Ю. (2000). *Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму*. М.: Прогресс.
- Лотман, Ю. (2010). *Семиосфера*. М.: Искусство.
- Поснов, М. (2014). *Идея завета Бога с израильским народом в Ветхом Завете*. М.: Рипол Классик.
- Робертсон, О. П. (2008). *Христос Божьих заветов*. Одесса: Тюльпан.
- Спрол, Р. Ч. (1998). *Основные истины христианской веры*. Одесса: Содействие.
- Фатеева, Н. А. (2007). *Интертекст в мире текстов: Контрапункт интертекстуальности*. М.: Ком книга.
- Филатова, О. М. (2006). Интертекстуальность как глобальная текстовая категория. *Вестник Удмуртского университета. Серия «История и филология»*, 5–2.
- Юлдашева, Л. (2016). Заголовок та інтертекстуальні зв'язки твору. *Збірник наукових праць Кам'янець-Подільського державного педагогічного інституту. Серія філологічна*, 173–17.
- Broadway, M., Freeman, C., Harvey, V., McClendon Jr, J., Newman, E., & Thompson, P. (2019). Переосмысление баптистской идентичности. Манифест к баптистским общинам Северной

Америци. *Богомыслие*, 24, 44–57.

Agus, J. B. (1981). The covenant concept—Particularistic, pluralistic, or futuristic. *Journal of Ecumenical Studies*, 18(2), 217–230.

Clark, R. S., & VanDrunen, D. (2007). The Covenant before the Covenants. *Covenant, Justification, and Pastoral Ministry: Essays by the Faculty of Westminster Seminary California*, 167–196.

Goppelt, L. (1982). *Typos: The typological interpretation of the Old Testament in the New*. Wm. B. Eerdmans Publishing.

Helm, P. (2010, August 28). The Covenant of Redemption and Tritheism. *Helm's Deep. Philosophical Theology*. Отримано з <https://paulhelmsdeep.blogspot.com/2010/08/covenant-of-redemption-and-tritheism.html>

Lumpkin, W. L. (1959). *Baptist confessions of faith*. Judson Pr.

Packer, J. I. (1990). *An Introduction to Covenant Theology*. Fig Classic Series.

Thompson, N. H. (1982). The covenant concept in Judaism and Christianity. *Anglican Theological Review*, 64(4), 502–524.

References

Bakhtin, M.M. (1979). Aesthetics of verbal creativity. M.: Ripol Classic [In Russian].

Kristeva, Y. (2000). French Semiotics: From Structuralism to Poststructuralism. M.: Progress [In Russian].

Lotman, Y. (2010). Semiosphere. M. : Art [In Russian].

Posnov, M. (2014). The idea of God's covenant with the Israelite people in the Old Testament. M. : Ripol Classic [In Russian].

Robertson, O.P. (2008). Christ of God's covenants. Odessa: Tulip [In Russian].

Sprol, R. Ch. (1998). Basic truths of the Christian faith. Odessa: Assistance [In Russian].

Fateeva, N.A. (2007). Intertext in the World of Texts: The Counterpoint of Intertextuality. M. : Kom book [In Russian].

Filatova, O. M. (2006). Intertextuality as a global text category. Bulletin of the Udmurt University. Series «History and Philology», 5-2. [In Russian].

Yuldasheva, L. (2016). Title and intertextual links to the crea-

tion. Collection of Science Practitioners Kam'yanets-Podilsky Sovereign Pedagogical Institute. Series of philological, 173-17 [In Russian].

Broadway, M., Freeman, C., Harvey, B., McClendon Jr, J., Newman, E., & Thompson, P. (2019). Rethinking Baptist Identity. Manifesto to the Baptist Congregations of North America. Bogomyслиe, 24, 44-57 [In Russian].

Agus, J. B. (1981). The covenant concept—Particularistic, pluralistic, or futuristic. *Journal of Ecumenical Studies*, 18(2), 217–230.

Clark, R. S., & VanDrunen, D. (2007). The Covenant before the Covenants. *Covenant, Justification, and Pastoral Ministry: Essays by the Faculty of Westminster Seminary California*, 167–196.

Goppelt, L. (1982). *Typos: The typological interpretation of the Old Testament in the New*. Wm. B. Eerdmans Publishing.

Helm, P. (2010, August 28). The Covenant of Redemption and Tritheism. *Helm's Deep. Philosophical Theology*. Отримано з <https://paulhelmsdeep.blogspot.com/2010/08/covenant-of-redemption-and-tritheism.html>

Lumpkin, W. L. (1959). *Baptist confessions of faith*. Judson Pr.

Packer, J. I. (1990). *An Introduction to Covenant Theology*. Fig Classic Series.

Thompson, N. H. (1982). The covenant concept in Judaism and Christianity. *Anglican Theological Review*, 64(4), 502–524.

**СИРІЙСЬКИЙ РОМАН
ПРО СВ. КЛИМЕНТА РИМСЬКОГО
І ЙОГО РАННЯ СЛОВ'ЯНСЬКА ВЕРСІЯ**

Daria Morozova

THE SYRIAN ROMANCE OF ST. CLEMENT OF ROME,
AND ITS EARLY SLAVONIC VERSION

Анотація. Стаття аналізує етичний та богословський зміст апокрифічної сирійської «автобіографії» св. Климента Римського (Скорочення діянь Петра або Епітоме), а також її ранній слов'янський переклад (Житіє Климента). Дослідження застосовує історико-філософську, патристичну та філологічну методологію, щоб окреслити специфіку вчення св. Климента, як його уявляє грекомовна сирійська пам'ятка з циклу псевдо-Клементин. Методи компаративної текстології та перекладознавства застосовуються, щоб проаналізувати особливості слов'янської версії твору.

Дослідження виявило, що, всупереч уявленням видавця слов'янської версії, П. Лаврова, переклад, безсумнівно, був виконаний за архаїчною, до-метафрастовою редакцією твору. Відтак, він може бути датований IX ст. і походити з перекладацького осередку учнів Кирила і Мефодія. Популярність пам'ятки серед слов'янських читачів почасти пояснюється збереженими у перекладі архаїчними рисами первинної версії твору, такими як наочна образність, експресивний виклад, діалогічність. Така жвава оповідь полегшувала сприйняття концептуально насиченого етичного змісту твору.

В центрі обох версій твору – грецької і слов'янської – етична категорія людинолюбства (φιλανθρωπία), що постає центральною християнською чеснотою. Чимала частина Епітоме відведена детальному поясненню цієї категорії та відрізненню її від інших чеснот. В оригіналі етика філантропії протистойть астрологічній ідеології, яку представляє отець Климента Фавст. Погляди, які висловлює Фавст, спираються на натурфілософські уявлення ранніх грецьких стоїків. Апостол Петро, вчитель Климента, відповідає на його аргументи з позиції юдеохристиянського монотеїзму, посилаючись на біблійну історію свого народу. Елінізм стикається з біблійним монотеїзмом. Таким чином, Епітоме постає реплікою у полеміці між «християнами з язичників» та «християнами з обрізаних» (ебіонітами), що століттями збурювала сирійську Церкву.

Але в перекладі цей мотив зіткнення світоглядів лишається затемненим, оскільки перекладач, схоже, не розпізнає ані термінологію стоїчної натурфілософії, ані астрологічну проблематику, ані дебати між традиціями Петра і Павла у Сирії. Відтак, уся стоїчна термінологія Фавста зводиться до єдиного поняття «бытіє». Таким чином, в перекладній версії полеміка точиться не так поміж християнством і астрологією, як поміж етикою та «онтологією». Натомість перекладач збагачує філософську канву твору полісемічною слов'янською лексикою, на кшталт поняття «празності» яке по-новому висвітлює роль понтифіка у настановах Петра Климентові.

Порівняння грецької та слов'янської версій Епітоме – приписуваної св. Клименту автобіографії – з його єдиним автентичним твором, 1 Посланням до коринф'ян, дозволило зробити ще один неочікуваний висновок. Усі ці твори не лише присвячені одній головній проблемі – відновленню мира у розділеній суперечками християнській громаді, але й пропонують подібні способи виходу з кризи шляхом братолюбності, солідарності та поваги до інакшості ближніх. Це може казати або про

Д. Морозова. Сирійський роман про св. Климента Римського...

те, що автор сирійського апокрифа надихався справжнім Климентовим Посланням до коринфян, або про те, що образ св. Климента, який встиг скластися у ранній традиції, досить владно диктував повідомлення псевдоепіграфа. Завдяки цій співзвучності, апокрифічний твір сирійських ебіонітів справді певною мірою знайомив слов'янських читачів із ідеями Климента Римського, єдина автентична праця якого була майже невідомою у середньовіччі.

Ключові слова: *св. Климент Римський, псевдо-Клементини, Антіохія, ебіоніти, переклад.*

Abstract. *The article analyzes the ethical and theological content of the apocryphal Syrian «autobiography» of St. Clement of Rome (Epytome), as well as its early Slavic translation (Life of St. Clement). The study uses historical-philosophical, patristic and philological methodology to outline the specific teachings, attributed to St. Clement by this Greek-speaking Syrian text from the pseudo-Clementine cycle. The methods of comparative textology and translation studies are used to analyze the features of the Slavic version of the work.*

The study revealed that, contrary to the ideas of the publisher of the Slavic version, P. Lavrov, the translation was undoubtedly made according to the archaic, pre-metaphrasic version of the work. Therefore, it can be dated to the ninth century and come from the school of Cyril and Methodius. The popularity of the monument among Slavic readers is partly explained by the archaic features of the original version of the work preserved in the translation, such as graphic imagery, expressive presentation, and numerous dialogues. Such a lively account facilitated the perception of the conceptually rich ethical content of the work.

At the heart of both Greek and Slavic versions is the ethical category of philanthropy (φιλανθρωπία), which figures as a central Christian virtue. Much of the Epitome is devoted to a detailed explanation of this category and its distinction from other virtues. In the original, the ethics of philanthropy is opposed to the astrological

ideology represented by Clement's father Faust. Faust's views are based on the natural philosophical ideas of the early Greek Stoics. Apostle Peter, Clement's teacher, responds to his arguments from the standpoint of Judeo-Christian monotheism, referring to the biblical history of his people. Thus, Hellenism is confronted with biblical monotheism. So, Epitome appears a kind of argument in the controversy between Gentile Christians and Judeo-Christians (Ebionites), which has troubled the Syrian Church for centuries.

However, in translation, this clash of worldviews remains obscured, as the translator does not seem to recognize either the terminology of Stoic natural philosophy, or astrological issues, or the debate between the traditions of Peter and Paul in Syria. Thus, all the Stoic terminology of Faust is reduced to a single concept of «being». Therefore, in the translated version, the controversy is not so much between Christianity and astrology, as between ethics and «ontology». Instead, the translator enriches the philosophical outline of the work with polysemic Slavic vocabulary, which sheds new light on the role of the bishop in Peter's instructions to Clement.

Comparison of the Greek and Slavic versions of the Epitome – an autobiography attributed to St. Clement – with his only authentic work, 1Corinthians, allowed to draw another unexpected conclusion. All these works are not only devoted to one main problem – the restoration of peace in the controversial Christian community, but also offer similar ways out of the crisis through brotherly love, solidarity and respect for the otherness of the fellow Christians. This may indicate either that the author of the Syrian apocrypha was inspired by the true Epistle of Clement to the Corinthians, or that the image of St. Clement, that developed in the early tradition, dictated the message of the pseudo-epigraph quite powerfully. Due to this consonance, the apocryphal work of the Syrian Ebionites did to some extent acquaint Slavic readers with the ideas of Clement of Rome, whose only authentic work was almost unknown in the Middle Ages.

Д.Морозова. Сирійський роман про св. Климента Римського...

Keywords: *St. Clement of Rome, pseudo-Clementines, Antioch, Ebionites, translation.*

Здавна поширений у київській традиції культ сщмч. Климента Римського – яскравий приклад не передбачуваності християнського передання. Адже шануванням святого понтифіка ми зобов'язані, не в останню чергу, християнській Сирії. У даному дослідженні ми розглянемо впливову на Русі псевдоепіграфічну «автобіографію» св. Климента, що походить із сирійських ебїонітських кіл, проаналізуємо створений нею образ святого папи, а також зосередимось на відтворенні цього образу в архаїчній слов'янській версії пам'ятки, яка мало привертала увагу вчених.

Статус св. Климента як *римського* святителя і водночас першого з діячів *грецької* патристики визнається і Переданням, і наукою. Йому присвячені перші 2 томи знаменитої серії абата Міня *Patrologia Graeca*. Його ім'я відкриває чи не будь-яку історію патристики. Зокрема, саме з нього починалися всі курси патрології у дореволюційній Київській академії. Для багатьох поколінь християн св. Климент, словами українського історика Івана Франка, «був найпомітнішим, після апостолів, репрезентантом первісної, ще не розділеної Церкви, який своїми *подорожами, життям і мучеництвом* обіймав в рівній мірі Схід і Захід» [Франко 1981: 220]. Але як раз автентичність відомостей про його *подорожі, життя і мучеництво* вчені оцінюють дуже по-різному. Частина цих уявлень походить із християнської Сирії, де був свій особливий культ св. Климента.

У переданні Церкви образ св. Климента Римського формувався поступово. Чи не з апостольських часів Церква вшановує його як учня і соратника апостолів Петра і Павла

(пор. Філ. 4:3), як четвертого єпископа Римської кафедри¹. Однак про мучеництво св. Климента джерела згадують лише з кінця IV ст.² Близько цього часу поступово складається коло пам'яток, приписуваних св. Клименту або присвячених йому [Jones 1982]. Ці Псевдо-Клементини прийнято пов'язувати з ебіонітським (юдео-християнським) рухом у сирійському християнстві³.

Ймовірно, наприкінці V ст. з'являється латинський мартиролог (*Passio St. Clementi*), що пов'язує кончину Климента з Херсонесом, грецькою колонією в Криму [Paschke 1966: 3]. Кримська версія мучеництва Климента фігурує і в записках дякона Феодосія, який відвідав Херсонес 537 року – якщо, звичайно, це не пізніша інтерполяція. Не викликає сумнівів, що в VI ст. Григорій Турський розповідає про заслання святого, утоплення його в море і про чудесний відхід моря щорічно в день його пам'яті⁴. (Згодом ця розповідь увійшла до *Золотої Легенди* Якова Ворагинського та інших західних джерел [Jacobus de Voragine 1900: 118 – 124]).

Подальший спалах інтересу до св. Клименту пов'язаний із пошуками і набуттям його мощей в Херсонесі в 861р. свв. Кирилом і Мефодієм. 868 року брати урочисто перенесли частину мощей святого на його батьківщину, до Рима. Там вони були зустрінуті з великими почестями, а їхня місія просвіти слов'ян була схвалена папою Адріаном II, який освятив і поклав на престол перше Євангеліє слов'янською мовою [Флоря 1981: 90-91]. Це було не тільки важливою подією для становлення слов'янської культури, а

¹ Згідно з Іринеєм Ліонським; згідно же з Тертуліаном і Псевдо-Клементинами, Климент був висвячений самим Петром.

² Руфин Аквілейський (з яким не погоджується св. Єроним), папа Зосим у Посланні 417 р., Везонський собор 442 р.

³ Цей погляд домінує у сучасній науці, але є й інші підходи, див. [Jones 1982: 9-11].

⁴ *De Gloria martyrii*.

й значним кроком до подолання конфлікту між Константинополем і Римом, що намічався вже тоді [Dvornik 1962]. Для популяризації цієї події багато потрудився і сам св. Кирило, і його учні, і їхні західні сучасники, як-от папський бібліотекар Анастасій (875 р.⁵), розповідь якого склала основу т. зв. Італійської легенди⁶.

Сучасні дослідники розмірковують про ті чи інші політичні інтриги, що нібито спонукали імператора Никифора до пошуків мощей святого Папи і передачі їх в Рим [Уханова 2000]. Інші говорять про корисливий інтерес церковної влади Херсонеса⁷. Треті, навпаки, вважають, що початковий імпульс виходив від самих св. Кирила і Мефодія [Хабургаєв 1994]. Але що б не спонукало церковну і світську владу на пошуки мощей понтифіка і якими б не були обставини їх віднайдення, фактом історії культури залишається те, що «апостоли слов'ян» обрали св. Климента покровителем своєї місії і, тим самим, освятили його ім'ям появу в християнському світі нової богослужбової мови.

Саме з цієї причини «найбільше значення культ св. Климента, папи Римського, набув на Русі, де він мислився першим небесним патроном країни протягом усього XI ст., а його мощі використовувалися в обряді хрещення киян» [Уханова 1998; пор. Верещагіна 2011]. Про центральну роль св. Климента в Київській традиції свідчить, зокрема, його помітне місце у розписах провідних храмів столиці – Софійського собору, Десятинної церкви, Кирилівської церкви [Нікітенко 1996; Нікітенко 2016: 138-141; Марголіна 2001: 124-146]. У *Слові на оновлення Десятинної церкви* Климент по-

⁵ Послання єпископу Гаудеріку Веллетрійському.

⁶ *Vita cum Translatione S. Clementis*.

⁷ І. Франко вважав, що віднайдення мощей відбулося задовго до місії Кирила і Мефодія, на поч. IX ст., а брати лише перенесли святиню до Рима. Однак ця гіпотеза не знайшла підтримки.

стає ледве не хрестителем Русі. Глава мученика належала до головних київських святинь [Никитенко, Корниенко 2014: 151]⁸.

Водночас, не пустим є питання про те, яке відношення цей культ мав до самого святого понтифіка. Єдиний автентичний твір св. Климента – *Перше Послання до коринфян* – був дуже мало відомий у середньовіччі. Хоча в перші століття християнської ери *Послання* мало значний авторитет, і низка давніх авторів свідчила про його автентичність, згодом воно було практично забуте (імовірно, в зв'язку з недовірою, висловленою Трульським собором кінця VII ст.⁹). До нас дійшли усього два давніх рукописи цього тексту¹⁰. З цієї причини *Послання* не було перекладене слов'янською (принаймні такий переклад невідомий науці) [Ткаченко, Виноградов 2015: 417-418, 456].

Натомість у кириличному просторі користувалася популярністю низка апокрифічних творів, присвячених св. Клименту – не лише грецьких, латинських і власне слов'янських (авторства св. Кирила), але й сирійських за походженням. Зокрема, слов'янське *Житіє* Климента, укладене від імені самого понтифіка, являє древній переклад однієї з сирійських Псевдо-Климентин, відомої як *Скорочення діянь*

⁸ Нині у Києво-Печерській лаврі вшановується святина, яку вважають главою св. Климента Римського. Але сучасні дослідження проблематизують ідентифікацію цієї святини, яка з'явилася в монастирі 1988 року, див. [Верещагіна 2011, с. 95-100; Верещагіна 2019, с.195-200].

⁹ 85 *Правило святих апостолів* приписувало читати в церквах обидва Климентових *Послання* (як справжнє, так і псевдоєпіграфічне). На цю практику посилався Євсевій Кесарійський (*Hist. eccl.* IV. 23). Однак апокрифічний характер *Другого Послання* викликав згодом підозру, і П'ято-Шостий (Трульський) собор у 2 правилі відмінив розпорядження Апостольських правил щодо обох *Послань*.

¹⁰ В Александрійському унціальному кодексі (IV-V ст.) та в кодексі Константинопольському, чи Єрусалимському (XI ст.). Збереглися також давні переклади *Послання*: латинський (II-III ст.), сирійський (VIII в.) і два неповних коптських переклади (IV-VII стт.).

Д. Морозова. Сирійський роман про св. Климента Римського...

Петра (Επιτομή) [Dressel 1859]. Саме ці апокрифи забезпечили популярність Климента серед слов'ян і, зокрема, на Русі.

Отже, той текст, який сьогодні становить ядро наших уявлень про Климента Римського, майже не був знайомий середньовічним читачам. І навпаки, пам'ятки, на яких ґрунтувалося шанування св. Климента в середньовіччі, з погляду сучасної науки, не належать йому. При такому істотному розходженні поглядів виникає резонне питання, чи можемо ми взагалі стверджувати, що мова йде про один і той ж культ, про одного й того ж святого. Тим не менш аналіз усієї сукупності творів, приписуваних Клименту і присвячених йому, засвідчує наявність у ранній традиції доволі чіткого образу цього святого. Цей впізнаваний образ папи-миротворця, ймовірно, заснований на його справжньому Посланні, забезпечував той чи інший рівень континуальності усієї величезної літератури, героєм якої є Климент.

Головним завданням Климентового *Першого Послання до коринфян* є питання, як воскресити християнське братолюбство в громаді, яка зазнала кризи розділення і втратила даний їй колись «глибокий і рясний мир» [Migne 1857: 209]¹¹. Климент висловлює крайнє пригнічення тим, що взаєморозуміння між братами у вірі було втрачено: «До чого у вас чвари, – запитує він, – гнів, незгоди, розділення, війна? Чи не одного Бога й одного Христа ми маємо? Чи не один Дух благодаті вилитий на нас, чи не одне покликання у Христі? Для чого роздираємо і розриваємо члени Христові, повстаємо проти власного тіла і доходимо до такого боже-

¹¹ Тут і далі ми покликаємось на *Послання до коринфян* за виданням у серії *Patrologia Graeca* абата Міня, наводячи його в українському перекладі прот. Петра Зінича.

вілля, що забуваємо, що ми один одному члени?» [Migne 1857: 303]. Вихід з цієї кризи Климент бачить в смиренні один перед одним і, можемо сказати, в повазі права інших людей на інакшість.

Цікаво, що в приписуваних йому текстах, принаймні, у деяких із них, св. Климент – точніше, його образ – вирішує ту ж саму задачу, тільки дещо в іншому розрізі. Розглянемо це на прикладі апокрифічної «автобіографії» Климента, відомої як *Скорочення діянь Петра* (в слов'янській традиції, просто *Житіє Климента*).

Климент очима сирійських ебїонітів

Епітоме є не просто цікавим і глибоким апологетичним твором, але й реплікою у дебатах між прибічниками двох апостольських традицій, що століттями конкурували у Сирії, – орієнтованої на збереження старозавітних звичаїв юдеохристиянської традиції Петра і орієнтованої на оновлення та універсалізм традиції Павла. Велика увага, яку пам'ятка надає постаті Петра, і приписувана йому тут центральна роль у християнізації Антіохії, не випадкові. Це піднесення «апостола обрізаних» має на увазі вигладження ролі «апостола язичників». *Скорочення діянь Петра* тісно пов'язує Климента, що постає оповідачем, із апостолом Петром, який займає центральне місце в його оповіді. Климент фігурує тут як учень первоверховного апостола, навернений ним до християнства, його помічник і літописець. Таким чином, апокриф, по суті, втягує святого папу у тривалу богословську полеміку, що входила до складного процесу «розділення шляхів» (*parting of the ways*) між юдеохристиянством і «етнохристиянством». Водночас, цей же твір на свій кшталт намацує шляхи подолання тривалої ворожнечі.

Місце *Епітоме* в корпусі Псевдо-Климентин викликає полеміки, як і все інше, пов'язане з цим колом пам'ят-

ників, але більшість вчених сходяться на думці, що воно являє собою «ретельно оброблене і вичищене скорочення *Гомілій*» псевдо-Климента [Jones 1982: 81-85; прим. 427]. Видавець *Епітоме* датує її кін. V в. – поч. VI ст. [Paschke 1966: 3-4]. Безсумнівно, цей текст позбавлений гетеродоксальних, гностичних рис, властивих іншим Клементинам (особливо *Гоміліям*); але все ж він безпосередньо відсилає до близько-східної традиції, з якої він походить. Отже, для грецьких і слов'янських читачів знайомство з цією пам'яткою було зустріччю не тільки з римським християнством, але й із сирійським. Зокрема, важливу роль в усіх Клементинах та їх перекладних версіях, від слов'янського *Життя Климента* до ісландської *Клеменс-Саги*, грає Антіохія. В *Епітоме* вона є місцем розгортання основних подій.

«Автобіографія» св. Климента знайшла популярність у всьому християнському світі не тільки через авторитет цього святого, а й завдяки експресивній художній формі і захоплюючій гостросюжетній канві цієї пам'ятки. Цю хвилюючу розповідь про поневіряння родичів Климента у пошуках один одного слушно розглядають як зразок пізньо-античного роману [Jones 1982: 31-32]. Водночас, за глибиною богословських та етичних міркувань, він наближається до романів К'еркегора або кіно-романів Тарковського. У *Епітоме* персонажі втілюють різні філософські позиції, оживляючи досить насичений у концептуальному плані текст. У пам'ятці представлена різноманітна етична проблематика: тут обговорюються і моральні дилеми, пов'язані з канонічним правом, і педагогічні питання, і навіть проблеми біоетики: евтаназія [Dressel 1859: 52, 54], аборти як наслідок освіти на основі грецької міфології [Dressel 1859: 36].

Але головна тема *Епітоме* дотична до проблематики автентичного Климентового *Послання до коринфян*: це кате-

горія *людинолюбства* (φιλανθρωπία), яка в бесідах Петра з Климентом постає певним центром християнської духовності. Решта чеснот оцінюються відносно неї [Dressel 1859: 102]. Саме людинолюбство дозволяє громаді залишатися разом незважаючи на всі випробування. В автентичному *Посланні до коринфян* св. Климент наставляє громаду не засмучуватись тими відмінностями, які вони вбачають між собою: адже «ні великі без малих, ні малі без великих не можуть існувати. Усі вони немов би зв'язані разом, і це дає користь. Візьмемо наше тіло: голова без ніг нічого не значить, так само і ноги без голови, і найменші члени в тілі нашому потрібні і корисні для цілого тіла; усі вони одностайні, злагодженим підпорядкуванням служать для здоров'я цілого тіла» [Migne 1857: 209]. Джерело цього вчення намагається представити апокрифічне *Життя*, де Петро, використовуючи ту ж метафору Церкви як тіла, вчить своїх слухачів «в багатьох тілах дотримуватися одного етосу і що кожен бажає собі, те думати і про ближнього» [Dressel 1859: 36].

Визначити християнське людинолюбство непросто: як пояснює Климентові Петро, воно відрізняється від звичайної любові (φιλία) універсальністю і досконалою безкорисливістю; воно «підпорядковує кожну людину тому, що за межами ества»¹². Петро демонструє це Клименту досить нетривіальними спостереженнями над вчинками інших персонажів [Dressel 1859: 58-62].

Однак навіть сам Климент зізнається, що не в змозі «прийняти в розумі» цю етичну концепцію. Щоб допомогти йому, Петро вдається до несподіваної гендерної метафори. Людинолюбство, – каже він, – подібно до людського

¹² “ἢ δὲ φιλανθρωπία ἄνευ τοῦ φυσικῶς πείθοντος πάντα ἄνθρωπον”, «человеколюбие же, кроме еже по естеству повиня всякаго человека» [Лавров 1911: 119].

роду, розділяється на дві статі: чоловічу і жіночу (ἀρρενότης). Чоловіча половина (ἄρρεν) людинолюбства – це «досконала любов до всякої людини», а жіноча (θηλυ) полягає в тому, щоб «милувати» і «живити спраглих», тобто в конкретних проявах цієї любові [Dressel 1859: 60-62]. Ця гендерна образність використовується неодноразово протягом усього тексту.

Випробувати глибини незбагненною християнської любові неможливо без страху Божого; тому, – пояснює Петро, – праведна людина, «як наречена наводиться, ніби до нареченого, до страху, і так народжує помисли людинолюбства» [Dressel 1859: 64]. Але якщо батько людинолюбства – страх Божий, то матір'ю його, мабуть, можна назвати просвічений розум: це святоотцівський мотив, який згодом стане ключовою метафорою епохи Просвітництва. «І воістину, – каже Петро, – коли *ум* просвічується *розумом*, той, хто пізнав, може стати добрим» [Dressel 1859: 44]. Хоча Петро відрізняє людинолюбство від звичайної дружби (φιλία), в *Житті* ці дві теми тісно пов'язані. «Хіба не знаєш, – запитує Климента Петро, – що друзі перебувають разом завдяки пам'яті, навіть коли тілесно вони порізно? Також інші, тілом перебуваючи разом, через забуття, віддаляються один від одного» [Dressel 1859: 46].

Автобіографія Климента: слов'янська версія

Слов'янський переклад *Епистоми*, серед інших пам'яток, пов'язаних із Климентом, був виданий П. Лавровим 1911 року¹³. На відміну від текстів, пов'язаних із Херсонесом, які ретельно вивчаються, він досі мало досліджений¹⁴ і не

¹³ За списком поч. XV ст. ТСЛ 682. [Лавров 1911: 47 – 114]. Критичного видання не існує.

¹⁴ Хоча на межі XIX-XX стт. до цього тексту побіжно зверталися Л. Писарев, О.Соболевський та І. Франко. Пізніше цю пам'ятку згадував також С.Верещагін [Верещагін 1994, Верещагін 1996].

має точного датування. Сам видавець слов'янської пам'ятки помилково вважав, що переклад ви-конаний за текстом у Метафрастовій редакції X ст. (виданій у 2 томі *Патрології* Міня) [Лавров 1911: XI]. Однак слов'янський переклад рязуче відрізняється від цього тексту. Мабуть Лаврову було недоступне видання Дресселя 1859 р., що містить обидві основні редакції *Житія*. Порівняння текстів показує, що переклад в точності відповідає давнішій, до-Метафрастовій версії (за винятком маленького до-повнення про посмертні чудеса Климента в Херсонесі). Можливо, це означає, що переклад був створений ще до появи Метафрастової *Enitome*.

Раннє датування слов'янського перекладу *Enitome* цілком імовірно з огляду на апологетичне значення цього яскравого твору. Як відомо, свтт. Кирило і Мефодій, здобувши мощі св. Климента, докладали чимало зусиль для популяризації культу цього святого – центрального для проповідуваної ними парадигми християнства – як у Римі, так і серед слов'ян. Ними були створені перші оригінальні та перекладні твори на честь Климента, як-от Слово на віднайдення його мощей [Ткаченко, Виноградов 2015: 417-418, 455; Верещагіна 2019, с.63-74]. Захоплююче життє Климента цілком могло би бути важливим пунктом порядку денного їхнього перекладацького осередку. Однак це припущення вимагає дальших лінгвістичних досліджень слов'янського тексту.

Втім, не виключено, що навіть і маючи в своєму розпорядженні обидві версії *Житія* Климента, слов'янський перекладач міг віддати перевагу старій версії, не розділяючи тих смаків освічених візантійців, на які орієнтував свій виклад преп. Симеон Метафраст. Справді, особливості старої версії зумовили її велику популярність у кириличному просторі.

Дослідники давньоруської перекладної літератури вказують, що слов'янські книжники загалом були схильні оживляти розлогі монологи та оповіді діалогами [Мещерский 1995]. Цій вимозі цілком відповідає первинна версія *Епистоми*, де складні моральні проблеми розглядаються в дружніх або полемічних бесідах Климента з Петром, Климента з Симоном Вохвом, Петра з батьком Климента і т.д. У пізнішій версії багато з цих обмінів репліками були виключені, а монологи стали більш розлогими. Ще одну рису, важливу для слов'янських читачів, становить наочна образність, яку значною мірою втрачає версія Метафраста. Щоб читач не ризикував втратити нитку міркувань, автор тексту ілюстрував їх яскравими образами на кшталт згаданої гендерної метафори людинолюбства (усуненої з пізнішого тексту).

Цікаво, що в слов'янській версії, завдяки специфічній передачі термінології, пам'ятка набуває додаткові етичні і анти-онтологічні конотації. Це виражається у великому диспуті між Петром і батьком Климента Фавстом, який у грецькому тексті постає астрологом і учнем Симона Волхва. Критикуючи християнську проповідь Петра, Фавст спирається на ключові категорії раннього стоїцизму, що складав філософську основу астрології. У тексті десятки разів фігурують терміни *ὑέσος* (становлення) і *περφορένη* (доля). Подібність цього дискурсу із вченням стоїків настільки явна, що паралельне місце з іншої Клементини, *Recognitiones*, деякі дослідники вважали запозиченням із якогось втраченого античного трактату – чи то Цицерона, то чи Панетія.

Однак слов'янській аудиторії IX-X ст. ці нюанси нічого не казали; так що в слов'янському пам'ятнику обидві ці категорії перетворюються на «буття». Відтак, астролог Фавст постає свого роду «гайдегеріанцем», апологетом он-

тології, який наполягає, що «все підпорядковується буттю» [Лавров 1911: 135] і «крім буття неможливо нічого помислити» [Лавров 1911: 135]. Відповідно Петро, який в оригіналі озвучує звичайні християнські аргументи проти шанування зірок, в перекладі займає, можна сказати, постонтологічну позицію, близьку до етики Еммануеля Левінаса. Посилаючись на своє юдейське походження, він заявляє, що «моє плем'я... заповідь має буття не слухати» [Лавров 1911: 136].

У тому ж дусі переважання етики над онтологією Петро не наводить Фавстові абстрактні метафізичні аргументи, а апелює до його особистої історії: «я ж кажу, що все, що було з тобою, влаштувалося за Божим провидінням» (а не за прогнозами астролога). Він закликає Фавста прийняти християнство не стільки через його філософські переваги, скільки заради членів його сім'ї, які, віруючи в вічні муки, будуть «засмучуватися» щодо його загибелі [Лавров 1911: 142]. Хоч як дивно, саме це – суто етичне – міркування філософ знаходить найбільш «логічним» (ακολούθως; *строино глаголеши*) [Лавров 1911: 142] і незабаром дійсно приймає святе хрещення.

Отже, богословське тло створення Житія, актуальний для Сирії V-VI ст. конфлікт між послідовним біблійним монотеїзмом та елліністичним світоглядом, непослідовність якого ебїоніти вбачали і в універсалістській версії християнства, не привернуло уваги слов'янського перекладача. Через термінологічну плутанину, вся драма зіткнення філософій залишилася за кадром слов'янської версії. Натомість, ця версія набула деякі власні філософські обертони, відсутні в оригіналі.

Приміром, цікавою лінгвістичною особливістю слов'янського *Житія* є частотне використання дієслова

праздновати (і безлічі похідних форм від нього), якими по-спідовно передається дієслово *καταρῦέω* з його дериватами, але також низка інших слів, більш контекстуально. Ця неперекладна лексема поєднує дуже різні семантичні поля: спустошення, бездіяльності, звільнення і святкування. У тексті пам'ятки вона зустрічається десятки разів. У фінальному повчанні Петра Клименту як своєму наступнику на Римській кафедрі [Лавров 1911: 159-161] це слово постає парадигмою діяльності єпископа в суспільстві. Щоб виступати посередником, примиряючи народ в єдності людинолюбства, він повинен не лише звільнитися від усіх «життєвих турбот», а й стати внутрішньо вільним від усього контексту навколишнього соціального життя. Тому Петро забороняє Клименту виступати суддею в мирських позовах і конфліктах, щоб ангажованість (*οδερжимость*) актуальними проблемами не завадила йому «розрізняти слова істини» і шукати «корисного всім взагалі». Ці ідеї закладені вже в грецькому тексті, але в перекладі вони звучать зовсім по-іншому: єпископство підноситься над буднями соціальних протиріч, запрошуючи всіх в рівній мірі на *празник* літургійного спілкування. Ці та численні інші особливості слов'янської версії твору зумовлюють її унікальність на тлі грецького оригіналу.

Висновки. Таким чином, до популяризації культу сщмч. Климента папи Римського на Русі доклалася, зокрема, приписувана йому автобіографія сирійського походження, *Επίτομη*. Ця пам'ятка захоплювала читачів не лише глибоким богословським та етичним змістом, а й гостросюжетною формою пізньоантичного роману, де концептуально насичені філософські бесіди розгортаються посеред мандрів та пригод героїв у пошуках загублених рідних. В ході цих перипетій Климент, вірний учень ап. Петра, опа-

нове справжній смисл християнської віри, що полягає у людинолюбстві.

Слов'янський переклад *Епітоме*, всупереч уявленню видавця, безсумнівно був виконаний за давньою, до-метафрастовою редакцією твору. Це свідчить про архаїчність перекладу, що може походити з осередку свв. Кирила і Мефодія. Цей переклад, на відміну від редакції Метафраста, зберігає принадні для слов'янських читачів риси викладу, як-от жвавість оповіді та насиченість діалогами. Дбайливо передаючи провідні етичні категорії твору, перекладач, водночас, ігнорує стоїчну натурфілософську термінологію з лексикону астролога Фавста, перетворюючи його на аполога розпливчастого «буття». Таким чином, безпосередній контекст появи *Епітоме*, актуальний для Сирії V-VI ст. конфлікт між послідовним біблійним монотеїзмом та елліністичним світоглядом, залишився поза увагою слов'янського перекладача. Дебати між двома версіями християнства – Петровою і Павловою – у перекладі були викривлені до невпізнаності. Натомість, пам'ятка збагатилася за рахунок місцевої лексики, чи не вперше застосованої тут у якості богословської термінології.

Список літератури

Верецагин Е.М. (1996). Обречение мощей Климента Римского. В Евгений Верецагин. *Христианская книжность Древней Руси* (сс.176-184). Москва-Берлин: Direct-Media.

Верецагина Н.В. (2011). *Климент Римский – небесный покровитель Киевской Руси*. Одесса: Астропринт.

Верецагина Н.В. (2019). *Христианские культы и реликвии древнего Киева (конец X – первая треть XIII в.)*. Одесса: Астропринт.

Лавров, П. А., ред. (1911). *Памятники христианского Херсонеса*. вып. 2. *Жития херсонских святых в греко-славянской письменности*. Москва: Тип. Лисснера.

Д. Морозова. Сирійський роман про св. Климента Римського...

Марголіна І. (2001). *Кирилівська церква в історії середньовічного Києва*. Київ.

Мещерский, Н.А. (1995). Искусство перевода Киевской Руси. В Никита Мещерский. *Избранные статьи* (сс. 246-271). Санкт-Петербург: Фил. фак. СПбГУ.

Никитенко Н.М., Корниенко В.В. (2014). *Собор святых Софии Киевской*. Киев: НАНУ.

Нікітенко Н.М. (2016). Образ святого Климента Римського в мозаїці Софії Київської. *Наш Крим*, 2, 134-143.

Нікітенко Н.М. (1996) Херсонеська святиня і розпис Софії Київської. В *Проблемы археологии и истории Боспора* (сс. 93-95). Керч.

Ткаченко А., Виноградов А., Турилов А. и др. (2015). Климент, сщмч, еп. Римский. В *Православная энциклопедия*, т. 2 (сс. 413-462). Москва.

Уханова, Е.В. (2000). Обретение мощей св. Климента, папы Римского, в контексте внешней и внутренней политики Византии середины IX в. *Византийский временник*, 59 (84), 116-128.

Уханова, Е.В. (1998). Служба св. Клименту, папе Римскому, в контексте крещения Руси великим князем Владимиром. *Труды ГИМ*, 100, 143-153.

Флоря, Б.Н., ред. (1981). Житие Константина. В *Сказания о начале славянской письменности* (сс.70-93). Москва: Наука.

Франко, І. (1981). Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди. В Іван Франко. *Зібрання творів у 50-ти томах*, т.34 (сс.7-347). Київ: Наукова думка.

Хабургаев, Г. (1994). *Первые столетия славянской письменной культуры*. Москва: Издательство МГУ.

Dressel, A.R.M., ed. (1859). *Clementinorum epitomae duae*. Leipzig: J. Heinrichs.

Dvornik, F. (1962). *The Slavs in European History and Civilization*. Rutgers University Press.

Ellis, F.S., ed. (1900). Jacobus de Voragine. *The Golden Legend or Lives of the Saints*, vol 6. London: Dent.

Jones, F. S. (1982). The Pseudo-Clementines: A History of Research, *Journal of Early Christian Studies*, 2.1, 14-33.

Migne, J.-P., ed. (1857). S. Clementis epistola ad Corinthios. In *Patrologia Graeca*, vol.1 (col.199-329). Paris: Imprimerie Catholique.

Paschke, F. (1966). *Die beiden griechischen Klementinen-Epitomen und ihre Anhänge*. Berlin: Akademie-Verlag.

References

Dressel, A.R.M. (Ed.). (1859). *Clementinorum epitomae duae*. Leipzig: J.Heinrichs.

Dvornik, F. (1962). *The Slavs in European History and Civilization*. Rutgers University Press.

Ellis, F.S. (Ed.). (1900). Jacobus de Voragine. *The Golden Legend or Lives of the Saints*, vol. 6. London: Dent.

Floria, B.N. (Ed.). (1981). Vita of St. Constantine, *Legends on the Beginnings of Slavic Literature*. Moscow: Nauka, p.70-93.

Franko, I. (1981). St. Clement in Chersonese. Notes for the History of Ancient Christian Legend. In Ivan Franko. *Collected works in 50 vols*, vol.34 (pp. 7-347). Kyiv: Naukova dumka.

Jones, F. S. (1982). The Pseudo-Clementines: A History of Research, *Journal of Early Christian Studies*, 2.1, p.14-33.

Khaburgaev, G. (1994). *First centuries of Slavic literature*. Moscow State University Press.

Lavrov, P.A. (Ed.) (1911). *Literary monuments of Christian Chersonesus*. vol.2. *Lives of the Saints of Khersones in Greek and Slavonic Literature*. Moscow: Lyssner Press.

Margolina I. (2001). *St. Cyril's church in the History of Mediaeval Kyiv*. Kyiv.

Meshcherskiy, N. (1995). Art of Translation in Kyivan Rus'. In Nikita Meshcherskiy. *Selected works* (pp. 246-271). Saint-Petersburg State University Press.

Migne, J.-P., ed. (1857). S. Clementis epistola ad Corinthios. In *Patrologia Graeca*, vol.1 (col.199-329). Paris: Imprimerie Catholique.

Nikitenko N.M. (1996). Sanctuary of Chersonesus. In *Problems of Archeology and History of Bosphorus* (pp. 93-95). Kerch.

Nikitenko N.M. (2016). Image of St. Clement of Rome in the Mosaic of Sofia of Kyiv. *Our Crimea*, 2, 134-143.

Д. Морозова. Сирійський роман про св. Климента Римського...

Nikitenko N.M., Korniyenko V.V. (2014). *Gathering of the Saints of Sofia of Kyiv*. Kyiv: National Academy of Sciences of Ukraine.

Paschke, F. (1966). *Die beiden griechischen Klementinen-Epitomen und ihre Anhänge*. Berlin: Akademie-Verlag.

Tkachenko A., Vinogradov A., Turilov A. et al. (2015). St. Clement of Rome. In *Orthodox encyclopedia*, vol. 2 (pp. 413-462). Moscow.

Ukhanova, Y.V. (2000). Discovery of the Relics of St. Clement, Pope of Rome, in the Context of the Foreign and Domestic Policy of Byzantium in the Middle of the 9th Century. *Byzantine Chronic*, 59 (84), 116-128.

Ukhanova, Y.V. (1998). Vigil to St. Clement, Pope of Rome, in the Context of Vladimir's Baptizement of Rus. *Proceedings of State Historical Museum*, 100, 143-153.

Vereshchagin Y.M. (1996). Discovery of the Relics of Clement of Rome. In Yevgeny Vereshchagin. *Christian Literature of Ancient Rus*. (cc.176-184). Moskow, 1996.

Vereshchagina N.V. (2011). *Clement of Rome – Heavenly Protector of Kyivian Rus*. Odessa: Astroprint.

Vereshchagina N.V. (2019). *Christian Cults and Relics of Ancient Kyiv (end of X - first third of XIII century)*. Odessa: Astroprint.

УДК 211.5

Юлія Медведєва

ЗМІНА СТАВЛЕННЯ ДО СЕКУЛЯРИЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ У МЕЖАХ ТЕОРІЇ МОДЕРНІЗАЦІЇ РЕЛІГІЇ

Yulia Medviedieva

CHANGING ATTITUDES TO SECULARIZATION PROCESSES
WITHIN THE THEORY OF MODERNIZATION OF RELIGION

***Анотація.** В статті розглянуто ключові чинники розвитку релігійної ситуації в другій половині ХХ століття, які спричинили кардинальну зміну ставлення до теорії секуляризації з боку соціологів релігії. Від початку теорія секуляризації була стрижневою частиною загальної теорії модернізації та позначала специфіку впливу модернізації на релігійне життя. Разом із тим, внаслідок неспроможності пояснити такі явища як різке підвищення рівню релігійності в постсоціалістичних країнах, а також стабільно високий рівень релігійності в показово модерністських США, призвели до відмови дослідників від класичної теорії секуляризації. Також причиною зміни підходу до секуляризації стала наявність релігійної складової в численних політичних конфліктах кінця ХХ – початку ХХІ століть. Релігійний чинник у конфліктах був настільки незвичним та визначальним, що під його впливом народилася теорія «зіткнення цивілізацій» С. Гантінгтона наприкінці ХХ століття. Навіть попри те, що загальна теорія модернізації не зникла та досі залишається популярною серед соціологів релігії, чіткої прив'язки до неї теорії секуляризації вже нема. Секуляризація вважається або випадковою частиною модернізаційних процесів на певних*

Д.Медведєва. Зміна ставлення до секуляризаційних процесів...

етапах, або одним з варіантів розвитку релігійної ситуації поряд із контрсекуляризацією, або взагалі відкидається як хибний позитивістський конструкт, який не пройшов випробування реальним станом речей.

Ключові слова: *секуляризація, модернізація, конфлікт, десекуляризація.*

Abstract. *The article considers the key factors in development of the religious situation in the second half of the twentieth century, which caused a radical change in the attitude to the theory of secularization by sociologists of religion. From the beginning, the theory of secularization was a core part of the general theory of modernization and marked the specifics of modernization's impact on religious life. However, the inability to explain such phenomena as the sharp rise in religiosity in post-socialist countries, as well as the consistently high level of religiosity in the typically modernist United States, led researchers to abandon the classical theory of secularization. Another reason for the change in the attitude to secularization was the presence of a religious component in numerous political conflicts in the late twentieth and early twenty-first centuries. The religious factor in the conflicts was so unusual and decisive that under its influence the theory of «clash of civilizations» by S. Huntington was born at the end of the twentieth century. Even though the general theory of modernization has not disappeared and still remains popular among sociologists of religion, there is no clear reference to the theory of secularization. Secularization is considered either a random part of modernization processes at certain stages, or one of the options for the development of the religious situation along with counter-secularization, or even completely rejected as a false positivist construct that has not been validated with the real state of affairs.*

Key words: *secularization, modernization, conflict, dесекуляризація.*

Постановка проблеми. *Протягом перших двох третин ХХ століття теорія секуляризації не лише домінувала в*

соціології релігії, але до певної міри створювала світоглядну рамку для самого існування цієї галузі знання. Секуляризація розглядалася як частина модернізаційних процесів та загального прогресу суспільства. Зміст модернізації визначався за допомогою технологічних або економічних критеріїв. Тим не менш, явище модернізації тісно пов'язане з різними аспектами суспільства, в тому числі з релігією та релігійними цінностями. Власне, секуляризація в класичній соціології релігії розглядалася як релігійний вимір модернізації. Натомість протягом останнього десятиліття ХХ століття теорія секуляризації припинила задовольняти соціологів релігії та була відкинута, або принаймні сильно видозмінена. У зв'язку з піднесенням релігійних спільнот та ідеологій протягом останніх десятиліть дискусія щодо принципової можливості встановити загальний тренд релігійних процесів є дуже актуальною в контексті прогностичної функції релігієзнавства.

Ступінь наукової розробки. В західному релігієзнавстві тематика секуляризації та альтернативних концепцій модернізації релігії була однією з центральних від початку існування соціології релігії як наукової дисципліни. Проте, лише в останні десятиліття ХХ століття серед соціологів релігії стала поширеною думка про хибність або неуніверсальність теорії секуляризації. Відомими дослідниками, які ставили питання про відповідну зміну парадигми, були Родні Старк, Пітер Бергер, Джордж Вайгель, Марк Чавес, Юрген Габермас та інші. В Україні тематика секуляризації розглядалася такими вченими, як Віктор Єленський, Максим Паращевін, Ірина Горохолінська, Анатолій Колодний, Людмила Филипович, Віталій Докаш, Олександр Білокобильський, Руслан Халіков, Уляна Луц та інші.

Формулювання мети. Метою даної статті є визначення ключових проблемних моментів у класичній теорії секуляризації, які призвели до її відмежування від загальної теорії модернізації релігії та подальшого спростування чи істотної трансформації.

Виклад основного матеріалу. Ідея поступової секуляризації склалася в європейській та північноамериканській думці ще до оформлення соціології релігії як дисципліни. Американським соціологом Р. Старком було досліджено секуляризаційні прогнози, починаючи від XVII ст., відповідно до яких, загибель релігії відбудеться протягом найближчого часу за життя авторів [Stark 1999: 249]. Так, Т.Вулстон ще у 1700-х роках розраховував, що християнство перестане існувати до початку XX ст. «Найоптимістичнішим прогностиком» серед просвітників можна вважати Вольтера, який пророкував зникнення релігій протягом найближчих десяти років. У візіях соціологічного теоретизування суспільство мало перерости віру та церкву, а сам фідеїзм поступово почали б сприймати як набір ритуалів, забобонів і священних традицій. «Пророками» зникнення й знищення релігії в індустріальному та секулярному суспільстві були видатні політики, соціологи й психологи Нового часу, для яких вирок релігії був проголошений самим розвитком суспільства розуму, в якому зникне потреба в сакральному (М. Вебер, Т. Джефферсон, К. Маркс, Г. Спенсер, З. Фройд). Але таким пророком до певного часу був і сам Р. Старк, і інші соціологи першої половини XX століття. Так, П. Бергер писав про витіснення релігій на манівці сектантства, коли віряни будуть стрибати разом, аби протистояти глобальній світській культурі [Berger 1980]. При цьому проблеми вірян усе більше будуть нагадувати проблеми тибетського астролога, який приїхав з візитом до американ-

ського університету. Обіцянку про перетворення релігії на жертву модернізації стали сприймати як одну з ключових презумпцій у науковому дискурсі. Революцію розуму інтерпретували як таку історичну революцію, що перетворює середньовічні аграрні суспільства на сучасні індустріальні.

Разом із тим, розвиток думки та розвиток суспільних процесів наприкінці ХХ століття призвели до перегляду домінуючої теорії секуляризації, яка не була в змозі пояснити цілу низку явищ. По-перше, декілька режимів та держав, пов'язаних із пропагандою секуляристського світогляду, зникли з політичної карти світу й тамтешні суспільства відносно швидко повернулися до релігійного світосприйняття. Найбільш важливим прецедентом став розпад СРСР, коли протягом кількох років кількість релігійних організацій у незалежних державах збільшилася в кілька разів. Зокрема, в Україні на момент розпаду СРСР існувало близько 8000 релігійних організацій, що було найвищим показником доби переходу радянських республік до незалежного статусу. Але навіть тут протягом наступних 10 років кількість релігійних організацій постійно збільшувалася, що свідчить про штучність секуляризаційних тенденцій за радянських часів. Як слушно зауважує В. Докаш, «симптоматичним для свободи буття релігії є саме те, що ця якість проявляється в зростанні, у першу чергу, кількісних показників. Якщо в 1991 р. в релігійному просторі України було лише 9944 релігійних організацій, то 1992 р. – уже 12962 (приріст склав 30%). Відповідно в 1993 р. було 15017 релігійних організацій (приріст 16%). Високий показник приросту був і в 1995 р., що при кількості 16984 релігійних організацій дало 13,5% зростання. Хоча в подальшому таких темпів зростання не спостерігалось, але динаміка була стабільною: 1996 р. – 18111 (приріст 6,8%), 1997 р. – 19110 (при-

ріст 5,5%), 1998 р. – 20408 (приріст 6,8%), 1999 р. – 21843 (приріст 7%), 2000р. – 23543 (приріст 7,8%), 2001 р. – 25405 (приріст 7,9%)» [Докаш 2010: 184-185]. Станом на 2020 рік в Україні зареєстровано 36796 релігійних організацій, не враховуючи ті, що існують на тимчасово окупованих територіях [Звіт 2020].

Схожа статистика існує і в інших пострадянських державах. Наприклад, у РРФСР на 1990 рік існувало 5494 зареєстровані релігійні організації, а вже у 2001 році в Росії було зареєстровано 17427 релігійних організацій [Слобожанникова 2007: 72]. На кінець 2018 року в РФ діяло 30896 організацій. Так само вирости показники і в азійських республіках колишнього СРСР, до прикладу, на 1990 рік у Киргизстані функціонувало 39 мечетей, натомість протягом 10 років їхня кількість збільшилася до 2500 [Крылов 2006: 105]. На 2019 рік у Киргизстані існувало вже 3294 релігійні організації, з них близько 400 – не мусульманських. Схожа ситуація і в інших пострадянських країнах, де після припинення існування секуляристських режимів кількість релігійних організацій та відсоток віруючих динамічно зростає протягом кількох років, і досі залишається високим та поступово зростає надалі.

Деякі дослідники звертають також увагу на роль релігійних діячів у антикомуністичній політиці другої половини ХХ століття, яка сприяла послабленню СРСР. Так, Дж. Вайгель починає свою статтю в знаковому збірнику «The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics» наступними словами: «На зламі ХХІ століття вплив Римсько-Католицької церкви в світовій політиці живо ілюструє те, що професор П.Бергер описав у попередньому розділі як не-секуляризацію пізнього Модерну. Католицький вплив, який можна побачити емпірично від Маніли до

Кракова та від Сантьяго де Чілі до Сеула, також відкидає очікування – а насправді, глибокі потаємні сподівання – багатьох засновників сучасного світу» [Weigel 1999: 19]. Далі в статті автор пише, що роль церкви та папи Івана Павла II в ліквідації комуністичних режимів у Східній Європі була ключовою, і саме позиція Католицької церкви спонукала політиків виступати проти СРСР.

Стосовно зростання авторитету церкви та папства протягом ХХ століття Вайгель вживав термін «unsecularization», який частково перегукується з «desecularization» Пітера Бергера та іноді перекладається як «розсекуляризація» [Водоразделы секуляризации 2017: 48]. В своїй статті для збірника «Order and Disorder After the Cold War» Дж. Вайгель дещо розширив «розсекуляризаційну» перспективу, відзначаючи не лише роль Римсько-Католицької церкви в Польщі та Чехословаччині, а також роль євангельських церков у Німецькій демократичній республіці, а також роль православних церков у Румунії, Болгарії та інших республіках соцтабору, без якої революційні події 1989 року відбулися б не в тій формі, а може, і взагалі не мали б місця. Також Вайгель пише там про другий аргумент проти секуляризації – відсутність яскраво вираженої секуляризації в США. «Хоча її й не завжди визнають, «розсекуляризація» світу є одним з панівних соціальних фактів у житті кінця ХХ століття. Це правда, що Сполучені Штати, попри передбачення двох поколінь теоретиків секуляризації, залишаються незрушно релігійним суспільством» [Weigel 1995: 219]. Саме той факт, що теорія секуляризації не працює в такому модернізованому суспільстві, як американське, зрештою став одним з найважливіших аргументів проти цієї теорії.

Трансформацію поглядів соціологів релігії з акцентом на американський парадокс можна проілюструвати на прикладі М. Чавеса, який ще з 1980-х років досліджував секуляризаційні процеси, а вже у своїй статті «Secularization as Declining Religious Authority» за 1994 рік пише про необхідність перегляду теорії секуляризації. «Довготривалий консенсус навколо класичних версій теорії секуляризації був розбитий протягом останніх десятиліть. Вперта відмова релігії зникати спонукала значно переглянути наявні моделі секуляризації. «Факти» не передбачають дискусії: нові релігійні рухи продовжують зростати; старші рухи на кшталт п'ятидесятництва чи мормонства поширюються; релігійні фундаменталісти з'являються по всьому світі; також, принаймні в США, суттєві сегменти населення продовжують говорити, що вони вірять у Бога, та продовжують належати до ортодоксальних релігійних організацій. Так чи інакше, значущість цих фактів дуже сильно дискусійна. Чи фальсифікує тривала наявність релігії теорію секуляризації? Чи ця форма, в якій релігія існує, навпаки підтверджує теорію секуляризації? Чинні дебати щодо секуляризації можна пояснити в термінах кунівської теорії зіткнення парадигм, де теоретичні побудови конкурують, не через правдивість чи хибність фактів, а через свою релевантність щодо них» [Chaves 1994: 749-750]. Пошуки нової парадигми привели М. Чавеса до дослідження явища конгрегацій в США, яке він вважає найтипівішим, найпоширенішим проявом суспільної організації в цій державі. Варто звернути увагу й на те, що в 1994 році також вийшла книга «Public religions in the modern world» Х. Казанови, де він також переглядає класичні теорії секуляризації та вказує на необхідність нового підходу до зростання релігії в світі.

Х. Казанова робить акцент ще на одному тренді, який може свідчити про повернення релігії до публічної площини: «Протягом цілого десятиліття 1980-х важко було знайти бодай один серйозний політичний конфлікт будь-де в світі, за яким би не було неглибоко прихованої релігійної складової» [Casanova 1994: 3]. Те, що здавалося відкриттям у 1994 році, на сьогодні вже є майже загальним консенсусом, саме релігійний чинник шукають у конфліктах навіть тоді, коли він там насправді відіграє радше роль контексту й не був причиною. У 1995 році вийшла згадана вище стаття Дж. Вайгеля «Religion and Peace: An Argument Complexified», яка вплинула також на С. Гантінгтона – автора концепції «зіткнення цивілізацій», чия книга «The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order» була опублікована в 1996 році [Водоразделы секуляризации 2017: 49]. Після терактів 11 вересня 2001 року саме релігійна складова конфліктів вийшла на перше місце.

Внаслідок такої різкої зміни дискурсу після потрясінь 1991-2001 років, теорію секуляризації почали критикувати навіть ті автори, які раніше виступали її фундаторами. Зокрема, згадані вище Р. Старк та П. Бергер теж переключилися на критику теорії секуляризації, а також на розробку інших альтернативних концептів. В 1999 році вийшла програмна стаття Старка «Secularization, R.I.P.», де він засвідчує неспроможність секуляризаційних «пророцтв», зокрема, звертаючи увагу на некоректність співвіднесення секуляризації та модернізації як паралельних процесів, коли секуляризація визнається частиною модернізаційного руху людства. «Тримайте в голові, що модернізація є тривалим, поступовим, порівняно константним процесом. Війни, революції та інші лиха можуть спричинити випадковий раптовий спалах на графіках, але загалом процес не є вола-

тильним. Якщо секуляризація є результатом модернізації, або ж принаймні одним з її аспектів, тоді секуляризація також не волатильна та, замість того щоб рухатися раптовими поштовхами та ривками, вона буде так само демонструвати довготривалий, поступовий та відносно константний тренд на зникнення релігії, співвідносячись із подібними трендами модернізації, наприклад, із економічним розвитком, урбанізацією та освітою» [Stark 1999: 251]. Натомість, секуляризація, за пізнім Старком, не демонструвала сталого тренду не лише в США, а навіть у Європі, де періодичний занепад релігії згодом замінюється її зростанням, як у публічній площині, так і в площині індивідуальної віри.

Питання співвідношення секуляризації та модернізації потребує розведення цих двох категорій та визначення обсягу кожної з них. Модернізація в класичних теоріях виступала як родова ознака, тоді як секуляризація розглядалася як її спеціальний вияв, модернізація релігії, поряд із модернізацією економіки, освіти тощо. Відповідно, тренди модернізації релігійності, тобто секуляризації, мали співпадати з трендами модернізації загалом, відображувати її ключові тенденції в специфічній площині. Вихідним пунктом процесів модернізації вважається XVIII століття коли в Європі відбулася промислова революція, і водночас кілька соціальних революцій, а також отримання незалежності Сполученими Штатами Америки. Піонером індустріалізації та модернізації стала Велика Британія, звідки модернізаційні тенденції поширилися Європою та Америкою. Через переплетіння політичних, світоглядних та економічних чинників, які позначали модернізацію від початку, в науці прийнято розглядати її у політичній, економічній, соціокультурній, технологічній сферах. Зокрема, в технологічній сфері звертається увага на збільшення частки приклад-

них знань для покращення технології виробництва і розподілу товарів. В цілому, отримані знання підвищували можливості контролювати навколишнє середовище через передові технології [Stark 1972: 3].

Стосовно впливу модернізації на релігію, то дослідники відзначають дві характерні риси. По-перше, релігійні інституції звертаються до технік і процедур, напрацьованих в інших секторах суспільства [Wilson 2005: 6110]. Зокрема, релігійні інституції переймають новітні способи комунікації, засідання керівних органів можуть відбуватися онлайн, проповідь здійснюється через радіо, телебачення тощо, впроваджується бюрократизована світська система управління складними організаційними та фінансовими процесами. По-друге, відбувається раціоналізація релігійного світогляду, який так чи інакше змушений враховувати новітні надбання науки та адаптуватися до секулярного світогляду як домінуючого. По-третє, релігійні спільноти та індивіди нерідко протистоять модернізації, тоді виникає явище, яке П. Бергер назвав «контрсекуляризація»: «Можна стверджувати, що модернізація мала певні секуляризаційні ефекти, деінде більші, деінде менші. Але вона спровокувала також потужні рухи контрсекуляризації» [Berger 1999: 3]. На думку Бергера, контрсекуляризація як явище дуже серйозно вплинуло на модерну релігійність, хоча ані він сам, ані переважна більшість дослідників класичного періоду не приділяли значної уваги концептуалізації цього явища. Сьогодні концепт «контрсекулярності» періодично досліджують релігієзнавці з пострадянських країн, зокрема, І. Горохолінська, Р. Халіков в Україні, В. Карпов та К. Товбин у РФ та ін., тоді як серед західних дослідників і сама секуляризація, і альтернативні рухи на тривалий час випали з поля зору.

Зміна ціннісних (зокрема релігійних) орієнтирів європейців внаслідок модернізації неодноразово ставали предметом досліджень. «На думку Т. Гензике, в більшості європейських країн модернізація спричинила істотні зсуви основоположних цінностей у напрямку поліпшення людського існування в посейбічному, а не в потойбічному світі. Р. Інглхарт стверджує, що головною метою модернізації була максимізація особистого добробуту через економічний прогрес суспільства. Звичайно, такі цілі не можуть бути досягнутими поза ігноруванням інших соціальних завдань. У той же час, на переконання Гензике, релігійні цінності та переконання мали поступитися місцем новому світогляду, який виникає з ідей прогресу і модернізації» [Медведева 2016: 56]. Таким чином, можна припустити, що модернізація була процесом скасування чи трансформації певних традиційних цінностей і переконань, а зниження релігійності повинно було співвідноситися з прогресом у технологічній площині, науковим розвитком, раціоналізацією.

На думку М. Вебера, перехід від релігійного традиційного світогляду до раціонального наукового був головною причиною занепаду релігійності в ході модернізаційних змін. Вебер вважав, що наука і техніка утворили правлячий дуумвірат, заступивши місце магії та містики [Kamteyer 1994: 11]. Вернер Старк робив звідси висновок, що представники матеріалістичної цивілізації промислово-розвинених країн вже не можуть звертатися задля пояснення людини та світу з точки зору креаціоністської парадигми, натомість виходять з природничо-наукової точки зору, відкидаючи або пояснюючи в свій спосіб явища, які раніше вважалися містичними [Stark 1972: 402]. Понад те, модернізована людина ставиться до релігії як до паранаукового знання, яке не спроможне давати правильні відповіді на

питання щодо світобудови та існування людини, натомість власне релігійні питання, в яких ця сфера знання є компетентною, відкидаються як несуттєві. Це дає підстави стверджувати негативний вплив модернізації на релігійні вірування та цінності, втім, так само постраждали та були усунені інші світоглядні парадигми, а наука перетворилася поступово з пізнавальної практики на підвалини світогляду.

Таким чином, модернізація та секуляризація не лише мають спільне походження в історії, але також спричинили трансформацію релігійного світогляду та виникнення своєрідних заміників традиційних форм релігії, в секуляризованому чи, навпаки, контрсекулярному вигляді. Так чи інакше, обидва процеси є пов'язаними один з одним за своєю природою [Inglehart 1997: 72], або взаємно сприяють один одному в процесі свого розвитку [Gensicke 2001: 111]. Тобто модернізація виступає як чинник, що впливає на зниження рівню релігійності, знижує авторитет релігії в суспільстві. Зокрема, дослідники неодноразово проводили паралель між високим рівнем релігійності та поганими економічними умовами, соціальною нестабільністю, корупцією тощо [Kammeyer 1994: 504]. З іншого боку, не слід надто спрощувати й пов'язувати кількісний рівень релігійності суто з добробутом. Радше правильно казати, що релігійна віра, яка актуалізується в умовах модернізації та суспільства загального добробуту, якісно відрізняється від релігійної віри, яка існувала в традиційному домодерному суспільстві.

Висновки та перспективи дослідження. Таким чином, соціологія релігії протягом свого існування суттєво змінила погляд на співвідношення модернізації та секуляризації. Якщо під час появи цієї дисципліни можна було простежити певні паралельні закономірності між процесами секуляризації та модернізації, то поступово стало оче-

видно, що ці збіги були більш-менш ситуативними й не можуть некритично бути перенесені на всі існуючі або можливі суспільства як обов'язкова риса модернізації. Дослідження останніх 30-40 років продемонстрували, що модернізація далеко не завжди призводить до зменшення впливу релігії на людське суспільство, паралельно йде процес ви-зрівання протилежних настроїв, що й зазначали автори, які писали про зіткнення світоглядних парадигм, побудованих на релігії, в сучасних світових конфліктах. Саме роль релігії в сучасному модернізованому суспільстві, як у його мирному повсякденному існуванні, так і в конфліктах різних ви-мірів, є перспективним предметом подальших досліджень.

Список літератури

Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный про-ект и глобальные альтернативы (2017). Киев: ФЛП Халиков.

Горохолінська, І. (2019). *Постсекулярність: філософські та богословські інтенції сучасної релігійності*. Чернівці: ЧНУ.

Докаш, В. (2010). Свобода буття релігії як форма реалізації демократії. *Релігійна свобода*, 15, 182-189.

Звіт про мережу релігійних організацій на 01.01.2020.
<https://data.gov.ua/dataset/5ed01094-1e32-4f37-a412-faf9e369420b/resource/1fc2bcdb-f0a5-4d2f-bbd2-e666498a738c/download/forma-1.csv>

Крылов, А. (2006). Религия в общественно-политической жизни Кыргызстана. *Центральная Азия и Кавказ*, 6 (48), 101-108.

Медведєва, Ю. (2016). Релігійність та економічна безпека в країнах заходу: до проблеми співвідношення. *Грані*, 2 (130), 55-60.

Слободжанникова, В. (2007). Конфессиональный портрет современной России. *Известия Саратовского университета. Сер. Социология, политология*. 7 (1), 69-74.

Berger, P. (1980). From secularity to world religions. *The Christian Century*, Jan. 16, 41-45.

Berger, P. (1999). The Desecularization of the World: A Global Overview. In *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center, 1-18.

Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: The University of Chicago Press.

Chaves, M. (1994). Secularization as Declining Religious Authority. *Social Forces*, 72, 749-750.

Gensicke, T. (2001). Zur Frage der Erosion eines stabilen Wertefundaments in Religion und Familie. In *Werte und Wertewandel in westlichen Gesellschaften - Resultate und Perspektiven der Sozialwissenschaften*. Opladen: Leske+Budrich, 107-135.

Inglehart, R. (1997). *Modernization and Postmodernization - Cultural, Economic, and political Change in 43 Countries*. Princeton: Princeton University Press.

Inglehart, R., Basanez, M., Moreno A. (1998). *Human Values and Beliefs: A Cross-Cultural Sourcebook: Political, Religious, sexual, and Economic Norms in 43 Societies: Findings from the 1990-1993 World Values Survey*. Ann Arbor: University of Michigan.

Kammeyer, K. C. W., Ritzer G., Yetman N. R. (1994). *Sociology: Experiencing changing societies*. Boston: Allyn & Bacon.

Stark, R. (1999). Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion*, 60 (3), 249-273.

Stark, W. (1972). *The Sociology of Religion - A study of Christendom*. New York: Fordham University Press.

Weigel, G. (1995). Religion and Peace: An Argument Complexified. In *Order and Disorder After the Cold War*. Cambridge: MIT-Press, 219-233.

Weigel, G. (1999). Roman Catholicism in the Age of John Paul II. In *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center, 19-35.

Wilson, J. F. (2005). Modernity. In *Encyclopedia of religion*, 2-nd ed., V. 9. Farmington: Thomson Gale, 6108-6112.

References

Berger, P. (1980). From secularity to world religions. *The Christian Century*, Jan. 16, 41-45.

Д.Медведєва. Зміна ставлення до секуляризаційних процесів...

Berger, P. (1999). The Desecularization of the World: A Global Overview. In *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center, 1-18.

Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: The University of Chicago Press.

Chaves, M. (1994). Secularization as Declining Religious Authority. *Social Forces*, 72, 749-750.

Dokash, V. (2010). Religious Freedom as an Approach to Democracy Implementation. *Religious Freedom*, 15, 182-189 [In Ukrainian].

Report on the network of religious organizations on 01.01.2020.
<https://data.gov.ua/dataset/5ed01094-1e32-4f37-a412-faf9e369420b/resource/1fc2bcdb-f0a5-4d2f-bbd2-e666498a738c/download/forma-1.csv>

Gensicke, T. (2001). Zur Frage der Erosion eines stabilen Wertefundaments in Religion und Familie. In *Werte und Wertewandel in westlichen Gesellschaften - Resultate und Perspektiven der Sozialwissenschaften*. Opladen: Leske+Budrich, 107-135.

Horokholinska, I. (2019). *Postsecularity: philosophical and theological intentions of modern religiosity*. Chernivtsi: ChNU [In Ukrainian].

Inglehart, R. (1997). *Modernization and Postmodernization - Cultural, Economic, and political Change in 43 Countries*. Princeton: Princeton University Press.

Inglehart, R., Basanez, M., Moreno A. (1998). *Human Values and Beliefs: A Cross-Cultural Sourcebook: Political, Religious, sexual, and Economic Norms in 43 Societies: Findings from the 1990-1993 World Values Survey*. Ann Arbor: University of Michigan.

Kammeyer, K. C. W., Ritzer G., Yetman N. R. (1994). *Sociology: Experiencing changing societies*. Boston: Allyn & Bacon.

Krylov, A. (2006). Religion in the Public-Political Life of Kyrgyzstan. *Central Asia and Caucasus*, 6 (48), 101-108 [In Russian].

Medvedieva, Y. (2016). Religiousness and economic security of the west: to the problem of correlation. *Grani*, 2 (130), 55-60 [In Ukrainian].

Slobozhannikova, V. (2007). The Confessional Portrait of Contemporary Russia. *Proceedings of the Saratov University. Sociology, Politicalology*. 7 (1), 69-74 [In Russian].

Stark, R. (1999). Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion*, 60 (3), 249-273.

Stark, W. (1972). *The Sociology of Religion – A study of Christendom*. New York: Fordham University Press.

Watersheds of Secularization: the Western Civilization Project and its Global Alternatives (2017). Kyiv: Khalikov publisher [In Russian].

Weigel, G. (1995). Religion and Peace: An Argument Complexified. In *Order and Disorder After the Cold War*. Cambridge: MIT-Press, 219-233.

Weigel, G. (1999). Roman Catholicism in the Age of John Paul II. In *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center, 19-35.

Wilson, J. F. (2005). Modernity. In *Encyclopedia of religion*, 2-nd ed., V. 9. Farmington: Thomson Gale, 6108-6112.

Лариса Владиченко, Тетяна Кожушко

**ІНСТИТУЮВАННЯ
ВІЙСЬКОВОГО КАПЕЛАНСТВА В УКРАЇНІ:
АКЦЕНТ НА ДІЯЛЬНОСТІ КАТОЛИЦЬКИХ ЦЕРКОВ**

Larysa Vladychenko, Tetiana Koshushko
INSTITUTION OF MILITARY CHAPLAINCY IN UKRAINE:
EMPHASIS ON CATHOLIC CHURCH ACTIVITIES

Анотація. В статті розглянуто проблематику становлення служби військового капеланства в період незалежності України як одного із пріоритетних напрямів відносин між державою та релігійними організаціями в Україні.

Безпосередньо проаналізовано сучасний стан військового душпастирства в контексті діяльності в означеному аспекті католицьких церков в Україні. Зокрема з'ясовано інституційну складову католицьких церков, наведено статистичні дані, які показують кількісний та відсотковий склад католицьких церков в релігійній мережі України.

Проаналізовано результати соціологічних опитувань релігійної ситуації в Україні та ідентифікації релігійності населення у контексті католицьких церков. Вивчено думку населення України стосовно довіри до релігійних організацій, релігійних лідерів (зокрема керівництва католицьких церков) та військових формувань України. Також з'ясована (через результати соціологічних опитувань) думка населення щодо доцільності утворення інституту військового капеланства в Україні.

Наведено організаційний поділ внутрішньої структури католицьких церков в Україні та з'ясовано, які структурні одиниці відповідають за координацію з силовими структурами України та організацію душпастирської роботи. Акцентовано ува-

гу на огляді співпраці католицьких церков в Україні із військовими формуваннями України в аспекті здійснення душпастирської діяльності. Окремо приділено увагу висвітленню різноманітних напрямів душпастирської роботи безпосередньо військовими капеланами католицьких церков та координації цієї роботи відповідними структурними підрозділами католицьких церков. Зокрема у проведенні конференцій, зустрічей, тренінгів, паломництв щодо питань організації та здійснення душпастирської роботи у сфері військового капеланства.

Також приділено увагу розгляду діяльності консультативно-дорадчого органу з питань військового капеланства при Міністерстві оборони України (куди входять, зокрема, і католицькі церкви в Україні) та його внесок у становлення інституту військового капеланства в Україні. Розглянута міжконфесійна співпраця церков в Україні, зокрема і католицьких, в питанні становлення, створення інституту військового капеланства в незалежній Україні, через діяльність міжконфесійних об'єднань.

З'ясовано, що актуальним залишається питання законодавчого закріплення інституту військового капеланства в збройних силах України. У зв'язку з чим висвітлено законотворчу роботу в цьому напрямі та залучення до цього питання католицьких церков в Україні.

Ключові слова: капелан, капеланська діяльність, військове духовенство, служба військового капеланства, міжконфесійні об'єднання, католицькі церкви.

Abstract. The article deals with the problem of military chaplaincy service formation in the period of independence of Ukraine as one of the priority directions of relations between the state and religious organizations in Ukraine.

The current state of military pastoral care is analyzed directly in the context of Catholic churches activities in Ukraine in this aspect. In particular, the institutional component of the Catholic churches is clarified, statistics demonstrating the quantitative and percentage

composition of the Catholic churches in the religious network of Ukraine are provided.

The results of sociological surveys of the religious situation in Ukraine and the identification of religiosity of the population in the context of Catholic churches are analyzed. The opinion of the population of Ukraine regarding the trust in religious organizations, religious leaders (including the leadership of the Catholic churches) and the military formations of Ukraine is examined. The opinion of the population on the expediency of establishing a military chaplaincy institute in Ukraine is also clarified (through the results of sociological surveys).

The organizational division of the internal structure of the Catholic churches in Ukraine is presented, and it is also clarified which structural units are responsible for coordination with the Ukrainian power structures and organization of pastoral work. Attention is drawn to the review of the cooperation of the Catholic churches in Ukraine with the military formations of Ukraine in the aspect of pastoral activity. Special attention is paid to the coverage of the various areas of pastoral work directly by the military chaplains of the Catholic churches and the coordination of this work by the relevant structural units of the Catholic churches. In particular, conferences, meetings, trainings, pilgrimages on the organization and implementation of pastoral work in the field of military chaplaincy.

Also, consideration is given to the activities of the advisory body on military chaplaincy at the Ministry of Defense of Ukraine (which includes, in particular, the Catholic churches in Ukraine) and its contribution to the establishment of the Institute of Military Chaplaincy in Ukraine. The inter-denominational cooperation of the churches in Ukraine, including the Catholic ones, was considered in establishing a military chaplaincy institution in independent Ukraine through the activities of interfaith associations.

It has been found that the issue of legislative securing of the Institute of Military Chaplaincy in the Armed Forces of Ukraine

remains urgent. In this regard, the legislative work in this area and the involvement of Catholic churches in Ukraine are highlighted.

Keywords: *chaplain, chaplaincy, clergy, military chaplaincy service, interfaith associations, Catholic churches.*

Постановка проблеми. В Україні після подій кінця 2014 р. початку 2015 р., дестабілізації миру на сході України, актуалізувалося питання стосовно дотримання основоположних прав і свобод людини, зокрема права на релігійну свободу. Безпосередньо актуалізувалося питання утворення капеланської служби у військових формуваннях України. Зокрема, у липні 2014 р. Уряд видав розпорядження «*Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії та Державній прикордонній службі*» [Про службу 2014]. Після чого розпочалася робота по утворенню відповідних інституційних структур в Міністерстві оборони, Національній гвардії, Державній прикордонній службі і, згодом, при Державній спеціальній службі транспорту (згідно розпорядження КМУ від 14.12.2016 р. № 964-р «*Про внесення змін до розпорядження Кабінету Міністрів України від 2 липня 2014 р. № 677*» [Розпорядження 2016]).

Таким чином у Міністерстві оборони України, Міністерстві внутрішніх справ України, Міністерстві інфраструктури України та Державній прикордонній службі України розпочалася безпосередня робота по створенню інституцій військового капеланства. Як зазначає український дослідник С. Лисенко, «Ідея запровадження служби військового духовенства (капеланської служби) у військових формуваннях виникла майже одразу з проголошенням незалежності України та початком створення національних збройних сил. Від ідеї до практичного втілення минуло більше двадцяти років, упродовж яких силами громадських та релігійних міжконфесійних організацій здійснювалися

заходи з пропагування цієї ідеї серед вищого і середнього військового керівництва» [Лисенко 2017: 203].

Отже, в Україні у 2014 році на загальнодержавному рівні актуалізувалося питання у поглиблені співпраці державних інституцій із низкою релігійних організацій в аспекті капеланської діяльності. Означене питання є актуальним і для католицьких церков в Україні. Католицька церква представлена в Україні Українською греко-католицькою церквою, Римсько-католицькою церквою в Україні, Мукачівською єпархією греко-католицької церкви, а також громадами Вірменської католицької церкви. Серед католицьких церков в Україні активно проводять капеланську діяльність – Українська греко-католицька церква (далі – УГКЦ) та Римо-католицька церква (далі – РКЦ).

Зазначимо, що у своїх працях проблематикою капеланства займалися С. Здіорук, Т. Калениченко, Р. Коханчук, С. Лисенко, Р. Небожук, Д. Садов'як та інші. Зокрема, вказані дослідники у своїх наукових доробках акцентували увагу на розгляді історичної ретроспективи капеланства в українських землях, огляду міжнародного досвіду капеланської служби, дослідженням нормотворчих ініціатив щодо служби військового капеланства в Україні, розгляду становлення служби військового капеланства як одного із пріоритетних напрямів державної політики у сфері релігії в Україні тощо. Однак, в українському релігієзнавстві залишається мало досліджуваною тематика сучасного стану розвитку інституту військового капеланства того чи іншого конфесійного напрямку. Власне кажучи, вказана стаття буде присвячена проблематиці капеланства в католицьких церквах в Україні.

Метою статті є дослідження сучасного стану розвитку інституту військового капеланства в католицьких церквах в Україні.

Для досягнення поставленої мети, необхідно виконати наступні завдання: з'ясувати інституційну складову католицьких церков в Україні; проаналізувати результати соціологічних опитувань щодо релігійної ситуації в Україні у контексті католицьких церков та інституту військового капеланства в Україні; з'ясувати організацію внутрішньої структури та здійснення ними координації з силовими структурами України; здійснити огляд співпраці католицьких церков в Україні із військовими формуваннями в аспекті здійснення душпастирської діяльності.

Зауважимо, що адміністративні центри УГКЦ та РКЦ знаходяться відповідно у м. Київ та м. Львів. Загалом католицькі церкви в Україні займають біля 14% від загальної інституційної мережі релігійних організацій в Україні (з яких 11% становить УГКЦ і 3% – РКЦ). Релігійні інституції УГКЦ і РКЦ присутні у всіх адміністративно-територіальних центрах України, найбільша їх кількість представлена у Західному регіоні.

Згідно соціологічних опитувань станом на 2019 рік 9,5% опитаних ідентифікують себе із УГКЦ та 1,6% із РКЦ [Держава 2019: 14]. Підкреслимо той факт, що в Україні лідери католицьких церков користуються досить високим відсотком довіри. Так, 41,5% опитаних зазначили, що довіряють Папі Римському Франциску і 27,5% – Верховному Архієпископу Києво-Галицькому Святославу (Шевчуку) [Держава 2019: 26].

Також звернемо увагу на те, що тенденції останніх п'яти років вказують на те, що ступінь довіри до силових структур та релігійних організацій серед населення Укра-

їни займає одне із провідних місць. Наприклад, «серед державних та суспільних інститутів найчастіше довіра висловлюється до ... Збройних Сил України (74%), ... Державної служби з надзвичайних ситуацій (64%), Національної гвардії України (64%), Церкви (63%), Державної прикордонної служби (63%), добровольчих батальйонів (62%)... Національної поліції (51%)» [Оцінка 2019].

Досить високий рівень довіри до військових та релігійних інституцій в Україні пояснює актуальність їх співпраці. Звернемо увагу і на той факт, що за період незалежності України громадська підтримка щодо доцільності діяльності військового капеланства зростає. Наприклад, у 2010 р. цю ідею підтримувало 55,9% респондентів; у 2013 р. – 52,4%; у 2016 р. – 66,7%; у 2017 р. – 68%; у 2018 р. – 68,2% [Релігія 2018: 31].

Безпосередньо УГКЦ була однією з християнських церков в Україні яка ще з початку незалежності була зацікавлена у співпраці із збройними силами.

Наприклад, «у штабі Прикарпатського військового округу був започаткований експеримент: на посаду провідного наукового співробітника Науково-дослідної лабораторії СПС округу влітку 1992 року був призначений греко-католицький священник о.Володимир Сичак, який фактично виконував функції гарнізонного капелана ... Експеримент тривав до 2000 року» [Коханчук 2011: 22]. В той час «відбувалася робота щодо напрацювання нормативної бази. У Прикарпатському військовому окрузі було підготовлено проект «Правил духовного опікування в Збройних Силах України на першому етапі організації капеланської служби», який в подальшому послужив основою для розроблення Концепції душпастирської опіки у ЗСУ» [Владиченко 2014: 181].

Подальша співпраця релігійних організацій із силовими структурами з початку незалежності України відбувалася через входження зацікавлених церков до міжконфесійних капеланських об'єднань, які співпрацювали із збройними силами. Такі об'єднання в Україні були утворені у 1994 р., 2000 р., 2015 р. та 2020 р. відповідно – Міжцерковна рада з питань душпастирської роботи у збройних формуваннях України, Всеукраїнське міжконфесійне релігійне християнсько-військове братство, Християнська служба порятунку, Міжконфесійна рада капеланів.

«12 травня 1994 року у Львові на науково-практичному симпозіумі «Духовно-гуманітарні проблеми розбудови Збройних Сил України», який проводили Національний інститут стратегічних досліджень спільно з Інститутом історії релігії, була започаткована, як консультативний орган, Міжцерковна рада з питань душпастирської роботи у збройних формуваннях України. Відбулася спроба учасників – представників УПЦ КП, УПЦ МП, УАПЦ, УГКЦ та релігійної спільноти Церкви Адвентистів сьомого дня у присутності представників Міністерства оборони України створити постійний консультативний орган різних конфесій у справі душпастирства в Збройних Силах України» [Садов'як 2020]. Бачимо, що УГКЦ спільно із православними і протестантською церквою створюють перше міжконфесійне об'єднання у Західному регіоні, однак як показала практика вказане об'єднання проіснувало не довго. Оскільки «в середині 90-х років минулого століття релігійні організації знаходилися на стадії розвитку в нових державотворчих умовах, релігійне середовище характеризувалося високим ступенем конфліктності та, що було визначальним, не спостерігалось консолідованої співпраці серед релігійних організацій. Через вплив цих факторів діяльність міжконфесій-

ного об'єднання не показала плідного результату» [Владиченко 2014: 181].

У 2000 році було утворено Всеукраїнське міжконфесійне релігійне християнсько-військове братство, до складу якого увійшли православні та католицькі (УГКЦ та РКЦ) церкви. Діяльність вказаного міжконфесійного об'єднання є активною і плідною по співпраці із силовими структурами. Братство за час свого існування провело низку просвітницьких заходів, організовувало курси щодо підготовки кадрів серед священнослужителів щодо капеланства у війську, а також було дотичне до нормотворчих документів у сфері душпастирської діяльності [Див.: Всеукраїнське 2020].

Паралельно із процесом утворення та діяльності міжконфесійних об'єднань, що опікуються питаннями капеланства, низка релігійних організацій підписує відповідні окремі угоди щодо співпраці із силовими структурами стосовно задоволення релігійних потреб військовослужбовців. Та одночасно в структурах релігійних організацій визначаються уповноваженні особи та створюються відповідні структурні підрозділи, які відповідають та курують цей напрям.

Так, у 2006 році при Патріаршій курії УГКЦ було утворено Департамент у справах душпастирства силових структур України, який у 2017 році було перейменовано на Департамент військового капеланства УГКЦ [Див. Декрет 2018: 62], а в структурі РКЦ назначається відповідальний за напрям військового капеланства, ним є єпископ Станіслав Широкоградюк.

В Україні у кінці другого десятиліття незалежності при різних центральних органах виконавчої влади утворюються консультативно-дорадчі об'єднання по співпраці із релігійними організаціями. Зокрема у 2009 р. при Мініс-

терстві оборони України було утворено Раду у справах душпастирської опіки. До складу Ради увійшли православні, католицькі, протестантські та мусульманська організації. Від католицьких церков – це представники УГКЦ та РКЦ.

Створенню цієї Ради передувало підписання у 2008 році між керівництвом Міноборони і уповноваженими представниками релігійних організацій (представники семи релігійних організацій в Україні) наступного документу «Меморандум про співпрацю у справах душпастирської опіки військовослужбовців Збройних Сил України». Зокрема від католицьких церков Меморандум підписали: Голова Синодального відділу УГКЦ по взаємодії зі Збройними Силами та іншими військовими формуваннями України Єпископ Сокальсько-Жовківський – Михайл (Колтун), від РКЦ – уповноважений від Львівської митрополії РКЦ за душпастирську опіку військовослужбовців Збройних Сил та інших військових формувань України Вікарій Києво-Житомирської дієцезії – Станіслав (Ширококорадок).

Вказана Рада здійснює свою діяльність на громадських засадах при Міністерстві оборони України. Метою Ради є: «здійснення практичних заходів, спрямованих на поетапне впровадження у Збройних Силах України ефективної системи душпастирської опіки та створення інституту військового духовенства (капеланства); координації міжконфесійної співпраці у Збройних Силах України; формування механізмів взаємодії Армії і Церкви з питань задоволення релігійних потреб, духовного, патріотичного виховання військовослужбовців, працівників Збройних Сил України та членів їх сімей; участі в обговоренні проектів законодавчих та інших нормативних актів із зазначених питань» [Положення 2009] тощо.

Головування у Раді є почерговим, голова обирається строком на один рік з представників релігійних організацій які входять до складу Ради. На думку експертів діяльність Ради є ефективною. Зазначимо, що представники католицьких церков в Україні активно приймають участь у діяльності Ради. Радою безпосередньо розроблено: Концепцію душпастирської опіки у Збройних силах України (2011р.); Методичні рекомендації органам військового управління щодо залучення священнослужителів тих церков (релігійних організацій), віруючі яких служать у Збройних Силах України, до духовного, морально-етичного та військово-патріотичного виховання (2013 р.), Кодекс військового священика (2013 р.) тощо. Також Рада підтримала законопроект «Про внесення змін до деяких законів України (щодо запровадження інституту священнослужителів (капеланів) у військових, правоохоронних органах)», який у 2013 р. було внесено на розгляд до ВРУ тощо.

Також представники католицьких церков в Україні активно приймають участь у законотворчій діяльності, наприклад, представники Департаменту зовнішніх зв'язків Патріаршої курії УГКЦ виступили у 2015 році ініціаторами розроблення проекту Закону України «Про військове капеланство», який розглядався у Раді у справах душпастирської опіки при Міноборони.

В подальшому у 2016 році у Верховній Раді України було проведено нараду і утворено міжвідомчу робочу групу щодо опрацювання проекту закону України «Про військове капеланство» і за основу для опрацювання було взято вищезгаданий законопроект. Як зазначив представник УГКЦ – отець Любомир Яворський, секретар Ради у справах душпастирської опіки при Міністерстві оборони України, виступаючи у грудні 2017 році на круглому столі: «У

Верховній Раді є кілька законопроектів про військове капеланство, проте державі потрібен єдиний документ, який би передбачав цілісну програму капеланського служіння» [В УГКЦ 2017]. До процесу напрацювання єдиної законодавчої позиції були залучені відповідні фахівці та експерти, законотворча робота тривала впродовж 2016-2019 рр.

У 2019 році опрацьований робочою групою законопроект було внесено до Парламенту України VIII скликання (проект Закону України «Про військове капеланство» (реєстр. № 10244-1 від 23 квітня 2019 р.)). В червні 2019 року цей законопроект в першому читанні було прийнято за основу, а у вересні 2019 року згідно регламенту ВРУ було автоматично перенесено до Парламенту України IX скликання, однак в подальшому його було відкликано у зв'язку із потребою в доопрацюванні. Таким чином, станом на початок 2020 рік актуальним залишається питання урегулювання інституту військового капеланства на законодавчому рівні та узгодження цього законопроекту із всіма зацікавленими сторонами процесу.

Повертаючись до питання інституювання капеланської служби у збройних формуваннях України паралельно із законотворчою роботою, у збройних силах України та інших військових формуваннях в Україні проводилася відповідна робота в контексті виконання вищезгаданого розпорядження Кабінету Міністрів України № 677, а саме відбулося: затвердження відповідних Положення про службу військового духовенства (капеланська служба); утворення відповідних структурних підрозділів відповідальних за координацію капеланської служби; створено систему відбору кандидатів на зайняття посад військових священників (капеланів); укомплектування кадрами відповідних підрозділів служб військового духо-

венства (капеланських служб) тощо.

Станом на грудень 2019 року в Міністерстві оборони України відкрито 125 посад військових капеланів, в Державній спецслужбі транспорту – 7 посад, в Національній гвардії України – 47 посад, в Державній прикордонній службі – 38 посад [Вихідний 2019]. Зазначимо, що з цих посад («військовий священник» («капелан»)) Міноборони уклало договори з 24-ма священнослужителями УГКЦ, Нацгвардія з 8-ми священнослужителями УГКЦ, а Держприкордон служба – 7-ма священнослужителями УГКЦ.

«Конфесію штатного капелана вибирають самі воїни. За документами, попередньо в кожній бригаді командир проводить анонімне опитування про конфесійну приналежність. Результати відсилає у Генштаб. Там просять виділити священника тієї конфесії, за яку найбільше «проголосували» [Гордійчук 2018].

Станом на кінець першої половини 2016 року в якості священників-капеланів в районах проведення антитерористичної операції побували 444 представника релігійних організацій з них (97 – представники УГКЦ та 4 – РКЦ) і 239 священника-волонтера (з них 78 – представника УГКЦ та 10 – РКЦ) [Див. Калениченко, Коханчук 2017: 44].

За офіційною інформацією Генерального штабу Збройних сил України станом на грудень 2018 рік «Від початку війни на Донбасі в Збройних силах України відбулось майже п'ять тисяч ротацій священнослужителів, які здійснюють душпастирську опіку над захисниками України» [В армії 2018]

Зауважимо також, що військові капелани від України «були присутні у контингенті миротворців з 2003 року, зокрема в Іраку, Косово, С'єрра-Леоні й Конго. За конфесійним розподілом у цих місіях маємо таке представництво: 12

капеланів – від УПЦ МП, 4 капелана від УПЦ КП, 4 від УГКЦ» [Калениченко 2017: 173].

Впродовж незалежності України священники УГКЦ здійснюють капеланське служіння при різних військових частинах, при яких відновлено чи збудовано храми та каплиці, а також відкриваються окремі гарнізонні храми. Зауважимо, що «міжнародною практикою діяльності капеланів є використання таких об'єктів представниками всіх християнських деномінацій, богослужіння в них здійснюються почергово» [Тріумф 2010: 132]. Така практика застосовується і в Україні.

Наприклад, представники УГКЦ та РКЦ здійснювали(ють) капеланське служіння у церкві Архистратига Михаїла на території Національної академії сухопутних військ імені П. Сагайдачного (м. Львів), в каплиці святого Миколая Чудотворця на території Центру забезпечення навчального процесу Військового інституту (с. Старичі Львівська область), в екуменічній каплиці Всіх Святих українського народу Військова частина А 2602 (аеродром Скнилів Львівська область) [Див.: Тріумф 2010: 135, 136, 150], в каплиці Святого Миколая Чудотворця на території Львівського державного ліцею з посиленою військово-фізичною підготовкою імені Героїв Крут (м. Львів) та багатьох інших.

Зазначимо, що у 2011 році у м. Львові було відкрито гарнізонний храм ім. свв. Петра і Павла. В день відкриття храму Владика Михаїл (Ковтун), військовий єпископ УГКЦ, зазначив, що «Відкриття гарнізонного храму стало ще одним кроком на шляху створення інституту військового капеланства в Україні» [Гарнізонний 2015: 22].

Окреслимо внутрішню структуру УГКЦ в контексті координації питань військового капеланства станом на початок 2020 року.

Києво-Галицьке Верховне Архієпископство УГКЦ поділено на чотири (Києво-Галицька, Львівська, Івано-Франківська, Тернопільсько-Зборівська) митрополії в структурі яких діють чотири (Київська, Львівська, Івано-Франківська, Тернопільсько-Зборівська) архієпархії, сім (Бучатська, Камянець-Подільська, Сокальсько-Жовківська, Самбірсько-Дрогобицька, Стрийська, Коломийська, Чернівецька) єпархій та п'ять (Луцький, Донецький, Одеський, Харківський, Кримський) екзархатів. В деяких з перерахованих вище структурно-адміністративних одиницях УГКЦ діють відповідні підрозділи, які координують питання військового капеланства в цих структурних одиницях УГКЦ.

Зокрема в структурі архієпархій (Київської, Львівської), єпархій (Самбірсько-Дрогобицькій, Стрийській) УГКЦ проводять свою діяльність Місії або Комісії, які опікуються питаннями військового капеланства. В інших структурних одиницях визначаються відповідальні особи, які здійснюють координацію, наприклад, душпастирської, гуманітарної та соціальної діяльності з силовими структурами. Вказана діяльність висвітлюється на офіційних сайтах єпархіальних управлінь УГКЦ або на фейсбук-сторінках.

Як вже зазначалося вище при Партіаршій курії УГКЦ як виконавчому органі Глави УГКЦ діє Департамент військового капеланства УГКЦ, керівник Департаменту є Преосвященний Владика Михайл (Колтун). В структурі Департаменту входить Відділ у справах душпастирства силових структур України, керівник Відділу є протоієрей Любомир Яворський, референтом Відділу є Олександр Мельник [Департаменти 2020].

Метою Департаменту є «створення постійно діючої системи забезпечення пастирської опіки військовим – вірним УГКЦ на всій території України та координація цієї діяльності», а пріоритетами діяльності Департаменту є «Співпраця із силовими міністерствами та відомствами (Міністерство оборони України, Міністерство внутрішніх справ України, Внутрішні війська МВС України та Державна прикордонна служба України)» [Департаменти 2020]. Департамент також має свою сторінку в фейсбуці [Див. дет.: Департамент 2020], в контенті якої висвітлюється діяльність Департаменту, розміщено відео та фото матеріали.

З 2008 року, в контексті здійснення координаційної роботи щорічно Департамент організовує триденну зустріч військових капеланів УГКЦ у формі проведення «Всеукраїнської конференції військових капеланів УГКЦ», завдяки чому створює комунікаційний простір для зустрічей, обміну досвідом та обговоренню актуальних питань військового капеланства, діяльності військових капеланів УГКЦ.

Також представники Департаменту вивчають міжнародний досвід військового капеланства, зокрема беруть активну участь «Міжнародній конференції головних військових капеланів країн НАТО», яка проводиться з відповідною періодичністю. Здійснюють робочі візити та запрошують військових капеланів з різних країн в Україну. Активно організовують і проводять тренінги військових капеланів УГКЦ.

В складі Львівської архієпархії з 2018 року діє релігійна організація – «Місія «Центр військового капеланства», засновником якої є Курія Львівської архієпархії УГКЦ. Метою Місії є «задоволення релігійних потреб військово-службовців та членів їх сімей, поширення віровчення Католицької Церкви, служіння Євхаристії, а також участі у спра-

вах благодійності та милосердя, проведення активної добродійної діяльності серед хворих, немічних, малозабезпечених військовослужбовців, членів їхніх сімей» [Центр 2020].

Місія має інформаційні ресурси, зокрема, на інформаційному порталі капеланського служіння «Капеланство.info» Львівської архієпархії УГКЦ [Інформаційний 2020] є розділ, що стосується військового капеланства, а також ведеться офіційна фейсбук-сторінка [Центр 2020].

Капеланська робота представниками католицьких церков (військовими капеланами) проводиться також і з учасниками бойових дій, після їх повернення з АТО чи ООС та з членами їх родин. Для поліпшення налагодження співпраці в цьому контексті, наприклад, у серпні 2019 року був підписаний «Меморандум про співпрацю» між Міністерством у справах ветеранів України та УГКЦ, оскільки «духовна опіка та підтримка ветеранів сьогодні – один із душпастирських пріоритетів Української Греко-Католицької Церкви» [УГКЦ 2019].

Зазначимо, що УГКЦ здійснює організацію паломництва військових капеланів та їх сімей в межах України та закордон відповідно до Марійського духовного центру міста Зарваниця Тернопільська область та до м. Люрд (Франція).

Також УГКЦ здійснює видання друкованої продукції та відеоматеріалів, які присвячені тематиці військового капеланства, наприклад:

- «Молися і служи» (2013 р.), молитовник військовослужбовця;
- «Соняхи. Духовність на час війни» (2015 р.), автор о. Андрій Зелінський;

- «На ріках вавилонських. Кілька думок про повернення» (2016 р.), автор о. Андрій Зелінський;
- «Вести! Боротися! Перемагати» (2017 р.), посібник з військового лідерства для підрозділів Морської піхоти;
- «Лицарі духа Військове капеланство УГКЦ ХІХ-ХХ століть у біографіях» (2018 р.), автор о. Михайло Забанджала;
- «Прагнення волі. Спогади військового капелана 2014-2015» (2018 р.), автор о. Орест-Роман Сало;
- часопис «Капелан» УГКЦ (2015-2017 рр.);
- документальний фільм «Капелани» (2015 р.).

Зазначимо, що Інститутом національної пам'яті видано книгу «Капелани. На службі Богу і Україні» (2019 р.), зокрема де вміщено інформацію і про діяльність військових капеланів УГКЦ та РКЦ.

Як вже зазначалося вище, в структурі РКЦ відповідальний за напрям військового капеланства є єпископ Станіслав Широкоградюк.

До внутрішньої структури РКЦ станом на початок 2020 року входять: Конференція римсько-католицьких єпископів України; одна (Львівська) архідієцезія та шість (Київсько-Житомирська, Кам'янець-Подільська, Одесько-Сімферопольська, Луцька, Мукачівська, Харківсько-Запорізька) дієцезій, які в свою чергу розподіляються на деканати та парафії.

В структурі Львівської архідієцезії діє Душпастирський відділ військового капеланства РКЦ. Головним військовим капеланом Львівської архідієцезії є о.Іван Заєць, який має чотирьох помічників у Львівській, Тернопільській, Івано-Франківській та Чернівецькій областях. Також військові капелани здійснюють свою місію в інших дієцезіях.

РКЦ організовує для військових капеланів як РКЦ, так і УГКЦ періодичні всеукраїнські зустрічі та забезпечує участь у міжнародних курсах, наприклад, формаційних у Ватикані. Зокрема, запрошуються військові капелани з інших країн для обміну досвідом.

Напрямами діяльності військових капеланів РКЦ є проведення релігійних заходів у збройних силах та формуваннях України, працюють із військовослужбовцями та їх родинами, перебувають в зоні АТО та ООС для здійснення душпастирської опіки тощо.

Повертаючись до питання діяльності між конфесійних об'єднань, зазначимо, що за підтримки вищого духовенства РКЦ (*ординаріїв Києво-Житомирської дієцезії, архієпископа Петра Мальчука та єпископа Віталія Кривицького, ординарія Кам'янець-Подільської дієцезії, єпископа Леона Дубравського, Ординарія Харківсько-Запорізької дієцезії, єпископа Станіслава Ширококорядюка, єпископа-помічника Харківсько-Запорізької дієцезії Яна Собіло, єпископа-помічника Львівської архідієцезії Едварда Кави*) і УГКЦ (*єпископа Бучацької єпархії Дмитра Григорака*) в Україні у 2015 році утворюється міжконфесійне об'єднання – громадська організація «Християнська служба порятунку».

Одним із структурних підрозділів Християнської служби порятунку є Корпус військових капеланів, який в свою чергу, трансформований з колишнього Міжконфесійного батальйону військових капеланів, що з квітня 2014 р. по березень 2016 р. проводив душпастирське служіння в зоні АТО під керівництвом Ігоря Шуліка (Шторма) [В Україні 2016].

«Пріоритетним на сьогодні завданням КВК є здійснення душпастирської опіки та місіонерської діяльності в середовищі Збройних сил України, Національної гвардії, Прикордонної служби України, Служби безпеки України,

Національної поліції, Державної служби з надзвичайних ситуацій, Служби зовнішньої розвідки, особливо стосовно підрозділів, що знаходяться в зоні АТО» [Корпус 2020].

Духовне душпастирство та евангелізаційну роботу у Християнській службі порятунку здійснюють як представники духовенства РКЦ і УГКЦ, так і віряни цих католицьких церков. Загалом у цій організації здійснюють служіння понад ста капеланів.

Християнська служба порятунку має свої інтернет, фейсбук сторінки та Youtube канал. Діяльність цієї організації та профільного структурного підрозділу зосереджена на організації і проведенні різних заходів на Сході України як з військовослужбовцями, так і з цивільним населенням, яке проживає у зоні АТО та ООС.

Питання інституалізації та діяльності військового капеланства залишається актуальним на сьогодні. Так, на початку 2020 року у Хмельницькому було створено екуменічне об'єднання Міжконфесійна рада капеланів (до складу якого входять представники РКЦ та УГКЦ). «Її мета — спільно духовно допомагати військовослужбовцям та їхнім сім'ям» [Сікорська 2020]. Передбачається, що ця робота буде зосереджена із військовослужбовцями та їх сім'ями після їхнього повернення з бойових дій або консультування тих, хто туди мобілізується.

Як зазначає настоятель парафії Христа Царя Всесвіту Кам'янець-Подільської дієцезії РКЦ та другий заступник Ради «вважаю, що рада капеланів виконуватиме важливі функції. По-перше, саме до нас військові можуть звертатися зі своїми проблемами після повернення додому. Також велику увагу слід звертати на виховання військовослужбовців під час навчання перед відправленням в зону АТО: показати, наскільки важлива роль капелана в їхній службі. Якщо

вони це розумітимуть, то наша армія буде сильною. Я – волонтер. Бо маю моральний обов'язок: хочу, щоб моя Батьківщина була вільною і докладаю до цього сили» [Сікорська 2020].

Зокрема представники Міжконфесійної ради капеланів у місті Хмельницькому, говорячи про найближчу перспективу діяльності, наголошують на тому, що мають наміри розширити свою роботу на всю Хмельницьку область, а в планах – ініціювати створення подібних рад по всім областям України.

Узагальнюючи, **підсумуємо** вищезазначене. Питання інституювання військового капеланства є актуальним питанням впродовж всього періоду незалежності України і одним із пріоритетів у відносинах між державою та релігійними організаціями в контексті конституювання свободи релігії та віросповідання. Від початку незалежності до сьогодні відповідні зацікавлені релігійні організації беруть активну участь у цьому процесі, зокрема, серед них католицькі церкви в Україні. Безпосередньо УГКЦ та РКЦ повноцінно задіяні у процесі інституювання військового капеланства в Україні та проводять активну діяльність. Безпосередньо як УГКЦ, так і РКЦ входять як до міжконфесійних об'єднань з питань військового капеланства, так і до консультативно дорадчого органу при Міноборони. Зокрема, військові капелани від УГКЦ входять, як штатні одиниці до відповідних підрозділів служб військового духовенства Міноборони, Нацгвардії, Держприкордонслужби та Держспецтрансслужби. Вказані релігійні організації мають у своїх організаційних структурах відповідні структурні підрозділи, які є відповідальними за координацію та діяльність військових капеланів за різними напрямками роботи. Також представники УГКЦ та РКЦ приймають активну участь у

нормотворчій та законотворчій діяльності щодо законодавчого закріплення інституту військового капеланства в Україні.

Список літератури

В армії пройшли ротацію майже п'ять тисяч капеланів – Генштаб (2018, 27 грудня). Отримано з:

<https://www.ukrinform.ua/rubric-ato/2609554-v-armii-projsli-rotaciu-majze-pat-tisac-kapelaniv-genstab.html#>

В УГКЦ сподіваються на ухвалення закону про капеланство до літа (2017, 12 грудня). Отримано з:

<https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2363188-v-ugkc-spodivautsa-na-uhvalenna-zakonu-pro-kapelanstvo-do-lita.html>

В Україні заснована Християнська служба порятунку в зоні АТО (2016, 8 квітня). Отримано з:

<https://www.religion.in.ua/news/vazhливо/32480-v-ukrayini-zasnovana-xristiyanska-sluzhba-poryatunku-v-zoni-ato.html>

Вихідний лист Міністерства культури України від 28 грудня 2019 р. № 1824/18-1/10-19

Владиченко, Л. (2014) Досвід впровадження військового священства (капеланства) у Збройні Сили України. *Схід*, 1(127), 180-185.

Всеукраїнське міжконфесійне релігійне християнсько-військове братство (2020). Отримано з:

<http://www.viraichest.com.ua/>

Гарнізонний храм – осередок миру та благодаті (2015). В *Капелан*, 1, 27 с.

Гордійчук, О. (2018, 27 квітня) *Капелани українського війська: скільки їх, яких конфесій, як служать*. Отримано з:

<https://novynarnia.com/2018/04/27/kapelani-ukrayinskogo-viyska-skilki-yih-yakih-konfesiya-yak-sluzhat/>

Декрет про зміну назви Департаменту Патріаршої курії УГКЦ у справах душпастирства силових структур України на «Департамент військового капеланства Української греко-католицької церкви» (2018). В *Благовісник Верховного архієпископа Києво-галлицького Української греко-католицької церкви*. Львів: Видання Патріаршої курії УГКЦ. 62.

Департамент військового капеланства Патріаршої курії УГКЦ (2020). Отримано з:

<https://www.facebook.com/kapelanstvo/about/>

Департаменти (2020). В *Офіційний сайт Української Греко-Католицької Церкви*. Отримано з:

http://ugcc.ua/official/contacts/departamenti_75763.html

Держава і Церква в Україні – 2019: Підсумки року і перспективи розвитку відносин (інформаційні матеріали) (2019). Київ: Razumkov centre. 70 с.

Інформаційний портал капеланського служіння «Капеланство.info» (2020). Отримано з: <https://kapelanstvo.info/>

Калениченко, Т., Коханчук, Р. (2017) *Бути поруч. Основи військового капеланства для військових і волонтерів, 2-е видання, розширене і доповнене*, К.: Вид-во «Маханаим Принт», 64 с.

Калениченко, Т. (2015) Формування образу військових капеланів в Україні. В *Українське релігієзнавство*, 78. 172-183.

Корпус військових капеланів (2020) Отримано з: <https://crs-center.org/pidrozdily-hsp/korpus-vijskovyh-kapelaniv/>

Коханчук, Р. (2011) Роль капеланства у процесі відродження Збройних Сил України на початку 90-х років минулого століття. В *Військо України*, 8(134), 20-22.

Лисенко, С. (2017) Служба військового духовенства у збройних формуваннях України: проблеми інституалізації та законодавчого забезпечення В *25-річчя української незалежності як історія релігійних свобод і світоглядного плюралізму: державні інституції та релігійні організації у пошуку моделей партнерства*, К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 203-218.

Оцінка громадянами ситуації в країні та діяльності влади. Разумков центр офіційний веб-сайт (2019). Отримано з: http://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/otsinka-gromadianamy-sytuatsii-v-kraini-ta-diialnosti-vlady?fbclid=IwAR1BQX01cLrMf5-ifgzGjIwxIxD8rwyYj2k_d3SnUaF49Fst1GABVq_WYdw

Положення про Раду у справах душпастирської опіки при Міністерстві оборони України (2009). Отримано з: <http://www.mil.gov.ua/diyalnist/zvyazki-z-gromadskistyuu/rada-u->

spravah-dushpastirskoi-opiki-pri-ministerstvi-oboroni-ukraini/rada-u-spravah-dushpastirskoi-opiki/2014/07/08/polozhennya-pro-raduspravah-dushpastirskoi-opiki-pri-ministerstvi-oboroni-ukraini/

Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії, Державній спеціальній службі транспорту та Державній прикордонній службі від 2 липня 2014 р. № 677. Отримано з:

<https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/677-2014-%D1%80>

Релігія і Церква в українському суспільстві: соціологічне дослідження-2018 (2018) В *Особливості релігійного церковно-релігійного самовизначення українських громадян: тенденції 2010-2018pp.* (інформаційні матеріали). Київ: Razumkov centre, 12-25.

Розпорядження Кабінету Міністрів України від 14.12.2016 р. № 964-р «Про внесення змін до розпорядження Кабінету Міністрів України від 2 липня 2014 р. № 677». Отримано з: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/964-2016-%D1%80>

Садов'як, Д. (2020) Церква і військо в Україні: шляхи співпраці. Отримано з веб-сайту: http://hram.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=3141:title3690&catid=261&Itemid=42

Сікорська, Т. Прошу, брате капелане, помолись (2020, 20 лютого). Отримано з: <https://proskuriv.khm.gov.ua/about-us/>

Тріумф серця: науково-популярне видання. За ред. В.А. Діброва, П.І. Костюк, Р.М. Коханчук, О.І. Мельник (2010). К.: Медіа Світ, 224 с.

УГКЦ і Міністерство у справах ветеранів України підписали Меморандум про співпрацю (2019, 26 серпня). Отримано з: <https://ugcc.kiev.ua/blog/uhkts-i-ministerstvo-u-spravakh-veteraniv-ukrainy-pidpysaly-memorandum-pro-spivpratsiu>

Центр військового капеланства УГКЦ (2020). Отримано з: www.facebook.com/Центр-Військового-Капеланства-УГКЦ476149199073378

References

Almost 5,000 Chaplains Rotate in the Army. General Staff, 27 December 2018. Retrieved from:

<https://www.ukrinform.ua/rubric-ato/2609554-v-armii-projsli-rotaciuj-majze-pat-tisac-kapelaniv-genstab.html>

The UGCC Hopes for the Chaplaincy Law to be Adopted by Summer. 12 December 2017. Retrieved from:

<https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2363188-v-ugkc-spodivautsa-na-uhvalenna-zakonu-pro-kapelanstvo-do-lita.html>

Christian Rescue Service Established in Ukraine in the ATO Zone. 8 April 2016. Retrieved from:

<https://www.religion.in.ua/news/vazhливо/32480-v-ukrayini-zasnovana-xristiyanska-sluzhba-poryatunku-v-zoni-ato.html>

Ref. Letter of the Ministry of Culture of Ukraine, dated 28 December 2019, No. 1824/18-1/10-19

Vladychenko, L. *Military Priesthood (Chaplaincy) Implementation Experience in the Armed Forces of Ukraine.* East, 2014, No. 1(127), pp. 180-185.

All-Ukrainian Interfaith Religious Christian-Military Brotherhood. 2020. Retrieved from: <http://www.viraichest.com.ua/>

Garrison Temple, the Center of Peace and Grace. Chaplain, 2015, No. 1, p. 27.

Hordiichuk, O. *Chaplains of the Ukrainian Army: their Number, Denominations and Peculiarities of Service.* 27 April 2018. Retrieved from: <https://novynarnia.com/2018/04/27/kapelani-ukrayinskogo-viyskaskilki-yih-yakih-konfesiyyak-sluzhat/>

Decree to Change the Name of the Patriarchal Curia Department of the UGCC on the Pastoral Care of Ukrainian Law Enforcement Agencies to the "Department of Military Chaplaincy of the Ukrainian Greek Catholic Church". The Annunciation of the Supreme Archbishop of the Kyiv-Galician Ukrainian Greek Catholic Church. Lviv: Publication of the UGCC Patriarchal Curia, , p. 62.

Department of Military Chaplaincy of the UGCC Patriarchal Curia. 2020. Retrieved from:

<https://www.facebook.com/kapelanstvo/about/>

Departments. 2020. Official web-site of the UGCC. Retrieved from: http://ugcc.ua/official/contacts/departamenti_75763.html

State and Church in Ukraine, 2019: Results of the Year and Prospects for the Development of Relations (Information Materials). Kyiv, 2019, Razumkov Centre, p. 70.

Information Portal of the Chaplaincy Service «kapelanstvo.info». 2020. Retrieved from: <https://kapelanstvo.info/>

Kalenychenko, T., Kokhanchuk, R. *To be close. Fundamentals of Military Chaplaincy for the Military and Volunteers, 2nd edition, enlarged and supplemented*. Kyiv, Makhanaim Print, 2017, 64 pages.

Kalenychenko, T. *Forming the Image of Military Chaplains in Ukraine*. Ukrainian Religious Studies, 2015, No. 78, pp. 172-183.

Military Chaplain Corps. 2020. Retrieved from: <https://crs-center.org/pidrozhdily-hsp/korpus-vijskovykh-kapelaniv/>

Kokhanchuk, R. *The Role of Chaplaincy in the Revival of the Armed Forces of Ukraine in the early 1990s*. Ukrainian Army, 2011, No. 8(134), pp. 20-22.

Lysenko, S. *The Service of the Military Clergy in the Armed Forces of Ukraine: Problems of Institutionalization and Legislative Support*. 25th Anniversary of Ukrainian Independence as a History of Religious Freedoms and Worldview Pluralism: State Institutions and Religious Organizations in Search of Partnership Models, Kyiv: DUKH I LITERA, 2017, pp. 203-218.

Citizens' Assessment of the Situation in the Country and the Activities of the Authorities. Razumkov Centre official website. 2019. Retrieved from: http://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/otsinka-gromadianamy-sytuatsii-v-kraini-ta-diialnosti-vlady?fbclid=IwAR1BQX01cLrMf5-ifgzGjIwxIx8rwfYj2k_d3SnUaF49Fst1GABVq_WYdw

Regulation on the Council of Pastoral Care at the Ministry of Defense of Ukraine. 2009. Retrieved from: <http://www.mil.gov.ua/diyalnist/zvyazki-z-gromadskisty/rada-uspravah-dushpastirskoi-opiki-pri-ministerstvi-oboroni-ukraini/rada-uspravah-dushpastirskoi-opiki/2014/07/08/polozhennya-pro-raduspravah-dushpastirskoi-opiki-pri-ministerstvi-oboroni-ukraini/>

On the Service of the Military Clergy (Chaplain's Service) in the Armed Forces, National Guard, State Special Transport Service

and State Border Service, dated 2 July 2014, No. 677. Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/677-2014-%D1%80>

Religion and Church in Ukrainian Society: a Sociological Survey, 2018. Features of Religious Church-Religious Self-Determination of Ukrainian Citizens: Trends 2010-2018. Information materials. Kyiv, Razumkov Centre, 2018, pp. 12-25.

Ordinance of the Cabinet of Ministers of Ukraine, dated 14 December, 2016, No. 964-p «On Amendments to the Ordinance of the Cabinet of Ministers of Ukraine, dated 2 July, 2014 No. 677». Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/964-2016-%D1%80>

Sadoviak, D. *Church and Army in Ukraine: Ways to Collaborate*. 2020. Retrieved from:

http://hram.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=3141:title3690&catid=261&Itemid=42

Sikorska, T. *Please, Brother Chaplain, Pray*. 20 February 2020. Retrieved from: <https://proskuriv.khm.gov.ua/about-us/>

The Triumph of the Heart: a Popular Science Edition. Eds. V. A. Dibrova, P. I. Kostiuk, R. M. Kokhanchuk, O. I. Melnyk. Kyiv: Media Svit, 2010, 224 pages.

The UGCC and the Ministry of Veteran Affairs of Ukraine Signed a Memorandum of Cooperation. 26 August 2019. Retrieved from: <https://ugcc.kiev.ua/blog/uhkts-i-ministerstvo-u-spravakh-veteraniv-ukrainy-pidpysaly-memorandum-pro-spivpratsiu/>

UGCC Military Chaplaincy Center. 2020. Retrieved from: <https://www.facebook.com/%D0%A6%D0%B5%D0%BD%D1%82%D1%80->

<https://www.facebook.com/%D0%A6%D0%B5%D0%BD%D1%82%D1%80-%D0%92%D1%96%D0%B9%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D0%BE%D0%B3%D0%BE->

<https://www.facebook.com/%D0%A6%D0%B5%D0%BD%D1%82%D1%80-%D0%92%D1%96%D0%B9%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D0%BE%D0%B3%D0%BE-%D0%9A%D0%B0%D0%BF%D0%B5%D0%BB%D0%B0%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%B0->

<https://www.facebook.com/%D0%A6%D0%B5%D0%BD%D1%82%D1%80-%D0%92%D1%96%D0%B9%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D0%BE%D0%B3%D0%BE-%D0%9A%D0%B0%D0%BF%D0%B5%D0%BB%D0%B0%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%B0-%D0%A3%D0%93%D0%9A%D0%A6-476149199073378/>

Конфесіологія релігій

УДК 271.2

Юрій Бореико

ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА УКРАЇНИ НА ПЕРЕТИНІ СУСПІЛЬНИХ НАРАТИВІВ: КОНФЛІКТ ІНТЕРПРЕТАЦІЙ

Yurii Boreiko

THE ORTHODOX CHURCH OF UKRAINE AT THE INTERSECTION
OF SOCIAL NARRATIVES: CONFLICT OF INTERPRETATIONS

Анотація. У статті з'ясовується смисловий потенціал суспільних наративів, пов'язаних зі створенням і конституюванням Православної церкви України, що зумовило конфлікт інтерпретацій, позначений суперечливим тлумаченням та відмінністю смислів, котрі застосовуються у різних контекстах. Наратив упорядковує події в певній часовій послідовності, акумулює і транслює смисли, індивідуальний та суспільний досвід. Наявність смислів в інтерпретації наративу залежить від ракурсу, горизонтів тлумачення і здатності суб'єкта до аналізу інформації та його коректного застосування. Суспільний наратив акумулює сукупність розповідей, повідомлень, які мають фрагментарний та невпорядкований характер, конструює узгоджений сюжет, спрямований на пошук та визначення сенсів, формування суспільного дискурсу. Суспільні наративи матеріалізовані в соціальних структурах, орієнтаціях, очікуваннях, стереотипах своїх носіїв завдяки повсякденній модифікації у вигляді простих образів, настанов, принципів. Оскільки кожен суспіль-

ний наратив претендує на винятковість і правильність свого варіанту розуміння подій, неминучим є зіткнення наративів та їх інтерпретацій. Масштабна подія зумовлює модифікацію соціальних структур, стандартів, критеріїв оцінки, супроводжується трансформацією повсякденності, виявляє глибинні ментальні пласти, відкриває нові перспективи. Неординарна подія, що ознаменувалася створенням Православної церкви України, супроводжуються діаметрально протилежними оцінками з боку духовенства, віруючих, політиків, експертів – від твердження про автокефалію як єдину можли-вість досягти єдності й визнання українського православ'я до обґрунтування політичного підтексту створення нової релігійної організації. Церковні кола в особі представників Української православної церкви Московського патріархату заявляють про втручання держави у внутрішні справи Церкви. Конституювання Православної церкви України відбувається в умовах протистояння двох суспільних наративів – «українського світу» і «руського мира». Суспільний наратив «український світ» розгортається на основі вкорінених у національний ґрунт цінностей, натомість суспільний наратив «руський мир» заперечує існування української нації та української держави. Під патронатом Російської православної церкви виразником ідей «руського мира» є Українська православна церква Московського патріархату, яка закріплює у свідомості віруючих ідеологеми про «спільне походження українського і російського народів», «спільну хрещенську купіль», «єдність історичного простору Святої Русі», «самобутність східнослов'янської православної цивілізації». Українська православна церква Московського патріархату не підтримала рішення патріарха Варфоломія про надання автокефалії Православній церкві України. Митрополит Онуфрій не дав благословення ієрархам на участь в Об'єднавчому соборі, який названий «неканонічними зборами розкольників уgrupовань». Українська православна церква Московського патріархату, на думку її предстоятеля, де-факто має автокефалію,

тому є єдиною канонічною помісною православною церквою в Україні. В умовах протиборства суспільних наративів Православна церква України, поряд із задоволенням духовних потреб віруючих, сприяє становленню національної ідентичності, формуванню світоглядної матриці, яка визначатиме бачення майбутнього розвитку країни.

Ключові слова: Православна церква України; автокефалія; суспільний наратив; інтерпретація; віруючий; суспільство; суб'єкт; подія; трансформація.

Abstract. *The article explores the semantic potential of social narratives associated with the creation and constitution of the Orthodox Church of Ukraine, which caused a interpretations conflict, marked by conflicting interpretations and differences in meanings that are applied in different contexts. The narrative arranges events in a certain time sequence, accumulates and translates meanings, individual and social experience. The presence of meanings in the interpretation of the narrative depends on the perspective, interpretation horizons and the subject's ability to analyze information and its correct application. The social narrative accumulates a set of stories and messages that are fragmentary and disordered, constructs a coherent plot aimed at finding and defining meanings, and forming social discourse. Social narratives materialized in social structures, orientations, expectations, and stereotypes of their bearers due to everyday modification in the form of simple images, attitudes, and principles. Since each social narrative claims to be exclusive and correct in its own way of understanding events, a clash of narratives and their interpretations is inevitable. A large-scale event determines the modification of social structures, standards, and evaluation criteria, is accompanied by the transformation of everyday life, reveals deep mental layers, and opens up new perspectives. The extraordinary event that was marked by the creation of the Orthodox Church of Ukraine is accompanied by diametrically opposite assessments from the clergy, believers, politicians, experts – from the statement about*

autocephaly as the only opportunity to achieve unity and recognition of Ukrainian Orthodoxy to the political subtext justification of the new religious organization creation. Church circles represented by representatives of the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate claim that the state interferes in the internal Affairs of the Church. The Constitution of the Orthodox Church of Ukraine takes place in the context of the confrontation of two social narratives – the «ukrainian world» and the «russian world». The social narrative «ukrainian world» is based on values rooted in the national soil, but the social narrative «russian world» denies the existence of the Ukrainian nation and the Ukrainian state. Under the patronage of the Russian Orthodox Church, the expression of the ideas of the «russian world» is the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate, which enshrines in the minds of believers ideologies about «the common origin of the Ukrainian and Russian peoples», «the common baptismal font», «the unity of the historical space of Holy Rus», «the identity of the East Slavic Orthodox civilization». The Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate did not support the decision of patriarch Bartholomew to grant autocephaly to the Orthodox Church of Ukraine. Metropolitan Onufriy did not give his blessing to the hierarchs to participate in the Unification Council, which is called «a non-canonical assembly of schismatic groups». The Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate, according to its primate, has de facto autocephaly, so it is the only canonical local Orthodox Church in Ukraine. In the face of the conflict of public narratives, the Orthodox Church of Ukraine, along with meeting the spiritual needs of believers, contributes to the formation of national identity, the formation of a worldview matrix that will determine the vision of the future development of the country.

Key words: *Orthodox Church of Ukraine; autocephaly; social narrative; interpretation; believer; society; subject; event; transformation.*

Постановка проблеми. Трансформаційні процеси в українському суспільстві детермінують зміни способу життя, ставлення до світу, перегляд цінностей, орієнтацій та установок суб'єктів соціального життя. Суспільні перетворення передбачають незвичайне поєднання різних компонентів, що покликані сформувати нові структури та відносини. Процеси соціальних змін детермінуються гібридною війною Російської федерації проти України, що розгортається як багатовимірний військовий, політичний, економічний, інформаційний конфлікт. За таких умов у суспільстві, з одного боку, здійснюється пошук опори в національних традиціях, усталених світоглядних уподобаннях, з іншого – конструюються нові інструменти осмислення реальності та керівництва до дії.

Утворення Православної церкви України та надання їй Томосу про автокефалію зумовили появу й поширення низки наративів, які часто суперечать та протистоять один одному. Російський фактор, що включає релігійну та світську складові, протидіє визнанню автокефалії, використовуючи вже усталені наративи про втручання української держави у справи церкви, загрозу розколу у світовому православ'ї, подальше розділення православних віруючих в Україні, тощо. Відтак аналіз смислових можливостей функціонування наративів у контексті конституювання Православної церкви України постає актуальним науковим завданням.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У контексті цього дослідження важливе значення мають праці, автори яких вивчають короткочасні або тривалі ефекти, що продукуються подіями, котрі впливають на різні аспекти життя суспільства. Так, перетворення в культурі, що передбачають зрушення у ціннісно-нормативних структурах, ди-

наміці культурних практик, ідентичності, політиці пам'яті, вчені визначають як «emergency» [Стан сингулярності 2017].

Залежно від змісту, який надається соціальним подіям, вони можуть бути політичними, економічними, культурними, в тому числі релігійними, тощо. Однією з ознак соціальної події є зв'язок із життям суспільства, суб'єктивними діями та вчинками, що завжди мають певний смисл. За висловом А. Бадью, подія завжди має сингулярний характер, тобто обумовлена соціально-культурним контекстом [Бадью 2003]. До числа таких подій, без сумніву, належить утворення і конституювання Православної церкви України.

На потрясіння, завдане подією, суб'єкти та спільноти реагують численними способами, певна частина яких стає предметом опису й аналізу. Як правило, загострюється боротьба за інтерпретацію подій, їх поділ на значущі, що прославляються, і незначні, котрі підлягають забуттю, замовчуванню або стигматизації, тобто наданню події негативного визначення, яке виконує функцію пояснення події та окреслює ставлення до неї [Zizek 2014].

Тлумачення, пояснення ситуації або ідейної позиції, надання значення чи сукупності значень (смислів) елементам певної системи здійснюється у процесі інтерпретації. За П. Рікером, суб'єкт являє себе світу через об'єктивовані й доступні вивченню продукти культурної діяльності. Не існує розуміння себе, яке не було б опосередковане інтерпретацією за допомогою знаків, символів, текстів. Інтерпретація має подвійну орієнтацію, рухаючись, з одного боку, до вихідних смислів суб'єктивного буття, з іншого – виявляючи спрямованість у майбутнє, до породження нових смислів [Рікер 2008].

Одним із найперших досліджень, які присвячені осмисленню становлення Православної церкви України, є брошура О. Сагана «Православна Церква України: конституювання та перспективи розвитку». Вчений доводить, що гарантом збереження цілісності української держави і складовою духовної незалежності православних віруючих, є розбудова Православної церкви України як одного з чинників національного пробудження та відродження [Саган 2019: 73].

Оскільки наявність достатнього рівня осмислення значущих подій у сучасному українському суспільстві констатувати передчасно, проблема функціонування та інтерпретації наративів потребує подальшого дослідження. З урахуванням здатності наративу конструювати варіанти сприйняття дійсності шляхом інтерпретації явищ та подій, **метою** статті є з'ясування смислового потенціалу суспільних наративів, які пов'язані зі створенням і конституюванням Православної церкви України, що зумовило конфлікт інтерпретацій, позначений суперечливим тлумаченням та відмінністю смислів, котрі застосовуються у різних контекстах.

Виклад основного матеріалу. Подію можна трактувати як точку відліку, локус розлому, розтину, перекроювання соціальних простору та часу, після якого виникає поділ на колишнє і нинішнє, котрий набуває імперативного характеру. Водночас подія виступає дією, яка здатна не лише руйнувати і творити, розкладати порядки і структури, а й збирати їх, встановлюючи нове співвідношення між стабільністю і турбулентністю. Як будь-яка дія подія розгортається протягом кількох циклів – від формування і досягнення кульмінації до згасання та присутності у спричинених нею наслідках. Відтак подія привертає увагу суспіль-

ства, змушує залучати ресурси на компенсацію спричинених нею ефектів [Стан сингулярності 2017: 17].

Утворення Православної церкви України та надання їй автокефалії є подією історичного масштабу, що супроводжується зовнішніми і внутрішніми викликами. У цьому контексті слухним є підхід, згідно з яким у структурі події виокремлюється виклик і відповідь на нього спільноти у вигляді адаптації або зміни середовища. Виклик може мати зовнішній характер або бути результатом внутрішнього розвитку. Незалежно від глобального чи локального характеру викликів відповідь обумовлена особливостями культури, історичним досвідом народу, специфікою національного характеру [Флиер 2017].

З цієї точки зору виклики у вигляді російських дестабілізаційних впливів, потенційна зміна кон'юнктури у Вселенському православ'ї, інваріантна дія внутрішньодержавного політичного чинника, амбіційність і приватні інтереси українського православного єпископату, поспішні й половинчасті рішення з метою впорядкувати суспільно-конфесійні та державно-церковні відносини породжують потребу у відповіді з боку суспільства. Очевидно, що відповіддю виступає розбудова нової Церкви, посилення гуманітарного виміру національної безпеки, перетворення ПЦУ на повноцінного суб'єкта світового міжправославного діалогу. Своєю чергою Церква має сприяти становленню національної ідентичності, формуванню світоглядної матриці, яка буде визначати візію майбутнього розвитку країни [Томос про автокефалію 2020].

Важлива подія зумовлює модифікацію соціальних структур, стандартів, критеріїв оцінки. Процес конституювання Православної церкви України супроводжується діаметрально протилежними оцінками щодо її утворення і

автокефального статусу з боку кліру, мирян експертного середовища – від твердження про автокефалію як єдину можливість досягти єдності й визнання українського православ'я до обґрунтування передвиборчого характеру дій тодішньої влади. Опозиційні політики акцентують увагу на створенні нової релігійної організації не на основі міжцерковного діалогу, а в результаті політичних домовленостей. Церковні кола в особі представників УПЦ МП та РПЦ заявляють про грубе втручання держави у внутрішні справи Церкви.

Наратив, що пов'язаний із часовим модусом існування людини, має здатність модифікувати реальні або уявні події з метою створення відчуття присутності в теперішньому часі. Цим пояснюється перебування свідомості багатьох православних віруючих в Україні під впливом російської пропаганди, яка часто апелює до минулого і подається у вигляді ідеологем про «спільне походження українського і російського народів», «спільну хрещенську купіль», «єдність історичного простору Святої Русі», «самобутність східнослов'янської православної цивілізації» тощо.

Під впливом важливих подій зазнають трансформації ментальні структури, домінує невпевненість у майбутньому, поширюються індивідуальні та групові інтенції, очікування, переживання. Неординарна подія, яка сприймається як переломний момент, містить примари минулого або майбутнього як сукупність наративів, що спонукають до дій, надають їм певний сенс і значущість. Примари виправдовують певні дії, сприяють їх розумінню та поясненню. Архаїка у вигляді масок, моделей поведінки, стигм, утворює метафізичний пласт народного життя із низки вад, пристрастей та схильностей.

Привиди, за твердженням Ж. Дерріди, існують як еманация уявної чи соціально-речової реальності, міражі, котрі незрозумілим чином опановують свідомість людей. Ці невидимі примари минулого і майбутнього, яким на перший погляд, відповідають лише окремі предмети або події, набувають особливої актуальності внаслідок надзвичайних подій. Вони створюються засобами теле- та кіноіндустрії, медіа і побутують як речі, твори мистецтва, феномени ір-реальності, що збуджують або пригнічують надії, надихають на ясновидіння, одкровення. Авторитет привидів впливає на діяльність політиків, експертів, журналістів – усіх, хто піддався їх магії [Дерріда 2006: 20, 150].

За оцінкою вчених, в українському суспільстві побутують три привиди – «український світ», «Європа» і «русский мир», кожен з яких широко представлений у мережі Інтернет, пресі, телевізійних новинах, ток-шоу. Привиди конкурують за вплив на суспільство як автономні утворення, що використовують певну мову у просторі свого домінування. Мова одного привиду практично не перекладається на мову іншого, виразно звучить та легко розпізнається завдяки простоті побудови. Внаслідок мовної гетерогенності держава поділяється на частини, які не здатні зрозуміти одна одну. Привиди задають світоглядні й ціннісні координати та смисли реальності, яку завжди репрезентують суперечливою полісемантичністю. Привиди продукують фантоми, візії, тобто визначають позицію, означають і спрямовують дію, безвідносно до того чи існує саме означане [Стан сингулярності 2017: 33].

На наш погляд, «привиди» виконують функцію суспільних наративів, що здатні конструювати узгоджений сюжет серед численних оповідей, які мають фрагментарний та невпорядкований характер. Як суспільний наратив

кожен із привидів матеріалізований у соціальних структурах, орієнтаціях, очікуваннях, стереотипах своїх носіїв завдяки повсякденній модифікації у вигляді простих образів, привабливих переконань, настанов, принципів. Упізнаваність та переконливість цих наративів зумовлює звикання до їхнього сприйняття як універсального способу розуміння подій. Інтерпретація суспільного наративу передбачає виокремлення зовнішньої та внутрішньої граней події, які розглядаються у тісному взаємозв'язку. Зовнішня оболонка стосується фізичних процесів, натомість вивчення внутрішнього змісту події передбачає співвіднесення його із соціальним контекстом.

Наратив не лише конструює декорований варіант дійсності, а й має на меті поширення конкретних ідей. Так, суспільний наратив «український світ» розгортається на основі вшанування знакових історичних постатей, пантеону героїв, історичних подій, що вкорінені у національний ґрунт – літературу, мистецтво, побут, фольклор, світогляд. Проте короткочасні періоди державності не дали змоги накопичити достатнього досвіду державного управління. Політико-географічна та культурна неоднорідність країни зумовлює проблему утримання балансу між перевагами і ризиками цієї диференціації. «Український світ» наголошує на імперських амбіціях, експансіонізмі «руського мира», його претензіях на домінування, звеличення держави та применшенні ролі особистості.

Натомість наративи, що складають суспільний наратив «русский мир», репрезентують традицію, історію перемог та звершень, вияв стабільності соціального порядку та лояльності громадян владі, протистояння всьому українському та заперечення співіснування в рамках однієї держави з кимось або чимось, відмінним від себе. «Русский

мир», заперечує існування української нації, вважає українську державу історичним непорозумінням. «Русский мир» – це привид минулого, який актуалізує заповіді предків, не враховує уроків власної історії [Стан сингулярності 2017: 34-36].

Отже, релігійний вимір гібридної війни, яку веде Росія проти України, пов'язаний із політичними аспектами цього протистояння. Російсько-українська війна, крім зовнішнього вияву, має внутрішньо український контекст, оскільки відбувається, у тому числі, як протиборство українців з «малоросами», які виступають знаряддям реалізації російських цілей. Водночас на тлі істотного впливу Російської церкви на позицію церков Вселенського православ'я діяльність ПЦУ у цьому напрямку виглядає дещо пасивною.

Так, на думку РПЦ, Константинополь не мав права давати автокефалію на «канонічній території» Московського патріархату, до якої, на думку РПЦ, належить Україна. Відповідно, єдиною канонічною помісною Православною церквою в Україні може бути лише УПЦ МП. Речники РПЦ стверджують, що українці не хочуть власної православної церкви, на відміну від певних релігійних та політичних кіл, які вперше в історії демонструють «примусове» надання автокефалії. У цьому контексті слід зауважити, що УПЦ МП не підтримала рішення Вселенського патріархату про надання автокефалії Православній церкві України. Своєю чергою митрополит Онуфрій не дав благословення ієрархам УПЦ МП на участь в Об'єднавчому соборі як «неканонічних зборах розкольницьких угруповань».

За певних обставин наратив упливає на оцінку подій з віддаленої від реальності, однобічної чи спрощеної позиції. Основою цієї форми осмислення дійсності є вигадане

явище, наслідки якого відповідно інтерпретовані й закріплені у суспільній свідомості. Зі свідомістю масових споживачів здійснюються відверті маніпуляції, тоді як підготовленій публіці пропонуються протилежні підходи альтернативних інтерпретаторів [Борейко 2020]. До цих наративів належать, у тому числі, висловлювання прихильників Московського патріархату, які є духовними особами інших церков Всесвітнього православ'я. Незважаючи на опубліковані Константинопольським патріархатом документи, апологети РПЦ спростовують той факт, що Українська Церква завжди підпорядковувалася церковній юрисдикції Вселенського патріархату. Аргументом виступають Синтагматіони Константинопольської Церкви, які включають записи про всі митрополії, архієпископії та єпископії, що підпорядковуються Вселенському престолу, починаючи з XVII століття до сьогодні, проте не містять навіть згадки про Київську митрополію [Грецький богослов 2019].

Характерно, що за допомогою інтерпретації суб'єкт виражає себе в бутті, тоді як все, що відбувається за межами структури мислення, не є світом для суб'єкта. Іншими словами, для конкретного суб'єкта подія набуває свого статусу після її інтерпретації. Наявність смислу в інтерпретації залежить від ракурсу, точки зору або кількох планів чи горизонтів тлумачення. Очевидно, що з метою зміни сприйняття модальності події нав'язується думка, що у грамоті патріарха Діонісія IV 1686 року йдеться не про дозвіл Московській церкві висвячувати митрополита Київського, а про передачу Київської митрополії у підпорядкування Московському патріархату. Подібні цілі переслідує заява митрополита Онуфрія про повну залежність новоствореної Церкви від Константинопольського патріархату, до якого звернувся

Синод УПЦ МП з проханням відкликати Томос [Перша річниця 2019].

Як бачимо, інтерпретація здатна передавати сутність того, що не має фізичної основи, проте виникло під впливом сукупності певних подій. Таку природу мають наративи з використанням маніпулятивних прийомів для формування альтернативної реальності, стану контрольованого хаосу з метою змусити опонента до поступок. Про це свідчать заяви про надання патріархом Варфоломієм автокефалії «розкольникам» на прохання світської влади.

На ракурс інтерпретації та її хронологічну структуру значною мірою впливає внутрішня часова структура свідомості суб'єкта. У поточний момент часу неможливо оцінити те, що відбувається, а точка первинного відчуття у подальшому може фіксуватися як досвід, який може екстраполюватися у майбутнє. Виходячи з цього, позиція УПЦ МП щодо незаконності скликання Константинополем будь-яких зібрань в Україні, надання автокефалії без згоди всіх канонічних православних церков, невизнання Православної церкви України навіть після отримання нею автокефалії, ймовірно, зміниться через певний часовий проміжок. Будь-що, що вже відбулося, можна назвати подією лише із плином часу, коли її наслідки стануть очевидними. Причому, адекватне й помірковане вивчення контексту події є компетенцією науковців, на відміну від експертів, які інтерпретують подію на злобу дня.

Висновки. Таким чином, аналіз суспільних наративів, які з протилежних позицій пояснюють необхідність, масштаби та наслідки створення Православної церкви України, здійснюється з урахуванням здатності наративів створювати варіанти сприйняття дійсності шляхом інтерпретації події. Наративи виступають універсальним спосо-

бом розуміння події завдяки простоті побудови, переконливості й упізнаваності. Суспільний наратив покликаний впроваджувати у свідомість суб'єктів певні погляди, цінності, зразки, моделі поведінки шляхом розгортання суспільного дискурсу. Конституювання Православної церкви України відбувається на тлі протиборства суспільних наративів, які функціонують під назвами «український світ» і «руський мир». Провідником ідей «руського мира» в Україні є УПЦ МП, яка не визнає новостворену Православну церкву України і надання їй автокефалії Вселенським патріархатом.

Список літератури

Бадью, А. (2003). Манифест філософії ; сост. и пер. с фр. Е. В. Лапицкого. Санкт-Петербург : Machina.

Борейко, Ю. (2020). Інтерпретація культурної події в умовах соціальних змін: український вимір. Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв. 1, 3-7.

Грецький богослов: ПЦУ – псевдоцерковне і злочинне утворення (2019). URL: <https://spzh.news/ua/news/67281-grecheskij-bogoslov-pcu--psevdocerkovnoje-i-zlokachestvennoje-obrazovanije>.

Деррида, Ж. (2006). Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби иновый интернационализм ; пер. Б. Скуратова ; под общ. ред. Д. Новикова. Москва : Logos-altera ; издательство «Esse homo».

Перша річниця ПЦУ: що змінилося після отримання Томосу (2019). URL: <https://www.rbc.ua/ukr/news/pervaya-godovshchina-ptsu-izmenilos-polucheniya-1576249985.html>.

Рикер, П. (2008). Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике ; пер. с фр. вступ. ст. и коммент. И. С. Вдовиной. Москва : Академический Проект.

Саган, О. Н. (2019). Православна Церква України: конституювання та перспективи розвитку. Київ : ТОВ «Софія-А» ЛТД.

Стан сингулярності: соціальні структури, ситуації, повсякденні практики : за ред. С. Макеєва і С. Оксамитної (2017). Київ : НаУКМА.

Томос про автокефалію українського православ'я: значення і виклики (2019). URL: <https://niss.gov.ua/doslidzhennya/gumanitarniy-rozvitok/tomos-pro-avtokefaliyu-ukrainskogo-pravoslavya-znachennya-i>.

Флиер, А. Я. (2017). Интерпретация смысла истории: событие как культурный артефакт. Знание. Понимание. Умение. 4, 98-107.

Zizek, S. (2014). *Event: A Philosophical Journey Through A Concept*. London: Penguin Books LTD, Melville House.

References

Badiou, A. (2003). *Manifesto for philosophy* ; comp. and trans. from Fr. by E. V. Lapitsky. Saint-Petersburg : Machina.

Boreiko Y. H. (2020). Interpretation of a cultural event in conditions of social changes: Ukrainian dimension. *National Academy of Managerial Staff of Culture and Arts Herald*. 1, 3-7.

Greek theologian: OCU – pseudo church and malignant formation (2019). URL: <https://spzh.news/ua/news/67281-grecheskij-bogoslov-pcu--psevdocerkovnoje-i-zlokachestvennoje-obrazovanije>.

Derrida J. (2006). *The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*; trans. by B. Skuratov ; ed. by D. Novikov. Moscow : Logos-altera ; publishing house «Esse homo».

The first anniversary of OCU: what has changed after the Tomos receiving (2019). URL: <https://www.rbc.ua/ukr/news/pervaya-godovshchina-ptsu-izmenilos-polucheniya-1576249985.html>.

Ricoeur, P. (2008). *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*; trans. from Fr., intr. and comm. by I. S. Vdovina Moscow : Academic Project.

Sahan, O. N. (2019). *The Orthodox Church of Ukraine: constitution and development prospects*. Kyiv: LLC «Sofia-A» LTD.

State of singularity: social structures, situations, everyday practices : ed. by S. Makeev and S. Oksamytna. Kyiv : NUKMA.

The Tomos of autocephaly of Ukrainian Orthodoxy: the meaning and challenges (2019). URL:

<https://niss.gov.ua/doslidzhennya/gumanitarniy-rozvitok/tomos-pro-avtokefaliyu-ukrainskogo-pravoslavlya-znachennya-i>.

Flier A. Y. (2017). Interpretation of the Meaning of History: Event as a Cultural Artifact. Knowledge. Understanding. Skill. 4, 98-107.

Zizek, S. (2014). Event: A Philosophical Journey Through A Concept. London : Penguin Books LTD, Melville House.

ЕКЛЕЗИОЛОГІЧНИЙ КОМУНІТАРИЗМ МИРОСЛАВА ВОЛЬФА

Valentyn Syniy

ECLESIOLOGICAL COMMUNITARISM OF MIROSLAV VOLF

Анотація: В статті аналізуються особливості вчення про церкву видатного протестантського богослова початку ХХІ століття Мирослава Вольфа. Розуміння Вольфом церкви як реальності, що передує появі окремого індивіда як християнина означає радикальний розрив з ліберальними протестантськими уявленнями про церковну спільноту як створену добровільним рішенням індивідів. Але Вольф не поділяє колективістського уявлення про церкву як організм, в якому індивід є повністю підкореним цілому. Встановлено, що Вольф створює комунітаристську модель церкви, в якій церковна спільнота розуміється як єдність різноманіття. Сама єдність має характер міжособистісних відносин. Особистості, які мають різноманітні харизми у спільноті, взаємодіють між собою подібно до спілкування Трьох в Богові. Комунітаризм в еклезіології Вольфа як «середній шлях» між ліберальним індивідуалізмом та тотальним колективізмом має всі ознаки постліберальної богословської теорії. Доведено, що комунітаризм Вольфа став творчим розвитком християнського персоналізму ХХ століття з його наголосом на екзистенційній свободі особистості та важливості міжособистих відносин.

Побудова еклезіологічного комунітаризму вдалася Вольфу не стільки завдяки його численним конкретним спекуляціям про влаштування церковних спільнот, скільки завдяки його баченню персоналізму. А саме, як ми констатували вище, Вольф поєднує

уявлення про особистість як залежну від її відносин з іншими особистостями (тут він розвиває теорію Ратцингера) з баченням особистості як апофатичної таємниці, яка є вищою за усі свої властивості та харизми (тут він творчо перетлумачує теорію Зізіуласа). Відповідно, особистість, яка існує у абсолютній відкритості до впливів інших особистостей з одного боку, та є абсолютно унікальною з іншого боку, робить можливою існування комунітарної церковної спільноти. Вольф підкреслює, що соборність (повнота і завершенність) окремої християнської особистості так само необхідна, як і соборність всієї церковної спільноти. Характеристика особистості як соборної передбачає не лише традиційний ідеал цілісності всіх здібностей і харизм особистості у її інтенції до спілкування з Богом, а й бачення легітимності внутрішньої різноманітності особистості. Можлива складність ідентичності особистості практично є не скінченною, і готовність її прийняти у спільноті – головна риса комунітаризму Вольфа. Аналогічно, кожна церковна спільнота повинна бути готовою прийняти як християнські усі інші церковні спільноти, якими б не були особливості їх ідентичності. Зрозуміло, що таке розуміння соборності можливе лише у протестантизмі. Як правильно відмічає Вольф, католицизм передбачає, що церковна спільнота має бути місцевим втіленням загальної церковної ідентичності, яку має вся структура, а православія наголошує на тому, що окрема спільнота за ідентичністю з необхідністю тотожна загальній ідентичності церкви вже завдяки звершенню євхаристії. Комунітаризм Вольфа дозволяє описати церковні громади та їх об'єднання як мережеві структури, в яких усі особистості є активними суб'єктами, чий здібності та харизми є важливими для конституювання спільнот.

Ключові слова: доктрина про Трійцю, еклезіологія, церква, Мирослав Вольф, незалежні євангельські церкви, богословський комунітаризм.

Abstract: *The article analyzes the features of the doctrine of the church of the outstanding Protestant theologian of the early XXI century Miroslav Volf. Volf's understanding of the church as a reality that preceded the emergence of the individual as a Christian means a radical break with liberal Protestant ideas of the church community as created by the voluntary decision of individuals. But Volf does not share the collectivist idea of the church as an organism in which the individual is completely subjugated to the whole. It is established that Volf creates a communitarian model of the church, in which the church community is understood as the unity of diversity. Unity itself has the character of interpersonal relations. Individuals with different charisms in the community interact with each other like the fellowship of the Three in God. Communitarianism in Volf's ecclesiology as a «middle way» between liberal individualism and total collectivism has all the hallmarks of postliberal theological theory. It is proved that Volf's communitarianism became a creative development of Christian personalism of the XX century with its emphasis on the existential freedom of the individual and the importance of interpersonal relations.*

Volf succeeded in building ecclesiological communitarianism not so much because of his many specific speculations about the organization of church communities, but because of his vision of personalism. Namely, as we noted above, Volf combines the idea of personality as dependent on its relations with other personalities (here he develops Ratzinger's theory) with the vision of personality as an apophatic secret that is higher than all its properties and charisma (here he creatively interprets the theory Zizioulas). Accordingly, a personality that exists in absolute openness to the influences of other personalities on the one hand, and is absolutely unique on the other, makes possible the existence of a communitarian church community. Volf emphasizes that the catholicity (completeness and completeness) of the individual Christian personality is as necessary as the catholicity of the whole church community. The characterization of the in-

dividual as a conciliar presupposes not only the traditional ideal of the integrity of all faculties and the charisma of the individual in his intention to communicate with God, but also the vision of the legitimacy of the inner diversity of the individual. The possible complexity of the identity of the individual is almost infinite, and the willingness to accept it in the community - the main feature of Volf's communitarianism. Similarly, every ecclesial community must be ready to accept as Christian all other ecclesial communities, whatever the peculiarities of their identity. It is clear that such an understanding of catholicity is possible only in Protestantism. As Volf rightly points out, Catholicism presupposes that the ecclesial community must be the local embodiment of the common ecclesial identity of the whole structure, and Orthodoxy emphasizes that a separate community is necessarily identical in identity to the common identity of the church through the Eucharist. Volf's communitarianism allows us to describe church communities and their associations as network structures in which all individuals are active actors whose abilities and charisms are important for the constitution of communities.

Key words: *doctrine of the Trinity, ecclesiology, church, Miroslav Volf, independent evangelical churches, theological communitarianism.*

Дискусії про природу церковних спільнот знаходяться в центрі уваги сучасних теологів. Традиційно з середини ХХ століття богослови намагаються представити церковні спільноти як такі, що дають можливість розвиватися особистості, уникаючи її редукації до індивіда, подібного до усіх інших. Виділення спільноти як особливого явища, нетотожного до звичайного соціуму чи колективу, стало звичним для соціології з часів Тьоніса. Намагаючись утвердити бачення спільноти як гаранта розвитку особистості, теологи прагнуть пояснити яким чином колектив та інші особистості не пригнічують окремого індивіда, а надають можливості для його повноцінного існування. Цент-

ральною думкою для таких пояснень стало бачення церковної спільноти як множини міжособистих відносин, які мають бути максимального подібні до відносин Осіб Трійці. Особливе значення для теології початку XXI століття отримало комплексне осмислення аналогії між церковною реальністю та взаємодією Осіб Трійці у монографії впливового протестантського богослова Мирослава Вольфа «За нашою подобою. Церква як образ Трійці» [Volf 1998]. Усі богослови згодні з тим, що церква повинна мати для себе взірцем відносини Осіб Трійці. Більш того, богослови намагаються довести, що ці відносини мають бути навіть взірцем для соціальності за межами церковних спільнот. Джон Мілбанк висунув революційну ідею про те, що не окрема людина, а спільнота є образом і подобою Бога. Нова герменевтика того, чим є образ і подоба Богові, стала певним підсумком до попереднього розуміння *imago Dei* у християнському персоналізмі XX століття. Згідно з антропологією персоналізму, образ Божий – це особистість у відносинах з іншими особистостями (Божими і людськими), а подоба Богові – це духовного розвинута особистість, яка має глибокі особливі відносини з Богом та існує у живому спілкуванні з Ним. Переростання християнського персоналізму та екзистенціалізму в сьогоденні християнські постекзистенціалізм та комунітаризм передбачає визнання факту, що особистість для духовного розвитку має стати вище за світську соціальність, але бути у повній гармонії з церковною спільнотою як місцем реалізації екзистенції (персони). Мирослав Вольф у своїй монографії «За нашою подобою. Церква як образ Трійці» показує, як з богословської точки зору є можливою церковна спільнота як особливий онтологічний феномен.

Еклезіологія Вольфа є предметом аналізу ряду вітчизняних і зарубіжних авторів [Стрижачук 2014; Watson 1999; Brink G. 2009], які так і не змогли охарактеризувати вчення про церкву цього богослова з точки зору теоретичної класифікації, і це завдання залишається актуальним для нас. Гіпотеза про те, що еклезіологія Вольфа є різновидом комунітаризму стає важливим евристичним принципом, сприяє кращому розумінню сучасного протестантського вчення про церкву як Вольфа, так і Стенлі Гренца.

У своїй теології Вольф розвиває неоавгустинське бачення персоналізму Бога та людини. Отець, Син і Святий Дух є особами, які конститууються через взаємні відносини. Божественна сутність є нічим іншим як «койнонією», спілкуванням цих осіб. Вольф, як і майже всі сучасні теологи, критикує богословський есенціалізм, за яким сутність Бога передує його трьом особам (або хоча б у догматичній теології сутність та атрибути єдиного Бога описуються раніше вчення про Трійцю). Адекватні уявлення про Бога можливі лише у межах персоналізму та бачення сутності як спільного буття Трьох. І саме таким спільним буттям є «койнонія» – спілкування-спільнота. У межах койнонії три особи існують одна в одній, належать іншим не менше, ніж самим собі. Конституювання осіб Трійці через відносини не заперечує факту, що ці особи є чимось більшим, ніж їх відносини. Однак кожна особа виникає, виявляється та існує саме у відносинах.

Вольф визнає, що аналогічно і у людському суспільстві окрема особистість завжди зумовлена тими відносинами, у яких вона перебуває. Новонароджена дитина конститується її зв'язком з матір'ю. Пізніше особистість соціалізується та буквально стає сумою своїх соціальних відносин. Теологи тут певною мірою суголосні з марксизмом, але

соціальні відносини бачать переважно як особисті духовні зв'язки, важливі для екзистенції у процесі її самотрансценденції від індивіда до особистості.

У християнському персоналізмі ХХ століття духовне народження у церковну спільноту як нові соціальні відносини можливе через появу особистих відносин з Богом, а також із членами церковної спільноти. У цій спільноті особистість є більше, ніж сума своїх соціальних відносин, оскільки має унікальне особисте покликання, унікальне особисте місце у церковній соціальності. Тобто у світському колективі окрема людина є індивідом, у всьому подібним до інших членів колективу, а у церковній спільноті ця людина стає справжньою особистістю. Бачення світської соціальності як механічної суми індивідів, а церковної соціальності як органічної єдності особистостей характерне для переважної більшості православних, католицьких і протестантських теоретиків сьогодення.

Для Вольфа богословським викликом стало те, що за протестантським віровченням особистість має вільно і свідомо вибрати навернення до Бога та існування у церковній спільноті. Але якщо до навернення людина як індивід світського соціуму не була б повноцінною особистістю, то яким чином можливе це навернення та чи є воно повністю дійсним? Вольф вважає, що членом церкви людина стає у момент сповідання церковної віри: перформативне сповідання «я вірю» робить людину віруючою. За Вольфом хрещення завершує перехід до справжнього існування, і цей перехід починається саме із сповідання того віровчення, якого дотримується спільнота. Це віросповідання пропонується спільнотою як певний дар. Спільнота, яка пропонує віру, завжди передує окремій особистості, навіть якщо є малочисельною групою. При цьому вираз христии-

янського віросповідання може бути лаконічним, аж до найдавнішої короткої формули «Ісус – Господь» [Вольф 2012: 180].

Існування як спільноти, так і кожної особистості, що є членом спільноти, укоріненні у особистих відносинах з Богом. Ці особисті відносини з Богом дозволяють зняти питання про пріоритет соціуму або індивіду, оскільки і спільнота і особистість залежать від Бога як творчого джерела власного спільнотного та екзистенційного існування. Більше того, «Бог створює людину як незалежну особистість, використовуючи її соціальні та сімейні відносини» [Вольф 2012: 267]. Відповідно, і у світській сфері першопричиною існування особистості та соціуму є Бог. Все це дозволяє Вольфу бачити індивіда світської соціальності як повноцінного суб'єкта, як особистість у значній мірі вже наявну, а не лише потенційну. Цим Вольф відрізняється від значної кількості православних та католицьких богословів, які применшують персоналістичність світського індивіда і бачать справжню персоналістичність лише у церковній особистості.

Вольф наголошує на тому, що світська людина до її духовного народження є повноцінним суб'єктом, і власне для духовного народження необхідними є раціональні та вольові здібності людини. І якщо Зізіулас чи Ратцингер, з якими полемізує Вольф, бачать хрещення як акт трансценденції, преображення, в якому індивід помирає та народжується особистість, то протестантський теолог має цілком інше бачення. Вольф так описує сакраментальну смерть і воскресіння людини під час хрещення: «Смерть грішника і воскресіння людини, яка примирилася з Богом, – це смерть і воскресіння однієї й тієї самої людини» [Вольф 2012: 234-235]. Відповідно і церковна спільнота не повинна відрізня-

тися від світської соціальності настільки радикально, щоб виходило маніхейське протиставлення індивідуально-матеріального і особисто-духовного.

Слід сказати, що навіть не всі богословські критики індивідуалізму західної культури вважають суспільності повністю позбавленим спільнотності та ворожим до особистості. Наприклад, Х.Яннарас вважає, що сільські громади традиційного суспільства надавали особистості простір для її розвитку.

Вольф йде далі та відмічає позитивну роль всієї світської соціальності, оскільки без родини та інших соціальних інститутів неможливими є існування людської особистості та її розвиток. Між світською та церковною спільнотами немає нескінченної безодні, як це намагався ствердити Зізіюлас, а є лише якісний перехід, зумовлений надприродним впливом з боку Бога, а не якимись чудесними якостями церковної спільнотності, які самі по собі гарантували б ідеальні умови для розвитку особистості.

Також особливо слід відмітити, що Вольф цілком вірно критикує штучність протиставлення соціуму як вільної асоціації індивідів та спільноти як органічної єдності особистостей. Насправді навіть церковна спільнота завжди передбачає для власного існування елемент домовленості. Оскільки єдність церковної спільноти тут і зараз є результат не лише благодаті, а й договору, єдність спільноти лише подібна до повної органічної єдності Трійці [Вольф 2012: 259]. Якщо особи Трійці існують у «періхорезисі» – колі міжособистого спілкування, у якому кожна особистість дає себе іншим, то людські особистості можуть лише бути відкритими до спілкування, але особистості не існують одна в одній або одна через одну. Вже тому елементи договору необхідні для існування церковної спільноти. Від того,

що церковна спільнота є вільною асоціацією, яка існує завдяки вільній згоді особистостей, вона не стає умовністю. За Вольфом правильне сповідання віри особистостей, які є членами спільноти, робить цю конкретну спільноту тотожною з Церквою взагалі. Адже єдина Невидима Церква, існування якої визнається всіма протестантами, може бути присутньою у спільноті не через належність останньої до видимої інституції, яка претендує на універсальність (католицизм) і не через тотожність звершуваного скрізь таїнства євхаристії (православ'я), а через сповідання віри. Детально те, як саме сповідання віри, яке народжується із слухання і прийняття Слова, конститує церкву, розкрив ще Карл Барт. Вольф слідує цій концепції як загальній підставі для розв'язання питання про те, хто є первинним – особистість чи спільнота? Сповідання віри передують утворенню спільноти з кількох чи більше людей, передують акту входження у спільноту. Але сповідання віри завжди є сповіданням певної церковної спільноти і до цього сповідання приєднується певна особистість. Навіть якщо ця спільнота є певною умовністю, а теоретичний вираз віросповідання цілком розмитий – все одно особистості передують певна спільнота, віросповідання якої приймається особистістю. Якщо особистість пропонує власне віросповідання і засновує власну спільноту, як це зробив основоположник баптизму Джон Сміт, все одно у якості попередників мисляться спільнота апостолів, віровчення Реформації, і, таким чином, певні спільноти визнаються у якості попередників, без яких не було б ідентичності Сміта та його духовного руху. Перенос акценту з належності до спільноти на сповідання віри веде до усвідомлення активної ролі суб'єкта, який має віросповідання – а такими є і окрема особистість, яка повертається, і спільнота, частиною якої особистість стає. Дійсно,

елемент активності є важливим. Адже коли християнство – це лише данина традиції, то при входженні до громади та розвиткові у ній, людина практично нічого не робить активно, а лише сприймає вплив інших. При такій пасивності людина може уподібнитися до Трійці, в якій всі Особи є активними, постійно спілкуються та діють. Отже, як у Трійці кожна особа існує завдяки наявності спільноти трьох, а спільнота існує завдяки активності кожної особи, так і у церковному житті поєднанні особистість та спільнота при активному прояві і особистості, і спільноти. Як особистість, так і спільнота зазнають визначального впливу Бога, який діє як суб'єкт у відносинах з особистістю та спільнотою. Називаючи вільними церквами спільноти баптистської традиції, Вольф констатує: «Згідно з єпископальною моделлю присутність Христа опосередкована таїнствами і залежить від взаємозв'язку конкретної помісної громади з усіма іншими церквами. Натомість, традиційна модель вільної церкви передбачає пряму, нічим не опосередковану присутність Христа у всій помісній церкві і у кожному віруючому» [Вольф 2012: 164]. Безпосередність присутності та дії Бога означає, що Бог діє сам як Особи Трійці без опосередкування Його дій благодаттю чи іншими феноменами, які б грали посередницьку роль. Тим більше очевидно для Вольфа як представника послідовного протестантизму, що Бог діє без посередництва спеціально уповноваженої ієрархії. Певні особистості очолюють зібрання, але вони такі самі християни, як і всі інші. Весь народ зібрання – святий, усі є «царським священством», і усі несуть відповідальність за здійснення церкви тут і зараз [Вольф 2012: 165]. Більше того, усі вірні повинні бути «миряними», давати місце Христу як єдиному священнику і посереднику між Богом і людьми, а не намагатися стати на місце Христа.

Вольф радикально заявляє, що «Христос може бути присутнім тільки у громаді, де його пануванню не перешкоджає правління людини, а саме єпископа» [Вольф 2012: 162]. Така громада є спілкуванням з Богом, «спілкуванням святих у контексті спілкування іпостасей триєдиного Бога» [Вольф 2012: 157]. Ініціатором спілкування є Бог, що покликав людей до спасіння. І зв'язок з триєдиним Богом «перетворює зібрання людей у церкву» [Вольф 2012: 158]. Завдяки такій теоцентричній теорії комунікації Вольф відповідає на питання – де є істинна церква? Така церква – повсюди. Вольф стверджує: «скрізь, де Дух Святий ... зайнятий створенням церкви, там і є істинна церква» [Вольф 2012: 157]. Такий радикальний наголос на універсальності церкви дозволяє впізнавати християн у всіх, хто заторкнутий дією Бога, а не лише у певних особливих «обраних». Якщо членів церковних громад добирали б люди за певними критеріями обранності, то церква не була б церквою. Саме слово «еклезія» – «ті, що обрані», «ті що вийшли», «ті, що зібралися» вказує не стільки на вихід спільноти із світу в особливий сакральний вимір існування, скільки на те, що цю спільноту обрав Бог. І вихід від світу у спрямованості до ідеальних міжособистих відносин, які мають бути у Царстві Божому, залежить від того, що суверенний Бог обирає через покликання. І які ще спільноти є обраними – залежить від Бога, а не від суджень спільнот та їх членів. Таким чином, конфесійне баптистське бачення церкви прояснюється богословом так, що воно виявляється екуменічним. Вольф наголошує на тому, що окрема церковна спільнота повинна бути відкритою до спілкування з іншими помісними церквами, які усі є рівноправними та не поєднуються ні у «спільноту спільнот», ні у «мережу спільнот», залишаючись самостійними втіленнями церковності. Принцип автоном-

ності громад підтримується Вольфом радикально, і свобода громад всередині об'єднань не може обмежуватися: об'єднання не можуть мати такої влади над громадами, яка існує у католицькій або православній церквах – для цього немає богословських виправдань. Але як спілкування особистостей усередині спільноти є ознакою їх церковності, так і відкритість спільноти до спілкування з іншими спільнотами є обов'язковим елементом її ідентичності [Вольф 2012: 194]. Мало того, церковна спільнота повинна бути відкритою до всіх спільнот минулого і майбутнього. Вся ця відкритість є необхідною для справжньої церковності, оскільки усі церковні спільноти є передчуттям Царства Божого, яке відкрите для всіх у тому сенсі, що є універсальною єдністю різноманіття [Вольф 2012: 194].

Вольф у відповідності до власного поєднання суб'єктивного і універсальності тлумачить центральну метафору про Церкву – представлення Церкви як Тіла Христового. Спираючись на попередніх представників протестантської систематики і біблеїстики, богослов зазначає: «тіло Христове не потрібно розуміти з фізичної точки зору; християнин є один дух з Господом», а вираз «Тіло Христове» позначає внутрішнє особисте спілкування в Святому Дусі між Христом і християнами» [Вольф 2012: 175]. Отже, внутрішнє суб'єктивне єднання з Богом, яке переживає особистість і є істинною Церквою, і церковна спільнота лише являє цю реальність. Христос безпосередньо присутній у кожному християнинові та у кожній спільноті [Вольф 2012: 174]. Для пояснення способу присутності Вольф використовує поняття «особисте взаємопроникнення», яке звичайно у теології характеризує відносини трьох Осіб Бога [Вольф 2012: 177]. Також Вольф віддає данину персоналізму ХХ століття, коли тут же заявляє: «Христос живе в кожному християни-

нові і, діючи зсередини, перетворює людину на особистість» [Вольф 2012: 177]. Таке твердження після численних доказів на користь особистісного буття людини як повноцінного суб'єкта показує, що якийсь елемент справжності все таки мислиться у звичайної особи відсутнім. І лише відносини взаємного внутрішнього проникнення з Христом роблять людину довершеною особистістю. При цьому, як і на початку духовного шляху, особистість залишається самостійним суб'єктом дії, існує окремою, оскільки Христос не підміняє собою усю реальність у тотальній єдності [Вольф 2012: 176]. Церква завжди залишається єдністю різноманіття, навіть тоді, коли Христос повністю присутній у спільноті та вона тільки творить волю Бога [Вольф 2012: 179]. Тому акт віросповідання завжди залишається виявом свободи особистості. Більше того, акт віросповідання свідчить про досвід богоспілкування, що його має окремий християнин. «Сповідуючи віру, він свідчить про свої взаємні відносини з Ісусом Христом, які і роблять його християнином» [Вольф 2012: 184]. Тому для Вольфа церкву як присутність Христа являє не офіційне богослужіння (так думають католики і православні), а «багатогранне сповідання віри зібранням» [Вольф 2012: 187]. Відсутність сповідання з боку окремої особистості не веде до зникнення сповідання спільноти – отже, остання має певний онтологічний пріоритет: «віра або невіра однієї людини не визначає існування церкви» [Вольф 2012: 181]. Для існування церкви необхідна певна кількість сповідників віри, бо «без віри в Ісуса Христа неможливе саме існування церкви» [Вольф 2012: 181]. При цьому віра має бути явлена і у справах, а не лише словами [Вольф 2012: 182]. Але «життєздатність церкви не залежить від віри кожного окремого прихожанина» [Вольф 2012: 181]. Цікаво, що у православ'ї та католицизмі до-

статнім є сповідання віри-істини, яке має сам Христос. Тобто історичні церкви претендують на те, що у їх символах віри виражений світогляд Христа, його бачення Бога та його погляд на людство і спасіння. За Вольфом, католицизм і православ'я не страждають на надмірний комунітаризм і колективізм, як вважають численні дослідники. Православ'я і католицизм відступають від комунітаризму, підміняючи діючу в єдності з Христом спільноту особистостей – Христом, який діє сам, використовуючи спільноту, а потім і особистості як пасивні інструменти. У дійсності вчення про тотальність Христа дозволяє виправдовувати авторитарні претензії єпископату на владу всередині церкви. Вольф нагадує, що Христос є єдиним посередником між Богом та віруючими. Якщо всередині церковної спільноти шукати посередників, за допомогою яких Христос творить церкву, то такими є усі віруючі, тобто «всі зібрані в ім'я Христове та сповідуючі його Господом і Спасителем» [Вольф 2012: 188]. Логіка тотальної залежності від єпископу відмінюється у протестантизмі завдяки доктрині про абсолютну залежність від Бога. Це пов'язано з висновками з основоположного факту: церква не є суб'єктом спасіння, але його дарує лише Бог [Вольф 2012: 204]. Сама віра виникає у особистості виключно дією Бога і вся роль особистості – у прийнятті цієї віри [Вольф 2012: 199]. Важливо, що «віра сповідується не тільки словами, але і життям в спільноті вірних» [Вольф 2012: 216]. Неможливо визнавати себе християнином і не належати до спільноти. Суб'єктивне богоспілкування – джерело існування церкви [Вольф 2012: 214-215]. «Конкретна церковна громада і є одна із форм – далеко не єдина – яку приймає спілкування з Богом» [Вольф 2012: 216]. А таке спілкування і розкриває спасіння, продовжуючи для віруючого те спілкування, яке існує у Осіб Трійці [Вольф

2012: 215]. «Церква – не засіб, а мета сама по собі, необхідний спосіб існування віруючого» [Вольф 2012: 217]. При цьому і церкву і окремого віруючого творить Бог [Вольф 2012: 220-221]. Так, коли особистість сповідує віру та заявляє про власну належність до церкви – вона ще не стає християнином. І навіть коли церква визнає когось християнином і над звершується таїнство хрещення – він ще не стає християнином. Лише коли Бог додає особистість до церкви у зв'язку сповідання та хрещення, що Він робить фактично одночасно з цими діями, християнин стає самим собою; тобто кожен особисто стає членом церкви саме внаслідок дії суверенного Бога [Вольф 2012: 221].

Таким чином, Вольф визнає, що і соціальна особистість, і церковна особистість творяться Богом. Але те, що вони неможливі без суми своїх соціальних або церковно-спільнотних відносин не робить їх залежними від влади колективу аж настільки, щоб богослов мав приймати патерналістську картину світу. Вольф наголошує на самостійності людського суб'єкта: «У моїх роздумах я виходжу з того, що особистість створюється Богом через її людське і природне оточення, і що в цьому акті створення Бог дає нам свободу відносин з самим собою і з оточуючим світом» [Вольф 2012: 233]. Свобода не означає повної самостійності від соціуму, але узгоджується з соціальною обумовленістю особистості. «Подібно до того як Бог робить людину особистістю за посередництва суспільних (і природних) взаємозв'язків, християнами ми стаємо в церкві, де відносини між нами носять не тільки суспільний характер, оскільки процес посвячення завершується тільки у хрещення та євхаристії. Тому як в якості особистості, так і у якості християнина людина залишається незалежним і одночасно суспільно зумовленим суб'єктом» [Вольф 2012: 232]. Одночас-

ність постулювання незалежності суб'єкта та його соціальної зумовленості Вольф намагається пояснити таким чином, що людська особистість є сумою своїх соціальних відносин, але разом із тим є і чимось більшим [Вольф 2012: 233]. Це означає, що створена Богом через соціальні відносини особистість стає чимось більшим і не лише не можна редукувати її до її відносин: особистість не можна навіть до кінця пізнати, вона є чимось більшим, ніж її зв'язки, дії та слова – вона є апофатичною таємницею [Вольф 2012: 209]. Вольф підкреслює, що спасіння людини не тотожне її трансценденції над своєю природою (а так думали М.Бердяєв і В.Лоський), але є дією Бога на особистість, спрямованою на її гармонійні відносини з Богом, іншими людьми і світом [Вольф 2012: 233-234]. Богослов відмічає, що у Ратцингера і Зізіуласа людина стає справжньою особистістю лише в церкві, здійснивши трансценденцію над звичайним соціальним способом існування як рядового члена суспільства, індивіда, цілком редукованого до суми власних відносин. Але у церковній спільноті особистість знову-таки не має власної унікальності – у Ратцингера вона стає сумою духовних відносин, у Зізіуласа ототожнюється з буттям у Христі. Вольф наголошує: «Ми не зливаємося у однорідну множину через христологічну подію (Зізіулас) і не розчиняємося у чистих відносинах (Ратцингер); ми співіснуємо у Дусі в партнерстві з ним і один з одним (постійно зазнаючи впливу Духа та один одного)» [Вольф 2012: 237]. Вольф підкреслює, що самостійність християнина є саме те, чого хоче Бог. «Подібно до того, як Бог створює людину як незалежну особистість, використовуючи її соціальні і сімейні відносини, так і Дух Святий, що живе у ній, створює церкву як спільноту близьких незалежних особистостей» [Вольф 2012: 267]. Більше того, якщо Зізіулас та Ратцингер у залежності

особи від її соціальних зв'язків бачать її недовершеність, то Вольф вважає цю рису тим, що вказує на подібність людини до Трійці. Тріадологічна подібність людини та церковної спільноти «полягає не у житті разом з усіма іншими, а житті завдяки іншим та у прагненні жити заради інших» [Вольф 2012: 261]. Подібність до Трійці має певні межі, оскільки людські особистості не існують одна в одній, як це постулюється у випадку з Особами Трійці, оскільки, як зазначає Вольф, «здібність проникати в інші особистості – виключна прерогатива Бога» [Вольф 2012: 265]. Але люди можуть знаходитися у спілкуванні, яке максимально нагадує періхорезис [Вольф 2012: 261]. І ці відносини можливі завдяки відкритості особистості до інших особистостей, але здійснюють вони Богом. Цікаво, що Вольф розмірковує і про те, як саме відбувається персоналістичне єднання між Особами Трійці та людською особистістю. Треба зазначити, що більшість неоавгустинців постулюють наявність персоналістичного зв'язку між Богом і людиною, але не пояснюють як саме відбувається цей зв'язок, хоча і постійно критикують православну концепцію синергії. Вольф надає наступну формулу: «Дух живе в людях, тоді як люди, навпаки, живуть у животворчій присутності Духа, але не в його особистості» [Вольф 2012: 265]. Цікаво, що тут відносини між Богом і святою людиною цілком подібні до тих, що мисляться паламізмом, але при цьому люди живуть не у повноті присутності «енергій» Духа (і «енергій» Бога взагалі), а у присутності самого Духа. Цікаво, що деякі православні богослови (сербський мислитель Іустин Попович) створюють вже концепції про особисте перебування Бога у особисті людини, що вже цілком аналогічно до пропонованої Вольфом формули.

Вольф підкреслює, що різне бачення відносин особистості всередині Трійці задає різні моделі розуміння відносин всередині церковної спільноти. Зізіулас робить наголос на монархії Отця, і відповідно до цього показує єпископа як образ Отця. А це означає, що єпископ творить церковну реальність та має повноту влади, а клір та миряни лише погоджуються з єпископом – так само як Син і Святий Дух породжуються Отцем та у всьому покоряються Йому у вічному «амінь». Ратцингер редукує особи Трійці до чистих відносин, і, відповідно, у його теології особистості в церкві фактично редуковані також до своїх відносин, не мають прав, є пасивними виконавцями своїх функцій [Вольф 2012: 269]. Оскільки Вольф дещо ризиковано наголошує на самостійності кожної особи Трійці [Вольф 2012: 261], то він і у церковній спільноті утверджує самостійність кожної особистості як унікального носія особливих духовних дарів [Вольф 2012: 272]. Богослов намагається довести, що не існує онтологічних підстав для відносин влади всередині церковних спільнот, якщо ці спільноти мисляться як подібні до Трійці, бо у Трійці панує рівноправність. «У контексті відносин між божественними іпостасями Отець не головує над іншими; він не Перший, а один із кількох. Для відносин між іпостасями Трійці не є характерними ні панування Одного (Ратцингер), ні ієрархічна безодня між одним і багатьма (Зізіулас). Мова може йти виключно про поліцентричні симетричні взаємовідносини між багатьма» [Вольф 2012: 273]. Вольф послідовно зображає Трійцю як вірцеву спільноту любові, що виключає будь яку владу. «На рівні Трійці єдність не потребує наявності одного об'єднуючого фактору, вона створюється довершеною любов'ю, яка складає природу Бога і завдяки якій божественні іпостасі живуть одна в одній» [Вольф 2012: 275]. У своєму баченні Трій-

ці Вольф слідує за Мольтманом, але йому першому вдається показати у чому саме виявляється подібність церковної спільноти до Трійці, якщо останню мислити як єдність рівноправних особистостей та поліцентричну соціальність. На думку Вольфа, різноманітності Божих іпостасей відповідає на рівні церковної спільноти різноманітність особистих духовних дарів [Вольф 2012: 274]. Ці різноманітні дари існують у членів спільнот оскільки усі вони покликані бути посередниками у спасінні. Вольф підсумовує власні погляди з цього питання у наступних тезах: «церква – не єдиний суб'єкт, а спільнота взаємозалежних суб'єктів»; «посередницьку роль у спасіння грають не тільки священнослужителі, а й всі інші члени громади»; «Святий Дух створює церкву не стільки через офіційних церковних служителів, скільки через спільне сповідання, коли християни проповідують один одному слово Боже» [Вольф 2012: 282]. Подібність до Трійці проявляється у поліцентричності громади, в якій усі члени спільноти служать один одному своїми духовними дарами [Вольф 2012: 282, 288, 289]. Ніхто з християн не позбавлений духовних дарів [Вольф 2012: 289], вони присутні хоча б зародковому стані [Вольф 2012: 290]. Немає особливих людей, які служать громаді як клір та мирян, які переважно пасивно приймають пасторське служіння. Усі християни служать один одному, всі добровільно підкоряються один одному мірою поваги до духовних дарів та особистості як їх носія [Вольф 2012: 291]. Безумовно християни підкоряються лише Богові [Вольф 2012: 291]. Ніхто не є носієм усіх духовних дарів, а тому усі відчувають необхідність у спілкуванні [Вольф 2012: 291]. «Церква – це не зібрання універсально обдарованих і тому самодостатніх носіїв духовних дарів, а спільнота людей, яких Дух Божий збагатив, кожного по-своєму, для служіння один одному і світові»

[Вольф 2012: 291]. Завдання церковних лідерів – координація діяльності членів спільноти, натхнення їх на все більші прояви власних духовних дарів, на все більш тісне спілкування [Вольф 2012: 290]. У прояві духовних дарів кожним членом спільноти виявляється її кафолічність, оскільки бути кафолічним – це бути повним і завершеним [Вольф 2012: 331]. Аналіз кафолічності важливий, оскільки вона визначає всі основні елементи церкви [Вольф 2012: 328]. Повнота і завершеність церковної спільноти можливі, оскільки її спільність є диференційованою єдністю [Вольф 2012: 332]. Для Вольфа важливо підкреслити, що не лише єдність, а й різноманіття створюють церкву [Вольф 2012: 332]. Прийняття різноманіття має не лише етичний вимір, оскільки християнська мораль передбачає радикальну відкритість до іншого. Це прийняття важливе для самого влаштування церковності. Також відкритість до різноманіття у власній спільноті має поєднуватися з відкритістю до різноманіття інших спільнот, які існують, існували та будуть існувати [Вольф 2012: 349]. І насамкінець, кафолічність передбачає діалогічність з усім світом [Вольф 2012: 333]. Все це дозволяє інтерпретувати соборність окремої церковної спільноти не лише у вимірі її повноти і довершеності, а й у її здатності проповідувати християнство. «Помісна церква соборна в повному сенсі цього слова, оскільки її члени здібні, в силі Духу і через спільне служіння один одному і світові, передати повноту благодаті тим, хто ще не пізнав її» [Вольф 2012: 347]. Навіть якщо двоє або троє мають такі здібності, то ця церковна спільнота є повноцінною і завершеною. Радикальна відкритість всередині спільноти є передчуттям абсолютної відкритості Царства Божого. Церква як початок Царства Божого має Христа своїм сувереном, і це визнання його влади веде до того, що усі інші не мають влади всередині цер-

ковних спільнот, і церква повинна бути «абсолютною демократією» [Вольф 2012: 321]. Універсальність церковного комунітаризму передбачає прийняття усіх дарів Духу, які проявляються у вірних, а також бажання спасти усіх людей та все творіння [Вольф 2012: 338]. І навіть есхатологічний ідеал бачиться у душі комунітаризму, оскільки Царство Бога уявляється як єдність різноманіття, як ідеальна спільнота. «Нове творіння буде означати відродження всього творіння з самого початку, спільність, в якій Бог, його народ і весь всесвіт складають різноманітну єдність, спільноту, де триєдиний Бог буде «все у всьому»» [Вольф 2012: 338]. Як у Трійці іпостасі не редукуються одна до одної, так і у церковній спільноті усі вірні з їх духовними дарами не уніфікуються. Вольф наголошує на тому, що після П'ятидесятниці всі вірні не почали розмовляти на одній мові, а навпаки, почали різними мовами славити Бога [Вольф 2012: 340]. Уявлення соборності церкви не як уніфікованої єдності, а як єдності різноманіття, дозволяє ствердити комунітарний характер церкви як спільноти, у якій кожна особистість має абсолютне значення. Завершенням легітимізації комунітаризму стає уявлення про Царство Боже як єдність різноманіття.

Висновки. Еклезіологічний комунітаризм Мирослава Вольфа виникає як новий етап розвитку християнського персоналізму після вичерпання потенціалу екзистенціалізму. Комунітаризм Вольфа актуалізує те важливе положення доктрини, яке було забутих ліберальним протестантизмом, що спільнота існує до особистості. Разом з тим, вчення Вольфа дозволяє уникати фундаменталістичних уявлень про церкву як тотальну реальність, в якій активність окремої особистості не має значення. Вольф створює цілісну комунітаристську модель церкви, в якій церковна спільнота

розуміється як єдність різноманіття. Положення про те, що різноманіття не може бути уніфікованим навіть в есхатологічній перспективі, спонукає до переосмислення церковної єдності як створюваної вільною взаємодією членів церков без диктату єпископату. Сама єдність має характер міжособистісних відносин різноманітно обдарованих вірних. І хоча Вольф у своїх еклезіології постійно звертається до спадщини засновника баптизму Дж.Сміта, наш аналіз доводить, що його еклезіологічний комунітаризм має яскраво виражений харизматичний і пневматологічний характер, і більше того – надзвичайно близький до п'ятидесятницького вчення про дари Святого Духу. Нове осмислення нормативного протестантського бачення відносин у трикутнику Бог-спільнота-особистість, дозволяє Вольфу запропонувати бачення спільноти, яке є аналогічне до теорій католицьких неоагустиніанців та православних постнеопатристів початку ХХІ століття. Прикметно, що сьогодні саме неоавгустіанство папи Франциска витісняє у католицькій еклезіологічній свідомості схеми Ратцингера, а постнеопатристика Д.Гарта стала новою парадигмою православної думки, що прийшла на зміну теоріям Зізіуласа. Таким чином, діалогічні партнери Вольфа з його книги «За нашою подобою», у суперечці з якими він розробив свій еклезіологічний комунітаризм, вже стають історією богослов'я, а сучасні провідні мислителі католицизму і православ'я значно ближчі до позицій Вольфа та сучасного протестантизму в цілому. Це доводить, що розробка сучасного еклезіологічного комунітаризму є явищем закономірним для християнського богослов'я у всіх його трьох основних конфесійних течіях, і цей феномен потребує додаткового осмислення.

Список літератури

Вольф, М. (2012). *По подобию Нашему: Церковь как образ Троицы*. Черкассы: Коллоквиум.

Стрижачук, Ф. (2014). *Влияние Тринитарного богословия на учение о Церкви. Богословские Размышления: Спецвыпуск*. (с. 107-123).

Brink, G. van den (2009). *Trinitarian Ecclesiology and the Search for Unity. A Reformed Reading of Miroslav Volf. Studies in Reformed Theology* (p. 313–325).

Volf, M. *After our likeness: the Church as the image of the Trinity*. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans, 1998. 314 с.

Watson, N.K. (1999). Review of *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. *Anglican Theological Review*. № 4 (81). (pp. 744–745).

Zizioulas, J. (1985). *Being as communion: studies in personhood and the Church*. Crestwood, N.Y: St. Vladimir's Seminary Press.

References

Volf, M. (2012) *In Our Image: The Church as an Image of the Trinity*. Cherkassy: Kollokvium, 2012 [In Russian].

Strizhachuk F. (2014). *The Influence of Trinitarian Theology on the Doctrine of the Church. Theological Reflections: Special Issue*. p. 107-123 [In Russian].

Brink, G. van den (2009). *Trinitarian Ecclesiology and the Search for Unity. A Reformed Reading of Miroslav Volf. Studies in Reformed Theology* (p. 313–325).

Volf, M. *After our likeness: the Church as the image of the Trinity*. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans, 1998. 314 с.

Watson, N.K. (1999). Review of *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. *Anglican Theological Review*. № 4 (81). (p. 744–745).

Zizioulas, J. (1985). *Being as communion: studies in personhood and the Church*. Crestwood, N.Y: St. Vladimir's Seminary Press.

РАЦІОНАЛІЗМ ТА ФІДЕЇЗМ В ДИСКУРСІ УКРАЇНСЬКОГО ПРОТЕСТАНТИЗМУ

Tatiana Levchenko

RATIONALISM AND FIDEISM IN THE DISCOURSE OF UKRAINIAN PROTESTANTISM

Анотація. У статті аналізується форми раціоналізму та фідеїзму, які пропонуються українськими протестантськими теологами на початку ХХІ століття. Доводиться, що ці форми раціоналізму та фідеїзму стали можливими завдяки подоланню антиінтелектуалізму, який був властивим для протестантизму у радянські часи. Протистояння тенденцій до раціоналізму та фідеїзму пов'язане з позиціонуванням українських протестантів у часи постмодерну. Прихильники раціоналізму де-факто пропонують реконструювати модерний релігійний світогляд, наново синтезуючи елементи ліберальних та фундаменталістичних концепцій. Дослідження показує, що надії на відновлення модерного світогляду в умовах викликів початку ХХІ століття містять у собі елементи утопізму. Прихильники фідеїзму пропонують повністю враховувати реальний стан речей у добу постмодернізму та визнати неможливість для християн використовувати модерний раціоналізм у всіх його різновидах. При цьому особливого значення набуває віра як вираз особистих відносин святого народу з Богом.

Український протестантський раціоналізм у статті проаналізовано на прикладі творчості Сергія Головіна як найбільш послідовного виразника цього світоглядного напрямку. Доведено, що його ідеї залежать від концепцій Нормана Гайслера,

видатного протестантського богослова. Головін, наслідуючи Гайслера, вважає, що християнський світогляд має бути завершальною надбудовою над фундаментом класичного логічного раціоналізму та онтології суцього. Така логіка походить від класичного томізму. Раціоналізм Головіна є раціоналізмом формальної логіки. Першою контрверсійною пропозицією у Головіна є редуція тих парадоксів та суперечностей, які містяться у Біблії. Така редуція суперечить біблейстиці початку ХХІ століття, а тому вже не може бути переконливою для професійних богословів. Для простих віруючих ця редуція є малозрозумілою раціоналізацією образу Бога, який вони мають при читанні Писання. Другою контрверсійною пропозицією є навернення людей спочатку до логічної раціональності як світоглядного фундаменту людяності, а потім вже їх звернення до християнства. Така пропозиція багато у чому є застарілою, оскільки вже у ХХ столітті стало очевидним, що сама по собі раціональність може бути інструментом будь-якого світогляду та не забезпечує збереження чи реабілітації людяності. Автор доводить, за допомогою порівняння з богословськими практиками відновлення людяності через етику прийняття іншого, що відновлення людяності можливе через звернення до потенціалу екзистенціалістичної духовності, теології міжособистісного спілкування та інших практичних стратегій християнського богослов'я. Найбільшим недоліком раціоналізму Сергія Головіна є пропозиція побудови його власного «наукового креаціонізму», який заперечує основні наукові теорії сучасності. Найуспішнішим елементом системи Головіна стала соціальна етика, яка пропонує ідею модерної правової держави як таку, що можна вивести з духу і букви біблійних заповідей.

Фідеїзм українського протестантського богослов'я народжується з розуміння того, що етичне прийняття іншого та любов до нього можливі лише на основі особистої віри. Виклики початку ХХІ століття вимагають прийняття іншого, але осо-

бистостям і спільнотам бракує природних сил для такого прийняття. І лише віра та породжувана вірою любов допомагають проявляти відкритість до іншого. Також лише на особистій вірі ґрунтується посткапіталістична економіка взаємного дарування, яка пропонується богословами і християнськими спільнотами. Доведено, що фідейзм українського протестантського богослов'я більш ближчий до ідей постконсерватизму, ніж концепції постлібералізму.

Виявлено, що спільним для раціоналізму та фідейзму сучасного українського протестантського богослов'я є радикальний захист прав особистості та гуманного ставлення до іншого. Саме ці ідеї важливі для розуміння того, якою є та людяність, що має бути передумовою для буття справжнім християнином.

Ключові слова: сучасна українська протестантська теологія, фідейзм, раціоналізм, гідність людської особистості, християнський гуманізм.

Abstract. The article analyzes the forms of rationalism and fideism proposed by Ukrainian Protestant theologians at the beginning of the XXI century. It turns out that these forms of rationalism and fideism were made possible by overcoming the anti-intellectualism that was characteristic of Protestantism in Soviet times. The opposition of tendencies to rationalism and fideism is connected with the positioning of Ukrainian Protestants in the postmodern times. Proponents of de facto rationalism propose to reconstruct the modern religious worldview, re-synthesizing elements of liberal and fundamentalist concepts. The study shows that hopes for the restoration of the modern worldview in the face of the challenges of the early XXI century contain elements of utopianism. Proponents of Fideism suggest taking full account of the real state of affairs in the postmodern era and recognizing the impossibility for Christians to use modern rationalism in all its forms. At the same time, faith acquires special significance as an expression of the personal relations of the holy people with God.

Ukrainian Protestant rationalism in the article is analyzed on the example of the work of Sergei Golovin as the most consistent expression of this worldview.. It has been proven that his ideas depend on the concepts of Norman Geisler, a prominent Protestant theologian. Golovin, imitating Geisler, believes that the Christian worldview should be the final superstructure over the foundation of classical logical rationalism and the ontology of being. This logic comes from classical Thomism. Golovin's rationalism is the rationalism of formal logic. Golovin's first controversial proposal is to reduce the paradoxes and contradictions contained in the Bible. Such a reduction contradicts the biblical studies of the beginning of the 21st century, and therefore can no longer be convincing for professional theologians. For ordinary believers, this reduction is an obscure rationalization of the image of God they have in reading the Scriptures. The second controversial proposition is to convert people first to logical rationality as the ideological foundation of humanity, and then to their conversion to Christianity. Such a proposal is largely outdated, because in the twentieth century it became clear that rationality in itself can be an instrument of any worldview and does not ensure the preservation or rehabilitation of humanity. By comparing it with theological practices of restoring humanity through the ethics of accepting another, the author argues that the restoration of humanity is possible through recourse to the potential of existentialist spirituality, theology of interpersonal communication, and other practical strategies of Christian theology. The biggest shortcoming of Sergei Golovin's rationalism is the proposal to build his own «scientific creationism», which denies the basic scientific theories of today. The most successful element of Golovin's system was social ethics, which offers the idea of a modern state governed by the rule of law as one that can be deduced from the spirit and letter of the biblical commandments.

The fideism of Ukrainian Protestant theology is born from the understanding that the ethical acceptance of others and love for them

is possible only on the basis of personal faith. The challenges of the beginning of the 21st century require the acceptance of another, but individuals and communities lack the natural strength to accept such. And only faith and faith-generated love help to be open to others. Also, the post-capitalist economy of mutual gift, proposed by theologians and Christian communities, is based only on personal faith. It has been proven that the fideism of Ukrainian Protestant theology is closer to the ideas of postconservatism than the concepts of postliberalism.

It has been found that radical protection of individual rights and humane treatment of others is common to the rationalism and fideism of modern Ukrainian Protestant theology. It is these ideas that are important for understanding what humanity is, which should be a prerequisite for being a true Christian.

Key words: *modern Ukrainian Protestant theology, fideism, rationalism, dignity of human personality, Christian humanism.*

Постановка проблеми. Для пострадянського українського протестантизму звичайною стала боротьба тендерцій шлекання культури антиінтелектуалізму та спроб систематичної раціональної апології християнства. Сьогодні визнається, що антиінтелектуалізм у протестантському середовищі був свідомо прищеплений через зусилля радянського режиму, спрямовані на маргіналізацію впливу релігії. Це суттєво суперечило розвинутій в XIX і XX століттях ліберальній протестантській теології, для якої ніяк не був характерним антиінтелектуалізм. Більше того, навіть протестантський фундаменталізм, що виник у 1910 році, був значною мірою продуктом модерного раціоналізму, оскільки намагався раціонально ствердити певний світогляд, виводячи його з певного кола аксіом. Антиінтелектуалізм як частина світогляду українського протестантизму систематично критикувався вітчизняними релігієзнавцями (В.Любашенко [Любашенко 2001]) і теологами (М.Черенков [Че-

ренков 2008], К.Тетерятніков [Тетерятников 2011], Д.Горенков [Горенков 2011]), оскільки він був очевидною перепоною для ефективної проповіді в суспільстві та для повноцінного діалогу церкви з оточуючим середовищем. В останні роки антиінтелектуалізм «народного протестантизму» поступово втрачає власний вплив і все більш значимим стає голос богословів, які пропонують різноманітні стратегії ефективної самопрезентації протестантизму в суспільстві початку XXI століття. Теоретичні системи протестантської теології, які пропонуються українськими авторами, не є однорідними, і для них характерна єдність різноманіття, надання вірним для вибору різних світоглядних позицій. Серед іншого на особливу увагу заслуговує презентація раціоналізму та фідейзму в дискурсі українського протестантизму сьогодення.

Метою статті є аналіз раціоналізму та фідейзму як світоглядних позицій в сучасному дискурсі українського протестантизму та вияв гуманістичного потенціалу, переваг та недоліків цих обох позицій.

Формування комплексного вивчення інтелектуальних тенденцій в сучасному українському протестантизмі багато у чому стало можливим завдяки наявності цілісної методології аналізу сучасної теології як такої, що переживає етап боротьби парадигм модерного і постмодерного мислення. Особливе значення у цьому аспекті мають праці А.Колодного [Колодний 2005], П.Яроцького [Яроцький 2013], С.Ставроян [Ставроян 2016], Ю.Подорожнього [Подорожній 2018].

Основний виклад. Найбільш радикально запропонував здійснити раціоналізацію конфесійного світогляду Сергій Головін, відомий український богослов, засновник апологетичного центру, автор кількох десятків книг на те-

матику співвідношення релігійного та світського світоглядів. На його думку, перш ніж надавати людині християнський світогляд, необхідно навчити її навичкам людяності, відновити людське в людині. Це передбачає прищеплення певної культури мислення, певних цінностей, моральних принципів, навичок послідовної поведінки. І на цю відновлену людську ідентичність особистість вже могла би отримати прищеплення «церковності». Власні погляди Сергій Головін виклав у книзі «Світогляд – втрачений вимір благовістя» [Головін 2004], а також у ряді праць із логіки, богослов'я, апологетики. Звичайно, важко погодитися із тезою Сергія Головіна про те, що євангельські слова Христа є логічно послідовними множинами суджень, що позбавлені суперечностей. Адже очевидно, що висловлювання Христа не можуть бути структуровані за допомогою формальної логіки аж до такого ступеня, щоб зникла їх парадоксальність. На обмеженість можливостей націоналізації біблійного світогляду звертав увагу видатний сучасний протестантський апологет Валерій Карпунін у своїй праці «Логіка і богослов'я» [Карпунін 2002]. Намагання Сергія Головіна максимально формалізувати зміст Нового завіту та зробити все у ньому прийнятним для середньостатистичного науковця чи освітянина слід відразу визнати занадто претензійними. Але загальна думка про те, що пострадянська людина потребує відновлення власної людяності – цілком вірна. Таку ж установку знаходимо у православній теології Олександра Філоненка [Філоненко 2018]. Однак останній пропонує реабілітацію людяності через екзистенціальну рефлексію над травматичним досвідом знелюднення у ХХ столітті, через формування культури солідарності, через відновлення соціальних інституцій як культуротворчих для нації та церкви. Відповідно,

людяність, яку пропонує відновлювати Філоненко – це екзистенційна людяність, яка не може бути раціоналізована, але може бути утверджена через культуру спілкування як основоположну позитивну практику міжособистої та міжспільнотної взаємодії. Дійсно, навчити людину бути людиною через «виховання відчуттів», які необхідні для особистості – легше, ніж створити у особистості культуру високого логічного мислення. Окрім того, Філоненко поділяє переконання багатьох сучасних християнських богословів, що розвинута раціональність може заважати людині пережити релігійний досвід, а отже, якщо відновлювати людяність саме через утвердження високої інтелектуальної культури, то можна отримати протилежний від очікуваного ефект.

У своїх переконаності у необхідності спочатку раціоналізації світогляду, а потім його християнізації, Сергій Головін слідує класичній схемі томізму: реабілітація людської природи передує прийняттю віри. Але для Томи Аквіната реабілітація людської природи включала завжди два рівнозначні елементи: розвиток раціональності, яка покликана до пошуку істини та розвиток волі, яка прагне до любові. Саме певний баланс між розумом та волею дозволяв Аквінату створити вчення про акт віри як двоєдиний процес, в якому особистість раціонально погоджується з певними вірогідними пропозиціями як істинними для неї та волею приймає рішення визнавати це прийняття як власну віру [Чорноморець, Левченко 2008]. Редукція у Сергія Головіна процесу набуття віри до лише раціонального розвитку є традиційною помилкою для цілого ряду протестантських апологетів. Останнім прикладом такого відомого апологета є Норман Гайслер, який теж слідував логіці Аквіната щодо відновлення раціональності як першого кроку та христия-

янськості як другого кроку [Гайслер 2004]. У одних своїх книгах він намагається довести, що у Біблії немає жодних суперечностей чи незрозумілих місць [Гайслер 2003]. У інших книгах він презентує християнський світогляд як ідеально раціональний та доводить, що усі інші різновиди світогляду в історії людства мали значні хиби саме з точки зору дотримання логічної несуперечливості, цілісності, гуманізму. Християнство у його зображенні Гайслером є єдиним відомим в історії раціональним світоглядом, який може бути надбудовою над логікою, метафізикою і наукою. Усі інші види світогляду Гайслер презентує як такі, що сповненні численних помилок. Особливо детально критикуються різноманітні релігійні вчення, філософські системи, світські ідеології, оскільки Гайслер намагається довести, що жодний відомий в історії та сучасності світогляд не є настільки ж раціональним та реалістичним як християнство. Для Гайслера формальна логіка та онтологія буття у дусі томізму нібито є підставою для науки. В цілому логіка, онтологія та наука є загальним базисом, над яким надбудується власне християнський світогляд як такий, що задовольняє екзистенційні прагнення людини і при цьому є послідовно раціональним. З таких позицій Гайслер активно критикує релятивізм сьогоденішнього постмодерного світогляду, вмівло спростовуючи усі відомі аргументи постмодерністів на користь релятивізму. Сергій Головін послідовно продовжує розвивати християнський раціоналізм Гайслера, але опускає його онтологію у дусі томізму та вдається до систематичної критики деяких наукових теорій, які він вважає не підтвердженими фактами ідеологічними конструктами, що штучно нав'язуються суспільству. Такими теоріями він вважає вчення про еволюцію та значну кількість наукових теорій, які йому важко пов'язати з ясними та одно-

значними твердженнями Біблії. Тут Сергій Головін робить очевидну методологічну помилку у своїй формальній раціоналізації, оскільки не враховує особливостей біблійних текстів та наративів. Часто метафоричні висловлювання він приймає за буквальні раціональні твердження, і у результаті не отримує шансу узгодити Біблію та науку: для згоди з Біблією Сергію Головіну доводиться створювати винайдену ним «науку» та ігнорувати усю сучасну біблеїстику, яка довела наративний та поетичний характер висловлювань у Старому та Новому завітах. В «креаціоністській версії науки» Головін є справжнім енциклопедистом, що створив альтернативні офіційним підручники з усіх дисциплін природознавчого циклу. На жаль, ця «наука» не може бути прийнятою науковою спільною, а усі намагання отримати дозвіл на її викладання у школі закінчилися невдачею. Таким чином, раціоналізм Сергія Головіна виявився непослідовним, і у ставленні до сучасного природознавства він виявив себе як протестантський фундаменталіст, далекий від раціональності наукового світогляду.

При цьому у соціальній етиці та теорії політики Сергій Головін є взірцем раціонального мислення у душі модерну [Головін 2017]. Всі біблійні заповіді він інтерпретує як підставу для норм правового порядку, які відрізняються універсальністю та захищають права людини. Досягається така інтерпретація перш за все через позитивне прочитання сенсу Десяти заповідей: вони інтерпретуються не як самоцінні формальні заборони, а як вказівки на цінність головних аспектів особистого і соціального життя. «Урешті-решт, кожна із заповідей Тори вказує на абсолютну цінність, з якою вона пов'язана в Божому задумі. Найбільш очевидно можна в цьому переконатися на прикладі Декалогу (Вихід 20: 1-17). Перша з Десяти заповідей вказує на

святість Бога. Друга – на святість заповітних стосунків з Ним. Третя – на святість Божої сутності, яка відображена в Його імені. Четверта – на святість Божого спокою (Божий шалом). П'ята – на святість сімейних стосунків. Шоста – на святість людського життя. Сьома – на святість шлюбного завіту (паралель з Другою заповіддю). Восьма – на святість власності. Дев'ята – на святість істини. Десята – на святість задоволення і вдячності (людський шалом)» [Головін 2017: 16]. Така інтерпретація є прочитанням модерністським та раціоналістичним, але не можна не визнати, що такі цінності дійсно малися на увазі при встановленні відповідних заповідей. При такому розумінні Декалогу заповіді стають підставою для формування правової держави як морально значимої реальності, релігійно легітимізованої та раціонально необхідної. Також заповіді вказують на характер Бога, якому як Ідеалу мають наслідувати усі люди як його образ і подоба. Зокрема, український богослов наголошує: «Десять заповідей, які стоять в центрі Закону, відображають абсолютний і незмінний характер Господа. Перші чотири з них унормовують відносини людини й Бога. Інші стосуються тих сфер взаємин між людьми (повага до батьків, святість людського життя, святість шлюбного завіту, святість власності, святість істини, задоволення тим, що маєш), які найбільшою мірою відображають моральні абсолюті, закладені в них Творцем – чесність, чистоту, безкорисливість, любов. Будь-яке суспільство, позбавлене цих основ, приречене. Дотримання ж Божого задуму веде народ до процвітання» [Головін 2017: 8–9]. Усі заповіді спрямовані на забезпечення захисту гідності особистості та розкриття святості людини, формування суспільства справедливості та солідарності. Сергій Головін через порівняльний аналіз норм права у Торі та інших давніх правових систем дово-

дять, що запропоновані Біблією моральні заповіді та правові норми, судові процедури та періодичні амністії були максимально гуманними для тогочасного контексту. Відповідно, і сьогодні має бути усвідомлена цінність спрямованості заповідей на справедливість та солідарність, на захист свободи і гідності, на розвиток творчості та святості людини.

Фідеїзм в сучасній українській протестантській теології захищається переважно тими мислителями, які пропонують повністю визнати крах модерного раціоналізму, руйнування надій Просвітництва на постійний прогрес і нескінченні можливості людини, кризу світських ідеологій, що відігравали роль громадянських релігій. Усі кризи ХХ століття лише роблять більш очевидним той факт, що людина та її раціональність самі по собі ніколи не забезпечували необхідних умов для збереження людського в людині. Формування нового фідеїзму в сучасній українській протестантській теології Р.Соловія, М.Черенкова та інших авторів сьогодні пов'язане з рефлексією над етичними викликами соціальної дійсності. Так, під впливом французького постмодернізму, українські богослови відкривають для себе радикальність біблійних заповідей щодо гостинності [Соловій 2019; Соловій 2019a]. Адже не можливо вимагати від усіх проявів любові до кожного іншого, неможливо вимагати універсальної солідарності, але здається реалістичною мінімалістська вимога бути гостинним щодо іншого. Прийняття іншого у всій його іншості важливе для церковного буття, бо без цього неможлива дійсна помісна церква. Прийняття іншого є релігійно мотивованим, оскільки Бог як Абсолютно Інший може бути у діалозі лише з тими, хто відкритий до прийняття іншості свого ближнього. У такому контексті прояв гостинності щодо іншого здається не таким вже і неможливим. Але коли мова йде

про прийняття мільйонів емігрантів у сучасній європейській реальності, то часто християни виявляють, що навіть гостинність є певним екзистенційним вибором з великим ризиком та жертвовністю. І для такої гостинності необхідною передумовою є особиста віра у сенсі кіркегорівської та лютерівської беззастережної довіри до Бога, ірраціонального підкорення Христу і його заповідям. Дійсно, без зусилля віри здійснення гостинності часто є утрудненим, а протидія іншому може приводити до торжества ксенофобії навіть серед християн певних церков. Таким чином, щира гостинність стає маркером наявності справжньої людяності, а умовою її збереження є щоденний подвиг віри.

Головним елементом соціальної етики протестантського богослов'я у добу постмодернізму стала критика капіталізму як системи соціальних відносин, що перетворюють людину на товар, знищують її гідність. Капіталізм поставив задоволення людських потреб у центр свого функціонування, підніс людину на п'єдестал самопоклоніння. Але він же підпорядковує людину економічному порядку речей, робить її «гвинтиком» системи або через опосередкований примус до праці або через стимуляцію нескінченних бажань, коли у гонитві за престижем або гаданою цінністю товару людина неусвідомлено «продає» власне життя, витрачаючи час і ресурси на те, що не є їй насправді необхідним. Протиотруту для всієї цієї ситуації українська протестантська теологія доби постмодерну бачить у використанні практик взаємного дарування. Ці практики зумовлюють можливість посткапіталістичного економічного ладу, економіки безкорисливої творчості. Перед богословами постає завдання показати можливість безкорисливих відносин при обміні подарунками. Ж.Дерріда намагався довести, що справжній дар можливий лише при відсутності роз-

рахунку на взаємність, і розмірковував, що в релігійних колах розрахунок на взаємовигідний «обмін» з Богом та між людьми приводить до перетворення відносин у подобу капіталістичних товаро-грошових відносин. Українські протестантські богослови звертають увагу на звичку рядових вірних дарувати подарунки або робити послуги «у слава Божу» без очікування, що люди або Бог віддячать «пропорційно». Намір доброго вчинку «щоб усі прославляли Бога» виводить дар за межі логіки обміну, робить можливою надання подарунку чи послуги як творчого прояву спонтанної доброти і любові, людяності та християнськості. Звичайно, для таких спонтанних жестів дарування необхідною є певне вивищення особистістю над обмеженістю індивідуалізму, формування звички вільно дарувати власні ресурси та час на інших, особливо потребуючих, людей. Величезний розвиток волонтерського руху в сучасному світі доводить, що люди здатні на безкорисливі подарунки, на поведінку, якій чужі мотиви розрахунку на взаємовигідний обмін дарами. Мотивом вчинків дарування має бути любов, яка коріниться у вірі. Саме завдяки вірі особистість здатна на застосування любові як основного мотиву для безкорисливого творчого дарування. У теологів таке дарування уподібнюється творчій самореалізації художника, який діє заради самої цієї реалізації, заради щастя творити. Краса створюваного спонукає діяти більш активно, і відносини дарування розповсюджуються, формуючи нову культуру людяності. Звичайно, що спокуса вимагати жертвовного дару від іншого може призводити до систематичних зловживань. Тому дар завжди має бути вільним, а не спричиненим відкритим чи прихованим насиллям над особистістю.

Отже, фідейзм для українських протестантських теологів необхідний задля легітимізації їх етичної позиції радикального прийняття іншого. Це є підстава для теологічної позиції, аналогічної до ідей мультикультуралізму. Цікаво, що навіть коли політика мультикультуралізму в світській культурі зазнає системної кризи, богослови продовжують притримуватися аналогічних позицій у власній етичних і політичних поглядах. Це викликано намаганням перешкодити повторенню політик геноциду і політичних репресій, які мали місце в ХХ столітті. Слід визнати, що така позиція є дещо ідеалістичною, оскільки вона передбачає етичне прийняття іншого навіть за умови, що його дії можуть становити суттєву загрозу для мене. Ця позиція, перейнята від етики Е.Левінаса, видається богословам єдино можливою. Але таке положення є де-факто елементом їх віровчення, так само обмеженим, як і редукації християнства до моралі у ліберальній теології початку ХХ століття. Віра у необхідність саме такої етичної позиції залишається вірою, і богослови визнають, що їх аргументації на її користь є скоріше сповіданням віри та риторикою універсального соціального примирення, ніж раціональною системою обґрунтування. Більше того, сама вимога радикального прийняття іншого у світському етичному і політичному просторі сьогодні привела до практик, які зловживають реабілітацією меншин, що веде до нових форм дискримінації, часто за довільними ознаками або звинуваченнями. Показати де є межа прийняття іншого – не можливо при наслідуванні етичної позиції Е.Левінаса. Тому твердження про необхідності слідувати такій позиції навіть якщо вона може мати негативні практичні наслідки, не може мати раціонального обґрунтування. Сповідування такої позиції є наслідком віри, але ця віра сама по собі є певним світоглядно-

філософським та етично-соціальним вибором. Релігійний сенс такої позиції доводиться віднаходити у прагнення віруючої людини мати досвід живого спілкування з Богом як Іншим. А саме, етична відкритість до іншого з релігійної спільноти чи світського соціуму оголошується умовою можливості досвідного пізнання Бога як Іншого.

У результаті звернення до особливостей презентації раціоналізму та фідейзму в дискурсі українського протестантизму маємо відмітити як їх спільну рису наголос на гідності особистості, на необхідності ідеалістичного етичного ставлення до іншого. Надії на побудову оновленої соціальності в українських умовах збігаються з тими тенденціями, які були характерні для документів групи «Першого грудня». Але остання ставила за мету лише розбудити прагнення до свободи та підкреслювала важливість побудови правової держави, формування культури солідарності та забезпечення прав людини. Українські протестанти наголошують на тому, що сам по собі порив до нової соціальності не буде успішним, якщо церкви не будуть демонструвати існування якісно кращих міжособистих відносин у церковних спільнотах, у родинях, у колективах, у навчальних закладах [Черенков 2015].

Висновки. Отже, тенденції раціоналізму та фідейзму в дискурсі українського протестантизму мають спільний гуманістичний фундамент. Якщо шукати аналогів до цих позицій у сучасній філософській думці, то підхід раціоналізму, який ми проаналізували на прикладі Сергія Головіна, суголосний до ідей про модерн як незавершений проект у думці Ю.Габермаса. Відповідно, позиція С.Головіна є скоріше спробою закласти основу для реконструкції модерного раціоналізму у свідомості, а вже на цій основі можливою є побудова власне християнського світогляду.

Однак, як ми бачили, у С.Головіна християнський світогляд має у собі риси модерного богослов'я, при чому ідеї про гідність людини суголосні з позиціями ліберального богослов'я, а ідеї про «науковий креаціонізм» є відверто фундаменталістичними. Речники фідейзму в дискурсі українського протестантизму визнають крах модерного світогляду, і тому для них очевидно є неможливість відродження такого типу світогляду. Вони не мають жодних надій на можливість застосування сьогодні постулатів ліберальної чи фундаменталістичної протестантської теології, бо ці світоглядні модерні позиції виглядають анахронізмом на початку XXI століття. В цілому позиція речників фідейзму в українській протестантській теології коливається від постлібералізму до постконсерватизму. Обидві ці ідейні течії сучасного протестантизму підкреслюють визначальний характер наративів для існування і розвитку спільнот, засадничий характер ключових метафор за допомогою яких формується цілісний світогляд. Але при цьому постконсерватизм наголошує на важливості духовного досвіду, що повинен бути наявним у особистості та спільноти. Такий духовний досвід, що описується протестантами як досвід особистих відносин з Богом, має усі ті типологічні риси, які характеризували для батьків реформації спасаючу віру. І тому український фідейзм ми можемо оцінити як постконсерватизм, який, безумовно, є ефективним в умовах постмодерну, хоча і він не позбавлений деяких утопічних рис, оскільки прийняття іншого все-таки має свої межі.

Список літератури

Гайслер, Н. (2003). *Непоколебимые основания. Современные ответы на главные вопросы о христианской вере*. Симферополь: Християнський научно-апологетический центр.

Гайслер, Н. (2004). *Энциклопедия христианской апологетики*. Санкт-Петербург: Библия для всех, 2004.

Головин, С. (2004). *Введение в христианскую апологетику*. – Симферополь : Христианский научно-апологетический центр.

Головин, С. (2008). *Мировоззрение – утраченное измерение благовестия*. Симферополь : ДИАЙПИ.

Головин, С. (2009). *Во что мы верим*. В Головин С. *Слава Богу за кризис. Омилли*. (с. 9–164). Одесса : Духовное возрождение.

Головин, С. (2009а). *Мобильная антропология*. В Головин С. *Слава Богу за кризис. Омилли*. (с. 167–307). Одесса : Духовное возрождение.

Головин, С. (2016). *Церковь и общество*. В «Школа без стен»: *следующий шаг*. (с. 46-82). Коростень : Триада С.

Головин, С. (2017а). *По образу и подобию. Происхождение, сущность и предназначение человека*. Киев: Книгоноша.

Головин, С. (2017). *Біблія і політика. Основи справедливого суспільства*. Київ: Книгоноша.

Горенков, Д. (2011). *Как разрешается проблема «отцов и детей», преемственности и конфликта поколений в служении?* В М.Черенков (ред.) *Форум 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе*. (с. 109–121.). Київ: Дух і літера.

Епишев, А. (2014). *Эсхатология и политика. Эсхатология как мотив социально-политической деятельности Церкви на постсоветском пространстве*. *Христианская мысль*, 8. (с. 83–126). Киев: Украинская евангельская теологическая семинария.

Карпунин, В. (2002). *Логика и богословие*. Санкт-Петербург.: Библия для всех.

Колодний, А. (2005). *Премодерн, модерн, постмодерн в контексті історії християнства*. В А. Колодний (ред.) В *Християнство доби постмодерну*. (с. 5–33). Київ: УАР.

Любашенко, В. (2001). *Протестантизм в Україні: створення стереотипів триває*. *Незалежний культурологічний альманах «І»*, 22, 90–103.

Подорожній, Ю. (2018). *Діалог церкви і суспільства в сучасній українській теології*. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Київ.

Соловій, Р. (2012). *Виникаюча церква*. Черкаси : Коллоквиум.

Соловій, Р. (2019 а). *Традиція гостинності і гостинність до традиції*. Доповідь на конференції «Нове та Старе: традиція та оновлення в богослов'ї, церкві та освіті» Отримано з: <https://www.youtube.com/watch?v=wtda4Vm8D7k&fbclid=IwAR2BPQlrx-JTobOvFrr8J388Rg-DVfbnkUdj6wpOza2N0L7JrLpPOIUrXcs>.

Соловій, Р. (2019). *Гостинність* Отримано з: <https://www.youtube.com/watch?v=90G2wWKnPCQ>.

Ставроянні, С. (2016). *Партнерство церкви і суспільства у наративах української протестантської теології початку ХХІ століття*. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Київ.

Тетерятников, К. (2011). *Церковь вчера и сегодня: почему евангельские церкви остаются маргинальными в обществе?* В М.Черенков (ред.) *Форум 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе*. (с. 175–188). Київ: Дух і літера.

Філоненко, О. (2018). *Присутність Іншого і вдячність: контури євхаристійної антропології*. Рівне : Видавець Михайло Дятлик.

Черенков, М. (2008). *Європейська Реформація та український євангельський протестантизм (генетико-типологічна спорідненість і національно-ідентифікаційні виміри)*. Одеса : Християнська просвіта.

Черенков, М. (2012). *Баттизм без кавычек*. Черкаси : Коллоквиум.

Черенков, М. (2015). *Глобальное (пост)секулярное общество как контекст и предмет миссиологии*. В М.Черенков (ред.) *Новые горизонты миссии*. (с. 282–297). Черкаси : Коллоквиум.

Чорноморець, Ю. (2008). Віра як акт розумної волі (згідно із вченням Максима Сповідника і Томи Аквінського). *Колегія. Часо-*

пис Інституту релігійних наук св. Томи Аквінського в Києві, 3 (16), 137–153.

Яроцький, П. (2013). *Релігієзнавство: Сучасні релігійні процеси у світі й Україні*. К. : Кондор.

References

Geisler, N. (2003). *Unshakable foundations. Modern answers to the main questions about the Christian faith*. Simfiropol: Christian Apologetic Research Center [In Russian].

Geisler, N. (2004). *Encyclopedia of Christian Apologetics*. St. Petersburg: Bible for All [In Russian].

Golovin, S. (2004). *Introduction to Christian apologetics*. Simferopol: Christian Apologetic Research Center [In Russian].

Golovin, S. (2008). *Worldview - a lost dimension of evangelism*. Simferopol: DIPE [In Russian].

Golovin, S. (2009). What we believe In Golovin S. *Glory to God for the crisis. Omilia*. (pp. 9–164). Odessa: Spiritual Revival [In Russian].

Golovin, S. (2009a). Mobile anthropology In Golovin S. *Glory to God for the crisis. Omilia*. (pp. 167–307). Odessa: Spiritual Revival [In Russian].

Golovin, S. (2016). Church and society In «*School without walls*»: *the next step*. (pp. 46-82). Korosten: Triad S [In Russian].

Golovin, S. (2017). *Bible and politics. Fundamentals of a just society*. - К.: The Bookstore [In Ukrainian].

Gorenkov, D. (2011). How is the problem of «fathers and children», continuity and generational conflict in the ministry resolved? In M. Cherenkov (ed.). *Forum 20. Twenty years of religious freedom and active mission in the post-Soviet society*. (pp. 109–121). Kyiv: Spirit and letter [In Russian].

Epishev, A. (2014). Eschatology and politics. Eschatology as a motive for the socio-political activity of the Church in the post-Soviet space. *Christian Thought*, 8. (pp. 83–126). Kyiv: Ukrainian Evangelical Theological Seminary [In Russian].

Karpunin V. (2002). *Logic and theology*. St. Petersburg: Bible for all [In Russian].

Kolodnyi A. (2005) Premodern, modern, postmodern in the context of the history of Christianity. In A. Kolodnyi (ed.) *Christianity of the postmodern era* (pp. 5–33) Kyiv: UAR [In Ukrainian].

Lyubashchenko V. (2001). Protestantism in Ukraine: the creation of stereotypes continues. *Independent Cultural Almanac «I»*, 22, 90–103 [In Ukrainian].

Podorozhny Y.A. (2018). *Dialogue of church and society in modern Ukrainian theology*. - The dissertation on competition of a scientific degree of the candidate of philosophical sciences. Kyiv [In Ukrainian].

Soloviy R. (2012). *Emerging Church*. Cherkasy: Colloquium [In Ukrainian].

Soloviy R. (2019 a). *Tradition of hospitality and hospitality to tradition*. Report at the conference «New and Old: Tradition and Renewal in Theology, Church and Education». Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=wt4a4Vm8D7k&fbclid=UJDVDVDVDVDVDVDVDVI> [In Ukrainian].

Soloviy R. (2019). *Hospitality*. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=90G2wWKnPCQ> [In Ukrainian].

Stavroyani S.S. (2016). *Partnership of the Church and Suspension of the Ukrainian Protestant Theological Councils on the Ear of the 21st Century*. - The dissertation on competition of a scientific degree of the candidate of philosophical sciences. Kyiv [In Ukrainian].

Tetryatnikov K. (2011). The church yesterday and today: why do evangelical churches remain marginal in society? In M. Cherenkov (ed.). *Forum 20. Twenty years of religious freedom and active mission in the post-Soviet society*. (pp. 175–188). Kyiv: Spirit and letter [In Russian].

Filonenko O. (2018). *Presence of the Other and gratitude: contours of Eucharistic anthropology*. Rivne: Publisher Mykhailo Dyatlyk, 2018 [In Ukrainian].

Cherenkov M. (2008). *European Reformation and Ukrainian Evangelical Protestantism (genetic-typological kinship and national-identification dimensions)*. Odessa: Christian education [In Ukrainian].

Cherenkov M. (2012). *Baptism without quotes*. Cherkasy: Colloquium [In Russian].

Cherenkov M. (2015). Global (post) secular society as a context and subject of missiology In M. Cherenkov (ed.). *New horizons of the mission*. (pp. 282-297). Cherkasy: Colloquium [In Russian].

Chornomorets Y. (2008). Faith as an act of rational will (according to the teachings of Maximus the Confessor and Thomas Aquinas). *Board. Journal of the Institute of Religious Sciences of St. Thomas Aquinas in Kyiv*, 3 (16), 137-153.

Yarotsky P.L. (2013). *Religious Studies: Modern Religious Processes in the World and Ukraine*. Kyiv: Condor [In Ukrainian].

MUSLIM APOCALYPTIC CONSCIOUSNESS: REPRESENTATION OF IMAM AL-MAHDI (A.S) IN LITERATURE

***Abstract:** The concept of apocalypse is well established in all the major religions of the world, be they Semitic religions (which include, Judaism, Christianity and Islam) or Hinduism. The underlying idea behind the concept in all the religions remains the same, that is, the world will come to an end. The end itself, which has been called the Judgment Day, Day of Resurrection, or the Day of Retribution or Reckoning will be preceded by some signs. It has also been called the day of Apocalypse, the day when the whole world will be destroyed. One of the distinct forms of it is Muslim Apocalypse about which a lot has been written. However, the argument of the present research paper shall be to examine the concept of the Mahdi (a.s) from the Muslim point of view which includes both the Sunni Muslim and the Shi'te Muslim point of view. The premise of the argument is that Shi'te argument or concept of the Mahdi (a.s) is far more substantial having a solid theoretical foundation than the other perspectives about it. The reason for this is that belief in the Mahdi in Shi'te faith is of doctrinal importance whereas in Sunni faith it is not so. As far as literature is concerned, poets from both the above faiths have highlighted this belief in their poetry. The concept of the Mahdi (a.s) has manifested itself in literature across cultures and ages. There are so many Muslim poets who have highlighted this concept in their poetry and thus the research paper shall make an attempt to look at some of those poets and how they manifest this faith in their poetry.*

***Key Words:** Apocalypse, Eschatology, Mahdi, The Revelation, Manvantara, Twelvers.*

Main Body. The word 'apocalypse' actually has a religious origin and is interpreted as to remove the cover from or to reveal. And it is in the last book of the Bible, *The Revelation*, that apocalypse, signifying the end of the world, finds its full expression. It is also known as *The Book of Revelation* or *Revelation to John* or *Apocalypse of John*. Apocalypse is a feature of all the three monotheistic religions, that is, Judaism, Christianity and Islam. *The Book of Daniel* describes the Hebrew Prophet's vision of the end in Judaism and in Islam, the resurrection, the Day of Judgement and salvation are apocalyptic features of orthodox belief as is evident in the Holy Quran. Even Hindusim, which is based on polytheism, is also apocalyptic in nature. The Hindu doctrine teaches that *Manvantara*, the human cycle, is divided into four periods. These periods correspond with the Golden, Silver, Bronze and Iron Ages of the ancient Western traditions. It is believed that we are now in the fourth stage, the *Kali-Yuga* or Dark Age.

David Cook, Professor of religious studies at Rice University, Houston, in his book *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* (2005) argues that, «Islam probably began as an apocalyptic movement, and it has continued to have a strong apocalyptic and messianic character throughout its history, a character that has manifested itself in literature as well as in periodic social explosions» [Cook 2008: 1]. He comments that, «Muslim apoclaypticism is not only an important area of study in its own right; it is also part of the rapidly changing field of Qur'anic exegesis, as well as of modern political and religious thought» [Cook 2008: 2]. However, the main aim of the present paper is to argue that the Muslim Apocalypse strongly believes in the appearance/reappearance of the Mahdi (a.s), as one of the important signs which will precede the Judgement Day. This belief is shared by both Shia's and Sunni's. In fact, belief in

Imamat Hazrat Ali (R.A) as the first Imam and the Mahdi (a.s) as the last Imam, is one among five foundational pillars of Shi'te Islam while as in Sunni Islam, it is just a belief and not foundational in nature. The paper further highlights the various manifestations of the said belief in literature and to vindicate this claim, the study shows that many poets across cultures like Arab, Persian and Urdu speaking world have poetically responded to the belief in the coming of the Mahdi (a.s).

The Mahdi (a.s) has been one of the important concerns that Persian poets in particular have written about for many centuries now. They have expressed their love, loyalty and imamate guardianship acceptance in their poetry. It is important to understand what is meant by Imamat in Shiasm. In Arabic it stands for leadership and is a seminal concept in what is called Twelver theology proclaiming that the twelve Imams are the spiritual and political successors of the Prophet Muhammad (PBUH). They further believe that the Imams are innocent and infallible humans whose rule is based on justice and true interpretation of Sharia and the Holy Quran. In this way the Imams will continue to guide the community. They are chosen by God through the Prophet Muhammad (PBUH) and they are completely free from common human failings and sins. They do not claim that the Imam receives the divine revelation but has a close relationship with God who always guides him and who in turn guides the community. Hence the Imamat or belief in Imam as the divine guide is of foundational importance in Shia Islam based on the premise that God will not leave humanity without access to divine guidance. In this way, Hazrat Ali (RAA) was the first Imam in the chronology of Imams and the rest are followed by the male descendants of the Prophet Muhammad (PBUH) through his daughter Hazrat Fatima (RAA). Imam Ali (RAA) was followed by his son Hasan

Ibn Ali (a.s) who was in turn followed by Hussain Ibn Ali (a.s). The last Imam is Muhammad Al-Mahdi (a.s), who Shias believe is in a state of occultation.

Pertinently Twelvers who are the majority Shi'ites today believe that Muhammad al Mahdi (a.s) who is the son of the 11th Imam Al-Hasan al-Askari (a.s) is in occultation and hence the awaited Mahdi. It is also important to bear in mind that the belief in the Mahdi (a.s) as the twelfth Imam divided the Shi'ites into many sects. For example, Tayyibi Ismaili Shi'ites like the Dawoodi Bohrahs, believe that At-Tayyib Abul-Qasim is the current occulted Imam and Mahdi, who went into hiding in 1134 A.D, after his father Al-Amir's assassination in 1132 A.D. Coming back to the concept of occultation or concealment, the Twelvers or majority Shi'ites believe that this concealment has been chosen by Allah (SWT) and it will remain so, till He (SWT) deems it necessary. At a proper time, Allah (SWT) will command him to reappear and take the reins of the world in his hands to establish peace, justice and equality. They further argue that Muhammad ibn Al-Hasan al-Askari (al-Mahdi, a.s) had a first occultation when he was four or five years old only in 260 AH/874 AD, at the time of his father's death, and it lasted nearly 70 years. This is called minor Occultation. There is a mosque at Samarra in Iraq under which there is a cave in which the Mahdi (a.s) is believed to have gone into concealment. His father, Imam Askari (a.s), the eleventh Imam, would also retire into this cave for mediation from time to time and thus, his son also chooses the same cave. While he was in occultation, he would communicate with his faithful four advisors/representatives (*Nayibs*) and address/answer the issues of Muslim community.¹

¹ The four representatives are:

In 329 AH/941 AD, the fourth representative received a last autographed note from the hidden the Mahdi (a.s) saying, «In the name of God, the Compassionate, the Merciful; Ali ibn Muhammad al-Simarri, may God increase, through you, the reward of your brothers; your death will take place in six days. Prepare yourself and name no one as your successor [as representative] after your death» (al-islam. org). In this way the period of major occultation starts and during this period there will be no more manifestation till the command of Allah (SWT). After six days, Abul Hasan, was on his deathbed and he was asked by people, «Who will be your successor?» to which he replied, «from this point on, the matter is in God's hands, He will arrange it Himself».²

Thus the Mahdi which means the guided one is an apocalyptic figure and a redeemer of Islam who will appear before the Judgment Day and rid the world of evil and injustice. Although The Holy Quran does not refer to him directly but some scholars say that there are hints about his coming which are debatable. However, in Ahadith, that is, the traditions of the Prophet Muhammad's teaching and sayings, reported authentically, there is a mention of the Imam (a.s) and these beliefs are shared by Sunnis and Shi'tes alike. ³

i) Abu Amr Uthman ibn Said al-Umari, (260 AH/874 AD to 267 AH/880 AD).

ii) Abu Jafar Muhammad ibn Uthman al-Umari, (267 AH/880 AD until 305 AH/917 AD.)

iii) Abul-Qasim al-Husayn ibn Rawh al- Nawbakhti, (305 AH/917 AD to 326 AH/937 AD).

iv) Abul-Hasan Ali ibn Muhammad al-Simarri, (326 AH/937 AD to 329AH/941 AD).

² www.shia.org

³ i) The Prophet Muhammad(PBUH) says: The world will not come to pass until a man from among my family, whose name will be my name, rules over the Arabs. (Tirmidhi 9:74)

ii) The Prophet Muhammad (PBUH) says: Allah will bring out from concealment al-Mahdi from my family and just before the day of Judgment; even if only one day

Besides the above traditions of the Prophet Muhammad (PBUH), there are five signs which will occur before the reappearance of the Mahdi (a.s). The tradition (hadith) of sixth Imam Jafar al Sadiq(a.s) mentions these signs which are, «there are five signs for our Dhuhur (the reappearance of the twelfth Imam), the appearance of Sufyani and Yamani, the loud cry in the sky, the murder of a pure soul (Nafs-e-Zakiyyah), and the earth swallowing (a group of people) in the land of Bayda».⁴

As far as Sunni belief in the Mahdi (a.s) is concerned, they also believe that he will be an «epitome of what the Islamic ruler should be; he is the person who will set things right». (Cook 126). David Cook quotes Fahd Salim, who has dedicated

were to remain in the life of the world, and he will spread on this earth justice and equity and will eradicate tyranny and oppression. (Hanbal 1:99)

- iii) The Prophet Muhammad (PBUH) further states: Even if only a day remains for Qiyamah to come, yet Allah will surely send a man from my family who will fill this world with such justice and fairness, just as it initially was filled with oppression. (Abu Dawood)
- iv) The Prophet Muhammad (PBUH) states: The promised Mahdi (a.s) will be among my family. God will make the provisions for his emergence within a single night. (Majah 2:519)
- v) The Prophet Muhammad (PBUH) states: The promised Mahdi (a.s) will be among my progeny, among the descendants of Fatima. (Dawud 2:207 & Majah 2:519)
- vi) The Prophet Muhammad (PBUH) states: Al-Mahdi (a.s) is one of us, the members of the household (Ahlul-Bayt). (Majah 2:4085)
- vii) The Prophet Muhammad (PBUH) states: After the death of a Ruler there will be some dispute between the people. At that time a citizen of Madina will flee (from Madina) and go to Makkah. While in Makkah, certain people will approach him between Hajrul Aswad and Maqaame Ibraheem, and forcefully pledge their allegiance to him. Thereafter a huge army will proceed from Syria to attack him but when they will be at Baida, which is between Makkah and Madina, they will be swallowed into the ground. (Abu Dawood)
- viii) The Prophet Muhammad (PBUH) is also reported to have said: A group of my Ummah will fight for the truth until near the day of judgment when Jesus, the son of Mary, will descend, and the leader of them will ask him to lead the prayer, but Jesus declines, saying: «No, Verily, among you Allah has made leaders for others and He has bestowed his bounty upon them». (Sahih Muslim)

⁴ www.wikipedia.org

this book *al-Sharr al-qadim* to the Mahdi (a.s) in which he makes the following observations about the Mahdi (a.s).⁵

The above paragraph hints at one of the important things about the Mahdi (a.s), that is, he will be a reluctant leader, that is, he himself will not know it as he will be chosen by God. In this connection, Tawila (1999) remarks about him.⁶

Stressing on the importance of this fact about the Imam, David Cook argues that «this reluctance on the part of the Mahdi (a.s) is presumably designed to preclude the ambitions of those who would otherwise struggle for the title» [Cook 2008: 16-127]. Zeki Saritoprak in his article highlights the Sunni Muslim beliefs about the Mahdi (a.s) argues:⁷

⁵ To my lord, the great leader whom God will cause to appear after clear signs in the heavens and on the earth, to put out through him the fires of blinding temptations. To that one whose personality I do not know, and (even) he does not know himself, and none of the people know him, but he is the pure and inspired one, who will appear pure and will not be mixed up with political calls or intellectual or sectarian creeds. To the expected divine deliverer, who will have the caliphate delivered to him while he is sitting in his home, who not call [people] to himself, and no one will call to him. To the helper of the faith and the unifier of the Muslims against the enemies of Islam at the end of time, to the arising of my noble lord I dedicate this humble book. (Qtd. in Cook 126-127)

⁶ The Mahdi (a.s) is a man from the family of the Prophet, and his name is Muhammad b. 'Abdullah of the progeny of Fatima, the daughter of the Messenger of God, though the descendants of the al-Hasan-he is the Alawite, the Fatimud, the Hasani, whom God will straighten (make right) during a single night, and he (God) will give him success....He will not know, and they will not know, that he is the expected Mahdi(a.s), and previously there will be no calls for him to be Mahdi (a.s), and he will not even know himself, but God will choose him, and the people will choose him suddenly. (Tawila 1999, 65)

⁷ Early Sunni sources record several traditions from the Prophet (peace be upon him) about the appearance and attributes of the Mahdi (a.s): he will be from the Prophet Muhammad's family, he will appear at the end of time, he will be an imam, he will be a caliph. Even though there is no reference to the Mahdi (a.s) in Abu Hurairah's famous hadith which mentions the ten signs of the Final Hour, in another tradition recorded by Ibn Majah the Mahdi (a.s) is mentioned with the title, «Caliph of God». Perhaps because some traditions associate the Mahdi with caliphs, the Mahdi (a.s) came to be seen as a great Muslim leader at the end of time. Therefore, the Mahdi was associated with such historical leaders of the early Islamic period as Abd Allah ibn al-Zubayr (d. 72/691) who fought against the oppression of Hajjaj (d.101/720). In the traditions about the trials that will be encountered at the end of time (the

It can be safely said that the belief in the coming of the Mahdi is shared by both Sunni and Shi'ite Muslims alike but for Shi'ites it is one of the established doctrines. It is equally true that many Sunni Muslim scholars are in conformity with the Shi'ite beliefs about the Mahdi (a.s). Ibn Arabi (26 July 1165 – 16 November 1240), the famous Arab Andalusian Muslim scholar, mystic, poet, and philosopher is one of the Sunni Sufis who also confirms to Shi'ite version of the Mahdi. Commenting on Ibn Arabi's belief about the Mahdi, Zeki Saritoprak remarks.⁸

However, on the other hand, Henry Corbin, a philosopher, theologian, Iranologist and Professor of Islamic Studies in

malahim traditions), the Mahdi (a.s) is described as the political leader of the entire world. Among Muslims, however, the Mahdi (a.s) is generally conceived as a person who will govern an Islamic state. Based on this notion, the Mahdi (a.s) became the focus of attention as a messianic political figure. (634)

⁸ Like some earlier Sufis, Ibn al-Arabi accepted the concept of the Mahdi (a.s). However, his opinion about the Mahdi (a.s) is completely different from the classical-traditional belief. According to Ibn-al-Arabi, the Mahdi (a.s) is a very powerful spiritual person. The mystery of the Mahdi's power lies in his faith and sincerity. The Mahdi (a.s), as a follower of the Prophet (peace be upon him) will not be defeated, for the prophets have never been defeated. Ibn al-Arabi's thought that there could not be any weakness in the hearts of the Mahdi's followers. Since the Mahdi (a.s) would know this, he would be the most sincere person among the people of his time. He would use the most holy and beautiful names of God in his prayers and with the names of God, he and his followers would be able to achieve many things....Ibn al-Arabi described the would-be Mahdi (a.s) as a descendant of Hasan, the grandson of the Prophet Muhammad (peace be upon him) and as the «seal of the saints», just as the Prophet Muhammad (peace be upon him) was the «seal of the prophets». The coming of the Mahdi (a.s), in Ibn al-Arabi's opinion, would be one of the signs preceding Doomsday. Also, certain historical events would occur during the time of the Mahdi (a.s), including the conquest of Rome and Constantinople and the biggest ever war....He represents and brings the mercy of God to humankind just as the Prophet Muhammad (peace be upon him) did....Thus Ibn al-Arabi's explanation of the coming of the Mahdi (a.s) differs from the general Sunni view. Most Muslims believe that the Mahdi (a.s) will establish justice by means of his physical prowess and military strength, whereas Ibn al-Arabi believes that the power of the Mahdi lies in a strong faith in God and honesty. In his opinion, the Mahdi (a.s) would not be a political ruler, although the majority of Muslims perceive him to be so. (659-661)

Paris, argues.⁹ The premise of Henry Corbin's argument is that it is only the Twelver Shi'as who believe that the link still exists through the Mahdi (a.s) and will thus continue to exist forever.

The prominent Shi'ite spiritual leader Sadeq al-Sadr also known as Muhammad Sadiq as-Sadr (1943-99) and an Iraqi Twelver Shia cleric of the rank of Grand Ayatollah, wrote an essay in 1977 based on the subject of revisiting the traditional Shi'ite understanding of the Mahdi (a.s). The essay highlights the miracle of Mahdi's (a.s) longevity, mystery of the occultation and above all the role of Mahdi (a.s) in times to come. Ayatollah Sadr argues that, «Mahdi (a.s) is man of flesh and bone, who lives among us, who sees us, who sees our hopes and our suffering, who shares our sorrows and joys, who grieves to witness executions, poverty and oppression, while impatiently waiting for the right moment to come to the aid of all victims of oppression, plunder and poverty and to overcome oppressors» [Sadr 2013: 142]. He bases his argument the longevity of Mahdi (a.s) on the premise that, «the sphere of logical possibility is greater than the scientific possibility, which in turn is greater than that of practical possibility» [Ibid.]. He deduces that, «the prolongation of human longevity by several centuries is logically and scientifically possible, and even though it does not yet appear to a practical possibility, science is moving in the direction of its realization over the long term» [Ibid.]. He further argues ¹⁰.

⁹ To my mind the Shi'ite is the only sect which has preserved and perpetuated the link of Divine guidance between man and God through its belief in the Imamate. According to the Jews the Prophethood, a real link between man and God, came to an end with Moses. They do not believe in the Prophethood of Jesus and Muhammad. The Christians too, do not go beyond Jesus. The Sun'ite sect has also stopped at the Prophet Muhammad and believes that the man and God has been severed with the end of the Prophethood. (As-Sadr 3)

¹⁰ The only two men to have been assigned the task of emptying humanity of its corruptions and reconstructing the world were endowed with longevity on a scale incommensurate with that of nature. The first was Noah who carried out this task in

With regard to the disappearance of twelfth Imam, Jean Pierre Filiu in his book *Apocalypse in Islam* (2008) argues that, «he (Sadeq al-Sadr) stresses the importance of the transition between the Lesser Occultation, entered into when the Imam was a child and lasting into old age, and the Greater Occultation, which began when he had already been alive for more than seventy years. Though he is still present in the world, the Mahdi (a.s) has become both invisible and inaccessible» [Filiu 2010: 143]. Filiu goes on to say that, «Sadr does not venture an opinion as to the date of his reappearance, but he notes that the present moment is propitious for two reasons: first, because of the “feeling of exhaustion that has come into being and is now taking root in mankind”; and second, because of the “objective conditions of modern material life, which may be more favourable to the realization of a message on a planetary scale now than during the Lesser Occultation, owing to the decrease in distances between people and the increase in the possibility of interaction between them» [Ibid.].

Aminullah Habibi in his thesis puts forward Abdul Karim Soroush's point of view about the Mahdi and argues:¹¹

the past: the Quran says that he lived for nine hundred and fifty years among his people and that, thanks to the Flood, he was able to reconstruct the world. The second is the Mahdi, who has until now lived more than a thousand years among his people and who will carry out the task of reconstructing the world in the future. (Al-Sadr and Al-Fadhi 149)

¹¹ The concept of waiting for the twelfth Imam to re-emerge and bring justice to the world and Shia communities had crippled Shia communities around the world. It was the political culture among the Shia communities that they were not supposed to attempt politically to bring justice, since they were not in a position to bring justice to their communities and partly because they had been minorities everywhere and preferred quietism for survival. In the case of Iran, the representation of the hidden Imam by the Ulama had been transferred to the kings under the notion of 'king, the shadow of God on earth'. Other rulers could not bring justice either and the injustices that have existed during the occultation of the twelfth Imam, not only in the Islamic world but also in the world at large, are due to the fact that the rulers are not deemed to be innocent....The theoretical basis of revolution and reform in Iran was mainly introduced by Islamic intellectuals led to Ali Shariati, who interpreted

Abdolkarim Soroush, an Iranian Islamic thinker and reformer has also talked about the concept of the saviour (*mahdaviyat*) and holds that the concept of the Mahdi has been a perennial feature in Iran.¹² Javed Ahmed Ghamidi (1951), a Pakistani Muslim theologian, Quran scholar, Islamic modernist, exegete and educationist argues against the coming of the Mahdi in his book *Mizan*.¹³

the concept of waiting for the twelfth Imam to introduce a revolutionary ideology against the injustices rather than waiting for his emergence. In his view, waiting was «the religion of protest» and «a philosophy of history where the unjust and discriminatory systems and class divisions will be destroyed». He thought that whenever the people revolt against injustices and fight for justice, then the Imam would emerge and not vice versa. In other words, the Imam is waiting for us rather than that we should wait for him. Shariati dismissed the dominant perception that Shia were not supposed to struggle for power and maintained that in fact it was their duty to struggle for justice. This was the attractive and dominant discourse among the religious intelligentsia and clerics like Ayatollah Khomeini and it was this discourse that changed the course of history for Shia forever and provided the theoretical basis of the Islamic revolution. (2011, 51-52)

¹² The pious people of our country see religious leaders as the deputies of the 12th Imam and esteem them for this reason. The people pay a part of their assets and revenues to them each year, and believe that these funds belong to the Hidden Imam by right. They believe that a fifth of their assets belongs to a person who is not observable in society today - but who is really present in the world – and that his deputies take these funds from the people in his name and by his command and spend them on causes that have his approval. [The Mahdi (saviour) or the Hidden Imam is the 12th Shia Imam, who is believed to be in occultation and is to return one day to establish the reign of justice on earth.]....The Shia community has lived with and been enlivened by this belief for centuries, and the belief continues to be held firmly today. The rulers of the Islamic state, for their part, believe this of themselves; they believe that they are sitting in the 12th Imam's place, that they are ruling in his name and that they command the people as his deputies. They base their entire legitimacy on the legitimacy of the Hidden Imam. They believe that, just as Shi'is submitted to the Imams when they were present, so too must they submit to their deputies now and consider their words to be the words of the Hidden Imam. And, in order to prove their case, they present arguments based on Islamic jurisprudence [henceforth *fiqh*] and religious narratives. www.dr.soroush.com.

¹³ Besides these, the coming of the Mahdi (a.s) and that of Jesus from the heavens are also regarded as signs of the Day of Judgment. I have not mentioned them. The reason is that the narratives of the coming of the Mahdi do not conform to the standards of hadith criticism set forth by the muhaddithun (Hadith studies). Some of them are weak and some fabricated; no doubt, some narratives, which are acceptable with regard to their chain of narration, inform us of the coming of a generous caliph;

Keeping in view all the traditions of the Prophet Muhammad (PBUH) beliefs and theories about the Mahdi (a.s) and his reappearance/appearance shared both by Shias and Sunnis, it is but natural that many poets are influenced by this belief so much that it is represented by them in their poetic works too. This paper makes an attempt to highlight that there are many Persian, Arab and Indian poets from different ages who have envisioned the reappearance/appearance of Imam Mahdi (a.s) in their poetry. The select poets belong to both Sunni and Shi'ite faiths and all of them believe in the coming of the Mahdi (a.s). They address him as Imam-e-Zaman (the Master of the Age), Muhammad al-Muntazir (The Expected Imam) and Imam-e-Gayab (The Imam in Occultation) etc. The poets like Nosrat Alavi Razi, Hamzeh Kouchak, Shahab Semnani, Naser Bokhari, Shah Ne'emattullah Vali, Nezami, Vahshi, Bafghi and Baba Faghan Shirazi.

Nizami Ganjavi (1141-1209), a 12th-century Persian Sunni Muslim poet highlights his belief in the Mahdi (a.s) in the following way:

Of the responsibility that his promise has in its head, by Mahdi, one can get away from his kindergarten.

Like Mahdi who unified with the God in the sunset, his desirousness get well passed the limits of the east [Khanlari 2017: 807].

Baba Faghan Shirazi says:

Lo! Mahdi, How long shall your sun stay in the well,
burn yourself and have a look at the letter and the notebook [Ibid.].

(Muslim, No: 7318) however, if they are deeply deliberated upon, it becomes evident that the caliph they refer to is Umar ibn Abd al-Aziz who was the last caliph from a Sunni standpoint. This prediction of the Prophet has thus materialized in his personality, word for word. One need not wait for any other Mahdi (a.s) now. en.wikipedia.org.

Your justice was expanded to the extent on the vault of the universe,

That the pigeon enjoys the shadow of the falcon's wing [Ibid.].

Similarly Hamzeh Kouchak writes:

Although Saheb Zaman took residence in the territory of occultation

Know Asgari as an Imam who is having a good time and charming in the Paradise [Ibid.].

Likewise Shah Ne'ematullah Vali, a 14th and 15th century Persian Sufi Master and poet, known as the founder of Sufi order, dedicates an ode to the Mahdi (a.s) in which he writes:

Imam Hadi, from whose generation Mahdi is begotten Truly deserves it if he is called the light of the guidance by the fellows of truth [Ibid.].

Similarly there are Arab poets too who have highlighted their faith in the coming of Mahdi in their poetry. The poets are as under:

Al-Kumayt ibn Zayd al-Asadi, (679/680 – 743 AD) an Arab poet from Kufa who write poems in praise of the Umayyads, as well as Ahlul Bayt, comments:

When the truth shall be established among you.

When your second Mahdi will rise up [ww.shiavault.com].

Dibil bin Ali al-Khuza I, (765, 66-860, 61), a famous Shia poet of the 7th and 8th century from Iraq, puts his views/beliefs about the Mahdi (a.s) as:

Then if it had not been what I desire for today or tomorrow.

Any heart would have broken in the grief of your signs.

Advent of an Imam (a.s.) whose advent is imminent.

He will move with the name of God and with bounties
[Ibid.].

Al-Sayyid Ismail bin Muhammad bin Yazid bin Rabia al Himyari, (740-813) an Ismaili Imam from Medina, says:

And in the same way we have narrated from the successors of Muhammad (S)

And none of us that has said it has any falsehood in it
[Ibid.].

Ibn Abil Hadid comments:

And certainly I know that it is necessary that your Mahdi will come.

And I am awaiting for that day [Ibid.].

Amir Basri remarks:

Imam of guidance! How long will you be away from the sight?

To whom do we complain about your return, O our father? [Ibid.].

Abul Maali Sadruddin writes:

He will be established on the earth by the command of Allah (SWT) and reappear on the earth

In spite of the mischiefs of the evil people [Ibid.].

Sayyid Haider Hilli says:

Is there anyone to take my message to the master of affair?

That contains the true feelings (sadness) and all of them are sparks of fire (embers) [www.shiavault.com].

Besides the Arab and Persian speaking world, there are poets from Asia also, particularly India and Pakistan, who have highlighted their beliefs about the Mahdi (a.s) in their poet. Allama Iqbal is one of them. Allama Iqbal, who is also known

as the poet of the East, has also referred to the Mahdi (a.s) in his poetry. Upon analysing his works, it seems that Iqbal takes two positions about the Mahdi (a.s); one in his prose and the other in his poetry. In his prose, he comments.¹⁴

However, as far as his poetry is concerned, Iqbal has highlighted the concept of Mahdi in his poems and held the view that this concept is of paramount importance for the Muslim world in particular. He has primarily written three poems on the subject of Mahdi (a.s). Besides this, he has also used other words which, it could be argued, refer to Mahdi too. In all these poems he manifests his belief in the Mahdi but the poems do not confirm to the Shi'ite version of the Mahdi (a.s). All across his poetry, Iqbal has used words like Mard-e-Musalman, Banday-e-Mumin, Mard-e-Mumin, Mard-e-Khuda, Mard-e-Barhaq, Mard-e-Darvesh, Mard-e-Qalandar, Banday-e-Moullasifat, Mard-e-sipahi, Mard-e-Maidan, Meer-i-lashkar, Meer-i-Karvan, Salar-i-Karvan, Mard-e-hur, Shah-Sawaar, Imam-e-waqt etc. In his poem title «The Guide» (Mahdi), Iqbal highlights the belief in the coming of Mahdi (a.s) as:

قوموں کی حیات ان کے تخیل پہ ہے موقوف
یہ زوق سکھاتا ہے ادب مرغ چمن کو
مجزوب فرنگی نے بانداز فرنگی
مہدی کے تخیل سے کیا زندہ وطن کو
اے وہ کہ مہدی کے تخیل سے ہے بیزار
نو مید نہ کر ابوہے مشکین سے ختن کو
بو زندہ کفن پوش تو میت اسے سمجھیں
یا چاک کریں مرد ک نادان کے کفن کو

A nation's life gets much prolonged, By lofty aims and ideals high:

¹⁴ In my opinion, traditions pertaining to the advent of Mahdi (a.s), Second Coming of Messiah, and the appearance of Mujaddids, owe their origin to the Iranian and non-Arab way of thinking. They have nothing to do with the Arab concepts or the true spirit of the Holy Qur'an. (Iqbal Namah, vol. 2, p. 230–231, Letter addressed to Chaudhry Muhammad Ahsan)

If residents here some zeal possess, They can explore the heights of sky.

The Frankish Sage (Nietzsche) by guile (cunning) and skill, New lease of life to nation gave:

The path for birth of Superman, By valor great he strove to pave.

To Guide's concept you seem averse (reluctant), Too fed up with this thought appear:

This view for Muslims has the weight, That for Cathay has musk of deer.

If man alive puts on the shroud (burial cloth), Must we take that foolish for dead:

Or tear to pieces small and shreds, His shroud and cast away the threads? [ww.blogspot.com]

In this poem, Iqbal does emphasize the coming of Mahdi (a.s) and that we should not feel sick of waiting for him. We should understand it that the same concept was appropriated by the German Philosopher, Friedrich Nietzsche which eventually paved a way for their material progress and development. Nietzsche introduced the concept of 'Superman' (it is possible that he had read about the Mahdi (a.s) from different sources) to the western world and prepared them for the same. An overman is a main character from his famous work *Thus Spoke Zarathustra* (1881) who is ready to risk everything for the sake of enhancement of humanity. Iqbal admits that the concept of Mahdi (a.s), among Muslims has led to their intellectual decline as they (Muslims) have started relying on Mahdi (a.s) only and themselves become complacent. Therefore, in the above poem, Iqbal says that he is not hopeless about the coming of Mahdi (a.s) but Muslims should not sit idle till then. They should go on striving endlessly in the path of knowledge and create a platform for him to come. In Iqbal's view, this is a

characteristic feature of a living man. And if there is someone wearing the shroud of despondency and sadness due to the sorry state of affairs in the Muslim world, and thus make it an excuse for his inactivity, his shroud should be thrown away. Professor Yousuf Salim Chisti, while interpreting the above poem, argues that «Iqbal wants to tell Muslims that you are hopeful of the manifestation of Mahdi but hopeless of his Imagination. It is very strange. You say that the Mahdi (a.s) will come and Muslims will once again ascendancy. I do not deny it. But the question is why you are sitting idle waiting for him. Until he appears we should go on with our struggles and remain busy with them».

The other poem in which Iqbal has again referred to the Mahdi (a.s), is the poem «Mahdi Barhaq» (The True Guide) from *Zarb-e-Kaleem*. The verse is as follows:

دنیا کو ہے اس مہدی برحق کی ضرورت
بو جس کی نگہ زلزلہ عالم افکار

It is time that the expected Guide may soon appear on worldly stage;

His piercing glance in realm of thought would cause a violent storm to rage [Ibid.].

Likewise, Iqbal proclaims his faith in the coming of the Mahdi (a.s) in the most unequivocal terms in the poem «Khizire Waqt» (The Guide of the Time) from *Zabur-e-Ajam*, in the following verse:

خضر وقت از خلوتے دشتے حجاز آید برو
کارواں زیں وادی دور و دراز آید برو
من بسیمائے غلامان فر سلطان دیدہ ام
شعلہ محمود از خاک ایاز آید برو
عمر ہادر کعبہ و بتخانہ می نالد حیات
تاز بزم عشق یک دانائے راز آید برو

Out of Hijaz and the lonely plain, The Guide of the Time has come

Back from the far, far vale again, The Caravan hastens home.

Lo, on the brow of the slaves I see, The Sultan's splendour bright,

The dust of Ayaz shines radiantly with Mahmud's torch alight.

In Kabah and Temple long, long years the deep lament arose,

Till from Love's banquet now appears One Man who the Secret knows [Ibid.].

Of all the poems about the Mahdi (a.s), this poem is highly prophetic and apocalyptic in nature. The first couplet clearly highlights that the appearance/reappearance of the Guide of the Time is just at hand and the caravan is about to start and emerge from this valley. The second couplet breaks the news of the dawn which is also at hand. As a result of it, the slaves will turn into magnificent masters. The third couplet stresses the point that Seers come to this world after centuries of wait and he is one of those Seers.

Besides Iqbal, there are other poets who have also written about the Mahdi (a.s) and most of them are from the Sindh region of Pakistan. Muhammad Muhsin (1859-1882) is one such poet who wrote about the Mahdi (a.s). He is popularly known as *Bekas*, the pen name that he chose for himself. He wrote five Persian books and one Diwan. One of his books *Tiraz-i-Danish* (Royal robe of knowledge), a *mathnavi* which commemorates the birth of the Mahdi (a.s) [Sadarangani 1986: 92].

Similarly, Mian Sarfaraz Kalhoro, the famous king of Sindh from 1701 to 1783, who was also given the title Khudayar Khab by the then Mughal Emperor Shah Alam II, also wrote about the Mahdi (a.s) as he was a Persian poet too. He wrote *marsiya*, *Rubais*, *ghazals*, *munajat* and *madah* in Persian language.

It is said that when he was in a prison after his dethronement, he wrote *Rubais* (quatrains) on the Mahdi (a.s). In one of his *Rubais*, he invokes the Mahdi (a.s) and seeks him help to end the cruelty and injustice which he witnessed all around and himself became a victim of.

My lord, my beloved, My Mahdi, my majesty,
How long I bear this injustice, violence and cruelty
From the injustice, the cruelty and violence of Kings and
their governors

I am standing at your door seeking your help against
them [Kalhoro 2015: 167].

Zulfiqar Ali Kalhoro, in his paper titled, «Depiction of the Mahdi (a.s) in Sindhi poetry of Sindh», argues that Sindhi poets composed poetry on the Mahdi (a.s) by focusing on four themes 1) Birth 2) Zahoor (appearance), 3) help/assistance 4) *Salam* (Salutation). (Zulfiqar 167). The other Sindhi poet who wrote on the Mahdi (a.s) is Syed Sabit Ali Shah who made experiments with two poetic genres in Sindhi, which are *manqabat* and *salam*. He used *manqabat* to shower praises on the Mahdi (a.s) and *salam* to send salutations to him. He was followed by other poets who also addressed their poems to the Mahdi (a.s) like Mirza Murad Ali Beigh. Zulfiqar Ali Kalhoro comments: ¹⁵

¹⁵ In the 19th century during the Talpur rule, there was a tremendous poetry composed on the Mahdi. The Talpurs were Shia by faith; therefore, they encouraged the poets to compose poetry on the Mahdi. One finds the names of several important poets who commemorated the birth of the Mahdi in their poetry. A Talpur period poet Mira Hamid Ali Beg is overjoyed on the birth of the beloved the Mahdi... Even in the British period (1843-1947), one finds several poets composing poetry on the Mahdi. One of very famous poets of this period was Mir Abdul Hussain Sangi (1852-1924). He composed poems on the birth, and zahoor (appearance), and made Salam (salutations) to the Mahdi in his poetry... After the fall of Talpur dynasty at the hands of the British, the poets continued to compose poetry on the Mahdi. In this period, there were also many Sindhi poets who wrote poetry on the Mahdi. (Zulfiqar 167-68)

According to Zulfiqar, there are other poets also who have written about the Mahdi (a.s) as he states: ¹⁶

To conclude it is also important to understand that the concept of Mahdi (a.s) finds a mention in many Persian, Arabic and poets of other languages but very little of their poetry has been translated into English, therefore, the present study does not claim that the above mentioned poets are the only ones who have mentioned the Mahdi (a.s) in their poetry. The other important dimension about the concept is that in Muslim apocalyptic literature, the concept is so dominant that it has also led to false Mahdi claims across the world and this process of laying a claim on being a Mahdi (a.s) figure started in the eight century A.D. The false claimants are Şalih ibn Tarif (8th Century), Abdallah ibn Mu'awiya (8th Century), Abdullah al-Mahdi Billah (10th Century), Ibn Tumart (12th Century), Syed Muhammad Jaunpuri (15th Century), Shah Ismail Safavid (16th Century), Ahmed ibn Abi Mahalli (17th Century), Agha Muhammad Reza (18th Century), Alí Muḥammad Shirazi (Bab) (19th Century), Muḥammad Aḥmad (19th Century), Mirza Ghulam Aḥmad (19th Century), Wallace Fard Muhammad (19th Century) Muḥammad bin abd Allah al-Qahtani (20th Century), Riaz Aḥmed Gohar Shahi (20th Century), Ariffin Moḥamed (20th Century) and Dia Abdul Zahra Kadim (21st Century). One among them, Muhammad bin abd Allah al-Qahtani was the one responsible for the Grand Mosque Seizure (20 November - 4 December 1979). His claim of being Mahdi was made by his brother in law, Juhayman al-Otaibi, who mobilised more than

¹⁶ Many other Sindhi poets of British period who compose poetry on the Mahdi(a.s) were Mirza Imam Ali Beg (1881-1955), Mirza Husain Ali Beg (1890-1915), Mirza Ali Muhammad Beg, Mirza Gul Hasan Beg, Makhdoom Pir Ghulam Rasool (1882-1941), Mirza Maddad Ali Beg(1894-1930), Bedil Rohriwaro (1814-1872) Abbas Ali Beg, Mirza Ali Nawz Beg (1876-1970), Mirza Dost Muhammad Beg (1862-1920), Mirza Hussain Quli Beg (1865-1910), Mirza Murad Ali Beg (1862-1916), Mirza Nadir Ali Beg Nadir (1891-1940). (Zulfiqar 168).

200 militants to seize the Grand Mosque. The uprising came to an end with their defeat after two weeks in which at least 300 people were killed (Wikipedia.org).

References

Bukhari, Imam (2019). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. www.wwww.sahih-bukhari.com. Retrieved Jun 25, 2019.

Cook, David (2008). *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*. Syracuse University Press.

Dawood, Abu (2019). *Sunan Abu Dawood*. Hadithcollection.com. Retrieved Jun 27, 2019.

Elyas, Nezami Ganjavi (1993). *Kolliyāt*. Ta'avon, Tehran.

Esma'eel, Azar (2009). *The Splendour of Love*. Tehran, Sokhan.

Filiu, Jean Pierre (2010). *Apocalypse in Islam*. Translated by M.B. DeBevoise. University of California Press.

Habibi, Aminullah (2011). *Islam and Democracy. Prospects and Possibilities: A Critical Analysis of the Theory of the Religious Democracy of Dr Abdulkarim Soroush*. University of Westminster.

Hanbal, Ahmad Ibn (2019). *Musnad Ahmad ibn Hanbal* (4 Vols). Darussalam.

<http://en.al-shia.org/content/mahdi-shi%E2%80%99ism-2>

<http://iqbalurdu.blogspot.com/2011/08/zabur-e-ajam-73-part-2-12-khizr-e-waqt.html>

<http://spiritual-pakistan-future.blogspot.com/2012/03/mehdi-concept-of-mehdi-explanation-of.html>

<http://www.shiavault.com/books/the-life-of-imam-al-mahdipeace-be-upon-him/chapters/26-poets-who-believed-in-imam-mahdi-a-s>

https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Mahdi_claimants#M%C4%ABrz%C4%81_Ghul%C4%81m_A%E1%B8%A5mad

<https://en.wikipedia.org/wiki/Mahdi>

https://en.wikipedia.org/wiki/Mahdi#Sunni_Islam

https://en.wikipedia.org/wiki/Signs_of_the_reappearance_of_Muhammad_al-Mahdi

https://www.dr.soroush.com/English/By_DrSoroush/E-CMB-TheSaviourAndReligiousRevival.html

Iqbal Namah. Volume 2, Number 2, Spring 2002. Youngstown State University Iqbal Academy Pakistan.

Iqbal, Sir Mohammad (1927). *Persian Psalms: English Translation of Zabur-i-Ajam*. Translated by A.J.Arberry. Iqbal Academy, Pakistan.

Kalhor, Zulfiqar Ali (2015). Depiction of The Mahdi in Sindhi poetry of Sindh (Pakistan). *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities* (ISSN 0975-2935), Vol. VII, No. 3.

Khanlari, Ahmad and Fazilat, Mahmoud (2017). The Manifestation of Guardianship in the Persian Poetry from the Beginning Till the End of the Safavid Era. *International Journal of Scientific Study*, Vol 5, Issue 4, 802-811.

Majah, Ibn (2019). *Sunan Ibn Mājah*. Sunnah.com. Retrieved Jun 27, 2019.

Sadr, As (2013). Ayatullah Sayyid Muhammad Baqir and Ayatullah Murtadha Mutahhari. *The Awaited Saviour*. Islamic Seminary Publications.

Saritoprak, Zeki (2002). The Mahdi Tradition in Islam: A Social-Cognitive Approach. *Islamic Studies*, vol. 41, No. 4, Winter 2002, 651-674.

Shirazi, Baba Faghani (1983). *Diwan*. Eghbal, Tehran.

Tawila, 'Abd al-Wahab 'Abd al-Salam (1999). *Al-Masih al-muntazar wa-nihayat al-'alam*. Cairo: Dar-al-Salam.

Tirmidhi, Abu Isa Muhammad ibn Isa (2007). *Al. Jami' at Tirmidhi* (6 volumes). Termez. 9th Century CE (A.D. 884, June 9).

Релігієзнавство в Україні

Оксана Горкуша

СПІВПРАЦЮВАТИ, ЩОБ ВИЖИТИ: Формування мережевої взаємодії релігієзнавчих шкіл, груп, фахівців як ефективна модель майбутнього українського релігієзнавства

Oksana Horkusha

COOPERATE TO SURVIVE:

Formation of network interaction of religious studies schools,
groups, specialists as an effective model of the future
of Ukrainian religious studies

Стаття-роздуми д.філос.н., проф. Л.О.Филипович «Чи є у сучасного українського релігієзнавства стратегія виживання і розвитку?» є надактуальною в ситуації трагічного зневаження гуманітаристики в сучасній Україні та постанні у зв'язку з цим несприятливих умов для творчої наукової співпраці між різновіковими, різноінституційними, різноспеціалізованими та різноорієнтованими нечисленними фаховими чи дотичними релігієзнавцями. Відомий український релігієзнавець, вчитель величезної кількості різнопоколінневих релігієзнавців методологічно та теоретично спираються на академічну школу Анатолія Колодного (Відділення Релігієзнавства ІФ НАНУ). Однак, будучи вихованцями та учнями єдиної академічної ре-

лігієзнавчої школи, численні учні Л.Филипович осідали в різних фахових та нефахових інституціях. У сучасному тренді зневаження інтелекту та гуманітаристики фахівці-релігієзнавці, щонайбільше – теоретично обтяжені, стали вкрай мало запитаними. Тож конкуренція між тими окремими релігієзнавцями, що не зрадили своїй фаховості, за дуже низького попиту стала шаленою. Релігієзнавча співпраця ускладнилась особливо для представників різних релігієзнавчих інституцій, адже за розподіл ресурсів для ситуативних досліджень ведеться запекла боротьба. Тож на надзвичайно важливі, нагальні, глибокі вказівники та рекомендації на розвиток галузі від професорки не лише варто звернути увагу, але й зосередитись уважно на тому, як можна на практиці реалізувати цю перспективну програму повернення потужного релігієзнавчого дискурсу в сучасний суспільний не лише глобальний, але й власне український, освітній, просвітній, науковий контекст.

Тож, як учениця Людмили Олександрівни, дозволю собі додати декілька міркувань до висловленої програми ефективізації сучасного релігієзнавства України. Не можу не погодитися із діагнозом, який дається в статті релігієзнавству в Україні: «Сьогодні ми маємо ситуацію: атомізації релігієзнавчих досліджень, автономізації локальних ситуативних груп релігієзнавців, поляризації інтересів різних релігієзнавчих інституцій, незапитаності суспільством фахівців-релігієзнавців, низький рівень суспільного інтересу до релігієзнавчого знання тощо. Розуміємо, що до цієї ситуації призвели не лише зовнішні обставини, але й розбрат та війна амбіцій у релігієзнавчому середовищі як на інституційному, так і на особистісному рівні. Безумовно, повернення до централізованої систематизації релігієзнавчих досліджень та релігієзнавчої освіти

малоймовірно. Та ми на це ніколи і не претендували, оскільки є послідовними прихильниками множинності методологій релігієзнавчого дослідження, плюральності не тільки релігійного, але й світоглядного виміру світу».

Натомість ми всі разом маємо шанс переформатувати ситуацію згідно із особливостями методологічної ефективності сучасної доби: з централізованого керування та жорсткого управління системою здобуття, текстуалізації та розповсюдження знань (яка вже не діє, а спроби таку впровадити шкодять як окремим релігієзнавчим інституціям, так і цілому релігієзнавчому середовищу) на *мережеву взаємодію релігієзнавчих шкіл, груп, фахівців з метою формування в Україні потужного й високофахового релігієзнавчо-науково-експертно-просвітницько-освітнього середовища*. Таке середовище задавало б нормативний кістяк для релігієзнавчої обізнаності суспільства, сприяло міжконфесійному порозумінню й утвердженню поміркованої, ґрунтованої на знанні, громадянської толерантності до носіїв різних релігійних вірувань; було б заборолом від безглузвих та деструктивних тенденцій, владних рішень, законодавчих ініціатив тощо; стало б світловим бар'єром на шляху зловживань релігією, церквами, втягування таких у неприбутковий функціональність чи невластиву діяльність, продиктовану меркантильними чи егоцентричними інтересами окремих осіб, охочих до використання релігії як засобу самозбагачення/прославлення тощо. Прототипом такої мережі, що може стати і базисом для її активізації в майбутньому, є УАР.

Але для активізації функціонування такої адекватної сучасності релігієзнавчої мережі потрібні належні умови. Щонайперше слід врахувати, що та чи інша релігієзнавча інституція чи група вибудовуються на певній релігієзнавчій школі, формувались на конкретний запит, створюю-

лись за якимось певним груповим інтересом. Тож для відновлення релігієзнавчої солідарності, до якої слушно закликає Л. Филипович, необхідно, щоб кожен релігієзнавець застерігав інтерес фахової української релігієзнавчої спільноти як певної інтелектуальної цілісності, а не спирався на вузькокорпоративну зарозумілість, діяв на користь академічного українського релігієзнавства, а не поборював колег у прагненні зачистити ринок працевлаштування від конкурентів. Тоді б нам вдалося, змінивши підхід до побудови взаємовідносин між інституціями, групами та окремими релігієзнавцями, перейти від *моделі ринкових відносин*, яка диктується трендовим у сучасному світі пануванням вульгарного утилітаризму та спричиняє поборювання конкурента і витіснення його з поля зору потенційних замовників «релігієзнавчої продукції», до моделі *партнерської взаємодії фахівців та інституцій з релігієзнавства*, кожен з яких має власний набір корисних знань, навичок, здобутків, якими може посприяти розвитку цілої спільноти, від якої, у свою чергу, черпатиме вироблені іншими корисні для його досліджень чи функціональних завдань знання, досвід, методологічні та теоретичні здобутки.

Щодо параметрів, які можуть посприяти усвідомити доцільність такої партнерської взаємодії фахівців та інституцій з релігієзнавства, то до них безумовно належать онтологічні. Тож варто окреслити, що глобальний (світовий) чи локальний (вузькотематичний, вузькоінституційний) рівень релігієзнавчих взаємодій не забезпечує власне української специфіки та актуальності релігієзнавства як галузі гуманітарних наук. Українські релігієзнавці мають власну емпіричну базу, перенасичену релігійними чинниками та наслідками, що розгортаються у безпосередньо досяжній нам буттєвій та історіографічній локації. І

українська релігієзнавча рецепція саме українського буттєвого релігійно-суспільного досвіду є тим безумовно надцінним внеском у скарбницю світового релігієзнавства, яке лише ми здатні зробити. Та для цього треба скорегувати загальні критерії здійснення релігієзнавчих досліджень, сформулювати адекватні та ефективні методи їх провадження та висвітлення, які б підходили для українського релігієзнавства в усьому багатоманітті його шкіл, інституцій з їхніми функціональними специфіками, та ставали правилами побудови парт-нерської взаємодії фахівців.

І глобальний рівень, й індивідуальні досягнення мають враховуватись. Однак партнерська взаємодія передбачає перебування партнерів у певній онтологічній локації – для нас такою є Україна з її специфічною релігійною ситуацією. Тут і академічним релігієзнавцям з Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ, і вузівським чи університетським релігієзнавцям-викладачам з релігієзнавчих чи й інших гуманітарних кафедр ВНЗ України, і різним громадським релігієзнавчим асоціаціям та релігієзнавчо-експертним товариствам, і окремим релігієзнавцям знайдеться доречна справа з наступним вагогим внеском та місцем з належним визнанням вагомого теоретичного чи емпіричного внеску.

Отже, зважаючи на критично-катастрофічну ситуацію виживання, у якій ми зараз знаходимось, закликаю усіх релігієзнавців вдумливо перечитати програму з ефективізації українського релігієзнавства Л.Филипович та долучитись до формування і здійснення конкретних кроків та елементів її впровадження. Солідаризуймося на благо українського релігієзнавства, релігієзнавчого просвітництва, освіти й стабілізації релігійної ситуації в сучасній Україні.

Архіви. Джерела. Спомини.

ІСТОРІЯ УКРАЇНСЬКОЇ АСОЦІАЦІЇ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ. ДО 25-ЛІТТЯ ЗАСНУВАННЯ Володимир Гаюк

THE HISTORY OF UKRAINIAN ASSOCIATION OF RESEARCHERS
OF RELIGION. TO THE 25TH ANNIVERSARY OF ESTABLISHING
Volodymyr Haiuk

Ми продовжуємо друкувати спогади засновників Української асоціації релігієзнавців (УАР), яким по праву є экс-директор Львівського музею історії релігій Володимир Гаюк. Він майже 20 років (1986 – 2004) очолював цей музей, з яким і досі пов'язана його життєва доля. Його підтримка ініціативи київських колег щодо створення професійної спілки дослідників релігії зіграла важливу роль, оскільки розширила межі спілкування науковців, а засновані В.Гаюком травневі круглі столи з історії релігій в Україні стали вже традицією. 2020 – рік 30-ого міжнародного форуму, який десятиліттями збирає і об'єднує дослідників з різних куточків України, з Польщі та Литви, інших країн Прибалтики та Європи.

Матеріал до друку підготувала Л.Филипович.

В.Гаюк, 6.04.2020 (телефоном).

1. *Коли виникла ідея створити УАР? Хто був її батьком?*

Ідея створити асоціацію дослідників релігії належить Анатолію Колодному, який ознайомив мене з нею під час нашого очного знайомства, здається, взимку 1989-1990 рр. Я на той час вже був директором Музею історії релігії та атеїзму (з 1986). Професор Колодний разом зі своєю дружиною просто зайшов в Музей познайомитися. Під час розмови з'ясувалося, що нас пов'язує не тільки дослідження релігії, але й історія Косівщини, звідки я родом. Зокрема доля Павлика, віднайдення його могили, встановлення йому пам'ятника, знання творчості Івана Франка. І хоч він не гуцул, на відміну від мене, ми зійшлися світоглядно – з питань мови, історії України, її духовних діячів. На той час я горів ідеєю створення Інституту релігієзнавства, щоб роботу Музею поставити на науковий фундамент. А тут така нагода! Для мене створення Львівського осередку УАР, що власне і запропонував Колодний, стало подарунком з небес, оскільки для реєстрації Всеукраїнського об'єднання потрібна була реєстрація в 13 обласних центрах з 25. Я за цю ідею міцно захопився.

А після того все закрутилося: і створення осередку УАР, і Інституту релігієзнавства на базі Музею історії релігії, який вже був з 1989 р. саме музеєм історії релігії. Домовилися про проведення у Львові першого Круглого столу з історії релігій України. І вже в травні 1991 року вперше такий форум провели. Тобто співпраця зразу ж дала свої плоди.

2. Хто підтримав цю ідею?

Ідея створення Інституту релігієзнавства притягувала людей із Львівського середовища. Навколо Музею завжди були люди. А я був зацікавлений їх об'єднати, сконцентрувати, використати їх авторитет для постановня Інституту релігієзнавства. Люди були різні, це ж початок 90-х... Першим, хто відгукнувся, був Ярема Полотнюк, який готовий був співпрацювати з ІР, але офіційно. Йшлося про український переклад Корану, яким займався Полотнюк, але просив домовитися із Михайлом Бриком - директором Інституту суспільних наук, де він тоді працював. Я скористався своїми давніми зв'язками і питання вирішилося. Чи з вдячності, чи просто так, Ярема познайомив мене з Дашкевичем, знаним авторитетним істориком, керівником Львівського відділення Археографічної комісії Академії наук України, а згодом - Львівського відділення Інституту української археографії та джерелознавства імені М. С. Грушевського НАН України, який весь час проводив в архівах, отримавши доступ до закритих справ. От туди я і завітав до нього. На мою пропозицію долучитися до Круглих столів з історії релігії він несподівано (бо всі знали його вимогливість і вибірковість у співпраці) погодився. І з того часу, аж до своєї смерті у 2010, Ярослав Романович завжди відкривав наші конференції, постійно виступав, незмінно писав тексти, уважно читав чужі...

Поступово навколо цих двох інтелектуальних велетнів - філос.офа Колодного та історика Дашкевича почав гуртуватися народ: Гайковський Михайло, Любашенко Вікторія, Горбач Назар, Паславський Іван, Омельчук Марія, Моравська Лілія, Борущкий Юрій, Анатолій Яртись з університету, Віталій Яремчук. І багато інших. Львів задихав!

Із створенням Інституту релігієзнавства, спочатку ніби на громадських засадах, а потім я вибив ставки в управлінні культури, купа людей почали спілкуватися між собою не тільки як земляки, але й як науковці. Ліля Моравська як вчений секретар музею взяла на себе організацію конференцій. За три роки (1991-1993) нам вдалося зацікавити наукову спільноту України цими форумами, які стали дуже популярними. Майже всі відомі на сьогодні вітчизняні релігієзнавці пройшли через наші круглі столи. Утворилася ціла когорта дослідників релігії по різних напрямках (історія, філософія, культура, музеє- і мистецтвознавство, богослов'я тощо). Ви подивіться тільки за змістом виданих щорічників, скільки там цікавого народу! Аргументуючи необхідність Інституту тим, що Львів перетворюється на один з центрів релігієзнавчих досліджень в Україні, вдалося таки в 1993 р. за підтримки Степана Давимуки, представника Президента України у Львівській області (спеціальне Розпорядження від 31 травня 1993 року) створити Інститут. Пізніше на базі музею та ІР постав і львівський осередок УАР. Першим директором Інституту став Віталій Яремчук, вченим секретарем Інституту призначено Л.Моравську. Серед ініціаторів була і Марія Омельчук, багатолітній референт Михайла Косіва – всі п'ять скликань (1990-2012). Вона у музеї працювала за сумісництвом і завідувачем відділу в Інституті. Нині вона директор Інституту (з грудня 2016 року). Завідувачами відділів в той час були ще Микола Бандрівський, Ярема Полотнюк, Ірина Вовк, Орест Скоп.) І це був правильний вибір чи призначення. Цікаво б звернутися до музейних документів, що і як там зафіксовано, бо вже деталі не пам'ятаю. Саме на цих людей ми оперлися у справі створення Львівської філії УАР.

Нас всіх тоді надихнула ця ідея, ми почали інтенсивно працювати. В команді, в єдиній команді. Працездатність була шалена. Але ми й зробили багато.

3. *Навіщо була потрібна така організація?*

Відродження релігії, особливо в нашому регіоні, який став флагманом у появі православної автокефальної церкви, відновлення УГКЦ, активізації протестантів, вимагало акумуляції наукових кадрів, які були покликані переосмислити реалії, достовірно вивчити історію заборонених в радянський час релігійних рухів і церков. Раніше всі писали про атеїзм, а тепер треба було написати про релігію, і написати правду. Найгарячішою темою був греко-католицизм, який відвойовував свою правдиву історію. І ми почали збирати тих, хто цікавився, писав, досліджував, часто підпільно, релігійні теми. *Львів поступово ставав релігієзнавчим Давосом*, куди щороку приїздили з усіх куточків України, і не тільки, щоб в травні поділитися своїми здобутками, послухати інших, окреслити плани на майбутнє. Ми старалися, крім основної конференційної програми, возити людей по історичних місцях Львівщини, знайомити з монастирями, Лаврами, замками, музеями, храмами. Вчені з Полтави, Дніпра, Харкова, Запоріжжя, Черкас, Києва, Одеси, Миколаєва знали релігійний Львів, певно краще, ніж самі львів'яни. Таким чином пробуджувалося бажання пізнати і релігійне життя в своїх регіонах. Тобто релігія існувала не як теорія, а як жива історія, яку треба вивчати.

Ми скоро всі передружилися, почали їздити один до одного в гості. Наприклад, Полтава стала центром дослідження історії релігій в радянський час, і школа Володимира Пащенко, який привозив зі собою аспірантів, студентів, молодих вчених, які стали кандидатами та докторами наук, жива і досі. Щороку постійно до нас приїжджає з Харкова

професор університету Георгій Панков. Вже не кажу про Відділення релігієзнавства на чолі з професором Колодним, яке регулярно з року в рік обов'язково когось делегує. А на перших порах це нас сильно підтримало, а своїм столичним рівнем підтягувало і якість наших наукових розвідок.

4. *Що стало конкретною причиною організації УАР?*

До цього мене спонукала потреба отримати інформацію про дослідників конкретних релігійних напрямів та використання їхніх напрацювань для удосконалення експозиції музейних відділів «Релігії Давнього світу», «Юдаїзм», «Православ'я в Україні», «Католицизм» тощо. Створення асоціації допомагало зібрати сили, віднайти нові імена, залучити молодь до релігієзнавства. Не знаю, чи є хоч один український релігієзнавець, який не був на конференціях у Львові. Щорічні наші конференції не просто збирали людей, які знайомилися, дружили, виступали – ми зразу ж почали видавати матеріали конференцій. На сьогодні це – серйозний архів, сотні імен, нові теми, наукові відкриття.

5. *Що ви пам'ятаєте з 1991-1992 рр. як років підготовки до створення УАР?*

Багато оргпитань вирішувалися з 1991 року під час наших львівських форумів. Ми ж не тільки теоретичні питання обговорювали. Але й про асоціацію розмірковували. Тобто на момент установчих зборів - початок 1993 р. ми вже були готові, по областях реєструвалися обласні осередки, які неформально комунікували один з одним. Треба було зробити останній крок в об'єднанні в загальноукраїнську інституцію.

6. *1993 рік – рік заснування УАР. 22.01 відбулися установчі збори, 27.07 Мінюст зареєстрував УАР як гро-*

мадську організацію. 14.10 відбулося розширене засідання Правління УАР. Що вам найбільше запам'яталося? І чому?

Я добре пам'ятаю ті установчі збори в Києві, в Інституті філософії. Там зібрався весь цвіт вітчизняного релігієзнавства, з усієї України, вчені, викладачі, музейники, як я, громадські діячі. Всі хотіли підтримати ідею створення УАР. Добровільно, ніхто нікого не примушував. Бо розуміли необхідність цієї справи. Авторитетні представники, зав. кафедрами, зав. відділами, директори, на той час всі хотіли бути членами УАР, бо справа була потрібна, а рівень дуже серйозний. Ми відчували себе частиною великої родини, а Київ став нашим домом, центром релігієзнавства. У Відділенні тоді працювали його класики, за підручниками яких вчилася все студентство, книжки яких ми вивчали – А.Колодний, Б.Лобовик, П.Яроцький, П.Косуха, середнє покоління підтягувалося... Кожного разу, збираючись як члени УАР, ми ділилися інформацією, набиралися розуму, піднімали наш науковий та організаційний рівень, чим потім ділилися в регіонах. У нашому зростанні важливу роль відіграла УАР.

УАР прищепила нам повагу до науки, пошану до наукової роботи. Тривалий час ІР входив до УАР як колективний член. УАР стала для нас, на місцях, своє рідною науковою кисневою подушкою, яка не давала задихнутися та впасти.

7. Які події з життя УАР ви ще пам'ятаєте?

Найперше – це щорічні травневі конференції «Історія релігій в Україні». В 2020 – це вже 30-та конференція! Вона старша за незалежність України. І я не знаю іншого такого тривалого конференційного досвіду в Україні.

Почав виходити Бюлетень Музею. Ми видавали тематичні Альманахи, приурочені до ювілеїв Петра Могили,

Андрея Шептицького, Данила Галицького, Йосипа Сліпого, Мирослава Любачівського, Володимира Стернюка, Івана Огієнка, окремих історичних подій. Видавнича робота істотно посилилася, і саме за рахунок наукових видань. Наші тематичні виставки почали бути схожими на наукові панелі. Завдяки УАР, яка зініціювала наукову роботу в Музеї, Музей тривалий час був науковим центром в дослідженні релігій у Львові.

Тобто УАР стала колективним організатором багатьох видів роботи. З'явилось зацікавлення у людей, які повірили в те, що є наука про релігію.

Особливу роль в консолідації науковців зіграв Бюлетень «Українське релігієзнавство». Воно насправду підняло рівень знань наших співробітників, весь час спонукало до напруженої наукової роботи, не давало опустити планку конференцій і виступів на них.

Авторитет конференцій настільки виріс, що почали їздити науковці з Європи, навіть Америки, особливо активно була Польща, Білорусь, Литва, Австрія, Угорщина.

8. *Які роки і проекти УАР виявилися найбільш вдалими?*

Серед найвдалиших проектів УАР відмічу ще раз бюлетень «Українське релігієзнавство», який завжди було цікаво читати через його тематичну різноманітність, різноплановість. Ну і другий масштабний проект - 10-томник «Історія релігії в Україні» - героїчний проект, значення якого ми ще недоусвідомили.

10. *Яким чином ви персонально або ваш обласний осередок долучився до розбудови УАР? Що відбувалося у вас в області за ці роки? Що потім виросло у всеукраїнську акцію?*

В своїй діяльності ми опиралися на Київ як мозковий центр, постійно звіряли свій поступ із загальноукраїнським. За традицією директор Музею очолює і обласний осередок. Зараз цим опікується Малець Орест, але після зміни Статуту – колективне членство відмінено, тому роль обласного керівника несуттєва.

11. Що є, на вашу думку, основним здобутком УАР?

В основу всіх форм діяльності покладений принцип науковості. І конференції, і видавнича справа, і музезнавство – все ґрунтується на наукових підходах.

12. Які були складнощі у постанні УАР?

Як всяка жива справа, постання УАР проходило в польових умовах. Ніхто нічого нам не приніс на блюді. Ми з кожним роком нарощували м'язи, ритмічно працюючи, шукаючи ресурси. Щоденні успіхи не дуже помітні, але вони потім складаються у серйозні здобутки. Люди, які робили і роблять цю справу – справжні подвижники, які розуміють, що без труда – не виловиш ... Трудності мають бути, бо те, що дається легко – скоро розпадається.

13. Що не вдалося реалізувати?

Я мріяв, що УАР допоможе у відродженні Ставропігійського інституту, тієї традиції, якою Львів може пишатися. Але, певно, ще не прийшов час.

14. Як мислилася УАР і чи відповідає вона зараз тим очікуванням?

Ми зробили менше, ніж хотіли, але більше, ніж могли.

15. Як ви бачите УАР в майбутньому? Що потрібно змінити, покращити в діяльності УАР, її центральних і обласних органах?

Мені повезло, що я знав Колодного і Дашкевича, з якими ми десятиліттями разом вибудовували таке цікаве

наукове життя. У вітчизняному релігієзнавстві треба продовжити курс Колодного, філософа, який системно, цілісно бачив УАР та її діяльність. Але оновлення має прийти разом із молодими. Ми старіємо, разом з нами старіє і Асоціація, треба шукати молодь, багато що залежить від лідера, от би знайти другого такого Колодного...

16. Чи збереглися у вас якісь документи, фотографії, артефакти з історії УАР? Чи могли б ви надати їх або копії для архіву УАР?

Шукайте в архівах Музею та Інституту релігієзнавства, там знайдете цікаві документи, які доповнили б мою розповідь конкретними даними.

АВТОРИ

БОРЕЙКО ЮРІЙ ГРИГОРОВИЧ

<https://orcid.org/0000-0002-0786-8764>

Доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії та релігієзнавства Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки (Луцьк, Україна)

boreiko71@gmail.com

Сфера наукових інтересів: релігієзнавство, філософія релігії, християнство, православ'я

Boreiko Yurii Hryhorovych

<https://orcid.org/0000-0002-0786-8764>

Doctor of Philosophical Sciences, Docent, Head of the Department of Philosophy and Religious Studies of the Lesya Ukrainka East European National University (Lutsk, Ukraine)

boreiko71@gmail.com

Research interests: Religious Studies, Philosophy of Religion, Christianity, Orthodoxy

ВЛАДИЧЕНКО ЛАРИСА ДМИТРІВНА

<https://orcid.org/0000-0003-3454-1641>

Доктор філософських наук, доцент, Заступник директора Департаменту у справах релігій та національностей – начальник відділу релігієзнавчо-аналітичної роботи Міністерства культури України (Київ, Україна)

+380634828328 larysa.vla@gmail.com

Сфера наукових інтересів: релігієзнавство, відносини між державою і релігійними організаціями, міжрелігійні/міжконфесійні відносини, соціологія релігії

Vladychenko Larysa Dmytrivna

<https://orcid.org/0000-0003-3454-1641>

Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Deputy Director of the Department for Religions and Nationalities, Head of the Department of Religious and Analytical Work at Ministry of Culture of Ukraine (Kyiv, Ukraine)

+380634828328 larysa.vla@gmail.com

Research interests: Religious Studies, Relations between State and Religious organizations, Interreligious/interfaith Relations, Sociology of Religion

ВО ТАСЛІМ АХМАД

<https://orcid.org/0000-0003-0567-3338>

Доктор наук, ст. асистент професора кафедри англійської мови в Кашмірському університеті (Срінагар, Індія)

tasleemelt@gmail.com

Сфера наукових інтересів: релігієзнавство, апокаліптика, кашмірська культура, ісламознавство

War Tasleem Ahmad

<https://orcid.org/0000-0003-0567-3338>

Dr, Sr.Assistant Professor in the Department of English, University of Kashmir (Srinagar, India)

tasleemelt@gmail.com

Research interests: Religious Studies, Apocalyptic, Kashmir Culture, Islam Studies

ГОРКУША ОКСАНА ВАСИЛІВНА

<https://orcid.org/0000-0002-4751-6616>

Кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди Національної академії наук України (Київ, Україна)

+380974763356 slovovsit@ukr.net

Сфера наукових інтересів: філософія релігії, християнство, релігійна свідомість, релігійний світогляд, релігія в сучасній Україні, релігія і наука, релігія і громадянське суспільство

Horkusha Oksana Vasylivna

<https://orcid.org/0000-0002-4751-6616>

PhD, Senior researcher of Religious Studies Department at the H. Skovoroda Philosophy Institute of National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine)

+380974763356 slovovsit@ukr.net

Research interests: philosophy of religion, Christianity, religious consciousness, religious outlook, religion in modern Ukraine, religion and science, religion and civil society

КОЖУШКО ТЕТЯНА ВАЛЕРІЇВНА

<https://orcid.org/0000-0001-7774-0347>

Викладач Уманського державного педагогічного університету ім. П.Тичини (Умань, Україна)

+380636705396 tanuman@i.ua

Сфера наукових інтересів: релігієзнавство, соціологія релігії, міжконфесійні/міжрелігійні відносини

Koshushko Tetiana Valeriivna

<https://orcid.org/0000-0001-7774-0347>

Lecturer at Pavlo Tychyna Uman State Pedagogical University (Uman, Ukraine)

+380636705396 koshushkot@gmail.com

Research interests: Religious Studies, Sociology of Religion, Inter-religious/interfaith Relations

ЛЕВЧЕНКО ТЕТЯНА ГРИГОРІВНА

<https://orcid.org/0000-0003-1808-8517>

Кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та політології

Університету державної фіскальної служби України (Ірпінь, Україна)

+0380983336542 levchenkotg1@gmail.com

Сфера наукових інтересів: релігієзнавство, історія богословських ідей, сучасне богослов'я.

Levchenko Tatiana Hryhorivna

<https://orcid.org/0000-0003-1808-8517>

Candidate of Philosophy, Associate Professor of Philosophy and Political Science

University of the State Fiscal Service of Ukraine (Irpin, Ukraine)

+0380983336542 levchenkotg1@gmail.com

Research interests: Religious Studies, History of Theological ideas, Modern Theology

МЕДВЕДЄВА ЮЛІЯ ЮРІЇВНА

<https://orcid.org/0000-0002-2348-2968>

Кандидат соціологічних наук, науковий співробітник Запорізького Класичного приватного університету (Запоріжжя-Київ, Україна)

+380503388330 dr.yulia.medvedeva@icloud.com

Сфера наукових інтересів: Філософія, релігієзнавство, секуляризація, модернізація.

Medvedieva Yulia Yuriivna

<https://orcid.org/0000-0002-2348-2968>

Candidate of sociological sciences, research fellow at the Zaporizhzhya Classic Private University (Zaporizhzhya-Kyiv,Ukraine)

+380503388330 dr.yulia.medvedeva@icloud.com

Research interests: Philosophy, Religious Studies, secularization, modernization.

МОРОЗОВА ДАР'Я СЕРГІЇВНА

<https://orcid.org/0000-0001-5646-2851>

кандидат культурології, докторант Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова, перекладач і редактор у науково-видавничому об'єднанні «Дух і літера» (Київ, Україна)

+380671868361 morozovadaria@duh-i-litera.com

Сфера наукових інтересів: патрологія, візантиністика, богословська екологія

Morozova Daria Serhiyivna

<https://orcid.org/0000-0001-5646-2851>

Candidate of Culture, Doctoral student at National Pedagogical Dragomanov University (Kyiv, Ukraine), Translator and editor in scientific and publishing association «Spirit and Letter» (Kyiv, Ukraine)

+380671868361 morozovadaria@duh-i-litera.com

Research interests: Patristics, Byzantine Studies, Theologican Ecology

САННИКОВ СЕРГІЙ ВІКТОРОВИЧ

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

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

+380963864911 ssannikov@gmail.com

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

Sannikov Sergii Viktorovich

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

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

+380963864911 ssannikov@gmail.com

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

СИНІЙ ВАЛЕНТИН СЕРГІЙОВИЧ

<https://orcid.org/0000-0003-2340-6081>

Ректор Таврійського християнського інституту (Херсон, Україна)

+0380954942901 valentinsiniy@gmail.com

Сфера наукових інтересів: Теологія освіти, історія богословських ідей, сучасне богослов'я.

Syniy Valentyn Serhiyovych

<https://orcid.org/0000-0003-2340-6081>

Rector of the Tavriya Christian Institute (Kherson, Ukraine)

+0380954942901 valentinsiniy@gmail.com

Research interests: Theology of Education, History of Theological Ideas, Modern Theology.

ФИЛИПОВИЧ ЛЮДМИЛА ОЛЕКСАНДРІВНА

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

Доктор філософських наук, професор, завідувач відділом філософії та історії релігії Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.М.Сковороди НАН України (Київ, Україна)

+380679599281 lf Filip56@gmail.com

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

Fylypovych Liudmyla Oleksandrivna

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

Doctor of Philosophy, Professor, Head of Philosophy and History of Religion Dpt. at Religious Studies Department of H.Skovoroda Philosophy Institute of National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine)

+380679599281 lf Filip56@gmail.com

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

УКРАЇНСЬКЕ РЕЛІГІЗНАВСТВО

Науковий релігієзнавчий бюлетень

№ 91 # 2020

Головний редактор: А.КОЛОДНИЙ
Дизайн обкладинки: Леся Скубко
Макетування і допоміжна робота: В.Бородіна,
Г. Филипович, Л. Филипович
відповідальний за випуск: Л.Филипович

Формат 60x84/16
Друк офсетний
Гарнітура Book Antiqua.
Ум. друк.арк.: 12,56
Наклад 100 прим.
Виготовлювач: ТОВ «КАЛЕНДАР ТМ»
м. Київ, вул. Бориспільська, 9,
01001 Київ, вул. Трьохсвятительська, 4
ГО «Українська асоціація релігієзнавців»