

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЗАХІДНОУКРАЇНСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
СОЦІАЛЬНО-ГУМАНІТАРНИЙ ФАКУЛЬТЕТ
ЦЕНТР МІЖРЕЛІГІЙНОГО ТА МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ «ЛІБЕРТАС»
ДОНЕЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ВАСИЛЯ СТУСА
НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ «ПОЛТАВСЬКА ПОЛІТЕХНІКА
ІМЕНІ ЮРІЯ КОНДРАТЮКА»
ПРИКАРПАТСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ВАСИЛЯ СТЕФАНИКА
КАТОЛИЦЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ В РУЖОМБЕРКУ (СЛОВАЧЧИНА)
ВИЩА ШКОЛА УПРАВЛІННЯ Й АДМІНІСТРУВАННЯ (ПОЛЬЩА)**

МАТЕРІАЛИ МІЖНАРОДНОЇ НАУКОВОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ

**«МІЖРЕЛІГІЙНИЙ ДІАЛОГ ТА ЙОГО ВПЛИВ
НА СУСПІЛЬСТВО, ПОЛІТИКУ, БІЗНЕС,
КУЛЬТУРУ»**

13 ЖОВТНЯ, 2021

ТЕРНОПІЛЬ, УКРАЇНА

Редакційна колегія:

Гомотюк О. Є. – доктор історичних наук, професор, декан соціально-гуманітарного факультету Західноукраїнського національного університету (*голова редколегії*);

Біловус Л. І. – доктор історичних наук, професор, заступник декана соціально-гуманітарного факультету Західноукраїнського національного університету;

Щербяк Ю. А. – доктор педагогічних наук, професор кафедри інформаційної та соціокультурної діяльності Західноукраїнського національного університету;

О. Кобильник Є. Ю – священник Тернопільсько-Зборівської архієпархії УГКЦ, викладач Тернопільської вищої духовної семінарії, доктор богослов'я (PhD);

Недошитко І. Р. – кандидат історичних наук, доцент, в.о. завідувача кафедри інформаційної та соціокультурної діяльності Західноукраїнського національного університету;

Біскуп В. С. – кандидат соціологічних наук, доцент кафедри психології та соціальної роботи Західноукраїнського національного університету;

Ліщинська Н. М. – кандидат філологічних наук, доцент кафедри інформаційної та соціокультурної діяльності Західноукраїнського національного університету;

Підлужний А. Б. – завідувач навчальної лабораторії суспільного моделювання соціально-гуманітарного факультету Західноукраїнського національного університету.

А 43 Міжрелігійний діалог та його вплив на суспільство, політику, бізнес, культуру: зб. Матеріалів міжнародної наукової конференції, Тернопіль, 13 жовтня 2021 р. / під заг.ред.: О. Є. Гомотюк. Тернопіль: ФОП Осадца Ю.В., 2021. 280 с.

Збірник укладено на основі матеріалів доповідей учасників Міжнародної наукової конференції «Міжрелігійний діалог та його вплив на суспільство, політику, бізнес, культуру». До збірника увійшли статті й тези доповідей з актуальних питань міжрелігійного діалогу, релігійної ідентичності, внеску релігійних конфесій у збереження духовно-культурної спадщини, релігійної етики, ролі духовенства у міжрелігійному діалозі, міжконфесійних та міжцерковних відносин, релігійної толерантності, паломницького туризму, діяльності релігійних організацій, участі політиків, бізнесменів, діячів науки і культури в міжрелігійному діалозі та інше.

Збірник розраховано на наукових працівників, фахівців у сфері теології, викладачів, аспірантів і студентів.

Друкується за рішенням вченої ради соціально-гуманітарного факультету Західноукраїнського національного університету.

Матеріали конференції публікуються в авторській редакції.

Відповідальність за зміст статей покладається на авторів.

ПОЧЕСНИЙ КОМІТЕТ КОНФЕРЕНЦІЇ

Андрій Крисоватий – доктор економічних наук, професор, ректор Західноукраїнського національного університету (Україна)

Світлана Байталюк – начальник Департаменту культури та туризму Тернопільської обласної державної адміністрації (Україна)

Ольга Хома – начальник управління освіти та науки Тернопільської обласної державної адміністрації (Україна)

Владика Нестор – архієпископ Тернопільський і Кременецький, член Священного Синоду Української Православної Церкви (Україна)

О. Іван Римар – ректор Тернопільської вищої духовної семінарії імені патріарха Йосипа Сліпого (Україна)

О. доктор Віталій Козак – синкел Тернопільсько-Зборівської архієпархії УГКЦ (Україна)

О. Анжей Маліг – настоятель парафії Божого Милосердя у м. Тернопіль, Декан Тернопільського деканату Римо-католицької Церкви (Україна)

Оксана Десятнюк – доктор економічних наук, професор, проректор із наукової та педагогічної роботи (міжнародна діяльність та інноваційний розвиток) Західноукраїнського національного університету (Україна)

Микола Шинкарик – кандидат фізико-математичних наук, доцент, перший проректор Західноукраїнського національного університету (Україна)

Зеновій-Михайло Задорожний – доктор економічних наук, професор, проректор із наукової роботи Західноукраїнського національного університету (Україна)

НАУКОВИЙ КОМІТЕТ

Оксана Гомотюк – доктор історичних наук, професор, декан соціально-гуманітарного факультету Західноукраїнського національного університету (Україна)

Тарас Дзюбанський – доктор богослов'я, директор Інституту релігії та суспільства УКУ, Директор Центру міжрелігійного та міжконфесійного діалогу «Лібертас» (Україна)

Петер Майда – ректор Теологічного інституту Католицького університету в Ружомберку (Словаччина)

Леся Біловус – доктор історичних наук, професор, заступник декана соціально-гуманітарного факультету Західноукраїнського національного університету (Україна)

Юрій Щербяк – доктор педагогічних наук, професор кафедри інформаційної та соціокультурної діяльності Західноукраїнського національного університету (Україна)

Андрій Гірняк – доктор психологічних наук, доцент, в.о. завідувача кафедри психології та соціальної роботи Західноукраїнського національного університету (Україна)

Анатолій Фурман – доктор психологічних наук, професор кафедри психології та соціальної роботи Західноукраїнського національного університету (Україна)

Микола Лазарович – доктор політичних наук, професор кафедри інформаційної та соціокультурної діяльності Західноукраїнського національного університету (Україна)

Ірина Шкіцька – доктор філологічних наук, професор кафедри інформаційної та соціокультурної діяльності Західноукраїнського національного університету (Україна)

Сергій Шандрук – доктор психологічних наук, професор кафедри психології та соціальної роботи Західноукраїнського національного університету (Україна)

Марек Рембєж – доктор наук, професор Сілезького університету в Катовіцах (Польща)

Амантіус Акім'як – доктор педагогічних наук, професор Католицького університету в Ружомберку (Словаччина)

Владислав Кєндзьолка – професор, доктор габілітований Папського університету Яна Павла II у Кракові (Польща)

Микола Лагодич – протоієрей ПЦУ, кандидат наук з богослов'я, кандидат історичних наук, доцент кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича (Україна)

О. Андрій Марчук – священник Тернопільсько-Зборівської архієпархії УГКЦ, директор Тернопільського благодійного фонду «Карітас» (Україна)

ОРГАНІЗАЦІЙНИЙ КОМІТЕТ КОНФЕРЕНЦІЇ

Лілія Ребуха – доктор педагогічних наук, професор, завідувач кафедри освітології та педагогіки Західноукраїнського національного університету (Україна)

Ірина Недошитко – кандидат історичних наук, доцент, в.о. завідувача кафедри інформаційної та соціокультурної діяльності Західноукраїнського національного університету (Україна)

Мартін Тарай – заступник декана Теологічного інституту Католицького університету в Ружомберку (Словаччина)

О. Євгеній Кобильник – священник Тернопільсько-Зборівської архієпархії УГКЦ, викладач Тернопільської вищої духовної семінарії, доктор богослов'я (PhD) (Україна)

Наталія Ліщинська – кандидат філологічних наук, доцент кафедри інформаційної та соціокультурної діяльності Західноукраїнського національного університету (Україна)

Віталій Біскуп – кандидат соціологічних наук, доцент кафедри психології та соціальної роботи Західноукраїнського національного університету (Україна)

Ярослава Бугерко – кандидат психологічних наук, доцент кафедри психології та соціальної роботи Західноукраїнського національного університету (Україна)

Андрій Підлужний – завідувач навчальної лабораторії суспільного моделювання соціально-гуманітарного факультету, Західноукраїнського національного університету (Україна)

Оксана Рудакевич – кандидат філософських наук, доцент кафедри психології та соціальної роботи Західноукраїнського національного університету (Україна)

Світлана Миколук – кандидат економічних наук, доцент кафедри психології та соціальної роботи Західноукраїнського національного університету (Україна)

Сніжана Решітко – магістр ОП «Документознавство та інформаційна діяльність» соціально-гуманітарного факультету Західноукраїнського національного університету (Україна)

ЗМІСТ

МІЖРЕЛІГІЙНИЙ ДІАЛОГ У СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ВИМІРІ	14
<i>Ольга Анісімова</i> МІЖРЕЛІГІЙНІ ВІДМІННОСТІ В КОМУНІКАЦІЙНОМУ ПРОЦЕСІ	14
<i>Галина Лукаш</i> ВІД МІЖРЕЛІГІЙНОГО ДІАЛОГУ ДО РЕЛІГІЙНОЇ ІНФОРМАЦІЙНОЇ КАРТИНИ СВІТУ	16
<i>Андрій Криськов</i> ДЕРЖАВНА ПОЛІТИКА СТОСОВНО ЦЕРКОВНОГО ЗЕМЛЕВОЛОДІННЯ У ГУБЕРНІЯХ ПРАВОБЕРЕЖНОЇ УКРАЇНИ КІНЦЯ ХVІІІ – ПОЧАТКУ ХІХ ст	19
<i>Володимир Маслак, Євгеній Лашко</i> КАТОЛИЦЬКИЙ АСПЕКТ У ЖИТТІ ТА ІСТОРІЇ МІСТА КРЕМЕНЧУКА	22
<i>Ліна Стороженко</i> РЕЛІГІЙНА КОМУНІКАЦІЯ ЯК СКЛАДОВА СОЦІАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ	25
<i>Світлана Петькун</i> ФІЛОСОФСЬКЕ СПРИЙНЯТТЯ РЕЛІГІЇ У ПІДГОТОВЦІ ФАХІВЦІВ ПУБЛІЧНОГО УПРАВЛІННЯ	27
<i>Марія Бригадир, Наталія Бамбурак</i> ЗАДІЯННЯ РЕСУРСУ МІЖРЕЛІГІЙНОСТІ У ПОЗИТИВНІЙ ПСИХОТЕРАПІЇ	29
<i>Олександр Коротаєв</i> ДО ПИТАННЯ ПОХОДЖЕННЯ МІЖКОНФЕСІЙНОГО СОЮЗУ «ВСЕСОЮЗНОЇ РАДИ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ХРИСТІЯН-БАПТИСТІВ»	32
<i>Monika Nova</i> CARING PROFESSIONS AND THE SPECIAL WAYS OF GIVING CARE TO MUSLIMS	35

<i>Martin Taraj</i> MEDZINÁBOŽENSKÝ DIALÓG V SEKTORE SOCIÁLNEJ STAROSTLIVOSTI KREŠŤANSKO-MOSLIMSKÁ SOCIÁLNA ČINNOSŤ	39
<i>Вікторія Вощенко</i> РЕЛІГІЯ ЯК ЧИННИК ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО РОЗВИТКУ	42
<i>Ольга Хамуляк</i> ОСОБЛИВОСТІ РЕКЛАМИ В РЕЛІГІЙНІЙ КОМУНІКАЦІЇ	45
<i>Лілія Скопецька</i> МЕДИТАЦІЯ ТА ХРИСТИЯНСТВО	47
ВИДАТНІ ПОСТАТІ МІЖРЕЛІГІЙНОГО ДІАЛОГУ	51
<i>ks. dr hab. Władysław Kądziołka</i> DIALOG MIĘDZYRELIGIJNY WEDŁUG JANA PAWŁA II	51
<i>Оксана Гомотюк</i> «СЛОВО ПРО ЗАКОН І БЛАГОДАТЬ» МИТРОПОЛИТА ІЛАРІОНА ЯК ПРОГРАМА ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ	56
<i>Наталія Московченко</i> ВІДОБРАЖЕННЯ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН В ЕПІСТОЛЯРНІЙ СПАДЩИНІ ІВАНА ОГІЄНКА (МИТРОПОЛИТА ІЛАРІОНА)	60
ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: ВИТОКИ І СЬОГОДЕННЯ	64
<i>Ярослава Бугерко</i> РЕЛІГІЙНІСТЬ ЯК ОЗНАКА ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІЇ	64
<i>Наталія Ліщинська</i> МОРАЛЬНИЙ ДЕКАЛОГ ХХІ СТОЛІТТЯ	68
<i>Ірина Шкіцька</i> ВІДОБРАЖЕННЯ ХРИСТИЯНСЬКИХ ЦІННОСТЕЙ В УКРАЇНСЬКИХ ПРИСЛІВ'ЯХ І ПРИКАЗКАХ	73

Леся Біловус, Олена Васильків

МАТЕРІАЛИ УКРАЇНСЬКОМОВНОЇ ПЕРІОДИКИ ДІАСПОРИ США
ЩОДО РЕЛІГІЙНОЇ СИТУАЦІЇ В УКРАЇНІ (СЕРЕДИНА ХХ СТ.) 79

Руслан Гула, Ірина Передерій

ПРАКТИКА РЕЛІГІЙНОГО ТЕРОРУ В ГАЛИЧИНІ З БОКУ РОСІЙСЬКОЇ
ОКУПАЦІЙНОЇ ВЛАДИ (1914–1915 рр.) 82

Микола Олійник

РЕЛІГІЙНИЙ КУЛЬТ ДИСЦИПЛІНИ В СЕРЕДОВИЩІ ВІЙСЬКОВИХ
РИМСЬКОЇ ІМПЕРІЇ II-III СТ 86

Валентина Надольська

ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У ДУХОВНОМУ ЖИТТІ ЧЕХІВ
ВОЛИНСЬКОЇ ГУБЕРНІЇ 89

Юлія Боднарчук

ДЕСТРУКТИВНА ПОЛІТИКА ПОЛЬСЬКОЇ ВЛАДИ СТОСОВНО ГРЕКО-
КАТОЛИЦЬКОГО І ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА 93

ВНЕСОК РЕЛІГІЙНИХ КОНФЕСІЙ У ЗБЕРЕЖЕННЯ ДУХОВНО-КУЛЬТУРНОЇ
СПАДЩИНИ 97

Валентина Бездрабко

DIGITA VATICANA:
ПРОЄКТ АПОСТОЛЬСЬКОЇ БІБЛІОТЕКИ ВАТИКАНУ 97

Ірина Недошитко

РОЛЬ ЦЕРКВИ В ЖИТТІ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ США 100

Олена Стефанишин, Тетяна Саламандра

УПЦ США: ІСТОРІЯ ЗАСНУВАННЯ ТА ДИНАМІЧНЕ СЬОГОДЕННЯ 104

Оксана Лотоцька

РОЛЬ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОГО ДУХОВЕНСТВА У РОЗВИТКУ
КООПЕРАЦІЇ СХІДНОЇ ГАЛИЧИНИ В 20-30-Х РОКАХ ХХ СТОЛІТТЯ 107

Надія Білик

ВПЛИВ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОГО КЛЕРИКАЛЬНОГО СЕРЕДОВИЩА НА
БОГДАНА ЛЕПКОГО 110

Руслан Яковишин

МОРАЛЬНО-РЕЛІГІЙНЕ ВИХОВАННЯ УЧНІВ НА ЗАСАДАХ
ХРИСТІЯНСЬКІЙ ЦІННОСТЕЙ В ГАЛИЧИНІ (друга половина
XIX століття) 115

Зоряна Крупник

ДУХОВНИЙ ВИМІР ФЕНОМЕНУ «ЗДОРОВ'Я» ЯК ІНТЕГРАТИВНА
УМОВА ГАРМОНІЙНОГО ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ 118

Галина Гірняк, Ірина Малішевська (Яцюк)

РОЗВИТОК ПЕДАГОГІЧНОЇ КВАЛІФІКАЦІЇ ВИКЛАДАЧА В СИСТЕМІ
БЕЗПЕРЕРВНОЇ ОСВІТИ: ДУХОВНО-КУЛЬТУРНИЙ АСПЕКТ 122

Ігор Домбровський, Тетяна Павлусик

УПРАВЛІННЯ ЯКІСТЮ ОСВІТИ У ЗВО ЯК ДУХОВНО-КУЛЬТУРНА
ПРОБЛЕМА 126

Лисий Віктор, Просяловський Олександр

СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ У США 129

Дмитро Осадець, Роман Чабаранок

РЕЛІГІЙНІ ОРГАНІЗАЦІЇ НА СТОРІНКАХ УКРАЇНСЬКОМОВНОЇ
ПЕРІОДИКИ США (після 1991 р.) 133

ВПЛИВ МІЖРЕЛІГІЙНОГО ДІАЛОГУ НА ВИРІШЕННЯ ВОЄННИХ КОНФЛІКТІВ І
СУСПІЛЬНИХ ПРОБЛЕМ У XXI СТОЛІТТІ 137

Лазарович Микола, Лазарович Наталія

УКРАЇНСЬКА ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА В КОНТЕКСТІ
РОСІЙСЬКОЇ ОКУПАЦІЇ ГАЛИЧИНИ (1914–1915 pp.) 137

РЕЛІГІЙНА ЕТИКА І БІЗНЕС: РЕАЛІЇ ТА ПЕРСПЕКТИВИ	142
<i>Леся Ковальська</i> ДІЛОВЕ СПІЛКУВАННЯ: РЕЛІГІЙНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ У СОЦІАЛЬНІЙ КОМУНІКАЦІЇ	142
<i>Юрій Палеха</i> РЕЛІГІЙНА ЕТИКА ТА БІЗНЕС: РЕАЛІЇ	146
<i>Олександра Патряк</i> ВПЛИВ КУЛЬТУРИ ТА РЕЛІГІЇ НА ВВЕДЕННЯ БІЗНЕСУ	150
УЧАСТЬ ПОЛІТИКІВ, БІЗНЕСМЕНІВ, ДІЯЧІВ НАУКИ ТА КУЛЬТУРИ В МІЖРЕЛІГІЙНОМУ ДІАЛОЗІ	154
<i>Лілія Ребуха, Христина Кравець</i> МІЖРЕЛІГІЙНИЙ ДІАЛОГ В ОСВІТІ	154
<i>Оксана Рудакевич</i> УКРАЇНСЬКА РЕЛІГІЙНА ЕЛІТА ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ ТА НАЦІОНАЛЬНА ІДЕОЛОГІЯ	156
<i>Оксана Гомотюк, Аліна Кобилянська</i> «СОЦІАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ» ЯК ШЛЯХ СОЦІАЛЬНОГО СЛУЖІННЯ ТА МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ	161
<i>Оксана Гомотюк, Вікторія Семенюк</i> «СОЦІАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ» ДЛЯ РОЗВИТКУ МІЖРЕЛІГІЙНОГО ДІАЛОГУ	165
<i>Юрій Щербяк</i> НАУКОВО-ПЕДАГОГІЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ ПАТРІАРХА ЙОСИФА СЛІПОГО	168
<i>Оксана Гомотюк, Тетяна Лебідь</i> СТУДІЇ З ІСТОРІЇ ЦЕРКВИ В УКРАЇНСЬКИХ ОСВІТНІХ ЗАКЛАДАХ У 20- 30-х рр. ХХ ст	176

<i>Наталія Яблонська, Володимир Коруна</i> КОНЦЕПТУАЛЬНІ ОСНОВИ ФОРМУВАННЯ ДЕОНТОЛОГІЧНОЇ КУЛЬТУРИ ВЧИТЕЛЯ В СИСТЕМІ НЕПЕРЕРВНОЇ ПРОФЕСІЙНОЇ ОСВІТИ	180
<i>Наталія Яблонська, Володимир Ковалівський</i> ФАКТОРИ РОЗВИТКУ ПРОФЕСІЙНИХ ЦІННОСТЕЙ ПЕДАГОГА В СИСТЕМІ ПІДВИЩЕННЯ КВАЛІФІКАЦІЇ	182
МІЖКОНФЕСІЙНІ ТА МІЖЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ У КОНТЕКСТІ СВІТОВОГО ХРИСТІАНСТВА	185
<i>Вікторія Качмала</i> ОСОБЛИВОСТІ ФОРМУВАННЯ ДЕРЖАВНОЇ ПОЛІТИКИ В РЕАЛІЗАЦІЇ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН	185
<i>Ірина Білоус, Анна Кабакова</i> КОНЦЕПЦІЯ ЄДИНОЇ ПОМІСНОЇ ЦЕРКВИ НА СТОРІНКАХ УКРАЇНСЬКОМОВНОЇ ПЕРІОДИКИ США (після 1991 р.)	187
РЕЛІГІЙНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ІМПЕРАТИВ СУЧАСНОСТІ	193
<i>Тетяна Надвинична</i> РЕЛІГІЙНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНИЙ ФЕНОМЕН	193
<i>Ольга Шаюк</i> ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ПРЕДИКТОР ПОЛІРЕЛІГІЙНОГО СПІВЖИТТЯ СОЦІУМУ	196
<i>Оксана Коваль, Оксана Яремко</i> РОЛЬ РЕЛІГІЙНОЇ МЕДІАЦІЇ У ФОРМУВАННІ ТОЛЕРАНТНОГО СУСПІЛЬСТВА	198

СОЦІАЛЬНА СКЛАДОВА ДІЯЛЬНОСТІ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ	202
<i>Lucia Ludvigh Cintulová</i> THE IMPACT OF THE CHURCH ORGANISATION ON THE DEVELOPMENT OF SOCIAL SERVICES IN SLOVAKIA	202
<i>Zuzana Budayová</i> SPIŠ CATHOLIC CHARITY AND ITS SOCIAL ACTIVITY	208
<i>Андрій Гірняк, Ольга Собчук</i> СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ СУЧАСНОЇ СІМ'Ї ЯК МАЛОЇ СОЦІАЛЬНОЇ ГРУПИ ТА СОЦІАЛЬНОГО ІНСТИТУТУ	215
<i>Олена Коноплицька</i> СОЦІАЛЬНЕ ПРИЗНАЧЕННЯ ДІЯЛЬНОСТІ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ	219
<i>Світлана Миколюк</i> ВЛАШТУВАННЯ СИРИТ: СОЦІАЛЬНИЙ ТА ДУХОВНИЙ АСПЕКТИ	223
<i>Марія-Тереза Петровська</i> ШЛЯХИ КОНСОЛІДАЦІЇ СУЧАСНОЇ РЕЛІГІЙНОЇ МОЛОДІ	225
ПАЛОМНИЦЬКИЙ ТУРИЗМ ЯК ТРЕНД ДОБИ ПОСТМОДЕРНІЗМУ	228
<i>Володимир Шафранський</i> СУТЬ ТА ЗНАЧЕННЯ СУЧАСНОГО ПАЛОМНИЦЬКОГО ТУРИЗМУ В СИСТЕМІ РЕЛІГІЙНОГО ТУРИЗМУ	228
<i>Василь Шикеринець, Павло Вичівський</i> САКРАЛЬНІ ПАМ'ЯТКИ ІВАНО-ФРАНКІВСЬКОЇ ОБЛАСТІ ЯК СКЛАДОВА ТУРИСТИЧНОГО ПРОДУКТУ	231
<i>Тетяна Трофімук-Кирилова, Аліна Карпюк</i> ПОПУЛЯРИЗАЦІЯ ТУРИСТИЧНИХ ТА ЕКСКУРСІЙНИХ ОБ'ЄКТІВ РЕЛІГІЙНОГО ТУРИЗМУ У ЛУЦЬКІЙ ТЕРИТОРІАЛЬНІЙ ГРОМАДІ	235

<i>Тетяна Кирилюк</i> РЕЛІГІЙНЕ ПАЛОМНИЦТВО ЯК ОДИН ІЗ ЧИННИКІВ РОЗВИТКУ СУЧАСНОГО ТУРИЗМУ В УКРАЇНІ	240
МІЖРЕЛІГІЙНИЙ ДІАЛОГ ЧИ ДІАЛОГ КУЛЬТУР: ПОГЛЯД ІЗ ХХІ СТОЛІТТЯ	244
<i>Ольга Блашків</i> ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ОЗНАКА ВИСОКОГО ДУХОВНОГО РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА ТА СУЧАСНА ТЕХНОЛОГІЯ МИРОТВОРЕННЯ У МІЖКУЛЬТУРНІЙ КОМУНІКАЦІЇ	244
<i>Олена Дутчак</i> ЕТНОКОНФЕСІЙНІ ЧИННИКИ В ДОСЛІДЖЕННЯХ МУЗЕЙНИЦТВА ПРИКАРПАТТЯ II ПОЛОВИНИ ХІХ – 30-х рр. ХХ ст	247
<i>Людмила Куц, Марія Бригадир</i> ГАРМОНІЗАЦІЯ ЖИТТЯ ЯК ПОНЯТТЯ У ПСИХОЛОГІЧНІЙ НАУЦІ ТА ХРИСТІЯНСТВІ: ТЕОРЕТИЧНІ АСПЕКТИ	250
<i>Наталія Яблонська, Олександр Галюк</i> ДЕОНТОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД У РОЗВИТКУ ПРОФЕСІЙНО- КОМУНІКАТИВНОЇ КУЛЬТУРИ КЕРІВНИКІВ НАВЧАЛЬНИХ ЗАКЛАДІВ	254
<i>Лілія Крисовата</i> МІЖКОНФЕСІЙНІ ВІДНОСИНИ В ГЛОБАЛЬНОМУ КОМУНІКАЦІЙНОМУ ПРОСТОРІ	256
<i>Ondrej Štefaňák</i> RELIGIA I POLITYKA WŚRÓD WARTOŚCI ŻYCIOWYCH SŁOWAKÓW	260
<i>Sławomir Bylina</i> THE HOLY SEE AGAINST THE OUTBREAK OF THE WAR IN UKRAINE	269
<i>Edward Jarmoch</i> INSTYTUCJE PAŃSTWOWE W PROCESIE POMOCY SPOŁECZNEJ	271
<i>Олена Сайтз-Долиняк</i> СОЦІАЛЬНА СКЛАДОВА ДІЯЛЬНОСТІ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ	274

МІЖРЕЛІГІЙНИЙ ДІАЛОГ У СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ВИМІРІ

УДК 316.77:2

Ольга Анісімова

*Доктор економічних наук., професор, завідувач кафедри
інформаційних систем управління
Донецький національний університет
імені Василя Стуса (Вінниця)*

МІЖРЕЛІГІЙНІ ВІДМІННОСТІ В КОМУНІКАЦІЙНОМУ ПРОЦЕСІ

Міжрелігійні взаємини існували завжди. Проте, коли межі релігій були визначені різкіше, взаємовплив релігійних традицій ще не був надто інтенсивним і навіть вирізнявся контрастом взаємин представників різних віросповідань: від глухої мовчазної байдужості і ворожого протистояння до випадків підтримки та порозуміння, хоча і достатньо рідкісних [2].

Нині ситуація кардинально змінюється. Прикметною ознакою ХХІ століття є інтернаціоналізація економіки, її глобалізація. У ділову взаємодію включаються носії різних культур, стають тіснішими мовні контакти, прискорюються темпи спілкування і комунікації. Сьогодні ми можемо говорити навіть про специфіку релігійної Інтернет-комунікації. Так, церкви по-різному оцінюють та використовують Інтернет. Для традиційних національних та світових релігій комунікація в Інтернеті є одним із способів поширення інформації, його використовують як неофіційний і необов'язковий канал комунікації. Для неорелігій та релігій New Age Інтернет стає домінуючим способом заявити про себе широкому загалу та єдиним дієвим способом масової комунікації [3, 5]. Загалом Інтернет безпосередньо впливає на релігійні практики, робить інститут релігії більш відкритим.

У цьому вихорі спілкування виникає багато проблем комунікативного характеру: подібність/різниця моральних, етичних вимірів, звичаїв та ритуалів, наявність мовних стандартів, зрештою, різні релігійні традиції і догмати. З індустріалізацією суспільства постала необхідність не лише усвідомити, а й практично реалізувати діалог віруючих різних релігій. Епоха постмодернізму з її прагненням поєднати, взаємно доповнити істини (часом полярно протилежні) багатьох людей, націй, культур, вірувань вирівнює всі релігії в її правах бути представленою в тій чи іншій країні.

Проблему міжрелігійного діалогу можна розглядати в різних її аспектах, інтерпретуючи її психологічно, політично, соціологічно, філософськи, геополітично, навіть економічно, з точки зору національної безпеки, фінансових інтересів тих чи інших груп і т. ін. Хоча йдеться про релігії та їх спілкування, але реально релігія живе не тільки в своєму, вузькому просторі, означеному функціонально. Вона виявляє себе в інших контекстах. І одним із найбільш зрозумілих, оскільки він є прагматично доцільним, є контекст соціальний [2]. Комунікацію можна вважати головним, першим принципом суспільства, вона визначає суспільство і соціальний порядок; як акт і процес передачі інформації є сьогодні найголовнішим, ключовим соціальним механізмом. Релігійна комунікація належить до базових, фундаментальних способів спілкування.

Стикаючись з різноманіттям релігійних культур, ми простежуємо й причини комунікативного розриву. Комунікативний розрив виявляється у трьох формах: мовній, практичній та культурній. Світ у цілому, незважаючи на усі конфлікти, готовий до прийняття спільної глобальної етики з метою співробітництва. Релігійне і культурне розмаїття дає можливість припускати, що ми розуміємо один одного.

Більш серйозні труднощі у менеджерів, дипломатів викликають відмінності в поведінці, обумовлені культурою або релігією. Італійці, які вірять у повну відвертість, у діловому спілкуванні стають ще більш відвертими і більш красномовними, ніж раніше. Фіни, навпаки, намагаються переформулювати угоду про наміри з меншою кількістю слів, оскільки в їх культурі це спосіб досягнення стислості й зрозумілості. Канони мусульманської релігії ускладнюють обмін діловою інформацією. Все ж араби часто укладають контракти з іноземцями. Головне – уникати таких вчинків, що принижують гідність арабів: зловживання алкоголем, непристойний одяг, фамільярність по відношенню до жінок. Іноземні жінки приймаються без чадри. Психологічною основою ділового спілкування в Індії є повага до «карми» – долі. Південноамериканці й шведи вступають у тривалі дискусії. Іспанці використовують тривалі розмови, щоб краще пізнати співрозмовника, встановити з ним дружні взаємини, перевести їх на лояльну основу [1, 172].

Отже, міжрелігійні відмінності в комунікаційному процесі найчастіше детерміновані особливостями свідомості, особливостями діяльності і специфікою спілкування конфесій, тобто особливостями релігійного поля комунікації. Перспективи становлення загальної основи міжнародної ділової культури залежать від того, наскільки сукупність об'єктивних чинників буде сприяти підвищенню значення ядра цієї конструкції, представленої набором базових релігійних цінностей.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ботвина Н. В. Міжнародні культурні традиції: мова та етика ділової комунікації: Навчальний посібник. Вид. 2-ге, доп. та перероблене. К.: АртЕк, 2002. 208 с.
2. Міжнародний досвід міжрелігійного діалогу. URL: http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/44106/2010_56_12.pdf?sequence=1 (дата звернення: 25.09.2021).
3. Петрушкевич М. С. Релігійні комунікації як об'єкт впливу масової культури: український контекст: автореф. дис. ... д. філос. наук зі спеціальності 09.00.11 – Релігієзнавство. Національний університет «Острозька академія», Острог, 2019. 36 с.

УДК 141.201

Галина Лукаш

*доктор філологічних наук, професор кафедри
інформаційних систем управління
Донецький національний університет
імені Василя Стуса (Вінниця)*

ВІД МІЖРЕЛІГІЙНОГО ДІАЛОГУ ДО РЕЛІГІЙНОЇ ІНФОРМАЦІЙНОЇ КАРТИНИ СВІТУ

Розвиток цифрових технологій, поява цифрових об'єктів, зростання їхнього впливу на суспільство, культуру та людину обумовлює зміни в різних сферах соціального і людського буття. Кожен з елементів соціальної системи, одним з яких вважають релігію, є самостійною сферою. Релігія як соціальна система має свої особливості і постає комунікаційним процесом, завдячуючи якому ми розуміємо інших і себе. Так є тоді, коли люди мають спільні прагнення й відносно єдину культурну базу. У ситуації, коли єдина культурна база формується у спільному широкому інформаційному просторі і тісно пов'язана із технологіями, виникає міжрелігійний діалог, завданням спілкування стає служити Богові.

Власне, міжрелігійний діалог триває давно, але протікає він нерівномірно, з різною силою, в різних форматах. Незважаючи на глобалізованість сучасного міжрелігійного діалогу, він чітко локалізований. Так, в Європі актуалізований діалог відносно однорідний – між християнськими гілками, в Азії він є

неоднорідним, що спричинено кількістю наявних там релігій (буддизм, індуїзм, християнство, іслам та ін.). Аналізуючи ситуацію, за якої сучасний міжрелігійний діалог відрізняється від раніше відомих в історії форм спілкування релігій тим, що віруючі самі свідомо йдуть на організацію таких діалогів, оскільки розуміють їх необхідність, Ю. Чорноморець виводить десять принципів для християнського життя у добу інформаційного суспільства:

1. Завжди будь вірним Євангелії.
2. Не сотвори собі кумира із держави, нації чи церковної організації.
3. Май благоговіння перед святиною. Сучасна людина не відчуває страху перед сакральним. В добу постмодерну зникає усвідомлення меж сакрального та профанного. Земне, занадто земне – намагаються сакралізувати.
4. Бережи свою свободу та поважай свободу інших.
5. Шануй власну традицію та захищай її.
6. Не будь інформаційним кілером. Намагання «інформаційно вбити» співрозмовника, особливо якщо він тебе критикував, – це одна із головних спокус сучасності. Краще зовсім не писати нічого, ніж замінити діалог інформаційною війною.
7. Не зраджуй Бога.
8. Не допускай інформаційного варварства.
9. Не бреш.
10. Поважай іншого в його специфічності [3].

Таке сприйняття реальності засвідчує появу релігійної інформаційної картини світу, де у центрі перебуває інформаційний чинник, в якому убачають технічне зрушення в економіці від виробництва індустріального до виробництва знання у формі баз даних і баз знань [1, с. 218]. Крім власне технічних і технологічних складових, світ сучасної людини почав заповнюватися різною інформацією, тому принципово міняється оточення людини, багато в чому визначуване інформаційним суспільством. У зв'язку зі зміною інформаційного оточення людини трансформується і картина світу. У свідомість сучасної людини закладаються образи інформаційних технологій, інформаційних потоків, інформаційних продуктів, насичуючи наочний світ людини. Отже, можна говорити про формування особливого інформаційного світогляду. Основним у розвитку суспільства є те, що зберігається, залишається вічним, непорушним, бо воно дається ідеями, які є вічними істинними, за допомогою яких стверджується гідність людини, велич і могутність народного життя та можливості руху вперед для розвитку духовного світу людини [4]. У духовному світі міститься царство Бога, а Царство Бога перебуває в людині, як сказав Ісус Христос. Виходить, до характерних рис інформаційної картини світу належить передача релігійних знань, ідей, інформації.

Як особливий тип релігійного спілкування в умовах особливого інформаційного світогляду можна трактувати молитву. Це єдиний зовнішній вияв релігійності і належності віруючого до певної релігійної думки, церкви, секти, який дає можливість безпосередньо спілкуватися з Богом. У процесі молитви задовольняються потреби віруючого у спілкуванні з надприродним, відбувається комунікація віруючих між собою. Молитовна практика зближує комунікаційні системи християнства, ісламу, буддизму. Це зумовлено її функціями: ісламські молитви можуть бути колективними чи індивідуальними, так само як і в християнстві; буддисти віддають перевагу домашнім молитвам, як і більшість християн. Слова молитви мають символічне значення, вони є провідниками у священний світ, і цей процес внаслідок глобалізації рухається до багатоманіття, різнобарв'я, гетерогенності.

У сучасних умовах прагнення ввести міжрелігійний діалог усе частіше розглядають як один із способів соціальної інтеграції, консолідації зусиль віруючих у поверненні духовних основ у взаємини між людьми, народами, країнами. Міжрелігійний діалог насправді володіє колосальною внутрішньою силою. Релігійна комунікація допомагає обміну інформації між людьми, впливає за допомогою символів, знаків на людей, допомагаючи становленню релігійної інформаційної картини світу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Петрушкевич М. Аналіз поняття релігійної комунікації. *Філософія науки: традиції та інновації*. № 2 (8), 2013. Суми: СумДНУ імені А. С. Макаренка. С. 217-227.
2. Сотникова О. О. Гра та комунікація в соціальній віртуальній реальності: автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.03. Харків, 2005. 17 с.
3. Чорноморець Ю. Церква в інформаційному суспільстві: як уникнути принципових іміджевих втрат? *Релігійно-інформаційна служба України*. URL: http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/47615/ (дата звернення: 25.09.2021).
4. Яременко М. Ю. Інформаційна картина світу як соціокультурна реальність. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2008. № 1. С. 234-239. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/29271/38-Yaremenko.pdf> (дата звернення: 25.09.2021).

Андрій Криськов

*доктор історичних наук, доцент,
завідувач кафедри українознавства і філософії,
Тернопільський національний технічний університет ім. Івана Пулюя*

ДЕРЖАВНА ПОЛІТИКА СТОСОВНО ЦЕРКОВНОГО ЗЕМЛЕВОЛОДІННЯ У ГУБЕРНІЯХ ПРАВОБЕРЕЖНОЇ УКРАЇНИ КІНЦЯ XVIII – ПОЧАТКУ XIX ст.

Після завершення поділів Речі Посполитої уряд Російської імперії зіткнувся з проблемою інтеграції регіону у правове поле імперії. На відміну від Речі Посполитої, в якій церква мала сильні економічні і активно впливала на державні справи, в Російській імперії її роль була іншою. Там, починаючи з першої чверті XVIII ст., церква остаточно втрачає самостійність, перетворюється на специфічну державну установу, майже позбавлену можливості автономного існування. У другій половині XVIII ст. феодальне церковне землеволодіння в Російській імперії було остаточно секуляризоване. Указами Катерини II від 26 лютого 1764 р. [6] були вилучені у державне управління маєтки духовенства у власне російських губерніях, а 10 квітня 1786 р. [9] і 25 квітня 1788 р. [11; 12] – у Лівобережній та Слобідській Україні. Секуляризація церковних маєтків посилила залежність церкви від держави.

Духовенство в Речі Посполитій було тісно пов'язане з дворянством за соціальним походженням та майновим становищем. Цей факт змусив уряд Російської імперії діяти в системі певного компромісу у ставленні до правлячих станів колишньої Речі Посполитої: за дворянством і духовенством було збережено значну частину їхніх привілеїв [7; 16]. Не дивлячись на те, що в Російській імперії церковні маєтки поступили в казну, у Правобережній Україні більша їхня частина залишилася в руках первісних володільців. Тим самим на них поширювалася політика компромісу з пануючим станом, тобто дворянством. Зокрема, умовою збереження за духовенством маєтків стало складання присяги на вірність російському престолу.

Все ж з переходом Правобережної України до складу Російської імперії статус церковної власності, яка збереглася в руках духовенства, зазнав змін. По-перше, секуляризація володінь православної церкви, проведена у 1764, 1786 і 1788 рр., створила прецедент у справі вилучення маєтків у духовенства. Схожим прецедентом було й часткове вилучення церковної власності, яке відбувалося за

вказаними політичними мотивами після поділів Польщі. По-друге, в Російській імперії дворянам було заборонено дарувати і заповідати маєтки на користь духовенства. Заповідання маєтків на монастирі і церкви заборонялося «з такою установою, що коли хтось схоче в монастирі й церкви внесок зробити, нехай дають грішми» [8]. Зберігаючи маєтки за тим духовенством, яке присягнуло на вірність (і тим самим засвідчило політичну лояльність імперії), самодержавство в той же час перекривало шляхи до зростання церковної власності. Згодом Сенат зробив таке роз'яснення стосовно духовних осіб дворянського походження: католицьким єпископам, канонікам та іншим представникам білого духовенства дозволялося набувати населені маєтки, оскільки вони «як члени суспільства можуть усіма належними їм законом правами і перевагами володіти і придбання нерухомих маєтків на підставі Височайшої 1774 р. травня 12 дня грамоти невід'ємно користуватися». Особисті придбання допускалися із тих міркувань, що вони не загрожували власності дворянського стану, оскільки «придбані ними або у власність, або за природою їхньою належні маєтки після смерті не йдуть до духовних громад, а залишаються у володінні законних спадкоємців» [10]. Це роз'яснення сприяло зміцненню компромісу з польським дворянством і духовенством. Населені маєтки, як і інше нерухоме майно церкви, законом розглядалися як власність державна, передана у корпоративне володіння духовенству. Ці маєтки заборонялося продавати, обмінювати і закладати, їх відчуження у духовенства дозволялося проводити лише за дозволом імператора [8; 13; 16; 17]. Завдяки корпоративному характеру власності церковне землеволодіння у першій чверті XIX ст. не розпорошувалося, а постійно зростало, хоча влада у 1797 р. встановила католицьким монастирям квоту у 30 дес. орної землі [2, 260].

Окремі зміни в церковно-релігійну політику російського уряду внесли події, пов'язані з повстанням 1794 р. Спад повстання, а згодом його придушення спричинили до більш рішучих заходів російської адміністрації. В указі від 10 січня 1795 р. засуджувалися дії поміщиків та зловживання місцевих органів влади [14]. Щоб підірвати економічні і політичні позиції уніатської церкви, на підставі указу від 6 вересня 1795 р. у Правобережній Україні закривалися уніатська митрополича кафедра і всі єпископії. Їхні землі підлягали секвестру. Частина монастирів і церков, які залишилися в унії, в адміністративно-культових питаннях підпорядковувалися білоруському уніатському архієпископу.

Зміцнюючи вплив православної церкви царський уряд у квітні 1796 р. організував Подільську єпархію, а також відкрив ряд православних монастирів [4, 136; 15]. Число священників зросло за рахунок переселення з Лівобережжя України та центральних губерній Росії.

Водночас вище православне духовенство одержало значні земельні пожалування [18, 94]. У відповідь польські поміщики, які дарували парафіяльним

уніатським церквам землі, при перетворенні їх на православні почали різними способами ці землі відбирати. Лише у восьми повітах Подільської губернії нараховувалося понад 250 православних приходів, в яких відбулося захоплення угідь та 133 невідповідних для церков заміни угідь і полів [5]. Це стало приводом до створення губернських і повітових комісій для розгляду справ про спірні землі православних церков. Комісії складалися з місцевих польських поміщиків і діяли аж до 1834 р., але, як зазначав П. Батюшков, «мало приносили користі православним церквам і всіляко гальмували справи, які до них надходили» [1, 225]. Крім того, російські чиновники, які приїхали з православного середовища внутрішніх губерній імперії, погано орієнтувалися в місцевій ситуації, не бачили різниці між конфесіями. Так, наприклад, у 1811 р., відповідаючи на запит губернатора про наявність протестантів, вінницький чиновник писав, що у Вінниці протестантів немає, «крім капуцинського і домініканського костелів» [3, 20].

ЛІТЕРАТУРА

1. Батюшков П. Н. Подолия. Историческое описание. СПб., 1891. 264 с. + 99 с.
2. Борисевич С. О. Законодавче врегулювання землеволодіння і землекористування церкви в ХІХ ст. Проблеми історії України ХІХ – початку ХХ ст. Випуск ХV. Київ, 2008. С.260-268.
3. Держархів Хмельницької області, ф. 227, оп. 1, спр. 622.
4. Материалы для истории Подольской губернии. 1792-1796. Вып. I. Каменец-Подольский, 1885. 316 с.
5. Подольские епархиальные ведомости. 1890. № 48.
6. Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое (далі – ПСЗ-I). Т.16, №12060.
7. ПСЗ-I. Т.19, №14122.
8. ПСЗ-I. Т.22, №16333.
9. ПСЗ-I. Т.22, №16374.
10. ПСЗ-I. Т.22, №16616.
11. ПСЗ-I. Т.22, №16649.
12. ПСЗ-I. Т.22, №16650.
13. ПСЗ-I. Т.23, №17090.
14. ПСЗ-I. Т.23, №17290.
15. ПСЗ-I. Т.23, №17318.
16. ПСЗ-I. Т.25, №18734.
17. ПСЗ-I. Т.38, № 29060.

18.Смолій В. А. Деякі питання соціальної та конфесійної політики Росії на Правобережній Україні в кінці XVIII ст. ACADEMIA на пошану професора Л.А.Коваленка. Кам'янець-Подільський, 1997. С.91-95.

УДК 940:272/273(477.53–21)

Володимир Маслак

доктор історичних наук, професор,

завідувач кафедри гуманітарних наук, культури і мистецтва

Кременчуцький національний університет імені Михайла Остроградського

Євгеній Лашко

кандидат технічних наук, незалежний експерт

КАТОЛИЦЬКИЙ АСПЕКТ У ЖИТТІ ТА ІСТОРІЇ МІСТА КРЕМЕНЧУКА

Кременчук завдяки своєму географічному розташуванню історично опинився на перетині цивілізацій, у зоні фронтиру, за яким починалося Дике Поле. На відміну від Правобережжя, на лівому березі Дніпра католицькі громади не набули такого значного поширення, але у місті вони були присутні. Саме тут виникали різні форми взаємодій культур, що підтверджується етнічним різноманіттям мешканців міста за статистичними описами XVIII – XIX століть. Дослідження цих стосунків у минулому уможливають побудову справжнього добросусідства заради спільного майбутнього, наперекір намаганням окремих політиків поляризувати суспільство, нагромаджуючи штучні бар'єри між різними його групами.

У Кременчуці проживали представники різних народів і прихильники різних релігій, зокрема нечисленні католицькі громади з'явилися після поширення на терени Полтавщини влади адміністрації Речі Посполитої. Католицизм на Лівобережжі пізніше був знесений у ході Національно-визвольної війни під керівництвом Богдана Хмельницького. Католиків, які не встигли або не змогли втекти, було винищено, а їх культові будівлі зруйновано. З другого боку, в розпалі боротьби з Хмельниччиною, князь Ярема Вишневецький збирався обернути своє Задніпров'я на католицьку та полонізовану територію у випадку перемоги. Маркування «свій»/«чужий» було визначальним тогочасним концептом, в основі якого лежало віросповідання та стан.

Римо-католицька церква відродилась на Полтавщині в XIX столітті. Найбільші католицькі громади існували в Кременчуці та Полтаві. Так, наприклад,

у Статистичному описі за 1806 рік [1, 27] у Кременчуці мешкало: дворян – 125, церковнослужителів – 29, різночинців – 98, купців-християн – 341, міщан-християн – 2309, купців-євреїв – 21, міщан-євреїв – 436, польських вихідців – 76, селян – 225, однодворців – 4. Щоправда, польські вихідці тут – це і поляки, і литовці, й інші, але у більшості все-таки католики.

У матеріалах Першого всеросійського перепису населення 1897 року зафіксовано, що православних у Кременчуці було 30694, юдеїв – 29768, католиків – 1204, старообрядців – 520, лютеран – 421, магометан – 292, караїмів – 101 особа [2, 98–99]. Цілком зрозуміло, що значна католицька громада міста потребувала місця для проведення богослужінь. У 1910 році у Кременчуці було споруджено костел Святого Йосипа на кошти полтавської дворянки польського походження Грабіни Котовської. З 20-х до початку 90-х років ХХ століття цей храм було закрито радянською владою (спочатку був будинок культури, а пізніше – кінотеатр і дитячо-юнацька спортивна школа). Місцевим католикам на найважливіші свята доводилося їздити до Києва або до Харкова, оскільки костел у Полтаві було знищено. Богослужіння відновлено у грудні 1991 року громадою Української автокефальної православної церкви. Потім, після Об'єднавчого Собору 1992 року храм передали Українській Православній Церкві Київського патріархату, так він і став Свято-Миколаївським собором – другою кафедрою Полтавської єпархії УПЦ КП (православні добудували портал та встановили куполи з хрестами). Після Об'єднавчого Собору 2018 року належить Православній церкві України.

Через роки католицька громада у Кременчуці відродилася. 5 червня 2001 року зареєстровано парафію Святого Йосипа. Оскільки старий костел святого Йосипа передали православним, протягом наступних років настоятель полтавської парафії Воздвиження Хреста Господнього о. Яцек Пиль двічі на місяць відправляв Святі Меси в однокімнатній квартирі однієї з парафіянок. У березні 2003 року за фінансової підтримки фундації «Допомога церквам на Сході» і з допомогою о. Яцека та парафіян придбано дві земельні ділянки зі старими аварійними приватними будинками для побудови нового парафіяльного центру.

19 березня, у день Святого Йосипа Обручника Пресвятої Діви Марії, Святу Месу в конференц-залі центральної міської бібліотеки Кременчука відправив єпископ-ординарій Харківсько-Запорізької дієцезії Станіслав Падевський. Єпископ також подарував парафії ікону з образом Святого Йосипа. Таким чином, за вісім десятиліть Кременчук вперше відвідав католицький єпископ.

Спільнота Сестер Служниць Святого Духа розпочала своє служіння в місті в 2004 році. До того часу протягом кількох років до парафії із Запоріжжя приїжджала с. Люцина Гжонсько, яка проводила катехези з дорослими та дітьми, а також навчала літургійних пісень. У грудні 2003 року завдяки підтримці

організації RENOVBABIS було куплено чотирикімнатну квартиру для Сестер Служниць Святого Духа. Першими Сестрами, які постійно мешкали в місті, були с. Паула Ягода, с. Ельжбета Росінська і с. Марія Слезяк.

8 серпня 2004 року до Кременчука прибув перший настоятель парафії Святого Йосипа – о. Едуард Кава, францисканець. У квітні 2005 року на території майбутнього францисканського монастиря розпочинаються підготовчі та будівельні роботи. Будівництво храму в Кременчуці розпочалося завдяки фінансовій підтримці організацій RENOVBABIS і KIRCHE IN NOT. 18 березня, напередодні дня Святого Йосипа, відпустову Месу провів єпископ Станіслав Падевський, який тоді освятив наріжний камінь храму. Месу відслужили у приміщенні майбутнього францисканського монастиря, який у добудованому вигляді, наразі, став осередком життя парафії. Сьогодні в Кременчуці служать с. Марія Слезяк і с. Наталія Клапушинська. Настоятелем є о. Петро Франків, вікарними священниками: о. Мар'ян Мельничук і о. Ришард Скшипек. Храмове свято – першого травня (Святого Йосипа Робітника).

Важливим кроком у стосунках православних і католиків має бути діалог, оскільки ці конфесії є тими самими двома легенями, про які так часто говорив Папа Іван-Павло II. На прикладі Кременчуччини видно історичний зріз становлення та взаємодії обох громад. Часи запеклого протистояння змінювалися мирним співіснуванням, а то й спільним стражданням від репресій. Оглядаючись на минуле, не забуваємо його, водночас, думаючи про майбутнє. Це майбутнє має бути наповнене діалогом, зокрема як священнослужителів, так і вірян, із застосуванням усіх сучасних засобів комунікації. Круглі столи, виступи на телебаченні, соціальні мережі, різноманітні блоги та подкасти й інші. Прекрасним прикладом буде спільне соціальне служіння: праця з малозабезпеченими та безхатченками; праця у перинатальному центрі матері та дитини з вагітними жінками; відвідування хворих у туберкульозній лікарні, а також ще багато інших добрих справ. Дві громади сходяться в спільній точці життя разом і поруч, в одному місті, в Кременчуці!

ЛІТЕРАТУРА

1. Дмитро Вирський. Кременчук 200 років тому // Мат. науково-практичної конференції «Кременчуку – 435 років». Кременчук, 2006.
2. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. СПб., 1904.

УДК 316.77

Ліна Стороженко

*кандидат філологічних наук, доцент,
доцент кафедри публічного управління та адміністрування,
Державний університет телекомунікацій, м. Київ*

РЕЛІГІЙНА КОМУНІКАЦІЯ ЯК СКЛАДОВА СОЦІАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Релігійна комунікація ґрунтується на фундаментальних проявах існування суспільства – вірі, за допомогою якої людина сприймає світ та будує взаємовідносини з ним, та комунікації, як обов'язковому складнику вияву людської сутності, що уможливлює повноцінне функціонування суспільства. Сучасне масовізоване інформаційне суспільство дедалі більше вимагає нових видів, способів та можливостей комунікації, що визначає нову специфіку релігійної комунікації.

З одного боку, релігійні традиції ускладнюються через поділ релігії на дрібніші течії, напрямки, секти – відтак унеможливлюється класичне релігійне спілкування. Особливо негативно це впливає на офіційну релігійну комунікацію, оскільки відбувається закономірний поділ релігійних засобів масової інформації на вузьку приналежність вірян та їх відмова від інших способів спілкування. З іншого – релігійність переходить на новий рівень розвитку, на якому дедалі більша частина суспільства усвідомлює себе як вірянина без акцентування уваги на конкретній релігії. У цьому випадку, релігійна комунікація виконує роль масового позаконфесійного способу спілкування, що уподібнює її до комунікації суспільної.

Сьогодні учасники релігійної комунікації – це індивіди, які складають соціальну більшість та майстерно користуються масовою свідомістю. Сучасний вірянин усвідомлює власну релігійність через призму масовості, а глобальна масова культура призводить до розриву із традиціями, на яких фактично і базується релігійна комунікація.

Масова культура передбачає свою тотальну присутність у всіх сферах людської життєдіяльності, відтак наявність її у соціальній комунікації – закономірна [1, 190]. Саме під впливом масової культури соціальна комунікація перетворилася на раціональний вид споживання. Подібна ситуації складається і з релігійною комунікацією. Прагматизація останньої зумовлює, з одного боку, формування її як раціональної, з іншого – ірраціональної поведінки вірян, наслідування інстинктивним бажанням. Відповідно це накладає відбиток на сферу релігійних практик та соціальної комунікації загалом.

Однак сьогодні не кожна релігія готова подолати такий виклик, що безумовно впливає на її існування. Відтак масова релігійна комунікація переходить у площину комунікації соціальної. Особливої ваги цей феномен набув після зміни міжособистісного спілкування за допомогою технічних способів комунікації, що пов'язано з функціонуванням сучасного інформаційного суспільства та культури [2, 356]. Адже поза інформаційним середовищем сучасна комунікація та культура не «працює».

Новітні засоби масової комунікації є важливим інструментом релігійної комунікації, вони не просто відтворюють низку рис світських медіа, а й їх способи маніпуляції. Особливості їх функціонування в інформаційному суспільстві та масовій культурі значною мірою залежать від специфіки та структури існування засобів соціальної комунікації, оскільки кожна соціокультурна епоха формує свої специфічні способи спілкування, частково модифікуючи і використовуючи вже відомі.

Специфіка сучасної ситуації полягає у тому, що релігія та її комунікативні прояви стають суспільними, тому аналіз релігійної комунікації у масовому суспільстві набує дедалі більшої актуальності. Саме це зумовлює використання різних підходів до вивчення зв'язку релігійної і соціальної комунікацій та дослідження проблем взаємовпливів зазначених видів комунікації.

ЛІТЕРАТУРА

1. Петрушкевич М. Особливості розвитку інформаційного суспільства та релігійна комунікація. Філософія і політологія в контексті сучасної культури: науковий журнал. Дніпропетровськ. Випуск 4 (3). 2012. С. 189-194.
2. Storozhenko L. Sheremeta O. Social communications and culture: interaction in information society. Theoretical and practical aspects of the development of modern science: the experience of countries of Europe and prospects for Ukraine: monograph. Riga, Latvia : Baltija Publishing, 2018. P. 353-371.

ФІЛОСОФСЬКЕ СПРИЙНЯТТЯ РЕЛІГІЇ У ПІДГОТОВЦІ ФАХІВЦІВ ПУБЛІЧНОГО УПРАВЛІННЯ

Останнім часом гіпотеза про те, що на формування і розвиток публічного управління впливають архетипи національної ментальності, набуває все більшої актуальності. Сьогодні національна ментальність, з одного боку, впливає на розвиток та формування матеріального і духовного буття людини, з іншого, знаходиться під його безпосереднім впливом та може змінюватися.

Зауважимо, що соціально-культурна ідентичність нації, як правило, формується під впливом вірувань, ідей і теорій. Тож, одним із потужних інструментів впливу на формування національної ментальності є релігія. Саме вона найбільшою мірою містить в собі потенційні можливості виходу на ментальні контексти перебування людини в публічному просторі. Релігійна свідомість безпосередньо стикається з феноменом ментальності особистості та має істотний ментальний потенціал, беручи участь в публічній організації життєдіяльності людини.

Як окремий вияв філософсько-психологічного феномена, релігія дозволяє пояснювати характеристики ментальності своїх суб'єктів у позарелігійному значенні. Крім того, при всій неповторності історичних етапів розвитку суспільства, вони мають внутрішні взаємозв'язок і логіку. Ментальність при цьому виконує роль певного стрижня «духу народу», який дозволяє говорити про оновлювальну національну культуру. Ментальність постійно відтворюється, виступає як цілісність, перманентно трансформується, зберігаючи цілісність, має певну ієрархію.

З цієї точки зору, цікавою є праця М. Вебера «Господарська етика світових релігій», в якій учений здійснює глибокий аналіз впливу релігійних цінностей на публічну сферу суспільства. У науковій студії М. Вебер досліджує психологічні та прагматичні релігійні зв'язки, як імпульси до дії [1, 43]. Науковець зазначає, що релігійна обумовленість соціальної поведінки стає однією з основних детермінант публічної сфери.

В. Липов, досліджуючи специфіку впливів світових релігій на соціальну сферу, у тому числі, на публічне управління, пов'язує її специфіку з об'єднанням

людей не за знанням чи способом мислення, а з вірою і переживаннями, недоступними для пізнання, оскільки релігія охоплює ірраціональний рівень людської свідомості. Разом з тим, на відміну від усіх форм свідомості, релігія дає цінне розуміння оточуючого світу; як узагальнений прояв національної культури асимілюється і повсякденно передається соціуму. Крім того, релігія суттєво впливає на характер, спрямованість, інтенсивність, соціальну повноту публічної діяльності людини [2, с. 60-61].

Відтак можемо говорити, що формування механізмів публічного управління цілком залежить від філософського та психологічного сприйняття соціумом/окремою людиною певної релігії чи будь-якого релігійного вияву. У даному випадку, позитивне ставлення до релігійних постулатів і, відповідно, їх дотримання набуває вирішального значення. Саме тому публічний службовець поряд зі своїми внутрішніми переконаннями мусить розуміти й почуття громадян, які доручатимуть йому вирішення своїх проблем.

Тож, підготовка фахівців спеціальності 281 «Публічне управління та адміністрування» повинна передбачати відповідні навчальні курси, що дозволять майбутнім випускникам не тільки отримати знання про взаємовідносини різних державних формацій з релігійними організаціями та конфесіями в історичному розрізі розвитку релігії як соціального феномена, що має індивідуальний та колективний, позадержавний і державний виміри, а й сформувати механізми публічного управління з метою подальшого якісного виконання своїх функцій та обов'язків.

ЛІТЕРАТУРА

1. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. Избранное. Образ общества. М. : Юрист, 1994. С. 43-77.
2. Липов В.В. Религиозные ценности как фактор зависимости от предшествующего развития и формирования социально-экономических моделей. Экономический вестник Ростовского государственного университета. 2005. № 3. Т. 3. С. 57-73.

Марія Бригадир

*кандидат психологічних наук,
доцент кафедри психології та соціальної роботи
Західноукраїнський національний університет*

Наталія Бамбурак

*кандидат психологічних наук,
доцент кафедри практичної психології
Львівський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти*

ЗАДІЯННЯ РЕСУРСУ МІЖРЕЛІГІЙНОСТІ У ПОЗИТИВНІЙ ПСИХОТЕРАПІЇ

Релігія будучи одним із головних соціальних інститутів, відіграє важливу роль у соціалізації особистості. Так як задовольняючи потребу в трансцендентії, формує ціннісно-моральні настановлення, орієнтири світогляду та є підґрунтям смислотворення. Міжособистісні взаємовідносини, ставлення до себе, місце у суспільній ієрархії – визначається нормами, джерелом витоку яких, є релігія. Метафорично таку ситуацію можна описати в образі релігія-повітря, це те що є біля нас щоденно, без чого ми не можемо, те що нам забезпечує життя.

В нашому дослідженні термін «релігія» розуміється широко «як зв'язок» людини із соціальним, духовним, нематеріальним; як орієнтир та мотиватор в житті. Це дає нам змогу відійти від вузького, одноаспектного явища трактування терміну (традиційно релігію у богословському контексті пов'язують із вірою в Бога), що дає змогу проаналізувати проблему системно. В силу своєї природи і особливостей людина є релігійною, проте систему вірувань і переконань вона обирає собі сама (християнство, буддизм, система поглядів переконань агностика, атеїста і т. ін.).

Сьогодні переважають традиції міжкультурної та міжрелігійної взаємодії, причиною цього є економічний розвиток, геополітика, екологічна ситуація і т. ін. Все частіше в суспільстві спостерігаємо присутність різноманітних культур, традицій, релігійних поглядів. Така ситуація спричинює численну появу проблем в площинах прийняття, толерування та конструктивної взаємодії між людьми, які є носіями відмінних цінностей. Відтак гостро постає питання гармонійного міжрелігійного об'єднання.

У практиці психотерапії проблеми міжрелігійної та міжкультурної взаємодії вперше ґрунтовно описав Н. Пезешкіан, автор позитивної психотерапії [3].

Головна ідея навколо якої вибудовується практика надання консультативної і психотерапевтичної допомоги полягає у знаходженні спільного, єднаючого для всіх людей, незалежно від їхніх релігійних, етнічних, культурних переконань та традицій [1, 2, 3, 4].

Першопочаткове значення латинського слова «positum» – означає «фактичний», «реальний», «який є в наявності». Кожна людина володіє власним внутрішнім світом, який можна зрозуміти, через пізнання її психіки. У внутрішньому психічному існують протиріччя, проблеми, неузгодженості, які часто ускладнюють нормальний перебіг буття особистості. Слід зауважити, що поряд з цим, кожна людина володіє потенціалом здібностей та задатків, які забезпечать найоптимальніше вирішення цих проблем. Тому в психотерапії та консультуванні слід позбавитись шаблонних методів та підходів, кожен клієнт є індивідуальний та неповторний, його суб'єктивне наповнення належить тільки йому і внормувати його може сам клієнт своїми силами, при цьому консультант (терапевт) є помічником, «поводирем» на шляху зцілення. Завдання психолога допомогти клієнту віднайти альтернативні шляхи зцілення, які часто блукають поза межами свідомого, суб'єктивно зрозумілого, переосмислити симптоми та причини конфлікту, який виник.

Методологічну основу позитивного підходу склав крос-культурний підхід. Саме завдяки цьому в методі акцентується увага на спільному, всезагальному, людському, зрозумілому для кожного. Позитивний досвід людства, мудрість буття сконцентровані у притчах, міфах, казках, прислів'ях, і саме вони є дороговказами та шляхом до підсвідомого кожного клієнта.

Транслявання досвіду прийнятного для всіх людей, створює ситуацію довіри та безпеки у взаємодії терапевта та клієнта. Актуалізація несвідомого, архетипічного, всезагального створює унікальну терапевтичну дію та є підсилюючим моментом зцілення. Слід зауважити, що в цьому процесі не втрачається цілісність та усвідомленість самого клієнта, терапевтичне втручання надзвичайно толерантне. Такий ефект досягається завдяки використанню метафори, в якій клієнт може пережити критичні ситуації, моменти, конфлікти, знайти вихід з них легко, нетравматично, швидко та ефективно.

Причини виникнення внутрішніх конфліктних ситуацій – дрібні душевні рани – часто перебувають в площині моралі, релігії, етики. Н. Пезешкіан прокласифікував форми поведінки, які спричинені особистісними ціннісними переконаннями наступним чином:

- діяльнісні, спрямовані на першість (вторинні здібності): пунктуальність, педантичність, послух, ввічливість, точність, надійність, справедливість, вірність, охайність, чесність, старанність, бережливість;

- емоційно-орієнтувальні (первинні здібності): любов, терпіння, час, ідеал, довіра, комунікабельність, сексуальність, надія, віра, прагнення до єдності [2].

Вони проявляються у таких 4 сферах через: органи чуття (ставлення до власного тіла); розум; традиції; інтуїцію і фантазії.

Релігійні традиції кожного конкретного суспільства «оброstaють» культурними нормами і набувають стереотипності у мисленні, поведінці, вчинках особистості. Неспівпадання оцінкових орієнтацій призводить до конфліктів, бо в кожного різні погляди на ті чи інші обставини життя. Робота психолога спрямована на задіяння актуальних здібностей, через притчі, розповіді – змінити форми поведінки, а як наслідок ставлення до подій. Саме через залучення технік позитивної психотерапії стає можливою організації такого простору, де першочергового значення набувають загальні, спільні цінності, норми, які є притаманними міжкультурному та міжрелігійному довкіллю.

Сучасне суспільство характеризується процесами глобалізації і міжкультурна та релігійна різноманітність стає нормою співжиття людей. Відтак виникає багато проблем взаємодії у такому середовищі, передусім через неприйняття правил та традицій. Так як відмінність релігійних, культурних світоглядних позицій породжує варіативність інтерпретацій, смислів, розуміння. Розв'язання такої ситуації можливе завдяки пошуку спільного, того що об'єднує. При цьому доречним є застосування міжкультурного підходу (Н. Пезешкіан), толерування міжрелігійності, плекання інтегративності, пропагування позитивності – цілісності, єдності в різноманітності, подолання всякої однобічності як по відношенню до внутрішньої картини світу людини, так і до її життя в соціумі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Кириченко С. Динамика ключевого конфликта личности // Позитум-Украина. 2007, №3.
2. Пезешкиан Н. Психотерапия повседневной жизни: тренинг разрешения конфликтов. СПб.: Речь, 2002. 288 с
3. Пезешкиан Н. Семейная позитивная психотерапия. Семья как психотерапевт / Пер. с англ., нем., М.: Март, 1996. 332 с.
4. Пеньковська Н. М. Основи психологічного консультування в методі позитивної психотерапії: навч. посіб. / Н. М. Пеньковська, Р. В. Шептицький, Тернопіль: Крок, 2014. 286 с.

Олександр Коротаєв
*аспірант кафедри історії України,
Дніпровський національний університет
імені О. Гончара*

ДО ПИТАННЯ ПОХОДЖЕННЯ МІЖКОНФЕСІЙНОГО СОЮЗУ «ВСЕСОЮЗНОЇ РАДИ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ХРИСТИЯН-БАПТИСТІВ»

У науковій історіографії існують два протилежні погляди на питання походження найбільшого протестантського союзу СРСР – Всесоюзної ради євангельських християн-баптистів (далі ВРЄХБ). Перша точка зору репрезентована працями таких відомих радянських, російських, а також українських вчених як С. Савінський, М. Одинцов, А. Кочетова, Т. Никольська та інш. За їх ствердженням дане протестантське об'єднання виникло виключно з ініціативи самих віруючих як закономірне завершення тривалого процесу взаємодії двох споріднених релігійних конфесій (євангельських християн та баптистів) без втручання радянських владних структур. Їх опонентами виступають не менш відомі історики, такі як В. Заватські, Л. Мітрохін, Д. Войналович тощо. Вони, навпаки, стверджують, що каталізатором утворення ВРЄХБ виступала саме радянська влада, а не примарна ініціатива віруючих.

На підтвердження висунутих гіпотез обидва табори дослідників наводять різну наукову аргументацію, але погоджуються із тим, що питання походження радянського міжконфесійного союзу залишається все ж таки відкритим. Як зазначав російський історик Л. Митрохін, причиною цього слугувала тривала засекреченість документів радянських спецструктур, які саме займалися впровадженням радянської релігійної політики. Дослідження даної документації, у разі її розсекречення, на думку історика, змогло б пролити світло на питання походження ВРЄХБ [21, 400].

Зміна політичної ситуації в Україні призвела до прийняття Верховною Радою України Закону “Про доступ до архівів репресивних органів комуністичного тоталітарного режиму 1917-1991 років” (09.04.2015), який нарешті надав історикам можливість досліджувати архіви ВУЧК-КГБ. З’явилися наукові публікації та праці Д. Веденєєва [2], Л. Бабенко [1], О. Висовень [3], О. Тригуба [25] та інших відомих істориків. Предметом дослідження зазначених робіт виступала діяльність НКВД-КГБ в протестантському середовищі УРСР. Однак серед них відсутні розвідки, присвячені питанню походження ВРЄХБ та ролі радянських спецслужб у цьому процесі. Дана робота є спробою заповнити

існуючу прогалину та надати відповідь на питання походження міжконфесійного союзу ВРЄХБ.

Дослідження документації органів НКГБ-МГБ, яка зберігається в ГДА СБУ, дозволило встановити їх прямий вплив на формування ВРЄХБ. Так, видання директиви НКГБ УРСР № 8180/2 від 22.09.1944 р. було спрямоване на формування адміністративно-управлінської структури нового союзу. Директивою вводилася посада республіканського уповноваженого (пресвітера) ВРЄХБ по Україні та посади обласних уповноважених (старших пресвітерів) ВРЄХБ. НКГБ СРСР призначив на посаду республіканського пресвітера УРСР О. Андрєєва (агент «Рязанский»). Кандидатури ж для посад старших обласних пресвітерів України підбирали із числа «перевіреної агентури» вже обласні управління НКГБ [4, 208-209].

Згідно із директивою НКГБ СРСР № 157 від 12.12.1944 р. обласні управління НКГБ УРСР зобов'язувались також провести об'єднання помісних общин євангельських християн (далі ЄХ) із баптистами (далі Б). Об'єднання общин треба було провести руками республіканського та обласних пресвітерів ВРЄХБ. «Для централізації керівництва» на чолі об'єднаних общин ЄХБ треба було поставити обласних пресвітерів ВРЄХБ, призначених із числа перевірених агентів НКГБ. У разі виникнення спротиву об'єднавчим процесам зі сторони рядових вірян, обласні управління НКГБ повинні були придушувати їх оперативним шляхом. Кожну об'єднану общину органи НКГБ повинні були забезпечувати надійною агентурою із числа рядових вірян [13, 223-224].

Реалізація даних директив органами НКГБ викликала жвавий протест серед віруючих (особливо баптистів). Для його придушення був реалізований ряд агентурно-оперативних справ як-то «Евангелисты», «Мракобесы», «Уповающие», «Бурьян», «Иуды», «Пришельцы», «Фараоны» тощо [17, 22-24, 29-31, 42]; [19, 20-21, 30-31, 35-36]; [16, 17]. В результаті чого вже в лютому 1946 р. об'єднання ЄХ та Б України під орудою Всесоюзної ради ЄХ та Б і створення інституту уповноважених (обласних пресвітерів) ВРЄХБ в Україні під кураторством НКГБ було завершено.

Доповідаючи до Москви про виконану роботу, голова НКГБ УРСР С. Савченко зазначав: «З метою підпорядкування нашому впливові діяльності основної сектантської течії в Україні "євангельських християн та баптистів" нами завершено роботу зі створення інституту старших обласних пресвітерів "ВРЄХБ" та впроваджено на ці посади [...] із числа сектантських авторитетів» [17, 2]. Оскільки документів присвоїли високий гриф секретності, прізвища агентів у тексті не проставлено. Аналізуючи інші цілком таємні документи органів НКГБ-МГБ УРСР вдалося з'ясувати, що цими агентами в Україні були – республіканський пресвітер ВРЄХБ по УРСР О. Андрєєв (агент «Рязанский») [6,

14] та три його заступники: агент «Антип» (прізвище наразі не з'ясовано) [15, 19], А. Міцкевич (агент «Косарев») [7, 51] та Д. Пономарчук (агент «Березовский») [16, 21]. Обласні пресвітери ВРЄХБ були по Київській (Г. Аксьонов, агент «Строгий» [11, 50]), Дніпропетровській (М. Мельников, агент «Миргородский» [12, 65]), Миколаївській (Ф. Мітряєв, агентурний псевдонім не встановлено) [20, 154], Херсонській (К. Калібабчук, агент «Петровский») [9, 231]; Закарпатській (Є. Штумпф, агент «Альфа») [18, 67], Львівській (С. Бричук, агент «Павлов») [8, 13], Кам'янець-Подільській (В. Лук'янчук, агентурний псевдонім не встановлено) [14, 87-89]; [22, 59], Тернопільській (П. Теслюк, агент «М») [10, 337] та іншим областям України.

Внаслідок таких дій радянських органів держбезпеки вже на 1947 р. агентурний апарат по євангельським конфесіям УРСР (3/4 з яких становили ЄХ та Б) налічував 2 392 особи [5, 229]. З аналізу документації голови РСРК УРСР П. Вільхового встановлено, що загальна чисельність керівного апарату ВРЄХБ по Україні на 1947 р. налічувала разом 1 905 осіб (1 – республіканський пресвітер; 3 – його заступники; 25 – старших обласних пресвітерів; 9 – їх помічників та 1 867 – пресвітерів помісних общин), а загальна людяність союзу ВРЄХБ в УРСР складала близько 120 000 чол. [23, 86].

Таким чином можна стверджувати, що аналіз нещодавно розсекречених матеріалів НКГБ-МГБ дає можливість нарешті поставити крапку в багаторічній науковій полеміці щодо походження міжконфесійного союзу ВРЄХБ, вважаючи його штучним релігійним утворенням та продуктом діяльності радянських спецслужб.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бабенко Л. Протестантські конфесії в оперативних розробках радянських органів державної безпеки (1940–1950-ті рр.). Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. 2018. Вип. 28. Частина I. С. 348-366.
2. Веденеев Д. Атеисты в мундирах: Советские спецслужбы и религиозная сфера Украины. Москва: Алгоритм, 2016. 496 с.
3. Висовень О. Агентурно-оперативна та профілактична робота органів МДБ-КДБ щодо громади євангельських християн-баптистів (друга половина XX ст.). Етнічна історія народів Європи. 2017 р. Вип. 53. С. 123-129.
4. ГДА СБУ Ф. 1. Оп. 1. Спр. 6. Арк. 208-209.
5. ГДА СБУ Ф. 2. Оп. 1. Спр. 476. Арк. 229.
6. ГДА СБУ Ф. 1. Оп. 1. Спр. 1103. Арк. 14.
7. ГДА СБУ Ф. 1. Оп. 1. Спр. 1105. Арк. 51.
8. ГДА СБУ Ф. 2. Оп. 1. Спр. 737. Арк. 13.
9. ГДА СБУ Ф. 2. Оп. 1. Спр. 738. Арк. 231.

10. ГДА СБУ Ф. 2. Оп. 1. Спр. 2587. Арк. 337.
11. ГДА СБУ Ф. 2. Оп. 3. Спр. 32. Арк. 50.
12. ГДА СБУ Ф. 2. Оп. 21. Спр. 2750. Арк. 65.
13. ГДА СБУ Ф. 9 СС/СР. Спр. 19. Арк. 223-224.
14. ГДА СБУ Ф. 9. Спр. 88. Арк. 87-89.
15. ГДА СБУ Ф. 13. Спр. 511. Арк. 19.
16. ГДА СБУ Ф. 16. Оп. 1. Спр. 564. Арк. 17.
17. ГДА СБУ Ф. 16. Оп. 1. Спр. 565. Арк. 22-24, 29-31, 42.
18. ГДА СБУ Ф. 16. Оп. 1. Спр. 566. Арк. 67.
19. ГДА СБУ Ф. 16. Оп. 1. Спр. 569. Арк. 20-21, 30-31, 35-36.
20. ГДА СБУ. Ф. 16. Оп. 1. Спр. 573. Арк. 154.
21. Митрохин Л. Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки) Санкт-Петербург: РХГИ, 1997. 480 с.
22. ЦДАВО Ф. 4648. Оп. 4. Спр. 11. Арк. 59.
23. ЦДАВО Ф. 4648. Оп. 4. Спр. 27. Арк. 86.
24. Шаповалов Ю. та інші. ЧК-ГПУ-НКВД в Україні: особи, факти, документи. К.: Абрис, 1997. 608 с.
25. Trygub O. Agent-Operational Activities of Soviet Security Services in A Protestant Environment (1945-1953). Occasional Papers on Religion in Eastern Europe. Vol. 41: Iss. 4, Article 7. 2021. URL: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol41/iss4/7> (дата звернення: 30.10.2021).

Universal Decimal Classifier 3

Monika Nova

PhDr., Ph.D., MPH teacher,

Charles University, Hussite Theological Faculty,

Department of Psychosocial Sciences and Ethics

CARING PROFESSIONS AND THE SPECIAL WAYS OF GIVING CARE TO MUSLIMS

Abstract: Muslims are making preparations for death all their lives. Islam teaches that death is a punishment inflicted by Allāh, but partly also a way towards Him. Muslims are not supposed to be alone in dying - that is why their families want to spend with them all the time available. On their deathbeds, Muslims frequently pray to God and listen to Qur'ān texts being read to them. This paper treats the subject of

multicultural nursing of Muslim patients in sickness, in dying and death. It can serve as training material or as the topic of a relevant seminar.

Key words: Care. Death. Muslim.

Introduction

With the following of about one fifth of the world population, Islam is the second largest religion globally and one of the fastest spreading and growing in importance. [1] Yet, Islam is not only a religion, it is a specific way of life. In principle, the entire life of Islam adherents is supposed to be a religious service. Muslims pray to God who is central to their belief, but they worship also the Prophet Muhammad. For Muslims, the sole God is Allāh. They believe that lifelong obedience to His Will will bring them salvation and get them to Paradise. In due time, all of them shall be risen from the dead and subject to the Last Judgment. [2]

Muslim clients / patients

To protect the patients and to keep their hope alive, it is a common Muslim practice that the diagnosis is first communicated to the family. If the diagnosis is grave, families often choose not to tell the patient. Medical personnel should keep this fact in mind. Moreover, the family may wish to accompany the patient to examinations. With the patient present, nurses should refrain from speaking about private problems and family affairs - these topics are taboo in the Islamic culture. Also improper shall be considered questions about bodily functions such as urinating and vomiting. Nurses treating Muslim patients are advised to be mindful of these specifics [3].

In case the patients are no longer capable of making decisions about themselves, the task shall be taken over by a male member of the family. Muslim families wish to spend with their dying members as long time as achievable [4].

Muslim patients should be nursed exclusively by staff of the same sex. With a strange male present (including physicians and/or healthcare professionals), women are obligated to be clothed head to toe.

Dying patients may require to be positioned so that their face is turned towards Mecca. The family will take turns at the patient's bedside with spiritual leaders of the Muslim community. These will recite to the dying patient verses from Qur'ān. One of the close kin will whisper to the dying person's ear the "shahādah", i.e. the profession of faith. The patient is then expected to say the profession himself / herself [5].

Dying Muslims are likely to spend most of the time by reciting Qur'ān verses and worshipping their sole God. The dying person's family will be preparing their member for queries he/she will have to answer to God [3, 6].

Muslims cannot pray to God without first going through ablution, i.e. ritual washing. Should the patients be incapable of conducting the act themselves, the nurse is allowed to offer assistance with washing arms, legs and face. This cleansing can only be done with running water - if the patients are bedridden, boiled water can be used instead. When possible, nurses should make arrangements for the patients to pray at times of their choice [7, 8]. (Doležalová, 2006; Velkoborská, Smutná, 2009).

Muslim prayers govern the whole life of believers and affect the full scope of their lifestyle. In consequence, Muslims might desire to give their prayers even when staying in a hospital. If this is the case, the nurse shall see to it that they are offered a quiet private place so that the prayer is in no way disturbed. If patients come to hospital with prayer paraphernalia, no one should be allowed to touch the objects. To Muslim understanding, the illness is a negative experience and Muslims are more emotional about it (and the attendant pain) than what is common in our culture. Apart from autopsy, Muslims do not forbid any kinds of medical treatment. If the patient does not speak the majority language, the nurse shall provide an interpreter. In case Muslim patients are soiled with blood and/or other bodily fluids, they may require to be washed all over (Velkoborská, Smutná, 2009) [7].

Conclusion

Muslim patients should be treated in a friendly and obliging manner – they expect it, and any other attitude could inconvenience them. Assisting professions have a major role to play not only in helping but also in providing support in dealing with adverse living conditions [9]. People from Arabian countries are in the habit of making eye contact and if a staff member avoids it and often looks sideways, such behavior can be considered rude. In contrast, a protracted visual contact with a person of opposite sex is regarded as undesirable. Some bodily positions perfectly acceptable in the Czech Republic (e.g. standing with arms akimbo or folded on the chest) will be perceived by Arabs as arrogant gestures. Medical staff may meet with rejecting a handshake offered by a person of the opposite sex. Such an awkward situation is indicated by the Muslims keeping hands behind their back. Then again, some Muslims are ready to respect this custom [3, 10].

Acknowledgements

The theme of this paper „Caring professions and the special ways of giving care to Muslims“ was realized from the project: Právnické a společenské aspekty migrace a problémy postavení menšin - Progres Q05.

REFERENCES

1. HOWART, Glennys, 2007. *Death and dying: a sociological introduction*. Malden: Polity, 312 p. 978-07456-2533-1.
2. HAUSTEN, Annett et al., 2006. *Náboženství světa*. Plzeň: Fraus, 48 s. ISBN 80-7238-470-8.
3. IVANOVÁ, K., L. ŠPIRUDOVÁ a. KUTNOHORSKÁ, 2005. *Multikulturní ošetrovatelství*. Praha: Grada, 248 p. ISBN 80-247-1212-1.
4. KUTNOHORSKÁ, Jana, 2013. *Multikulturní ošetrovatelství pro praxi*. Praha: Grada, 160 p. ISBN 978-80-247-4413-1.
5. ONDRAČKA, Lubomír, 2010. *Smrt a umírání v náboženských tradicích současnosti*. Praha: Cesta domů, 116 p. ISBN 978-809-0451-636.
6. ROSEN, Steven, 2008. *Ultimate journey: death and dying in the world's major religions* online pub. Westport, CT: Praeger, 208. p. ISBN 978-0-313-35608 cit. 2021-24-09. Available from: http://books.google.cz/books?id=cjnmPrpwETQC&pg=PR3&hl=cs&source=gbs_selected_pages&cad=2#v=onepage&q&f=false
7. VELKOBORSKÁ, Jana a SMUTNÁ Jarmila, 2009. Základy ošetrování pacientů islámské komunity. *Sestra: odborný časopis pro sestry a ostatní nelékařské zdravotnické pracovníky*. Roč. 19, č. 3, p. 22- 23 ISSN 1210-0404.
8. DOLEŽALOVÁ, I., E. HAMAR a L. BĚLKA., 2006. *Náboženství a tělo*. Brno: Masarykova univerzita, 272 p. ISBN 80-210-4115-3.
9. BUDAYOVÁ, Z., LUDVIGH CINTULOVÁ, L., RADKOVÁ, L. Attitudes of Roma towards quarantine and restrictions due to spreading covid-19 and their impacts on life in the roma settlement. In: *Acta Missiologica*. Akademický časopis Inštitútu misijnej práce a Tropického zdravotníctva Jána Pavla II., VŠ ZSP Svätej Alžbety. Bratislava : Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety v Bratislave. ISSN 1337-7515. ISSN (online) 2453-7160. 14, Nr. 2 (2020), pp. 152-169.
10. GOMBÁROVÁ, Jana, 2009. Islám. *Florence: odborný časopis pro nelékařské zdravotnické pracovníky*. Roč. 5, č. 2, p. 34-37. ISSN 1801-464X.

MEDZINÁBOŽENSKÝ DIALÓG V SEKTORE SOCIÁLNEJ STAROSTLIVOSTI KREŠŤANSKO-MOSLIMSKÁ SOCIÁLNA ČINNOSŤ

Medzináboženský dialóg v rôznych formách je často ponechaný na slobodnú voľbu účastníkov, no my sa ocitáme v medzináboženskej praxi v oblasti sociálnej starostlivosti ako s nevyhnutne potrebným. V istom zmysle je to "*materia proxima*" medzináboženského stretnutia. Zatiaľ čo medzináboženský dialóg sa musí najprv stať potrebou, tu sa medzináboženská prax od začiatku uskutočňuje v záujme životných potrieb. Z teologického hľadiska je "*Lumen gentium*" veľmi prakticky prepojený s "*Gaudium et spes*". Totiž dar a úloha Cirkvi byť znamením a nástrojom Božej lásky a tohto sveta je konkrétne spojená s tým, že chce odpovedať na obavy a strach ľudí vo svojej vlastnej oblasti.

Dnes už niet pochyb, ani pre inštitúcie Cirkvi, ani pre zodpovedajúcu ekleziológiu, že diakonická stránka Cirkvi oslovuje všetkých ľudí bez ohľadu na ich sociálne, kultúrne a náboženské zázemie. V multináboženskom kontexte sa práve preto vynára otázka: Ako tento dialóg urobiť čo najefektívnejšie a so všetkou profesionalitou, ale aj príslušnou a potrebnou motiváciou? Pomôžme si pohľadom "*Nostra aetate*", v ktorom čítame, že Božia spása existuje aj v iných náboženstvách [1, 15]. Zároveň v zmysle "*Gaudium et spes*" tak, že aj veriaci iných náboženstiev môžu byť aktívni, aby sme s nimi mohli skutočne spolupracovať v zmysle spolupráce všetkých ľudí dobrej vôle (čo je z kresťanského pohľadu Božia vôľa).

Aby sme mohli odpovedať na túto otázku, z teologického hľadiska je potrebné brať vážne elementárny rozdiel medzi cirkvou a Božím kráľovstvom, ako aj rovnako elementárnu vzájomnú prepojenosť cirkvi a Božieho kráľovstva. [2, 37-45] V evanjeliách Ježiš spája vieru v Boha s veľmi špecifickou praxou pomoci, uzdravovania a solidarity. Všade tam, kde sa oboje stáva skutočnosťou, hovorí o Božom kráľovstve: keď prstom svojej ruky vykupuje ľudí z donucovacích podmienok, vtedy sa v tom zjavuje niečo z Božej moci v dejinách. [3, 20] Ak je katolícka identita orientovaná na tohto Krista, potom vníma tieto dva aspekty Božieho kráľovstva v neposlednom rade v tomto poradí: totiž na prvé miesto kladie nevyhnutne potrebný akt solidarity a tak prakticky jednoznačne hovorí o Bohu.

Cirkev je absolútne nevyhnutná pre oboje: pre túto činnosť, ako aj pre jej spojenie s Božou rečou, a tým jej udelenie dôstojnosti, ktorá siaha až do nekonečna samotného

Boha. Bez ohlasovania by nebolo možné myslieť a veriť v doslovný teologický význam medziľudského konania, ani by nemohla vzniknúť tá dôvera v Boha, ktorá vie, že je nevyčerateľne obdarená Bohom pre ľudskú lásku. Cirkev si zachováva svoj profil v tejto zvláštnej dialektike a napätí: medzi vymedzením vlastnej viery voči viere iných na jednej strane a vymedzením starostlivosti o všetkých, ktorá je založená a odovzdaná v tejto viere samotnej, na strane druhej (nie v zmysle faktického preťaženia, ale principiálneho otvorenia sa na možných, daných a predovšetkým potrebných miestach).

Preto ani diakonické otváranie hraníc neoslabuje katolícky profil Cirkvi, ani koncentrácia či redukcia len na spoločenstvo veriacich neposilňuje katolícky profil, hoci druhá stratégia sa zdá byť oveľa jednoduchšia a mimochodom aj úspešnejšia, založená na určitých marketingovo orientovaných sociologických jedinečných výhodách náboženstiev. Diakonické vymedzenia totiž vždy prinášajú turbulencie medzi vnútram a vonkajškom, zatiaľ čo sprísnené vymedzenia v oblasti viery prinášajú jasnosť a istotu tvárou v tvár už aj tak rozptýlenej náboženskej spleti v spoločnosti. Keď vidíme, že takmer vo všetkých kresťanských cirkvách početne explodujú fundamentalistické pomery, takmer by sa dalo povedať: Cirkev a Caritas vsádzajú na úspešnejšieho koňa, ak sa striktné držia hraníc viery s nábožensky založeným komplexným delením sveta na posmrtný život a kompenzujú tak zmätok a rýchle zmeny v spoločnosti a medzi spoločnosťami. [4, 93-102]

Na druhej strane, ak sa na to pozrieme z náročnejšej perspektívy Božieho kráľovstva, potom spolupráca s moslimskými odborníkmi môže byť nevyhnutným krokom na zachovanie katolíckeho profilu v rýchlo sa meniacom multináboženskom kontexte na úrovni pôsobenia ich inštitúcií, a to z dvoch hľadísk: po prvé, aby sa zvýšila kvalita charitatívnych služieb moslimským užívateľom, a po druhé, aby sa nemuseli zatvárať charitatívne inštitúcie z dôvodu nedostatku personálu.

Aká by však mala byť identita takýchto inštitúcií? Čím otvorenejšie sa v takýchto inštitúciách hovorí o motívoch a viere zúčastnených, tým viac môže byť viera kresťansky motivovaného personálu prežívaná ako niečo, čo pomáha. Z laického hľadiska ide o spoločnú prácu na identite obsahu inštitúcie, ktorá musí byť následne štrukturálne zabezpečená. [5, 25-29] Potom Cirkev poskytuje inštitúciu, kde sa diakonické rozhranie medzi Cirkvou a prostredím stáva švom, kde sú obe strany prepojené, Cirkevné sily Božieho kráľovstva s príslušnými silami v spoločnosti a v iných náboženstvách. Je inštitucionálnou zodpovednosťou Cirkvi, aby zabezpečila a preskúmala obsahový profil v štruktúrach tejto inštitúcie. Nemožno obhajovať zbavenie sa Cirkvi zodpovednosti za sociálnu starostlivosť, ani nemožno obhajovať obmedzenie tejto zodpovednosti na cirkevné inštitúcie s "bezpečnými" veriacimi v rámci Cirkvi ako hlavnými zamestnancami, ale skôr zachovanie, pokiaľ je to možné, takýchto inštitúcií, ktoré - aby mohli realizovať seba a svoje poslanie – sú závislé aj od "iných" zamestnancov.

Táto závislosť by sa mala ešte raz spresniť. V multináboženskom kontexte sa to týka aj potreby reagovať na odlišné zloženie klientely v inštitúciách, a to aj vzhľadom na ich náboženskú príslušnosť. Napríklad v cirkevnej poradenskej inštitúcii pre moslimov môžu moslimskí poradcovia urobiť poradenstvo ešte kvalifikovanejším a empatickejším. Nejde len o vnútorný pohľad na cirkevné inštitúcie napr. Caritas a ich sebazáchranu, ale prípadne aj o to, aké nové výzvy prichádzajú pre tieto inštitúcie zvonku, ako napríklad v tomto prípade zmenená štruktúra obyvateľstva a tým aj klientely. Z teologického hľadiska to odráža vzťah medzi vnútrom a vonkajškom, medzi Cirkvou a Božím kráľovstvom. Spolupráca nábožensky odlišných pracovníkov na plný úväzok v oblasti diakonie potom nezabezpečuje len zachovanie cirkevných inštitúcií, ale aj zachovanie ich teologickej identity a to schopnosť čo najúčinnnejšie reagovať na potreby všetkých ľudí v ich rozmanitosti a odlišnosti v zmysle vzťahu Božieho kráľovstva medzi vnútrom a vonkajškom.

Takže v závere možno povedať: Inštitucionálne jadro (vrátane jeho "firemnej filozofie") poskytované cirkvou zostáva podpornou iniciatívou príslušnej cielenej činnosti v prospech konkrétnych ľudí, na ktorej sa podieľajú ľudia poskytujúci služby, ktorých motivácia a vieroučné zázemie sú prepojitelné s ohľadom na ciele činnosti reprezentované sponzorským jadrom. Pokiaľ ide o cirkevnú príslušnosť tých, ktorí pracujú v Cirkvi (či už vo farnostiach, v združeniach alebo v rehoľných rádoch) na plný úväzok alebo dobrovoľne v oblasti diakonie, sa uplatňujú "ad personam":

a) S výslovne kresťanským sebavedomím je ich činnosť činnosťou Cirkvi pre Božie kráľovstvo. Ak ľudia chápu túto činnosť na základe svojej viery, tvoria Cirkev prostredníctvom cirkevnej činnosti: konajú ako Cirkev.

b) Bez tohto kresťanského sebauvedomenia je ich konanie stále konaním pre Božie kráľovstvo. A preto Cirkev vie, že je v službe. V diakonických inštitúciách podporovaných cirkvou pôsobia spolu s cirkvou. Aj keď títo ľudia nemajú blízko ku kresťanskej viere a Cirkvi, nie sú ďaleko od Božieho kráľovstva, ktoré je v konečnom dôsledku viac ako Cirkev.

c) Táto posledná činnosť nie je už sama osebe činnosťou cirkvi, ale činnosťou s cirkvou v prospech určitého spoločného cieľa, ktorý cirkev chápe zo svojej identity ako konkretizáciu Božieho kráľovstva. Nejde o privlastnenie, ale o uznanie a posilnenie druhého človeka v jeho oblasti a jeho schopnosti spojiť sa s Božím kráľovstvom, tu v diakonii s ľuďmi a pre ľudí, ktorá vychádza z kresťanskej identity.

d) Pritom zostáva otvorené, či pri bližšom pohľade práve títo odlišní myslitelia alebo veriaci vo svojej inakosti nežijú (nám spočiatku cudzími) nevyslovenými alebo vyslovenými duchovnými motívami a transcendentnými vzťahmi, ktoré môžu byť významné a obohacujúce aj pre tradičnú spiritualitu Cirkvi, a či práve ich odpor voči niektorým cirkevným praktikám viery (a spôsobu ich vzniku) neodhaľuje v tomto smere naše vlastné nesprávne formácie. Spoločný diakonický kontext života a práce sa tak

stáva intenzívnym skúsenostným základom medzikonfesionálneho a medzináboženského dialógu o viere. [6, 266-297]

BIBLIOGRAFIA

1. *Nostra aetate*, Deklarácia o postoji Cirkvi k nekresťanským náboženstvám(28.10.1965) in: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/nostra-aetate>
2. NOWAK, J. *Der christlich- islamische Dialog aus katholischer Perspektive*, „Studia Oecumenica“ 15 (2015), 316-318.
3. FUCHS, O. *Im Innersten gefährdet. Für ein neues Verhältnis von Kirchenamt und Gottesvolk*, Innsbruck-Wien, Verlag Tyrolia 2009, ISBN 978-3-7022-3030-2.
4. Lk 11, 20.
5. FUCHS, O. *Gnaden theologische Überlegungen zur Exkommunikation und zu ihrer Aufhebung*, in: T. GALREV (Hg.), *Der Papst im Kreuzfeuer*, Berlin, LIT Verlag 2009, 93-102, ISBN 3643101287. T. WUNDERLICH, *Die Chancen überwiegen*, in: „Neue Caritas“ 18(2007), 25-29.

УДК 316.74:2:32

Вікторія Вощенко,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри українознавства,
культури та документознавства, Національний університет
«Полтавська політехніка імені Юрія Кондратюка»

РЕЛІГІЯ ЯК ЧИННИК ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО РОЗВИТКУ

Цивілізаційна концепція розуміння історичного розвитку ґрунтується на визнанні соціокультурної унікальності окремих спільнот, що взаємодіють у просторі та часі та перебувають у циклічному русі. Найголовнішими при цьому є духовні чинники – культура та релігія, – які відводять на другорядний план соціально-політичні аспекти. Риси культурної ідентичності свідчать про самотність цивілізацій, проте релігійний чинник нерідко стає визначальним під час трансформації цивілізаційних утворень на локальному або глобальному рівні.

Для того, щоб з'ясувати взаємовплив цивілізаційних та релігійних процесів, потрібно визначити, як співвідносяться поняття «цивілізація» та «релігія». Моємо змогу зауважити, що з-поміж різних культурно-філософських поглядів на

цивілізацію основними тлумаченнями сутності цього феномену є такі: цивілізація – це певний рівень розвитку суспільства в його вимірі в реальному історичному часі; або це віха еволюції соціокультурної спільноти, яка визначається певним достатнім набором засобів організації та існування складних соціальних інституцій, характерних для високорозвинутого станового суспільства; або це сукупність організаційних знарядь (програм до дії), за посередництвом яких люди прагнуть досягти тієї чи іншої суспільноорієнтованої мети, яка пов'язана з викликами культури та фундаментальними символами, – а отже, в основі, або всередині тієї умовної цілісності, яку ми називаємо цивілізація, знаходиться своєрідна внутрішня сенсо-легітимізуюча метафізично-ідеологічна основа, яка ґрунтується на певних релігійних парадигмах [2]. Історичний процес на локальному чи глобальному рівнях ми розуміємо як єдність економічного, політичного, соціального та духовного розвитку, але, крім цього, не менш важливою є сукупність базисних настанов та ідей, які перебувають за межами раціонального осягнення буття. Вони є специфічною рушійною силою суспільного поступу, інтегруючим чинником соціокультурної цілісності цивілізації.

Для належного розуміння взаємозв'язку цивілізаційного розвитку з релігійними процесами, нам необхідно простежити в першу чергу головні характеристики сучасного варіанту «цивілізації» в усій цілісності та сукупності її найважливіших складників властивих їм тенденцій: економіки, політики, культури, права, моралі, технологій, інформації, освіти тощо. Або ж зробити спробу окреслити суттєві риси в усіх цих складових, що будуть притаманні і загальноцивілізаційному процесові загалом, а відтак будуть відображатися і в релігійному контексті [2].

Релігія за своєю сутністю є первіреним засобом раціоналізації людської поведінки, обґрунтування спрямування суспільної діяльності, зрозумілої (з урахуванням поглядів й абсолютних величин) інтерпретації найпотемніших трансцендентних прагнень до панування й виживання, методологією осмислення й усвідомлення незрозумілої дійсності, її впорядковуючим освоєнням всупереч не чітким спогадам минулого, хаотичності сучасного й непередбачуваної поліваріантності майбутнього. Можна стверджувати, що новітні соціальні чи політичні потреби провокували релігію необхідно відшукувати на них відповіді, адже в іншому випадку релігія втрачала засоби до існування. Коли релігійно обґрунтована картина світу не задовольняла конкретних потреб віруючих, її доводилось корегувати.

Свого часу англійський філософ А. Тойнбі вважав, що історична функція давніх цивілізацій полягала в тому, щоб на етапі своєї зрілості, створити вищі релігії. Західний світ ХХ століття він вважав непотрібним повторенням дохристиянського еллінського суспільства, який відійшов від духовного прогресу.

Історичним виправданням існування сучасної західної цивілізації могла б стати можливість служіння в майбутньому християнству та іншим вищим релігіям, щоб сприяти зближенню їхніх цінностей та віри, оскільки саме релігія є міцним підґрунтям цивілізації [1].

Отже, з одного боку, ми маємо змогу обмірковувати цивілізаційні зрушення в сучасному світі як такі, що пов'язані з релігією, розуміючи під останніми конкретні суспільно-історичні умови та попит на конкретні ідеологічні конструкти, які б, або обґрунтовували існуючі політико-економічні схеми розвитку, або задовольняли б світоглядні потреби тих, чиї прагнення та інтереси виявилися надзвичайно суб'єктивними в контексті інформаційної епохи. З іншого боку, самі релігії мають свої власні цивілізаційні амбіції – кожна релігійна парадигма поводить себе як центр та основа цивілізаційної самобутності. Найбільш суттєво це стосується тих інституалізованих релігій, які вже були визначені духовним складником якоїсь конкретної цивілізації (соціокультурної спільноти людей). В той самий час несприйняття визначальної цивілізаційної місії в світі на рівні соціальної дійсності широкими масами ще не означає відсутність таких амбіцій (обґрунтованих в релігійних теоріях) з боку самої релігійної парадигми, адже вона «просвітлює» дійсність від імені Бога, є провідником історії людства та життя людини до кінцевої мети, визначеної трансцендентним надприродним джерелом дійсності [2]. Отже, особливою є роль релігії в обґрунтуванні цивілізаційної єдності та формулюванні мотивації спільної діяльності людської спільноти.

ЛІТЕРАТУРА

1. Тойнбі А. Дослідження історії. Електронний ресурс. URL: <https://nashformat.ua/products/doslidzhennya-istorii.-skorochena-versiya-tomiv-i-vi-d.-ch.-somervella-708189>
2. Цивілізаційні процеси сучасності як релігійні процеси. Електронний ресурс. URL: http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/44095/2010_56_1.pdf?sequence=1

ОСОБЛИВОСТІ РЕКЛАМИ В РЕЛІГІЙНІЙ КОМУНІКАЦІЇ

Реклама в релігійній комунікації значною мірою реалізує сучасну тенденцію комунікативного динамізму, адже змушує релігійну комунікацію еволюціонувати. Водночас розгортається тенденція осучаснення образного ряду релігійної реклами. Сучасна неоднозначна ситуація у якій перебуває людство, масовість, розвиток інформаційних технологій, занепад/апогей розвитку культури – особливо гостро відображаються на способах та можливостях комунікації[4]. Ці обставини, поряд із самотніми характеристиками реклами в релігійній комунікації, визначають її обриси сьогодні.

Можна виділити дві основні, фактично, радикально протилежні, тенденції. З одного боку, релігійне життя ускладнюється за рахунок поділу релігії на дрібні і, значною мірою, маловідомі конфесії, течії, напрямки, секти (відповідно і ускладнюється релігійне спілкування, особливо офіційне – чіткий поділ релігійної преси, телебачення, радіо на вузьку релігійну приналежність та відмова від авторитету інших способів комунікації).

Релігійна реклама, здавалося б, банальна за рівнем текстового втілення, виконує маркетингову функцію і є верхнім радіусом верхівки воронки продажів та просування ідеї. Її мета – втягнути в контакт якнайширшу аудиторію. Тому повідомлення, з одного боку, ілюзорно апелює до нейтрального адресата (будь-якої конфесії, щоб не відлякувати). Натомість утримання споживачів інформації, формування лояльності до ідей конфесії вже будуть мати місце на наступних етапах у безпосередньому контакті з активними членами релігійної групи. Це пояснює текстову композицію, що втілює алгоритм комунікативної стратегії, вкоріненої в ідею воронки: знайомство – інтерес – бажання – дія[2].

Використання реклами у системі релігійної комунікації найперше свідчить про той вплив масової культури, який здійснюється за допомогою цього мас-медіа, реклама і телебачення стає потужним засобом гегемонії та маніпуляції свідомістю релігійної людини[1]. Основний масив релігійної комунікації у медіа не походить від інституалізованих релігій і подається у формі новин, документалістики, драми, комедії, розваг. Через мову популярної культури в медіа рекламі релігія стає більш орієнтованою на розвагу та запити споживача, і підхід до релігії є на загал індивідуалізованим, цим і користується реклама в релігійній

комунікації. Внаслідок того, що телевізійні релігійні рекламні тексти пов'язані численними семантичними конотаціями один з одним, створюється враження, що світ реклами – це і є реальний релігійний світ.

Ще одна з перспективних релігійних ідей в рекламі – це пропаганда добра і справедливості в сучасному світі. Вона дає змогу формувати релігійну картину світу шляхом використання системи фільтрів, адаптованих під запити користувача. В такий спосіб людина може штучно й нескінченно довго утримуватися в певних інформаційних фреймах, які трансформуються під його персональні запити, але завжди тільки в рамках дозволеного.

Потенціал реклами полягає також і у її громадському впливі, можливості здійснювати функцію комунікації в комплексі, через метафоричний образ обумовлений такими рисами, як найтісніший зв'язок з реальним буттям людей, здатність втягнути в свій простір і передати людині певні емоційні смисли[3,202].

Вплив найкраще визначається через поняття катарсису – потрясіння, емоційного впливу на людину[5,28].

Отже, реклама в релігійній комунікації ставить людину в ситуацію залежності від себе. В даному випадку мається на увазі інформаційна залежність. Емоційний зміст також є важливою умовою подібної залежності. Саме за допомогою реклами створюється віртуальна, міфологічна реальність, яка нав'язується мільйонам. Таким чином, високі маніпулятивні задатки реклами є особливо важливими для усіх сучасних релігійних напрямків, які зорієнтовані на традицію та канон, так і тих, що надають перевагу найсучаснішим соціальним та технічним комунікативним тенденціям.

ЛІТЕРАТУРА

1. Антошевський Т. Релігійні мас-медіа в Україні. Релігійно-інформаційна служба України. 2019. [Електронний ресурс]. URL: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/9808/
2. Гадьо Н. Про комунікацію церкви, медій та суспільства дискутували на
3. факультеті журналістики ЛНУ ім. Івана Франка. Католицький оглядач.
4. Климентова О. В. Релігійна комунікація в Україні: медіавиміри. Contemporary issues in philological sciences: experience of scholars and educationalist of Poland and Ukraine. April 28–29, 2017. Lublin, Republic of Poland, 2017. P. 201–204.
4. Кучер А. А. Реклама и религия. Вопросы взаимодействия.
5. Петрушкевич М. Нові медіа та можливості діалогізму у середовищі масової релігійної комунікації. Вісник Черкаського університету. Серія: філософія. Науковий журнал. 2017. № 2. С. 24 – 32.

УДК 27-55: 24-4

Лілія Скопецька
студентка групи ДІД-31
Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)

Науковий керівник:
Ірина Шкіцька
доктор філологічних наук, професор
кафедри інформаційної та
соціокультурної діяльності
Західноукраїнського національного університету (Тернопіль)

МЕДИТАЦІЯ ТА ХРИСТІЯНСТВО

Природа людської душі різноманітна і складна. Різні фактори можуть її змінювати. Поняття медитації в основному пов'язують із релігійними системами Далекого Сходу та Південно-Східної Азії, натомість як молитву – із християнською традицією [5, 411].

Медитація – це стан, коли життя йде своїм природнім порядком – без контролю, маніпуляцій та нав'язуванням думок. Це особлива форма психічної активності, що сприяє зануренню людини в особливий трансний стан [5, 411]. За словами фахівця-практика Джидая Крішнамурті, медитація є досконалим поєднанням об'єкта і суб'єкта — «спостереженням спостережуваного» [7, 149-150]. Медитація передбачає високий рівень самозанурення, при якому настає спокій, легкість, розслаблення, але вища її мета — стати кращим, поєднавши своє тіло і думку з божественним.

На думку отця Лоренса Фрімена, під час медитації відбувається нормалізація людського організму, його нервової та серцево-судинної системи, «активізується ділянка мозку, знижується ризик серцевих захворювань» [10, 117].

Щоб медитувати, потрібно присісти, закрити очі та зосередитися. Це допомагає розслабитися й досягти психологічного стану, у якому немає різних емоцій і думок. Побутує думка про те, що люди, які хоч один раз медитували, хочуть робити це знову. З моменту концентрації свідомості і аж до уявного проникнення в об'єкт той, хто медитує, повністю зливається в ньому і розчиняється.

Під час медитації всі думки і свідомість людини повинні бути сконцентровані на цьому процесі. Якщо увага розсіюється і відволікається від об'єкта медитації, вольовим зусиллям людина повинна повернути її в русло медитації. Часто глибина концентрації може прямо залежати від характеристик

обраного для медитації об'єкта. Практика дає змогу оволодіти мистецтвом концентрації [8, 27].

Група вчених, яку очолив лікар Чайкріт Кіттанапонг, провели дослідження стану здоров'я громадян США, які медитували, й дійшли висновку, що такі люди менше хворіють серцево-судинними захворюваннями, оскільки під час медитації людина відчуває спокій та умиротворення, стає стресостійкою [1]. Про медитацію і її користь у житті людей читаємо у творах Еріх Марії Ремарка, Ернеста Хемінгуея, Жана Поля Сартра і Карла Ясперса.

Християнський філософ і теолог XX ст. Пауль Йоханнес Тіллх робив спробу поєднати християнську віру з медитативними практиками [6, 248]. На його думку, будучи ключовим елементом релігії, віру має кожна людина [6, 249].

Учитель і письменник Лодро Ринцлера розглядає медитацію як частину релігійних обрядів. Наші пращури вважали, що завдяки цьому дійству догоджають різним богам, тому ставилися до медитації як до важливої частини духовного розвитку. Проте в сучасному світі медитація все менше сприймається як релігійний обряд [4].

До основних відмінностей між медитацією та молитвою можна віднести наступне: молитва є зверненням до Бога, тоді як медитація – концентрацією на власних думках [13]; медитуючи, людина прагне злитися в єдине ціле із світом, а під час молитви її всі слова та думки спрямовані до Бога як вищої світлої сили [11, 1].

Якщо Церква допомагає зануритися в духовний світ досконалого, то практика медитації може оминати Бога. Молитва і медитація мають ритуальну форму, яка по-різному сприймається. Християни не повторюють мантр: «ми несемо відповідальність за те, що говоримо» [3, 3]. Ісус сказав: «Я кажу вам, що в судний день люди будуть відповідати за кожне необережне слово, яке вони говорять» (Матвій 12:36). Християни моляться тільки в ім'я Ісуса: «Від достатку серця говорять уста» (Матвія 12:34). Навіть багаторазове повторення Божого слова, наприклад Господньої молитви, є питанням любові, відданості та вдячності. Найбільш розповсюдженою християнською молитовною технікою, яка нагадує медитацію, є Ісусова молитва («Господи, Ісусе Христе, сину Божий, помилуй мене»), яку проказують багато разів, особливо в період Великого посту. Ці слова поєднують любов, віру та водночас смирення [12].

У християнстві побуває думка про те, що медитація позбавляє людину свідомості, свободи і закриває шлях до досягнення вищої духовної мети [2]. Молячись, християни намагаються відкинути всі думки і думати тільки про вище. У молитвах душа людини ніби завмирає, поєднується з Богом. Погоджуємося, що медитація ніколи не замінить молитву, оскільки молитва є поліфункціональною: у

ній людина кається за свої гріхи, просить Божої милості та духовної підтримки, дякує за всі дари Божі. Це один із видів внутрішнього діалогу [11, 2].

У католицизмі практика медитації не є новим винаходом людства. Припускають, що католики переживають найсильніші емоції під час медитації. У багатьох країнах католики створили групи, які практикують християнську медитацію. У католицьких богослужіннях такі церемонії очолює священник. Одним із лідерів Міжнародного товариства християнської медитації є отець Лоренс Фрімен, який проводить масові заходи, присвячені практиці медитації. За його словами, медитація є молитвою серця, це живі стосунки із Всевишнім [9, 92].

Отже, у сучасному світі практика медитації набуває все більшої популярності. Її асоціюють зі здоровим способом життя, засобом подолання стресу та досягненням стану душевного спокою. Незважаючи на толерантне ставлення деяких християнських конфесій до медитації, молитву, метою якої є з'єднання з Богом у смиренні та покайні, не можна ототожнювати з медитацією у світському її розумінні.

ЛІТЕРАТУРА

1. Вчені виявили позитивний вплив медитації на здоров'я серця людини. URL: <https://molbuk.ua>
2. Ключев А. Рождение в духе. Москва: Профит-Стайл, 2012. 249 с.
3. Коллінз Р. Мікросоціологія релігії: Колективні та індивідуальні релігійні практики. *Вісник «Спільне»*, № 8, 2014: Релігія між експлуатацією і емансипацією. 3 с.
4. Кордюкова М. Що таке медитація? Для чого люди нею займаються? Що каже наука про її ефективність. Релігійна практика. 2020. URL: <https://www.nauka.ua/card/shcho-take-meditaciya-dlya-chogo-lyudi-neyu-zajmayutsya-i-shcho-kazhe-nauka-pro-yiyi-efektivnist> (дата звернення: 30.09.2021).
5. Кривицький Л. Медитація. *Новий філософський словник* /авт. тексту. Д. О. Грицаков., 1998. 411 с.
6. Набок М. Соціально-гуманітарні аспекти розвитку сучасного суспільства: монографія. Суми: Сумський державний університет, 2020. С. 248-249.
7. Оранжевая книга Шри Бхагован Родженеш. Цит. по І. В. Вочкову: Основы технологии группового тренинга, 2007. С. 149-150.
8. Орлова А. В. Христианская психология и антропология. О различении молитвы и медитации: вып. квалиф. работа. Калуга, 2019. 27 с.
9. Українська спільнота християнської медитації в традиції о. Джона Мейна / [авт. тексту О. Летнянчик]. Київ: 2019. 92 с.

10. Фрімен Лоренс. Внутрішнє світло. Шлях християнської медитації. Київ Кайрос: 2016. 148 с.
11. Чим медитація християнина-католика відрізняється від медитації йога? [упорядув., ст., пер. і прим Католицький оглядач]. 2015. С 1-2.
12. Широкова В. Навчитися медитувати не відволікаючись на думки: Спеціально для УП. Життя. 2020. URL: life.pravda.com.ua.
13. NFPU: All Rights Reserved. URL: <https://nfpu.org.ua/chim-meditacija-vidriznjaetsja-vid-molitvi-chi/> (дата звернення: 01.10.2021).

ВИДАТНІ ПОСТАТІ МІЖРЕЛІГІЙНОГО ДІАЛОГУ

ks. dr hab. Władysław Kądziołka

Wydział Nauk Społecznych

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

DIALOG MIĘDZYRELIGIJNY WEDŁUG JANA PAWŁA II

Interreligious dialogue according to John Paul II

Wstęp

W czasie swojego pontyfikatu, Jan Paweł II wprowadził termin „dialog” do nazwy Sekretariatu dla Religii Niechrześcijańskich. Akcent położony przez Jana Pawła II na dialog wyraził się między innymi w tym, że powołany przez papieża Pawła VI Sekretariat dla Religii Niechrześcijańskich, został podniesiony w 1988 r. przez Jana Pawła II do rangi Papieskiej Rady. W ten sposób powstała Papieska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego [1,80], jest to znak otwartej postawy Jana Pawła II i zmieniającej się postawy Kościoła oraz co ważne ma wydźwięk pluralistyczny.

I. Ujęcie historyczne

Pierwszym oficjalnym dokumentem Magisterium Kościoła katolickiego, w którym mówi się o dialogu międzyreligijnym, jest ogłoszona w sierpniu 1964 r. encyklika Pawła VI „*Ecclesiam suam*”. Słowo „dialog” jest w niej podstawowym pojęciem. Mówiąc o dialogu z wyznawcami religii niechrześcijańskich, papież wymienia judaizm, islam oraz wielkie religie afrykańskie i azjatyckie[2]. Rada ta wydała książkę na temat dialogu międzyreligijnego zawierającą oficjalne nauczanie Kościoła katolickiego od czasu Soboru Watykańskiego II do Jana Pawła II (1963-2005)[3]. Ta licząca ponad 1200 stron pozycja świadczy o prawdziwym zaangażowaniu Kościoła katolickiego. Pierwszym dokumentem w niej zawartym jest Soborowa Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „*Nostra aetate*” (1965), która jest tekstem programowym, wyznaczającym kierunek myślenia i działania Magisterium Kościoła katolickiego na następne dziesięciolecie. Celem było zachęcenie katolików do zaangażowania się na rzecz budowania dialogu i współpracy między jednostkami i narodami, ponieważ wszystkie narody stanowią jedną społeczność [4].

Kolejnym ważnym dokumentem jest tekst Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego pt. „Dialog i przepowiadanie” [5,75-106]. Stwierdza się w nim, że zarówno dialog międzyreligijny, jak i przepowiadanie [...] stanowią autentyczne elementy misji ewangelizacyjnej Kościoła. Oba są prawowite i konieczne[5,77]. Zaangażowanie w dialog międzyreligijny wypływa z istoty wiary Kościoła [5,38].

Posiada następujące formy: dialog życia, dialog dzieł, dialog wymiany teologicznej oraz dialog doświadczenia religijnego [5,42]. Innym ważnym dokumentem jest encyklika Jana Pawła II „Redemptoris missio” z 1990 roku [6]. W którym mowa jest o dialogu międzyreligijnym jako istotnym aspekcie misji Kościoła[6,55] wpływający z przekonania wiary, że Duch Święty jest obecny i działa także w religiach niechrześcijańskich. Papież naucza: Obecność i działanie Ducha nie dotyczy tylko jednostek, ale społeczeństwa i historii, narodów, kultur, religii [6,28]. Właściwie rozumiany, dialog międzyreligijny nie oznacza rezygnacji z tożsamości *ani irenizmu*, lecz wzajemne świadectwo dla wspólnego postępu na drodze poszukiwań i doświadczeń religijnych, a jednocześnie dla pokonania uprzedzeń, nietolerancji i nieporozumień[6,56]. W 25. rocznicę Światowego Dnia Modlitwy o Pokój, Jan Paweł II zaprosił do Asyżu przedstawicieli 32 wyznań chrześcijańskich oraz 11 religii niechrześcijańskich, prowadząc dialog na fundamencie prawdy, który ma prowadzić do prawdy, albo do głębszego jej odkrycia. Dialog jest „rozumiany jako metoda i środek wzajemnego poznania, ubogacenia” [6,55-57], to nie tylko wymiana myśli, ale dar z siebie, wymiana darów i wyraz ewangelicznej miłości. Jest niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego. Dialog międzyreligijny stawia dwie różne wspólnoty, przedstawicieli różnych tradycji religijnych, w odniesieniu do Boga, do przedstawicieli religii niechrześcijańskich. Kościół ze swej strony, poprzez dialog, staje się coraz bardziej katolicki – coraz bardziej uniwersalny – zgodnie z jego naturą i z jego misją głoszenia i świadczenia o miłości Chrystusa wobec każdego człowieka [1, 248-249].

II. Pojęcie i przedmiot dialogu

Dialog oznacza wzajemne komunikowanie, przyjaźń i wzajemny szacunek, wspólny wysiłek dla osiągnięcia tych samych celów – wszyscy w służbie wspólnego poszukiwania prawdy (...). Dialog niesie również ze sobą gotowość współpracy z innymi ludźmi dla dobra ludzkości oraz zaangażowanie się na rzecz szukania prawdziwego pokoju [7,184].

Dialog nie jest sprowadzany tylko do relacji werbalnej, ale w ujęciu papieża, jest szczerą, życzliwą, otwartą postawą. Z dialogiem z religiami wiązał Jan Paweł II wielkie nadzieje i uważał, że jest on ważnym zadaniem jakie stoi przed Kościołem.

III. Cel i zasady dialogu

Można odkryć w wypowiedziach Jana Pawła II zachętę, aby wymiana i dzielenie się dobrami prowadziły do dawania świadectwa o własnej wizji religii, do lepszego poznania swoich stanowisk i do porozumienia w kwestii niektórych podstawowych wartości” [8,51].

Papież w dialogu widział szansę na odnowę moralną świata: „Niechaj ta współpraca, przebiegając we wzajemnym szacunku sprawi, że będziemy mogli uczynić wiele dobrego w świecie, który staje się coraz bardziej materialistyczny i niewierzący” [9,18]. Uważał, że należy podjąć dialog by ożywić duchowo postępy i przyczynić się do moralnej odnowy narodów [10,150]. Ta moralna odnowa to lepszy świat, gdzie fundamentem jest wiara, prawda, sprawiedliwość, braterstwo i pokój.

Dialog międzyreligijny jest wyzwaniem dla Kościoła. Jan Paweł II zachęca, aby rozważnie wykorzystywano elementy dziedzictwa religijnego i kulturowego, by w ten sposób pomóc lepiej zrozumieć Chrystusowe orędzie [11,53]. Dialog religijny zawiera w sobie pragnienie przewyciężenia podziałów i budowania harmonii poprzez wzajemny szacunek, wyzbycie się egoizmu i pełną miłości służbę wobec innych bez żadnej różnicy.

Bardzo często papież podkreślał, że uczciwy dialog domaga się zakorzenienia we własnej tradycji, a to prowadzi do dostrzegania różnic. Indyferentyzm byłby zdradą prawdy objawionej [12,1]. Łatwe budowanie dialogu z innymi religiami nie ma przyszłości. Jest to tylko pozorny pokój i krótkotrwała harmonia.

IV. Formy dialogu

Mówiąc o dialogu międzyreligijnym Ojciec Święty zauważał różne formy tego dialogu. W *Redemptoris misio* mówił, iż przed dialogiem otwiera się szerokie pole działań, gdyż może on przybierać wielorakie formy i sposoby wyrazu: od wymiany pomiędzy znawcami tradycji religijnych czy ich oficjalnymi przedstawicielami do współpracy na rzecz integralnego rozwoju i ochrony wartości religijnych; od przekazywania sobie własnych doświadczeń duchowych do tak zwanego «dialogu w codziennym życiu», poprzez który wyznawcy różnych religii dają sobie nieustannie świadectwo o ludzkich i duchowych wartościach i pomagają sobie wzajemnie żyć nimi w celu budowania społeczeństwa bardziej sprawiedliwego i braterskiego” [6,57].

a) Dialog życia

Papież podkreślał, że dialog nie może być podszyty dumą, wynoszeniem się nad innych, ale ma być naznaczony cichą i pokorną postawą, z wolą słuchania, zrozumienia i z wolą okazania szacunku. Taki dialog przynosi owoce. Są nimi: miłość, wzajemny szacunek, jedność, przyjaźń, wolność od uprzedzeń [13,31].

b) Dialog czynów

Pierwszym krokiem dialogu jest wspólne spojrzenie na świat - dostrzeżenie nędzy, bezrobocia, ofiar konfliktów zbrojnych. Następnym wspólne działanie, które domaga się otwartości i wyrozumiałości. Wspólne działania przyczyniły się do przewyciężenia wielu napięć i konfliktów. Papież do tej formy dialogu zaprasza

wszystkich ludzi dobrej woli. W *Vita consecrata* mówił o potrzebie działań Instytutów życia czynnego z członkami innych religii. Jest to, okazje do przygotowania głębszej wspólnoty. Zachęcał szczególnie do działań na rzecz obrony godności kobiety i promowania równości między mężczyzną a kobietą [14,195].

c) Dialog wymiany teologicznej

Dialog wymiany teologicznej jest także nazywany dialogiem doktrynalnym i dialogiem ekspertów. W imieniu pewnej społeczności jest prowadzony przez przygotowanych do tego specjalistów (teologów, filozofów, znawców kultury). Nie tyle jest on polemiką, ale wymianą poglądów. Ma prowadzić do zrozumienia doktryn partnera dialogu i ich wpływu na postawy, wizje życia. „Dialog ekspertów”, pozwalający na skonfrontowanie, pogłębienie i ubogacenie religijnego dziedzictwa każdej ze stron, a także na wykorzystanie ich bogactwa w rozwiązywaniu problemów, które w ciągu dziejów stają przed ludzkością (...). Jego realizacja jest łatwiejsza w społeczeństwach pluralistycznych, w których współistnieją, a czasem ścierają się ze sobą odmienne tradycje i ideologie [15,1,4-5].

d) Dialog doświadczenia religijnego

Dialog doświadczenia religijnego jest najgłębszą warstwą dialogu. Dialog i głoszenie i Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii umieszcza tę formę dialogu na czwartym miejscu. Jest on wtedy, „kiedy osoby zakorzenione w swych własnych tradycjach dzielą się swymi bogactwami duchowymi, na przykład w dziedzinie modlitwy i kontemplacji, w dziedzinie wiary i poszukiwań Boga lub Absolutu” [16,42].

Zakończenie

Kościół ciągle poszukuje nowych form dialogu z wyznawcami innych religii. Dlatego pojawiają się w ramach nakreślonych form różne akcenty. Jest nawet możliwe wypracowanie nowych form, które będą przynosiły liczne owoce. Współczesna teologia mówi np. o dialogu kultur, ponieważ różne tradycje religijne są powiązane z kulturą, którą tworzą i którą są uwarunkowane.

BIBLIOGRAFIA

1. Por. Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska „Pastor Bonus”*, [w:] Jan Paweł II, *Dzieła Zebrane, Konstytucje apostolskie, listy „motu proprio” i bulle, orędzia na światowe dni*, t. IV, Ptasznik P. (red.), Kraków 2007.
2. Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam Suam*, Watykan 1964, nr 107.
3. Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church from the Second Vatican Council to John Paul II (1963-2005)*, ed. F. Gioia, Boston 2006.
4. Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* Nostra aetate, nr 2, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002.
5. Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego oraz Kongregacja ds. Ewangelizacji Narodów, *Dialog i przepowiadanie* (Watykan, 19.05.1991). Polskie tłumaczenie [w:] „Nurt SVD” 1993, nr 3(62).
6. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (Watykan, 07.12.1990), Wrocław 1995.
7. Jan Paweł II, *Do przedstawicieli innych religii* (2 września 1990 - Dar-es- Salam), [w:] Lach S., Kijas Z.J., *Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II* (1978 - 1999), Kraków 2000.
8. Jan Paweł II, *Dawać świadectwo o Bogu Ojcu w dialogu z wyznawcami wszystkich religii*. Audience generalne (21 kwietnia 1999 - Watykan), OR 20(1999) n. 7.
9. Jan Paweł II, *Religie posiadają moc kierowania ludzkimi sercami. Do przedstawicieli religii niechrześcijańskich, uczestników Dnia Modlitwy o Pokój w Asyżu* (31 października 1986-Asyż), OR 7(1986) n. 10.
10. *Papieska Rada do Spraw Środków Społecznego Przekazu, Kryteria współpracy ekumenicznej i międzyreligijnej w środkach społecznego przekazu* (4 października 1989), [w:] Napiórkowski S.C., Leśniewski K., Leśniewska J. (red.), *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, Lublin 2000.
11. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Catechesi tradendae”*, [w:] Jan Paweł II, *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II 1979-1995*, t. I, Romanek M. (red.), Kraków 2006.
12. Jan Paweł II, *Powitalne przemówienie Ojca Świętego. Bazylika Matki Boskiej Anielskiej. Światowy Dzień Modlitw o Pokój* (27 października 1986 - Asyż), OR 7(1986) n.10.
13. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Asia”*, [w:] Jan Paweł II, *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II 1996-2005*, t. II, Romanek M. (red.), Kraków 2006.

14. Urban J., *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Opole 1999.
15. *Sekretariat dla Niechrześcijan, Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii*, OR 5 (1984) n. 7.
16. *Rada Biskupów do Spraw Dialogu Międzyreligijnego i Kongregacji do Spraw Ewangelizacji Narodów, Dialog i głoszenie. Refleksje i wskazania dotyczące dialogu międzyreligijnego oraz głoszenia Ewangelii*, Paciorek A. (tł.), Tarnów 1993.

УДК 930.25 (075.8)

Оксана Гомотюк

*доктор історичних наук, професор
Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)*

«СЛОВО ПРО ЗАКОН І БЛАГОДАТЬ» МИТРОПОЛИТА ІЛАРІОНА ЯК ПРОГРАМА ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ

Аналіз інтелектуального надбання періоду Київської Русі підтверджує наявність самобутньої наукової традиції, яка розвивалася у тісному зв'язку із християнським світом, вносила у духовну скарбницю людства ідеали гуманізму, демократизму. Попри відмінні літературні спрямування, художньо-естетичні уподобання, сприйняття дійсності, об'єднуючою ідеєю інтелектуалів стало визначення місця і ролі україно-руської спільноти, її держави у тогочасному світі. Ця теза є домінуючою у різноманітних творах: повчаннях, посланнях, моліннях, житіях, проповідях, літописах. Окрім цього виразно простежується адаптованість історіософських роздумів до практики життя. Як зазначає В. Горський, якщо у західноєвропейській культурі здебільшого реалізується «платонівсько-аристотелівська» лінія філософії, яка передбачає прагнення до істини, незалежної від людини і людства, то в києво-руській культурі переважає «александрійсько-біблійна», яка орієнтується не так на здобуття безсторонньої істини, як правди, що будується як драма людського життя. «Любомудр»-філософ ідентифікує себе як факт в середині буття. Філософські висновки є наслідком пошуку сенсу життя. Центральним завданням теоретичних роздумів був аналіз земних проблем, можливість їх вирішення особистим прикладом. [1, с. 23]

Носіями нових знань стали князі, оскільки відомими є факти особливого поцінування Ярославом Мудрим книжної мудрості, що проявлялося у заснуванні однієї із найбільших у Європі бібліотеки у Софії Київській, («і до книг був

прихильний, читав часто і вдень, і вночі, І зібрав писців много, І перекладали вони із грецької на словенську і Письмо». [2, с.177]. Це ж стосується його наступників князів Святослава та Всеволода. Означену місію виконували й галицькі князі Ярослав Осмомисл, Данило Романович та ін. Окрім князів, формуванню наукових знань сприяли ченці, літописці, книжники, учителі, оратори-проповідники, перекладачі. Україна може гордитися такими репрезантами інтелектуальної еліти як Іларіон Київський, Нестор-літописець, Данило Заточник, Кирило Туровський, Клим Смолятич, Сильвестр, Никон Великий та ін.

За формою сучасні дослідники виокремлюють три осередки книжної мудрості, правда, за змістом їх без перебільшення можна назвати українознавчими осередками, де нарощувалися наукові знання, формувалися перші візії української національної ідеї, кристалізувався науковий світогляд. До першого відносять книжників оточення Ярослава Мудрого – Ярослав Мудрий, Іларіон, Григорій, Данило Заточник, Лука Жидята, Яків Мономах, Іоан, Нестор, поет Янь, Данило Ігумен, Клим Смолятич. Прикметною рисою осередку стало розуміння дійсності у тісному тандемі світського та релігійного, що створювало унікальний синтез релігії, суспільно-політичного, соціокультурного життя. [3, с. 63] Визначальною рисою другого – стало історико-релігійне спрямування, захист церковної ідеології, увиразнення характерних рис православ'я на відміну від католицизму, що оформилося у діяльності книжників Києво-Печерського монастиря: Феодосій Печерський, Нестор, Кирило Турівський. Книжники третього осередку – Михайлівського Видубицького монастиря – ігумен Мойсей, Володимир Мономах, Сильвестр ревно захищали ідеологію Мономаховичів. Після занепаду Київської Русі літописні, книжні, наукові традиції продовжувалися у Галицько-Волинській державі.

Орієнтація Ярослава Мудрого на династичні зв'язки із західним бомондом, що презентував католицьку Європу, свідчили про нові штрихи та вектори державотворчої діяльності. Це виразно простежується у заснуванні нового осередку – Києво-Печерського монастиря та призначенні митрополитом русина Іларіона. Прозахідна політика кореспондується із ідеями західного римського права, проведеного у *«Правді Руській»* – знаковій пам'ятці правової, суспільно-політичної, наукової думки українського суспільства раннього середньовіччя. Важливим моментом упорядкування внутрішнього життя держави стала систематизація існуючих та видання нових законів, де замість колишньої кровної помсти запроваджено право закону, а кожна стаття утверджувала верховенство гуманізму та демократизму. «Статут Великого князя Ярослава» наголошував: «горе тому, хто оправдує нечестивого заради мзди і від правдивого правду віднімає, бо Бог, який дає нам владу, піддає суду ваші діла і помисли ваші перевірить, оскільки ви є слугами царства його» [4, с. 106]; «кому мало дано, з

того менше питають, а кому багато дано, з того і багато питають, окрім тих, хто з великим терпінням встановив правду, утвердив істину». Ці думки, що є надзвичайно актуальними для сьогодення суспільства, стали визначальними при укладанні «Правди Руської», свідчили про глибокий демократизм руської спільноти, що не знищився упродовж багатьох віків, а ще більше закріплювалися вічеві традиції у наступному козацькому демократичному устрою. Розгляд конкретних соціально-побутових ситуацій створював умови для торжества приватної власності, захисту провідних соціальних верств, закріплював структурованість суспільства, був спробою узаконення князівської влади над руською спільнотою. У той же час, домінування князя в управлінській системі Київської Русі, синтез усіх гілок влади в одній особі сприяло консолідації суспільства.

Якщо «Руська Правда» стояла біля витоків історико-правової думки, то «Слово про закон і благадатель» (між 1037-1050) Митрополита Іларіона свідчило не лише форматування історичних, правових традицій української науки, але й розпочинало глибокі філософські роздуми над законом, благадатель, совістю, свободою вибору, національною ідеєю. В. Горський справедливо назвав його першою пам'яткою давньокиївської філософської думки [5, с. 357]. Високомистецька проповідь логічно вибудовувалася у взаємодоповнюючих частинах – релігійна проблематика, богословська тематика у контексті розвитку суспільства, історична – у рецепції народ, князь та власне молитва за землю руську. У площині міркувань над біблійними сюжетами, характерними рисами періоду Старого та Нового заповіту, автор «Слова ...» утверджує позитиви християнізації Русі, наголошуючи при цьому, що сам князь Володимир Великий «запалав духом, щоб самому християнином і всій землі його стати» [6, с. 124]. Твір дає нащадкам інформацію про шлях запровадження християнства на Русі, при цьому особливо актуалізується постать князя Володимира – тричі автор звертається до князя, проводить паралелі у світовій історії, виокремлюючи значення Петра і Павла для Риму, Івана Богослова для Азії, Фоми для Індії, Марка для Єгипту. Такі паралелі наводили на думку на можливість канонізації Володимира-Хрестителя, його названо «учителем» і «наставником благовір'я», постать презентувала високі моральні чесноти «у правду зодягнений, міццю підперезаний, в істину взутий, розумом увінчаний і благадійністю, як гривною і прикрасами золотими» красується [6, с. 129].

Мислитель, дотримуючись ідеї спадковості, наступності історичного процесу, відводить належне місце у руській історії як Володимиру Великому, так і його наступнику Ярославу Мудрому, котрий продовжує розпочате, примножує славу і велич, як Соломон після Давида. На підставі компаративного аналізу «закону і милості», Старого і Нового Заповіту, вміло поєднуючи світське і

релігійне, автор поціновує високі моральні та християнські чесноти як для пересічного русича, так і для державної політики Руської землі, «яку знають і до якої прислухаються по всіх чотирьох кінцях землі» [6, с. 124].

Митрополит бачив за історією Київської Русі цілісний процес, розуміючи наступність основних етапів. Знакові події минулого пов'язані із перед християнським періодом, християнізацією Русі та очікування Божого суду. Прикметно, що твір засвідчує рівноправність Київської держави у тогочасному співтоваристві. Саме Іларіон, як зауважує В. Горський один із перших висловлює історіософські роздуми про місце історії Русі у світі, його «Слово» набуває значення прообраза, на який спирається подальша традиція вітчизняної культури, принаймні до ХУІІІ ст. [5, с. 358].

Автор проповіді володіє належним літературним умінням, вживає яскравих порівнянь, що увиразнює головні думки релігійно-політичного твору. Читачі мають нагоду зрозуміти важливість суцільних проблем державотворення, головна із яких лежить у площині захисту історії, народу, держави, а Київська Русь постає у єдності землі, народу, князівських- очільників. Так, завершується проповідь «Молитвою до Бога усієї землі нашої». Митрополит в очікуванні страшного суду, наполегливо просить у Всевишнього за свою країну: «тих, що йдуть раттю, прожени, мир утверди, ворожі країни усмири, голод поверни в достаток, князями нашими постраши сусідні країни, боярам пошли мудрості, городи умнож, церкву твою плекай, багатство своє бережи. Мужів, і жон їхніх, і дітей спаси» [6, с. 131]. Зрозуміло, що це не лише прохання, а програма державотворення, основні засади якого будуються на християнських та моральних чеснотах, повазі до руського народу, його землі з центром у Києві. Таким чином, національна ідея базувалася на утвердженні величчя Київської Русі, визначення за нею рівноправного місця у тогочасному світі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Горський В. Філософские идеи в культуре Киевской Руси XI – начале XII вв. К., 1988.
2. Сліпушко О. Києворуська держава: Суспільно-політична і художня спадщина доби Середньовіччя (X- середина XIV століть) // Україна: антологія пам'яток державотворення, X-XX ст.: у десяти томах /редкол.: І. М. Дзюба та ін. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2008. – Т. І. Києворуська держава: суспільно-політична і художня спадщина доби Середньовіччя (X-XIII ст.)/ упорядкув., передм. та прим. О. Сліпушко. – 2009. С. 60-106.
3. Повість врем'яних літ / Україна: антологія пам'яток державотворення, X-XX ст.: у десяти томах /редкол.: І. М. Дзюба та ін. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2008. – Т. І. Києворуська держава: суспільно-політична і художня

спадщина доби Середньовіччя (X-XIII ст.)/ упорядкув., передм. та прим. О. Сліпушко. 2009. С. 142-179.

4. Статут великого князя Ярослава / Україна: антологія пам'яток державотворення, X-XX ст.: у десяти томах /редкол.: І.М. Дзюба та ін. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2008. – Т.І. Київоруська держава: суспільно-політична і художня спадщина доби Середньовіччя (X-XIII ст.)/ упорядкув., передм. та прим. О. Сліпушко. 2009. С. 106-107.
 5. Павленко Ю. Цивілізаційна природа України та глобальні протиріччя сучасного світу /Давньоруське любомудріє: Тексти і контексти / Нац. ун-т «Києво-Могилянська акад.»; Упор.: О. Вдовина, Ю. Завгородній. К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. С. 357-374.
 6. Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать/ Україна: антологія пам'яток державотворення, X-XX ст.: у десяти томах /редкол.: І. М. Дзюба та ін. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2008. – Т. І. Київоруська держава: суспільно-політична і художня спадщина доби Середньовіччя (X-XIII ст.)/ упорядкув., передм. та прим. О. Сліпушко. 2009. С.114-134.
- УДК 930.25 (075.8)

Наталія Московченко

кандидат історичних наук

Національний транспортний університет (Київ)

ВІДОБРАЖЕННЯ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН В ЕПІСТОЛЯРНІЙ СПАДЩИНІ ІВАНА ОГІЄНКА (МИТРОПОЛИТА ІЛАРІОНА)

Буремні події XX ст. сприяли появі нових історичних постатей в українській історії. Серед них – політичний, громадський і релігійний діяч, вчений, який увійшов в історію під двома іменами: світським – як Іван Іванович Огієнко, та під іменем митрополита Іларіона (до 16 березня 1944 р. – архієпископа Холмського і Підляшського) – очільника Української греко-православної церкви в Канаді.

Його життя та діяльність стали темою дослідження багатьох українських і закордонних науковців. Завдяки їх зусиллям і зусиллям представників української діаспори та їх наукових осередків в Україні повернулася значна спадщина митрополита Іларіона (Івана Огієнка), перевидані його наукові та літературні праці.

Серед вчених-огієнкознавців відомий дослідник З.Тіменик, М.Тимошик, І.Тюрменко, О.Завальнюк, Є. Сохацька та ін.

У радянській історіографії митрополит Іларіон (І. Огієнко) згадувався лише в негативному контексті. Причиною такого відношення стало те, що він певний час входив до урядових структур УНР та Гетьманату. Також його діяльність на території Польщі у міжвоєнний період і в умовах німецької окупації, його антирадянські виступи як очільника Української греко-православної церкви в Канаді не сприяли популяризації його діяльності.

Життєвий шлях Івана Огієнка є прикладом досягнення своєї мети, незважаючи на несприятливі зовнішні умови. Бажання навчатися привело його, сина вдови, в Київ, де він вступив до фельдшерської школи. Це була єдина можливість покинути провінційний Брусилів і отримати безкоштовну освіту. Після закінчення навчання Іван Огієнко деякий час працював в Київському військовому госпіталі, що відкрило для нього можливість вступу на медичний факультет Київського університету Святого Володимира з безкоштовним навчанням.

Та медицина мало цікавила юнака. Він почав відвідувати лекції професорів історико-філологічного факультету. Викладачі звернули увагу на обдарованого юнака й допомогли йому продовжити навчання на цьому факультеті як стипендіата Кирило-Мефодіївської стипендії. Після закінчення університету Іван Огієнко працював викладачем в одній з Київських гімназій.

Револьюційні події перервали мирний перебіг подій. Іван Огієнко стає професором новоствореного Українського народного університету, включається в політичне життя України. В уряді УНР очолює Міністерство освіти та Міністерство ісповідань. Стає першим ректором Кам'янець-Подільського університету, одночасно обіймаючи посаду Головноуповноваженого уряду УНР.

Про величезну роботу, яку Іван Огієнко здійснював на політичній, освітянській, громадській та релігійній ниві свідчить значна епістолярна спадщина, що зберігається в архівах України та видана українськими науковцями [1, 2].

Документи свідчать, що в еміграції Іван Огієнко продовжив свою політичну та громадську діяльність.

Особливу увагу Іван Огієнко як міністр Міністерства ісповідань уряду УНР приділяв українським військовополоненим, які знаходилися у таборах для інтернованих на території Польщі. Брошури видавництва «Українська Автокефальна церква», діяльність якої ініціював і підтримував Іван Огієнко, розповсюджувалися в цих таборах, що піднімало моральний дух військовополонених. В листах початку 1920-х рр., адресованих Іваном Огієнком Головному військовому священнику протоієрею Павлу Пащевському, відчувається постійна турбота щодо задоволення духовних потреб українських вояків: «Старшини і козаки Української Армії розкидані зараз по різних таборах і

живуть в таких умовах, що дуже потребують духовної опіки. Міністерство Ісповідань має намір допомогти їм в справі такої опіки...» [3]

У листах до кардинала римо-католицької церкви у Польщі Каковського, Митрополичого ординаріату у Львові УГКЦ та ксьондза, біскупа Кам'янець-Подільського Петра Маньківського Іван Огієнко обговорює питання матеріальної допомоги, яку інституції Римо-Католицької церкви надали українським біженцям і їхнім дітям [3, 4].

Видання православної релігійної літератури Іван Огієнко здійснював на базі друкарні Чину святого Василя Великого (ЧСВВ) Української греко-католицької церкви, яка знаходилася в Жовкві. Про це свідчать листи Івана Огієнка до церковного діяча, василіанина, історика церкви, професора філології, засновника Богословського Наукового Товариства, дійсного члена Наукового товариства ім. Тараса Шевченка, засновника журналу «Записки ЧСВВ» та бібліотеки «Записок ЧСВВ» Йософата Скрутня [3, 5]

Про взаємодію між українськими греко-католицькою та греко-православною церквами свідчать листи І. Огієнка до єпископа Луцького Української греко-католицької церкви Йосифа Боцяна, архімандрита монастиря ЧСВВ в Жовкві та українського священника-василіанина, ігумена в Букові й Дрогобичі, секретаря галицької провінції ЧСВВ члена комісії для видання літургійних книг і редагування кодексу канонічного права Східної Церкви Йосипа Заячківського з питань забезпечення релігійної літературою [3, 4].

З листування між Іваном Огієнком (згодом архієпископа Холмського і Підляшського Іларіоном) і митрополитом Андреем Шептицьким ми маємо можливість дізнатися про їх багаторічну співпрацю. Листування між ними, не зважаючи на його приватний характер та подальшу висвяту І. Огієнка на православного архієрея, є зразком високого церковного письменства. В листах обговорювалися питання віри, організації української церкви, релігійної освіти та видавництва релігійної літератури [3, 6, 7, 8, 9].

Отже, епістолярна спадщина Івана Огієнка (митрополита Іларіона) є свідченням про те, що українські церкви різних конфесій тісно взаємодіяли, підтримуючи ідею Української національної автокефальної церкви та надаючи моральну й матеріальну підтримку українському народу в скрутні часи.

ЛІТЕРАТУРА

1. Епістолярна спадщина Івана Огієнка (митрополита Іларіона) (1907–1968) / Упоряд. В. П. Ляхоцький, Н. П. Московченко, І. М. Преловська. К.: 2001. Серія «Пам'ятки» Т. 2. 477 с.
2. Листи громадських діячів, представників української науки, культури і церкви до Івана Огієнка (митрополита Іларіона) (1910–1969) / Упоряд.: Горбач Ю., Московченко Н., Преловська І. К.: Видавн. Олени Теліги, 2011. 751 с.
3. ЦДАВО України, ф. 1072, оп. 2.
4. ЦДАВО України, ф. 1429, оп. 2.
5. ЦДІА України, м. Львів, ф. 684, оп. 1.
6. ЦДІА України, м. Львів, ф. 376, оп. 1.
7. ЦДІА України, м. Львів, ф. 358, оп. 1.
8. ЦДІАЛ України, ф. 201, оп. 1.
9. ЦДАМЛМ України, ф. 1294, оп. 1.

ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: ВИТОКИ І СЬОГОДЕННЯ

УДК 159.922.4(=161.2):291.4/5

Ярослава Бугерко
кандидат психологічних наук, доцент
Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)

РЕЛІГІЙНІСТЬ ЯК ОЗНАКА ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІЇ

Здобуття Україною незалежності висвітлило цілий ряд проблем не тільки економічного, політичного чи культурологічного плану, а й психологічного. І саме психологічна, а точніше, ментальна проблема є, мабуть, найгострішою з них. Адже, лише маючи імунітет проти національної нівеляції, можна добитись високого рівня самоусвідомлення себе як нації. Для країни, яка роками не мала своєї державності, це питання надзвичайно актуальне. Відновити кращі традиції виховання й освіти можна лише враховуючи психічний склад народу, типові риси його національного характеру.

Аналіз історіографії етнопсихологічних досліджень проблеми української релігійності дає всі підстави констатувати наявність певної історичної, філософської і культурологічної спадщини в цій сфері. Варто вказати на філософське осмислення даної проблеми П. Юркевичем і Г. Сковородою, дослідження І. Левицького, Я. Яреми, А. Кульчицького Н. Григоріва, В. Янева. Серед сучасних дослідників - розробки А. Колодного і Л. Філіповича, Т. Довгого, М. Гринич і ін. Найбільш систематизовано етнопсихологічні детермінанти української релігійності представлені в роботах А. Кульчицького, В. Яніва, А. Колодного і Л. Філіповича.

Релігійність – категорія, що визначає всю палітру характеристик засвоєння індивідом і групою релігійних ідей, цінностей і норм, що своєю чергою детермінують поведінку віруючих. Сама категорія "релігійність" є багатогранною і включає цілий ряд складових, які визначають ставлення віруючого до навколишнього світу, окреслюють характер і ступінь засвоєння релігійних ідей і норм, а також їх вплив на поведінку людини і співтовариства. Зміст релігійності визначається багатьма критеріями, серед яких ключове місце займають етнопсихологічні особливості.

Варто зазначити, що деяка невизначеність у категорійному формулюванні поняття релігійності, пов'язана з тим, що сутнісний зміст самого поняття релігії переважно виводять від кількох схожих за семантикою, але відмінних за значенням латинських слів: «religo» – зв'язок, єднання; «religio» – побожність, честь, благоговіння; «geligere» – совість та ін. [4, 455]. Для позначення комплексу явищ, які засвідчують віру людини в Бога, в європейській науковій думці зазначений термін починає використовуватися, починаючи з епохи Відродження, а в українському дещо пізніше – у XVIII ст. Богословське розуміння релігії охоплює всю сферу, що з'єднує людину з божественністю, тому вона виступає основною причиною та наслідком появи і розвитку етносу.

Релігія та етнос це взаємопов'язані, однак не тотожні поняття, оскільки перше наближає особу та пов'язує її з Богом, і тому є виявом трансцендентального та стосується лише духовної сфери, а друге визначає характер різнорівневих людських стосунків і є біосоціокультурним явищем [1, 149].

Історичний аспект взаємозв'язку етносу і релігії є однією з центральних проблем етнорелігієгенезу, під яким розуміють складний, багатофакторний, різнолінійний процес, у результаті якого може виникнути моно- чи поліконфесійна спільнота. Ідентифікаційний аспект проблеми «етнос – релігія» розкривається через поняття етноконфесійності («етнорелігійність»). У вітчизняній науці воно з'явилося в 1990-х роках для диференціації груп людей чи окремих індивідів на основі їхньої етнічної належності та релігійного віросповідання.

Протягом останнього тисячоліття історія українського народу розгорталася у вигляді перманентних хвиль етнокультурного занепаду і відродження. За таких умов важливим і досить стабільним фактором його розвитку залишалося християнство, яке відігравало не лише етноконсолідуючу, але й іноді дезінтеграційну роль. Так, зокрема, утвердження в Україні східної ортодоксальної форми християнства спричинило виникнення реформаційних рухів, які призвели до втрати етноконфесійної єдності українського етносу та суттєво позначилися на його життєдіяльності [4, 481]

У низці психологічних досліджень відмічено виключне значення для українського етнорелігієгенезу другого тисячоліття двох подій: Берестейської церковної унії 1596 р., та включення у 1686 р. Київської митрополії до Московського патріархату. Оцінки зазначених подій далеко не однозначні, часто діаметрально протилежні. Що стосується першої із зазначених подій, то наслідком став певний розкол в українському народі, його поділ в конфесійному відношенні на православних та уніатів (греко-католиків). Незважаючи на етнічну єдність, у відносинах між ними тривалий час існувала нетерпимість, що межувала з прихованою чи відкритою ворожістю. Значення другої події для українців як нації

однозначно трактується як перетворення православної церкви на засіб денационалізації українського народу Росією.

Відмітимо і вплив так званої атеїстичної революції 1920 – 30-х років, коли сталінський режим прагнув насильницькими методами відірвати релігію від нації та протиставити їх. Окрім зруйнування православної церковної організації у 1946 р., підступним способом була заборонена українська греко-католицька церква. Цей жорстокий експеримент закінчився масовим етноцидом українського народу. В повоєнний період панування радянського тоталітаризму через цілеспрямоване насаджування атеїзму формувалося переконання, що релігія відіграє винятково негативну роль у його історії. Але насправді наступ на релігію став одночасно наступом і проти українства, яке, втрачаючи віру, зазнавало деєтнізації та мало перетворитися на безлику складову надетнічної спільноти під назвою «радянський народ».

На сьогодні очевидно, що глибинна суть релігійності українського народу зумовлена перш за все його національним характером, ментальністю. Однією з основних рис нашого національного характеру, як вказував перший український етнопсихолог Микола Костомаров, є релігійність. Власне, питання релігійності, як однієї з основних прикмет слов'ян (І. Мірчук), як вродженої схильності, яка "увідпорнює нас на зовнішні впливи і автоматично спричинюється до збереження нашої духовної самобутності, нашого духового "я" (проф. Кульчицький), як невід'ємної складової частини українського ідеалу людини (Г. Ващенко), та, врешті, як ознаку нашої національної ідентичності (В. Янів) постійно підносилося в колах української діаспори, в той час, як на Україні до недавнього часу воно старанно замовчувалося. Мало того, велася цілеспрямована і всеохоплююча робота по вихованню підростаючого покоління в дусі воєнничого атеїзму. А в результаті, на початку 90-х років почали говорити про кризу ідеалів серед молоді, наводити результати соціологічних опитувань, які свідчать, що в молоді помітно знизилась цінність багатьох моральних критеріїв, зникає бажання приносити користь людям і наростають нонконформістські тенденції [3, 16].

Доктрина матеріалізму, яка панувала за радянських часів, лише калічила людські душі, оскільки була чужою українській духовності, яка, як зазначав Г. Ващенко, з незапам'ятних часів ґрунтується на вірі в Бога [2, 33]. І лише повернення до самобутніх основ нашого народу, виховання молодого покоління у відповідності до психоструктури українця, збудованої протягом століть, допоможе нам не тільки зберегти свою культуру, але й протидіяти духовному і матеріальному спустошенню.

Традиційно, релігійність наскрізь пронизувала весь духовний світ українця, але її прояви та глибинні змістовні характеристики доволі специфічні та самобутні. На думку українського філософа П. Юркевича важливу роль у

формуванні релігійної свідомості українського народу відіграють не стільки розумово-раціональні мотиви, скільки емоції та почуття, тобто, образно кажучи, «серце людини». Релігійність завжди реально визначала характер життєдіяльності українців, хоча по-різному впливала на збереження їхньої етнічної єдності, ідентичності та самотності [4, 490].

Сьогодні важливо відроджувати українську духовність при допомозі освіти і виховання, щоб виховати вільну, розкуту людину, котра б керувалась внутрішнім моральним імперативом і відповідальністю за свої акти перед Богом і своїм народом. Для виховання такої людини необхідна відповідна освітньо-виховна система, яка б ґрунтувалась на властивих Україні світоглядницьких засадах. На думку Григорія Ващенка, ними є: 1) визнання Бога, як Абсолютної істини, Добра і Краси; 2) віра в безсмертність душі людини і перевага духа над тілом; 3) визнання абсолютної вартості особистості людини як образу і подоби Божої; 4) визнання, як основа моралі, любові до Бога і ближнього, любові до окремих людей і до своєї Батьківщини [2, 33]. Коротко мету виховання можна сформулювати як "служіння Богові і Батьківщині". Тільки на основі високих ідеалів може утворитись міцна, суцільна особистість.

Таким чином констатуємо, що в сучасних умовах роль релігії знову підноситься до важливого чинника етнічної ідентифікації населення України, яке за радянських часів втратило ознаки своєї етнічності. Релігійність й етнічність тісно поєднані й взаємопереплетені в буттєвому просторі українського народу. Релігійність є неодмінною складовою і своєрідним виявом його етнокультури як цілісного самотнього явища. Сформована впродовж тривалого розвитку, релігійність українців ввібрала в себе неповторність їхнього етнічного світобачення та ментальності. Релігія шукає і знаходить своє буття в етносі, а етнос шукає і знаходить його в релігії. Лише через таке поєднання можливе сучасне духовне відродження.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бугерко Я. Самоакцептація людини з погляду гуманістичної психології та вчення Христа. *Християнство і особа* : наук. зб. Тернопіль : Укрмедкнига, 2000. С.147 – 151.
2. Ващенко Г. Психічні властивості українців і причини наших невдач. *Рідна школа*. 1992. № 2.
3. Плавич В. Чи є ідеали у молоді сьогодні? *Рідна школа*. 1991. № 1.
4. Савчук Б. Українська етнологія. Івано–Франківськ : Лілея–НВ, 2004. 560 с.

Наталія Ліщинська

*кандидат філологічних наук,
доцент кафедри інформаційної та соціокультурної діяльності,
Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)*

МОРАЛЬНИЙ ДЕКАЛОГ ХХІ СТОЛІТТЯ

Із плином часу світ зазнає постійних змін: розвивається наука і техніка, змінюється рівень і спосіб життя, ставлення до багатьох речей. Під впливом зовнішніх змін кожна епоха виробляє свій погляд на мораль, формує власну систему цінностей, якими керуються люди. Мета нашого дослідження – простежити зміну парадигми моральних цінностей сучасної людини, яка живе в епоху глобалізації, пандемії, природних катаклізмів.

Однією з найдавніших морально-етичних систем світу є християнська. В її основі лежать Божі Заповіді, які називають декалогом. Поняття „декалог” (гр. *Dekálogos*, від *deka lógoi* – десять слів) відоме з часів Старого Завіту. Воно означає „найстаріший всесвітньо визнаний збірник прав людини; Десять Заповідей”.

За біблійною традицією, декалог становлять Десять Божих Заповідей, даних Мойсеєві на горі Сінай. Первинно вони сприймалися як „перелік головних норм, які регулюють поведінку людини і є запорукою її психічного і морального розвитку” [Див. 5, 457]. Дотримання Божих Заповідей складало основу праведного життя.

На основі моральних цінностей, вміщених у Декалозі, даному Мойсеєві, легко виділити чотири групи заповідей. Першу складають заповіді „Не знай інших богів, крім Мене” і „Не взивай марно імені Господа Бога твого”. Отже, першою і головною цінністю є Абсолют, Бог-Творець, на образ і подобу якого створена людина. Він є Кимось єдиним, кому віддається Божа честь, Кимось єдиним, до Кого через свою слабкість не може дорівнятися людина, а тому не має права обожнювати речі або інших людей. Ця група заповідей спрямовує буття людини до Вищого, Трансцендентного. Наголос робиться на цінності істинної віри, яка не зводиться до сліпого поклоніння.

До другої групи відносимо заповіді „Пам’ятай день святий святкувати” і „Шануй батька і матір”. Вона особливо вирізняє декалог з-поміж інших морально-звичаєвих правил. Людина має право на відпочинок не тільки через те, що має віддати честь Богові, але й через те, що має відпочити від праці. У пошані до Бога

(Хто створив життя, зробив його можливим) і до батьків (тих, хто дав життя людині) виявляється шана до самого життя. Воно є однією з найбільших цінностей. Це підкреслено у третій групі заповідей: „Не вбивай”, „Не чужолож”.

Четверта група заповідей стосується „суспільного життя людини, яка є паном свого майна і в контактах з іншими людьми мусить керуватися правдою, а не лукавством, що підриває основу людських стосунків”. Звідси й заповіді, що забороняють красти, неправдиво свідчити на свого ближнього, осуджують перелюб, прагнення заволодіти чужим майном [Див. 5, 458].

Новий Завіт доповнив старозавітній декалог двома головними заповідями любові. Разом вони становлять ядро християнської етики любові, яка побудована на системі універсальних цінностей: на першому місці – любов до Бога і до ближнього; шана до Бога і батьків; людське життя; правдивість, вірність. Біблійний моральний декалог є основою більшості етичних систем.

В епоху Відродження найбільшою цінністю стає не Бог, а людська особистість, „голос якої зливається з Божественним голосом” [4, 78]. Поступово релігійність стає „внутрішнім світом людини” [4, 78]. Виникає етика гуманізму, головними цінностями якої є вільний творчий розвиток особистості, універсалізація людської сутності, свобода думки, знання і віра, гармонія і краса.

Основною домінантою Нового Часу є розумове начало в людині, його вдосконалення. Найвищим виявом духовності і сенсом життя вважалося розумове пізнання. У рамках скептицизму – поширеної на той час філософсько-етичної системи, представленій в працях М. Монтеня, П. Бейля, – формується думка про те, що „всі без винятку закони моралі потрібно підпорядкувати природній ідеї справедливості, яка так само, як метафізичне світло, освічує кожну людину, яка народилася на світ” [Цит. за 1, 104].

XIX ст. стало періодом переоцінки християнських моральних цінностей, яка ще більше відділила етику від ідей християнства. Найповніше така „переоцінка” виявилася у філософії Ф. Ніцше. К. Маркс, аналізуючи етапи відчуження людини, бере за основу її ставлення до продуктів своєї праці, тобто до матеріальних цінностей, які поступово завойовували пріоритет перед духовними. Особливо це помітно в т. зв. „ідеологічній етиці” фашизму, комунізму. Така етика переходить межі людини, прагнучи досягти вищого ідеалу, якого шукає „поза Богом” і любов’ю до ближнього, бо основною цінністю визнає владу.

Але християнська морально-етична традиція не зникає. Вона стала поштовхом до виникнення на зламі кін. XIX – поч. XX ст. т. зв. „незалежної етики”. Її витоки сягають часів античності (а точніше – філософської етики софістів і Сократа), але найбільше на формування „незалежної етики” вплинули філософсько-етичні ідеї Ренесансу і раціоналізм Просвітництва [Див. 1, 105]. Згадана етична концепція має загальноєвропейський характер. Значного

поширення вона набула в Австрії та Німеччині (Брентано, Мейнонг, Гуссерль, Гартман), Польщі (К. Твардовський, В. Татаркевич, В. Тибурський, А. Свєнтоховський, Т. Котарбінський та ін.).

У чому ж проявлялася „незалежність” цієї етики? Перш за все, незалежність від будь-яких догматів (догматичність характерна для епохи Середньовіччя і часів інквізиції). По-друге, вона має бути незалежною методологічно, функціонувати як самостійна наука, тобто мати „логічну незалежність” (М. Оссовська). По-третє, етика має бути „земною”, спрямованою на реальну людину.

За Т. Котарбінським, етика – це теорія раціонального керування духовним життям людини. Головними її цінностями є щастя, совість і цілеспрямованість. Всі вони взаємозв’язані: спрямованість до дії допомагає уникнути нещастя, спокійна совість – бути щасливим, муки сумління затьмарюють щастя. Звідси й основний принцип незалежної етики: живи так, щоб не робити іншим зла [1].

Це лише одна із концепцій, з позиції якої можемо охарактеризувати моральний декалог ХХ ст. Відомий український вчений С. Кримський, аналізуючи етичну ситуацію сьогодення, виділяє кілька основних принципів духовності, яку трактує як „безкінечний шлях до формування свого внутрішнього світу, що дозволяє людині не залежати повністю від контексту зовнішнього життя, тобто залишитися собі тотожним” [2, 18].

Домінантою концепції С. Кримського є особистість, яка представляє неповторність своєї нації і визнає духовність за спосіб життя. Сама духовність реалізується у кількох важливих принципах (подібно до Десяти Заповідей Божих).

Першим є головна біблійна засада любові до ближнього, що виявляється в умінні служити іншим людям, щоб зберегти духовність в собі. За С. Кримським, „усі гріхи – це насамперед гріхи духу. Духовність – це вся повнота буття людини, яка орієнтована й націлена духом”. Тому її не можна зводити до ідей [2].

Кожна особистість прагне досконалості. Її вершиною є реалізація принципу „монадності”: завдання особистості полягає в тому, щоб не зводити вирішення проблем колективним шляхом, а доповнювати його здатністю особистості представляти свою націю, культуру, епоху. Саме ця здатність формує монадну особистість. Така особистість не протистоїть колективові, а є його органічною часткою. Оскільки „монадність” є однією з основних ознак сучасної духовної людини, ряд монадних особистостей має постійно поповнюватися. У цьому полягає реалізація принципу „плеядності”. Колектив монадних особистостей тримається на засадах рівності і взаєморозуміння. Тому, попри індивідуальність кожної особистості не можна повністю відкинути колективність. Колективності не потрібно протистояти, її слід відшукати в собі, діючи за принципом толерантності, суть якого полягає в розумінні й терпимості. При чому розуміння є його основним змістом: „Особистість не може бути об’єктом, тобто тим, що протистоїть людині,

а тільки суб'єктом. Так як і Бог не може бути об'єктом, це тільки суб'єкт. Це означає, що особистість треба зрозуміти, тобто включити в своє життя. Це і буде справжня толерантність" [2, 18].

Особливої ваги в концепції С. Кримського набуває час. Вчений вважає, що раціональне використання життєвого часу полягає в його ціннісному духовному заповненні. „Розширюючи” час у такий спосіб, людина не повинна бути однобічною у виборі мети. Чим більше цілей досягнуто, тим гармонійнішою буде особистість. У цьому полягає принцип полісистемності. Кожна справа має мати свої підсистеми. Якщо вони не сформовані, виникає небезпека фанатизму. XX століття неодноразово довело його деструктивну дію (фанатичне поклоніння культу вождів, сліпе підкорення їхнім наказам знищило мільйони людей).

Зачепивши проблему фанатизму, ми постали перед проблемою зла в сучасному світі. Якщо існує духовність, яка реалізується через ряд принципів, існують моральні цінності, то чому в сучасному суспільстві так багато зла? Звідки воно? Як зауважує Е. Нойманн, у кожній людині живе глибоко прихована частка зла – тінь. Ми боремося зі злом, вбачаючи його в інших людях. А головне – не помічаємо у собі! І всю свою силу, спрямовану проти зла, ми скеровуємо проти них. Це одна із причин агресії, яку людина переконливо оправдовує перед своєю совістю. Щоб не примножувати зла, потрібно „зустрітися зі своєю тінню”, тобто не боятися визнати його присутність у собі. Це і є основа „нової етики” [Див. 3].

На подібній засаді ґрунтується принцип несилового протистояння добра і зла, сформульований С. Кримським: „...насилля застосовується не тоді, коли це можливо. А лише тоді, коли це необхідно. Крім того, треба завжди пам'ятати, що насилля веде до зла, іноді більшого, ніж те, на яке воно було націлене” [2, 19].

Незважаючи на різноманітні підходи до проблеми моральності, завжди актуальним залишиться християнський Декалог і триєдина нероздільна єдність Віри, Надії і Любові. „Вона є наскрізною для європейської культури, хоч і набуває різного тлумачення в різні часи”.

Кожна епоха і кожна нація творила свій моральний декалог. Домінанти цього декалогу постійно змінювалися. Головною цінністю в етиці християнства є Бог. Людина прагнула досконалості Абсолюту. Тому в моральному декалозі на першому плані любов до Бога і ближнього, милосердя, пошана до батьків. З поширенням філософії гуманізму центральне місце віддано людській особистості. Головними цінностями стають щастя, гуманне ставлення до інших, взаєморозуміння. Людство XX ст., роблячи все заради особистого щастя, „забуло” про щастя ближнього. Особливої ваги набувають матеріальні цінності, які часто є причиною непорозумінь, жорстокості. У пошуках ідеального суспільства людство зайшло так далеко, що власноруч створило тоталітарні режими антигуманного спрямування.

Людина початку ХХІ століття стоїть на межі цінностей і „анти-цінностей”, добра і зла, намагається не загубити себе у процесах глобалізації, цифровізації, потужних інформаційних потоках, війнах і природних аномаліях. Живучи в умовах світової пандемії, вона відчуває цінність власного здоров’я, присутності ближнього поряд, радості простого спілкування, чистого довкілля, цінність власного життя, але все ще не вміє бути вдячною за те, що має, ще шукає шлях до справжніх цінностей, подарованих Богом.

ЛІТЕРАТУРА

1. Веретюк О. М. Гуманистическое содержание реизма (на материале философского наследия Т. Котарбиньского). Диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук. Львов, 1991. 147 с.
2. Кримський С. Принципи духовності ХХІ ст. // День. 2002. № 210. (П’ятниця, 15 листопада). С. 18-19.
3. Нойманн Э. Глубинная психология и новая этика. Человек мистический. Санкт-Петербург: Академический проект, 1999. 206 с.
4. Хамітов Н. Людина і народ: етноантропологія // Філософія: Світ людини. Курс лекцій. К.: Либідь, 2003. С. 400-413.
5. Ricneker F., Maier G. Leksykon biblijny. – Warszawa: Vocatio, 1996. – 1222 s.

Ірина Шкіцька

*доктор філологічних наук, професор,
професор кафедри інформаційної та
соціокультурної діяльності*

Західноукраїнського національного університету (Тернопіль)

ВІДОБРАЖЕННЯ ХРИСТИЯНСЬКИХ ЦІННОСТЕЙ В УКРАЇНСЬКИХ ПРИСЛІВ'ЯХ І ПРИКАЗКАХ

Прислів'я та приказки є унікальним зібранням тисячолітнього досвіду народу, невичерпною скарбницею його духовної краси та «мудрості віків». Культура українців є глибоко моральною й ґрунтується на християнських засадах, про що свідчить і багатство української фразеології.

Вивченню фразеологізмів на матеріалі слов'янських мов присвячені праці таких учених, як В. Ужченко, Д. Ужченко, Ю. Прадід, А. Григораш, О. Стишов, А. Архангельська, О. Добриднева, О. Сенько, В. Коваль, О. Мороз та ін. Динамічні процеси у фразеологічній системі східнослов'янських мов дослідила М. Жуйкова [2]. Фразеологічні одиниці як засоби репрезентації мовної картини світу стали об'єктом наукових студій Д. Добровольського, Ю. Рилова, Н. Сердюкової тощо. У психокогнітивному аспекті фразеологію яскраво висвітлено в праці О. Селіванової «Нариси з української фразеології (психокогнітивний та етнокультурний аспекти)», яка обстоює погляд на фразеологізми як культурні коди етносвідомості [3].

Мета нашої розвідки — дослідити репрезентацію християнських цінностей і чеснот в українських пареміях. Передусім розглянемо, як основні ідеї Божих заповідей утілились в українських прислів'ях і приказках.

Глибоку віру українців у Всевишнього, визнання Його всемогутності та величі відображають такі фразеологізми: *Хто за віру вмирає, той собі царство заробляє; Яка віра, така й охвіра; Нема на світі над Бога; Над Богом нема нікого; Без Бога ні до порога; Усе Божеє, тільки гріхи наші; Як би не Бог — хто б нам поміг!; Кому Бог допоможе, то все переможе; З одним Богом на сто ворог; Як Бог дасть, то і в окно подасть; Кому Господь має що дати, то дасть і в хаті; Коли Бог не годить, то й огонь не горить [5, 39]; Як Бог годить, то й мокре горить; Як Божя воля, то виринеш з моря; У Бога все мога; У Бога все готово; Без Божої волі і волос з голови не спаде; Не родить рілля, але Божя воля; Нам Бога не вчить, як хліб родить [5, 40]; Од Бога ніде не сховаєшся; Од людей сховаєшся, а од Бога ні; Бог знайде, хоч і в печі замуруйся; Що Бог навіне, того ніхто не мине [5,*

41]; *Хто з Богом, з тим і Бог; Як мога коло Бога; Від серця до Бога навпростець дорога* [5, 42].

Розуміння українцями Бога як вищого вияву безмежної любові до людини вербалізувалось у таких прислів'ях: *Що Бог дає, то все к луччому; Бог знає, що робить; Кого Бог засмутить, того і потішить* [5, 41]; *Бачить Бог з неба, що кому треба; Дав Бог роток, дасть і кусок; Хто дав зуби, дасть і хліб до губи; Бог — батько: як буде нас тримати, то буде годувати; Дасть Бог день — дасть і пожиток* [5, 42]; *Бог дасть долю і в чистім полі* [5, 113].

Заповідь шанувати батьків маркують паремії: *Шти (поважай) отця-матір, будеш довголітен (жити довго) на землі* [5, 416]; *Шануй батька та Бога — буде тобі всюди дорога; Отець — як Бог* [5, 415]; *Батькова хата усім багата; Батько пауху дере, та дітям дає* [1, 158]; *Рідна матка — тепла хатка* [1, 156]; *Нема в світі правди — тільки рідна мати* [5, 415]; *Материна молитва з дна моря рятує* [1, 157].

Божа заповідь любові до ближнього знаходить відображення в толерантному ставленні до чужих звичаїв: *Що край, то звичай, що сторона, то новина; Що город, то норів, що манастир, то й устав; Що город, то народ; У чужий манастир не сунься зі своїм уставом; Кожна дзвіниця має свої дзвони* [1, 52], а також у глибокій повазі до іновірців: *У всякім подвір'ї своє повір'я* [1, 52]. Низка українських прислів'їв і приказок вчить сприймати іншу людину такою, яка вона є — зі всіма її недоліками та дивацтвами: *У Сидора звичай, у Петра свій; У всякого Мирона свої нориви; У всякого Мусія своя затія; У всякої Пашки свої замашки* [1, 52]; *У всякої Федорки свої одговорки* [1, 192]; *Кожен молодець на свій образець; Всякий піп по-своєму співа* [1, 52]; *Час часу рознь — і чоловік чоловіку* [5, 142]. Український соціум здавна засуджував тих, хто упереджено ставиться до ближнього, не помічаючи своїх недоліків: *В чужім оці порошинку бачить, а в своєму пенька не помічає* [1, 189].

Любові до ближнього вчать і такі прислів'я, як: *Чого сам не хочеш, того другому не бажай* [1, 182]; *Не бажай того другому, чого собі не хочеш* [1, 186]; *Над товаришем не смійся, бо над собою заплачеш; Не рий другому яму, бо сам в неї попадеш* [1, 182]; *Бережи чуже, неначе око своє* [1, 184]; *Шукай собі прибилі, де нема другому загибелі; Хочеш собі добра — не роби нікому зла* [1, 186].

Схвалення нашими пращурами мирлюбності, жертвовності, готовності покласти життя за ближнього знаходимо у таких пареміях: *Не буде добра, коли в хаті вражда* [1, 206]; *Не лайся ні з ким, так гарним будеш усім* [1, 85]; *Гнів людину сушить* [1, 116]; *Ласкаве дитя / теля дві матки ссе* [1, 160]; *Поганий мир краще всякого суда* [1, 55]; *Худий мир краще доброї сварки* [1, 188]; *Бийся й лайся, а про мир слово оставляй* [1, 85]; *Будь людям добрим угоден, будеш і Богу надобен; Будь лагодним, будеш і Богу угодним; Щирому і Бог помагає* [5, 220]; *Сам пропадай, а*

товариша в бою / із біди виручай [1, 64];Добрий пастух не за себе турбується, а за отару [1, 50].

Українські прислів'я та приказки засвідчують украй негативне ставлення українців до фізичного насилля над людиною та вбивства: *Бійка до добра не приведе* [1, 85];*Бійкою правий не будеш* [1, 86];*Замірся / розсердься, та не вдар;* *Не бий, бо проб'єш* [5, 195];*Пень, а не бий;* *Язиком що хоч роби, а рукам волі не давай;* *Очима їж, а руками зась* [5, 196];*Крови кров'ю не змиєш* [1, 188].

Водночас чимало фразеологізмів маркують думки українців щодо впливу соціального оточення на поведінку людини та її внутрішній світ: *З ким живеш, того духу набереш;* *З яким зійдеши, таким і зостанешся;* *До кого пристанеш, і сам таким станеш* [1, 79];*Коли з розумним діло маєш — до свого розуму прибавляєш, а коли з дурнем подружиш, то і свій ум загубиш* [1, 110];*Скажи мені, з ким ти знайомий, тоді я скажу, хто ти* [1, 185];*В хорошій компанії розуму наберешся, а в поганій і свій загубиш;* *Зла компанія і доброго чоловіка зіпсує* [4, 76];*З собакою ляжеш, з блохами встанеш* [4, 62];*З добрим дружись, з лихим стережись* [4, 76].

Аналіз українських фразеологізмів дозволяє зробити висновок про те, що українці здавна розуміли гріховність людської природи, силу впливу поганих звичок і труднощі, які виникають на шляху до кардинальної зміни моральних аспектів життя людини: *Гріх по дорозі біг, та до нас плиг;* *На гріх не спасешся;* *Всяк чоловік не без гріха;* *Чоловік що ступить, то згрішить;* *Чоловік не ангол, жеб не зогрішив* [5, 43];*Нема чоловіка без вади* [5, 141];*Чорного кобеля не вимисш добіла* [1, 192];*З чорної кішки білої не зробиш* [4, 63];*Вор біду перебуде і знов вором буде;* *Хто раз украв, той ще захоче;* *Дай вору золоту гору, він і тоді не перестане красти* [1, 60];*Горбатого могила виправить* [1, 116];*Привикла собака за возом, то й за саньми біжить* [1, 120];*Старого собаку важко до ланцюга привчити* [4, 62];*Вовк старіє, але не добріє* [4, 58];*Ледащо ледащим і згине;* *Пізно старого kota вчить гонки* [5, 174];*Кривого дерева не випрямиш* [4, 38].

Серед українських паремій знаходимо й такі, у яких внутрішня краса людини позиціонується як більш значуща, ніж її зовнішній вигляд: *Не шукай краси, а шукай доброти;* *Не краса красить, а розум* [1, 115];*Не суди по одежі, суди по уму* [1, 138].

Однією з моральних чеснот українців є вміння вислухати людину, бути уважним до неї, не робити поспішних негативних висновків щодо ближнього: *Не спіши карать, спіши вислухать;* *Без розсуду не твори суду* [1, 56].Християнська заповідь «Не свідчи неправдиво на ближнього твого» репрезентована у прислів'ї *Краще десять винуватців простить, чим одного невинного наказати* [1, 56]. Однозначно негативне ставлення українців до обману та неправди знаходить відбиток й у таких фразеологізмах: *Обманом баришів не наживеш* [1, 95];*Будеш*

лукавить, так чорт задавить; Хто на віку лукавить, того швидко чорт задавить [1, 107].

Заздрість у християнстві трактується як гріх, що часто призводить до негативних наслідків. Серед українських паремій, які засуджують заздрісників, знаходимо такі: *Не зазіхай на чуже, бо й свого не матимеш; Голова, як вола, а все, бач, мала; Заздрість ніколи спокою не має; Заздрі очі не знають сорому; В заздрості нема радості; Заздрий від чужого щастя сохне; Заздрий сохне від того, щастя бачить у кого; Де щастя водиться, там заздрість родиться; Залізо їржа з'їдає, а заздрий від злоти помирає; В чужих руках завше більший шматок* [1, 123]; *Заздрівому боком вилізе* [5, 236].

Доволі яскраво в українській фразеології репрезентована християнська заповідь «Не кради»: *Воровство — погане ремесло; Будь голий, а не злодій; Вору і слава злодійська; Як хочеш пропасти, почни красти* [1, 59]; *Краще прясти, ніж красти* [1, 56]; *Не твоя чашка, не тобі й пий* [1, 184].

Негативне ставлення до злодіїв часто вербалізується у бінарній парі «чуже-своє», що маркує шанобливе ставлення до чужої власності: *На чужий кусок не роззявай / розкривай роток; Не точи зубки на чужі куски, а свої май, тоді й кусай; Не точи зубки на чужі куски, а свої май, тоді й кусай* [1, 65]; *На чужий коровий очей не поривай, а про свій дбай; По чужих карманах шукай, а про свої дбай; У чужий ставок не кидай неводок; Не бери чужого, не бійся нікого* [1, 66]; *Свого не забувай, а чужого не займай* [1, 184].

Українці з покоління в покоління передавали своїм нащадкам задовану у фразеологічній формі інформацію про те, що крадене не зробить людину ані багатію, ані щасливою: *Краденим добром багатим не будеш; Злодійський грош не піде впрок (на користь)* [1, 59]; *Чужий кусок дере роток; Чужа копійка карман палить; Чуже добро в користь не йде; З чужого добра не здобудеш двора* [1, 66]. Багато українських фразеологізмів маркують думку про те, що навіть скромні результати своєї праці кращі, ніж привласнені — чужої: *Зароблений сухар краще краденого бублика* [1, 59]; *Краще своє латане, чим чуже хапане* [1, 66]; *Своя рогіжка краще чужого килима* [1, 65]. Засудження в християнстві хабарництва та людей, які в нечесний спосіб наживають майно, відобразилось у таких українських прислів'ях: *Хто бере хабарі, тому готують місце в тюрмі; Заступить заступив, а червонець ізлупив* [1, 133].

Однією з найбільших людських добродісностей у християнстві є смиренність, що часто поєднується з вірою у Промисл Божий. До українських приказок і прислів'їв, у яких «задовані» ці чесноти, можна віднести такі: *Терпи душа, спасена будеш; Терпен — спасен* [5, 14]; *Божя воля! — Божя власть / сила!; Що Бог дасть — те й буде; Яке Бог уродив, таке й жну* [5, 141]; *Карась зірветься, щука попадеться* [1, 47]; *Що з воза впало, те пропало; Не плач, як загубиш, не*

радій, як знайдеш [1, 90]; Не тужи за бабою, дівка буде [1, 91]; Умний смиряється, а дурень надувається [1, 116]; Бог знає, кого на розпід покинути [1, 178]; Бог не попустить, — свиня не з'їсть; Аби ціла голова, Бог шапку дасть [1, 179]; Кому книш, а кому шиш; Кому сього й того, а кому нічого [1, 205]; Судженого й конем не об'їдеш; Від судьби не втечеш [1, 206].

Покірність християнина Божій волі знаходить вияв і у прийнятті неминучості смерті, розумінні суєтності людського життя, його скороплинності, неможливості змінити минуле. Це відображено у приказках: *Усі ми під Богом (ходимо) [4, 39]; Не буде так, як думаєш, а буде так, як станеться; Чому бути, тому не минути; Що буде, те й буде; Усе тінь минуца, одна річ живуца; Що буває, те минає [4, 17]; Сьогодні вінчався, а завтра скінчався [1, 197]; Усі помрем і нічого з собою не візьмем; Умрем, так із собою візьмем: чотири дошки та землі трошки [1, 109]; Смерть нікого не мине [1, 216]; Усе на світі — до пори до часу [1, 183]; Є каяття, та нема вороття [1, 182].*

Віру в добро і справедливість віддзеркалюють паремії: *Попався той, що кусався [1, 86]; Бере-бере вовк, та й вовка візьме [1, 56]; Віділлються вовкові овечі сльози [4, 58]; Скільки вор не краде, а в тюрмі буде [1, 60]; Скільки не мотай, а кінець буде [1, 131]; Що посієш, те й пожнеш [1, 182]; Скільки вірвовку не плети, а кінець їй буде [1, 189]; Не все котові масниця, прийде й великий піст [1, 191]; Усе минеться, одна правда зостанеться [1, 204]; Прийде і на пса колись зима; Увірветься нитка [4, 207].*

В українській культурі не схвалюються бездіяльність, лінощі, неробство, натомість пропагується повага до чесної праці. Відзначимо, що ця тематична група фразеологізмів є найбільш чисельною в українському фольклорі: *Вік живи, вік учись і вік трудись [1, 107]; Без праці жити — тільки небо коптити; Без труда нема плода [4, 64]; Всякий труд почесний [4, 65]; Без праці не будуть калачі [4, 63]; Люби труд змалу, слухатимеш весь вік похвалу; Хто добре працює, тому і щастить; Хто трудиться, той не журиться [4, 69]; Під лежачий камінь вода не тече [1, 127]; Лінощі псують людину [1, 126]; Ліньки людей у злидні вводять [1, 127]; Ліньки — родичі злиднів; Від ліності чоловік хворає [1, 128]; Тоді Бог дасть, як сам заробиш; Бог то Бог, та не будь в сам плох [1, 178]; Богу молись, а сам трудись, бо з голоду помреш; На Бога надійся, а сам не зівай / плошай; Бог нитки сучить, як жінка пряде [1, 179]; Бога взивай, а руки прикладай [5, 41] та ін.*

Засудження нечесних людей і глибоку повагу до істини знаходимо в таких прислів'ях: *Брехнею свій пройдеши, та назад не вернешся; Брехунові не ймуть віри, коли й правду каже [1, 121]; Неправдою світ пройдеши, та назад не вернешся; Правду сховаєш, та сам з ями не вилізеши; Правда світліша за сонця; Правда суду не боїться; Правда — як масло: скрізь наверх спливає [1, 204]; Топчи правду в калюжу, в вона все чиста буде [1, 201]; Правда — як гостра коса [1, 204]; Хто за*

правду горою, той не боїться і бою; Правда в воду не тоне, а в огні не горить [1, 205]; Щира правда всюди куток найде; Хто любить світ, той любить правду; Праведного чоловіка і Бог оправда; Справедливого чоловіка і Бог любить; Хто по правді жиє, то й Бог дає [5, 310]; Що правда, то не гріх [5, 311].

В українській культурі негативно оцінюються хвалькуваті люди, ті, що не дотримують свого слова, зверхньо ставляться до інших, а також ті, які багато говорять, що є одним із проявів гордині: *Хвастун — пустий чоловік; Хто чим несеться, на тому й підсковзнеться; Так зазнався, що й чортові не брат [1, 132]; Хвалящому і Бог не помагає; Не хвались, та Богу молись [5, 148]; Порожній колосок вище всіх стоїть [1, 133]; Дзвону багато, а правди мало; У багатослів'ї не без пустослів'я; Гуде, як вітер у порожній димар [1, 122]; Гордим Бог позбиває рог; Чоловік гордий, як пухир водний [5, 142].*

Християнська заповідь «Не чини перелюбу» в українських прислів'ях і приказках репрезентована прикладами, які засвідчують відповідальне ставлення до заміжжя / одруження, пропагують подружню вірність протягом усього життя, застерігають від стосунків поза шлюбом: *Заміж іти не на рік, а на цілий вік; З ким вінчається, з тим і кінчається (помирає); Драний кожух — не одяг, чужий чоловік — не надежда; Як проти сонця води не напиться, так з чужим чоловіком не нажитися; Чужий чоловік до часу, а свій — до смерті [1, 151]; Чужу жінку полюбиш — свою згубиш; Знайся з кумою, — підеш із сумою; Чужу жінку обійди стороною, то не будеш битий; Не клади коло чужої жінки кілок, бо ним тобі й печінки відіб'ють [1, 155].*

Негативне ставлення українців до зловживання алкогольними напоями та переїдання вербалізувалось у таких прислів'ях: *З посту не мруть, а від обжорства дохнуть; Смачного потрошку, щоб животик не болів; Солодка їда — животу біда [1, 173]; Не пий вина, так і не зійдеш з ума [1, 172]; Хто п'є вино, уб'є його воно [1, 177]; Хто багато п'є, той сам себе б'є; Вино вину творить; Прощай розум, як із горілкою зустрівся [1, 176].*

Таким чином, українські прислів'я та приказки, будучи важливим складником духовної культури українців, яскраво відображають основні християнські чесноти: любов до Бога та до ближнього, толерантність до поглядів і проявів поведінки інших, шанобливе ставлення до батьків та родини, повагу до чесною праці й чужої власності, помірність у споживанні їжі та напоїв. Працелюбність, чесність, смиренність, миролюбність, жертівність, внутрішня краса людини в традиційній українській культурі позиціонуються як моральний еталон і зразок для наслідування.

ЛІТЕРАТУРА

1. Багмет А., Дашченко М., Андрущенко К. Збірка українських приказок і прислів'їв: Репринтне відтворення вид. 1929. Київ: Техніка, 2002. 224 с. (Народні джерела).
2. Жуйкова М. Динамічні процеси у фразеологічній системі східнослов'янських мов: моногр. Луцьк : РВВ «Вежа» Волин. держ. ун-ту ім. Лесі Українки, 2007. 416 с.
3. Селіванова О. О. Нариси з української фразеології (психокогнітивний та етнокультурний аспекти). Київ–Черкаси: Брама, 2004. 276 с.
4. Українські народні прислів'я та приказки. Київ: Т-во «Знання» України, 1992. 96 с.
5. Українські приказки, прислів'я, і таке інше: зб. О. Марковича та інших / укл. М. Номис; упоряди. М. М. Пазяк. Київ: Либідь, 1993. 678 с.

Леся Біловус

*доктор історичних наук,
професор кафедри інформаційної
та соціокультурної діяльності,
Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)*

Олена Васильків

*кандидат філологічних наук,
доцент кафедри інформаційної
та соціокультурної діяльності,
Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)*

МАТЕРІАЛИ УКРАЇНСЬКОМОВНОЇ ПЕРІОДИКИ ДІАСПОРИ США ЩОДО РЕЛІГІЙНОЇ СИТУАЦІЇ В УКРАЇНІ (СЕРЕДИНА ХХ СТ.)

В українськомовній періодиці діаспори США зустрічаємо чимало інформаційних матеріалів, що порушують проблеми чи висвітлюють події релігійного життя України, навіть тоді, коли вона перебувала у складі СРСР. Після Другої світової війни в центрі уваги авторів публікацій – антирелігійна політика радянського уряду. Як відомо, декретом від 1918 р. церква була відділена від держави, однак ця норма так і залишилася на папері. У Великодню ніч 1927 р. у Києві силами комсомольських організацій була влаштована антирелігійна демонстрація із транспарантами російською мовою та непристойними

зображеннями православних священників, монахів і равинів. Щодо католиків, то костели були просто закриті ще раніше, а священників вислано у Сибір. Через рік 1928 р. у приміщенні Київського державного цирку було влаштовано показовий процес проти монаха Києво-Печерської лаври, метою якого було остаточно дискредитувати монарший чин. Водночас по всій Україні розпочалося масове закриття і нищення церков. Лише в самому Києві, за свідченнями археолога П. П. Курінного, зруйновано 11 церков (серед них і пам'ятки архітектури Микільський військовий собор, побудований І. Мазепою Михайлівський монастир, Десятинна церква, головна церква Братського монастиря та ін.); під столицею – Межигорський спас (місце поховання старих запорожців); з Києво-Печерської лаври і Володимирського собору (з якого пограбовано всі цінні речі) облаштовано антирелігійні музеї. Перед початком Другої світової війни в Києві діючою існувала лише маленька церква на Солом'янці. Крім того, антирелігійна пропаганда активно велася через літературу і мистецтво. І раптом в 1947 р. радянська влада своїм політичним рішенням вирішила «воскресити» православну церкву. У документних масивах україномовної періодици США цей факт пояснюють двома чинниками: по-перше, церква ставала ще одним потужним засобом пропаганди, а по-друге, перед союзним англо-саксонським світом потрібно було показати, що в Радянському Союзі існує свобода релігії. Однак, як було вже зазначено вище, до війни про це не могло навіть бути мови. Через те, зважаючи на оприлюднені заяви, у середовищі української діаспори США у цьому питанні вирішили зайняти вичікувальну позицію [1].

Натомість до ООН Священним Синодом УАПЦ на еміграції був висланий Меморандум щодо долі українських емігрантів у Європі, підписаний митрополитом Полікарпом. Газета «Свобода» за 1947 р., правда зі скороченнями, проте ознайомила своїх читачів із цим документом, особливо у частині, де говориться про українську церкву під гітлерівською і радянською окупацією, ще раз підтвердивши, що свободи релігії в СРСР не було і не буде. Опублікований текст містить інформацію про те, що на Східній Україні до початку Другої світової війни не залишилося жодного єпископа, цілі області були без церков і священників. Відродження релігійного життя почалося під час воєнних дій, із Західної України, де в часи Польщі функціонувала, крім греко-католицької, й автокефальна православна церква. Саме ієрархи останньої подбали про висвячення єпископів і священників для Східної України. Оскільки до 1942 р. німецька влада не втручалася в церковне українське життя, його вдалося організувати силами самого суспільства. Однак з літа 1942 р., коли рейхскомісаріат України вирішив контролювати і цю ділянку, діяльність української церкви проводилась в умовах релігійної нетолерантності і з грубим порушенням прав і канонів східної церкви. У зв'язку з цим, у Меморандумі

заперечується співпраця УАПЦ з німцями під час окупації, як те намагалася представити радянська влада. Однак трагедія українського народу і його церкви полягала у тому, що із закінченням гітлерівської окупації нічого кращого для них не очікувалось. Радянська влада із своєю державною атеїстичною доктриною і винищенням УАПЦ як національної не залишала сумніву у тому, що проголошені у воєнний час СРСР свобода релігії і церкви аж ніяк не стосувалися цієї конфесії. Те, що емігрували також естонські, латвійські, білоруські, польські ієрархи, підтверджувало думки українського православного духовенства. Про правильність і передбачливість такої позиції свідчила подальша доля УГКЦ на Галичині із поверненням радянської влади – свобода сумління, незалежність внутрішнього життя церкви, її виховний національно-релігійний і моральний вплив на народ не могли існувати в країні, де існує монопартійний державний режим з матеріалістичною доктриною. Меморандум стверджує, що саме цей режим став причиною як масової еміграції українців разом із церковною ієрархією і духовенством, так і пізнішою відмовою повертатись на батьківщину. Через те Священний Синод УАПЦ на еміграції закликає ООН утвердити священне право азилу для усіх українських політичних емігрантів, незалежно від того, коли і з якої місцевості вони емігрували. Оскільки цим правом свого часу на Заході користувались навіть комуністичні вожді (В. Ленін), просять утвердити становище українців як тимчасово бездержавних та оформити відповідні документи. Оскільки емігранти не можуть постійно мешкати в таборах, Меморандум також містить звернення про опіку щодо їх розселення з тим, щоб вони могли прикласти свою і працю і здібності задля загальнолюдського добра, здобуваючи собі засоби для життя та свого духовного і культурного розвитку. Причому це звернення має одне уточнення: українці складають собою спільність з точки зору національного, мовного, культурного і часто віросповідного, тому було б раціонально при переселенні в конкретні країни враховувати ці аспекти [3].

Оскільки церква і доля українців завжди надзвичайно пов'язана, то події після закінчення Другої світової війни, як засвідчують публікації в інформаційному просторі українців США, теж не стали винятком. У 1947 р. власний кореспондент «Свободи» подав інформацію про відвідання греко-католицької катедри Непорочного Зачаття у Філадельфії кардиналом Євгеном Тіссераном. Преосвященний кир Амвросій Семчишин подякував кардиналові за оборону переслідуваних греко-католиків і загалом українців. Як засвідчує публікація, після молитви Євген Тіссеран виголосив промову, де висвітлювалися труднощі, що їх пережив український народ і його церква під час війни і під радянською владою, згадав переселенські табори у Європі, надання Папою їм матеріальної і політичної допомоги. Крім того, кардинал розповів про покладену на нього Святим престолом місію щодо опікування українськими скитальцями.

Цей візит, як бачимо, став черговим свідченням підтримки Римом українських греко-католиків [2].

ЛІТЕРАТУРА

1. З антирелігійного життя в Україні. *Свобода*. 1947. Ч. 26. С. 2-3. ЦДАЗУ. БФ.3. Інв. № 6462.
2. Кардинал Євген Тіссеран в українсько-католицькій катедрі в Філадельфії. *Свобода*. 1947. Ч. 116. С. 1.
3. Меморандум Священного Синоду УАПЦ на еміграції, підписане Митрополитом Полікарпом. *Свобода*. 1947. Ч. 113. С. 2. ЦДАЗУ. БФ.3. Інв. № 6462.

УДК 94(477)"19":32(47)

Руслан Гула

*доктор історичних наук, професор,
професор кафедри українознавства,
культури та документознавства*

Ірина Передерій

*доктор історичних наук, професор
завідувач кафедри українознавства,
культури та документознавства
Національний університет «Полтавська
політехніка імені Юрія Кондратюка»*

ПРАКТИКА РЕЛІГІЙНОГО ТЕРОРУ В ГАЛИЧИНІ З БОКУ РОСІЙСЬКОЇ ОКУПАЦІЙНОЇ ВЛАДИ (1914–1915 рр.)

Події на фронті Першої світової війни призвели до захоплення Східної Галичини та Північної Буковини російськими військами. Окупаційна влада почала здійснювати асиміляційну політику серед українців. На державному рівні планомірно реалізовувався комплекс насильницьких дій у формі релігійного терору проти місцевого населення, з метою навернення його у православ'я. Апофеоз панславістської ідеології ґрунтувався на складниках «уваровської тріади» державної монархічної ідеології, в якій православ'я відігравало провідну роль. У політиці державного терору на окупованих територіях Східної Галичини та Північної Буковини парадоксальним чином уживалися несумісні поняття автаркії

російського націоналізму та «інтернаціоналізму» православного слов'янського «братерства».

Новітня історія дала людству, що стрімко що вступало в епоху цивілізаційного стрибка і бурхливої модернізації всіх сфер життя суспільства, принципово нові види терору, які підпадали вже під юрисдикцію злочинів проти людства. У роки Першої світової війни на окупованих територіях Східної Галичини та Північної Буковини вперше у світовій практиці на державному рівні, згідно із заздалегідь виробленим планом, було вжито комплекс насильницьких дій за політичними мотивами щодо конфесій у формах релігійного терору, який за формами реалізації тісно переплітався з його державним, військовим і етнонаціональним аналогом.

Релігійний терор, на нашу думку, може бути визначений так: державна політика ліквідації релігії як соціального інституту у формі організованого насильства і примусової секуляризації міноритарних конфесій і сект за умови створення комплексу преференцій для мажоритарної конфесії. Ресурсна база релігійного терору, як правило, включає в себе релігійні інституції та клір домінуючих конфесій.

Основними напрямками релігійного терору щодо греко-католицької конфесії регіону були:

1. *Відмова від тривалої місіонерської роботи на користь політики активного насильницького прозелітизму.*

Клір Російської Православної церкви вважав, що пам'ять народу про «польські батоги, і страшні насильства, і переслідування, якими звертали в унію» [4, 4], допоможе прискоренню процесу інституційного переходу греко-католиків у лоно російського православ'я. При цьому абсолютно не враховувався комплекс позитивних соціально-політичних змін в Австро-Угорщині, які призвели до істотних світоглядних і культурно-духовних трансформацій у свідомості віруючих Східної Галичини.

Незважаючи на те, що місцеві «москвофіли», знаючі реальний стан справ, попереджали, що «страшний удар було б завдано справі, якщо б російська влада насильно нав'язувала б народу православ'я, або обіцяла б йому за це різні пільги» [3, 3], на практиці церковні ієрархи, що приїхали з Росії, розпочали свою діяльність з переслідування уніатів [7, 2].

2. *Примітивізм і спрощення в аналізі релігійно-конфесійної ситуації в Східній Галичині та Північній Буковині.*

У клерикальних колах домінували явлення про те, що римо-католики «насильно нав'язали унію православному галицькому народу, а останнім часом, особливо за нинішнього уніатського митрополита Андрія Шептицького, намагаються перевести його з унії в католицизм. Для цього вони вводять в

уніатських цервах служби, обряди і обстановку католицьких костьолів, і щосили доводять, що унія одне і теж, що і католицизм». Однак, саме Андрей Шептицький послідовно та принципово відстоював східний обряд у Греко-католицькій церкві та жодним чином не пропагував перехід уніатів до католицизму [8].

3. Помилковість уявлень про греко-католиків як носіїв православ'я.

Архієпископ Волинський і Житомирський Антоній (Храповицький) у виступі на засіданні Галицько-російського благодійного товариства в 1914 р., підкреслив, що «... галицький народ душею своєю залишився у православ'ї, але формально перебував в унії» [2, 17].

Викликає здивування позиція російських панславистів у визначенні греко-католиків як православних, виходячи з тотожності однієї лише обрядової складової релігії. Ось що писав журнал «Известия» Санкт-Петербурзького Слов'янського благодійного товариства 1903 р.: «Збереження чистоти східного обряду та слов'янського богослужіння в уніатських цервах Галицької Русі слід приписати глибокій релігійності російського населення, відданості та любові його до східного обряду і вірі народу в те, що як унія, так і польське та австрійське панування – лише тимчасові явища» [1, 35] (курсив авт.). При цьому за дужки виноситься основна догматична складова – прийняття греко-католиками католицького символу віри.

4. Прямолінійність і низька ефективність дій православного духовенства при «наверненні у християнство» християн-уніатів.

З перших днів окупації військова адміністрація та православний клір зіткнулися з неприємним відкриттям: розрахунок на масовий перехід уніатів Східної Галичини в православ'я відразу ж після вступу туди російських військ не виправдався. У містах перехід у православ'я був настільки обмежений, що про кожен факт говорили як про значну подію. Наприклад, «Львівське військове слово» повідомляло у жовтні 1914 р.: «Приєдналися до православ'я у Львівській Св. Георгіївській церкві п'ять осіб з місцевої руської інтелігенції, а вчора – ще чотири особи» [10, 2].

За даними, опублікованими в «Церковно-громадському віснику», протягом двох місяців окупації Галичини з уніатства перейшло в православ'я понад 30 тис. осіб або всього 0,85% від 3,5 млн. уніатів [11, 3].

5. Застосування комплексу репресивних заходів до митрополита української греко-католицької церкви А. Шептицького.

Розуміючи рівень впливу митрополита на усі сфери життя суспільства в Галичині, 21 вересня 1914 р. на засіданні Галицько-російського товариства була прийнята резолюція: «Уніатський Львівський митрополит граф Шептицький і Станіславський єпископ Григорій Хомишин повинні бути усунені від займаних кафедр» [5, 4]. Утім, військові влада Львова зробила це більш оперативно.

19 вересня 1914 р. митрополит Андрей був інтернований до Києва за розпорядженням командувача 8-мої армії О. О. Брусилова. Незабаром піднаглядного перевели до Курська. Тут режим утримання митрополита значно посилювався [6, 75]. «...Доступ до графа Шептицького абсолютно заборонений будь-кому з відвідувачів. Місцевому ксьонзу, який клопотав про побачення з митрополитом, було відмовлено. ... Останнім часом відвідування церков... заборонено. Зараз графу Шептицькому зрідка дозволяється прогулянка містом... у супроводі поліцейського наряду. Листування графу Шептицькому заборонене» [9, 3]. Пізніше влада перевела А. Шептицького до монастиря м. Суздаля.

Панславистсько-православна стратегія розвитку самодержавства в період бойових дій реалізовувалася методами бюрократичного мілітаризованої управління у формах етнонаціонального і релігійного терору на окупованих територіях Східної Галичини та Північної Буковини. Унаслідок апріорі закладених системних помилок ця стратегія фактично повністю дискредитувала саму ідею імперського «Слов'янського братства» та заклала в історичну перспективу глибокий світоглядний, духовно-культурний конфлікт між окремими слов'янськими націями.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аз. Положение и нужды Галицкой Руси // Известия Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества. 1903, декабрь. №3. С. 35.
2. Архиепископ Волынский Антоний. Отторгнутые от нас и наши // Червоная Русь. – 1914, 15 февраля. №3. С. 17.
3. Галицко-русский вопрос // Новое время. – 1914, 16 (29) сентября. – №13834. С. 3.
4. Государственная дума. 117 заседание // Речь. – 1909, 24 мая (6 июня). №139. С. 4.
5. К православному движению в Прикарпатской Руси // Новое время. – 1914, 27 сентября (10 октября). №13845. С. 4.
6. К судьбе униатского митрополита А. Шептицкого // Украинская жизнь. 1914. №11-12. С. 75.
7. Обзор печати // Голос. 1914, 14 октября. №27. С. 2.
8. Петрушко В. Деятельность униатского митрополита Шептицкого по распространению католицизма восточного обряда в России в период между революцией 1905 г. и Первой мировой войной [Электронный ресурс]. URL: <http://sheptickij.info/vestnik20074-petrusko.html>.
9. Пребывание г. Шептицкого в Курске // Киевлянин. 1914, 3 ноября. №304. С.3.

10.Присоединение к православию // Львовское военное слово. 1914, 30 октября. №29. С. 2.

11.Церковно-общественный вестник. 1914. №41. С.3.

УДК 94(37)+255

Микола Олійник

кандидат історичних наук, доцент

Українська академія друкарства

РЕЛІГІЙНИЙ КУЛЬТ ДИСЦИПЛІНИ В СЕРЕДОВИЩІ ВІЙСЬКОВИХ РИМСЬКОЇ ІМПЕРІЇ II-III СТОЛІТЬ

Поняття “дисципліна” не зводилося лише до сліпої покори наказам. У цьому слові ми знаходимо корінь *disc-o*, *-ere*; а це дієслово означає “навчатися”, “вивчати” (Front. Strat. 4.1; Plin. Ep. 10.29-30) [2, 154; 4, 247]. *Disciplina militaris*, цей неписаний кодекс поведінки солдата, накладала на нього проходження військової служби згідно з визначеною схемою, складеною самим імператором. Сакральне начало в розумінні військової місії, а тут – дисципліни, було висхідним пунктом для подальшої розробки військово-правових інститутів, на які в подальшому могла б опиратися саме функціонування військової машини Римської імперії.

Виникнення культу Дисципліни, як правило, пов’язують з правлінням Адріана (117-138). Саме цей імператор, згідно свідчень античних істориків, надзвичайно турбувався про військову дисципліну й надавав особливого значення військовій підготовці та тренуванням (Dio Cass. 69.9.3-4; SHA. Hadr. 10.2-8). Проте, римський ритор Марк Корнелій Фронтон, навпаки, дорікав цьому імператору в послабленні військової дисципліни (Fronto. Princ. hist. Haines II. P. 206) [2, 170]. Можливо, це було пов’язано з тим, що Адріан правив після Траяна, відомого своїми війнами та розширенням кордонів імперії. Відповідно, правонаступник цього імператора-полководця залишався як би в тіні звершень свого попередника, отримуючи своєрідне тавро імператора-пацифіста [8, 24]. Не здійснюючи масштабних завоювань, Адріан приділяв багато уваги боєздатності римського війська, інспектуючи прикордонні частини та беручи особисту участь в тренуваннях військових (Dio Cass. 39.9.1-3) [2, 286]. Доказом появи культу Дисципліни в роки принципату Адріана є велика кількість монет, де дисципліна постає у вигляді божества як *Disciplina Augusta* [1, 252; 2, XXXVIII 39; 8, 24]. Сама участь імператора у вишколі і тренуваннях легіонерів, засвідчена на реверсах золотих (*aureus*) та бронзових (*sestertius*) монет з легендою *DISCIPLINA*

AVG(VSTI) / DISCIPLINA/(A) AVG(VSTI) S(ENATVS) C(ONSVLTO) / DISCIPLINA AVG(VSTI) S(ENATUS) C(ONSULTO). На них зображений Адріан, маршируючий з офіцерами та легіонерами [1, 252; 2, XXXVIII 39]. А це слугує ще одним підтвердженням слів Елія Спартіана про практикування цим імператором маршів на великі відстані (SHA. Hadr. 10.4).

Поява культу Військової Дисципліни як обожествленної абстракції, поряд з іншими божествами (*Honos, Virtus, Pietas* та *Bonus Eventus*), поклоніння яким здавна існувало в Римі, засвідчена нумізматичними та епіграфічними пам'ятками аж до правління Галлієна (253–268) [3, 282; 5, 211].

Завдяки епіграфічним джерелам ми дізнаємося, що цей культ побутував серед вояків військових частин, що дислокувалися лише на території двох провінцій: Британії – поблизу Адріанового валу і в легіонерській фортеці *Deva Victrix* (RIB 990, 1127, 1128, 1723, 1978, 2092; AE 1960. 201; ФУ 1979. 388) та Африки (CIL VIII 9832 = ILS 3809; CIL VIII 10657 = 17585 = ILS I. 3839; CIL VIII 18058 = ILS 3810; AE 1955. 41; AE 1957. 122 = 1973. 629 et AE 1960. 264/?) [3, 282-283; 9, 453]. *Disciplina Augusta* була шанованою не лише в середовищі легіонерів, а й поміж допоміжних військ (*auxilia*). Популяризував цей культ й Септимій Север (193-211), який титулувався як *vindex et conditor romanae disciplinae* – “захисник і засновник римської дисципліни” (CIL VIII 17870 = ILS 446) [7, 159-160]. Появу присвят для Дисципліни лише у Британії та Африці можна тлумачити особливим прагненням Севера до відновлення лояльності війська в тих провінціях, які підтримували Клодія Альбіна (194-197) [6, 62; 7, 160].

Імператор Децій (249-251) носив подібну титулатуру, але вже як “відновитель” – *reparator disciplinae militaris* (CIL III. 12351 = ILS. 8922). Таким чином, зведення вівтарів, присвячених Дисципліні – *ARA DISCIPLINAE*, було досить живучою практикою на теренах прикордоння імперії [2, 172]. Конкретних зображень Дисципліни на вівтарях до нас не дійшло; відомі лише алегоричні типажі на монетах.

Хоча сам культ був запроваджений зверху, факт його побутування примітний з точки зору пропагандованих у війську цінностей [3, 283; 5, 211]. Як влучно підмітив Олександр Махлаюк, “... запровадження даного культу Адріаном аж ніяк не можна вважати випадковістю, оскільки цей імператор, відмовившись від завойовницької політики, висунув на перший план підтримку боєздатності та вишколу війська в умовах миру” [4, 350].

Підсумовуючи, ми можемо дійти до висновку, що поява культу *Disciplina Augusta* в середовищі римської армії не була випадковою. В умовах *Pax Romana*, коли військова політика держави була спрямована на оборону, а не на завоювання, потреба у постійних вишколах була необхідністю – задля підтримки бойового духу та єднання нового божества з солдатським етосом. Була й інша причина. В

силу схильності римлян до обожествлення абстрактних понять, таких як, наприклад, Честь, Звитяга, Благочестя, переведення дисципліни в ранг божества мало на меті домогтися наближення імператора, який також мав божественну сутність, до воїнського стану, до простих вояків – й не лише як головнокомандуючого, а як посередника між священним, сакральним (*Disciplina Augusta*) та земним (вишкіл, тренування, підготовка).

ЛІТЕРАТУРА

1. Абрамзон М. Г. Монеты как средство пропаганды официальной политики Римской Империи. [М: Российская академия наук, Институт археологии, 1995. [656 С.
2. Ле Бозк Я. Римская армия эпохи ранней империи. [М: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2001. [400 С.
3. Махлаюк А. В. Солдаты Римской Империи. Традиции военной службы и воинская ментальность. [СПб: Филологический факультет СПбУ; Издательство «АКРА», 2006. [440 С.
4. Махлаюк А. В., Негин А. Е. Повседневная жизнь римской армии в эпоху империи. [СПб.: ЕВРАЗИЯ 2021. [512 С.
5. Махлаюк А., Негин А. Римские легионы в бою. [М.: ЯУЗА; ЭКСКМО, 2009. [512 С.
6. Idziak M. Ltgion XX Valeria Victrix w Brytanii. [Zabrze: Inforteditions, 2009. [96 S.
7. Jaczynowska M. Religie świata antycznego. [Warszawa: PWN, 1987. [320 s.
8. Posse J. E. M. El Reflejo en las Fuentes de la politica milibar del emperador Adriano // AB INITIO. №3. 2011. P. 23[43.
9. Stoll O. The Religions of the armies // A Companion to the roman army / Ed. by Paul Erdkamp. Oxford: Blackwell Publishing, 2007. P. 451[476.

Валентина Надольська,
кандидат історичних наук, доцент
доцент кафедри музеєзнавства, пам'яткознавства та
інформаційно-аналітичної діяльності,
Волинський національний університет імені Лесі Українки

ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У ДУХОВНОМУ ЖИТТІ ЧЕХІВ ВОЛИНСЬКОЇ ГУБЕРНІЇ

На другу половину XIX ст. припало масове переселення у Волинську губернію чеських колоністів. Їх імміграція до Російської імперії була викликана в першу чергу економічними причинами. У період найбільш інтенсивної імміграції (1868–1874 рр.) на території краю було сформовано чотири чеські волості: Глинська, Дубенська, Луцька і Купичівська [10, 308–311]. На час проведення першого всеросійського перепису населення (1897 р.) у губернії проживало вже 27 670 чехів (1% загальної чисельності населення) [8, IX].

Переселяючись до Росії, чехи сподівалися знайти тут повну свободу віровизнання. Колоністи представляли весь різнобарвний спектр релігійних течій, напрямів і рухів, що існували в XIX ст. у чеській церкві. Більшість переселенців були вихідцями з Богемії, де ще з часів Яна Гуса існувала сильна опозиція традиційному католицизму.

Вища місцева адміністративна і духовна влада після облаштування чехів в економічному відношенні, за узгодженням з міністерством іноземних справ та Святійшим Синодом, розробила проєкт організації гуситської церкви на Волині. У доповіді царю міністр іноземних справ так писав про релігійні переконання чехів: «Позитивні відомості щодо поглядів, намірів і традицій прибулих в Росію чехів переконують, що єдиною турботою є заснування в їх товаристві гуситського віросповідання, тому будь-яка спроба залучити їх до православ'я при недопущенні для них можливості молитися за своїм обрядом, була б насиллям над їх совістю і могла б призвести до зближення їх з латинським духовенством» [3, 271]. Гуситство допускалося російським урядом для послаблення діяльності у Південно-західному краї католицької церкви.

Проблема релігійної ідентичності чехів розглядалася не лише владними структурами. Розбіжності існували й у середовищі самих чеських громад. Так дубенські чехи більше симпатизували православ'ю і більш охоче відвідували церкви, ніж костели. У Рівненському повіті чехи помітніше схилилися до католицизму. У 1870 р. з нагоди проголошення папської непогрішимості чехи

висловили бажання перейти до православної церкви [1, 633–634]. «Волинские епархиальные ведомости» (№ 18, 1871 р.) надрукували перший список 28 чехів з с. Мирогоща Дубенського повіту, що приєдналися до православної церкви у серпні того ж року [2, 479]. Проте уряд визнав цю справу передчасною.

Релігійне питання продовжувало турбувати чеських колоністів. На основі домовленості між помічником генерал-губернатора у Києві полковником Грессером й уповноваженими чехів Ф. Прибілом і Й. Олічем, останні виїхали до Чехії у пошуках чеських священиків, які б виявили бажання переселитися на Волинь. У кінці 1872 р. в губернію прибули чеські священики В. Грдлічка, Я. Саска і Ф. Кашпар. Але кожен з них, представляючи певний напрям у чеській церкві, лише продовжував вносити розкол в середовище чехів.

Я. Саска проповідував старокатолицизм, Ф. Кашпер став прихильником реформаторської віри кальвіністського зразка. В. Грдлічка очолив течію «чеських братів», відкидаючи всі форми католицизму і проголошуючи себе прямим послідовником Я. Гуса. Між названими релігійними діячами відбувалися постійні зіткнення та конфлікти. У результаті релігійні справи волинських чехів виявилися ще більше заплутаними.

За шість років активної діяльності чеські священики так і не змогли об'єднати розрізнені течії та рухи в єдину національну церкву. Тому у 1879 р. від імені колоністів вони звернулися до російського уряду з клопотанням про скликання спеціальних зборів для обговорення релігійної проблеми. З дозволу уряду після десятимісячної підготовки 14 серпня 1880 р. у с. Квасиліві Рівненського повіту був відкритий чеський з'їзд з питань церковного будівництва [13, 66–67]. У його роботі взяли участь три чеських священика, чотири сільські вчителі, 53 депутата, чиновник з особливих доручень при генерал-губернаторові Воронін. На з'їзді «Статут чеської братської церкви в Російській імперії» не знайшов загальної підтримки.

Генерал-губернатор пояснив невдачу проєкту недостатністю форм діяльності, коштів для утворення нової гуситської конфесії, теоретичною несформованістю гуситського вчення, суб'єктивним розумінням ідей Гуса, обширністю чеських парафій [4, 288]. До цих причин слід додати й зміну політичної ситуації після замаху російських революціонерів (1881 р.) на царя Олександра II, який ставився до чехів прихильно.

Зусилля були спрямовані на сприяння переходу чехів у православ'я. Члену навчального комітету і училищної ради при Синоді Є. М. Крижановському доручено відвідати Волинську губернію з метою вивчення стану чеського віровизнання та напрацювання при підтримці місцевого духовенства заходів щодо посилення серед чехів потягу до православ'я. При духовних навчальних закладах були відкриті спеціальні стипендії для молодих чехів, які виявляли бажання

отримати духовну православну освіту. Указом Святійшого Синоду від 5 травня 1888 р. було введено посаду завідуючого чеськими справами на Волині. Ним було призначено священика с. Здовбиця Острозького повіту протоієрея Калікста Костянтиновича Метельського [6, 3]. При ньому створювався штат співробітників з чеського питання – парафіяльних священиків з тих місцевостей, де жило найбільше чехів. Вони працювали в 6 повітах Волинської губернії – Рівненському, Дубенському, Житомирському, Овруцькому, Луцькому та Володимир-Волинському. Ще одним виявом уваги місцевої адміністрації і православного духовенства до релігійних проблем чехів стало видання у чеському перекладі православної літератури [4, 290–291].

Більш як десятирічне знайомство з життям на Волині також переконувало чехів у перевагах православного визнання, в першу чергу для досягнення необхідного матеріального достатку. Тому з 1888 р. бере початок процес активної конвертації чехів у православ'я. Списки чехів, які приєдналися до православ'я, починаючи з 1888 р. (№ 11) вміщувалися у кожному номері «Волынских епархиальных ведомостей». За п'ять років газета надрукувала списки 10 264 осіб чеської національності (підрахунки автора). На прохання архієрея Модеста Синодом були надані необхідні кошти на влаштування церков у найбільших колоніях. У с. Гульча колишня римо-католицька каплиця була перетворена у православну церкву (освячена у 1891 р.), у с. Крошня збудована церква (1891 р.), в Глинську і Квасиліві – кам'яні церкви [9, 1–2].

Кінець 80-х – 90-ті рр. ХІХ ст. стали роками масового переходу чехів до православної церкви, що базувався переважно на добровільних засадах. На той час православ'я для них було найбільш прийнятним кроком, як з політичної, так й економічної точок зору. З одного боку чехи прагнули довести свою лояльність російському уряду та зберегти надані їм при переселенні пільги. Разом з тим залишатися католиком для чеського селянина було економічно не вигідно, адже він втрачав можливість купівлі нових земельних наділів.

Разом з тим мали місце поодинокі випадки критичного ставлення односельців до тих чехів, які приймали православну віру. Так, архівні документи зафіксували виселення місцевою владою російського підданого чеха Ф. Долежала з колонії Великі Дорогостаї та колоніста І. Вайскебера із сім'єю з с. Ольшанки за осуд ними чехів, які перейшли у лоно православної церкви [11, 1–11]. Селянам-чехам Цимбалу, Вулаку та ін. було відмовлено у видачі свідоцтва на право придбання землі в Луцькому повіті до тих пір, поки вони не закріплять перехід до православ'я [14, 1–18]. Таким чином, до добровільних засад конвертації долучалися і примусові дії місцевої адміністрації, але вони суттєво не впливали на кількість осіб, які змінювали конфесію.

На час проведення загального перепису населення у Волинській губернії 66, 22% чехів (у минулому переважно католиків) вказали на належність до православ'я. Значно стійкішими були релігійні переконання євангелістів, серед яких лише окремі особи прийняли православ'я. Із 27 670 чехів, які проживали в кінці XIX ст. на Волині, 18 323 назвали себе православними, 7 916 – католиками, 1 424 – протестантами. Майже у всіх повітах, де існували чеські колонії переважуючою конфесією стало православ'я [8, 90–111].

У своєму звіті волинський губернатор відніс перехід чехів у лоно православної церкви до найбільш втішних явищ, які свідчили про успіх багатьох зусиль адміністрації і місцевого духовенства у насадженні в губернії основ російського народного життя [12, 29–30].

У наступні десятиріччя у краї вже не спостерігалось масового переходу чеських колоністів у православ'я. На сторінках газети «Волынские епархиальные ведомости» чеський проповідник ієромонах Саватій відмітив наявність і зворотних процесів – переходу чехів із православ'я в католицизм і баптизм [5, 328]. Однак приклади таких змін віровизнання були нечисельними.

ЛІТЕРАТУРА

1. Волынские епархиальные ведомости. 1870. № 18.
2. Волынские епархиальные ведомости. 1871. № 18.
3. Волынские епархиальные ведомости. 1894. № 9.
4. Волынские епархиальные ведомости. 1894. № 10.
5. Волынские епархиальные ведомости. 1910. № 19.
6. Державний архів Житомирської області, ф. 158, оп.1, спр. 379.
7. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. VIII. Волынская губерния. СПб., 1904. 282 с.
8. Торжество освящения новой церкви в чешском поселке Квасилове и двадцатипятилетний юбилей основания сего поселка. Почаев, 1896. 16 с.
9. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования собранные П. П. Чубинским. Т. 7. СПб., 1872. 606 с.
10. Центральний державний історичний архів України у м. Києві, ф. 145, оп. 690, спр. 268.
11. ЦДІАУ у м. Києві, ф. 442, оп. 541, спр. 143.
12. ЦДІАУ у м. Києві, ф. 442, оп. 617, спр. 128.
13. ЦДІАУ у м. Києві, ф. 442, оп. 848, спр. 351.

Юлія Боднарчук
*кандидат історичних наук,
доцент кафедри інформаційної
та соціокультурної діяльності,
Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)*

ДЕСТРУКТИВНА ПОЛІТИКА ПОЛЬСЬКОЇ ВЛАДИ СТОСОВНО ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОГО І ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА

Українці на етнічних територіях у межах Польщі мали виразну рису ідеологічного характеру – це належність до греко-католицької, православної церков. Ця ознака демонструвала чітку ідентифікацію з українством і відмежовувала від титульної нації поляків. Релігійна ознака формувалася і підтримувалася упродовж століть священиками, що поєднували не лише духовне лідерство, а мали вплив на політичний, культурно-освітній та економічний сектори. Для польського уряду, що проводив політику денаціоналізації українців, греко-католицькі священики становили неабияку загрозу, тому впродовж міжвоєнного періоду й до повного виселення українців з Польщі відбувалася боротьба, у першу чергу, зі греко-католицькими священиками, що відобразилося у статистичних даних представлених різними офіційними джерелами та в авторських дослідженнях того періоду.

У середовищі українців на території Польської держави існувала своєрідна соціальна структура, сформована впродовж десятиліть під тиском політичних обставин, а також певних географічних і природно-кліматичних умов. Вираженою соціальною тенденцією української спільноти була її сільськогосподарська орієнтація, незначна кількість інтелігенції, міщан та кваліфікованих робітників. Переважна більшість були селянами, що мешкали компактними мононаціональними поселеннями, де організаційними осередками суспільно-політичного життя залишалися греко-католицькі, православні церкви.

Попри локалізацію українців у середовищі їхнього домінування, обмеження соціального розвитку та культурно-професійного, наступ на українство не припинявся. Для придушення волі народу руйнували насамперед його дух, який уособлювали здебільшого священнослужителі. Впливовість священиків серед населення була очевидною навіть для радянських представників евакуаційної комісії, що діяла упродовж 1944-1946 рр. У звітах вони зазначали, що населення повітів – як українці, так і поляки – надзвичайно релігійне, суворо дотримується церковних обрядів греко-католицької та римо-католицької віри. У наступних доповідних листах ці офіційні особи відзначали впливовість духовних осіб на

цивільні й адміністративні відносини на повітовому і волосному рівнях, зокрема те, що всі посади займали за рекомендацією чи згодою ксьондзів [1, с. 128]. Аналогічно уніятське і православне духовенство мало визначальний вплив на свою паству. Українська інтелігенція Закерзоння, яку влада ігнорувала, звільняючи з державних посад, незважаючи на свою освіченість, була менш впливовою, ніж духовенство, яке до певної міри зберігало офіційне представництво. Тільки воно залишалося на урядовому рівні представником, котрий репрезентував українську національну спільноту.

Широкомасштабний наступ на українців тривав повсюдно, найперше руйнуючи соціальний устрій. Представників недержавної нації витісняли з міських населених пунктів, публічних установ та інших важливих громадських, політичних і адміністративних сфер діяльності. Основною ознакою їхнього зміщення була належність до греко-католицької, православної віри.

Для зміцнення окупаційного режиму в Східній Галичині польські власті застосовували політику дискримінації українського населення в громадсько-економічній діяльності, полонізувавши державно-адміністративний апарат, вдавалися до звільнень під різними приводами з роботи службовців і робітників української національності. Так тривало здебільшого на залізничному транспорті, пошті, телеграфі. Частка службовців греко-католицького віросповідання у Галичині становила 15,6% від загальної кількості працівників [2, с. 12].

За ознаками належності до українства закривали та руйнували церкви, навчальні заклади, громадські установи. Польський уряд проводив політику ополячення всіх публічних закладів, у т. ч. освітніх. Ще до прийняття відповідного закону про освіту польська держава рішуче запроваджувала польську мову викладання у школах усіх типів без урахування національних осередків, що гарантувала Конституція Другої Речі Посполитої. Єдиним офіційним виразником українців залишалося греко-католицьке і православне духовенство.

Із огляду на провідну роль греко-католицьких священників у процесі українського національного відродження польські шовіністично налаштовані кола завдавали ударів саме по її представниках. Жертвами терору лише протягом 1942–1943 рр. на Холмщині стали 12 священників, 10 дяків. Тільки на Холмщині та Підляшші поляки впродовж 1942–1946 рр. знищили 394 відомих діячі українського націоналістичного руху [3, с. 56].

Польські шовіністичні кола від кінця 1941 р. – початку 1942 р. здійснювали активні антиукраїнські дії. Аж до ранньої весни 1944 р. вони зводилися до вибіркового знищення здебільшого місцевих і національно свідомих українців, щоб фізично усунути елемент, який потенційно міг зашкодити остаточному спольщенню решти українців [4, с. 80]. У 1914 р. лише на Холмщині працювали 310 священнослужителів, 284 дяки, 47 дияконів [5, с. 64]. Статистичні дані

за 1946 р. зафіксували дещо меншу кількість священослужителів, евакуйованих до УРСР – 281 священник [6, с. 152].

При евакуації врахували далеко не всіх священнослужителів, певна їхня кількість залишилася в межах Польщі, тому ці цифри не є вичерпними. Польський дослідник Р. Дрозд навів дані, що впродовж 1944–1946 рр. загинули щонайменше 20 греко-католицьких священників [7, с. 346]. М. Сівіцький у добірці документів «Історія польсько-українських конфліктів» подав вибіркові згадки про вбивства священнослужителів на Холмщині. Лише тут у період депортації замордували 15 духовних осіб [8, с. 119-121]. А в збірнику історичних статей та спогадів «Ярославщина і Засяння 1031–1947 рр.» автори зазначили, що винищення духовних осіб розпочалося й відбувалося саме під час депортації [9, с. 149]. Напередодні операції «Вісла» в Польщі ще залишалось 114 священників, із них заарештували і передали до СРСР 7 осіб; 22 особи ув'язнили у таборі Явожно. Відтак, кількість священнослужителів напередодні депортації сягала поза 415 осіб. Після виселення українців перестали існувати греко-католицька Перемиська єпархія й Апостольська адміністрація Лемківщини [10, с. 350].

Отже, в епіцентрі наступу на українців у межах Польщі опинилося духовенство як релігійні, інтелектуально-організаційні та політичні лідери, що стали на перешкоді денаціоналізації українського суспільства та у наступному його виселення з етнічних територій в УРСР. Священники попри політичний тиск, не залишали свою паству, супроводжували у період депортацій 1944–1946, 1947 рр. Релігійні лідери виконували функцію підсилення та збереження національної ідентифікації, захист соціальних та політичних інтересів українців. Наслідком активної позиції й цілеспрямованої діяльності стали тиск і гоніння на духовних представників. Подекуди застосовувався фізичний вплив: арешти, тортури, фізичне знищення. Основною метою агресивних дій проти духовенства було зламати опір українців щодо денаціоналізації поляків та депортації радянської влади.

ЛІТЕРАТУРА

1. Боднарчук Ю. Ю. Шлях розпачу і надії. Соціально-економічні умови депортації та розселення на Тернопільщині українців із Польщі. Монографія Тернопіль: ВПЦ «Економічна думка ТНЕУ», 2012. 332 с.: іл.
2. Смолей В. В. Польське цивільне і військове аграрне осадництво у Західній Україні: історико-правовий контекст (1919–1939). Тернопіль, 2003. 111 с.
3. Сергійчук В. Наша кров – на своїй землі. Київ, 1997. 92 с.
4. Волинь і Холмщина 1938–1947 рр. Польсько-українське протистояння та його відлуння. Дослідження, документи, спогади. [Голова ред. колегії Я. Ісаєвич]. Львів, 2003. 813 с.
5. Олійних П. Лихоліття Холмщини і Підляшшя. Прага, 1941. 64 с.

6. Боднарчук Ю. Зміни в соціальній структурі народонаселення Тернопільської області в 1939–1946 рр. *«Ми українці, ми українські»: Матеріали Буковинської науково-практичної конференції*, Чернівці, 2 листопада 2007 р. Чернівці - Вижниця : Черемош, 2007. С. 150–153.
7. Дрозд Р. Польсько-українські відносини на Холмщині, Надсянні та Лемківщині в 1944–1947 рр. *Україна : національна спадщина, національна свідомість, державність*. № 10. 2003. С. 335–351.
8. Сивіцький М. Історія українсько-польських конфліктів. Київ : Видав. ім. Теліги, 2005. 431с. В 3-х томах. Т. 3.
9. Ярославщина і Засяння 1031–1947: історично – мемуарний збірник. *Наукове тов. ім. Шевченка*. укр. архів. том XL 11; Упоряд. М. Семчишин Нью-Йорк–Париж–Сідней : Б. И., 1986. 798 с.
10. Дрозд Р. Польсько-українські відносини на Холмщині, Надсянні та Лемківщині в 1944–1947 рр. *Україна : національна спадщина, національна свідомість, державність*. № 10. 2003. С. 335–351.

ВНЕСОК РЕЛІГІЙНИХ КОНФЕСІЙ У ЗБЕРЕЖЕННЯ ДУХОВНО-КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ

УДК 930.22

Валентина Бездрабко

*доктор історичних наук, професор,
завідувач кафедри документознавства
та інформаційно-аналітичної діяльності
Київський національний університет культури і мистецтв*

DIGITA VATICANA: ПРОЄКТ АПОСТОЛЬСЬКОЇ БІБЛІОТЕКИ ВАТИКАНУ

Заснована в 1451 році папою Миколаєм V Апостольська бібліотека Ватикану (Bibliotheca Apostolica Vaticana) на сьогодні є важливим центром збереження світової історико-культурної спадщини, інформаційних ресурсів людства. Нині вона налічує понад 1 млн. 600 тис. друкованих книг, 150 тис. манускриптів, більше 9 тис. інкунабул, 100 тис. гравюр і картографічних документів, 300 тис. одиниць нумізматики, медальєрики та інших об'єктів зберігання. Обсяги її фондів продовжують поповнюватися, а ретроспективна інформація, акумульована в них, залишається актуальною і запитаною з-поміж дослідників.

Забезпечення доступу й обміну інформацією є важливою місією сучасних бібліотек. Упровадження автоматизованих інформаційних технологій у бібліотечну справу за кордоном зароджується ще в середині ХХ ст. Із 1960-х рр. активно автоматизуються бібліотечні процеси, різні види робіт, а з 1980-х рр. розпочали функціонувати національні бібліотечні системи, забезпечуючи швидкісний доступ до інформаційних ресурсів [1, 6–7]. Відтоді давно змінилась парадигма розвитку інформаційної інфраструктури суспільства, а об'єктом підвищеної уваги стали цифрові документи та їх співіснування з копіями традиційних у цифровому форматі.

Особливістю Апостольської бібліотеки Ватикану є її особливий режим дозволів для відвідування та науково-дослідної роботи, гарантовані Латеранськими угодами (1929 р.). Однак, усвідомлюючи важливість і непересічне значення зібрань, 2010 року за сприяння Святого Престолу та багатьох благодійників-партнерів бібліотеки було започатковано проєкт оцифрування рукописів Ватикану – «Digita Vaticana».

Метою проєкту є актуалізація й оцифрування 80 тис. рукописів Ватиканської бібліотеки епохи Середньовіччя, у т.ч. і Відродження, а саме: перетворення 40 млн. зображень у більш, ніж 45 квадрильйонів байт інформації, та вирішення проблеми оперативного й повноцінного доступу до документів у цифровому форматі, оптимізація умов праці дослідника з інформаційними ресурсами світового значення, пришвидшення їх залучення до глобального інформаційного простору. Основними критеріями відбору рукописів для оцифрування стали: делікатний, крихкий стан документів, а відтак небезпека їх втрати; ступінь значущості й цінності документів; хронологічні та інші межі самого проєкту; запити науковців.

При цьому завжди наголошується на особливому призначенні проєкту – збереженні унікальних, почасти таких, які зберігаються лише тут документів, надзвичайно чутливих до середовища перебування (світла, температури, вологи), коли сам акт ознайомлення з ними ставить під загрозу їх «виживання» та можливість доступу в майбутньому. Необхідність постійного перебування подібних артефактів у спеціальних боксах зберігання додатково підкреслює важливість уможливлення доступу до документів. Акцентована увага на зменшенні ризиків для самих документів від користування ними додатково підкреслює гуманну складову проєкту оцифрування історико-культурної спадщини людства.

За попередніми підрахунками передбачається, що на реалізацію проєкту знадобиться 15 років та приблизно 50 млн євро. На сьогодні оцифровано вже 21 819 манускриптів, які завантажені на сайті «Digita Vaticana» [2]. Партнерами Бібліотеки Ватикану в цьому проєкті стали бізнес-структури, освітні, наукові, культурні інституції Західної Європи, Північноамериканського континенту та ін. частин світу. Оцифровані рукописи представлені на вебсайті Ватиканської бібліотеки і відкриті для вільного доступу авторизованих користувачів.

Практична реалізація проєкту полягала в розгорненні у спеціалізованому приміщенні Бібліотеки «сканерного майданчика» для оцифрування аналогових документів [3]. Форматом оцифрування рукописів було обрано FITS (Flexible Image Transport System), який використовується передусім для збереження зображень. Формат був розроблений NASA на початку 1980-х рр. і пройшов успішну багаторічну апробацію збереження багатовимірних точних зображень, астрономічних й астрофізичних даних. Перевагою формату FITS є опції про метадані, що містять інформацію про рукопис (розмір, матеріальна основа, особливі зовнішні чи внутрішні характеристики та ін.), вихідне зображення, його специфіку, підтримка масивів даних у просторовій проєкції кольорів, тексту в 2-D, 3-D, 4-D вимірах, належний ступінь захисту від вірусних програм, висока сумісність з будь-яким програмним забезпеченням для обробки зображень тощо.

Із метою полегшення доступу та використання цифрових ресурсів платформа «Digita Vaticana» базується на технології Міжнародної рамки інтероперабельності зображень (The International Image Interoperability Framework, (IIIF)). Перевагою IIIF є високий ступінь сумісності з різним програмним забезпеченням, серверів, можливості конвертації зображень, «взаємодії» репозиторіїв, збереження метаданих та ін.

На сьогодні спостерігаємо інтеграцію проєкту «Digita Vaticana» в інші подібні масштабні починання. Приміром останніми роками Апостольська бібліотека Ватикану бере активну участь у починаннях Фонду Полонського спільно з Британською бібліотекою, Національною бібліотекою Франції, узгодивши представлення на платформі «The Polonsky Project» оцифрованих середньовічних рукописів давньоєврейською, грецькою, латинською, італійською мовами, офіційні сайти якого запрацювали з кінця 2018 р. [4]. Особливістю цієї бази даних є можливість ознайомитися з дослідницькими матеріалами щодо оприлюднених документів, а також залишити коментарі, доповнити зміст дослідницьких сюжетів тощо.

Безперечно, проєкт Апостольської бібліотеки Ватикану «Digita Vaticana» є суспільно значущим і надважливим для культурного прогресу людства, формування глобального інформаційного простору, а набутий при цьому досвід може стати в пригоді у створенні національних інформаційних баз даних та їх інтеграції з міжнародними проєктами.

ЛІТЕРАТУРА

1. Дубровіна Л.А. Основні положення концепції комп'ютеризації архівної справи в Україні // Студії з архівної справи та документознавства. 1998. Т. 3. С. 6–17.
2. Digita Vaticana. URL: <http://www.digitavaticana.org/?lang=en> (дата звернення 25.09.2021).
3. Castellan M. G., Marcolongo I. Documents, Processes, Transactions: the European Digital Archival (R)Evolution // Atlanti. 2018. № 2. P. 43–51.
4. The Polonsky Foundation England and France Project: Manuscripts from the British Library and the Bibliothèque nationale de France, 700–1200. URL: <https://www.bl.uk/medieval-english-french-manuscripts/about-the-project> (дата звернення 25.09.2021)

Ірина Недошитко

*кандидат історисних наук,
доцент кафедри інформаційної
та соціокультурної діяльності*

Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)

РОЛЬ ЦЕРКВИ В ЖИТТІ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ США

Роль церкви у житті української діаспори у США важко переоцінити, оскільки це пов'язано принаймні із декількома чинниками: 1) релігійністю українського народу; 2) соціальним змістом діяльності Церкви, що окреслюється в умовах проживання українців за межами матірньої території; 3) історією української еміграції, яка є складовою Української церкви, що «...За Христовим покликанням, з'являлася ... на дорогах, щоб напоїти спраглих Словом Божим» [1, 5].

Соціальну значимість діяльності церкви можна зрозуміти з моменту виникнення перших релігійних структур закордоном. Свого часу греко-католицький єпископ Богачевський наголошував: «...без віри нема культури, а без культури народ не є народом!» [2, 76]. Варто зазначити, що у діаспорних громадах Церква ніколи не була «суто релігійною установою», вона слугувала і залишається центром організації суспільного життя, освіти, виховання дітей та молоді, культури та самозбереження, допомоги і благодійності.

Так, доля української еміграції закордоном тісно пов'язана із статусом Української церкви, позиціонування якої висновується із появою перших емігрантів. На другу половину XIX ст. припадає початок еміграційного процесу українців до США із Західної України, Галичини та Карпатської Русі як провінцій Австро-Угорщини. Серед цих емігрантів – велика кількість греко-католиків. Саме тому однією з перших на Північноамериканському континенті постала Українська католицька церква (УКЦ) – офіційна назва українців-католиків на поселеннях, яка водночас і до сьогодні залишається найбільшою та авторитетною серед автономних церков. На думку Степана Кияка, «...УКЦ завжди ішла за своїми дітьми на чужину в особах священників і єпископів, поділяючи долю і долю своїх духовних дітей, пов'язуючи з Батьківщиною, даючи їм духовне підкріплення, відіграючи роль духовної берегині українських душ» [3, 288–289].

Значне місце серед релігійних формувань українців-емігрантів у Сполучених Штатах Америки відіграє і Українська Православна церква (УПЦ) –

одна з перших церковних організацій православних українців поза межами України.

УАПЦ США була організована як невід'ємна частина УАПЦ, що відродилась в Україні у 1920-х р. [4, арк. 1]. Серед політичних емігрантів, які залишили Україну, був єпископ Іван Теодорович, що першим очолив Церкву, яка поступово збільшувалася і за рахунок колишніх греко-католиків, що відійшли від Московського Патріархату, і наступних хвиль переселенців.

Як і УАПЦ, УАПЦ США завжди була автокефальною. Про це вказано на початку конституції, що визначає її «...автокефальною» (незалежною) у всіх питаннях свого існування та уряду, і її права рівні з правами інших автокефальних церков» [4, арк. 1].

Окресливши організаційні засади побудови двох важливих конфесій серед українців США, варто звернути увагу на їхні функції та значення для української спільноти.

На думку сучасного дослідника Наталії Кочан, «...важко перебільшити значення інтеграційної функції українських церков у діаспорі. Вони стали не тільки ланкою, що єднала українців з батьківщиною, їхня діяльність сприяла консолідації української національної меншини в країнах поселення, гальмувала процес асиміляції» [5, с. 63].

Соціально-політичну функцію Церква реалізує шляхом розробки та вдосконалення своєї соціальної доктрини з урахуванням умов проживання у країні перебування; висвітлення доктрини в інформаційних виступах і зверненнях до народу; в проповідях священнослужителів, які коментують події, що відбуваються в світі, з позицій Церкви тощо.

Соціально-політичну роль Церква поєднує із здійснення навчально-виховної діяльності. Частина школярів вивчає основи релігії у «світських» школах, у недільних школах при церквах. Особливо цінними є здобутки й накопичений досвід для навчальних закладів такого типу в Україні, де система духовних центрів недостатньо розвинена, зокрема у православ'ї.

Так, від початку існування Церкви в еміграції, що є важливим для української громади, на Північноамериканському континенті створюються спеціальні навчальні заклади (колегії, семінарії, академії, університет), які забезпечують не тільки релігійний, а й національно-культурний розвиток українства. «Щоб наша Церква, що так відмінна від інших і так маркантно національна, вдержалася, треба їй – як наголошував Єпископ Костянтин Богачевський, започатковуючи у Стенфорді Український коледж, – провідної інтелігентної верстви, котра любила б цю Церкву та дорожила б усім, що українське. Треба виховати свою власну, свідому американсько-українську інтелігенцію, в першій мірі своє, свідоме, українське духовенство» [6, с. 16].

Важлива роль серед спеціальних навчальних закладів Української греко-католицької церкви як у діаспорі, так і в Україні належить Українському католицькому університету ім. св. Климента Папи, який заснував митрополит Йосип Сліпий у 1963 р. у Римі. В конституції цього навчального закладу зазначено, що дозволяється відкривати його філії там, де створені для цього належні умови. Так, у 1973 р. в Чикаго, в 1976 р. у Вашингтоні, а у 1977 р. у Філадельфії розпочали свою роботу відділи УКУ. Однак мрією митрополита Андрея Шептицького і патріарха УГКЦ Йосифа Сліпого та декількох поколінь галичан було те, щоб в Українському католицькому університеті навчалися студенти в Україні. Мрії церковних діячів здійснилися, коли в 1994 р. було розпочато будівництво університету, а в 2002 р. відбулося відкриття УКУ. Це єдиний у колишньому Радянському Союзі заклад, діяльністю якого є вишкіл освічених, духовно зрілих молодих кадрів для Церкви і України. В одному з виступів ректор УКУ отець Борис Гудзяк зазначив: «Я щасливий мати 600 випускників: 200 священників і перших жінок, які вперше за 1000 років християнства здобули диплом богослова на своїй землі» [7, с. 11].

Доброчинність є характерною рисою приватного життя як українців-емігрантів, так і Церкви загалом. Українська греко-католицька церква у США утримує суботні та недільні школи для дітей і юнацтва, опікується численними організаціями для молоді та дорослих, співпрацює з багатьма громадськими організаціями.

Як і Українська католицька церква, Українська православна церква в США «...ніколи не була просто церквою, але більше центром збереження та просування світської української культури та національної ідентичності» [4, арк. 1]. Створення церковної структури сприяло не тільки збереженню Церкви, а й розвитку культурних і національних надбань нашого народу на теренах США. Свідченням цього є Український музей етнографії і Бібліотека у Стенфорді, які заінкорпоровані в штаті Коннектикут як окремі культурні установи, але вони є невід'ємною частиною Стенфордської єпархії УПЦ.

Значну роль у релігійному житті українців у Сполучених Штатах Америки відіграють протестантські церкви. Найчисельнішими є дві федерації: Всеукраїнське євангельсько-баптистське братство і Українське євангельське об'єднання в Північній Америці. Велику кількість послідовників має також П'ятдесятницьке братство Америки.

Аналіз діяльності українських церков у Сполучених Штатах Америки, та їх українотворчої місії свідчить, що вони є важливою складовою багатогранного життя діаспори, специфічним компонентом соціальної структури суспільства. Для релігії характерна комунікативна функція, яка полягає в підтримуванні зв'язків між віруючими шляхом створення почуття віросповідної єдності під час

релігійних дій, в особистому житті, сімейно-побутових відносинах, а також стосунках у межах різноманітних клерикальних організацій. Саме у такий спосіб українці залучаються до інтеграційних процесів у світі, в Україні та в громадах. Окрім цього, релігія впливає на розвиток, книгодрукування, малярства, музики, архітектури, збереження цінностей культури, нагромадження і трансформацію культурного досвіду, на формування й розвиток естетичних цінностей, на традиційні норми поведінки віруючих. Культурна функція Церкви полягає в культурному розвитку суспільства, а створювані духовні цінності збагачують не тільки релігійну, а й світську, загальнолюдську культуру, посилюючи українську самобутність. Отже, без жертовної сподвижницької праці українського духовенства на Північноамериканському континенті було б не мислиме збереження національної самобутності українців, забезпечення їхнього духовного розвитку, культурного прогресу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Климчак М. На стежках українсько-американської дипломатії / Свобода (США). 2008. 19 вересня. С. 5, 19.
2. Матейко Роман. Церква, як фактор збереження етнічної самосвідомості зарубіжного українства / Українська наука: минуле, сучасне, майбутнє. Щорічник. За заг. ред. проф. Б. Лановика. Тернопіль: Економічна думка, 2000. С.70-76.
3. Кияк Степан. Українська діаспора як символ церкви-паломниці: проблеми і перспективи / Історія релігій в Україні. Науковий щорічник 2004. Книга 1, Львів «Логос», 2004. С.288-293.
4. Центральний державний архів зарубіжної україніки України (далі – ЦДАЗУ України). Ф.23 Документи Українського Православного Братства імені Василя Липківського на еміграції, зібрані родиною Валентина та Раїси Кохно (США). Оп.2. Спр.22 Протопресвітер Степан (Біляк С.М.). Свідчення, що стосуються історії УПЦ в США, 7 арк.
5. Кочан Наталя. Зарубіжний український католицизм: історія і сучасність / Політика і час. Київ, «Преса України», 1994. №2. С.62–71.
6. Роздольська Мирослава. Стенфордській єпархії – 50 років / Свобода (США). 2008. 14 листопада. С. 1, 16–17.
7. Осінні імпрези на користь Українського Католицького університету // Свобода (США). 2009. 27 лютого. С.11.

Олена Стефанишин

к.андидат історичних наук,

доцент кафедри інформаційної та

соціокультурної діяльності

Західноукраїнського національного університету (Тернопіль)

Тетяна Саламандра

студентка групи ДІДм-21

Західноукраїнського національного університету (Тернопіль)

УПЦ США: ІСТОРІЯ ЗАСНУВАННЯ ТА ДИНАМІЧНЕ СЬОГОДЕННЯ

Значне місце серед релігійних формувань українців-емігрантів у Сполучених Штатах Америки відіграє Українська Православна церква (УПЦ) – одна з перших церковних організацій православних українців поза межами України.

УАПЦ США була організована як невід’ємна частина УАПЦ, що відродилась в Україні у 1920-х р. [1, арк. 1]. Серед політичних емігрантів, які залишили Україну, був єпископ Іван Теодорович, що першим очолив Церкву, яка поступово збільшувалася і за рахунок колишніх греко-католиків, що відійшли від Московського Патріархату, і наступних хвиль переселенців.

Як і УАПЦ, УАПЦ США завжди була автокефальною. Про це вказано на початку конституції, що визначає її «...автокефальною» (незалежною) у всіх питаннях свого існування та уряду, і її права рівні з правами інших автокефальних церков» [1, арк. 1]. У 1936 р. Собор УАПЦ США повторив минулі рішення, що УАПЦ, відроджена у 1920-х р. в Україні, була, є та залишиться автокефальною [1, арк. 2].

У цьому статусі вона проіснувала до 1990-х р., а після невдалої спроби об’єднання із УПЦ КП в незалежній Україні, пішла на зближення з Константинопольським Патріархатом на таких умовах:

1) УПЦ в США, приймаючи канонічний авторитет Вселенської Константинопольської патріархії, продовжує зберігати свою відмінну внутрішню структуру і вважатиметься церковним тілом, яке є безпосередньо під омофором Вселенської Патріархії;

2) специфічна ідентичність цього внутрішнього відмінного церковного тіла має триматися строго у межах церковного і канонічного ладу і традиції

православ'я, зокрема Вселенської патріархії, і буде відділена від будь-якого світського і політичного впливу;

3) канонічною главою цього церковного тіла є Його Всесвятість Вселенський Константинопольський патріарх;

4) Його Еміненція, Архієпископ Америки як локальний екзарх Вселенської Патріархії, держить духовну пораду з цим церковним тілом через митрополита. Він може бути присутнім на соборах і на конференціях єпископів УПЦ в США, передаючи їм побажання і благословення Церкви-Матері Константинопольської. Він не може бути замішаним у справах цього церковного тіла, поки не постане внутрішня криза, у випадку якої він може допомогти її вирішити;

5) первоієрарх УПЦ в США поминатиме преподобне ім'я Його Всесвятості Вселенського Константинопольського патріарха; єпархіальні (діоцезальні) єпископи поминатимуть ім'я першоієрарха, а духовенство поминатиме за існуючим уставом. Кожний єпископ носитиме титул міста, над яким він головує, а саме: Константин – митрополит у США і архієпископ Чиказький, Антоній – архієпископ Нью-Йорка і Вашингтона, Д. К. і Паїсій – єпископ Міннеаполісу. Щоб вдосконалити співпрацю і краще служити своїй пастві, ці ієрархи періодично братимуть участь у конференціях єпископів УПЦ у США, очолених митрополитом;

6) первоієрарх або виконуючий обов'язки первоієрарха УПЦ в США після консультації з екзархом Вселенської патріархії в Америці передає список кандидатів на посади Митрополита і єпископів Собору УПЦ у США для затвердження. Імена затверджених кандидатів будуть тоді передані Святому і Освяченому Синоду Вселенської патріархії для канонічного вибору [2, арк. 3].

Таким чином, православні українці увійшли в канонічну єдність з вселенським православ'ям. Це спричинило критику з боку Московського патріархату, який не послав своїх представників на міжправославну зустріч на острові Патмос наприкінці вересня 1995 р. і обґрунтував свій демарш спеціальним посланням Священного Синоду РПЦ від 6 жовтня 1995 р.

Також частина українських православних парафій у США, протестуючи проти передачі їх під юрисдикцію іншого патріархату від Київського патріархату, заявили, що вони залишаються вірними Києву, і звернулися до Патріарха Філарета з проханням відвідати США, зустрітися з парафіянами і священиками з метою залишити їх у духовній канонічній єдності з Київським патріархатом. Щиро бажаючи єдності православним українцям у США, Патріарх Філарет не міг не зважити на твердий і безкомпромісний намір багатьох парафій – від північних штатів Іллінойс і Огайо до південного штату Флорида – залишитися у підпорядкуванні Київського патріархату.

Також у травні 2002 р., у Свято-Микільській церкві відбулося постриження протопресвітера Степана Біляка в ієромонахи, яке здійснили під час Божественної літургії три архієреї: Патріарх Філарет, єпископи Олександр (Биковець) і Дмитрій (Рудюк), а отже, наречення і рукоположення його на єпископа-вікарія Київського патріархату в США й Канаді з титулом «єпископ Бориспільський, керуючий парафіями Київського патріархату в Сполучених Штатах Америки» [3, арк. 1].

10 листопада 2006 р. Владика Степан Біляк, архієпископ Бориспільський, вікарій Київської єпархії, керуючий парафіями УПЦ КП у США, що досі управляв ними з м. Купер-Сіті (Флорида), упокоївся. Водночас у складі юрисдикції є архієпископ Уманський та Детройтський Олександр Биковець у Детройті (Мічиган) та єпископ Макарій у Гюстоні (Техас), які продовжують працювати на благо церкви та українських діаспорян.

Церкву, яка увійшла 1995 р. до Константинопольського патріархату і складається з трьох єпархій, очолює Митрополит Антоній (в миру Іван Іванович Щерба), предстоятель УПЦ у США (і УАПЦ у діаспорі).

Головне завдання Церкви сьогодні – залучати молодь. «Мені особливо радісно бачити тут нашу молодь, бачити радість та надію на їх обличчях. Вони повні надії, вони відчують, що для них нема нічого неможливого, і я їм кажу, ніколи не міняйтесь, завжди зберігайте цю надію та цей позитивний настрій», – каже митрополит Антоній[4]. І однією з найбільших надій молодих парафіян та священників є об'єднання православних українців. «Єдина помісна православна церква – це душа українського народу. І коли вона не є поділена, а перебуває в єдності вона собою огортає всю, кожную українську душу, яка перебуває чи то на сході, чи то на заході, чи на півночі, чи на півдні. І ми молимося, щоб ми могли єдиними голосом, єдиними устами прославляти ім'я Господа», – зазначає семінарист Іван [4].

Отож, Українська православна церква у США є важливою складовою багатогранного життя діаспори, специфічним компонентом соціальної структури суспільства.

ЛІТЕРАТУРА

1. Центральний державний архів зарубіжної україніки України (далі – ЦДАЗУ України). Ф.23 Документи Українського Православного Братства імені Василя Липківського на еміграції, зібрані родиною Валентина та Раїси Кохно (США). Оп.2. Спр.22 Протопресвітер Степан (Біляк С.М.). Свідчення, що стосуються історії УПЦ в США, 7 арк.
2. ЦДАЗУ України. Ф.23. – Документи Українського Православного Братства імені Василя Липківського на еміграції, зібрані родиною Валентина та Раїси

- Кохно (США). Оп.2. Спр.35 Документи про об'єднання УПЦ в США з Вселенським Константинопольським Патріархатом., 4 арк.
3. ЦДАЗУ України. Ф.23. – Документи Українського Православного Братства імені Василя Липківського на еміграції, зібрані родиною Валентина та Раїси Кохно (США). Оп.2. Спр.18 Указ Патріарха Філарета (Денисенка М.А.) про призначення єпископа Стефана (Біляка С. М.) Єпископом Бориспільським, керуючим парафіями КП в США., 1 арк.
4. Голос Америки. 100-річчя УПЦ США. URL <https://ukrainian.voanews.com/a/4535082.html>

Оксана Лотоцька

*кандидат історичних наук, доцент кафедри інформаційної та соціокультурної діяльності,
Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)*

РОЛЬ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОГО ДУХОВЕНСТВА У РОЗВИТКУ КООПЕРАЦІЇ СХІДНОЇ ГАЛИЧИНИ В 20-30-Х РОКАХ ХХ СТОЛІТТЯ

Міжвоєнний період в Східній Галичині ознаменований потужним впливом та результативною діяльністю громадських структур, які формували економічне мислення населення навколо ідеї кооперативного руху.

Українська кооперація Східної Галичини в міжвоєнній Польщі діяла як самостійна, національно-орієнтована громадсько-господарська інституція.

Основою ідеології українського кооперативного руху була орієнтація на перетворення кооперативів в осередки національного руху, які повинні були забезпечити економічні підвалини самостійного розвитку нації в умовах бездержавності. У кооперативах концентрувалося національне виробництво. Вони давали засоби до існування сотням тисяч селян, скорочуючи еміграцію, творили ринок для українських товарів, вирощували кадри патріотично налаштованих фахівців. Український народ знайшов у кооперації форму економічного, культурного і духовного збереження себе як національної спільноти.

Визначний історик української кооперації Ілля Витанович справедливо відзначав, що «кооперація — це духовний протест суспільної природи людини проти хижацького самолюбства, проти фізичного насилля сильнішого над слабшим, це віра у правду й справедливість, що їх може здійснювати на землі людина, не позбавлена людського достоїнства й духовних чеснот та найвищої з

них — любови ближнього. Кооперація твориться й росте не з розпуки та ненависти, не з гніву й насилля, не з примусу, а доброї волі» [1.с.4]

Незважаючи на відсутність власної держави, матеріальні і господарські труднощі у міжвоєнний період було вироблено ефективну організаційну структуру української кооперації. Національну кооперативну мережу у міжвоєнній Польщі контролював Ревізійний союз українських кооперативів (РСУК) та галузеві кооперативні центри: “Центробанк”, “Центросоюз”, “Маслосоюз”, “Народна торгівля”. [2]

Кооперативний рух в Україні завжди базувався на християнському світогляді, що постійно вимагав духовного удосконалення людини. Християнська віра, як і кооперація, вимагали не лише молитви, а й конкретних справ для добра людей на землі.

У 1926 р. серед 1460 кооперативів, що належали до українського Союзу, було 646 (тобто 44,2 %) кооперативів, в яких до складу надзірних рад або дирекцій входили греко-католицькі священники. Членами надзірних рад був 691 священник, а дирекцій – 100.» [2]

Духовенство відкривало хати-читальні, шпихліри, каси, крамниці, гуртки „Сільського господаря”, будувало народні доми, самотужки удосконалювалося у питаннях обліку, книговедення. У новостворених кооперативах священники спочатку були і головами рад, і касирами, і справниками; вони їздили по товар, виступали на господарських нарадах, організовували курси, добирали для роботи кадри. »

Така висока участь священників у керівництві кооперативів на думку дослідника українського кооперативного руху Степана Гелея була зумовлена:

1. Браком кваліфікованих кадрів, навчання яких не встигало за швидким розвитком української кооперації;
2. Структурою українського суспільства, в якому переважало сільське населення (часто єдиною освіченою особою на селі був саме священник);
3. Фактом, що греко-католицькі священники мали право – на відміну від католицьких священників — вступати в шлюб, а тому краще орієнтувалися у господарських справах, оскільки часто самі мали господарства, з яких утримували свої сім'ї;
4. Тісним зв'язком греко-католицького духовенства з національним рухом, що було також яскравим доказом добрих стосунків між керівництвом кооперації й ієрархією Церкви. » [3]

Значних зусиль для результативного ведення селянської господарки з використанням важелів кооперації доклав Андрей Шептицький. Він був не тільки митрополитом греко-католицької церкви протягом 1900-1944 років, але й проявив

себе як здібний господар з підприємницьким хистом. Андрей Шептицький вважав кооперацію порятунком для українських селян Галичини.

Посвячуючи 3 червня 1934 р. прапор української кооперації, митрополит так сформулював своє бачення її ролі: «На кооперації в переважній частині спирається добробут народу. Через кооперацію, через організацію, через скупчування наших сил, через порядок і єдність ми вдесятеро множимо наші економічні сили, наш добуток».

А.Шептицький фінансував найбільші кооперативні союзи, такі як «Маслосоюз», «Центросоюз», «Народна торгівля», очолював комітет Земельного іпотечного банку, помагав розбудовувати товариство взаємного страхування «Дністер», підтримував діяльність українських культурно-просвітницьких товариств «Просвіта», «Рідна школа», «Сільський господар» тощо. »[4]

Митрополит як талановитий менеджер зібрав команду фахівців, які вирішували господарські проблеми галичан. Він закликав священнослужителів активно розбудовувати кооперативні установи, працювати за принципами християнської моралі, солідарності та відчуття громадянського обов'язку,

Греко-католицьке духовенство відіграло важливу роль у формуванні кооперативних структур, стало духовною основою економічного розвитку Східної Галичини. Воно надавало українському кооперативному рухові духовної глибини, перетворювало його у впливову економічну й політичну силу, яка забезпечувала матеріальну підтримку процесові становлення національної самосвідомості українців, їхній боротьбі за громадянські та політичні права.

Кооперативна ідея має знайти своїх прихильників серед церковних діячів, оскільки і сьогодні духовенство здатне зіграти важливу роль у розвитку вітчизняної економіки та розбудові національної держави.

ЛІТЕРАТУРА

1. Витанович І. Відки бере свою силу український кооперативний рух? // Господарсько-кооперативний часопис. Львів, 1939. 15 січня. Ч. 3. С. 4.
2. Витанович І. Історія українського кооперативного руху. Нью-Йорк, 1964. 624 с.
3. Гелей С. Вплив української греко-католицької церкви на становлення та розвиток кооперативного руху в Галичині. <http://esweek.org.ua/ua/ekumenichnij-cotsialnij-tizhden/1-est/dopovid/215-stepan-gelej>
4. Маринович М. Митрополит Шептицький та його послання «О квестії соціальній». Збруч: веб-сайт. URL: <https://zbruc.eu/node/38808>

Надія Білик
*кандидат історичних наук,
доцент, доцент кафедри інформаційної
та соціокультурної діяльності,
Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)*

ВПЛИВ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОГО КЛЕРИКАЛЬНОГО СЕРЕДОВИЩА НА БОГДАНА ЛЕПКОГО

Богдан Лепкий (1872–1941) уособив новий тип українця-патріота, який сформувався в Галичині в кінці XIX – на початку XX ст. Жити, працювати, творити для України було гаслом його покоління. Духовна спадщина Б. Лепкого становить певну епоху в поступі українства, тому з'ясування її джерел має науково-практичне значення. Саме греко-католицьке клерикальне середовище заклало основи подвижницької діяльності митця на ниві українського національно-державного відродження; у співпраці з представниками духовної еліти слід шукати генезу творчості письменника.

Демократичні реформи австрійського уряду в середині XIX ст., насамперед надання Греко-Католицькій Церкві рівного статусу з Римо-Католицькою та низка практичних заходів підняли освітній і громадський рівень греко-католицьких священнослужителів. Це сприяло тому, що Греко-Католицька Церква почала постачати провідників для національного руху, який очолили саме священники. Згодом світська інтелігенція, що «ступенево перейняла провід національної справи, складалася у великій мірі з синів священничих родин» [1, 157].

Яскравим прикладом у цьому контексті є постать Богдана Лепкого, одного з корифеїв українського національно-державного відродження. Головну роль у становленні особистості діяча відіграв його батько, греко-католицький священник Сильвестр Лепкий, який, закінчивши у Львові теологічний факультет університету та духовну семінарію, належав до найосвіченіших людей свого часу. Після висвячення в 1871 р. о. Сильвестр був переведений на парохію в села Тернопілля (до Кривенького, Крогульця, Поручина, а потім у Жуків, що на Бережанщині). Він був відомий як публіцист та письменник, який публікував свої твори в народовських виданнях під псевдонімом Марко Мурава. Співпрацюючи з «Просвітою» і Науковим товариством ім. Шевченка, брав участь у громадському житті краю. Завдяки його просвітній діяльності Бережанський повіт став одним із передових у Галичині.

Завдяки родині відбувалася первинна інкультурація малого Богдана. Батько – особистість багатогранна – знав латинську, грецьку, єврейську, німецьку, польську, англійську мови, глибоко вивчав історію, літературу, живопис, музику, досліджував народну творчість, захоплювався спадщиною Гете, Байрона,

Шекспіра, зокрема, твори останнього перекладав українською мовою, водночас чудово грав на скрипці й сам керував церковним хором. Як згадував З. Кузеля, в помешканні Лепких у ««великім покою»... висіли на одній стіні сотки фотографій славних людей, поетів, малярів, полководців, в бронзових рамах з віночками, які тоді були в моді. Дитина з нудьги питала «хто це?», а батько розказував про кожного, як міг найкраще і найприступніше для діточої уяви. Це були перші лекції історії культури» [2, 12].

Саме з батьківського дому Б. Лепкий виніс глибоку повагу до української тисячолітньої історії, культури, мови. Найбільше враження справив на Богдана «Кобзар». Шевченкові вірші несли хлопчину в дитячій уяві до Дніпра, на Запорізьку Січ, відкриваючи перед ним «такий широкий світ», де «так далеко видно, так легко дихати грудям... Україна!» [3, 92].

У початкову школу батьки віддали сина до Бережан, де з шести років Богдан жив у родині діда, греко-католицького священника. Отець Михайло Глібовицький був непересічною людиною, обіймав посаду віцемаршалка повіту. Мав велику бібліотеку, особливою гордістю якої вважали «Русалку Дністрову» та рукописи о. Маркіяна Шашкевича, з котрим о. Михайло товаришував у шкільні роки. Дід дбав про патріотичне виховання внука, прищеплював йому почуття гордості за історію України. Не був обділений Богдан увагою решти родини. Особливо хлопець любив слухати, як тітка Дарія грала Шопена, Шумана або Бетховенові сонати. Водночас традицією були відвідини театру, про що Б. Лепкий не раз писав у спогадах.

Світогляд Богдана Лепкого формувався під впливом релігійного чинника. Як писав сучасник митця, «особливо завдячував він безмірно багато своєму середовищу старого галицького попівства на селі. Ця атмосфера була тоді своєрідна. Вона була вщерть насичена духом високої громадянськості, праці й служби народові. Кращі одиниці з-поміж нашого священства всі без виїмку були активні громадські діячі-патріоти. Таким ідеалістом і патріотом був батько Лепкого, сам письменник: Марко Мурава, такими були кривняки по матері: Глібовицькі, такими були сусіди-священники в Бережанщині й усюди в ближній і дальшій околиці» [4, 44]. Б. Лепкий писав: «доля поталанила мені пережити молодість серед добрих людей..., бо мені доводилося знати переважно гарних і добрих попів, котрі своє діло душпастирське тісно сплітали з просвітною і народною роботою. — Були людьми» [5, 461].

З 1884 до 1891 р. Богдан навчавсь у Бережанській гімназії, де «витає» дух М. Шашкевича. На канікули приїздив у село до батьків, де його особливо захоплювала атмосфера народних звичаїв і традицій (святкування Андрія, Різдва з колядками, Щедрого вечора із щедрівками, Великодня з гагілками під старою

церквою). За висловом З. Кузелі, «цей пієтизм до старовини, це пошанування традицій, усе, що було та мохом поросло, так і видно з Богданових писань» [2, 28].

Врахувавши побажання батька, Б. Лепкий у 1891 р. розпочав навчання у Віденській академії мистецтв. Однак душу тривожила туга за рідною землею і за родиною, тому у 1892 р. Б. Лепкий перейшов на навчання до Львівського університету. В 1895 р. розпочав педагогічну кар'єру в Бережанській польській державній гімназії на посаді суплента (заступника вчителя). Весь вільний час він, за прикладом батька, присвячував літературі й культурно-просвітній праці.

У 1897 р. письменник одружився з Олександрою, донькою греко-католицького священника М. Лепкого. Подружжя поєднали не тільки щирі почуття, а й погляди, серед яких домінувала ідея служіння українській справі. Ленда Лепка стала музою і «духом-опікуном» Богдана на все життя [6, 28].

Глибока релігійність була для Б. Лепкого опертям на чужині, у часи неволі, а Біблія завжди лежала на столі, де б митець не був. Так, переїхавши у 1899 р. до Кракова, діяч прилучився до громадсько-культурної діяльності земляків, осередками якої були філія Товариства «Просвіта» та греко-католицька церква св. Норберта. Щонеділі родина Лепких відвідувала храм, що відігравав велику роль у духовному житті української громади. Особливо захоплювали письменника іконостас, виготовлений за проєктом відомого польського маляра Я. Матейка, та церковний хор під керуванням українського художника О. Куриласа.

Традиції священицької родини Б. Лепкий продовжував у своєму домі. Як згадував о. Іван Ліщинський, «хата його в Кракові виглядала як церковний музей, повна різних старих церковних образів, хрестиків, старих фелонів» [7, 2]. О. Луцький у спогадах писав про «образи» М. Івасюка, М. Бойчука, І. Северина та самого Б. Лепкого, що прикрашали стіни помешкання [8, 104]. Частими гостями митця були краківські парохі о. Борсук, о. Левицький, о. Уруський, о. Хрущ, ін. Митрополит Андрей Шептицький не раз запрошував письменника до себе на розмову [7, 2].

Упродовж життя Б. Лепкий був тісно пов'язаний із клерикальним середовищем і ніколи з ним не поривав. Коли в 1911 р. у Львові під керівництвом О. Барвінського та К. Студинського створено «Християнсько-суспільний союз», Б. Лепкий вступив до цієї організації, основу якої становили гімназійні вчителі та священники. Політична програма «Християнсько-суспільного союзу» була найприйнятнішою для нього; в ній проголошено такі завдання: «дбати про пробудження і підтримання якнайкращої національної свідомості в народі», «працювати в християнському дусі і берегти всі права Греко-Католицької Церкви» [9, 1]. Ці положення домінували в національно-патріотичному та релігійному світогляді митця, який понад усе в житті шанував дві визначальні цінності: Бог та Україна. Діяч вважав необхідним звернути увагу суспільства на цінність

християнської етики як основи виховання окремої особи та всього народу. Велика роль у цій справі належала, на думку Б. Лепкого, Греко-Католицькій Церкві, котра тоді брала активну участь в українському націєтворенні. Йдеться про діяльність Митрополита УГКЦ Андрея Шептицького, який обстоював право народу на політичну свободу, підтримував видатні постаті в культурі.

Наскрізь національного світогляду Б. Лепкого не заперечує інша його концепція – ідея братерської любові. Подібні думки висловлювали всі, хто був знайомий із письменником. Зокрема о. І. Ліщинський про митця писав: «Як правдивий християнин руководився любов'ю ближнього й зі всіма сердечно жив» [7, 2]. Б. Лепкий був вихований на біблійних заповідях, добре знав Святе письмо. Від християнства він узяв те, що стало стержнем його душі: любов до всіх пригноблених та скривджених, бажання правди на землі. Сам Б. Лепкий зазначив: «мої любимі гадки – про братолюбіє, бо нічого мене не болить так дуже, як тая непотрібная кривда, яку чоловік чоловікові творить» [10, 9].

Як людина, «вихована на Христових засадах і в гуманістичній традиції», письменник став «по стороні духу». Для Б. Лепкого матеріалізм – це «боротьба з європейською культурою і християнською цивілізацією» [11, Ч. 65]. Водночас діяч був противником не тільки політичного, а й релігійного фанатизму, котрий «без огляду на характер, фізіологію народу – це блуд» [12].

У священницькій родині, з якої походив Б. Лепкий, плекали національні традиції, що становили основу української духовності. З дитинства митець зберіг пошану до релігійних обрядів. Як згадував о. І. Ліщинський, «коли хтось заглянув до хати Лепкого в Різдвяні свята, то побачив там і “дідуха” в куті, сіно під обрусом на столі, а між стравами борщ з вушками та кутю» [7, 1–2]. Ця святкова атмосфера дому на чужині привносила частку України, породжувала ліричні шедеври. Багато творів митця присвячено Різдву Христовому, поетові «чувся» спів колядників, що несли «благовість» миру, віру в перемогу добра і правди на землі. Також низку поезій присвячено Великодню. Відроджена природа підкреслювала величне воскресіння Христа, а радісна новина, яку сповіщали з церковних амвонів, єдналася з вірою у воскресіння України.

З великою пошаною Б. Лепкий ставився до священницького сану. Своєрідною енциклопедією життя на приходстві є твори письменника, в яких змальовано побут греко-католицьких священницьких родин на Поділлі. Найцінніші у цьому контексті спогади митця під назвою «Казка мого життя» про дитячі та юнацькі роки.

Богдана Лепкого як письменника, вченого, викладача, культурно-просвітнього діяча надзвичайно поважала тогочасна церковна еліта. Так, з нагоди 60-ліття від дня народження ювіляр отримав вітання від Митрополита УГКЦ Андрея Шептицького, від ректора Української духовної академії у Львові Йосифа

Сліпого. У стінах цього закладу вчителі, катехити «не раз цитували вірші Б. Лепкого, його крилаті вирази. Особливо звертали увагу на ідею духа» [13, 4]. З листів Андрея Шептицького до письменника довідуємось про захоплення Митрополита УГКЦ образом гетьмана І. Мазепи, котрий «всім нам до серця припав і всіх учить ідеї патріотизму» [14, 387].

Таким чином, релігійна та національна свідомість Богдана Лепкого формувалася завдяки діяльності Української Греко-Католицької Церкви, яка впродовж століть є берегинею української культури, мови, традицій і звичаїв, відіграє вагомий роль в становленні української модерної нації. Гідний нащадок священницького роду до кінця життя залишався вірним Христовим заповідям та ідеї української незалежної соборної держави.

ЛІТЕРАТУРА

1. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2 т. Київ, 1994. Т. 1. 483 с.
2. Богдан Лепкий. Біографічний нарис написав З. Кузеля. *Золота Липа*. Берлін, 1924. С. 9–89.
3. Лепкий Б. Казка мого життя. Ів.-Фр., 1999. 300 с.
4. Лисяк П. Богдан Лепкий як громадянин. *Богдан Лепкий, 1872–1941: зб. у пошану пам'яті поета*. Краків; Львів, 1943. С. 42–46.
5. Лепкий Б. Писання : в 2 т. Київ; Ляйпціг, 1922. Т. 2. 488 с.
6. Лепкий Б. Поет про свою дружину. *Жінка*. 1937. Ч. 21–22. С. 5.
7. Ліщинський І. Релігійність Богдана Лепкого. *Нові дні*. 1946. Ч. 29. С. 2.
8. Луцький О. Богдан Лепкий у Кракові. *Золота Липа*. С. 102–107.
9. Відозва «Християнсько-суспільного союзу». *ВР ЛННБ*. Ф. 11 (Барвінські). 5153.
10. Лист Б. Лепкого до О. Барвінського. *ВР ЛННБ*. Ф. 11. Барв. 1659/п. 10.
11. Лепкий Б. Велика традиція українського народу не дасть йому загинути. *Новий час*. 1939. Ч. 63–65.
12. Лист Б. Лепкого до О. Маковей. *ВР ІЛК*. Ф. 59 (Маковей О.). 1529.
13. Спомин про автора «Журавлів». *Русалка Дністрова*. 1997. Січень. С. 4.
14. Листи Митрополита А. Шептицького до Б. Лепкого. *Повернення Україні Богдана Лепкого* / зібрав, упоряд. і видав Р. Смик. Чикаго; Україна, 1996. Кн. 2. С. 387.

Руслан Яковишин
*кандидат педагогічних наук,
доцент кафедри педагогіки і психології та інклюзивної освіти
Тернопільського обласного комунального інституту
післядипломної і педагогічної освіти
(м. Тернопіль, Україна)*

МОРАЛЬНО-РЕЛІГІЙНЕ ВИХОВАННЯ УЧНІВ НА ЗАСАДАХ ХРИСТІЯНСЬКІЙ ЦІННОСТЕЙ В ГАЛИЧИНІ (друга половина XIX століття)

Пройдений людством шлях доводить, що основним стрижнем, завдяки якому формується людська особистість, може бути лише вся сукупність ідеалів, що їх визначила й оберігає упродовж віків релігія [4, 12].

Значимість попередньої думки підтверджують результати опитування 262 провідних учених світу, які в 1909 році опублікував німецький професор Денерт. Із загальної кількості опитаних 92% визнали себе віруючими людьми і лише 2% - атеїстами, а 6% – зарахували себе до агностиків, тобто до таких, які “не знають”, і не змогли на це запитання однозначно відповісти [5, 36].

З огляду на це важливим аспектом у розгляді проблеми морального виховання учнів галицьких шкіл другої половини XIX століття була позиція християнської доктрини, згідно з якою мораль і моральні закони дані Богом і розглядалися як ідеали — абсолютні, чисті, недоторкані, вічні та неосяжні.

До таких вічних цінностей, як уже зазначалось, відносять: добро, любов, справедливість, правду, гідність, чесність, красу, сумління тощо. Всі вони, як відомо, зводяться до двох головних Заповідей Любові [1, 35].

Сутність виховного процесу зводиться до засвоєння етичних норм, вираженням яких є біблійні заповіді. Моральне вдосконалення особистості розуміється як безперервний процес, який охоплює не певний вік, а все життя людини, і виступає основною метою виховання у педагогічній системі [3, 24].

Думка про необхідність неперервного виховання втілювалася і у педагогічній практиці, застосовуючись у таїнствах і обрядах Христової Церкви [7, 27].

У другій половині XIX століття в Галичині характерною ознакою національної освіти була церковно-парафіяльна (приходська) школа, що перебувала у тісному зв'язку з церквою та громадою. Церква і громада були, по суті, однорідними установами. Звідси глибоко виховний (в моральному аспекті), церковно-релігійний і “душеспасительний” за змістом характер школи.

Обставини життя того часу робили необхідним існування інституту домашніх шкіл грамоти, які складали перехідну ланку від християнської сім'ї, котру

Апостол Павло називав “домашньою церквою”, до відповідно влаштованої церковно-парафіяльної школи [8, 34].

У гімназіях релігія викладалася у всіх країнах Європи з часу їх заснування. Вона вважалась основним фактором виховання молоді. Мета була така: “...дати молоді не тільки загальне, але також й релігійно-моральне виховання, укріпити духа і характер молодого покоління” [14, 257]. Як відомо, гімназія готувала майбутніх студентів університетів, звідки виходили передові громадські, культурні і політичні діячі держави. Тому і держава була зацікавлена у вихованні діячів, наділених моральними чеснотами, чого без навчання релігії в гімназіях досягти дуже проблематично.

Іншою складовою (крім навчання релігії в гімназіях) системного підходу церкви до проблеми морального виховання молоді Галичини другої половини ХІХ століття була благодійна і навчальна діяльність церковних братств [13, 693].

Варто було б згадати про ще один заклад, що став наслідком подвижницької діяльності Ставропігійського Інституту. У Львові при Ставропігійській чи Волоській церкві існувала так звана “бурса”, до котрої безкоштовно приймали бідних хлопців, які, маючи там помешкання, харчування і, часково, одяг, могли відвідувати і навчатись у вищих школах. Діяльність “бурси” була корисною ще й з огляду на те, що відвідуючи школи, молоді хлопці мали можливість безпомилково навчитися статутів, церковного співу, і, тим самим, стати виразниками української духовної культури, моральних засад і принципів. У другій половині 60-их років ХІХ століття в таких закладах утримувалися 25 бідних учнів Галичини.

Наступною організацією, яка діяла в контексті покращення релігійно-моральної атмосфери серед молодого покоління на теренах Галичини, були Марійські Дружини. Визначальною ознакою кандидата для вступу до цієї інституції вважалася релігійність, хоча бажана також була присутність й іншої якості — невтомної та постійної активності [6, 23].

Розпочинаючи мову про священнослужителів, варто б дослідити, в яких умовах і в якому середовищі велася підготовка душпастирів, тобто проаналізувати діяльність навчальних закладів відповідного спрямування, а саме — Духовних семінарій.

Вихованці Духовної семінарії повинні були так працювати над вдосконаленням своїх духовних чеснот, що власне життя змушені були вести, як священики; тобто вихованці семінарій навчалися жити вірою: “Чеснота віри повинна так присвічувати кожному в науці богослів’я, щоби та наука не була для нього лише мертвою теорією, а повною життям практикою” [12, 9].

У другій половині ХІХ століття галичани ототожнювали вчителя і проповідника. Ця традиція походила ще з давніх часів і пов’язувалася з іменем

святого Іоанна Златоуста, який вважав, що вчитель або проповідник, повинен “обладати всіма чеснотами” [2, 144].

Головним завданням проповідника як учителя для учнівської галицької молоді було не тільки переконання слухачів у правдах християнської віри, але одночасно й практичне їх застосування. Адже християнство — це не тільки номінально визначена назва, чи певне знання, але й саме життя, його сенс, тому галицький проповідник другої половини ХІХ століття зосереджувався на тому, що він повинен був стати (і по суті був ним) керівником християнського життя і моральної діяльності як прикладу для підростаючого покоління [2, 146].

З огляду на вищесказане, можна стверджувати, що провідною ідеєю освіти варто вважати виховання людини, що почуває себе дитиною Божою, особистістю, яка сповнена поваги до інших народів з їх мовами, віруваннями і звичаями, але яка розуміє своє покликання зростати духовно і допомагати у цьому іншим.

Таким чином, українська педагогічна наука і її компоненти формувалися під значним впливом християнської духовності. У свою чергу, повчальний характер християнства вплинув на формування духовного наставництва священнослужителів Галичини як своєрідної вчительської діяльності, що дала поштовх для розвитку феномену “пастирської педагогіки” (добродійно-виховна діяльність катехитів та сповідників (проповідників); уроки релігії в школах, гімназіях і учительських семінаріях).

ЛІТЕРАТУРА

1. Вихрущ А.В., Карагодін В.М., Тхоржевська Т.Д. Основи християнської педагогіки. — Тернопіль: Підручники і посібники, 1999. — 166 с.
2. Гомилетични уваги для молодыхъ проповѣдникѡвъ // Сіонъ Рускій. — Львѡвъ, 1871. — С. 143-146.
3. Карпенчук С.Г. Моральний ідеал і самовдосконалення особистості // Рідна Школа. — К., 1997. — №5. — С. 22-25.
4. Климишин І. Бачити добро в добрі (Про концепцію освіти в Україні) // Моральна цінність християнства і відродження національної школи. — Київ – Тернопіль: Тернограф, 1995. — С. 12-15.
5. Климишин І. Вчені знаходять Бога (вступ до християнської апологетики). — К.: Б.В., 1993. — 92с.
6. Лещук О. Вишкіл кандидатів Марійських дружин. — Львів, 1937. — 77 с.
7. Мокрий В. Церква в житті українців. — Львів — Краків — Париж: Просвіта, 1993. — 106 с.
8. Отношеніе церковно-приходской школы къ воспитанію семейному и къ домашнимъ школамъ грамоты // Правила и программы для церковно-

- приходскихъ школь и школь грамоты. — Санктпетербургъ, 1898. — С. 31-35.
9. Павнелъ Е. Про вихованє // Учитель. — Львів, 1902. — С. 118-120.
10. Плян на ки релігії в школах доповняючо-промислових // Катехізм. — Львів, б/р. — С. 59-64.
11. Пляни науки релігії і частні інструкції // Катехізм. — Львів, б/р. — С. 75-84.
12. Правила для питомців греко-католицької духовної семінарії у Львові. — Львів, 1929. — 51 с.
13. Торонський А. Вліяніє церковныхъ братствъ на религійно-нравственное воспитанье народа. Духовно-педагогическіи письма // Рускій Сіонъ. — Львѡвъ, 1875. — С. 692-696.
14. Торонський А. О наукахъ богочестія въ гімназіяхъ // Рускій Сіонъ. — Львѡвъ, 1871. — С. 257-261, 289-292, 321-324, 357-361, 389-391, 641-645.

УДК 37.013.42 – 364.048.6

Зоряна Крупник

кандидат педагогічних наук,

доцент кафедри психології та соціальної роботи

Західноукраїнський національний університет, м. Тернопіль

ДУХОВНИЙ ВИМІР ФЕНОМЕНУ «ЗДОРОВ'Я» ЯК ІНТЕГРАТИВНА УМОВА ГАРМОНІЙНОГО ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Проблема здоров'я людини існувала завжди, в усі історичні соціально-економічні формації. Вона виникла з появою людини та видозмінюється відповідно до розвитку культури людського суспільства. Вирішувалась вона досить ефективно і просто. Це пояснювалось тим, що культура здоров'я складалась в індивідуальній свідомості особистості поступово, під впливом природних умов життя і була важливим елементом загальної культури людини.

У даний час вся сукупність чинників діяльності людини, які негативно впливають на її здоров'я, вимагає іншого підходу до проблеми формування здоров'я та його збереження. Сьогодні люди живуть у ритмі виробничого циклу однаково в будь-яку пору року. Умови життя та праці сучасної людини, безперечно, покращились, але наслідки цього далеко неоднозначні. Тому в сучасному цивілізованому світі, цінність здоров'я має стати найважливішим

життєвим пріоритетом, а здоров'язберігаюча культура - своєрідним сценарієм життєдіяльності особистості, спрямованим на його покращення та збереження.

Феномен «здоров'я» є предметом дослідження багатьох науковців. Його сутність вивчали І. І. Берхман, М. Амосов, Е. Вайнер, В. Войтенко, та інші. Наукові дослідження засвідчують, що категорія «здоров'я» визначається дослідниками як інтегративна якість повноцінного, гармонійного людського буття в усіх його вимірах та аспектах: фізичному, соціальному, психічному і духовно-моральному.

В останні десятиліття теоретичні дослідження феномену здоров'я здійснюються в рамках двох основних підходів: об'єктивного, заснованого на розумінні й оцінці здоров'я в процесі його емпіричного вивчення, і суб'єктивного, що розглядає здоров'я в його відношенні до системи людських цінностей [4, с.11].

Розглядаючи здоров'я у відповідності до цінностей людини, виділяють два види цінностей, які визначають специфіку здоров'я - біологічні, властиві всім живим системам, і моральні, характерні для раціональних істот, що володіють здатністю вибору. За аналогією з видами цінностей виділяють біологічне і моральне здоров'я. Моральне здоров'я «передбачає переваги, установки і бажання індивіда, які в сукупності з його фізичним здоров'ям ведуть до повнокровного життя, виступають важливим чинником попередження недуг і передчасної смерті, а також підтримують фізичну дієздатність індивіда у відповідності з його специфічними потребами [4, с.12].

Фізичне і психічне здоров'я людини традиційно є об'єктом дослідження професійної діяльності людини в галузі медицини. Такі форми здоров'я, як соціальне, моральне і духовне залишаються не тільки за межами медицини, а й виходять за межі науки, зміщуючись в рамки релігії і філософії.

Соціальне здоров'я - це стан соціальної активності, діяльного ставлення людини до світу, його здатності встановлювати і підтримувати соціальні зв'язки і відносини. Якісний зміст цієї соціальної активності, міра її конструктивності або деструктивності визначається рівнем духовного здоров'я особистості.

Поняття «духовне здоров'я» часто використовується як синонім психічного здоров'я, але воно відноситься до сфери релігії та релігійної філософії і позначає стан душі особистості - особливої сутності кожної людини, що дає їй життя.

Актуальність і значущість духовної сфери в цілісному понятті «здоров'я» визнається значною кількістю науковців, які займаються вивченням проблеми здоров'я людини. Для сучасної культури суспільства практично безперечною істиною став такий афоризм «У здоровому тілі - здоровий дух» («Mens sors is corpore sano»). У ньому відтворилося уявлення про первинність фізичного здоров'я по відношенню до всіх інших видів цього даного поняття - соціального, психічного, духовного. Відповідно загально визнано, що для збереження

психічного і духовного здоров'я необхідно зберігати і зміцнювати фізичне здоров'я. Саме вираження «В здоровому тілі - здоровий дух» є видозміненою фразою давньоримського поета-сатирика Ювенала, який в одній зі своїх сатир писав: «Треба молити, щоб розум (дух) був здоровим в тілі здоровому».

У ряді позанаукових теорій про здоров'я, які широко поширені в сучасній культурі суспільства, духовне здоров'я особистості залишається провідним. Провідні світові релігії, ряд філософських вчень визнають в якості ведучої сфери життєдіяльності людини духовну, а фізичний стан організму розглядається як прояв переваг або дефектів духовної сфери. Бездуховність проявляється в замиканні людини на безперервній діяльності щодо підтримки свого фізичного тіла в найкращому працездатному стані.

Духовна сфера особистості - це сукупність ідеалів і цінностей, які виступають в якості орієнтирів всієї її життєдіяльності. Ці ідеали і цінності можуть бути різними за моральними критеріями та співвідноситись як з добром, так і злом. Відповідно до цього духовне здоров'я особистості можна визначити як стан духовної її сфери, що дозволяє людині смислезмістовно здійснювати свою життєдіяльність відповідно до моральних, культурних і релігійних цінностей для збереження життя і здоров'я людей.

Моральне здоров'я є частиною духовного здоров'я і визначається тими моральними принципами, які є основою соціального життя людини, тобто життя в певному людському суспільстві. Відмінними ознаками морального здоров'я людини є, перш за все, свідоме ставлення до праці, оволодіння скарбами культури, активне неприйняття навичів і звичок, що суперечать нормальному способу життєдіяльності.

Отже, здоров'я особистості являє собою цілісну систему, в якій фізичне, соціальне, психічне та духовне є тісно взаємопов'язаними підсистемами, що функціонують в нерозривній єдності і, складаючи цілісний взірць здоров'я людини, визначають її унікальні індивідуальні особливості.

Цілісний стан здоров'я особистості - це сукупність усіх сфер життєдіяльності людини, що забезпечує повноцінне її існування. Це інтегральна якісна характеристика життєдіяльності людини, динамічна і досить мінлива.

Здоров'я є, з одного боку, умовою повноцінної у всіх аспектах життя людини, умовою всебічної самореалізації, розкриття творчого та духовного потенціалу особистості, з іншого боку, станом, що є формою повноцінної, благополучної в усіх сферах життя людини. Це форма життя людини, яка постійно видозмінюється під впливом як зовнішніх для людини, так і внутрішніх, суто індивідуальних чинників. Стан благополуччя у сфері фізичної, психологічної та соціальної життєдіяльності особистості, що оцінюється як стан здоров'я, може виникати не тільки при формах поведінки, які зберігали життя, але і при

деструктивних формах. Саме Д. А. Ізуткін зазначає, що «відчуття психофізичного комфорту і суб'єктивного благополуччя... може спостерігатися і при руйнівних для здоров'я формах поведінки (надлишкове харчування, зловживання алкоголем, недостатня рухова активність та ін.)» [4, с.13].

Таким чином, саме духовна, моральна складова феномену здоров'я стає найголовнішим чинником, що зумовлює використання особистістю життєзберігаючих форм поведінки і діяльності. Суб'єктивно духовний вимір стану здоров'я людини проявляється в почутті задоволеності, благополуччя, бажання жити і працювати, створювати щось нове на благо інших людей і всього суспільства загалом.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бех І. Д. Виховання особистості : У 2 кн. Кн. 1 : Особистісно орієнтований підхід : теоретико-технологічні засади : [навч.-метод. посіб.] / І. Д. Бех. – К. : Либідь, 2003. – 280 с.
2. Васильєва О. С., Філатов Ф. Р. Психологія здоров'я. Феномен здоров'я в культурі, психологічній науці і повсякденній свідомості. - Ростов-на-Дону: ТОВ «Міні Тайп», 2005.
3. Зарубіна М. М. Повсякденність в контексті соціокультурних трансформацій українського суспільства // Суспільні науки і сучасність. №4, 2011, с.61.
4. Ізуткін Д. А. Аналіз підходів до поняття «здоров'я» в зарубіжній соціології // Соціологія медицини. №2 (19), 2011 року.
5. Савченко С. В. Суб'єктність личности в контексте соціально-педагогического подхода / С. В. Савченко // Соціальна педагогіка : теорія та практика. 2005. № 3. С. 9–12.
6. Циба В. Т. Соціологія особистості : системний підхід (соціально-психологічний аналіз) : [навч. посіб.] / В. Т. Циба. К. : МАУП, 2000. 152 с.

Галина Гірняк

*кандидат психологічних наук,
доцент кафедри психології та соціальної роботи
Західноукраїнський національний університет(Тернопіль)*

Ірина Малішевська (Яцюк),

*здобувачка 2 курсу магістратури
спеціальності 011 Освітні, педагогічні науки
Західноукраїнський національний університет(Тернопіль)*

РОЗВИТОК ПЕДАГОГІЧНОЇ КВАЛІФІКАЦІЇ ВИКЛАДАЧА В СИСТЕМІ БЕЗПЕРЕРВНОЇ ОСВІТИ: ДУХОВНО-КУЛЬТУРНИЙ АСПЕКТ

У сучасних умовах всі держави світу займаються активною реалізацією програми формування систем безперервної освіти (навчання впродовж усього життя). Концепція «Освіта через усе життя» відображає тенденцію і необхідність врахування нової картини світу в якій глобалізаційні процеси висувають нові вимоги до постійного підвищення кваліфікації працівників.

Навчання протягом усього життя стає важливою умовою життя кожної людини і забезпечується через процес безперервної освіти і саморозвитку. Тому імплементація законодавчої бази щодо системи безперервної освіти дорослих, професійних стандартів та додаткової професійної освіти залишається винятково актуальною проблемою [1; 6]. Представники ЮНЕСКО відзначають, що головним завданням безперервної освіти є надання універсального повсюдного якісного справедливого і прийняттого в ціновому аспекті доступу до знань та освітніх послуг. Тому необхідне проведення заходів, спрямованих на розвиток електронних технологій і створення електронної системи професійної підготовки і підвищення кваліфікації дорослого населення, що розширить коло бажаючих навчатися. Сьогодні не тільки суспільство, а й потреби самої особистості диктують необхідність безперервної освіти. Близько 50% професійних знань працівник має отримати після закінчення навчального закладу, а обсяг часу, необхідний для підвищення кваліфікації фахівців, становить близько 30% загального часу всього працездатного періоду. Підвищення освітнього потенціалу особистості, в контексті безперервної освіти, реалізується на основі використання системи державних, громадських інститутів і самоосвіти.

Удосконалення системи безперервної освіти передбачає створення таких умов, при яких впровадження нових і коригування вже існуючих моделей неперервної професійної освіти дасть змогу здобувачам формувати індивідуальну

освітню траєкторію, удосконалювати принципи і технології освіти, а також підвищувати конкурентоспроможність професійної освіти на міжнародному ринку освітніх послуг і створювати умови для участі українських громадян в системі міжнародного безперервної освіти [4].

Формування стандартів безперервної освіти та організації процесу навчання необхідно здійснювати з врахуванням вимог роботодавця і ринку професійних послуг. Потрібно знати конкретну відповідь на питання: кого і як треба навчати і якого результату необхідно досягти? Відтак в умовах сьогодення важливою умовою подолання труднощів формування та вдосконалення системи безперервної освіти і реалізації навчального процесу є тісна співпраця освітніх установ, громадських організацій та бізнес-співтовариств.

Сучасній людині для набуття впевненості в собі та успіху на професійній ниві необхідно вчитися, доучуватися і перенавчатися впродовж усього життя залежно від нових вимог і умов, які висуває суспільство і його інституції. Це пояснюється швидко мінливим світовим порядком, в якому працівникам необхідні компетентності, що відповідають вимогам, які пред'являються ринком глобальної економіки. Тому все більш важливим стає продовження навчання або оновлення умінь дорослими громадянами протягом усього життя [2].

Центральну позицію у формуванні та реалізації ідей неперервної професійної освіти займають вищі навчальні заклади. Особливе значення для розвитку вищої освіти набуває робота з удосконалення змісту професійної освіти, головними інструментами регулювання якого стають державні освітні стандарти, що визначають основні вимоги до якості і обсягу інформаційної бази навчального процесу, умови навчання і його програмні результати [5].

Успішне виконання завдань з професійної підготовки майбутніх фахівців вирішальним чином визначається професійним і педагогічним рівнем викладача. А це вимагає добре організованої системи становлення та розвитку їх педагогічної кваліфікації. Сьогодні для викладача вищої школи поряд з реалізацією в педагогічній діяльності традиційних функцій актуальними стають і такі професійні завдання, як прогнозування, проектування та організація змістової і процесуальної сторін освіти. Також затребуваними стають комунікативні функції (вміння вести соціальний діалог, забезпечувати соціальне партнерство), котрі пов'язані з управлінською, економічною, правовою, соціальною, культурно-просвітницькою, екологічною та іншими видами діяльності. Водночас все більш важливим стає вміння вести самостійну науково-дослідну роботу, зростає значення професійної мотивації викладача. Особливості педагогічної діяльності зумовлюються й рівнем педагогічної кваліфікації, котра постає у вигляді двох складових, в основі яких лежить технологічність і творчість [3].

Недостатня увага до педагогічних технологій, педагогічної творчості, самих технологій і творчості в діяльності викладача спричинює у студентів нехтування технологічністю у їх власній професійній діяльності та невміння розвивати свої здібності. Творчість не існує окремо від особистості, тому при визначенні проблем педагогічної творчості необхідно брати до уваги специфіку педагогічної діяльності та своєрідність індивідуально-творчих рис особистості викладача вищої школи.

Творча активність викладача вищої школи в сучасних умовах може тлумачитися як результат високого рівня розвитку педагогічної майстерності: застосування в практичній діяльності основних професійних (спеціальних і загально педагогічних) знань, осмислення цілей і значимості своєї діяльності, почуття відповідальності за її наслідки, відчуття педагогічної реальності і самоусвідомлення себе як професіонала. Провідна особливість педагогічної творчості викладача ЗВО полягає в тому, що одночасно об'єктом і суб'єктом його професійної діяльності постає особистість майбутнього фахівця і саме в процесі творчої педагогічної діяльності відбувається поетапне формування і перманентний розвиток особистості фахівця [2].

Педагогічна творчість має регламентовані часові та просторові межі. Викладач обмежений кількістю аудиторних годин, що відводяться на вивчення конкретної теми, а в ході заняття можуть виникнути форс мажорні ситуації, і вибір оптимального варіанту виходу із становища залежатиме від фактору часових затрат і рівня педагогічної кваліфікації викладача.

Результати творчих пошуків викладача вищої школи не відразу піддаються оцінці, оскільки реалізуються в знаннях, уміннях, навичках, формах діяльності і поведінці майбутніх фахівців, а відтак підлягають оцінюванню лише частково і достатньо відносно. Однак розвинені аналітичні та прогностичні здібності викладача дозволяють на основі часткових результатів передбачати загальний результат його професійно-педагогічної діяльності.

Умови розвитку педагогічної творчості охоплюють такі компоненти:

- знання основних закономірностей і принципів цілісного навчально-виховного процесу;
- високий рівень загальнокультурної підготовки викладача;
- володіння викладачем сучасними концепціями підготовки фахівця з вищою освітою;
- прагнення до творчості, розвинене педагогічне мислення і рефлексія;
- педагогічний досвід та інтуїція;
- вміння приймати оперативні рішення в нетипових ситуаціях;
- володіння педагогічною технологією і процедурами.

Творче осмислення викладачем освітньої реальності передбачає гармонійне поєднання фундаментальних, професійних та високоспеціалізованих знань і стимулює до постійного професійного самовдосконалення [4]. Таким чином, педагогічна діяльність, педагогічна творчість і самореалізація викладача вищої школи взаємопов'язані, доповнюють, розвивають один одного і одночасно, виступають умовою і механізмом підвищення професійно-педагогічної кваліфікації. Підвищення професійно-педагогічної кваліфікації викладача вищої школи як соціально-педагогічне і культурно-духовне явище розглядається як спосіб творчої самореалізації особистості в різноманітних видах педагогічної діяльності, спрямованих на освоєння і творення інноваційних педагогічних технологій та поліаспектну реалізацію здібностей особистості.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гірняк А. Поняттєво-категорійне поле і наукові підходи до розуміння взаємодії у психології. *Психологія і суспільство*. 2017. № 3. С. 112-126.
2. Ильясов, Д. Ф. Особенности повышения квалификации педагогов в учреждении дополнительного профессионально-педагогического образования. *Педагогическое образование и наука*. 2010. № 1. С. 64–69.
3. Ильясов, Д. Ф. Требования к повышению квалификации руководителей. 2005. № 4. С. 154–156.
4. Исаев, И. Ф. Профессионально-педагогическая культура преподавателя: Учебное пособие. М. : Академия. 2004. 432 с.
5. Исаев, И. Ф. Концептуальные основания профессионально-педагогической самореализации личности преподавателя. *Высшее образование сегодня*. 2008. № 3. С. 67
6. Педагогика профессионального образования : Учеб. пособие. / под ред. В. А. Сластенина. М. : Академия. 2008. 325 с.

Ігор Домбровський

викладач кафедри прикладної математики

Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)

Тетяна Павлусик

здобувачка 2 курсу магістратури

спеціальності 011 Освітні, педагогічні науки

Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)

УПРАВЛІННЯ ЯКІСТЮ ОСВІТИ У ЗВО ЯК ДУХОВНО-КУЛЬТУРНА ПРОБЛЕМА

Системне підвищення якості освіти – провідна соціальна проблема будь-якої країни в умовах постіндустріальної (інформаційної) формації суспільства. Якість освіти не є абстрактною характеристикою. Висока (достатня) якість – це максимальна відповідність тому завданню, яке повинно бути вирішеним в ході підготовки фахівця необхідного рівня. Від рівня підготовки фахівців, значним чином залежить економічний і соціальний розвиток окремих галузей і держави в цілому.

У сучасному світі інформаційних технологій і глобалізації суспільства вимоги до якості освіти значно підвищуються. І, в кінцевому підсумку, це – визнання дипломів, отриманих в одній країні міжнародним співтовариством, відповідність вимогам міжнародних освітніх стандартів (вимогам учасників Болонського процесу) і т.д [1; 3].

ЗВО, як будь-яка велика система, має складну структуру, функціональність і процесуальні особливості. Характеристика поставленого завдання має багатоцільову, міждисциплінарну природу, що має на меті визначення узагальненого критерію – показника якості освіти. Цей показник, на думку різних авторів, може бути виокремлений шляхом спільного рішення трьох різноспрямованих завдань: соціально-економічних, технологічних та педагогічних. Основною складністю тут є побудова цільової функції оптимізації, котра зумовлюється тим, що всі ці три складові мають різні виміри і природу. Відтак доцільно було б застосувати нечітку логіку при оцінці узагальненого критерію. Узагальнений критерій включає в себе три підкритерії: педагогічний, методичний і творчий.

З соціально-економічної точки зору, це створення ефективної системи стимулювання праці професорсько-викладацького складу (ППС), яке є важливим

завданням в сучасних умовах розвитку вищої професійної освіти в Україні і адаптації ЗВО до вимог міжнародної освітньої системи.

З технологічного погляду, це розробка автоматизованої системи управління (АСУ) ЗВО, що дозволяє оперативно виконувати аналіз стану закладу освіти і в результаті обробки даних отримувати об'єктивну оцінку для прийняття рішень (принцип «прозорого» управління).

З педагогічної точки зору, це створення ефективної методики оцінки знань студентів, що дозволяє підвищити рівень зацікавленості в знаннях.

Застосування системного підходу до вирішення проблеми дає змогу узагальнити всі ці складові в одне ціле і розглянути справжню проблему з єдиної точки зору [5]. У роботі Д. А. Новикова чітко визначені головні напрями модернізації системи управління освітою, це: 1) управління якістю; 2) управління доступністю; 3) управління ефективністю.

Ці три ключові напрями і є основними критеріями ефективності управління. Далі автором висувуються такі важливі підзадачі, вирішення яких має забезпечити необхідну якість освіти [2]:

- вивчення потреб ринків праці і освітніх послуг;
- прозорий набір абітурієнтів;
- формування програм і методів навчання;
- ефективна організація процесу навчання;
- забезпечення навчального процесу належними ресурсами;
- атестація випускників, об'єктивне присвоєння кваліфікації випусків;
- моніторинг працевлаштування випускників;
- аналіз результатів і початок нового витка «петлі якості».

Системний підхід до вирішення проблеми полягає у створенні моделі такої кількісно-якісної моделі, що дозволяє виконувати всебічний аналіз навчальної роботи ЗВО і на основі своєчасного аналізу і обробки даних приймати об'єктивні рішення щодо стимулювання ППС, що в кінцевому підсумку має забезпечити поліпшення якості освіти. При комплексній оцінці повинний бути врахований і людський фактор (в соціально-економічному, педагогічному та методичному аспекті). Вище окреслені фактори утворюють складну багатокритеріальну експертну систему оцінювання.

Система стимулювання співробітників існує практично в кожній організації. Однак не багатьом організаціям вдається добитися з її допомогою бажаних цілей: підвищити продуктивність праці, зацікавити в результатах діяльності компанії рядових співробітників і т.д. У більшості випадків причина подібних невдач в тому, що система стимулювання не враховує особливостей конкретної організації. Отже, необхідне ретельне опрацювання системи стимулювання з урахуванням

індивідуальних особливостей організації. Це трудомісткий процес, який потребуватиме чималого часу (на великих підприємствах – кілька місяців) [4].

Визначений наступний набір умов / чинників системи мотивування праці / навчання:

- об'єктивність: розмір винагороди працівника / здобувача має визначатися на основі об'єктивної оцінки результатів його праці;

- прозорість: працівник / здобувач повинен знати, яку винагороду він отримає залежності від результатів своєї праці;

- адекватність: винагорода має бути адекватна трудовому внеску кожного працівника в результат діяльності всього колективу, його досвіду і рівню кваліфікації;

- своєчасність: винагорода повинна слідувати за досягненням результату якомога швидше (якщо не у формі прямої винагороди, то хоча б у вигляді обліку для подальшої винагороди);

- значимість: винагорода повинна бути для співробітника значущою [2];

- справедливість: правила визначення винагороди повинні бути зрозумілі кожному співробітнику організації та бути справедливими, в тому числі з його точки зору.

Для того щоб система стимулювання організації принесла відчутний позитивний ефект, при її створенні рекомендується послідовне виконання наступних кроків: а) структуризація членів організації (виокремлення однорідних груп); б) декомпозиція стратегічних цілей на рівень підрозділів і окремих співробітників (виділення ключових показників ефективності діяльності для розрахунку змінної частини заохочення); в) розробка механізмів стимулювання (визначення правил розрахунку змінної частини винагороди членів колективу) [5].

Отож управління якістю освіти у ЗВО першочергово має стосуватися розробки збалансованої системи потребово-мотиваційних важелів впливу на викладацький персонал та студентів. Ефективний управлінець має поперемінно використовувати систему зовнішніх стимулів (заохочувальних і санкційних) та внутрішніх мотивів й потреб (безпеки/комфорту, причетності до референтної групи, соціального визнання, самореалізації тощо). Таким чином уможливиться згармонізоване застосування кількісного і якісного управлінських арсеналів впливу на поведінкові реакції та професійну діяльність суб'єктів освітнього процесу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гірняк А. Поняттєво-категорійне поле і наукові підходи до розуміння взаємодії у психології. *Психологія і суспільство*. 2017. № 3. С. 112-126.

2. Ренька Б. М. Стратегічне планування в управлінні загальноосвітнім навчальним закладом. *Педагогічний процес: теорія і практика. Зб. наукових праць*. Вип. 2. К.: Вид-во «ЕКМО». 2009. С. 238-247.
3. Сандер Б. Управление системами образования: проблемы и тенденции. Перспективы. *Вопр. образования*. 2000. № 2. С. 90-108.
4. Семенов В. Д. Социально-педагогические проблемы управления учебно-воспитательным коллективом. Свердловск: СГПИ, 2000. 76 с.
5. Хриков Є. М. Управління навчальним закладом: навч. посіб. К.: Знання. 2006. 365 с.

УДК: 94 (477+73)

Лисий Віктор

студент групи ПОІЗм-21

Західноукраїнський національний університет (Тернопіль),

Присяловський Олександр

студент групи ПОІЗм-21

Західноукраїнський національний університет (Тернопіль),

Науковий керівник к.і.н., доц. Ірина Недошитко

СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ У США

Доля української еміграції за кордоном тісно пов'язана зі статусом Української церкви, позиціонування якої висновується із появою перших емігрантів. На другу половину XIX ст. припадає початок еміграційного процесу українців до США із Західної України, Галичини та Карпатської Русі як провінцій Австро-Угорщини. Серед цих емігрантів – велика кількість греко-католиків. Саме тому однією з перших на Північноамериканському континенті постала Українська католицька церква (УКЦ) – офіційна назва українців-католиків на поселеннях, яка водночас і до сьогодні залишається найбільшою та авторитетною серед автономних церков. На думку Степана Кияка: «...УКЦ завжди йшла за своїми дітьми на чужину в особах священників і єпископів, поділяючи долю і долю своїх духовних дітей, пов'язуючи з Батьківщиною, даючи їм духовне підкріплення, відіграючи роль духовної берегині українських душ» [1, 288–289].

Так, коли українські емігранти-піонери прибували групами у США в 1880-х р., еміграційні агенти спрямовували їх у «басейн твердого вугілля» – до міст Шенандоа, Шамокін, Гейзелтон, Вілкс-Бері і Скрантон у штаті Пенсильванія. Прибувши сюди, вони натрапили на ворожість місцевого населення, зокрема вуглекопів, що вважали їх дешевою робочою силою і страйколомами. Як зазначає

у статті «У 125-ліття першої української католицької церкви в США» Осип Кравченко, «...навіть «Нью-Йорк Таймс» писала 18 лютого 1888 р., що їх обкидали камінням, копали ногами й морили голодом, але без успіху. Бо їх каменували, тримали голодними в їхніх рідних країнах, і вони, мабуть, вірили, що це назавжди така їхня доля. Безпросвітні, без знання мови, вони не мали кому пожалітись, бо в той час не було на поселеннях своїх людей з освітою, зокрема своїх священників, котрих вони вважали на рідних землях своїми найпершими провідниками. Бракувало їм своєї рідної Церкви, а в чужих костелах, польських, словацьких і німецьких, їх висміювали і дивилися на них зі зневагою» [2, 9].

Серед таких умов знаковою подією у житті наших емігрантів-піонерів у США був приїзд у грудні 1884 р. отця Івана Волянського до Шенандоа. Так, 18 грудня 1884 р. Іван Волянський відправив першу вечірню, а через чотири дні – першу літургію для українських іммігрантів на Американському континенті, орендуючи для цього одну із зал у Шенандоа. Це і був початок Української католицької церкви в США. Іван Волянський організував Братство св. Миколая (18 січня 1885 р.) та скликав збори, щоб обговорити потребу в побудові власної церкви і придбанні потрібних на це грошей. Таким чином, співпраця парафіян уможливила початок будови церкви в жовтні 1885 р., однак через недбальство архітектора-контрактора її будівництво завершено восени 1886 р. 21 листопада 1886 р. Іван Волянський у присутності великої кількості парафіян освятив новозбудовану церкву [3, 48].

Зазначимо, що 26 березня 1907 р. Папа Пій Х призначив, хоча й без єпархіальної влади, першого греко-католицького єпископа для русинів (греко-католиків) у США Сотера Ортинського, вікарієм римо-католицького єпарха. 12 травня 1907 р. у Соборі св. Юра у Львові митрополит Андрей Шептицький і єпископи Костянтин Чехович, Григорій Хомишин хіротонізували ієромонаха Сотера Ортинського [4, 9].

У першому єпископському посланні владика Сотер Ортинський сформулював основну візію ролі Церкви у житті заокеанських українців: «Іду до Вас гарячим бажанням здвигнення вашої праці апостольського зеніту слави на землі американській. Іду до Вас, щоб Ви могли мені нашу Церков Руську прикрасити світлом правдивої віри Христової і нев'янучими квітами чеснот християнських. Іду до Вас з гарячим бажанням слави для нашої Церкви, слави перед Богом, перед цілим світом католицьким. Бажаю слави Церкви Руської, пливучої з прославлення Христа Господа в серцях нашого народу. Бажаю слави Церкви Руської, а невідлучно з тим бажаю продвигнення нашого народу в напрямі просвітленім і економічнім, щоб бодай американська Русь скинула пута застою і ретроградності, та віддыхала легше в життю всесвітнім. Се план моїх щирих мрій

в далеких намірах, се начерк вповні викінчений в моїм серцю. Дав би Господь, щоби здійснилися мої наміри і надії» [5, арк. 30–32].

Зробив Сотер Ортинський значний внесок в активізацію життя Української католицької церкви в США. Утворив греко-католицьку Духовну семінарію Святого Духа (1925, West Passyunk Ave) і став її ректором. У 1908 р., купив протестантський Храм св. Юди, а 2 жовтня освятив його як Руський катедральний собор Непорочного Зачаття. Сотер Ортинський дав також особисті кошти для того, щоб купити будинок для сиріт (біля 200 дітей). Крім того, заснував книгарню, друкарню. У 1914 р. він придбав 120 га. землі у Чесапек (Меріленд), де проживали діти-сироти віком від 2-х до 6-ти років [4, 11].

У 1913 р. єпископ Сотер Ортинський за окремою буллою Папи Римського отримав самостійну юрисдикцію і заснував у Філадельфії окремий екзархат. Утворивши екзархат, Сотер Ортинський прагнув його реформувати відповідно до статуту та церковної структури. З галицьких і закарпатських священиків вибрав колегію радників. Упродовж єпископства на теренах США Сотер Ортинський заснував чимало організацій, спільнот, товариств, серед яких найбільш відомі: «Братство Пресвятої Євхаристії», «Апостольство молитви», газети «Америка», «Парафіяльні вісті», журнал «Місіонер», Товариство українських греко-католицьких-дяків учителів та ін. [4, с. 15].

Після смерті єпископа непорозуміння між духовенством з галицьких і закарпатських єпархій, що розпочалися з перших років імміграції, завершилися остаточним поділом греко-католиків США у 1924 році на дві окремі юрисдикційні одиниці: перша – Філадельфійська (для вихідців з Галичини) і друга – Пітсбургська (для закарпатців). Єпископом першої став Костянтин Богачевський, другої – Василій Такач. Варто зазначити, що взаємовідносини між ними були позначені перманентним протистоянням і постійним напруженням. Внаслідок цього в перші роки керівництва обох єпископів від УГКЦ відокремилось близько 15% вірних, які утворили Українську православну церкву в США. Проте, у 1958 р. злиттям Філадельфійської і створеної за два роки до того Стенфордської єпархії було засновано Філадельфійську митрополію, від якої згодом відокремилась Чиказька єпархія. У повоєнні роки виникла друга греко-католицька митрополія у США – Пітсбургська, до складу якої пізніше увійшла створена папою Іоаном Павлом II Пармська єпархія [6, с. 28].

Нині, УКЦ у США складається з митрополичої архієпархії та трьох єпархій. Усі вони безпосередньо підпорядковані Римському престолу, однак єпископи, що їх очолюють, а це владика митрополит Філадельфійський Борис Гудзяк, єпарх Чиказький Венедикт Алексійчук, єпарх Стенфордський Павло Хомницький та єпарх Пармський Богдан Данило, належать до Синоду єпископів УГКЦ [7]. На ниві священства трудиться «...близько двохсот священиків і близько двохсот

тисяч людей... Є набагато більше українців, але, деякі – як зазначив у розмові з кореспондентом Радіо «Воскресіння» владика Стефан Сорока приходять до нашої церкви більше на свята» [8].

Водночас, роль Української католицької церкви в житті української громади є реальним дієвим чинником, адже без жертовної сподвижницької праці українського духовенства на Північноамериканському континенті було б не мислиме збереження національної самобутності українців, забезпечення їхнього духовного розвитку, культурного прогресу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Кияк Степан. Українська діаспора як символ церкви-паломниці: проблеми і перспективи / Історія релігій в Україні. Науковий щорічник 2004. Книга 1, Львів «Логос», 2004. С.288-293.
2. Кравченко Осип. У 125-ліття першої української католицької церкви в США / «Свобода» (США). 2010. 15 січня. С.9.
3. Україна крізь віки: в 15 т. / ред. В. А. Смолій ; НАН України, Інститут археології. К. : Альтернативи, 1998. Т. 15: Українці в світі, 1999. 351 с.
4. Виходець з Дрогобиччини Стефан-Сотер Ортинський – перший єпископ української діаспори в США / упор. В. Л. Ортинський. Львів: Львівський державний університет внутрішніх справ, 2010 р. 218 с.
5. Центральний державний історичний архів України, м. Львів, ф.358 Шептицький Андрей (Роман-Марія-Александр, (1865-1944), граф, митрополит Галицький греко-католицької Церкви), оп. 2, спр. 70.
6. Совінська Наталя. Роль релігії у національному розвитку України та української еміграції / Українська наука: минуле, сучасне, майбутнє. Щорічник. За загальною редакцією професора Богдана Лановика. Тернопіль: Економічна думка, 2000. С.23–31.
7. Гринчишин Тарас. Мапа і статистика Церков Київської традиції: США. URL: <http://patriyarkhat.org.ua/ukr/authors/article;341/>
8. Бурка Любомира. Учасники Синоду УГКЦ єпископи Іван Мартиняк, Лаврентій Гуцуляк, Степан Сорока, Петро Стасюк розповіли журналістам про життя Церкви на поселеннях. URL: <http://www.rr.lviv.ua/pfc.php?p=7&z=13&prn>

Дмитро Осадець

*магістрант 2 року навчання (група МСДм-21),
Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)*

Роман Чабаранок

*магістрант 2 року навчання (група МСДм-21),
Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)*

Науковий керівник:

Д. іст. н., доцент Леся Біловус

РЕЛІГІЙНІ ОРГАНІЗАЦІЇ НА СТОРІНКАХ УКРАЇНСЬКОМОВНОЇ ПЕРІОДИКИ США (після 1991 р.)

Велику роль націєтворчого та духовного чинника для української діаспори у США відіграє українська церква як її перша форма організованого життя [2; 3, с. 168].

УПЦ у США у своєму осередку в Баунд Бруці (штат Нью-Джерсі) вже майже 70 років проводить щорічні конференції центральної церковної мирянської спілки – Української православної ліги, утвореної 1947 р. архієпископом Іоанном Теодоровичем, який пізніше став першим митрополитом православної церкви у США [5; 22]. Конференції, присвячені якійсь одній темі, завжди зосереджені на молитві за єдність УПЦ в Україні, зверненні до провідників різних українських православних юрисдикцій сісти за стіл переговорів [1; 3, с. 187].

Основною концентрацією діяльності Української православної ліги є сьогодні діяльність її стипендіальних програм – Стипендійний фонд ім. Митрополита Іоана, який надає допомогу семінаристам православних семінарій, у тому числі й Софійської, та Стипендійний фонд Лінн Савчук-Сарона Кузьбит, що допомагає молодшим членам Ліги здобути вищі студії з права [3, с. 137–138; 4].

Українська баптистська теологічна семінарія вже десять років здійснює підготовку студентів за кордоном. Досліджувані матеріали свідчать [20], що найактивніше ця праця відбувається при українських церквах у США. Хоча випускників у діаспорі є не так багато (до 10 осіб щорічно), однак вони вдячні ректорові семінарії Я. Пижу та голові ВСОЄХБ В. Антонюку за можливість навчатися вдома, але слухати лекції українською мовою. Проаналізований матеріал дає інформацію [20] про активність цих випускників у церковному житті та житті громади, більшість з них продовжує навчання у семінарії або одразу приймає рукопокладання на дияконське служіння.

Крім того, в традиціях українських євангелістів-баптистів проводити щорічні дитячі і молодіжні табори, глибокого духовного змісту у діяльності яких

надають важливі біблійні теми, запропоновані для дослідження і вжитку: любов до Бога та ближніх, спасіння, служіння та вірність Господу [21].

Щороку група молоді їде в Україну для праці з дітьми у літніх таборах [8; 13]. Через відділи благодійності в євангельсько-баптистських церквах здійснюється праця у допомозі сиротам, вдовам, хворим в Україні [18], а через місійні відділи підтримуються баптисти в Україні, особливо у підготовці диригентів, проповідників, будівництві молитовних будинків. Наприклад, Перша українська баптистська церква у м. Сіетл витрачає більше коштів на місіонерську роботу, ніж на потреби свого внутрішнього життя [7].

У духовному центрі українського православ'я, який заснований у Баунд Бруці в 1951 р. митрополитом Мстиславом, є величезна бібліотека, зареєстрована у Конгресі США, а також, що важливо, Свято-Софіївська українська православна духовна семінарія. Як повідомляють публіцистичні матеріали [14; 17], на одному зі з'їздів Ради Митрополії було вироблено цілком новий підхід у підготовці майбутніх духовних осіб. У листі протоієрея В. Завірюхи, опублікованого у газеті «Свобода» у рубриці «З редакційної пошти» [9], зазначено, що з метою надати найкращої богословської та пастирської освіти було підібрано досвідчених викладачів, розширено навчальний план, який передбачає дві нові магістерські програми на здобуття ступеня магістра пастирського богослов'я [3, с. 138; 4].

На приватній оселі УПЦ Всіх Святих в Емлентоні (штат Пенсильванія) ще у 1979 р. була заснована школа бандури «Кобзарська Січ», яка, відповідно до друкованих матеріалів [12], продовжує діяти і сьогодні. Школа проходить влітку, протягом двох тижнів у вигляді гуртків для різних вікових категорій, де, крім власне музичних занять, є можливість навчитися плести браслети чи працювати з глиною тощо. Музичним і мистецьким директором є О. Махлай, колишній диригент Капели бандуристів ім. Т. Шевченка. Також, як зазначено у публікаціях [6], О. Махлай дав курс духовної музики для дяків-диригентів та хористів щодо виконання церковної хорової музики [3, с. 138–139; 4].

Певна кількість публікацій документує функціонування та підтримку діаспорними громадами в США Інституту ім. митрополита Андрея Шептицького для східнохристиянських наук [10; 15; 16; 19]. Цей заклад був заснований у Чикаго наприкінці 1980-х рр. XX ст., у 1990 р. перенесений до Оттави, де існує як підрозділ богословського Університету св. Павла. Інститут є популяризатором УГКЦ в США та дає можливість студентам, кількість яких збільшується щороку, переважно вихідцям із США і Канади (хоча є і з України), вивчати національну східну богословську і духовну спадщину [3, с. 139]. Цей заклад проводить унікальні літні курси, на які щороку приїжджають студенти різних віросповідань із різних країн (Північної Америки, Африки, Азії, Австралії, Європи) для проходження магістерського рівня вивчення богословської традиції східного

християнства. Такі одномісячні заняття [15; 16; 19], сприяють заглибленню у християнську духовність, що досягається поєднанням університетських викладів і занурення у монастирське життя [3, с. 139].

У 2014 р. з нагоди легалізації УГКЦ у Центрі студій спадщини патріарха Йосифа Сліпого при Релігійному товаристві українців-католиків «Свята Софія» оголошено конкурс читців «Одна Сибір несходима...» серед учнів 5–12 класів «Рідної школи» у Філадельфії, які готували до виголошення поезії як власне українських, так і діаспорних поетів. Як зазначає прес-служба Товариства [11], метою цього заходу було не тільки відзначити чвертьстолітню дату виходу УГКЦ з підпілля, а й ознайомити та зацікавити молоде покоління історією катакомбної церкви та долею її мучеників.

ЛІТЕРАТУРА

1. Біловус Л. І. Діяльність української церкви у США в обороні національних духовних практик як чинника збереження національної ідентичності (на матеріалі періодичної преси української діаспори). *Україна – Європа – Світ: міжнародний збірник наукових праць*. Серія: Історія, міжнародні відносини. 2017. Вип. 20. 416 с. С. 337–345.
2. Біловус Л. І. Інформаційно-документаційний аспект україномовних періодичних видань США у контексті діяльності української церкви. *Емінак: науковий щоквартальник*. 2017. № 3 (19). Т. 2. С. 125–130.
3. Біловус Л. І. Україномовна періодика у національно-культурному житті української діаспори США (1991–2017 рр.) : монографія / Тернопільський національний економічний університет. Тернопіль : ТНЕУ, 2017. 608 с.
4. Біловус Л. І. Українська церква у США на шпальтах україномовних періодичних видань: культурно-освітня діяльність. *Гілея: науковий вісник*. Збірник наукових праць. 2017. Вип. 123. С. 87–92.
5. Відбулася щорічна конвенція Української Православної Ліги / Консисторія УПЦ в США. *Свобода*. 2014. № 33. С. 9.
6. Герасимович-Олинець М. Семінар церковного співу. *Свобода*. 1996. Ч. 183. С. 3 // ЦДАЗУ. БФ.3. Інв. № 6504.
7. Дем'янюк П. Життя та праця Українських Євангельсько-Баптистських Церков у США. *Посланець правди*. 2013. № 3. С. 3.
8. Деоба А. Вітаю вас, дорогі працівники місії «Добрий самарянин», щирим християнським привітанням. *Посланець правди*. 2013. № 4. С. 19.
9. Загальні Збори Зл. У. А. Д. Комітету. *Свобода*. 1947. Ч. 38. С. 2 // ЦДАЗУ. БФ. 3. Інв. № 6462.

10. Запити і дискусія над звітами членів ГУ УНС були темою другого і третього дня річних нарад. *Свобода*. 1995. Ч. 93. С. 1 // ЦДАЗУ. БФ. 3. Інв. № 6503.
11. Конкурс СФУЖО і висліди Конкурсу ім. Марусі Бек. *Національна трибуна*. 1988. Ч. 4. С. 3 // ЦДАЗУ. БФ. 3. Інв. № 6102.
12. Лисецька М. Свято в Школі Українознавства ОУА «Самопоміч» в Нью-Йорку. *Свобода*. 1998. Ч. 31. С. 3 // ЦДАЗУ. БФ. 3. Інв. № 6506.
13. Марук Ю. Про віру, молитву та добрі стосунки. *Посланець правди*. 2013. № 4. С. 20–21.
14. Найбільше довіряють церкві. *Міст*. 2013. 21 лютого.
15. Плянують літні курси Інституту ім. А. Шептицького. *Свобода*. 1992. Ч. 20. С. 1 // Держархів Тернопільської обл., бібліотека, інв. № 1803.
16. Православно-католицькі відносини будуть темою літніх курсів Інституту ім. А. Шептицького. *Свобода*. 1993. Ч. 60. С. 1.
17. Смаль М. Церква виховує патріотів. *Свобода*. 2008. № 39. С. 7.
18. Туровський П. «...Моїми свідками ви будете в Єрусалимі ... та аж до краю землі». *Посланець правди*. 2013. № 3. С. 20–21.
19. У літніх курсах Інституту ім. А. Шептицького взяли участь викладачі Львівської Богословської Академії. *Свобода*. 1995. Ч. 146. С. 3 // ЦДАЗУ. БФ. 3. Інв. № 6503.
20. УПЦерква в ЗСА і діаспорі затверджує своє місце у світовому православ'ї / Консисторія Єпископату. *Свобода*. 1995. Ч. 48. С. 1 // ЦДАЗУ. БФ. 3. Інв. № 6503.
21. Христенко С. Дитячий християнський табір «Перлина». *Посланець правди*. 2013. № 3. С. 22–23.
22. 67 щорічна конвенція Української Православної Ліги УПЦ США / Прес-служба УПЦ в США. *Час і Події*. 2014. № 34. 21 серпня.

ВПЛИВ МІЖРЕЛІГІЙНОГО ДІАЛОГУ НА ВИРІШЕННЯ ВОЄННИХ КОНФЛІКТІВ І СУСПІЛЬНИХ ПРОБЛЕМ У ХХІ СТОЛІТТІ

УДК 322

Лазарович Микола

*д. політ. н., професор, професор кафедри інформаційної та соціокультурної
діяльності, Західноукраїнський національний університет;*

Лазарович Наталія

*викладач вищої категорії циклової комісії соціально-гуманітарних
дисциплін, Тернопільський кооперативний фаховий коледж.*

УКРАЇНСЬКА ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА В КОНТЕКСТІ РОСІЙСЬКОЇ ОКУПАЦІЇ ГАЛИЧИНИ (1914–1915 рр.)

Важливою проблемою Першої світової війни, яка потребує подальшого дослідження, залишається окупаційна політика Російської імперії на тимчасово захоплених нею західноукраїнських територіях. Особливо це стосується прагнення загарбників дезорганізувати Українську греко-католицьку церкву.

Окупувавши у вересні 1914 р. Східну Галичину, Росія спробувала здійснити безпрецедентну в історії спробу реалізувати в умовах війни завдання злиття Галичини з Російською імперією як нібито її органічної частини [1, 9]. Для цього окупаційна влада взялася за організацію керування захопленими теренами. Було розроблено «Тимчасове положення про управління областями Австро-Угорщини, зайнятими по праву війни». Його затвердив Верховний головнокомандувач всіма сухопутними і морськими силами Російської імперії Ніколай Ніколаєвіч. Згідно з «Положенням», ліквідовувалися органи австрійської влади й формувалася російська владна структура [5, 382]. Її організаційно-адміністративною формою стало утворене 11 вересня 1914 р., відповідно до наказу Верховного головнокомандувача, тимчасове воєнне генерал-губернаторство з центром у м. Львів, яке охопило весь театр воєнних дій на території Австро-Угорщини. Генерал-губернаторство поділили на губернії під керівництвом губернаторів, губернії – на повіти, межі яких збігалися з довоєнними.

Царський уряд уже невдовзі дав зрозуміти, що не вважає Східну Галичину якимсь новим і тимчасовим завоюванням. Він називав її не інакше як «давньою російською землею», яка тепер «назавжди возз'єднується з матір'ю Росією» [12, 298]. Як наслідок, за сім місяців російської окупації західноукраїнських земель царська адміністрація за допомоги місцевих москвофілів свідомо знищила тут все,

що було українським: гімназії, близько сотні газет і журналів, книгарні, видавництва, бібліотеки, читальні, наукові, освітні, господарські, спортивні організації. Повсюдно тривала русифікація краю.

Особливих зусиль окупанти доклали для переслідування Української греко-католицької церкви. Її вірних примусово наvertsали на православ'я, а низку провідних представників духовенства заарештували і депортували в Росію. Однією з перших жертв російської окупаційної влади став митрополит Андрей Шептицький, котрого 19 вересня 1914 р. заарештували й вивезли до Росії, де він почергово перебував під арештом у містах Курськ, Суздаль, Ярославль аж до Російської лютневої революції 1917 р.

Намагаючись відшукати докази політичної діяльності галицького ієрарха, арештували також всі його документи, бібліотеку тощо [1, 148–153]. Насправді ж «провина» митрополита полягала в тому, що він, як справжній добрий пастор, не захотів покинути у важкий час своєї пастви й звертався до своїх вірних, щоб шанували віру батьків своїх та не зраджували їй [4, 34].

На думку дослідників, головна причина арешту й заслання духовного провідника українського народу – прагнення окупаційної влади дезорганізувати греко-католицьку церкву, а його духовенство зробити більш податливим для переходу на православ'я. А. Шептицький був основним об'єктом доносів галицьких москвофілів. За його діяльністю стежило Міністерство внутрішніх справ Росії, а для російського уряду він був «небезпечним політичним агітатором», «найголовнішим і найвидатнішим керівником «мазепинського» руху не лише в Галичині, а й у підросійській Україні [5, 393].

Окрім митрополита, росіяни арештували ще 80 осіб греко-католицького духовенства, в тому числі Й. Боцяна – ректора духовної семінарії, С. Юрина – золочівського декана, М. Цегельського – кам'янка-струмилівського декана, М. Яцковського – канцлера Львівської митрополичої консисторії [2, 55]. У Тернополі окупанти ув'язнили українського пароха о. В. Громницького і вивезли його вглиб Росії, де він перебував три роки [8, 84].

Попри офіційні запевнення про повну повагу й толеранцію до всіх конфесій і релігій, згідно з планами російського уряду, греко-католицьку церкву мали ліквідувати, а її вірних – повернути на православ'я. Таке саме переконання панувало в деяких колах російського суспільства та духовенства в імперії [5, 392]. Так, архієпископ Волинський і Житомирський Російської православної церкви (РПЦ) Євлогій (Георгієвскій) із приводу загальнодержавного значення віросповідної політики у Східній Галичині в січні 1915 р. писав міністру внутрішніх справ Н.Маклакову: «...державне об'єднання Галичини з Росією тоді лише буде міцним, коли вона об'єднається і в нашій рідній православній вірі. Якщо ж... вона залишиться в унії, то вона буде таким небезпечним гніздом

українсько-мазепинського сепаратизму, який додасть нашому урядові багато турбот...» [1, 143].

Рух за навернення галичан на православ'я ще до війни очолив палкий ревнитель православної церкви й російської національної ідеї архієпископ Волинський і Житомирський, а з 1914 р. – Харківський Антоній (Храповіцький), який уже раніше «прославився», наприклад, тим, що наказав стягати до Житомира старі ікони ще уніатської доби й, попри художню та історичну цінність, велів їх спалити. Також змушував руйнувати придорожні кам'яні хрести тощо. Про нього відомий український історик й громадсько-політичний діяч, безпосередній учасник тих подій Д. Дорошенко відгукувався як про особу «надзвичайно цинічну, яка в товаристві не може провести й пів години, щоб не оповісти якогось непристойного анекдота або взагалі не звести розмови на двозначну тему, позбавлена моральних принципів» [4, 25]. Тому не дивно, що цей тип знайшов собі ревного соратника в особі згаданого архієпископа Євлогія [4, 25]. Останнього за наполяганням російського імператора Ніколая I і скерували до Галичини «для задоволення потреб православного населення» [1, 154–155]. За своїми моральними якостями він значно переважав Антонія, але «відзначався якимсь диким фанатизмом, що доходив до жорстокості у відносинах до інакше віруючих» [4, 25, 50], на цей раз – до греко-католиків.

Свою діяльність новоявлені «місіонери» здійснювали доволі просто: видали наказ про заміщення порожніх греко-католицьких парафій, духовенство з яких було вислане або втекло від російського війська, православними священниками з Російської імперії. По українських єпархіях РПЦ звернулися із закликом до священників їхати на нові й дуже вигідні парафії в «новонаверненій» Галичині. «І все, – писав Д. Дорошенко, – що було найгіршого серед... попівства, всі п'янюги, сутяги, хабарники, розпусники й просто авантюристи, яким не сиділось вдома або які були під духовним судом за різні свої «подви́ги», все це хмарою посунуло до Галичини, слідом за ісправниками, становими приставами й стражниками...» [4, 25].

Просто було й з селянами. Слухняним видавали зерно на засів і різноманітні пільги. Для непокірних «стелилася легка й широка вслід за своїми панотцями дорога до Сибіру» [4, 50].

Ще одним «культрегером» був професор Київської духовної академії Ф. Тітов. Він приїхав до Галичини як заступник головного капелана російської армії, щоб навертати на православ'я й русифікувати українське греко-католицьке духовенство та насаджувати своїх людей у вільні уніатські парафії. «Із купами відозв і агітаційних брошур, – згадував тернополянин О. Кравченко, – приходили вони переважно з Почаївської лаври, напівграмотні, неосвічені, темні» [6, 27]. Тим

часом священникам-українцям, які зі страху перед наступом російського війська втекли до міст, повертатися до своїх парафій було заборонено.

У тернопільській парафії сваволлю православних пропагандистів дещо обмежував о. Ксаверій Бонн. Він заміщав вивезеного росіянами пароха В. Громницького, а також виконував церковні треби в тих селах, де не залишилися священників. Бонн був бельгійським громадянином і приїхав до Тернополя перед війною як член ордену редемптористів, щоб ознайомитись із греко-католицьким обрядом, вивчив українську мову і на певний час залишився тут. Тому храм Різдва Христового не чіпали, натомість православну церкву відкрили в залі польського «Сокола» [6, 27; 4, 62, 63].

За великим рахунком, політика насильства в релігійній сфері, яку окупаційна влада здійснювала з перших днів загарбання Східної Галичини, результату не дала. За 9 місяців російського управління тільки 29 галицьких священників, а їх було понад 2 тис., перейшли на православ'я [5, 392–393]. З 1873 греко-католицьких парафій повністю або частково православними стали лише 86, тобто 4,6% [7]. Це засвідчує, що переважна більшість населення залишилася вірною своїй церкві.

Що ж до безпосередніх провин, за які греко-католицьке духовенство висилали до Росії – місцями поголовно [3, 10], то це були ті священники, що не виявляли бажання переходити на православ'я або протестували проти того, щоб їхні церкви перетворювати на православні. Висилали й тих, що просто були віддані своїй вірі [4, 43–44].

Отже, репресивні заходи, що в тій чи іншій формі їх здійснювала російська окупаційна адміністрація, зокрема щодо Української греко-католицької церкви, були спрямовані на русифікацію краю, створення передумов для закріплення його інтеграції з Російською імперією. У результаті цих дій широкі кола населення Східної Галичини, в тому числі священники УГКЦ, зазнали значних людських утрат, поневірянь та бідувань.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бахтурина А. Ю.* Политика Российской империи в Восточной Галиции в годы Первой мировой войны. Москва : АИРО-XX, 2000. 264 с.
2. *Берест І. Р.* Репресивні акції щодо населення Східної Галичини в роки Першої світової війни. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка»*. Серія : Держава та армія. 2007. № 584. С. 52–57.
3. *Грушевський М. С.* Новий період історії України за роки від 1914 до 1919. / упоряд. А. Ф. Трубайчук. К. : Либідь, 1992. 42, [2] с. : портр.
4. *Дорошенко Д.* Мої спомини про недавнє минуле (1914–1920 роки) : науково-популярне видання. К. : Темпора, 2007. 632 с.: іл.

5. Історія державної служби в Україні : у 5 т. / відп. ред. Т. В. Мотренко, В. А. Смолій ; редкол. : С. В. Кульчицький (кер. авт. кол.) та ін. ; Голов. упр. держ. служби України ; Ін-т історії НАН України. К. : Ніка-Центр, 2009. Т. 1. 544 с.
6. *Кравченко О.* Українська церковна громада в Тернополі. *Тернопіль: погляд крізь століття. Історія міста очима емігрантів.* Тернопіль : Ред.-вид. відділ управл. по пресі, 1992. С. 13–41.
7. *Кучера І. В.* Політика російської окупаційної адміністрації в Східній Галичині у 1914–1917 рр. : автореф. дис. ... канд. іст. наук / Чернів. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича. Чернівці, 2005. 19 с. URL: <http://www.lib.ua-gu.net/inode/28789.html> (дата звернення: 17.09.2021).
8. *Лазарович М. В.* Активні діячі ЗУНР на Тернопільщині. «І»: незалежний культурологічний часопис. 2010. Ч. 63. С. 78–90.
9. *Лотоцький О.* Сторінки минулого. Б. м. : Видання УПЦ в США, 1966. Ч. 1. 287 с.
10. *Мазур О. Я., Патер І. Г.* Галицька «Руїна»: соціально-економічне становище Східної Галичини (1914–1915 рр.). *Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Держава та армія.* 2007. № 584. С. 44 – 52.
11. *Нагаєвський І.* Історія Української держави двадцятого століття. К. : Укр. письменник, 1993. 413 с.
12. *Субтельний О.* Україна: історія / пер. з анг. Ю. І. Шевчука ; вст. ст. С. Кульчицького. К. : Либідь, 1991. 512 с.: іл.

РЕЛІГІЙНА ЕТИКА І БІЗНЕС: РЕАЛІЇ ТА ПЕРСПЕКТИВИ

УДК 316.776

Леся Ковальська

*доктор історичних наук, доцент,
професор кафедри інформаційних систем управління
Донецький національний університет імені Василя Стуса*

ДІЛОВЕ СПІЛКУВАННЯ: РЕЛІГІЙНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ У СОЦІАЛЬНІЙ КОМУНІКАЦІЇ

Феномен «толерантність» в сучасному світі має досить вагоме значення і стає нормою функціонування всіх сфер життєдіяльності соціуму (соціальна, етнічна, релігійна та інші). Релігійна толерантність, як і питання віросповідання, потребують особливої уваги в сучасному глобалізованому суспільстві. Релігія і церква традиційно відділені від держави, економічного та політичного життя, не мають безпосереднього впливу на ділове середовище та ділову комунікацію, а в етиці ділового спілкування та засадах формування ефективної комунікації є недоторканою темою. Релігійна терпимість в діловому спілкуванні є запорукою ефективної ділової комунікації.

Феномен релігійної толерантності обґрунтовують різні точки зору. З позиції державного патерналізму можна трактувати релігійну толерантність як терпимість до різних релігійних груп, якщо вони не ставлять під сумнів владу та особливості державного ладу. З позиції християнської терпимості можна простежити засади концепції рівності усіх людей у їхніх гідності та свободі, як створених за образом і подобою Бога. Відстоюється право кожного на свою думку (несхожість на інших), монополія Бога на істину і право на особливу близькість до неї. З позиції відділення церкви від держави, толерантність гарантує непорушність принципу свободи совісті, прояв однакового ставлення до різних віросповідальних спільнот, атеїстів, а також прихильників різних норм моралі заради.

Сучасне лібералізоване суспільство відступає від засобів примусу, керується принципами демократії та дотримання прав людини, свободи об'єднань і віросповідання, виключення насильства. В основу цього підходу покладено егалітарно-універсалістський критерій соціальної рівності. Виконанням такої умови повного і безумовного включення громадян у соціум досягається громадянська єдність, ефективність соціальної комунікації та результативність співпраці [1].

Послідовна реалізація ціннісних установок, правил способу життя, встановленого певною релігією, бере до уваги норми громадянського рівноправ'я і поваги до інших. Ціннісні установки окремого соціуму дозволяють зрозуміти суть відносин між особистістю і цінностями. Процес ціннісного самовизначення перманентний і гарантується постійним переосмисленням цінностей впродовж життя людини.

В умовах глобалізації міжнародного ділового середовища постало питання врегулювання соціальної комунікації в полікультурному світі. Пріоритетним завданням сьогодні є необхідність розробки й уточнення цілей, задач, функцій, змісту виховання соціуму в дусі миру і толерантності. Соціально-духовні сфери відкриті і постійно впливають одна на іншу. Занепад чи розвиток ціннісного виховання окремих країн світу викликає відповідні зміни в інших. Відкритість і динамічність системи передбачає, що розвиток окремих складових веде до її трансформації в цілому. На трансформацію комунікацій у діловому середовищі сьогодні має вплив вагома моральна чеснота – толерантність людини. Толерантність необхідна для досягнення компромісу в конфліктних питаннях, політичній чи економічній комунікації соціуму [2].

Як соціально важливе явище, «толерантність» виступає нормою життя у демократичному суспільстві. Інтегруюча функція толерантності особистості в діловому середовищі засвідчує активну етичну позицію і здатність до конструктиву незалежно від національної, соціальної, релігійної, гендерної приналежності, поглядів, світогляду, стилю мислення і типу поведінки. Толерантність сприяє ефективності ділової комунікації, успішності вираження та самореалізації особистості у суспільстві.

Релігійна толерантність в діловому середовищі засвідчує багатовимірність середовища і розмаїття поглядів, гарантує гармонійне співіснування різних його учасників, стає гарантом недоторканості, «непротивлення злу насиллям», легалізації різних меншин; стримує ворожість, прагне до конструктиву у конфліктній ситуації; сприяє нормалізації психологічної атмосфери в діловому спілкуванні; сприяє розвитку самооцінки особистості і колективу його успішної соціалізації; формує толерантне буття та комунікацію в соціумі.

У діловому середовищі задля налагодження ефективної соціальної комунікації варто враховувати базові принципи феномену толерантності. Будь-яка спільнота є складною самоорганізуючою системою, а її стійкість обумовлюють міжособистісні, міжетнічні та релігійні зв'язки. Релігійна толерантність виступає однією з фундаментальних основ досягнення соціальної злагоди. Феномен релігійної толерантності поєднується з принципом гуманізму, а культура ділового спілкування та виховання є аксіологічною основою толерантної свідомості [3].

Для унаочнення сучасного стану толерантності та визначення місця і ролі релігійної толерантності в діловому середовищі можна розглянути результати опитування студентської молоді окремої академічної групи Донецького національного університету імені Василя Стуса спеціальності 029 Інформаційна, бібліотечна та архівна справа (10 респондентів). Основні питання стосувалися обізнаності з поняттям «толерантність», її різних соціальних проявів, оцінювання власного ставлення до актуальних проблем сучасного суспільства та інші. Загалом в питальнику виділено три блоки індексу толерантності як етнічна, соціальна, та толерантність як риса особистості, які впливають на ефективність соціальної комунікації.

Дані опитування щодо визначення рівня «соціальної толерантності» показали толерантні / інтолерантні прояви у встановленні комунікації різних соціальних груп (меншин, злочинців, психічно хворих людей). А також показали установки особистості по відношенню до деяких соціальних процесів. З всіх десяти респондентів один високий рівень, решта показали середній показник. Рівень «етнічної толерантності» виявив ставлення до представників інших етнічних груп і установки в сфері міжкультурної взаємодії на рівні дев'ять середній показник, а один високий. Рівень «толерантності як риси особистості» дозволив продіагностувати особистісні риси, установки і переконання, які в значній мірі визначають ставлення людини до навколишнього світу таким чином – дев'ять із десяти середній рівень і один високий рівень.

Щодо показників рівня толерантності у встановленні комунікації, то в підсумку середній рівень показали вісім респондентів і два високий рівень. Середній рівень показують респонденти, для яких характерне поєднання як толерантних, так і інтолерантні рис. В одних соціальних ситуаціях респонденти комунікують з дотриманням норм толерантності, в інших – можуть проявляти інтолерантність. Продемонстровано певну гнучкість чи нестабільність поглядів. Натомість два респонденти показали високий рівень толерантності. Це виражені риси толерантної особистості. Проте слід враховувати можливу похибку результатів як свідчення про розмивання у людини кордонів толерантності, пов'язаного з психологічним інфантилізмом, тенденціями до потурання, поблажливості чи байдужості. Також важливо враховувати, що респонденти, що потрапили в цей діапазон, можуть демонструвати високу ступінь соціальної бажаності (особливо якщо вони мають уявлення про погляди дослідника і цілях дослідження).

Експертне обговорення результатів емпіричного дослідження толерантності комунікації показало проблему стереотипізації поглядів та уявлень про соціальні та релігійні проблеми, малоінформованість, слабе вираження громадянської позиції в подальшому розвитку людини, її активної участі у встановленні ділової

комунікації, вміння комунікувати з представниками різних соціальних, етнічних, релігійних груп тощо.

Крім згаданих проблем виховання толерантного ставлення *vis-à-vis* у комунікаційних процесах ділового середовища можна назвати неадекватне ставлення один до одного; наполеглива потреба обговорення всіх проблем, які хвилюють; невміння слухати і вести дискусію; нетерпимість до поглядів інших тощо. Виникає питання виховання і формування ділової людини з власної національної культури, виховувати їх в дусі миру й поваги усіх народів, розуміти й цінувати своєрідність інших культур [3].

Підводячи підсумки вивчення рівня релігійної толерантності встановлення комунікації в діловому середовищі та загалом релігійної свободи в Україні, необхідно відзначити, що покращення ситуації релігійної терпимості в суспільстві потребує змін. Виховання толерантності задля ефективної соціальної комунікації повинно бути одним із стратегічних завдань внутрішньої державної політики України. Слід враховувати необхідність актуалізації базових норм моралі, підвищення рівня аксіологічного знання та релігійної терпимості індивіда. Виховання релігійної толерантності розпочинається із сім'ї та розвивається у шкільному середовищі. Засоби масової комунікації повинні активно включитися в процес формування ціннісних орієнтирів в українському суспільстві, розгорнути роботу з встановлення комунікації задля інформування та обговорення актуальних питань феномену толерантності, виробити власний термінологічний розмовний словник уникаючи кліше та образливих назв. Наразі підвищення рівня ефективності комунікації потребують всі учасники ділового середовища.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ангелов Г., Дмитрашко С. Ділове спілкування: особливості сучасної комунікації. Економіка харчової промисловості. Том 8 № 2 (2016). URL: <https://journals.onaft.edu.ua/index.php/fie/article/view/134>
2. Ковальська Л.А. Джерелознавчий дискурс історії радянського Руху Опору (1941–1945 рр). Донецьк-Вінниця: ТОВ «Нілан-ЛТД», 2015. 462 с.
3. Павленко В.М. Взаємозв'язок релігійних стереотипів, релігійної ідентичності та релігійної толерантності. Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія «Психологія»: № 69 (2020). URL: <https://periodicals.karazin.ua/psychology/article/view/16604>

РЕЛІГІЙНА ЕТИКА ТА БІЗНЕС: РЕАЛІЇ

Економічна діяльність в країні не може успішно вестися за відсутності деяких загальних етичних норм найрізноманітнішого змісту, які мають вигляд звичаїв, релігійних чи державних усталень. Тобто повинна існувати загальноприйнята «угода» відносно того, яка ділова поведінка є здійснимою, а яка — ні. У цьому сенсі етика і мораль передуює пізнанню і часто є могутнім стимулом його розвитку.

Деякі загальні етичні норми виділити легко, оскільки записані у вигляді законів і нормативів. Інші ж явно не записані, проте чітко усвідомлюються та реалізуються більшістю членів суспільства. Сукупність цих формальних і неформальних норм складає предмет етики, а поведінка, що не відповідає встановленим стандартам, вважається неетичною.

Очевидно, високі етичні стандарти і мотивації не можуть бути зумовлені лише власним інтересом і страхом урядового втручання. Ці норми вкрай відносні і підвладні змінам, на відміну від релігійних норм, з яких підприємці можуть черпати багато повчального і корисного.

Якщо звернутись до Біблії, то в ній знайдемо немеркнучі та незаперечні етичні установки. Розглянемо їх з позицій сьогодення детальніше

1. Ніколи не вимагай хабарів. Цікаво, що Біблія не вимагає від нас, щоб ми ніколи не давали хабарів. Звісно, не виключено, що обставини складуться не на нашу користь, і ми опинимося перед вибором — бути чи не бути.

Разом з тим, кримінальній відповідальності за хабарництво присвячені статті 368 (одержання хабара) і 369 (дача хабара) розділу 17 «Злочини у сфері службової діяльності» КК України. З нормами кримінального закону про хабарництво тісно пов'язана провокація хабара, про що йдеться в статті 370 [1, ст.369-370].

За скоєння даного злочину законодавцем передбачено покарання у вигляді штрафу від 750 до 1500 неоподатковуваних мінімумів доходів громадян або позбавлення волі на строк від 2 до 5 років, з позбавленням права обіймати певні посади чи займатися певною діяльністю на строк до 3 років (частина 1 статті 368 КК України). А в частині 2 цієї ж статті зазначається, щоодержання хабара у

великому розмірі або службовою особою, яка займає відповідальне становище, або за попередньою змовою групою осіб, або повторно, або поєднане з вимаганням хабара, карається позбавленням волі на строк від 5 до 10 років з позбавленням права обіймати певні посади або займатися певною діяльністю на строк до 3 років та з конфіскацією майна (частина 2 цієї ж статті).

Гідно вирішити цю дилему — справа честі кожного бізнесмена, особливо коли мова йде про вимагання хабара. Бо, якщо більшість людей буде діяти таким чином, це стане загальним згубним стандартом.

2. Нехай ваше «так» буде «так» і ваше «ні» буде «ні». Зазначені слова мовлять про наш щоденний спосіб життя, про наші присяги, обітниця, які даємо іншим. Вони свідчать наскільки ми є правдивими людьми, скільки недомовок і обману є поміж нас. Там, де з'являються недомовки чи обман, входить поміж нас якась тінь, майстром якої є власне лихий.

Зовсім не варто практикувати форму багаторазового повторення своїх обіцянок чи робити підтверджуючі потиски руки, чи клястися головою чи Богом. Кожна обіцянка, більша чи менша, повинна бути такою ж обов'язковою, як і офіційний контракт, що змушує партнерів дотримувати свого слова.

Тексти Старого Заповіту звертають увагу ще на одне питання: *ім'я Божє – святе. Буває, що людина вживає ім'я Божє для своїх, а зовсім не для Божих цілей.* Безмірно важливо, залишатись людьми, які з великим набожним страхом підходять до імени Божого. Однак чи насправді у своїй мові людина не може взивати Бога? Апостол Павло чинить це кілька разів: *«А я кличу Бога на свідка на душу мою, що я, щадячи вас, не прийшов у Коринт дотепер»* [2 Кор. 1:23].

Прикликати Бога свідком – це дуже урочисте формулювання. Таку присягу необхідно складати в згоді з правдою, а тому дуже тяжким гріхом є порушення клятви; крім того, присягу необхідно складати в ім'я справедливості – можеш прикликати Бога свідком, коли йдеться про правду, про справедливість і, зрештою, коли чиниш це розважливо, не легковажно.

Разом з тим трапляються такі драматичні ситуації, які вимагають від людини цього урочистого підтвердження, тому на думку вчителів духовності, у тих дуже обмежених випадках вона має право прикликати Бога свідком того, що говорить правду, що чинить це справедливо і в розважливий спосіб.

3. Поводьтесь відповідно до своїх обіцянок, навіть якщо це загрожує вам фінансовими втратами, зокрема у випадку тільки усної домовленості. Зазначена порада, на перший погляд, виглядає для бізнесмена як стежинка до банкрутства, насправді ж вона може стати дорогою до самовдосконалення і дисципліни, якими так вигідно відрізняються багато талановитих підприємців.

Бізнесмен, який намагається виконувати кожну свою обіцянку, досить швидко призвичаїться докладно її обмірковувати, перед тим, як щось обіцяти.

Він швидко напрактикується робити менше помилок, інакше йому доведеться розпрощатися зі своїм бізнесом. Він навчиться економити час не тільки своїх колег, а й власний.

4. Поводьтеся з іншими людьми так само, як ви бажаєте, щоб поводитися з вами. Як би там не було, це справді приклад корисної ділової поради і морального принципу давньокитайського мислителя і філософа Конфуція, який жив у V ст. до н.е. Подібні формулювання можна знайти й у єврейській традиції. Так, патріарх Гілель, що жив в I ст. до н.е., мовляв: *«Не роби іншому того, чого не бажаєш самому собі. Ось закон. Все інше – коментарі. Іди і вчись! Бог, Творець світу, перебуває в цьому світі, присутній в кожному життєвому прояві. Він чує наші слова, бачить наші діяння, прозирає помисли. Він створив людину на допомогу Собі для того, щоб та освячувала кожен мить свого життя. Вчися бачити в кожній людині образ Божий і пам'ятай, що ти покликаний в цей світ для великої місії»* [3, с.31-36].

Безумовно спрощено ці слова можна подати так: *не любиш, коли про тебе пліткують, не пліткуй; не любиш, коли хтось не додержує даного тобі слова, додержуй свого слова.* Фундаментальний принцип здорового глузду тут збережено, але можна спробувати інтерпретувати зазначене ще глибше: *шануй, якщо хочеш бути шанованим; умій відкривати в людях, з якими зустрічаєшся, щось гарне, бо, може, віднайдеши щось гарне і в собі.*

Разом з тим, не можна не погодитись, що це «правило» звучить для декого з підприємців вельми незвично чи взагалі як невдалий жарт. Існують в Україні «знані» люди, які різко відокремлюють небо, де перебуває Великий і Святий Бог, від грішної землі, на якій мешкають дрібні чоловічки. Богу служать десь в спеціальному місці, у визначений час, а потім, після того, як впораюся з релігійною потребою, забувають Бога і займаються своїм земним бізнесом.

5. Поводьтеся однаково з усіма людьми, незалежно від їх становища у суспільстві, влади і походження. У будь-якому випадку людина, додержуючись цього правила, в змозі уникнути помилок. Якщо дійсно при звичайно себе думати про інших згідно з цим правилом, воно стане надійним засобом уникнути спокуси обминути закон чи порушити контракт — дій, плоди яких обов'язково повернуться проти нас.

Побудова в Україні демократичної соціально-правової держави, найвищою цінністю в якій визнається людина, її життя і здоров'я, честь та гідність, недоторканність, безпека та підтримка ефективного функціонування інститутів, пов'язана із необхідністю вдосконалення захисту суб'єктивних громадянських прав. Виходячи з положень Конституції України [4,ст.3;21], які визначають природне право початком і основою української правової системи, державне управління передбачає реалізацію прав і основоположних свобод людини,

захисту порушених суб'єктивних прав, що потребує вжиття застосування організаційно-правових заходів упорядкування суспільних відносин щодо реалізації задекларованих прав людини.

Наскрізною проблематикою, в Україні також залишається гендерна рівність, яка стосується усіх аспектів життя як жінок, так і чоловіків, які мають різні перспективи, потреби, інтереси, ролі, ресурси, і ці відмінності між ними можуть бути посилені соціальною, етнічною належністю, віком чи іншими обставинами.

У цілому непрості відносини релігії і моралі. Усяка релігія, як зв'язок людини з Богом, містить у собі і витончену мораль, що встановлює принципи даного зв'язку з позицій добра. Як писав св. Феофан Затворник: *«Віровчення завжди вдавалося в непотрібні відступи і витонченості, коли не трималося моральна цілей; а мораль приймала хибні напрямки, коли не висвітлювалося віровченням»*.

Є всі підстави сподіватися, що сучасне економічне становище в Україні невдовзі зміниться на краще, не пройде зрощення інтересів підприємництва і влади, запанують закони про великий та малий бізнес, загальні високі етичні стандарти. Але цей процес може ніколи не набрати великого обшару, якщо, в свою чергу, українські урядовці та бізнесмени не будуть байдужі до вітчизняного високого етичного рівня ділової поведінки і займуть гідне місце в європейському і світовому співтоваристві.

ЛІТЕРАТУРА

1. Кримінальний кодекс України: закон України від 5 квітня 2001 р. № 2341 – III //Офіційний вісник України. – 2001. – №21. – Ст.920.
2. Біблія в перекладі І. Огієнка. 2 Коринтян 1:23-2:4 – 2:5-11:<https://allbible.info> › bible › ogienko › 2.
3. Евангелие от Луки, Глава 6, стихи 31-36:<https://rodyna@ugcc.org.ua>
4. Конституція України: закон України від 28 червня 1996 року № 254-к. Прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 року // Відомості Верховної Ради України. – 1996. – № 30. – С. 141. [Зміни внесено Законом України 2222 - ІУ 08.12.2004].

ВПЛИВ КУЛЬТУРИ ТА РЕЛІГІЇ НА ВВЕДЕННЯ БІЗНЕСУ

Кожен народ має свої культурні традиції, свій національний характер. Феномен культури безпосередньо впливає на результати бізнесу, досягнення його проміжної та кінцевої мети. Успішність ведення бізнесу залежить не лише від правильно обраної бізнес-моделі, організаційної структури компанії, джерел фінансування, але й від особливостей та ефективності функціонування неформальних інституцій зовнішнього середовища. Система норм і правил, що склалися сьогодні у сфері бізнесу, формувалася протягом тривалого історичного періоду, разом розвитком цивілізації, на основі традицій і звичаїв, що виникали і закріплювалися.

Сутність та особливості бізнес-культури багатьох країн досліджували різні вчені. Зокрема, Муха Р.А. бізнес -культуру визначає як систему норм і цінностей, ставлення людей до праці та культуру сучасного підприємця [4]. Національна бізнес-культура включає в себе норми і правила ведення бізнесу, ділову етику, діловий етикет. Національна культура впливає на глибинний рівень організаційної культури, рівень загальнолюдських цінностей, вірувань, базових уявлень, що в кінцевому рахунку і визначає специфіку культури конкретної організації, формує цінності і артефакти. На поведінку людей в різних національних культурах впливають ряд параметрів, які дозволяють виявити культурні відмінності і подібності. Найбільш важливими з цих параметрів є релігія, мова, ставлення до формальностей, соціальний й особистий простір, ставлення до природи, ставлення до використання часу, відносини між людьми.

Проблеми релігійності та бізнесу сьогодні знаходяться в особливому життєвому середовищі. Співвідношення економіки і релігії, а так само і окремих релігій в окремих аспектах досліджувалося у роботах Д. Вовка, В. Катасонова, Р. Маркса, Н. Мітрохіна, М. Олбрайт, Д. Раскова, Е. де Сото, О. Тимчик, А. Хіршмана та ін. Релігія є невід'ємною частиною суспільного життя кожного жителя планети, оскільки об'єднує суспільство. Релігійна етика займає особливе місце в системі сучасних етичних навчань, претендуючи на провідну роль в питаннях проблеми людини і її цінностей. Релігія завжди та при всіх обставинах давала традиційне духовне обґрунтування економічних процесів, формувала духовні стимули господарської діяльності та моральні критерії економічної поведінки в суспільстві. Нинішні тривожні часи різноманітних економічних та

політичних катастроф спричинили одну з найбільш небезпечних криз — кризу довіри, моралі, сумління та віри, які, в свою чергу, можуть призвести до духовно-моральної загибелі не лише окрему людину, але й цілі держави. [2]

Сучасний світ є мультикультурним і мультинаціональним і, незважаючи на процеси глобалізації, специфічні особливості, самоідентифікація культур та національностей країн світу впливає на процес та формат ведення бізнесу. Релігія здатна позитивно впливати на поведінку і переконання людей щодо побутових питань, так і основних життєвих принципів, а також на політичні переконання і навіть на ринкові категорії, такі як попит і пропозиція. Вона чинить серйозний вплив на свідомість, характер ділових зв'язків, етичні установки працівників, їх зовнішній вигляд, поведінка споживачів, графік роботи. Релігія як один з найважливіших елементів культури значно впливає на стратегію ведення бізнесу в конкретній країні, створюючи відповідний моральний фон, формуючи трудову етику та відповідні моральні норми.

На сьогоднішній день існує велика кількість різних релігій, в основі яких лежать певні норми і правила поведінки людини. Найбільш поширеними з них є: християнство, іслам і буддизм.

Християнство є найбільшою світовою релігією, що має три основних напрямки: католицизм, православ'я і протестантизм. Християнство в силу своєї неоднорідності демонструє складне ставлення до підприємництва. Якщо протестантизм, насамперед кальвінізм і лютеранство, сприяє розвитку підприємництва (як це показав ще М. Вебер), то православ'я завжди ставилося з великою підозрою до "чистому духу користолюбства" [1]. У порівнянні з протестантизмом, де достаток розглядається як благо і симптом обираючої людини Богом, православна релігійна свідомість давала багатству негативну оцінку. Католицизм дає настанови на особисту відповідальність і дисципліну, працелюбство і творчу активність, а їх важливою складовою є професіоналізм і добросовісність у виконанні повсякденних обов'язків.[3]

Християнство прагне до єднання і гармонії матеріального і духовного в кожній людині, при цьому воно не заперечує ні одну зі сфер життя людини, намагаючись облагородити їх і на відміну від багатьох інших релігій і філософських вчень, визнає матеріальний світ благом. Християнство свого часу виробило етичні принципи, що стали основою сучасних ціннісних орієнтирів як соціально-культурного, так і господарського життя, до яких відносяться, перш за все, гуманізм, милосердя, демократизм, соціальна справедливість, моральність і відповідальність, спрямовані на гармонізацію економічних відносин. Християнська доктрина приділяє велику увагу соціальній відповідальності, і можна відзначити позитивний вплив релігійного виховання на формування соціальної відповідальності бізнесу.

Вплив релігійних цінностей на бізнес вельми активно проявляється в країнах поширення ісламу. У мусульманських країнах іслам є не просто релігійною ідеологією, вона визначає поведінку людей у всіх сферах їх життя, включаючи економічну. Характерними рисами ісламського фінансового ринку, які визначаються релігійними догмами, виступають заборони на угоди з підвищеним ризиком, такі як опціони і ф'ючерси, а також заборона на гральний бізнес, лотереї, спекуляції з цінними паперами, які є несумісні з мораллю ісламу. Заборонена торгівля алкоголем, тютюновою продукцією, свининою, предметами язичницького поклоніння та традиційне комерційне страхування.

Аналізуючи вплив релігійної ісламської етики на бізнес, мусульманські теоретики виявили взаємозв'язок між приписами ісламу, його духовно-моральними цінностями, концепцією особистості та її економічною поведінкою. Під впливом ісламської етики змінюється ставлення до праці і трудової активності. Перебуваючи в єдиному етичному просторі з іншими релігіями, ісламські принципи визначають індивідуальний вибір людини, заснований не тільки на максимізації особистої вигоди, а й вигоди для загального соціального добробуту, а система державного регулювання підтримує приватну власність і ринкову конкуренцію, одночасно контролюючи справедливий розподіл створеного багатства. Мусульманин-підприємець оцінює результати своїх дій не за отриманою вигодою, а за принесеною користю.

Саме в світі ісламу в ході його модернізації багато робиться для соціалізації економічної діяльності. Тут поєднуються зусилля релігійних і державних діячів, вчених і ділових людей.

Дуже сильний вплив на ведення бізнесу в азійських країнах зробило конфуціанство, що виявляється в нерівності відносин "батько – син", "старший – молодший", "керівник – підлеглий", в необхідності завжди зберігати своє обличчя, в колективізм і високої цінності людських відносин в бізнесі [1]. Існує чимало й інших обмежень, що накладаються на підприємництво з огляду на релігійні норми, проте практично всі релігії, пропагують принципи добрих відносин з оточуючими, привчають до благодійності і позитивному мисленню, а також здорового способу життя і вчать ґрунтуватися не тільки на матеріальні цінності. Культура і релігія формує і прищеплює моральні цінності особистості, а саме: честь, гідність, повага до праці і обов'язків, порядність, відповідальність перед суспільством, чесність і дотримання законів, вірність слову, забезпечення високої якості своєї продукції та послуг, дотримання норм безпеки продукції і праці, справедливе ставлення до працівників, захист навколишнього середовища, участь у добродійності та соціально-економічному розвитку країни, регіону, де розташована фірма, відмова від підкупу і хабарів. Важливий внесок у формування сприятливого бізнес-середовища і визначення етичних норм мають також зробити

держава, соціально-політичні інститути, засоби масової інформації, освітні заклади.

Численні фірми у багатьох країнах мають такий принцип: «Прибуток – понад усе, але честь – вища від прибутку». Таким чином, бізнесмени окрім прагнення до прибутку повинні ставити перед собою і релігійно-етичні принципи і цілі своєї діяльності, результатом цього стане зниження рівня конфліктів всередині компанії, малий коефіцієнт плинності кадрів, зниження безробіття, стабільна сплата податків.

ЛІТЕРАТУРА

1. Барков С. О. Організаційна поведінка в західній і східній культурах] / С. О. Барков [та інш.]; під ред. С. О. Баркова // Організаційна поведінка: підручник і практикум для академічного бакалаврату. – 2016
2. Мартишин Д. С. Роль і місце християнських цінностей в системі суспільно-політичного розвитку сучасної держави / Д. С. Мартишин. // Державне управління: удосконалення та розвиток. - 2016. - № 10. – Режим доступу URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Duur_2016_10_20
3. Шаповал В.М. Вплив релігії на формування ділової етики / В.М Шаповал // Теоретичні та прикладні питання економіки. Збірник наукових праць. Випуск 22.- К., 2010.- С.87-99.
4. Муха Р.А. Бізнес-культура, сутність та основні характеристики. Ефективна економіка. 2018, №8. URL: http://www.economy.nayka.com.ua/pdf/8_2018/33.pdf

УЧАСТЬ ПОЛІТИКІВ, БІЗНЕСМЕНІВ, ДІЯЧІВ НАУКИ ТА КУЛЬТУРИ В МІЖРЕЛІГІЙНОМУ ДІАЛОЗІ

УДК 161.201.3

Лілія Ребуха

*д. пед. наук, професор, завідувач кафедри освітології і педагогіки
Західноукраїнський національний університет*

Христина Кравець

*здобувачка 2 курсу магістратури
спеціальності 011 Освітні, педагогічні науки,
освітньо-професійна програма «Управління закладами освіти»
Західноукраїнський національний університет*

МІЖРЕЛІГІЙНИЙ ДІАЛОГ В ОСВІТІ

Нині для освітнього середовища характерні різні наукові, філософські та релігійні дискурси. Ефект полідискурсивності, як повне сприйняття того чи іншого явища, уможливлений за різних мовних практик. Відповідно міжрелігійний діалог, що виникає за необхідності включення релігійної освіти в світську для вирішення проблем міжконфесійної стабільності та толерантної соціалізації особистості студента, нині фактично стає полілогом.

Відповідно науковий дискурс націлений на ефективний процес створення, трансляцію та використання знань. Цей дискурс передбачає: об'єктивність, установку на пошук істини, концептуальність, логічність, методологічність, обґрунтованість, критицизм і креативність. Він спрямований на міжрелігійний діалог та завжди зорієнтований на раціональну організацію комунікації і її соціальну ефективність. При цьому знімаються ідеологічні і світоглядні суперечності та мають місце наступні принципи:

- когнітивності, коли модальність дискурсу реалізується відповідно до суб'єкт об'єктних взаємин і оцінюється: «істинно» чи «хибно»;

- рефлексивності і предметності обговорення, що відображає раціональний характер процесу і результату комунікації, перехід від буденної свідомості до раціонального під час діалогу;

- системності і організованості діалогу, що органічно включає всі рівні людської свідомості (як громадянську, так і особистісну) й характеризується організованістю, а не стихійністю;

– високої логічності діалогу, який передбачає знання законів логіки і правил умовиводів, а також критеріїв серйозності, неприпустимості іронії по відношенню до сфери сакрального;

– науковості та історичності у веденні діалогу, неприпустимі ненаукові, неісторичні аргументації в діалозі релігій,

– деідеологізації, коли модель діалогу будується на деїделогічній практиці поза політичною ангажованістю та відповідного уникнення ідеологічних маніпулятивних схем і прийомів;

– емоційно-психологічної підтримки сторін в діалозі, підтримання психологічного комфорту, емпатії (співпереживання) в процесі діалогу.

Наступним типом дискурсу в міжрелігійному діалозі є безпосередньо освітній дискурс. Зміст освітнього дискурсу відображається в пошуку і реалізації когнітивних і комунікативних засобів, які репрезентують професійні, культурні, соціальні ідеали освіти і конструюють професійні, соціокультурні, особистісні ідентичності. Важливо, що принципами такого дискурсу є такі:

– креативного навчання. Мета освітнього дискурсу полягає в трансформації і трансляції отриманого наукового знання підростаючим поколінням, творчому формуванню інтересу до включення індивіда в інтелектуальну і соціальну діяльність;

– соціалізації. Характерною рисою є включення індивіда в цілісну систему суспільних відносин;

– особистісності. Для особистості характерне відкрите ставлення до світу і творче діалогічна взаємодія зі світом;

– єдності освітнього простору. Виходячи з полікультурності простору, всі його світські і релігійні системи освіти, утворюють єдину цілісність;

– освітньої компетентності. Включає в себе сукупність компетенцій особистості у сфері пізнавальної діяльності;

– соціокультурного характеру освітнього діалогу. Передбачає суспільну значущість щодо певних проблемних тем співпраці між релігіями.

Таким чином, освітній дискурс є провідним в освітньому діалозі, оскільки адаптує інші види дискурсів його учасників, включаючи їх в творче самовиявлення та рефлексію.

ЛІТЕРАТУРА

1. Розуміючи діалог: Аналітичний звіт за результатами опитування учасників діалогів в Україні. Центр досліджень медіації та діалогу. НаУКМА, Київ. 2018. 28 с.
2. Бодак В., Филипович Л. Міжрелігійний діалог як засіб толерантизації міжконфесійних відносин. *Толерантність міжконфесійних відносин як умова стабільного розвитку України*: зб. наук. праць / Міністерство освіти

та науки України, Запорізька державна інженерна академія, Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Київ – Запоріжжя: Вид-во ЗДІА, 2014. С.68–72.

УДК 340.12..2-1

Оксана Рудакевич,
*кандидат філософських наук,
доцент кафедри психології та соціальної роботи
Західноукраїнський національний університет
(Тернопіль)*

УКРАЇНСЬКА РЕЛІГІЙНА ЕЛІТА ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ ТА НАЦІОНАЛЬНА ІДЕОЛОГІЯ

Запорукою національного буття українців на початку ХХ століття була релігійна еліта Української Греко-Католицької Церкви(УГКЦ) та Української Автокефальної Православної Церкви(УАПЦ). Національний характер церков зумовлював відповідне ставлення духовенства до націотворчих процесів українства. З огляду на це релігійними діячами була вироблена принципова позиція церкви стосовно активізації національно-визвольного руху галицьких українців. “Відродження нації можливе тільки на тривких підставах християнської науки” [10]. Еліта УГКЦ намагалася активізувати у вірних національну свідомість на основі реальної оцінки політичної ситуації та заклику до моральності політичної практики.

Основною метою просвітницької діяльності УГКЦ було формування громадських утворень, котрі діяли під патронатом церкви. Велике значення для процесу національного самоусвідомлення українства мав Український Католицький Союз (УКС). Основним завданням діяльності цієї організації було формування нового типу громадянина, що гармонійно поєднував би релігійне та національне. Членами Союзу могли бути українці (не тільки греко-католики, а й представники інших християнських конфесій), за умови визнання Статуту УКС. Союз не висував політичної програми, хоча зберігав організаційні форми партії. допомоги “рідному промислові і торгівлі села”. З самого початку існування УКС був національно орієнтованою організацією, метою якої було піклування про “всестороннє добро українського народу”. УКС тісно співпрацював з іншими організаціями Галичини: “Просвітою”, “Рідна школа”, “Сокіл” та з найбільшою політичною партією Західної України — Українським національно-

демократичним об'єднанням (УНДО). Це політичне утворення було головним репрезентантом національних інтересів українців. У його діяльності використовувалися винятково парламентські методи боротьби. У політичній діяльності партія займала помірковану позицію. У програмних документах УНДО обстоювала конституційно-парламентський лад і демократичні свободи, націоналізацію великої промисловості, проведення аграрної реформи, захищала права Української Греко-Католицької та Української Православної Церкви. УНДО функціонувала на легальних засадах і на виборах 1928 року досягла значних успіхів. Таким чином УНДО сприяла створенню таких політичних умов, які б забезпечили українському народові змогу духовного національно-культурного та соціально-економічного розвитку. Митрополит Шептицький підтримував діяльність УНДО, висловлюючи чітку позицію та державницькі дії щодо визвольних змагань українців. УГКЦ активно підтримувала уряд ЗУНР, сприяла втіленню в життя української національної ідеї. У “Зверненні до духовенства і вірних” (1899) Владика Шептицький виголосив концепцію поєднання любові до батьківщини та відданості Христовій науці.[11] Створення УКС, функціонування УНДО та громадську позицію Шептицького польська преса розцінювала як прояви “українського націоналізму”.

Щодо відношення митрополита Шептицького до націоналістичної ідеології, потрібно сказати, що саме життя тогочасного суспільства вимагало уваги та аналізу тенденцій політичного розвитку. Так чи інакше це торкалося життя вірних церкви та принципів християнської моралі, а чітко національно визначена позиція УГКЦ призвела до інтегрованості церковних інституцій в процес унезалежнення.

Митрополит Шептицький називав “святою справою” національне відродження українців та їх право на власну державність. Приймаючи засади поміркованого націоналізму він виступив проти терору “святій справі не можна служити із закривавленими руками” [7]. У “Слові до української молоді” Владика Шептицький висловив своє відношення до радикального націоналізму та їх терористичну практику. Високо оцінюючи патріотичні почуття українців митрополит водночас переконував їх у безглуздіості жертв. Він розумів, що радикальний націоналізм був захисною реакцією на “реальність окупаційного режиму”, але терористична діяльність радикалів відверто ігнорувала засади етичного вчення християнства [10]. Шептицький рішуче відкидав прояви етнічної нетерпимості та принципи “ультранаціоналізму”. Це відображено у творі “Дві любові — два патріотизми” (1933)[7]. Саме тут Владика УГКЦ диференціював свої погляди щодо націоналізму. Він висунув тезу про “два патріотизми”. Поняття “християнського патріотизму” розглядав як одну із християнських чеснот і прояв любові до своєї нації. Цей патріотизм побудований на християнських моральних принципах вважався Владикою єдиноприйнятним для “здорового” розвитку

національних відносин. Сутність цього патріотизму є терпимість, любов до ближнього, любов до своєї батьківщини, праця заради її добробуту та процвітання. Такий патріотизм щодо своєї нації синонімізувався у Шептицького з поняттям націоналізму. Інший “ура-патріотизм” — базувався на емоційних основах, а тому не міг бути завжди моральним.

Шептицький виступав проти будь-якого політичного насильства: “християнин не має права за ширмою патріотизму ненавидіти, а ще більше чинити кривду іншій людині” [7]. Такий патріотизм він вважав “здеградованим” і застерігав від нього, тому що терор не може бути методом розв’язання політичних проблем.

Критикуючи націонал-екстремізм митрополит не вживав поняття “націоналізм” у негативному значенні. В його розумінні екстремізм асоціювався з тероризмом і фашизмом. Навіть якщо цілі націонал-радикалів були позитивні, мета не може виправдовувати засобів. Владика Андрей всяке насильство називав злочином, а участь радикально налаштованої молоді в цих подіях вважав безглуздою і шкідливою.

У поглядах щодо сутності та призначення держави глава УГКЦ наголошував на дотриманні богословської концепції. Держава для нього це таке політичне утворення, що існує заради “публічного добра, збереження... природної свободи громадян, встановлення справедливих законів не противних Божому праву і загальному добру” [10]. У разі прояву суперечностей між державою та релігійними законами “християнин зобов’язаний слухати закону церковного” [8]. Церква ж як національна релігійна інституція не повинна солідаризуватися з політичними партіями. Національна природа церкви, перш за все, повинна використовуватися у практиці виховання молоді в патріотичному дусі, використання національної мови у богослужбовій практиці та щоденному житті, активному сприянню розвитку національної культури.[9]. Шептицький закликав до духовного та релігійного єднання українства з метою побудови своєї “Рідної Хати”. [12].

Ці погляди владики УГКЦ були співзвучні поглядам митрополита Української Автокефальної Православної Церкви Івана Огієнка. Він стимулював процес національного становлення та незалежнення православних українців. Це відображено у творі “Творімо домашню церкву”. За допомогою моделі “людина — родина — громада — держава” Огієнко доводив важливість вивчення національної культури, та історії, а також вплив традицій свого народу на виховання молодого покоління.

Обов’язковим фактором цієї схеми є “глибока віра, чеснотне життя та національні традиції” [4;2].

Велике значення у націотворчому процесі Огієнко давав глибокому вивченню та застосуванню в повсякденному житті рідної мови.

У творі “Наука про рідномовні обов’язки. Рідномовний катехизм для вчителів, робітників пера, духовенства, адвокатів, учнів і широкого громадянства” (1935) Огієнко наголошував на важливості всебічного функціонування та розвитку рідної мови. Він вважав, що “мова — це наша національна ознака, в мові наша культура, ступінь нашої свідомості” [4;11]. Огієнко вказує на те, що найголовніший обов’язок — це виховання у молоді до своєї мови, культури свого народу. “Виховуйте своїх дітей тільки рідною мовою, ... пам’ятайте, що діти вважатимуть за рідну мову ту, що панує в вашій родині... Кожен батько повинен завжди пам’ятати, що найголовніший учитель рідної мови для дітей — то він сам із своєю дружиною” [5]. Огієнко сформулював основи національного виховання в сім’ї: “Поки живе мова — житиме народ як національність” [3;80]. Митрополит Огієнко розумів, що для того, щоб виховати національно свідомого громадянина, потрібно з дитинства підтримувати в ньому почуття зв’язку з рідним народом, землею. “Без добре виробленої рідної мови нема всенародної свідомості, без такої свідомості нема нації, а без свідомої нації нема державности, як найвищої громадської організації, в якій вона отримує найповнішу змогу свого всебічного розвитку і виявлення” [3;80].

Велике значення в процесі національного усвідомлення Огієнко відводить Церкві та релігійному вихованню. Огієнко дбав про належний рівень української служби Божої, щоб вона була чиста й небуденна. “Для церковного вжитку, куди віруючі збирають нечасто, більш пристойною буде мова поважна, мова високого стилю, вульгаризму мусимо уникати всіма можливими способами. Жертвуючи іноді в цім відношенні живим словом, на користь старому українському” [5]. Саме таким критерієм підпорядковується його переклад Біблії на українську мову. Цю працю справедливо вважають справою всього життя митрополита, вершиною його діяльності як богослова, науковця і поета.

Дослідження богословської спадщини видатних українських релігійних діячів має велике значення й сьогодні, для вдосконалення перебігу процесу державного будівництва України. Праці національних патріотів А. Шептицького та І. Огієнка спонукають до осмислення духовно-культурного та суспільно-політичного життя сучасного українства. Прикро, що усі тридцять років незалежності українська мова в державі Україна потребує державної підтримки. Прикро, що відсутність української національної свідомості в мешканців Донецької та Луганської областей дозволила ворогам нашої держави посіяти розбрат та розпочати гібридну війну на цій території. Дані факти свідчать, що процес національного становлення українського народу ще не закінчено, тому очевидно є потреба у більш активному застосуванні національної ідеології в

державному будівництві. І хоча Церква “стоїть поза і понад політикою” саме церковні інституції підтримують досягнення національного самовизначення та незалежнення українців.

ЛІТЕРАТУРА

1. Баран С. Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність /С. Баран. Мюнхен : Вернигора, 1947. 151 с
2. Васьків А. Ю. Церква і радикали // Людина і світ 1997. № 2. С. 18-20.
3. Ілларіон митр. Навчаємо дітей української мови. // Проповіді. Вінніпег: Віра й культура, 1961. С. 80.
4. Огієнко І. Наука про рідномовні обов'язки. /І.Огієнко. Львів, 1995. С. 11.
5. Огієнко І. Творімо Домашню Церкву. / І.Огієнко. Вінніпег: Віра й культура, 1956. Ч. 2. С. 2.
6. Християнський український народ! Звернення церковних ієрархів з нагоди 950-ліття хрещення України // Мета. Львів, 1931.14 серпня С. 1.
7. Шептицький А. Дві любові — два патріотизми // Шептицький А. Пастирські послання 1899–1914 рр. / Андрей Шептицький. Львів: Артос, 2007. Т. 1. С. 287-289.
8. Шептицький А. Пастирське послання Митрополита Андрея до духовенства і вірних із закликом до єдності і солідарності. / А. Шептицький // Пастирські послання 1918–1939 рр. Львів: Артос, 2009. Т. 2. С. 20–24
9. Шептицький А. Послання духовенства і вірних про церкву // Твори (морально-пасторальні). Львів: 1994. С. 10-12.
- 10.Шептицький А. Слово до української молоді // Шептицький А. Пастирські послання 1918–1939 рр. / Андрей Шептицький. Львів: Артос, 2009. Т. 2. С.375-376
- 11.Шептицький А. Пастирське послання Митрополита Андрея до духовенства та вірних «Християнська школа для української молоді» / А. Шептицький // Пастирські послання 1918–1939 рр. Львів: Артос, 2009. Т. 2. С. 430–434
- 12.Шептицький А. Як будувати рідну хату?/ А. Шептицький // УГКЦ у м. Севастополі. 2003. URL: <http://ugcc.sebastopol.ua/sheptycky1.html>.

Оксана Гомотюк

*доктор історичних наук,
професор кафедри інформаційної та соціокультурної діяльності,
декан соціально-гуманітарного факультету
Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)*

Аліна Кобилянська

*Здобувачка I курсу магістратури спеціальності 032 соціальна теологія
Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)*

«СОЦІАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ» ЯК ШЛЯХ СОЦІАЛЬНОГО СЛУЖІННЯ ТА МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ

Сучасна освітня реформа, як складова соціального і культурного зростання українського суспільства, зорієнтована на формування нової генерації фахівців, які б бездоганно володіли фаховими компетентностями, швидко уміли реагувати на суспільні виклики, мали достойний рівень високої моральної культури на засадах поліконфесійної релігійної дійсності. Сьогодні країна потребує висококваліфікованих моральних лідерів, спроможних осмислювати роль релігії в суспільних трансформаціях, керувати змінами задля миру і суспільного поступу, які глибоко та з духом служіння зможуть відповісти на багато викликів сучасного світу.

З огляду на традиції, на прихильність молодого покоління українців, особливо західного регіону до релігійних практик, сповідування християнських чеснот, відкрито нову ОП «Соціальна теологія» на магістерській програмі соціально-гуманітарного факультету Західноукраїнського національного університету.

Є декілька причин, чому дана програма є актуальною та архіважливою. Насамперед, вона є державобудівною та націєтворчою. Християнські традиції є давні в українській історії, завжди виховання вибудовувалося на релігійних та національних засадах.

Маємо підкреслити, що розквіт Української держави, її освіти, культури відбувався у тісному тандемі церкви та держави, за винятком окремих періодів, коли Церква зазнавала переслідувань.

Екскурс у минуле доводить, що Церква завжди була фундаментом Свободи, Гідності, Правди. Попри зміну історичних епох, форм комунікацій із суспільством та державою, Церква залишалася духовним провідником української нації.

Історія християнства на Українських землях розпочинається ще до прийняття християнства. 988 рік став новою точкою відліку, князь Володимир охрестив Русь. Розпочато історію київського християнства. Зміни у формі – піднесення і розквіт Київської Русі, що розпочалися за Володимира Великого, розширення її території до 800 тис. кв. км., розвиток архітектурного будівництва, викликали якісні позитивні характеристики змістового наповнення освітнього процесу, потребу появи нових галузей знань: української літератури, мови, філософії, богослов'я, історії, культурології, права, математики, географії, етнографії, біології, медицини, астрономії та ін. Прийняття християнства державною релігією виводило руську державу до європейського співтовариства, давало можливість нових дипломатичних контактів. У такий спосіб руська інтелектуальна еліта долучалася до знань, поширених у Візантії - творів Піфагора, Сократа, Платона, Демокріта, Арістотеля, Епікура та інших мислителів Давньої Греції та Риму. У Русі були відомі натурфілософські твори християнських авторів Іоанна Дамаскина, Георгія Писида, Козьми Індікоплавта та ін.

Носіями нових знань стали князі, оскільки відомими є факти особливого поцінування Ярославом Мудрим книжної мудрості, що проявлялося у заснуванні однієї із найбільших у Європі бібліотеки у Софії Київській. Україна може гордитися такими репрезантами інтелектуальної еліти як Іларіон Київський, Нестор-літописець, Данило Заточник, Кирило Туровський, Клим Смолятич, Сильвестр, Никон Великий та ін.

В українському науковому середовищі «київське християнство» визначено у форматі схрещення східного християнства із західним на ґрунті передхристиянської культури Придніпрянської Русі-України. Київське християнство було дієвим чинником створення виразного духовного обличчя української нації як самодостатнього етнічного суб'єкта вже наприкінці XI ст. Теоретиками київського християнства були Іларіон, Клим Смолятич, Кирило Туровський, котрі через символ, образ, міфологему сприяли формуванню духовності, психологічного клімату нації, специфіки її ментальності, багатству особистості. Знаковою стала подія 1051 р. князівське поставлення Ярославом Мудрим русина Іларіона главою Церкви, митрополитом Київським. Друга подія важлива – 1147 р. – соборне обрання Кліма Смолятича Київським митрополитом. В обох випадках це були акти державного масштабу і усвідомлення патріотичного значення. Твір Іларіона «Слово про закон і благодать» не тільки богословський, а, насамперед, глибоко філософський та різноаспектний. Саме Іларіон один із перших висловлює історіософські роздуми про місце історії Русі у світі, його «Слово» набуває значення прообраза, на який спирається подальша традиція вітчизняної культури, принаймі до ХУІІІ ст.

Так, Софіївський Собор, створений за століття від Notre-Dame de Paris, став символом християнської віри, тому князі просили благословення та поклонялися йому. Софіївський Собор був заснований у 1011 р. великим київським князем Володимиром – хрестителем, від якого митрополит Іларіон веде, власне, Премудрість Божу, яка у нас утвердилася на Русі. Висока духовність руського суспільства, його еліти є прикладом для сучасного суспільства.

Об'єднуючою ідеєю інтелектуалів середньовічної доби стала ідея приналежності до руської землі, її єдності на православних засадах, що згодом пройде червоною ниткою через устремління еліти литовсько-польського періоду, увиразниться у козацьку добу. Прикметною особливістю середньовічних знань була їх релігійна спрямованість, що конкретизувало вплив церкви на суспільно-політичні реалії, моральні та ідейні устої суспільства.

З Церквою пов'язаний вихід першої книги в Україні. Від 1566 року на українських землях працював один з першодрукарів Іван Федоров. В 1575 його запросив до свого маєтку в Острозі князь Костянтин Острозький. Тут в 1581 вийшла перша друкована Біблія слов'янською мовою — Острозька Біблія. Як відомо, близько 1576 року в Острозі почав діяти навчальний заклад Острозька академія, де окрім низки традиційних на той час точних та гуманітарних дисциплін вперше паралельно викладали латинську, грецьку та церковнослов'янську граматики. Академія давала можливість отримати як світську, так і богословську освіту.

На базі Київської братської школи в 1632 році відкрита Києво-Могилянська колегія, яка була попередницею Києво-Могилянської академії.

Києво-Могилянська академія створена багато в чому завдяки старанням київського митрополита Петра Могили. Це був перший навчальний заклад дійсно світового університетського рівня в історії України. Її створення має дуже велике значення. Тому, підкреслю, що найвідоміші осередки освіти та науки побудовані на засадах християнської віри.

Проведемо історичні паралелі. Згадаємо історію по Гарвард, Кембридж, Принстон, Єльський та ін., які користуються такою великою популярністю в усьому світі? Чому найбільша кількість лауреатів Нобелівської премії вийшла саме зі стін Гарварда? Можна констатувати, що з самого початку існування цих університетів у їхню основу був закладений правильний «фундамент» – духовний. Люди, які демонстрували прихильність до Божого Царства, ставали прикладом для всього суспільства і приносили йому величезну користь своїм життям і діяльністю.

Християнство дало основний імпульс розвитку нашої культури, сформувало нашу тотожність, знаки якої ми повсякчасно віднаходимо у своїй історії. А в часи, коли наш народ не мав жодних інших соціальних структур, саме Українська

Церква була основним середовищем і центром життя громади на Батьківщині та на поселеннях. Пройшовши разом з українським народом різноманітні й чисельні випробування, наша Церква здобула непересічний досвід бути голосом бездержавної нації перед сильними світу цього.

З часів незалежності маємо розквіт Церкви. Особливо в часі майдану. Російська агресія проти України спровокувала кризу в українському суспільстві після Майдану. Великою є роль церков у подоланні цієї кризи та примиренні суспільства.

Молитва є, з точки зору віри, найбільшим виявом любові до ближнього і до свого народу, бо нею висловлюємо переконання, що “коли Господь та не буде дому, – дарма працюють його будівничі. Коли Господь не зберігає міста, – дарма пильнує сторож” (Пс. 127, 1)

Візьмемо представників соціальних професій, які пов’язують своє професійне становлення із вирішенням соціальних проблем наших громадян. На наш погляд, дуже важливим є те, що пропонуючи свій погляд на логіку та смисли соціальних змін, пояснення релігійних смислів суспільних трансформацій, є важливим запропонувати власні ціннісні орієнтири для оптимізації соціальних процесів. Ми розуміємо, що нове знання формується на стику релігійного та політичного, духовного та суспільного, церковного та культурного, через їх зближення та взаємопроникнення.

Випускники, опановуючи дисципліни соціально-психологічного спрямування, зокрема, «Соціальна допомога населенню», «Психологічна допомога населенню» та чимало інших, зможуть глибоко зануритися у знання та системне розуміння теоретичних концепцій, як із галузі соціальної роботи, так і з інших галузей соціогуманітарних наук; виконувати рефлексивні практики в контексті цінностей соціальної роботи, відповідальності, у тому числі для запобігання професійного вигорання; аналізувати соціальний та індивідуальний контекст проблем особи, сім’ї, соціальної групи, громади, формулювати мету і завдання соціальної роботи, планувати втручання в складних і непередбачуваних обставинах відповідно до цінностей соціальної роботи; організовувати спільну діяльність фахівців різних галузей і непрофесіоналів, здійснювати їх підготовку до виконання завдань соціальної роботи, ініціювати командоутворення та координувати командну роботу; оцінювати соціальні наслідки політики у сфері прав людини, соціальної інклюзії та сталого розвитку суспільства, розробляти рекомендації стосовно удосконалення нормативно-правового забезпечення соціальної роботи.

Для тих, кого зацікавить науково-дослідна праця, можна поглибити знання, вивчивши методологію прикладного наукового дослідження та застосовувати методи кількісного та якісного аналізу результатів. Можна констатувати, що

соціальна теологія стає найбільш актуальною сферою академічних гуманітарних досліджень. Цей попит не може ігнорувати і християнська теологія, тож слід очікувати від неї структурних змін та переоцінки пріоритетів. Соціальна теологія як *theologia prima* може стати не тільки перспективним напрямом розвитку вітчизняної теології, але й її наріжним каменем, основою самобутньої традиції.

Отже, реагуючи на виклики суспільства, задля створення нового креативного молодіжного простору розвитку, духовного збагачення та соціального служіння, в Західноукраїнському національному університеті відкрито нову магістерську освітню програму «Соціальна теологія». Програма надає сучасний рівень європейської філософсько-богословської освіти із соціальним заангажуванням та готує моральних лідерів для суспільства, церкви та освітнього середовища.

ЛІТЕРАТУРА

1. Біблія в перекладі І. Огієнка. 2 Коринтян 1:23-2:4 – 2:5-11: <https://allbible.info>
› bible › ogienko › 2.

УДК 930.25 (075.8)

Гомотюк Оксана

доктор історичних наук, професор,

Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)

Семенюк Вікторія

магістр освітньої програми «Соціальна теологія»

Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)

«СОЦІАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ» ДЛЯ РОЗВИТКУ МІЖРЕЛІГІЙНОГО ДІАЛОГУ

В українському суспільстві значно зріс інтерес до релігії як суспільного феномену, знімаються ті штучні перепони, які відокремлюють віруючу людину від релігійних цінностей, розширюються пізнавальні можливості як окремої людини, так і релігійної спільноти загалом, відбувається новітнє формування ціннісних засад буття соціуму. Рівень довіри суспільства до Церкви високий і згідно останніх досліджень становить близько 72%. Західний регіон традиційно характеризується найвищим рівнем релігійності. Церкву визнають моральним авторитетом 74% жителів Заходу. Наразі найбільшою мірою релігійне виховання в родині поширене в Західному регіоні, де таке виховання вдома отримали 79%

опитаних. Найменше противників вивчення релігії у школі – в Західному регіоні (20%).

Найбільша проблема, яку ми успадкували від радянської педагогіки – це відсутність релігійно компетентної освіти. Саме тому, для всіх класичних університетів наявність богословської складової в освіті є дуже важливою.

Варто звернути увагу на потребу практичної реалізації Стратегії участі Церков і релігійних організацій у миробудуванні «Україна – наш спільний дім». Ця Стратегія має на меті визначити цілі та завдання щодо «миробудування в Україні – як здорову реакцію на згадані суспільні виклики, насамперед задля врегулювання глибинних причин конфлікту і недопущення його повторення. Миробудування – це довготривалий, але життєво необхідний процес, який матиме успіх завдяки синергії зусиль представників різних конфесій та спільнот. Адже сьогодні ми всі як ніколи потребуємо миру. Миру в наших душах, у сім'ях та в нашому спільному домі – Україні» [1].

Ми переконані, що сьогодні соціальна теологія стає найбільш актуальною сферою академічних гуманітарних досліджень, а тому фахівці різних спеціальностей, які хочуть поглиблено дізнатись про християнську теологічну традицію, раціонально осмислити цілісну духовно-соціальну реальність, стати амбасадорами миробудування, мають можливість в класичному університеті Тернополя здобути магістерський ступінь та одержати державний диплом. Теологія є пасторальною, коли готують священників, і соціальною, коли займаються підготовкою віруючих людей для соціального служіння. ЗУНУ має спрямування на соціальну роботу і введення цієї богословської складової для майбутніх соціальних працівників важливе, бо в основі християнства є любов, і от власне це соціальне служіння повинно нести її.

Соціальна теологія покликана формувати традиційні, загальнолюдські і духовно-моральні цінності людини і суспільства, удосконалювати вміння та навички, пов'язані з організацією і управлінням колективами та ініціативними групами у різних формах трудової діяльності.

У ході навчального процесу передбачено вивчення методики викладання богословських дисциплін, соціальної та психологічної допомоги населенню, соціально-психологічне консультування, соціальна робота з різними групами населення. Магістрантам зацентують увагу на основні засади християнської теології та основні віхи розвитку богословської думки Християнської Церкви; сутність християнського богослов'я та основні напрями духовного розвитку християнства; допоможуть осмислити важливе значення християнської теології в процесі пізнання світу, а також у формуванні поведінки християнина в соціумі; вміти розпізнавати, розуміти та оцінювати церковне та суспільне життя на основі

системного богословського підходу й всебічного богословського бачення духовних проблем людства.

Працевлаштування передбачає викладацьку роботу у вищих навчальних закладах та закладах середньої освіти, експертну діяльність в науково-дослідницьких установах; професійну самореалізацію у закладах соціального захисту населення, суспільних, громадських та релігійних організаціях, благодійницьких та реабілітаційних центрах, спеціалізованих консультаціях; засобах масової інформації; органах державної влади та місцевого самоврядування. Сподіваємося, що випускники сприятимуть синергії зусиль представників різних конфесій та спільнот для розбудови примирення. Тема миротворення, миробудівництва, примирення відноситься саме до гарячих тем, беручи до уваги війну на Сході України, розділеність українського суспільства за різними ознаками, відсутність спільної моделі майбутнього для України. Зазначимо, що існує багато ініціатив, проектів, які спрямовані на досягнення загальнонаціонального порозуміння. Особлива роль тут належить релігійним організаціям, а також випускникам світських закладів, що освоюють богословські науки.

ЛІТЕРАТУРА

1. Нова освітньо-професійна програма магістра у класичному університеті Тернополя: соціальна теологія – шлях соціального служіння та творення добра Режм доступу: <http://psr.wunu.edu.ua/Nova-osvitno-profesiyna-programa-ma/>
2. Стратегія участі Церков і релігійних організацій у миробудуванні «Україна – наш спільний дім». Режм доступу: <https://vrciro.org.ua/ua/documents/uccro-peacebuilding-strategy-ukraine>

Юрій Щербяк

*доктор педагогічних наук,
професор кафедри інформаційної та соціокультурної діяльності
Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)*

НАУКОВО-ПЕДАГОГІЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ ПАТРІАРХА ЙОСИФА СЛІПОГО

Сучасні соціально-культурні процеси як могутній фактор у розв'язанні глобальних проблем нашого суспільства детермінують пошук нових джерел формування морального потенціалу майбутнього покоління. Звернення до релігії, як скарбниці духовної культури людства й оберегу національної самобутності українського народу, в теперішніх умовах переоцінки вартостей і трансформації ієрархії цінностей є логічним і закономірним явищем. Ці факти і задекларована у Конституції України стаття про свободу совісті є характерними ознаками процесу формування в суспільстві цивілізованого ставлення до релігії. Вважаємо, що сьогодні варто було б переглянути й реанімувати події минулого, окреслити в їхньому змісті проблеми, які щоразу набувають актуальності в новому тисячолітті, особливо в умовах інтегрування України в європейський освітній простір. Яскравою сторінкою в історії національної педагогіки, яка, однак, на сьогодні майже не включена в процес розвитку педагогічної думки, є теоретико-педагогічна та просвітницька діяльність патріарха Української Греко-Католицької Церкви, вченого-богослова, галицького педагога Йосифа Сліпого. Необхідність повернення до його науково-педагогічної спадщини зумовлена також пошуками нової парадигми освіти, які вимагають глибокого аналізу наявних моделей педагогічних систем за критеріями гуманізму. Отже, актуальність розв'язання теоретико-методологічних і методичних проблем християнської педагогіки і релігійно-морального виховання учнівської молоді, нагальна потреба у зміні традиційних підходів до організації навчально-виховного процесу, а також гостра необхідність у наданні йому системного, особистісно орієнтованого гуманістичного спрямування зумовили вибір теми статті.

Витоки означеної проблеми, а зокрема діяльність греко-католицької Церкви та її впливу на розв'язання завдань релігійно-морального виховання молоді розглядали І. Бойко, О. Гринів, М. Ваврик, А. Васьків, А. Великий, Ю. Волошин, В. Мокрий, С. Мудрий, І. Нагаєвський, А. Сапеляк, М. Стахів, Ю. Федорів, С. Цьорох; педагогічна спадщина представників українського духовенства, в якій аналізувалися концептуальні засади релігійно-морального виховання

(І. Бартошевський, Г. Костельник, Ю. Дзерович, М. Конрад, О. Лещук, І. Назарко, Й. Осташевський, І. Ортинський, А. Шептицький); праці сучасних дослідників з питань становлення і розвитку національного шкільництва Галичини ХХ століття (В. Верига, В. Галузинський, М. Євтух, В. Кемінь, В. Майборода, Б. Ступарик, О. Сухомлинська, Г. Філіпчук, М. Ярмаченко та інші).

На переконання вище перерахованих дослідників історії національної Церкви, постать патріарха Української Греко-Католицької Церкви Йосифа Сліпого має загальнонаціональне значення. Його життєвий та творчий шлях невіддільний від історії Церкви й власного народу, оскільки він став своєрідним символом української духовності, взірцем патріотизму та любові до Батьківщини й ісповідником за Христа й Україну. На думку кардинала Мирослава Івана Любачівського: “Він справжній пастир і пророк, зісланий Богом, щоб вказати нам правдивий шлях до духа Української Церкви” [1, 12].

Як стверджують історичні джерела, Їх Блаженство Патріарх Йосиф народився 17-го лютого 1892 року в селі Заздрість Теребовлянського району Тернопільської області в сім’ї Івана Коберницького-Сліпого й Анастасії Дичковської [2, 214]. Закінчивши початкову освіту, в 1911 році Й. Сліпий закінчив із відзнакою Тернопільську гімназію і міг вільно продовжувати своє навчання у будь-якій галузі гуманітарної освіти. Все ж, покликанням майбутнього Патріарха було богослов’я. І восени того ж 1911 року Й. Сліпий поступив на вищі теологічні студії у Духовну семінарію у Львові [3, 320]. Саме тут відбулася зустріч юнака з митрополитом Андреєм Шептицьким, який відіграв важливу роль в подальшій долі Глави Української Греко-Католицької Церкви. Вже на початку 1912 року Йосиф Сліпий продовжив свою освіту в Інсбруці (Австрія) в богословській колегії “Канізіанум”. Саме там, ще навчаючись, майбутній кардинал публікує свої перші наукові праці. Його наукові інтереси були досить широкими: вони торкалися історії Церкви, догматики, канонічного права. В Інсбурці Йосиф Сліпий здобув ступінь доктора богословських наук на підставі праці “Наука візантійського патріарха Фотія про Пресв. Трійцю”. Молодий український вчений-богослов отримав не тільки схвальні відгуки про неї, а й визнання в науково-богословському світі [4, 1403]. У 1920-1922 рр. о. Йосиф (висвячений на священника А. Шептицьким у 1917 році – авт.) продовжив студії в Римі. Теології догматики він навчався в університетах Григоріанум та Анджелікум і в орієнтальному інституті в Римі. Після написання праці латинською мовою одержав у Григоріанському університеті ступінь “магістр агрегатус” (“приватний доцент”). Під час студій Йосиф Сліпий не обмежував себе виключно теологією, він удосконалював свої знання з класичних мов, рівночасно вивчав сучасні світові мови – німецьку, французьку, італійську, російську та англійську. Таку солідну підготовку вважав необхідною для того, щоб бути якнайбільше потрібним Церкві,

особливо у підготовці освічених кандидатів на священиків та у розвитку української богословської науки [5, 133]. Влітку 1922 року 30-літній доктор теології повернувся до Львова і став професором Духовної семінарії, упродовж перших 3-х років викладаючи курс догматики. Молодий вчений-теолог активно працював у богословському навчальному закладі, намагаючись залучити до наукових розвідок і досліджень якнайбільше своїх вихованців. Наприкінці 1923 року разом з іншими викладачами, під керівництвом ректора семінарії о. доктора Галуцинського, Й. Сліпий став засновником Богословського наукового товариства (далі – БНТ. – авт.). У 1923 році почав виходити друкований орган БНТ – журнал “Богослов’я”, а його редагування було доручено о. доктору Й. Сліпому [6, 197]. Безперечно, організація діяльності БНТ, редагування “Богослов’я” та наукова праця професора в духовній семінарії стали головною справою о. Йосифа і сприяла значною мірою розвитку богословської науки серед греко-католицького духовенства. Також о. доктор Й. Сліпий заснував при БНТ бібліотеку й музей, що розрослися у велику інституцію з цінними духовними й культурними скарбами українського народу. У цей період Їх Блаженство організував потужну видавничу справу, наслідком якої стали журнали “Дзвони”, “Нива”, газета “Мета”, видання “Аскетична бібліотека” тощо. З цих видань могли черпати інформацію як українські католики, так і православні з метою поглиблення своїх знань про українську національну культуру, історію, духовність рідного народу. В 1926 році 34-літній професор догматики о. доктор Йосиф Сліпий став ректором Львівської духовної семінарії. Водночас митрополит Андрей Шептицький призначив його деканом богословського факультету. Однак новому ректору семінарії о. Й. Сліпому дісталася складна спадщина: лихоліття Першої світової війни і післявоєнні незгоди залишили свій слід. Виходячи з наявної обстановки, новий ректор звернув увагу на необхідність посилення дисципліни та розвиток духовного життя. Він особисто розробив “Правила духовної семінарії”. Вони регулювали різні сторони життя кандидата на священика, який за правилами семінарії мав “виробити й розвинути в собі чесноти і здобути звання, яких вимагає високий святий духовний стан” [2, 216]. Крім духовного формування, яке стояло на першому місці, ректор дбав про те, щоб студенти були підготовлені вже в семінарії до громадсько-культурної праці. Для цього при семінарії існувала читальня, яка мала добру бібліотеку. Богословська, суспільно-політична, культурно-освітня, літературна, музично-драматична та економічно-господарська секції постійно проводили збори з представленням рефератів самих студентів, професорів чи запрошених фахівців із-за кордону. До роботи зі студентами ректор Йосиф Сліпий постійно залучав найкращі наукові сили українського народу. Так, зокрема, серед них були історик І. Крип’якевич, мистецтвознавець В. Залозецький, археолог Я. Пастернак, антрополог

І. Раковський, музикознавець Б. Кудрик та інші [3, 322]. Без сумніву, саме завдяки подвижницькій праці викладачів-теологів ця інституція стала справжньою кузнею молодії української церковної та світської еліти і палким вогнищем українського релігійного й національного життя.

У 1926 році о. доктор Й. Сліпий почав проводити роботу з реорганізації Духовної Семінарії в Академію – вищу духовну школу університетського типу. Керуючись інформацією отця доктора М. Марусина можна стверджувати, що в кількох закордонних поїздках Й. Сліпий ознайомився із системою освіти в західних католицьких університетах, і, перейнявши кращий досвід вищих богословських шкіл Європи, склав Статути Духовної Академії, яка б у майбутньому функціонувала в Львові. 22 лютого 1928 року митрополит А. Шептицький затвердив Статут академії, а о. доктора Йосифа Сліпого ректором [7, 50].

За десять років Богословська академія, цей єдиний вищий український духовний заклад у Галичині, досягла рівня найкращих теологічних факультетів Європи. За цей період вона мала 2751 студента, в тому числі 415 абсолювентів. Серед наукового персоналу академії було 14 професорів, 6 доцентів, і їх 18 заступників. Тут працювало 10 семінарів – догматичний, біблійний, правничий, історії Української Церкви, гомілетичний, катехитичний, історії України, мистецтва, соціології і церковнослов'янської мови [2, 217]. Про популярність академії можна говорити на основі географії її слухачів. Разом із студентами з Галичини в академії навчалися вихідці з Болгарії, Чехословаччини, Румунії, Югославії. Цікаво, що серед слухачів навіть були православні з Волині та Холмщини [8, 32]. Заслугою о. доктора Йосифа як ректора Богословської академії було те, що він вимагав від професорів складання підручників із предметів, які вони викладали студентам. У результаті цього вийшло декілька підручників високого наукового рівня, які ректор видав у серії “Праці греко-католицької Академії”, зокрема біблійна Германевтика, Патрологія, Катехитика, Догматика нез'єданого Сходу, Церконо-Слов'янська грамати́ка. Як ректор Йосиф Сліпий плекав заповітну мрію про перетворення академії в український католицький університет. Першим кроком до цього мала б стати організація правничого факультету. Проте ця мрія не здійснилася, оскільки на перешкоді стала Друга світова війна та більшовицька окупація західноукраїнських земель.

Вороже ставлення радянської влади до Церкви, руйнування будівель Духовної Семінарії, втрата бібліотеки, розпуск слухачів та викладачів Богословської Академії не зламали завзяття та наполегливість ректора Й. Сліпого. Вже під час німецької окупації архієпископ Йосиф почав організовувати роботу з налагодження нормальної діяльності Семінарії. На його думку, “... коли збережемо віру, здобудемо високе знання, збережемо чисту душу з чистим характером, тоді

будемо спокійні за таку молодь, бо ж вона майбутнє народу і повинна незабаром перебрати його провід” [9, 38]. Також у цей період була створена наукова комісія для перекладу Літургії українською мовою. В складі комісії були видатні богослови, світські мовознавці. Її очолював Кир Йосиф. Хоча весною 1944 року переклад був готовий, але другий прихід Радянської Армії до Львова перешкодив появі цієї праці друком. У липні 1944 року частини Радянської армії звільнили територію Галичини від німецько-фашистських військ. Для УГКЦеркви настали найтяжчі часи. 1 листопада 1944 року помер митрополит Андрей Шептицький, і Йосиф Сліпий очолив УГКЦеркву [10, 10]. Новий владика Церкви одразу приступив до виконання своїх обов’язків. Однак, невдовзі митрополитові Йосифі радянські органи влади поставили вимогу: розірвати зв’язки з Римом і підпорядкуватися московському патріархові.

11 квітня 1945 року радянські каральні органи приступили до планової розправи над віруючими УГКЦеркви і її духовенством. Після обшуку в церкві св. Юра і митрополичій палаті НКВС арештувало митрополита Йосифа Сліпого, єпископів М. Чернецького, М. Будку і П. Вергуна. Незважаючи на суворі таборові умови митрополит не припиняв навчання священнослужителів УГКЦ, що перебували з ним в ув’язненні. Він читав богословські лекції і навіть влаштовував “конференції” з догматичних та душпастирських тем [11, 73].

Зрозуміло, що перебування в концтаборах митрополита УГКЦ Й. Сліпого – відомого в католицькому світі вченого-теолога і церковного діяча – почало набувати небажаного для СРСР розголосу за кордоном. Все більш поширеним став рух світової громадськості за дотриманням прав і свобод людини, за звільнення політичних в’язнів. Результатом цієї акції стало звільнення із радянських концтаборів і приїзд до Риму глави УГКЦ митрополита Й. Сліпого.

Як свідчить аналіз статей релігійного змісту, у Римі митрополит УГКЦ одразу повернувся до активного церковного та громадського життя. Він відновив свою діяльність як глави УГКЦ, так і як теолог-науковець, вихователь і педагог молодого покоління служителів Церкви. Отець Й. Сліпий наполегливо працює, виконуючи тисячі різноманітних справ, відкриває Богослужіння, св. Літургії. На запрошення місцевих священників відвідував різні міста Європи. Відомо, що 23 грудня 1963 року папа Павло VI надав архієпископові Й. Сліпому, митрополитові Києво-Галицькому права Верховного Архієпископа [2, 220]. Українські католики отримали в церковній галузі свого життя широке національне самоуправління. Всю діяльність Української Греко-Католицької Церкви став очолювати Верховний Архієпископ як найвищий керманіч своєї Церкви. Того ж дня Секретаріат Ватиканської держави повідомив Верховного Львівського Архієпископа, що папа Павло VI іменував його членом Священної Конгрегації для Східних Церков, членами якої були лише кардинали, а потім і патріархи. 5 березня 1964 року папа

Павло VI надав Блаженнішому окремою булавою титул Св. Анастасія міста Риму, яким столиця Католицької Церкви нагороджує лише найвизначніших осіб, які входили у Сенат Римської Церкви. У листопаді того ж року Архієпископ Й. Сліпий став членом Папської Комісії для кодексу канонічного права [5, 136]. 2 січня 1965 року в канцелярії папи Павла VI було офіційно повідомлено про обрання Й. Сліпого Кардиналом. В історії УГКЦ це був четвертий митрополит, який одержав таку гідність. У 1975 році кардинал Й. Сліпий прийняв титул Києво-Галицького патріарха. У 1965 році його обрали дійсним членом Тіберіанської академії в Римі, призначили членом Понтифікальної комісії для перевірки Кодексу канонічного права.

На думку отця І. Дацька, при всій багатогранній просвітительській діяльності патріарха Йосифа в Римі, ділянка, в якій він проявив себе як визначний науковець – це була його праця в Міжєпархіальній Літургійній Комісії, в якій він невтомно працював упродовж 18 років (1964 по 1982 рр.) [12, 81]. Й. Сліпий усвідомлював той факт, що літургійна мова – це офіційна мова Церкви. Він чудово розумів, що літургійні книги є джерелом і нормою літургійно-обрядової практики кожної помісної Церкви і відчував необхідність оновлення літургійного життя української Церкви. Варто зазначити, що за час перебування Патріарха Йосифа в Римі вийшли друком наступні праці “Євангелія на неділі, празники і різні потреби” (Рим, 1967 р.), “Священної і Божественної Літургії во святих отця нашого Йоана Золотоустого” (Рим, 1968 р.), три видання молитовника “Господи, до Тебе возношу душу мою” (1966, 1971 і 1984 рр.), “Малий требник” (1973 р.) та багато інших [12, 86]. Безперечно, свою любов до наукових занять Патріарх Йосиф виявив уже від самого початку прибуття до Риму, однак головним зусиллям в цьому напрямі було заснування ним Українського Католицького Університету в 1963 році. Новий навчальний заклад розмістився у новозбудованому приміщенні в Римі. Положення і правила діяльності Університету перейняли традиції Статутів колишньої Богословської Академії у Львові. Й. Сліпий активізував діяльність Українського Богословського товариства, розпочав велику видавничу діяльність Української Католицької Церкви, відновив видання “Богословії”. Разом із тим, Й. Сліпий дбав про об’єднання Українських Церков. Питання церковної єдності з позиції становлення українського патріархату були в центрі науково-дослідної спадщини Йосифа Сліпого. Саме основна проблема, яка стояла на перешкоді діяльності УКЦеркви полягала, на думку Й. Сліпого, “ в браку єдності між нашими владиками щодо питання Патріархату нашої Церкви” [13, 20].

Патріарх і Кардинал Йосиф Сліпий помер 7 вересня 1984 року на 92 році життя. У похороні глави УГКЦеркви 13 вересня 1984 року взяли участь 16

Кардиналів, 14 українських католицьких владик, понад 100 священників і понад 2000 вірних української греко-католицької Церкви з усього світу [14, 185].

Таким чином, постать патріарха Й. Сліпого як глави Української Греко-Католицької Церкви має загальнонаціональне значення, оскільки він став своєрідним символом української духовності, взірцем патріотизму та любові до Батьківщини й Христа. Його заслуги в історії Церкви, а зокрема в її освітньо-виховній діяльності, більш ніж вагомі. Й. Сліпий назавжди залишиться в педагогічній науці як теоретик і організатор національної системи освіти. На обґрунтованих вченим-теологом теоретико-методологічних засадах релігійно-морального виховання базувалася практика освітньо-виховної роботи очолюваних ним духовної семінарії, Богословської Академії, Українського Католицького університету ім. Св. Климентія Папи, Українського Богословського Наукового Товариства. Відбуваючи пастирські подорожі по всіх українських поселеннях світу з метою об'єднання вірних та створення осередків української культури, освіти та науки, патріарх Й. Сліпий представляв українську Церкву на міжнародній арені, на різного рівня науково-освітніх конференціях, культурних заходах, духовних з'їздах, соціально-політичних форумах. Отже, звернення до просвітительської і науково-педагогічної діяльності Й. Сліпого допоможе у з'ясуванні суті процесів гуманізації і демократизації освіти України.

Дослідження не вичерпує усіх проблем, пов'язаних з науково-педагогічною діяльністю патріарха Йосифа Сліпого. Перспективними напрямками подальшого дослідження вважаємо: наповнення змісту підготовки майбутніх учителів здобутками теорії й практики релігійно-морального виховання шкільної молоді; реалізація ідеї національного виховання, єдність загальнолюдських і національних моральних цінностей у змісті виховання; створення Церквою власної приватної національної освітньо-виховної системи, одним із напрямків функціонування якої стала б підтримка і розвиток обдарованої молоді тощо.

ЛІТЕРАТУРА

1. Любачівський І. Евлогія кардиналові Й. Сліпому // Патріархат – Нью-Йорк, 1984. Ч. 10. С. 10-12.
2. Петрів І. За душу дитини. – Накл: Укр. вид. у Бельгії: К. Мулькевич – Малін, 1949. 40 с.
3. Бармак М. Йосиф Сліпий – шлях богослова, науковця, педагога // Наукові записки ТДПУ ім. В. Гнатюка. Серія: Історія. Випуск. 7. Тернопіль, 1998. С. 318-337.
4. Під відгомін 60-річчя священничих рукоположень // Визвольний шлях – Лондон, 1977. КН. 12. С. 1402-1408.

5. Дмитрів І. В дев'ятдесятиліття патріарха Йосифа І // Визвольний шлях – Лондон, 1982. КН. 2. С. 132-138.
6. Тхоржевська Т. Д., Мицишин І. Я., Щербяк Ю. А. Теоретико-методичні основи християнської педагогіки. Історико-педагогічний аспект. Монографія. Тернопіль, “Підручники і посібники”, 2002. 479 с.
7. Марусин М. Погляд на виховання кандидатів духовного стану на Україні – Рим, 1964. 55 с.
8. “Інтерпіддо пасторі” // Патріархат. Нью-Йорк, 1984. Ч. 10. С. 28-32.
9. Завадович Р. Його Блаженство патріарх Йосиф громадянин і патріот // Церковний Календар альманах на 1976 рік. Чикаго, 1976. С. 33-39.
10. Гринів О. Йосиф Сліпий як історик, філософ, педагог. Львів, 1994. Видавництво оо. Василіан “Місіонер”. 158 с.
11. Сердюк Н. Катакомбна церква в дії // Патріарх Йосиф Сліпий як визначний український ієрарх, науковець та патріот. Матеріали Міжнародної наукової конференції (20 вересня 2002 р.) Київ, 2003. С. 65-77.
12. Дацько І. Римський період наукової діяльності Патріарха Йосифа // Патріарх Йосиф Сліпий як визначний український ієрарх, науковець та патріот. Матеріали Міжнародної наукової конференції (20 вересня 2002 р., Київ). Київ, 2002. С. 78-89.
13. Качмар В. “Патріарх Йосиф”. Обновник української католицької церкви. Чикаго, 1976. 32 с.
14. Кардаш П. Українці в світі – Київ – Мельборн, 1995. “Фортуна” 23 с.

Оксана Гомотюк

*доктор історичних наук, професор
Західноукраїнський національний університет*

Тетяна Лебідь

аспірантка кафедри інформаційної та соціокультурної діяльності

СТУДІ З ІСТОРІЇ ЦЕРКВИ В УКРАЇНСЬКИХ ОСВІТНІХ ЗАКЛАДАХ У 20-30-х рр. XX ст.

З часу національно-визвольних змагань 1917-1921 рр. в Українській державі приділялася велика увага розбудові наукових досліджень на історико-церковну тематику. Легітимацією цього процесу стала пояснювальна записка щодо утворення історико-філологічного відділу Української академії наук (1918), підготовлену А. Кримським, Д. Багалієм, Г. Павлуцьким, Є. Тимченком [1]. Та дуже швидко ситуація змінилася, і ця проблематика стала забороненою у радянській Україні.

Важливу роль для західноукраїнської інтелігенції та студентства відігравали освітні заклади. З огляду на це у Львові діяли Українська таємна політехнічна школа, Богословська академія, що мали у своїх навчальних курсах українознавчі предмети. Завдяки старанням Й. Сліпого Богословська академія запровадила серед навчальних курсів археологію, мистецтво, відкрила музей. Український таємний університет (1921–1925) у Львові мав велике значення у контексті розвитку науки, формування молодих кадрів для розбудови майбутньої Української держави.

В Українському таємному університеті працював М. Чубатий, окрім цього, він був викладачем у Греко-католицькій семінарії та членом Богословського наукового товариства у Львові. Згодом церковна тематика стане визначальною у його творчості. У межах Українського таємного університету М. Чубатий заманіфестував державний характер української нації через читання курсу з історії українського права як самостійного предмета.

Чимало оригінальних праць належить представнику державницького напрямку С. Томашівському (1875–1930), котрий у 1921–1925 рр. жив у Берліні, в 1925 р. повернувся у Львів і очолив редакцію часопису «Політика», а з 1928 р. працював викладачем історії України Краківського університету. Згодом С. Томашівський досліджуватиме історію церкви. Так, автор опублікував «Вступ

до історії церкви на Україні», де проаналізував статус та умови діяльності Української церкви на межі політичного та військового протистояння між Москвою та Польщею. Науковець склав церковну карту Східної Європи IX–XIII ст. Цікаві відомості подано у праці «Петро – перший уніатський митрополит» (1928) та ін. Велика увага до церковного життя пояснюється розумінням ролі цієї інституції не лише у підтримці християнських цінностей, а й національної та державницької свідомості.

Особливістю історико-церковних студій на заході України був тісний контакт із європейською наукою. Спілкування з іноземними інституціями, що відбувалося у різних формах – обмін науковими кадрами, літературою, обладнанням; участь у наукових форумах, товариствах; організація спільних науково-дослідних програм; публікація розвідок українських учених у зарубіжних виданнях і навпаки, слугували поступу українознавчої науки. Наукові контакти із слов'янськими країнами, що базувалися на історико-культурних традиціях і географічній близькості, сприяли розвиткові гуманітарних досліджень. Незважаючи на складне матеріальне становище, НТШ упродовж міжвоєнного періоду делегувало представників на міжнародні форуми – з'їзди слов'янських етнографів та географів у Празі в 1924 р., а також у 1937 р. у Софії; істориків – у Варшаві в 1933 р. та Цюриху в 1938 р., візантистів – у Римі в 1936 р. Активними учасниками цих заходів були В. Кубійович, М. Кордуба, К. Студинський, М. Чубатий, Я. Пастернак, Р. Зубик та ін.

Чеські та словацькі періодичні видання були трибуною слова для західноукраїнських учених. Систематично на сторінках часописів «Словацький огляд» («Slovaký prehľad»), «Славія» («Slavia») та інших публікували розвідки Р. Смаль-Стоцький, В. Ваврик, К. Студинський, етнограф Я. Чекановський. Члени НТШ разом із представниками еміграційної науки були активними і постійними учасниками міжнародних конгресів, що підтверджують чисельні протоколи засідань секцій [2, 1].

Ще однією особливістю історико-церковних студій був їх зв'язок із церковно-правовими. Цьому є логічне пояснення, бо розквіт Української держави, її освіти, культури відбувався у тісному тандемі церкви та держави, за винятком окремих періодів, коли Церква зазнавала переслідувань. Екскурс у минуле доводить, що попри зміну історичних епох, форм комунікацій із суспільством та державою, Церква залишалася духовним провідником української нації. Християнство дало основний імпульс розвитку нашої культури, сформувало нашу тотожність, знаки якої ми повсякчасно віднаходимо у своїй історії. А в часи, коли наш народ не мав жодних інших соціальних структур, саме Українська Церква була основним середовищем і центром життя громади на Батьківщині та на поселеннях. Пройшовши разом з українським народом різноманітні й чисельні

випробування, наша Церква здобула непересічний досвід бути голосом бездержавної нації перед сильними світу цього.

З огляду на ідеологічні засади більшовизму в радянській Україні не була відображена церковна тематика. Це завдання вирішували українознавці в еміграції. Розвиток історико-церковних студій активно відбувався у системі освітніх установ. Зокрема О. Лотоцький (1870–1939), який протягом 1917–1920 рр. виконував обов'язки міністра сповідань, був запрошений на посаду доцента історії канонічного права УВУ в Празі (на конгресі вищих шкіл Чехо-Словаччини в 1922 р. університет визнано одним з рівних серед вищих навчальних закладів країни) [3, арк. 45]. Він викладав такі дисципліни: Церква і держава, догма церковного устрою, відносини Церкви і держави в сучасних умовах, церковне управління, устрій Церкви, міжконфесіональні відносини, церковна адміністрація, церковний суд. З викладанням цих курсів учений отримав змогу відновити свої наукові студії у галузі історії Церкви. Працюючи в УВУ, 1924 р. науковець отримав звання надзвичайного професора після видання праці «Устав князя Володимира Великого». 1926 р. за працю «Церковне право» став звичайним професором університету. О. Лотоцький викладав у ці роки і в Українському Технічно-господарському інституті у Подєбрадах [4].

Згодом науковець став професором історії православної церкви Варшавського університету (1929), засновником і директором Українського наукового інституту у Варшаві (1930–1938).

Учений видав конспект лекцій із церковного права «Українські джерела церковного права», де аргументовано розмежував історію створення української та російської церков, подавши статті про церковні устави князів Володимира, Ярослава та ін. [5]. У 30-х рр. ХХ ст. О. Лотоцький як знавець пам'яток українського письменства оприлюднив актуальну і нині наукову працю «Автокефалія» (т. 1–2, 1935–1938). Перший том присвячується розгляду загальних засад автокефалії церков (єдність християнської Церкви, церковна соборність), другий – це нариси історії окремих церков (болгарської, сербської, румунської, молдавської тощо).

Руська церква постає як українська, вона має повне право на автокефальний розвиток, незалежний насамперед від Церкви російської. До його заслуг відносимо те, що становлення окремої, самостійної «Руської» церкви розглядається з часу хрещення Русі. «Руська» церква була національною для населення, що проживало на київських землях [4, 111].

Варто підкреслити, що чимало українських громадських та освітніх діячів були випускниками духовних шкіл, як і сам О. Лотоцький. Церква завжди зберігала для українців важливе значення. Саме тому зі стін духовних шкіл та

академій часто виходили національно свідомі особистості. Зокрема, в Київській духовній академії навчалися В. Чехівський, В. Біднов [4, 37].

Зауважимо, що вагомий внесок у дослідження історії Церкви зробив В. Біднов (1874–1935), який написав нариси про протоієрея С. Іпатовича, науковців С. Голубєва, К. Харламповича, А. Зерникова, М. Петрова, єпископа В. Богдашевського, вченого В. Екземплярського, митрополита Макарія, а також про Кулішів переклад Святого Письма та ін. [6, 524]. В. Біднов був автором розділу про українську церкву колективного монографічного дослідження «Українська культура» за редакцією та упорядкуванням Д. Антоновича. Структурно монографічне дослідження містило 17 розділів, вступ та висновки. В. Біднов та Д. Антонович підготували матеріал про історію церкви. Значну увагу приділено дослідженню передхристиянських вірувань українського народу, що подано як окремий розділ.

Прикладом комплексності та синтетичності можна вважати творчу спадщину Д. Дорошенка. Ця риса характерна як для практичної, так і науково-теоретичної сфер діяльності. Науковець був одним з активних організаторів УНІ-Б (1926). У структурі цього інституту відкрито кафедру політичної історії України під керівництвом В. Липинського (1882–1931), кафедру історії соціальних і господарських відносин в Україні (Д. Дорошенко); кафедру історії духовних та релігійних течій в Україні у зв'язку з духовними течіями інших слов'янських народів (І. Мірчук); кафедру історії українського мистецтва (В. Залозецький – дослідник історії мистецтва, впливів візантійського мистецтва, готики, ренесансу, бароко на українську культуру).

Отож, особливостями наукових студій на історико-церковну тематику упродовж 20-30-х рр. ХХ ст. є те, що вони розвивалися переважно в межах історичної науки та концентрувалися навколо періодів Київської Русі, Литовсько-Руського князівства, Гетьманщини. Для означеного періоду притаманний тісний зв'язок правової науки з історією українського народу та його держави. Поступово науковцям вдалося відсепаруватись від російської та польської концепцій, об'єктивно оцінити роль Австрії. Наукові підходи у пошуку, опрацюванні та публікації джерел, оволодіння новими способами і методами пізнання характеризували діяльність наукових товариств, заснуванню яких сприяли переважно науковці університетів, що поповнювало джерельний арсенал історико-церковної науки, давало можливість оприлюднення перших курсів лекцій та хрестоматій на цю тематику. Виникнення фахових часописів сформувало би інституційне поле для взаємодії, легітимації історико-церковних досліджень у науково-інформаційному просторі першої третини ХХ ст.

ЛІТЕРАТУРА

1. Пояснювальна записка до проекту організації Історико-Філологічного Відділу Української Академії Наук. *Записки Історико-Філологічного Відділу Української Академії Наук*. К.: Друкар, 1919. Кн.1. С. I-II
2. Ф. 309. Наукове товариство ім. Шевченка, м. Львів. 1873–1939, 1941–1944 рр. – Оп. 1. – Спр. 80. Лист до прем'єр-міністра Польщі про заснування українського університету. 1934 р. – 11 арк.
3. Ф. 3859. Український Вільний Університет у м. Празі. 1921–1945 рр. – Оп. 1. – Спр. 140. Звіт про діяльність університету. 1921–1943 рр. – 514 арк.
4. Михайленко Г. Олександр Лотоцький (1870-1939): інтелектуальна біографія історика. Херсон, Видавничий дім «Гельветика». 2014. 312 с.
5. Лотоцький О. Українські джерела церковного права. – Варшава: Вид-во Укр. наук. ін-ту, 1931. – 306 с.
6. Ульяновський В., Ульяновська С. Українська наукова і культурницька еміграція між двома світовими війнами / Антонович Д. Українська культура: Лекції за редакцією Дмитра Антоновича / Упоряд. С. Ульяновська; Вст. ст. І. Дзюби; Переднє слово М. Антоновича. К.: Либідь, 1993. 590 с.

УДК 378 : 37.06

Наталія Яблонська

*к. філол. н., викладач кафедри інформаційної та соціокультурної діяльності
Західноукраїнського національного університету (м. Тернопіль)*

Володимир Коруна

*здобувач II курсу, магістратури групи ПОІЗ-21,
Західноукраїнський національний університет (м. Тернопіль)*

КОНЦЕПТУАЛЬНІ ОСНОВИ ФОРМУВАННЯ ДЕОНТОЛОГІЧНОЇ КУЛЬТУРИ ВЧИТЕЛЯ В СИСТЕМІ НЕПЕРЕРВНОЇ ПРОФЕСІЙНОЇ ОСВІТИ

У світлі нових парадигмальних принципів становлення сфери освіти стає зрозумілим, що формування деонтологічної культури вчителя в системі неперервної професійної педагогічної освіти має будуватися на якісно інших ідеях і підходах.

Найважливішим напрямком реалізації такого підходу є побудова професійно-педагогічної підготовки фахівців як суб'єктів професійної діяльності. В даний час відчувається необхідність в дослідженні процесів переведення

студента з об'єктної в суб'єктну позицію, тобто позицію активного професійного самовиховання. Вся система педагогіки базується на суб'єкті, який і є «синергетичним» фундаментом всіх інших структурних елементів даної системи. Інакше кажучи, саме суб'єкт перетворює педагогічну систему в самоорганізовану систему.

У цій ситуації методологія морально-практичної діяльності може бути одним з основотвірних елементів визначення структури і технології формування моральної культури, забезпечувати міждисциплінарні зв'язки. Вирішення завдань деонтологічної підготовки сучасного вчителя стає відповідним вимогам часу, якщо в основу процесу педагогічної освіти покласти теорію і методологію діяльності як системи процедурних правил, принципів і прийомів, які складають зміст людської діяльності, її стратегію і тактику.

Дискусійність і неоднозначність трактування цілей і засобів професійно-моральної діяльності, відсутність в її змісті морально значущих і професійних якостей вчителя-вихователя вимагають теоретичного вирішення проблеми моральної поведінки і діяльності.

Розвиток педагогічної діяльності являє процес переходу алгоритмічних, логічно вивірених кроків-дій до педагогічної творчості. Технологічний етап є підготовчою формою самостійної творчої педагогічної діяльності. Діючи спочатку репродуктивно, за аналогією, за зразком, накопичуючи досвід, розширюючи свої уявлення про природу педагогічних явищ і способах їх перетворення, вчитель поступово переходить до самостійної роботи, і потім настає етап педагогічної творчості.

Зрозуміло, така характеристика процесу формування творчої педагогічної діяльності є вельми грубою, бо вже в алгоритмічних діях присутній елемент творчості. Це також не означає, що в імітаційній діяльності студента відсутнє творче начало. Цим ми тільки розкриваємо тенденцію формування педагогічної діяльності та її творчого потенціалу.

Іншими словами, педагогічна діяльність незалежно від ступеня її досконалості є дослідницькою, оскільки явища, на перетворення яких спрямована педагогічна діяльність, завжди неоднорідні і представляють складне переплетення багатьох чинників. Тому, незалежно від типів педагогічних завдань, від ступеня їх об'ємності і складності, в педагогічній діяльності кожного разу аналізується реальна система відносин, що й становлять сутність деонтологічної культури.

ЛІТЕРАТУРА

1. Стецюк К. В. Теоретичні засади деонтологічного підходу до формування екологічної культури майбутніх фахівців. *Народна освіта*. 2019. №1(19). URL: https://www.narodnaosvita.kiev.ua/?page_id=947
2. Шпак В. П. Деонтологічний підхід як методологічне підґрунтя науково-педагогічних досліджень у системі медичної освіти. *Вісник Черкаського університету*, 2017. № 13-14. С. 150-158. URL: <https://ped-ejournal.cdu.edu.ua/article/view/2262/2338>

УДК 378 : 37.06

Наталія Яблонська

*к. філол. н., викладач кафедри інформаційної та соціокультурної діяльності
Західноукраїнського національного університету (Тернопіль)*

Володимир Ковалівський

*здобувач 2 курсу магістратури,
спеціальність «Професійна освіта.
Інформаційне забезпечення та електронне урядування»,
Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)*

ФАКТОРИ РОЗВИТКУ ПРОФЕСІЙНИХ ЦІННОСТЕЙ ПЕДАГОГА В СИСТЕМІ ПІДВИЩЕННЯ КВАЛІФІКАЦІЇ

З метою актуалізації структурних компонентів професійно вагомих цінностей педагога необхідно враховувати вплив на освітній процес історично сформованих факторів, характерних для системи підвищення кваліфікації працівників системи освіти.

Досвід розвитку системи підвищення кваліфікації дозволив істотно збагатити фактори, що впливають на розвиток професійно значущих педагогічних цінностей:

- організація цілеспрямованого освітнього процесу;
- освітня розвиваюче середовище;
- безперервне педагогічну освіту.

Фактор організації цілеспрямованого освітнього процесу включає своєчасну підготовку програми підвищення кваліфікації; формування груп слухачів курсів з урахуванням заявлених професійних ускладнень; вибір форми організації підвищення кваліфікації, складання розкладу, анкетування педагогів.

Аналіз професійних ускладнень слухачів курсів дозволяє викладачам кафедр створити на заняттях навчальні ситуації актуалізації професійних запитів та

дефіциту професійних знань, що зумовлюють наявний запит. Рішення навчальних ситуацій допомагає слухачеві курсів зрозуміти: чи співпадає професійний запит, який він заявляє з істинним професійним утрудненням, яке він фактично, як правило, не усвідомлює. Успішність підвищення кваліфікації багато в чому залежить від того, наскільки точно визначено професійні труднощі, неконгруентні професійно значущим цінностям і адаптувати до них процес навчання.

Індивідуальні особливості професіоналізму конкретного педагога, професійні труднощі повністю розкривають його професійно значущі цінності. Система підвищення кваліфікації, на відміну від інших систем освіти, може здійснювати реалізацію навчальних програм додаткової професійної освіти, спрямованих на вирішення педагогічних труднощів практичної роботи і розвиток професійно значущих цінностей вчителів.

Реалізація педагогом освітніх орієнтирів узгоджується з побудовою так званого «індивідуального освітнього маршруту», проблема побудови якого активно вивчається в педагогіці протягом останніх років. Розгляд процесу підвищення кваліфікації педагогів з використанням індивідуальних освітніх маршрутів дає можливість співвідносити процес професійного вдосконалення учнів з:

- цінностями, цільовими орієнтирами, установками педагогів;
- визначенням потенційних можливостей побудови свого професійного шляху;
- визначенням змістовного наповнення реалізації маршруту;
- здійсненням процесу взаємодії викладачів і учнів в процесі педагогічного супроводу підвищення кваліфікації.

Тенденція створення педагогом індивідуального освітнього маршруту на основі особистісних цільових орієнтирів в системі підвищення кваліфікації характеризується стійкістю і сутнісним різноманіттям. Аналіз практики підвищення кваліфікації працівників освіти дає підставу говорити про перспективність використання в практиці роботи індивідуальних освітніх маршрутів педагогів, оскільки їх реалізація зачіпає особистісні та цільові орієнтири, що визначають ставлення до педагогічної діяльності, можливості професійного розвитку та вдосконалення.

Розуміння індивідуального освітнього маршруту педагога як такого, що визначає його власний спосіб професійного вдосконалення, дозволяє реалізувати освітні програми підвищення кваліфікації на основі їх варіативного змістовного наповнення. Також це дозволяє здійснювати моніторинг педагогічної результативності даного процесу і супровід педагога відповідно до отриманих діагностичними результатами. У даній ситуації індивідуальний освітній маршрут

реалізується в рамках конкретної освітньої програми, але спрямовується і контролюється нею.

Спрямованість системи підвищення кваліфікації педагогів на використання в практиці роботи індивідуальних освітніх маршрутів, які передбачають визначення потенційних можливостей побудови свого професійного шляху, розвиток внутрішнього потенціалу і можливостей саморозвитку педагогів, формування рефлексивності, професійної гнучкості, педагогічних цінностей дозволяє говорити про необхідність проектування освітнього маршруту.

Система підвищення кваліфікації сьогодні функціонує в якісно іншій ситуації, і це вимагає принципових змін її структури і цільових орієнтирів, змістовної спрямованості програм курсової підготовки. У процесі здійснення перетворень трансформуються цільові і змістовні орієнтири підвищення кваліфікації, технології організації освітнього процесу. Крім того, змінам піддаються і принципові позиції, які є фундаментом підвищення кваліфікації.

Основним завданням стає розвиток професіоналізму та активності педагога в професійній діяльності. Задіяні сьогодні в процесі підвищення кваліфікації інноваційні технології створюють умови для здобуття психологічної, професійної, особистісної стійкості в професії і побудови лінії професійного вдосконалення.

ЛІТЕРАТУРА

1. Камінська І. П. Психологічні особливості формування деонтологічної культури майбутніх медиків засобами іноземної мови: автореф. дис. на здобуття наукового ступеня кандидата психологічних наук: 19.00.07 / Київський університет імені Бориса Грінченка. Київ, 2015. 22 с.
2. Черній А. Професійний розвиток педагога: досвід, співпраця, пріоритети на шляху до нової української школи. *Післядипломна освіта в Україні*. грудень 2018 р. URL: http://umo.edu.ua/images/content/nashi_vydanya/pislya_dyplom_osvina/2_2018/%D0%9F%D0%9E_2_2018_%D0%A7%D0%95%D0%A0%D0%9D%D0%98%D0%99.pdf
3. Мірошник С.І. Професійний розвиток педагога: сучасні підходи. *Народна освіта*. 2016. №2(29). URL: https://www.narodnaosvita.kiev.ua/?page_id=4133

МІЖКОНФЕСІЙНІ ТА МІЖЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ У КОНТЕКСТІ СВІТОВОГО ХРИСТІЯНСТВА

УДК 351.4.2

Вікторія Качмала

*кандидат історичних наук,
доцент кафедри публічного управління та адміністрування
Державний університет телекомунікацій (м. Київ)*

ОСОБЛИВОСТІ ФОРМУВАННЯ ДЕРЖАВНОЇ ПОЛІТИКИ В РЕАЛІЗАЦІЇ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН

Система міжконфесійних відносин та її державне регулювання являє собою особливу диференційовану та неоднорідну підсистему державно-управлінського впливу із певними закономірностями. Під час аналізу основних напрямів її конституційно-правового забезпечення на практичному та теоретико-методологічних рівнях було відмічено втілення основних положень конституційного права в даній галузі. Розкриваючи особливості міжконфесійних відносин в Україні, ми відмічаємо ряд факторів, що формують якість управління та залежать від ряду зовнішніх чинників розвитку держави: геополітичного та геоекономічного становища, інтеграційних процесів, рівня розвитку релігійної сфери, впливу релігійних центрів, що розташовані за межами України, тенденцій формування правової свідомості та світоглядних орієнтирів української нації тощо.

В сучасних умовах край важливо забезпечити соціальну стабільність та досягнення високих стандартів у системі національної безпеки. Держава потребує ефективних механізмів та сталої системи захищеності організаційно-правового забезпечення процесу управління міжконфесійними відносинами. Гарантований рівень стабільності може досягатися за умови конституційно-правового регулювання та шляхом активного залучення доктрини конституційно-правової науки. Тривалий період в українській історії держава та церква дотримувалися принципу невтручання та взаємної незалежності, це стало причиною надзвичайно низької якості державно-регулюючого впливу у сфері міжконфесійних відносин. Мета нашого виступу – показати необхідність розвитку системи демократичних принципів та забезпечення державних гарантій у сфері захисту релігійних прав і свобод кожного громадянина України. Особливо важливим постає дане питання в контексті євроінтеграційних процесів та необхідності уніфікації вітчизняного та європейського законодавства. Отже, розбудова правової демократичної України

неможлива без постійної уваги державних органів до питання гарантування свободи совісті та віросповідання, стан забезпечення яких наразі залежить як від їх конституційно-правового регулювання та наявності цілісного механізму гарантування вказаної свободи, так і від способу контролю й реагування на порушення законодавства [1, 62].

Проблематику державно – церковних відносин через призму сучасної науки державного управління в своїх працях досліджували такі вчені, як : Єрмакова Г. С., Саган О. Н.,

Аналіз історії розвитку та існування української нації, аналіз минулого, пошук у ньому своєї ідентичності, специфічності, самоцінності. Тому можна говорити про відроджувальні процеси і насамперед культури нації, в основі якої лежить релігійно життя народ, адже духовно-релігійна самоідентифікація українців нерідко є однією з домінантних ціннісних орієнтацій власної життєдіяльності, причому інколи більш визначальною, аніж навіть національна [2, с. 48]. Тут цікаво зазначити, що сучасна Україна – багатоконфесійна держава, де діє понад 27 тисяч релігійних організацій, які представляють більш ніж сотню конфесій. На даному етапі українського державотворення релігія як форма суспільної свідомості та церква як інститут громадянського суспільства стали важливими чинниками політичного процесу. Причому характерною особливістю нинішньої релігійної ситуації є те, що формується вона не лише завдяки традиційним для України церквам і конфесіям, але й під цілеспрямованим впливом закордонної експансії та активної діяльності місцевих органів державної влади [3, с. 178]. Встановлена система міжнародних та європейських стандартів у сфері регулювання міжконфесійних відносин демонструє необхідність розширення сприйняття державою потреби міжконфесійного діалогу як елемента системи соціальної стабільності. Таке сприйняття повинно відбуватися на конституційному рівні, шляхом декларації міжконфесійної єдності та толерантності, а також на рівні національного законодавства через розширення системи дієвих механізмів державно-управлінського впливу на розвиток міжконфесійних відносин у спосіб, який забезпечує дотримання релігійних прав та свобод людини і громадянина й одночасно запобігає міжконфесійним конфліктам.

Таким чином, державні гарантії забезпечення релігійних прав повинні враховувати наявні моделі державно-церковних відносин у державі та бути конституційно закріплені, визначати стан міжконфесійних відносин та їх конституційно-правове регулювання з погляду пріоритетів державної політики в релігійній сфері, аналізувати механізми впливу та способи імплементації європейських норм у сфері регулювання системи забезпечення релігійних прав і свобод людини і громадянина, втілювати їх в національне законодавство.

Державні органи управління повинні гарантувати низку прав та свобод в даній сфері, взяти на себе не просто обов'язок створити відповідні умови для практичної реалізації, але й позиціонувати власну політичну програму віротерпимості, готовності до співпраці з церквою та релігійними організаціям в різних сферах суспільних відносин.

ЛІТЕРАТУРА

1. Саган О.Н. Державно-конфесійні відносини у їх практичному вияві в Україні. *Українське релігієзнавство*. 2013. № 65. С. 62-74.
2. Єрмакова Г.С. Релігія як об'єднуючий фактор європейської інтеграції: історично-правовий аспект. *Європейські перспективи*. 2014. № 8. С. 48.
3. Єрмакова Г.С. Трансформаційні прояви взаємозв'язку «політика – релігія – право» в історії України. *Підприємництво, господарство і право*. 2017. № 1. С. 177–181.

УДК 070=161.2(73)

Ірина Білоус

*магістрантка 2 року
навчання (група ДІДзм-21),
Західноукраїнський національний
університет (Тернопіль)*

Анна Кабакова

*магістрантка 2 року
навчання (група ДІДзм-21),
Західноукраїнський національний
університет (Тернопіль)*

КОНЦЕПЦІЯ ЄДИНОЇ ПОМІСНОЇ ЦЕРКВИ НА СТОРІНКАХ УКРАЇНСЬКОМОВНОЇ ПЕРІОДИКИ США (після 1991 р.)

На межі ХІХ–ХХ століть із приїздом багатьох емігрантів зі Старого Краю лише три ідентифікаційні чинники дозволяли їх об'єднати: етнічна самоназва, мова, віра [1; 3, с. 169].

І сьогодні, коли економічна нестабільність та відкритість кордонів змусили багатьох українців покинути батьківщину, наші емігранти гуртуються навколо українських церков, стають членами парафіяльних громад, що постійно зростають.

Від 1995 р., на хвилі модерного релігійного піднесення, у діаспорній періодиці США з'являються публікації [18], присвячені перемовинам між українськими церквами різних юрисдикцій, що шукали шляхи зреалізувати автокефальну концепцію в українському релігійному житті. Пізніше остання була розширена у концепцію єдиної помісної церкви [22]. Це означає, що церква має бути прив'язана до певної території, нації, держави [3, с. 195].

Свого часу велися переговори між УПЦ (МП) та УАПЦ, коли певні історичні події, втручання політики в українське церковне життя, що зробили очільником УПЦ (КП) Філарета, призвели до розколу в українському православ'ї, спричинили міжцерковні конфлікти [8; 9; 11; 13; 14]. Автори дописів пояснюють це, певним чином, одіозністю фігури самого Філарета, який у часи СРСР був місцеблюстителем Патріаршого престолу в Москві, але після 1991 р. став активно відстоювати окремішність УПЦ та послідовно її впроваджувати, а також висловлювати бажання змінити відносини із УГКЦ, сівши за стіл перемовин [3, с. 195].

Автори дописів вже у XXI столітті висловлюють думку, що саме чотири існуючі в Україні церкви можуть створити базу для утворення помісної церкви, зважаючи на спільні точки в їх доктрині та традиції – УПЦ (МП), УПЦ (КП), УАПЦ, УГКЦ [17]. Вихід вбачають саме у знаходженні релігійного порозуміння між однодумцями. У досліджуваних статтях вважається, що найбільш близькими до об'єднання є УПЦ (КП) та УАПЦ [21]. УГКЦ доведеться зробити кілька практичних кроків, щоб об'єднати православний концепт помісності та католицьку ідею вселенськості. Однак УПЦ (МП), якщо до цього додати й останні події в Україні, є не тільки політичним інструментом, а рішучим противником автокефалії, бо, на думку її ідеологів, помісність вже існує на основі єдності із РПЦ. Однак, згідно із друкованими матеріалами [15], у 2011 р. у резиденції Константинопольського патріарха Собор глав п'яти найдавніших православних церков визнав неканонічними твердження РПЦ щодо її претензій на Україну і наголосив на необхідності дотримуватися тих канонічних кордонів, які були на момент утворення національних церков [3, с. 196].

Як бачимо, беззаперечним є той факт, що українські християни сьогодні діляться, передусім, не за конфесіями, а як прибічники різних політичних, світоглядних позицій. Зважаючи на вищевикладене, автори статей вважають [10; 12], що наявність на території Галичини церков УПЦ (КП), УАПЦ, УГКЦ робить надзвичайною її роль у всеукраїнських релігійних процесах, оскільки тут можна обґрунтувати та апробувати різні моделі створення єдиної помісної української церкви, спочатку на парафіяльному рівні, а вже потім і на рівні глав церков. За даними соціологічних опитувань, наведених у статтях, більшість населення

України підтримала б спробу реалізації такої концепції та структури, що б її втілювала [3, с. 196; 10; 12].

У 2014 р. газета «Міст» надрукувала матеріал [17], який засвідчив розуміння необхідності цієї ідеї в українському суспільстві. Очільники Рівненської ОДА та п'ятеро представників різних конфесій вперше за історію незалежності України підписали Меморандум щодо створення робочої групи, яка буде напрацьовувати механізм об'єднання конфесій. Як зазначено у публікації з цього приводу [5], у підписантів були благі наміри, однак такий прецедент створив дещо дивну реакцію в Головній канцелярії УПЦ (МП), коли голова інформаційного відділу з обуренням прокоментував підписання Меморандуму та звинуватив у всьому Київський патріархат, при цьому допускаючи грубі помилки у трактуванні історичних подій та виправдовуючи священників, які благословляли на війну терористів ЛНР і ДНР. Однак початок покладено, ще один щабель утворення єдиної церкви подолано, похитнувши таким чином твердиню «руського мира» [3, с. 196–197].

Візит до Києва Вселенського патріарха Варфоломія I з приводу 1020-річчя хрещення Русі знову дав могутній поштовх щодо обговорення у суспільстві ідеї єдиної української церкви. Крім того, Блаженніший Л. Гузар офіційно брав участь у всіх заходах за участю Варфоломія I, що дало можливість на сторінках періодики [4; 22] вчергове обговорити питання об'єднання українських церков, куди УГКЦ як церква київської традиції має входити беззаперечно, якщо зважити на те, що її глава навіть оприлюднив та надіслав іншим очільникам українських церков своєрідну дорожню карту щодо створення єдиної помісної української церкви [2; 3, с. 197].

Тому від 2001 р. періодичні видання українців США документують [6; 19] щорічну дводенну зустріч українських православних і католицьких ієрархів Північної Америки з метою обговорення питань, що стосуються окремих єпархій і митрополій, та окреслення кроків, які можна зробити задля зближення цих церков і показати таким чином приклад церковному життю в Україні. [3, с. 197]. Спочатку ці зібрання задумувалися з метою ознайомлення священників різних конфесій між собою, а у 2011 р. було вирішено створити постійну Українську православно-католицьку богословську консультацію для підготовки детального аналізу питань, що мають розглядатися вже на самих зустрічах [2; 3, с. 198].

Єпископ Даниїл у своєму інтерв'ю газеті «Час і Події» [7] вважає, що Україна все-таки може існувати гармонійно при наявності різних конфесій, бо між ними є значно більше спільного ніж відмінного у національному, духовному, моральному прагненні. Владика Антоній зазначив [20], що головна сьогодні проблема все-таки не в тому, що може діаспора зробити для об'єднання православних у єдину помісну церкву, а що Україна та українські ієрархи готові

зробити для свого народу. Владика Антоній вказує на те [20], що в США церква проводить велику харитативну роботу, що могла б перейняти і церква в Україні.

Сьогодні зустрічі Української православно-католицької богословської консультації презентують як каталізatori для відродження актуальної національної релігійної ідентичності. Події на Майдані та війна проти України засвідчили, наскільки нам потрібна та власна церква. Наприклад, один з найвідоміших українських богословів, церковних аналітиків, речник УПЦ (КП) архієпископ Є. Зоря у своєму інтерв'ю, надрукованому у газеті «Міст» та «Час і Події» [16], розповів про відсутність юридичних прав Москви щодо УПЦ, причини небажання нашого сусіда відпускати Україну з-під свого впливу, шляхи визнання українських церков на прикладі промовистого прецеденту з православною церквою у Польщі (1924 р.) [2; 3, с. 198–199]. Тому в отриманні томосу та встановленні Православної церкви України є немала частка зусиль української діаспори у США.

ЛІТЕРАТУРА

1. Біловус Л. І. Інформаційно-документаційний аспект україномовних періодичних видань США у контексті діяльності української церкви. *Емінак: науковий щоквартальник*. 2017. № 3 (19). Т. 2. С. 125–130.
2. Біловус Л. І. Питання Помісної української церкви у матеріалах періодики української діаспори США як один із чинників національної самоідентифікації. *Науковий вісник Миколаївського національного університету ім. В. О. Сухомлинського*. Історичні науки. 2017. № 2 (44). С. 89–94.
3. Біловус Л. І. Україномовна періодика у національно-культурному житті української діаспори США (1991–2017 рр.) : монографія / Тернопільський національний економічний університет. Тернопіль : ТНЕУ, 2017. 608 с.
4. Для УПЦ КП самостійність важливіша від канонічності. *Свобода*. 2013. № 32. С. 1–2.
5. Ейсмонт В. Реакція УПЦ МП на підписання Меморандуму про єдину Україну та єдину українську помісну православну церкву. *Міст*. 2014. 26 листопада.
6. Зустріч Українських ієрархів 2011. *Час і Події*. 2011. № 8. 23 лютого.
7. «Іноді церкві не вистачає людяності» : [інтерв'ю владика Даниїла / спілкувалась Світлана Іванишин-Угрина]. *Час і Події*. 2013. № 31. 01 серпня.

8. Листування з Адміністрацією Президента та Верховною Радою України з питань державно-церковних відносин (1996) // ЦДАВО України. Ф.5252. Державний комітет України у справах релігії. Оп. 6. Спр. 21. 232 арк.
9. Листування з Адміністрацією Президента України з питань державно-церковних відносин, діяльності релігійних організацій (1997) // ЦДАВО України. Ф.5252. Державний комітет України у справах релігії. Оп. 6. Спр. 52. 205 арк.
10. Листування з Адміністрацією Президента України з питань державно-церковних відносин (2005) // ЦДАВО України. Ф.5252. Державний комітет України у справах релігії. Оп. 6. Спр. 274. 73 арк.
11. Листування з Верховною Радою України з питань державно-церковних відносин (1997) // ЦДАВО України. Ф.5252. Державний комітет України у справах релігії. Оп. 6. Спр. 53. 299 арк.
12. Листування з Верховною Радою України з питань державно-церковних відносин (2005) // ЦДАВО України. Ф.5252. Державний комітет України у справах релігії. Оп. 6. Спр. 275. 91 арк.
13. Листування з Кабінетом Міністрів України з питань державно-церковних відносин (1996) // ЦДАВО України. Ф.5252. Державний комітет України у справах релігії. Оп. 6. Спр. 23. 275 арк.
14. Листування з Кабінетом Міністрів України про державно-церковні відносини діяльності релігійних організацій (1997) // ЦДАВО України. Ф.5252. Державний комітет України у справах релігії. Оп. 6. Спр. 54. 235 арк.
15. Найдавніші православні патріархати підтвердили неканонічність претензій РПЦ на Україну. *Час і Події*. 2011. № 36. 07 вересня.
16. «Об'єднавшись, українські Церкви чисельно стануть, як весь Московський патріархат» : [інтерв'ю Євстратія Зорі]. *Міст*. 2014. 31 липня.
17. Різні конфесії підписали Меморандум про Українську помісну церкву. *Міст*. 2014. 20 листопада.
18. Розпочались переговори між УАПЦ і УПЦ. *Свобода*. 1995. Ч. 207. С. 1, 5 // ЦДАЗУ. БФ.3. Інв. № 6503.
19. Старицький І. Православні та католицькі єпископи зібралися на раду. *Українське слово*. 2015. 27 березня.
20. «Україні сьогодні потрібні не стільки патріархи, скільки матері терези» : [інтерв'ю з Предстоятелем Української православної церкви США, митрополитом Антонієм / спілкувався Валентин Лабунський]. *NOVAgazeta*. 2017. № 5 (410). С 16–17.

21. Червак Б. Що робити з українськими греко-католиками? *Час і Події*. 2008. № 43. 23 жовтня.
22. Юраш А. Єдина Помісна Українська Церква: від мрій до реалій. *Час і Події*. 2007. № 30. 26 липня.

РЕЛІГІЙНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ІМПЕРАТИВ СУЧАСНОСТІ

УДК 37.013:2

Тетяна Надвинична,
*кандидат психологічних наук,
доцент кафедри психології та соціальної роботи
Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)*

РЕЛІГІЙНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНИЙ ФЕНОМЕН

Нестабільна соціально-економічна, політична ситуація, кризи різноманітних соціальних інститутів, військові конфлікти, пандемії останніми роками хвилюють громадян не лише нашої держави, але й більшість сучасних суспільств. Все це породжують у населення стан емоційно-психологічної напруги, який вже став «фоновим», тобто тривалим, нескінченним і травмуючим. У такій ситуації люди схильні шукати прихисток у досить простих і звичних речах, які хоч на деякий час дають їм відчуття спокою та стабільності. Найбільш традиційною інституцією, яка за будь-яких умов та трансформацій залишається відносно стабільною та викликає довіру є церква та релігія (за оцінками різних соціологічних досліджень церква в останні роки має найвищий рівень довіри у населення України), яка поряд з іншим стоїть на сторожі утвердження толерантності в її правових, морально-етичних філософських вимірах.

Саме проблема толерантності у своєму різноманітті нині стала чи не найбільш актуальною темою, яка зачіпає майже усі сторони суспільно життя та викликає багато суперечок і конфліктів. Поряд із гендерною, культурною та іншими видами, питання релігійної толерантності – одна з найдавніших в історії людства. Починаючи з праць давньогрецьких мислителів - Платона, Аристотеля й Тертуліана, мислителів та філософів Дж. Локка, Вольтер та інших видатних науковців минулого, донині це питання хвилює і наших сучасників – М.Бабій, А.Колодний, М.Новиченко, О.Саган, Л.Филипович та інших. Вони досліджують дану тематику в усьому її різноманітті – у площині міжконфесійних, діалогових відносин релігійних суб'єктів, як культурно-історичне та навіть політичне явище. Та, незважаючи на таке широке коло пошукувань, нині все ще залишається безліч питань, які вимагають свого вирішення, серед яких провідне місце належить аналізу релігійної толерантності як соціально-психологічного феномену.

Звернення до різноманітних літературних джерел [1-5] дало змогу узагальнити загальноприйняті у науковому світі визначення поняття «релігійна

толерантність» як таке що: - характеризує таку морально-практичну орієнтацію, «технологію» поведінки соціальних агентів (конфесій, релігійних груп, віруючих) у процесі їх взаємовідносин, яка передбачає взаємоповагу, свідому відмову від зверхності, ущемлення прав і гідності один одного; - терпиме ставлення до будь-яких релігій з боку, як невіруючих, так і послідовників інших релігій [3] тощо.

Як вдалося з'ясувати, специфіка трактування цього терміну залежить не лише від певного культурного та історичного досвіду дослідників, а й від напрямку, який вони представляють. У філософії толерантність трактується з позиції основоположного принципу, інваріанта, світоглядної моральної цінності, моральних принципів соціальних суб'єктів. Досить часто толерантність зводиться до світогляду людини, якій властиво повагу до своєї культури, національної та релігійної «самості». У педагогіці в ході розкриття поняття толерантності виражаються моральні ідеї, пов'язані з вихованістю, самообмеженнями, побудовані на ідеях добровільного і усвідомлено обраного ставлення до поведінки іншої людини. А політологія, розглядає це поняття через призму таких категорій, як свобода особистості, реалізація її цивільних прав. Вона виступає як принцип держави, що має правову і громадянську основу, як норма поведінки моральної особистості.

Відтак, в цьому контексті, толерантність постає як феномен суспільної свідомості, який знаходить своє відображення в світоглядних і соціально-психологічних установах та у вигляді конкретних дій індивідів, держави і різноманітних громадських структур спрямованих на забезпечення свободи віросповідання.

Психологічний ж підхід до аналізу поняття «толерантність» швидше звертається до стану особистості, до її емоційного погляду на навколишню дійсність. В його рамках важливо твердження про наявність оцінки та фіксації установок. Толерантність являє собою базову цінність, яка може закладатися в колективному несвідомому через традиційні уявлення або формуватися через оціночні компоненти. А соціологи трактують її з у вигляді фактора, який підтримує гармонійні безконфліктні відносини всередині соціальної системи.

Підсумовуючи деякі напрацювання низки авторів, котрі досліджують дану тематику, зробимо спробу зробити деякі висновки щодо розуміння релігійної толерантності як соціально-психологічного феномену, а саме:

1. У широкому трактуванні сутність цього поняття полягає у сприйнятті всіх релігійних вірувань як таких, що є однаково правильними. Вузьке трактування тлумачить релігійну толерантність як можливість дотримуватись релігійних (духовних) вірування без будь-яких утисків або дискримінацій, фактично виокремлюючи її як частину загального поняття толерантності у сфері релігійних відносин. Відтак, релігійна толерантність передбачає терпиме

ставлення до носіїв інших релігійних поглядів і демонструє готовність до рівноправної взаємодії з ними. При цьому вона проявляється як в поведінкових практиках соціальної взаємодії, так і в оцінкових ставлення людей один одного [1].

2. Одним із центральних понять при дослідженні даної тематики є поняття релігійної ідентичності, яке може бути розглянуто покомпонентно з точки зору самоідентифікації, релігійного світогляду, релігійної мотивації, релігійного поведінки і релігійних почуттів [2].

3. Більшість існуючих способів та методів її вимірювання відрізняються спрямованістю на вимір особистісного рівня толерантності, орієнтацією на оціночні судження представників обстежуваних груп і деталізацією релігійних напрямків і конфесій. При цьому релігійна толерантність виступає тільки в якості складової частини дослідження. Відповідно, ці методики, малопридатні у ситуації дослідження у багатоконфесійному регіоні. Відтак, ми погоджуємося з деякими авторами [5] у тому, що процес аналізу релігійної толерантності у такому випадку має бути багатоаспектним та включати, по-перше, аналіз оцінок респондентами поточних характеристик, що відбулися і очікуваних змін рівня релігійної толерантності, ступенем сприятливості умов для її формування, задоволеності її станом в місці безпосереднього проживання респондента, в країні і в світі в цілому, а по-друге, бути орієнтований на виявлення ставлення до представників інших релігійних поглядів і ступеня реалізації толерантних установок в поведінкових практиках соціальної взаємодії в сімейній, професійній та в інших сферах випадкових повсякденних контактів.

ЛІТЕРАТУРА

1. Засекіна С. А. Релігійна толерантність як чинник демократизації українського суспільства. URL: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:uC53dB>
2. Зорько В. Етнічна та релігійна толерантність в українському суспільстві: соціологічний вимір. URL: http://www.niss.gov.ua/book/StrPryor/St_pr5/11_Zorko.pdf
3. Релігієзнавчий словник. За ред. А.Колодного і Б.Лобовика. К., 1996
4. Фурман А. В., Шаюк О. Я. Толерантність як предмет онтофеноменологічного дискурсу. *Психологія і суспільство*. 2015. №3. 31-58.
5. Щербак Ю. И. Религиозная идентичность личности как фактор толерантности в межличностных отношениях : дис ... к. психол. н: 19.00.05. Москва, 2010. 209 с.:

ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ПРЕДИКТОР ПОЛІРЕЛІГІЙНОГО СПІВЖИТТЯ СОЦІУМУ

Новітні глобалізаційні та інтеграційні процеси сьогодення все більш значущим роблять потребу поглибленої рефлексії можливостей пошуку оптимальніших способів комунікації ідей, цінностей, переконань, які б мінімізували конфліктогенний фактор у житті індивідів та спільнот. Особливу вагомість отримує і релігійний фактор. Феномен цей, звісно, не новий, адже, як відомо, різке зростання релігійного чинника в житті завжди відбувається на крутих поворотах історії, тому і сьогоdnішній етап у розвитку людства також ознаменований посиленням ролі релігії в житті суспільства. Ось чому питання взаємодії різних релігій, віруючих, а відтак і релігійної толерантності сьогодні закономірно входять в число найбільш актуальних і активно обговорюваних проблем в сучасному світі.

Релігійну толерантність слід розглядати як комплексне явище суспільної свідомості, в якому світоглядні і соціально-психологічні установки поєднують і допускають правомірність множинних релігійних традицій [4]. Її слід сприймати також і як конкретні дії на міжособистісному рівні, так і на рівні громадських структур і держави [5]. Тобто, релігійна толерантність позиціонується як цінність і соціальна норма громадянського суспільства, яка проявляється в праві всіх його індивідів бути різними як за віросповідання, так і за конфесійною приналежністю.

Це означає, питання релігійної толерантності має вкрай важливе значення для забезпечення безпеки сучасних суспільств. Релігійна толерантність є основою забезпечення внутрішньої стабільності та інтеграції. В умовах відсутності релігійної толерантності релігійно-конфесійне багатоманіття суспільства може призвести до розколу і знесилення його зсередини, до дестабілізації і розвитку деструктивних процесів у ньому.

Сучасне суспільство важко назвати суспільством, вільним від конфліктів, і від релігійних зокрема. Але якщо за зіткненням економічних або політичних вимог хоча б логічно ховається можливість вирішення ситуації в переговорному процесі, то зростаюча кількість релігійних конфліктів ставить перед політичною і

соціальною теорією завдання ревізії наявного і пошуку нового інструментарію, здатного виправити ситуацію.

Тому, на нашу думку, доцільним є створення концепції толерантності, універсальної для всіх людей, незалежно від їхньої релігійної або філософської позиції, а такої, яка ґрунтуватиметься на психософійному дискурсі і теоретично окреслить її як світоглядну універсалію [див. 1; 2; 3]. Саме такий підхід уможливить співвіднесення ментальних і мовленнєвих, емоційних та інтелектуальних, ірраціональних та раціональних, архетипічних і чітко осмислених, екзистенційних та моральних складових людського загалу і в такий спосіб збагатить масову свідомість уявленнями про прийнятні форми методи і засоби соціальних учинків, ситуаційної взаємодії та порозуміння, про вміння віднаходити пункти ідейного дотику та спільний ціннісний стрижень відмінних одна від одної традицій і моделей, а відтак світоглядно програмуватиме життя [див. 2].

Таку модель можна взяти за основу для розбудови системи рекомендацій щодо створення нових соціальних технологій закорінення толерантності у свідомість людей, виховання її у кожного члена суспільства як вільного вибору, як учинення не з примусу, а згідно з бажаннями і совістю, як унікальної психодуховної практики для творення себе і світу і їхньої солідарного співіснування.

ЛІТЕРАТУРА

1. Фурман А.В. Генеза толерантності та перспективи українотворення (комплексний проект). *Психологія і суспільство*. 2013. № 1. С. 6–20.
2. Фурман А. В., Шаюк О. Я. Толерантність як предмет онтофеноменологічного дискурсу. *Психологія і суспільство*. 2015. № 3. С. 31-61.
3. Фурман А. В., Шаюк О. Я. Методологічні підходи до сутнісного пізнання толерантності у форматі гносеолого-ноуменологічного напрямку філософування. *Вітакультурний млин*. Модуль 20. 2018. С. 20-45.
4. Forst Rainer. Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Suhrkamp, 2018, 803 S.
5. Milo D.S. Good enough: the tolerance for mediocrity in nature and society. Harward University Press, 2019. 320 p.

Оксана Коваль

*кандидат педагогічних наук,
доцент кафедри психології та соціальної роботи,
в. о. директора Навчально-наукового інституту комунікацій,
Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)*

Оксана Яремко

*кандидат юридичних наук,
доцент кафедри психології та соціальної роботи
Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)*

РОЛЬ РЕЛІГІЙНОЇ МЕДІАЦІЇ У ФОРМУВАННІ ТОЛЕРАНТНОГО СУСПІЛЬСТВА

Релігійна толерантність полягає у визнанні та реальному забезпеченні рівності у правах і свободах, у повазі до світоглядних засад, переконань, практики здійснення культів тієї чи іншої конфесії/церкви, а також у свідомому уникненні переслідувань, дискримінації, образ тощо на релігійному ґрунті.

Забезпечення релігійної толерантності - це одна із архіважливих проблем нашої держава. Беззаперечно, Україна, будучи багатоконфесійною поліетнічною державою, зобов'язана сприяти утвердженню в суспільстві релігійної толерантності, визнавати її однією з найважливіших стратегічних засад внутрішньої державної політики.

Незважаючи на те, що в ч. 3 ст. 35 Конституції України [1] і в ч. 2 ст. 5 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» проголошено: «Церква (релігійні організації) в Україні відокремлена від держави» [3], Україна відповідно до міжнародно-правових стандартів з прав людини взяла на себе обов'язок захищати «права і законні інтереси релігійних організацій» [3]; сприяти встановленню «відносин взаємної релігійної і світоглядної терпимості й поваги між громадянами, які сповідують релігію або не сповідують її, між віруючими різних віросповідань та їх релігійними організаціями» (ч. 3 ст. 5 даного Закону) [3]. Більше того, українське законодавство передбачило кримінальну відповідальність за: порушення рівноправності громадян залежно від релігійних переконань (ст. 161 КК України); пошкодження релігійних споруд чи культових будинків (ст. 178 КК України); незаконне утримування, осквернення або знищення релігійних святинь (ст. 179 КК України); перешкоджання здійсненню релігійного обряду (ст. 180 КК України); ввезення, виготовлення або розповсюдження творів,

що пропагують релігійну нетерпимість та дискримінацію (ст. 300 КК України) [2] тощо, а також у багатьох складах злочину як кваліфікуючу ознаку передбачило «нетерпимість на релігійному ґрунті» (ч. 2 ст. 110, ч. 2 ст. 115, ч. 2 ст. 121, ч. 2 ст. 122, ч. 2 ст. 126, ч. 2 ст. 127, ч. 2 ст. 129 КК України) [2].

Проте, як свідчать українські правові реалії, більшість вказаних кримінально-правових норм є «мертвими» або ж через «помилку» у кваліфікації винних осіб притягують до відповідальності за злочини проти особи, власності тощо, але не за злочини, вчинені «на ґрунті релігійної ненависті» (як це потрібно). Й не дивно, що непоодинокими є випадки, коли пересічні громадяни, політичні, церковні діячі чи інші публічні особи відкрито розпалюють релігійні конфлікти, здійснюють нагнітання нетерпимості та міжрелігійної ворожнечі. Часто державні службовці у своїй професійній діяльності «демонструють» відкрито й публічно «прихильність» до тієї чи іншої конфесії, церкви, надаючи їм свої «преференції».

Тому на сьогоднішній день виникла реальна потреба в пошуку дієвих шляхів у забезпеченні толерантності та у вирішенні конфліктів, що виникатимуть на релігійному підґрунті. На нашу думку, одним із них є активне впровадження релігійної медіації як альтернативного способу врегулювання конфліктів із релігійним підґрунтям.

Позитивним прикладом використання медіації у попередженні та вирішенні міжконфесійних конфліктів є практика некомерційної організації «Міжнародний цент етнорелігійної медіації» (International Center for Ethno-Religious Mediation), заснованої в 2002 р. у м. Нью-Йорк (США), яка функціонує виключно для наукових, освітніх та благодійних цілей (офіційна інтернет-сторінка: <https://www.icermediation.org/>) [5].

Місія Міжнародного центру етнорелігійної медіації (далі – Міжнародний центр) полягає у розробленні альтернативних способів запобігання та вирішення міжетнічних і міжрелігійних конфліктів у різних країнах світу. Відповідно Міжнародний центр вважає, що використання медіації та діалогу в запобіганні та вирішенні міжетнічних і міжконфесійних конфліктів в різних країнах світу є дієвим ключем до створення стійкого миру.

Міжнародний центр працює над справами жителів м. Нью-Йорк, діаспор, національних органів законодавчої і судової влади, освітніх закладів, лідерів громад, релігійних груп, ЗМІ, місцевих, регіональних і міжнародних організацій тощо задля зміцнення культури миру серед/між/ всередині етнічних і релігійних груп за допомогою:

1) *досліджень* (створення і підтримка глобальної бази даних із попередження конфліктів за допомогою мережі моніторингу конфліктів; напрацювання нових інструментів із запобігання конфліктів та їх спільного вирішення);

2) *освіти і навчання* (здійснення просвітницької діяльності з питань міжнаціональних і міжконфесійних конфліктів через радіо-проект Міжнародного центру, веб-форуми, освітні програми; проведення міжнародної конференції з національних і релігійних конфліктів і шляхів їх вирішення, з утвердження у світі миру; організація Всесвітнього молодіжного конгресу з етнічної та релігійної гармонії, лекцій, спортивних і мистецьких заходів, обмінних програм, семінарів, публікацій; аудиторне і дистанційне навчання нових медіаторів);

3) *консультацій експертів* (надання послуг консультування, моніторингу та оцінки; організація досліджень постконфліктного періоду тощо);

4) *діалогу і посередництва* (сприяння за допомогою проектів «Living Together Movement» і «Pray for Peace Initiative» спілкуванню і діалогу, а також допомога сторонам у досягненні взаємоприйнятного рішення, що ґрунтуватиметься на неупередженому, чутливому до культурних, національних, релігійних особливостей, конфіденційному і оперативному медіаторному процесі);

5) *проектів швидкого реагування* (надання моральної, матеріальної і фінансової підтримки жертвам етнічного та релігійного насильства) [4].

У виконанні місії з розроблення альтернативних способів запобігання та вирішення міжетнічних і міжрелігійних конфліктів у різних країнах світу Міжнародний центр бере відповідальність за втілення у своїй діяльності таких цінностей як недискримінація, незалежність, неупередженість, конфіденційність, чесність і довіра.

Особливість релігійної медіації полягає в тому, що вона може застосовуватися до конфліктів, в основі яких лежать релігійні цінності та норми. У зв'язку з чим медіатором у ній може виступати релігійна особа, або, особа, яка прямо чи опосередковано належить до релігійних інститутів (організації, церкви тощо), або фахівець, що має ґрунтовні знання з історії релігії, розбирається в особливостях і цінностях світових релігій, їх течій, різних конфесій тощо. Вважаємо, що така особа має мати авторитет у суспільстві.

Медіатори релігійної медіації мають володіти особливим емоційним інтелектом, вміти достукатись до конфліктуючих сторін мирним шляхом. Вміти також співчувати сторонам, але в той же час не забувати про свою об'єктивність, нейтральність і незалежність як медіаторів. Мають діяти відкрито, але в той же час не забувати про конфіденційність медіації. Використовувати свої духовні та моральні ресурси. А основне: вміти, опираючись на історію світу, історію світових релігій, їх течій, конфесій тощо, на релігійні принципи, норми моралі, вибудовувати конструктивний діалог і довірливі відносини між сторонами [6, с. 62].

За допомогою релігійної медіації можна краще зрозуміти зміст, причини і каталізатори конфліктів із релігійним підґрунті. Адже медіатор у релігійних

конфліктах виявляє дійсні мотиви і потреби сторін, і допомагає вибудувати конструктивний діалог.

Роль медіатора у релігійній медіації може проявлятися в напрямку управління конфліктами (запобігання насильницької або активної фази конфлікту), вирішення конфліктів (усунення нерівностей в позиціях сторін конфлікту) і на постконфліктному (сприяння в досягненні основної цілі медіації) етапі.

Роль і завдання медіатора визначаються в кожному конкретному випадку індивідуально, адже, вони залежать від особливостей тієї конфліктної ситуації, для вирішення якої медіатора було залучено.

Безумовно вимоги, що стосуються процесу релігійної медіації та медіатора, залежатимуть і від законодавчих вимог, що висуватимуться Законом України, який, сподіваємось, у скорому часі буде прийнято в Україні.

ЛІТЕРАТУРА

1. Конституція України від 28 червня 1996 р. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80#Text> (дата звернення: 30 вересня 2021 р.).
2. Кримінальний кодекс України від 05 квітня 2021 р. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2341-14#Text> (дата звернення: 30 вересня 2021 р.).
3. Про свободу совісті та релігійні організації: Закон України від 23 квітня 1991 р. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text> (дата звернення: 30 вересня 2021 р.).
4. ICERM – Международный центр этнорелигиозной медиации. URL: <http://fedim.ru/mediatsiya-v-mire/mezhdunarodnye-organizatsii-mediatorov/icerm/> (дата звернення: 30 вересня 2021 р.).
5. International Center for Ethno-Religious Mediation. URL: <https://www.icermediation.org/> (дата звернення: 30 вересня 2021 р.).
6. Суравьева Д. А. Процесс медиации в управлении конфликтами с религиозной составляющей: выпускная квалификационная работа по направлению «Конфликтология»; основная образовательная программа «магистратура» / Санкт-Петербургский государственный университет. Санкт-Петербург, 2018. 78 с.

СОЦІАЛЬНА СКЛАДОВА ДІЯЛЬНОСТІ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ

Universal Decimal Classifier 3

Lucia Ludvigh Cintulová,

THE IMPACT OF THE CHURCH ORGANISATION ON THE DEVELOPMENT OF SOCIAL SERVICES IN SLOVAKIA

Abstract:

In this paper, we deal with the development of care for people who are provided with social services due to an unfavorable life situation and old age, while pointing out the influence of Christianity and church organizations on the current form of social services. We describe the most important principles of changes in the understanding of social care after 1989. We point out the differences in the legislative conditions of individual amendments to the law on social services in the context of Christian values. We discuss the differences between individual providers of social services in Slovakia, especially from the perspective of the largest Christian organization ECAV in Slovakia.

Key words: Social services. The elderly. Historical development. Senior care.

INTRODUCTION

The paper is based on the deal with the development of care for people in difficult life situations, basically from the time of early Christianity to the present. From the history of social care, we select those ideas and activities that have influenced the care of the elderly, the disabled and the socially disadvantaged, and which can be an example, role model or thought base for the present. We describe the most important principles of changes in the understanding of social care after 1989. We point out the differences in the legislative conditions of individual amendments to the Act on Social Services and analyse the social, diaconal service of individual Christian denominations in Slovakia.

DEVELOPMENT OF SOCIAL SERVICES

After the adoption of the Declaration of Human Rights and Civil Rights in the 18th century, after the adoption of the first social laws, the care of the old, sick, non-governmental is shifted from the basis of something unguaranteed and voluntary to the basis given by law and guaranteed. Charity becomes duty, and the accidental and unconscious form of care is replaced by the form given by law [1].

The Church was a key provider of the first institutionalized social services in our territory. The ranks of the Benedictines, Antonites, Franciscans, Piarists, Ursulines, Vincentians and Jesuits founded shelters, care rooms, hospitals, old houses [2].

After 1989, many non-governmental, non-profit organizations were established, which declare in their statutes to provide social care services. During this period, most of them are formed as civic associations in accordance with Act no. 83/1990 Coll. on the

association of citizens. "The characteristic features of these organizations are self-organization, participation, voluntariness, non-profit, self-awareness and solidarity. These are interest-based, public benefit or self-help organizations. In society, they have taken on the role of the third pillar of democracy, in addition to parliamentary pluralism and the free market. " [3, p. 42].

However, no distinction was made between entities providing services to the public and entities bringing together people with common interests, which served only them. Not positive for the development of social services was that despite the fact that associations provided services demanding qualifications, the law did not require them to meet the necessary qualification requirements, associations did not work according to any methodology and did not commit to any quality of their services [4].

Decentralization of the state social administration and their democratization were another modern principle, which was followed by the administration of public affairs. Lower public authorities gained relative independence from central authorities. Local governments developed, and their role in the social field was strengthened. The village became an institution which, right after the family, was another helping hand in solving the unfavorable life situation of its citizen. *"The aim of decentralization in the field of social services was to strengthen the self-government competence and responsibility of municipalities and self-governing regions and to ensure that decentralized tasks of self-governing bodies are implemented in accordance with accepted principles of efficiency, economy, accessibility of social services to citizens and social services in according to the needs of the inhabitants of the given territorial district of the municipality or a higher territorial unit. "* [5, p. 40].

During the transformation of social services, the terminology and content of concepts changed. Access to those who depend on services has changed. The person who provides social services is no longer just a passive object on which care is provided, but an active entity that itself participates in solving his life situation. While in the institutional care of the previous period we referred to the dependent person as a patient, inmate or trustee, in the period after 1989 we call him a client, resident, citizen or currently a recipient of social services. Only from the shift in addressing and labeling people who rely on the help of another person is the overall humanization of care in facilities apparent. The designation inmate and trustee evokes a kind of domination of the carer. The facilities are shifting from client dribbling to forging, which significantly changes the overall climate in social services. Despite the dissatisfaction, especially of senior employees, care is built on the basis of respect, equivalence, dignity and partnership. This is also the reason for the change in the staffing of services, somewhere to a greater extent, elsewhere to a lesser extent. The way of providing social services has also changed here in the sense of humanization. Measures have been taken to improve and enhance the living conditions of the residents of the facilities, the large capacity of

the facilities has been reduced, as well as the number of inhabitants in the rooms. *"The large number of inhabitants in one facility prevents their social integration, is an obstacle in promoting an individual approach and strengthening their civic dignity"* [6, p. 24].

New law on social services no. 448/2008 Coll., Which replaced the previous Act no. 195/1998 Coll. on social assistance after ten years, brings some fundamental changes that social services and the ECAV ED have to deal with [7].

By the Regulation of the Government of the Slovak Republic no. 173/2020 Coll. the amount of the financial contribution in dependency facilities for 2021 is fixed as follows:

Table 1 Amount of financial contributions by degree of dependency for 2021

Level of dependence on social services	Výška FP pri pobytovej SS /mesiac/miesto	The amount of finance when providing outpatient SS / month / place occupied for at least 8 hours during the working day
II. level	116 €	77 €
III. level	261 €	174 €
IV. level	348 €	232 €
V. level	493 €	329 €
VI. level	609 €	406 €

Source: MPSVR SR, 2020 [8].

The fundamental problem is the instability of social service conditions and frequent changes in laws, which are dangerous and even threatening for church social service providers. As they are not backed by local governments or strong financial groups, which could help if necessary, any unexpected change in the law is a threat to the provision of social services within the competence of churches.

ECAV IN SLOVAKIA

The Evangelical Church of the Augsburg Confession in Slovakia established the Evangelical Diaconate of the ECAV in Slovakia, in accordance with Act No. 308/1991 Coll. and the Constitution of the Evangelical Church in Slovakia. It was established on November 30, 1991 as a non-governmental church organization, as a purpose-built facility for the church. Evangelical Diaconia is an independent organizational unit of the Evangelical Church and has its own legal personality.

Its activity follows on from the activities of the Association of the Slovak Evangelical Diaconate from 1867 with its then seat in Liptovský Svätý Mikuláš. Evangelical diakonia deals with various activities, both in Slovakia and internationally. Wherever necessary in the world, it provides and secures humanitarian and development

aid, and engages in voluntary activities of young people. He works at the level of the board of trustees, the headquarters of the Evangelical Diaconate, the centers of the Evangelical Diaconate and the congregational diakonia. The seat of the diaconate is headquartered in Bratislava and its 26 centers, as well as the congregational diaconate, operate throughout Slovakia [9].

The beginnings of the diaconate of the Evangelical Church a.v. in Slovakia they are associated with the diaconate of the German Evangelical Church in Bratislava, the Vieroslav Association and the Blue Cross in Stará Turá and the Evangelical Association Dobrodej in Liptovský Mikuláš [9].

Evangelical diakonia currently provides standard services, develops education, builds new centers and participates in crisis projects. It provides a wide range of services not only to seniors, but also to people in difficult social and crisis periods, as well as to the youngest generation. Provides practical assistance by lending compensatory aids. In cooperation with state administration bodies, national and supranational humanitarian organizations, it actively assists in the event of ecological, humanitarian or natural disasters in Slovakia as well as abroad. *"If diakonia is to successfully fulfill its goals and mission, it must be rooted not only in the church or Christianity, but must enter the social system of the state and participate in the social dialogue between the citizen, government and employers."* [10, p.18].

After the application of the amendment to Act 448/2008 Coll. on Social Services from (2009), special-purpose facilities of churches in Slovakia provided a significantly lower number of care services than before its amendment.

IMPORTANT RESEARCH RESULTS AND DISCUSSION

Social services has been developed on the basis of individual approach and holistic approach after the novelisation of social law in 1998, at this time social support was transferred from the passive way to active inclusion of the vulnerable and counselling [12].

Care for the elderly and its complexity is increasing, which is also related to the increase in the number of facilities for the elderly, which replace home care, so their increase is natural, although their funding and staffing are significantly underestimated, as confirmed by statistics. On average, this is a decrease in revenue of more than 50%. Facilities for the elderly are currently struggling with existential problems, insufficient staff and their outflow abroad, with unstable financing and conditions in the development of social services, as the most frequently amended law is Act no. 448/2008 Coll. On social services among all legal regulations [13].

Changes in the laws on social services affected the number of social services provided in special-purpose facilities of churches in Slovakia. It turns out that there is a significant difference in the number of provided care services before and after the

amendment of the law, and it is clear from the table that after the amendment of the law, the number of care services decreased.

After the application of the amendment to Act 448/2008 Coll. on Social Services from (2009), special-purpose facilities of churches in Slovakia provided a significantly lower number of day hospitals than before its amendment.

The number of day hospitals differs significantly before and after the amendment of the law ($p = 0.006$), while in general there was a significant decrease in day hospitals compared to 2009, but before 2009 this number was much lower. The decline is almost double.

The results of the research showed that amendments and changes to the laws on social services had an impact on the number of social services provided in special-purpose church facilities in Slovakia. The number of day hospitals differs significantly before and after the amendment of the law. In general, we can speak of a significant decrease in day hospitals, an example of which is the Evangelical Diacon, whose number of hospitals has decreased by almost half compared to 2009.

The change in funding is also affected by the change in funding and the control mechanism of the Ministry of Labor and Social Affairs of the Slovak Republic. A total of 1208 social services facilities currently operate in Slovakia, while the drawing of the subsidy amounts to almost 139 million euros for 31,175 dependent people [8].

The number of church organizations that provide social services is under the leadership of the Ministry of the Interior of the Slovak Republic and the Ministry of Culture of the Slovak Republic. At the same time, it must be said that the number of establishments of social services provided by church organizations is much lower compared to state providers. The number of state day hospitals is 215, which provide services to 4190 clients. (press release MPSVaR SR, 17.7.2019, [8]).

The non-profit sector has made a significant contribution to the development of social services and paved the way for church organizations to provide services based on Christian values and through the use of volunteer programs that help to promote social work in practice [11].

CONCLUSION

The summary of the number of social services facilities provided by church organizations in the period when there were significant changes and the process of deinstitutionalisation and transformation of social services, resulted in a significant change in the number of social facilities. The results show that the largest difference in the number of day hospitals, which decreased on average by 48.5%. On the contrary, there was an increase in facilities for the elderly by an average of 27.5%. The field care service recorded a decrease of 32.3% on average. Social service homes received on average 30% less funding, which caused them to fall by an average of 21.4%.

REFERENCES

1. STRAKA, J.-STRAKOVÁ, D. 2010. Protection of human rights and fundamental freedoms for social workers. Sládkovičovo: Vysoká škola Višegrad s.r.o, 214 s. ISBN: 978-80-89267-51-4.
2. MATOUŠEK, O. 2001. Bases of the social work. Praha: Portál, 2001. 309 s. ISBN 80-7178-473-7.
3. STANEK, V. 1999. *Social policy*. Bratislava: Sprint.1999. 350 s. ISBN 80-88848-45-8.
4. KRAJŇÁKOVÁ, E. 2009. *Realisation of social services in the slovak conditions*. In: Scientific papers of the University of Pardubice, Series D, 2009. s118-133, Univerzita Pardubice ISBN 978-80-7395-190-0
5. REPKOVÁ, K., BRICHTOVÁ, L. 2009. *Social protection of the elderly and people with disabilities - selected aspects*. Bratislava: EPOS, 2009. 463 s. ISBN 978-80-8057-797-1.
6. KRUPA, S. a kol. 2006. *Development of community social services - Textbooks for the project Transformation of social services facilities with the aim of social and work integration of their inhabitants*. Bratislava: Council for Counselors in Social Work, 2006.
7. REPKOVÁ, K. 2015. Implementation of quality conditions in the practice of social service providers - methodological starting points. Bratislava: Institute for Research on Work and Family, 2015. [online] [cited 2020-09-2019] Available at: <https://www.tsk.sk/buxus/docs/Implementacia%20podmienok%20kvality%20do%20praxe%20poskytovatelov%20socialnych%20sluzieb%20metodicke%20vychodiska.pdf>
8. MPSVaR SR. 2020. New way of Finance of social services in Slovakia in 2020. [online] [cited 2020-09-2019] Available at: www.egovernment.sk.
9. BUZALOVÁ, S. 2011. *Evangelical diakonia of the third millennium in Slovakia. Thesis*. Nové Zámky: Faculty of Health and Social Work St. Elizabeth, 2011.
10. JAGER, A. 2008. *Diakonia as a social enterprise: Management in the church non-profit sector*. Žilina: MASM Žilina, 2008. 152 s. ISBN 978-80-85348-77-4.

11. RADKOVÁ, L. 2003. *Social work in the non-profit sector*. Trnava: Fakulta zdravotníctva a sociálnej práce Trnavskej univerzity, Katedra dobrovoľníctva, 2003.
12. BUDAYOVÁ, Z., LUDVIGH CINTULOVÁ, L., CHANAS, J. 2018. Dimensions of quality of life in selected social areas. Dublin: ISBCRTI DUBLIN, 2018. s. 136. ISBN 978-0-9957986-4-9. EAN 9788097183516.
13. Act no. 448/2008 Coll. on social services and on the amendment of Act no. 455/1991 Coll. on Trade Licensing (Trade Licensing Act) as amended.

Zuzana Budayová

*PhDr. Mgr. PhD., professor – teacher,
Catholic university, Faculty of Theology,
Theological institute in Spišské Podhradie*

SPIŠ CATHOLIC CHARITY AND ITS SOCIAL ACTIVITY

Abstract: In this paper, the author points to the activities of the Spiš Catholic Charity as a non-governmental, non-profit organization that helps people in need, but also in difficult life situations. It offers and identifies social services that take place in the facilities of the Spiš Catholic Charity. It identifies social services on the basis of the legislative wording in the intentions of the implementation of the Spiš Catholic Charity.

Key words: activity, Spiš Catholic Charity, services, social activity, facilities

Introduction

Charity is a selfless activity that has a connection with the third Divine, (above) natural sense. Charity is not only the provision of social services, but also the provision of spiritual, mental, emotional support to people who are in need, disadvantaged, marginalized and suffer from various mental, physical disabilities. This activity is provided mainly in the facilities of the Spiš Catholic Charity, which has not only competently mature and erudite professional social workers, but also spatial and material equipment suitable for the target groups. In the following text, we offer a brief overview of social services and activities in specific work facilities of the Spiš Catholic Charity.

Charity is an instrument of the church, and diocesan charities are founded by the bishop, and charity copies the structures of the church in its structure, which is the general rule in the world. In connection with the increasing number of foreigners from different cultures, the author Nová states that “mainly non-profit and charitable organizations monitor events in communities and through fieldwork, as well as creating cultural and social activities for mutual convergence of majority society versus Arab and

Muslim fellow citizens.“[5,428] Caritas in Slovakia is a confederation of associations of equal members, each of whom has sovereignty. The Slovak Catholic Charity is headed by a Secretary General and a President. According to the bishop's statutes, the honorary position of the president is the mediator of contact between the charity and the episcopal congregation. From November 12, 2020, the Diocesan Bishop of Žilina, Mons. Tomas Galis. It guarantees the spiritual dimension of reality. [6,15]

The Slovak Catholic Charity is a non-governmental non-profit organization that provides charitable, social, health and educational services to all people, regardless of race, nationality, religion or political opinion. It provides material, medical and cultural educational assistance to people who need it. It is part of the European and global charity community and is a member of the Platform of Non-Governmental Development Organizations. [1,19]

Social services in Slovakia are provided by public and non-public providers, which in the long run brings several ethical dilemmas and disagreements in achieving the required quality as well as in terms of their sustainability in the future. [3,14-19]

Social services and charity work facilities

The Spiš Catholic Charity provides:

- health services - outpatient and inpatient health care,
- addressing social inequalities and marginalized groups,
- social inclusion and social assistance (social services, prevention and social counseling),
- pedagogical services, educational services and activities,
- alleviating and tackling poverty - material and spiritual,
- activity in construction and engineering works, sheltered workshops, creative workshops, sheltered workplaces and other agencies for the support and development of employment and the preservation of work habits,
- advice on law, psychology, bioethics, morality and other related sciences,
- organizing collections and donations,
- activities in the field of asylum policy, responsiveness to solving the problems of migrants and refugees,
- dissemination of religious and beautiful literature, music, art, devotionals and paraments,
- solidarity service in acute emergency,
- economic activities related to all services and with the help of the Spiš Catholic Charity. [7]

Transformation of social services in Slovakia has passed through a long-term process due to massive dominant status of state in the social system that did not allow

democracy and concurrency in the providing public/non-public services; political, economic and global changes pushed the need of decentralisation, transformation and modernisation of the social work forward. [4, 115]

In the following text and in the tables we offer an overview and comparison of provided social services according to the nature and type of provided services. The range of the most used services are:

1.Residential social services for different types of clients, where classification can provide several types of social services.

House Charitas of the Holy Family - Jánovce - Čenčice - for mentally and severely handicapped adults, provides social counseling, social rehabilitation, accommodation, meals, cleaning, laundry, ironing and maintenance of linen and clothing, personal equipment, ensures the development of work skills, leisure activities , nursing activities and conditions are created for education and safekeeping of valuables;

Dom Charitas st. Damián de Veuster - Spišské Vlachy - in a social services home with a capacity of 12 recipients to a natural person until retirement age, if this natural person is dependent on the help of another natural person and in a supported housing facility;

Dom Charitas st. Vincenta de Paul - Vyšný Slavkov - in a facility for the elderly with a registered capacity of 12 recipients and in a social services home;

House of the Charitas of the Virgin Mary of Lourdes - Spišský Štiavnik - facility for the elderly and day hospital;

Dom Charitas st. Ján Bosco - Spišské Podhradie - facility for seniors and social services homes;

House of Charity of the Virgin Mary of the Seven Sorrows - Zázrivá - facility for the elderly has a registered capacity of 15 recipients and provides social services for individuals who have reached retirement age and if these individuals are dependent on the help of another individual or need social services for other serious reasons ; **the social services home** has a capacity of 10 recipients and provides social services for natural persons up to the age of retirement, if these natural persons are dependent on the help of another person; **a specialized facility** with a capacity of 7 recipients, which provides social services for natural persons who have reached retirement age and are dependent on the help of another natural person and have a disability, such as Parkinson's disease, Alzheimer's disease, pervasive developmental disorder, multiple sclerosis, schizophrenia or dementia of various types of etiology;

Dom Charitas st. Francis of Assisi - Trstená - **facility for seniors** with a capacity of 16 recipients, **a social services home** with a capacity of 6 recipients and provides social services for natural persons up to retirement age, if these natural persons are dependent on the assistance of another person; **a specialized facility** with a capacity of 12 recipients, which provides social services for natural persons who have reached

retirement age and are dependent on the help of another natural person and have a disability, such as Parkinson's disease, Alzheimer's disease, pervasive developmental disorder, multiple sclerosis, schizophrenia or dementia of various types of etiology;

Dom Charitas st. Ján Almužník - Nová Ľubovňa - a specialized facility with a capacity of 27 recipients, which provides year-round residential social services for individuals and is dependent on the help of another person and has a disability, especially Parkinson's disease, Alzheimer's disease, pervasive developmental disorder, multiple sclerosis, schizophrenia or dementia of various types of etiology;

Dom Charitas st. Hildegard of Bingen - Rabča - emergency housing facility with a capacity of 10 recipients of social services, provides a year-round residential service to a natural person in an unfavorable social situation who does not have secured accommodation and is endangered by the behavior of other natural persons, or if he has become a victim of other natural persons, [8] **dormitory** - with a capacity of 10 recipients, it provides social services to a natural person in an unfavorable social situation due to the fact that it does not have the necessary conditions to satisfy basic living needs;[9]

Dom Charitas st. Joseph – Spišská Nová Ves - emergency housing facility for abused mothers with children provides temporary accommodation, social counseling and assistance in exercising rights and legally protected interests, conditions are created for the preparation of food, the implementation of the necessary basic personal hygiene, laundry, ironing and maintenance of linen and clothing activity. The basic priority is crisis assistance to pregnant women and mothers with children by providing housing;

Dom Charitas st. Klára - Liptovský Mikuláš - social service of crisis intervention - dormitory.

Table 1 Comparison of the provision of residential services by facility - number of clients (own processing based on the Annual Reports of the Spiš Catholic Charity)

Equipment / year	2017	2018	2019	2020
House of Charitas of the Holy Family – Jánovce – Čenčice	9	9	9	9
Dom Charitas st. Damián de Veuster – Spišské Vlachy	20	20	20	12
Dom Charitas st. Vincent de Paul – Vyšný Slavkov	15	15	15	12
House of the Charitas of the Virgin Mary of Lourdes – Spišský Štiavnik	55	55	55	55
Dom Charitas st. Ján Bosco - Spišské Podhradie	38	38	37	37
House of the Charitas of the Virgin Mary of	37	32	32	32

the Seven Sorrows - Zázrivá				
Dom Charitas st. Francis of Assisi - Trstená	37	34	38	182
Dom Charitas st. Ján Almužník - Nová Ľubovňa	31	31	31	27
Dom Charitas st. Hildegard of Bingen - Rabča	20	20	10	10
Dom Charitas st. Joseph – Spišská Nová Ves	15	20	21	21
Dom Charitas st. Klára - Liptovský Mikuláš	14	4	4	4
House of the Charitas Virgin Mary Queen of Peace - Ľubochňa	14	-	-	-

2. Outpatient services - day hospitals

In 2020, the Spiš Catholic Charity operated 13 day hospitals in the territory of Orava, Liptov and Spiš, in which, in accordance with Act no. 448/2008 Coll. on social services provides assistance in dependence on the assistance of another natural person, social counseling, social rehabilitation, meals and ensures the development of work skills and leisure activities.[7, online]

The most common in day hospitals are:

- activities to improve mobility (health exercises, ball activities, sitting badminton, bowling...),
- activities aimed at creative activity to improve fine motor skills (production of objects from various materials, eg Advent wreaths, Ikebana, spring wreaths, drawing, handicrafts such as stitching, crocheting, production of caps and lace with mallet technique, - production of folk slippers, - decorating Easter eggs with the patchwork method, ripping fabrics and old T-shirts for weaving carpets, cutting paper, newspapers, rolling them into paper tubes for making items by pedigomethod, weaving carpets, napkins, sewing shopping bags, pillows, embroidering shopping bags, pillows),
- memory training activities (filling in worksheets to support memory, learning poems and foreign languages),
- spiritual activities (common prayer, watching valuable films, listening to music),
- activities aimed at developing or maintaining abilities and skills through working with books, with the ground, listening to music and drawing,
- interactive activities aimed at socializing and developing recipients of social services in the form of a game.

3. Social and legal protection of children and social guardianship

The Center for Children and Families is a facility established for the purpose of implementing measures temporarily replacing a child's natural family environment or

alternative family environment on the basis of a court decision on ordering institutional care, ordering an urgent measure or imposing an educational measure within the scope of Act no. 305/2005 Coll. on the social legal protection of children and social guardianship and in accordance with the accreditation issued by the Ministry of Labor, Social Affairs and Family of the Slovak Republic.[8, online]

Center for children and families Dom Charitas St. Klára - Liptovský Mikuláš - on the basis of the granted accreditation of the Ministry of Labor and Social Affairs of the Slovak Republic, measures according to § 4 par. 1 letter d), for girls aged 6 to 18 years and boys aged 6 to 10 years, in the form according to § 45 par. 4 letter a) and c) of Act no. 305/2005 Coll. The capacity of the facility is 10 seats.

Center for children and families Dom Charitas St. Joseph - Spišská Nová Ves - the target group of the Center are children placed on the basis of a court decision aged 0 - 18 years with mental disabilities, physical disabilities, sensory disabilities, a combination of disabilities and children with severe disabilities whose health condition requires special care exclusively residential form. Children are currently placed in two specialized separate groups, capacity is 16 children.

4. Specialized social counseling - it is carried out in the form of outpatient and in the form of field work, the places of professional activity are specialized social counseling in Spišská Nová Ves, Levoča, Spišský Podhradie and Liptovský Mikuláš (4). In 2020, 1,189 people applied for professional assistance, of which 874 were long-term recipients of social services and 315 one-off recipients of social services. Within all specialized counseling centers, 2961 personal consultations, 211 telephone consultations, 877 written consultations and 1115 consultations in another form were arranged, e.g. through the performance of field work. The most common problems faced by professionals throughout the year were loss of housing, loss of employment due to a pandemic (closure of businesses, gastronomy and hospitality), financial insolvency, lack of funds to repay loans, lack of financial literacy, long-term postponement. problem solving, relationship problems, conflicts in families, family breakdown and significant deterioration of interpersonal relationships. [7, online]

5. Healthcare services - Home nursing agencies – ADOS – (12)

Mobile hospice Charitas and hospic st. Elizabeth in Ľubica - palliative care and accompanying the client.

6. Charitable services in families - (32 places) social service defined in Act no. 448/2008 Coll. on social services in § 41 as a care service. It is provided to natural persons who are dependent on its provision on the basis of a valid Dependency Decision issued by the city or municipality in which they reside and are dependent on the assistance of another natural person in self-service, caring for their household and basic social activities. [8, online] It is a field social service provided directly at the place of

residence of the recipient, in his natural family environment, on the basis of a concluded Contract on the provision of social services.

7. Charities and volunteering - 39 parish charities, 50 volunteers.

8. Pedagogical services - in schools, teachers are engaged in education and training, spiritual education and formation for the following groups of pupils: pupils with mild, moderate, severe mental and multiple disabilities, pupils with autism and pervasive developmental disorders with mental disabilities and pupils with autism and pervasive disorders without mental disability. The school provides upbringing and education of children and pupils with special educational needs from pre-primary education (kindergarten) through compulsory school attendance (primary school - primary and secondary education) to lower secondary vocational education (practical school - secondary school for pupils with mental disabilities).

The organizational units of these services are: Spojená škola st. Maximilian Kolbe in Spišská Nová Ves, Special Kindergarten st. M. M. Kolbe, Kindergarten st. Gianna Beretta Moll in Svit.

Conclusion

The Spiš Catholic Charity and its facilities are places where a person with various problems and in various emergencies can seek help, which will be provided not only to medical, pedagogical, but also staff of social workers. The facilities of the work of the Spiš Catholic Charity are set up for various target groups, which are the most frequent clients in this area. However, the Spiš Catholic Charity cooperates with a number of private as well as state facilities, cooperates with medical, pedagogical and other social facilities that can be helpful in solving the problematic situation of human life.

BIBLIOGRAFIA

1. Bursová, J., Budayová, Z. 2012. Dobrovoľníctvo. Košice : Vienaľa, 2012. 75 p. ISBN 978-80-8126-054-4.
2. Ludvigh Cintulová, L., Beňo, P. 2018. Implementation of the Code of Ethics in Social Services. Clinical Social work and health intevention. Vol. 9 No. 2, 2018. ISSN 2076-9741/Online
3. Ludvigh Cintulová, L., Beňo, P. 2018. Implementation of the Code of Ethics in Social Services. Clinical Social work and health intevention. Vol. 9 No. 2, 2018. ISSN 2076-9741/Online
4. Ludvigh Cintulová, L., Buzalová, S. 2021. Development of senior social services in the process of transformation and decentralisation and its present day forms in Slovakia. Kontakt / Journal of nursing and social sciences related to health and illness. 23/2: 111–119, EISSN 1804-7122 ISSN 1212-4117. DOI: 10.32725/kont.2021.009

5. Nová, M. 2020. Majority society and its coexistence with Arab and Muslim neighbors in the city of Teplice. Brno: Masaryk University Press, 2020. p. 428. ISBN 978-80-210-9610-3.
6. Rašlová, K. 2006. Teória a metódy charitatívnej práce. Trnava: SAP, 2006. 85 p. ISBN 80-89104-91-6.
7. Spišská katolícka charita. Výročná správa 2020. Available at: <https://caritas.sk/wp-content/uploads/2021/07/Vyroczna-sprava-2020-16-web.pdf>
8. Zákon č. 305/2005 Z. z. Zákon o sociálnoprávnej ochrane detí a o sociálnej kuratele a o zmene a doplnení niektorých zákonov
9. Zákon č. 448/2008 Z. z. Zákon o sociálnych službách a o zmene a doplnení zákona č. 455/1991 Zb. o živnostenskom podnikaní (živnostenský zákon) v znení neskorších predpisov

УДК316.77; 364.044.43

Андрій Гірняк

*доктор психологічних наук, доцент,
в.о. завідувача кафедри психології та соціальної роботи
Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)*

Ольга Собчук

*здобувачка 2 курсу магістратури спеціальності 231 Соціальна робота
Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)*

СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ СУЧАСНОЇ СІМ'Ї ЯК МАЛОЇ СОЦІАЛЬНОЇ ГРУПИ ТА СОЦІАЛЬНОГО ІНСТИТУТУ

Сім'я є унікальним соціальним утворенням, котре забезпечує психоемоційний обмін і сприяє реалізації усіх груп потреб її учасників. Як специфічна соціальна система сім'я має риси самостійного соціального інституту і одночасно малої соціальної групи. Риси сім'ї як соціального інституту центруються довколо соціальних норм, санкцій і зразків поведінки, які регламентують взаємини між подружжям, батьками, дітьми та іншими родичами. Як малу групу, о базується на шлюбі або кровній спорідненості, її характеризують спільність побуту всіх членів сім'ї, взаємна моральна відповідальність і взаємодопомога [4].

Сім'я є тією формою спільності людей, в якій чоловік, жінка і діти поєднані шлюбом, кровноспорідненим зв'язком і спільним побутом. Водночас нині інститут сім'ї зазнає істотних трансформацій і передбачає наявність цивільних шлюбів, усиновлених дітей.

Будучи соціальним утворенням, сім'я має певні соціальні функції, які є відображенням як суспільних потреб в її життєдіяльності, так і індивідуальних потреб членів сімейної групи. До найважливіших функцій сім'ї належать: генеративна / репродуктивна (відтворення популяції людей), рекреативна (фізична, матеріальна, моральна, психологічна взаємодопомога, організація дозвілля), комунікативна, регулятивна, феліцітологічна (відчуття щастя в родині), економічна та господарсько-побутова. Однією з основних функцій сім'ї є первинна (базова) соціалізація дітей як система передачі наступним поколінням сукупності знань, умінь, навичок, компетентностей, норм, цінностей [3].

Досліджуючи сім'ю як складну соціальну систему доцільно розмежовувати такі її основні аспекти: структуру, середовище сім'ї, особливості функціонування та історію розвитку [1].

Під *структурою сім'ї* розуміють систему відносин споріднення, а також сукупність духовних, моральних, психологічних відносин, внутрішньосімейні установки та взаємини влади і авторитету. У структурі сім'ї враховуються: кількість членів сім'ї (що визначає тип сім'ї - нуклеарна або велика), їх родинні зв'язки (батьки, батьки і діти, брати і сестри), характер взаємин в підсистемах, межі взаємовідносин (проблеми близькості і віддаленості між членами сім'ї, специфіка сімейних правил і норм, емоційний клімат); взаємини між членами сім'ї і сім'єю як системою з іншими членами «великої» сім'ї/родини (бабусі, дідусі, двоюрідні родичі і т.д.), взаємини між сім'єю як системою і найближчим колом друзів і знайомих [5].

Під *середовищем сім'ї* розуміють ситуацію проживання, соціоекологічний статус, взаємодію сім'ї з сусідами і взагалі з соціумом, вплив референтної групи «великої» сім'ї/родини (бабусі, дідусі, найближчі родичі), сильні і слабкі сторони цього впливу на сім'ю тощо.

Особливості функціонування сім'ї пов'язані з рольовою діяльністю її членів - сукупність установок, норм і зразків поведінки, що характеризують одних членів сім'ї в їх ставленні до інших її представників. У нуклеарній моделі сім'ї основними сімейними ролями є ролі чоловіка і дружини, матері і батька, дітей, братів, сестер; в моделі великої родини – додаються ролі дідусів і бабусь, свекра і свекрухи, тестя і тещі, зятя і невістки і т.д.). Рольова значущість членів сім'ї (ведення господарства, турбота про дітей тощо) порівнюється зі стандартами і враховується при роботі з сім'єю як об'єктом впливу.

Історія розвитку сім'ї включає в себе генеалогічне дерево сім'ї («коріння» сім'ї і його вплив на сьогоденне соціальне становище сім'ї), звичаї і традиції сім'ї, а також стадії розвитку сімейного життя.

Американський дослідник сім'ї Соня Роудс виокремлює в розвитку сім'ї сім основних стадій:

- **Інтимність, близькість.** Взаємини чоловіка і дружини знаходяться на стадії формування. Основне завдання – розвиток реалістичної оцінки взаємин у кожного з партнерів.

- **Наповнення та поповнення.** Стадія між народженням первістка і тим часом, коли остання дитина відправляється в школу. Завдання – напрацювання і прийняття усіма членами сім'ї виховних зразків/еталонів.

- **Індивідуалізація, відокремлення членів сім'ї.** Стадія, коли сім'я має дітей дошкільного віку. Завдання – відділення своєї особистості від особистості дитини, надання підтримки дітям, індивідуалізація, відокремлення кожного члена сім'ї, повага до його індивідуальних інтересів і потреб [5].

- **Товариські стосунки, спілкування.** Стадія сім'ї з дітьми підліткового віку. Завдання – розвиток взаємин «батьки-підліток», заснованих на розумінні зростаючої незалежності дитини і на подружніх стосунках, заснованих на товаристві.

- **Перегрупування.** Стадія, коли дорослі діти залишають сім'ю. Завдання – зміна взаємин між поколіннями, перехід до паритетних взаємовідносин «дорослий-дорослий» між дітьми і батьками.

- **Відновлення.** Стадія, коли в родині повністю зникають батьківські турботи. Завдання – відновлення взаємин подружньої пари без дітей.

- **Взаємодопомога.** Батьки-пенсіонери, часто мають онуків. Завдання – розвиток системи взаємовідносин між різними поколіннями.

Американська психологиня В. Сатир вважає, що сім'я як система складається з наступних складових частин: цілі (виховання підростаючого покоління та подальший розвиток всіх її членів), основних елементів (дорослі і діти, чоловіки і жінки), порядку функціонування елементів системи (правила, за якими живе сім'я або спілкування між її членами і особливості їх самооцінок), енергетики (її дають їжа, вода, повітря, активність і життєві позиції членів сім'ї в їх поєднанні один з одним), взаємодії із зовнішнім світом (ставленням до змін, що відбуваються в житті). На думку В. Сатир, сім'я як система може бути закритою (неблагополучна сім'я) і відкритою (гармонійна сім'я). Остання функціонує за принципом розвитку, а оскільки метою сучасної сім'ї є розвиток і самореалізація кожного її члена, то ставиться завдання щодо використанню всіх її структур і ресурсів для досягнення вищезазначеної мети. Щоб сімейна система була

життєздатною, вказує Сатир, вона має надавати кожному її члену змогу зайняти своє місце в сім'ї і відчувати від цього задоволення [4]. Адже емоційний тон, спільність сім'ї, взаємозв'язок всіх її членів – найважливіші складові характеристики, на які звертається увага при сприйнятті сім'ї як об'єкта соціального впливу.

Будучи об'єктом соціального впливу, сім'я одночасно є і суб'єктом соціалізації особистості дитини. В цьому випадку ефективність впливу сім'ї на особистість визначається її виховним потенціалом. Відомо, що виховний потенціал сім'ї складається з біологічного, психологічного, економічного і соціального компонентів.

Біологічний компонент зумовлюється спадковістю, яка передається з покоління в покоління генограмою, чим і визначається спадковий стан психіки індивіда. Наприклад, З. Фройд, розмежовуючи три основних структурних компонента душі (структури особистості), першою складовою виокремлює Ід (Воно), яке на його думку, містить все успадковане, усе, що є при народженні, що закладено генетично. Це первісна, основна, найбільш центральна структура особистості. Це технічний «резервуар енергії», що передається у спадок. З Ід формується Его (Я), котре забезпечує фізичне і душевне здоров'я особистості, а також її безпеку. А вже з Его розвивається Супер-Его, функції якого укладені в таких поняттях, як совість, самостереження і формування ідеалів [2]. На думку американського вченого Лоуена, депресивність і замкнутість деяких людей пов'язана з їх невеликим рівнем психічної енергії, отриманої у спадок.

Психологічний компонент включає тип сім'ї («нуклеарна» або «велика», повна або неповна), виконання рольових функцій членами сім'ї, тип взаємин у сім'ї (авторитарний, демократичний, ліберальний), наявність або відсутність педагогічних здібностей у батьків і рівень їхнього інтелектуального розвитку. І головне – морально-психологічний клімат в родині.

Основними складовими економічного компонента є рівень доходів в сім'ї, наявність житла, матеріальних благ та інших ресурсів, що інструментально уможливають зреалізування індивідуальних та групових планів її членів.

Соціальний компонент, детермінує виховний потенціал сім'ї і зумовлюється приналежністю сім'ї до певної етнічної групи, соціального статусу сім'ї, освіти батьків, їх професії і займаної посади, культурного і духовного рівня розвитку тощо [4].

Отже, сім'я є складним соціальним феноменом і об'єктом психологічного пізнання. Від ефективності її функціонування залежить не лише індивідуальний розвиток кожного члена, а й поступальний розвиток суспільства, трансформація чи закріплення культурних норм та вектори розвитку сучасної цивілізації загалом.

ЛІТЕРАТУРА

1. Акстман К. Социально-педагогическая работа с семьёй. Социальная работа в Украине: теория и практика. 2002. № 1. С. 27 – 34.
2. Гірняк А.Н. Психоаналіз Зигмунда Фрейда як теорія, система і соціокультурне явище. Психологія і суспільство. 2008. №4. С. 40–51.
3. Гірняк А.Н., Глова І.М. Передумови формування гармонійної міжособистісної взаємодії в молодій сім'ї. Україна в умовах реформування правової системи: сучасні реалії та міжнародний досвід: [Матеріали IV Міжнар. наук.-практ. конф., м. Тернопіль, ТНЕУ, 5-6 квітня 2019 р.]. Тернопіль: Економічна думка. 2019. Т. 2. С. 133-136.
4. Молода сім'я: проблеми та умови її становища / За ред. проф. А. Й. Капської. К. : ДЦССМ, 2003. 184 с.
5. Соціальна робота з молодю сім'єю. Збірник теоретичних і методичних матеріалів для працівників соціальних служб для молоді. Вип. 2. К. : А.Л.Д., 1995. 327 с.

Олена Коноплицька

*кандидат філологічних наук,
доцент кафедри інформаційної
та соціокультурної діяльності,*

Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)

СОЦІАЛЬНЕ ПРИЗНАЧЕННЯ ДІЯЛЬНОСТІ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ

Духовні цінності, віра, мораль, милосердя, доброчесність, соціальне служіння ближньому є важливими рисами стабільного соціального розвитку. Останнім часом, в епоху соціально-економічних зрушень, що відбуваються в українському суспільстві, соціальне служіння християнських церков набуває особливої ваги.

Сьогодні український народ переживає глибоку духовну, соціальну й політичну кризу, вихід з якої можливий лише шляхом духовної консолідації суспільства за допомогою звернення до релігійних цінностей буття. Щоб забезпечити стабільний розвиток держави, зберегти духовність, соборність, рівновагу, взаємоповагу різних релігійних організацій, толерантність, стійкість до викликів глобалізації та стабільність життя українського народу, а також його

здатність до розвитку та прогресу, потрібно всебічно розвивати конструктивний діалог держави та церкви у сфері соціальної роботи та соціальної політики [5, 36].

Соціальне служіння церкви — це практична діяльність багатьох релігійних громад. І саме сьогодні церковні науковці та світські учені звертають увагу на ключову роль цього служіння в суспільстві та державі. Соціальна робота церкви, її проповідь, духовна робота з людьми, богослужіння, всебічна наукова діяльність християнських теологів, духовенства забезпечують самозбереження, існування та розвиток держави та усього українського суспільства. Наголосимо, що успішність держави, її модернізація, розвиток, стабільність значною мірою залежить від ефективності моделі взаємодії держави, релігійних організацій та громадянського суспільства. Таким чином, церква постійно значну увагу у своєму соціальному вченні відводить осмисленню становлення української державності, особливостей національної моделі державного управління та державному управлінню як науці.

Релігійні організації засвідчили свою причетність до вирішення проблем соціально незахищених верств населення (облаштування пунктів безкоштовного харчування та обігріву для нужденних, організація літнього відпочинку для дітей з бідних сімей, дітей-сиріт та дітей-інвалідів, надання гуманітарної допомоги будинкам-інтернатам, створення при храмах і монастирях шкіл-сиротинців тощо); соціально-психологічної реабілітації нарко- та алкоголезалежних осіб, хворих на СНІД; духовної опіки громадян, котрі перебувають у виправних закладах.

Зокрема, за сприяння Української лютеранської церкви понад 20 років діє «Медична клініка на колесах». Християнські релігійні організації динамічно розгортають волонтерський рух. Суть його полягає у створенні невеликих груп вірян, які надають адресну соціальну, медичну та патронажну допомогу інвалідам, хворим, громадянам похилого віку, дітям-сиротам, опікуються засудженими в місцях позбавлення волі.

Якісно нова сторінка в історії соціального служіння українських конфесій пов'язана з подіями Революції Гідності та подальшої російської агресії, які істотно позначилися на змісті й структурі суспільної активності релігійних організацій. Майдан 2013-2014 років чи не вперше представив церкву як доволі потужну інституцію громадянського суспільства, довів її спроможність гуртуватися навколо обстоювання базових прав і свобод українських громадян, європейського поступу України. В умовах суспільно-владного протистояння релігійні організації у своїй переважній більшості засвідчили солідарність з українською громадою. Гасло «Церква з народом» стало одним із символів Революції Гідності. Релігійна складова проявлялася на Майдані у багатьох вимірах. Духовенство різних конфесій надавало духовну і моральну підтримку учасникам протестних акцій. На Майдані Незалежності, а потім і в приміщенні Українського дому функціонували міжконфесійний намет і каплиця. Стіни Михайлівського монастиря неодноразово

захищали мітингувальників від переслідувань з боку силовиків. Церковні лідери брали активну участь у переговорному процесі: між опозиційними політиками та владою, проводом Майдану і громадським загалом, комунікували з 4 Президентом України В. Януковичем, представниками закордонних місій, постійно наголошуючи на неприпустимості врегулювання кризи насильницькими методами.

Ще один напрям суспільної діяльності, на якому присутня церква, пов'язаний із подоланням наслідків російської агресії та тимчасової окупації українських територій на Донеччині та Луганщині. Йдеться, насамперед, про необхідність забезпечення духовної опіки військовослужбовців на фронті, соціально-психологічної реабілітації учасників АТО, облаштування тимчасово переміщених осіб із зони бойових дій, спростування завідомо неправдивої інформації, масово тиражованої ворогом стосовно України.

Упродовж останніх років релігійні організації отримали право на заснування загальноосвітніх навчальних закладів, домоглися державного визнання дипломів та наукових ступенів, отриманих у системі духовної освіти. Інтенсивно відбувається процес законодавчого врегулювання функціонування інституту капеланства. На рівні підзаконних актів військове священство запроваджене у Збройних Силах України та Національній гвардії.

Проаналізуємо пріоритетні напрями соціальної діяльності Церкви, які, на наш погляд, потребують підтримки або правового регулювання з боку державної влади на сьогодні. Передусім це питання миротворчості на міжетнічному та громадянському рівнях. Хоча Церква, з одного боку, сама становить джерело конфліктогенності, її потенціал у справі вирішення конфліктів та протистоянь у нашому суспільстві використовується далеко не повністю. При цьому слід зазначити, що в окремих ситуаціях конституційне відділення церкви від держави набуває формального характеру. Але це є та сфера соціально-політичної функції церкви, яка потребує особливої уваги з боку держави. Канонічні церковні структури не можуть надавати підтримку будьякій політичній силі, громадським та політичним лідерам, брати участь у розвідувальній діяльності через використання таємниці сповіді, підтримувати політику нетолерантності до інших конфесій. Природною виглядає робота Церкви, спрямована на милосердя та доброчинність, співпраця із системою соціального захисту держави. Монастирі, спеціальні церковні установи, релігійні організації: реалізують соціальні програми, метою яких є надання допомоги тим, хто цього потребує, зокрема в гарячому харчуванні, одязі; працюють з групами суспільного ризику; борються з дитячою безпритульністю; допомагають в організації відпочинку дітей, людям з обмеженими фізичними можливостями. Активність релігійних організацій у галузі соціальної роботи зробили можливим розгортання в Україні міжнародних

благодійних акцій. Однак тривалий час Церква була позбавлена правової можливості проводити соціальну діяльність, тому її можливості сьогодні ще не поновились повною мірою, а правові засади цієї співпраці потребують удосконалення.

Таким чином, соціальне служіння є одним із ключових різновидів функціональної активності релігійних організацій. В Україні діючі на її теренах конфесії інтенсифікували свою суспільно значущу роботу після відновлення державної незалежності у 1991 році.

Соціально корисна діяльність церков і деномінацій вирізняється багатовекторністю. Її зміст і спрямованість обумовлюються суспільними запитами та відповідно актуальною на поточний момент суспільною проблематикою.

Революція Гідності та війна Росії проти України довели, що релігійні організації відносяться до розряду важливих інституцій громадянського суспільства, та істотно вплинули на конфігурацію соціального служіння конфесій.

У нинішніх суспільно-політичних умовах релігійні організації причетні до проведення внутрішніх реформ, подолання наслідків російської агресії, іміджевої презентації України на міжнародній арені, вирішення болючих суспільних проблем (алкоголізм, наркоманія, дитяча безпритульність, збереження традиційних культурно-історичних цінностей).

Індикатором визнання місії соціального служіння конфесій слугує суспільна довіра до них, яка значно перевищує аналогічні показники до ключових інститутів влади, а також процес розбудови державно-конфесійних відносин на партнерських засадах.

Україна потребує конструктивного діалогу різних конфесій, згуртування навколо спільних духовних цінностей, пошук нових моделей розбудови держави й громадянського суспільства. Саме соціальне християнське служіння ближньому, розвинута соціальна робота релігійних громад здатні об'єднати християнські конфесії на фундаменті милосердя, благодійництва, церковної комунікації.

ЛІТЕРАТУРА

1. Єленський Віктор. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX — початку XXI століття. Львів: Український Католицький університет, 2013. 504 с.
2. Інституційні процеси конфесійного життя світу й України. Колективна монографія. К.: УАР, 2015. 384 с.
3. Інформація про ВРЦіРО // Інтернет-портал «Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій» [Електронний ресурс]. 2016. Режим доступу: <http://vrciro.org.ua/ua/council/info>.

4. Кирило (Говорун), архім. Українська публічна теологія. К.: Відкритий Православний Університет Святої Софії-Премудрості, Дух і Літера, 2017. 144 с.
5. Козаков В. М. Державно-громадянська комунікація: шлях від кризи до взаємодії: монографія. Київ: ДП «Вид. дім «Персонал», 2017. 288 с.

УДК 364.4

Світлана Миколук

*кандидат економічних наук,
старший викладач кафедри психології та соціальної роботи
Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)*

ВЛАШТУВАННЯ СИРІТ: СОЦІАЛЬНИЙ ТА ДУХОВНИЙ АСПЕКТИ

Сирітство – це не лише серйозна особиста чи соціальна проблема, це проблема, найперше, духовна, і вона стосується всіх людей, а не лише дітей з особливою долею. Вперше в Україні День усиновлення почали відзначати 30 вересня 2009 року. Свято символізувалось, як данина подяки і поваги тим людям, котрі не побоялися взяти дитину в свою родину з дитячого будинку. Саме тому в рамках боротьби з проблемою сирітства щорічно 30 вересня в День усиновлення дітей вся країна вітає чоловіків і жінок, які стали названими батьками. Це день радості тисячі дітей-сиріт та дітей, позбавлених батьківського піклування, які знайшли родинне щастя в люблячих і дбайливих сім'ях. Це свято доброти і милосердя для всього українського суспільства.

Станом на початок 2021 року в Україні на обліку на усиновлення перебувають 17 тисяч дітей-сиріт та дітей, позбавлених батьківського піклування. З них 11 195 мають братів чи сестер.

Крім того, більшості дітей — 11,1 тисячі — понад 10 років. Водночас 75% пар, які перебувають на обліку, хочуть усиновити або в дочерити дітей до 5 років. Загалом в Україні 1 178 подружніх пар, які перебувають на обліку кандидатів на усиновлення [2].

Проблеми виховання таких дітей потребують посиленої уваги не тільки державних структур. Переважно до дитячих будинків сімейного типу та прийомних сімей потрапляють діти з неблагополучних родин, чиї батьки позбавлені або обмежені в батьківських правах, також бездомні діти, яким притаманні обмеженість мотиваційної сфери, підвищена психічна тривожність, порушення естетичних і духовних потреб, гігієнічна неохайність. Ці діти мають певне уявлення про сімейні відносини, зазвичай негативне. Діти-сироти та діти,

позбавлені батьківського піклування, можуть бути і вихідцями з благополучних сімей, набувши відповідного статусу з причин смерті чи хронічних захворювань батьків, такі діти пристосовані до умов сімейного життя, але проблемою стає їх замкнутість та підвищена психічна тривожність.

Беручи на спільне проживання сиріт від народження прийомні батьки зустрічаються з іншими проблемами психічного розвитку: депресія, дитяча шизофренія, аутизм, епілепсія. Зважаючи на відсутність у дітей реальної сімейної взаємодії, ці особливості соціально-психічного розвитку складно піддаються корекції, недостатні прояви позитивних соціально-рольових орієнтирів спричиняють додаткові можливі труднощі в процесі виховання в середовищі прийомних сімей, дитячих будинків сімейного типу.

Взявши до уваги означені проблеми, обов'язковою є попередня робота з кандидатами щодо створення альтернативних форм сімейного влаштування дітей: первинний збір документів, проведення бесід перевірка інформації про кандидатів, обстеження житлових умов, проходження кандидатами спеціального тренінгового курсу, підготовка соціальними працівниками пакета документів стосовно доручення кандидатів до бази даних служб у справах дітей, їх затвердження на засіданні уповноваженого органу та внесення в базу даних потенційних прийомних батьків та батьків-вихователів [3]. Отже останніми не можуть бути особи, котрі не пройшли курс відповідної підготовки, позбавлені батьківських прав, а також визнані недієздатними, інваліди I, II груп, алко-, наркозалежні, хворі на СНІД (крім сімей, які виховують дітей з ВІЛ-інфекцією) та ін [4]. За допомогою ряду діагностичних методик важливо також виявляти мотивацію самих кандидатів, зважаючи на мотив їхнього усиновлення.

Надання соціально-психологічної підтримки родин, котрі взяли на виховання дитину-сироту чи дитину, позбавлену батьківського піклування, спрямоване на допомогу дитині в адаптації до нової сім'ї, запобіганню виникнення конфліктів; формування почуття власної гідності, самостійності, адекватної самооцінки; подолання затримок у розвитку.

Сирітство повинно йти шляхом популяризації відповідального батьківства, а також заохочення подружніх пар до всиновлення й удочеріння дітей, які залишилися без батьківської опіки [1]. Дата свята Дня усиновлення обрана не випадково. Адже у цей день відзначається велике церковне свято - День святих мучениць Віри, Надії, Любові і матері їх Софії. Віра, Надія і Любов уособлювали головні християнські чесноти. Були прикладами благочестя і милосердя. Вони протегують всім тим, хто готовий відкрити своє серце і безоплатно дарувати щастя людям.

Сам Спаситель турбується про сиріт і подає нам приклад доброти, який ми повинні наслідувати – допомагати, підтримувати, любити й творити добро для

інших, пам'ятаючи слова Господа: «Зробивши це одному з цих братів Моїх менших, Мені зробили».

ЛІТЕРАТУРА

1. Брич В. Я., Миколук С. М., Соціальний захист сиріт в Україні: монографія /В. Я. Брич, С. М. Миколук. - Тернопіль: ТНЕУ, 2019. - 200 с.
2. Міністерство Соціальної політики України. Усиновлення URL: <https://www.msp.gov.ua/children/search.php>
3. Постанова Кабміну України “Питання діяльності органів опіки та піклування, пов’язаної із захистом прав дитини” № 866 зі змінами від 27 серпня 2021 р. URL: <http://zakon1.rada.gov.ua>
4. Постанова Кабміну України “Про затвердження Порядку провадження діяльності з усиновлення та здійснення нагляду за дотриманням прав усиновлених дітей” № 905 від 8 жовтня 2008 р. URL: <http://zakon1.rada.gov.ua>

УДК 27-523: 27-46

Марія-Тереза Петровська

студентка групи ДІД-41

Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)

Науковий керівник:

Ірина Шкіцька

доктор філологічних наук, професор
кафедри інформаційної та
соціокультурної діяльності

Західноукраїнського національного університету (Тернопіль)

ШЛЯХИ КОНСОЛІДАЦІЇ СУЧАСНОЇ РЕЛІГІЙНОЇ МОЛОДІ

У суспільній свідомості українців протягом останніх десятиріч відбуваються зміни у зв'язку з глобалізацією, інтеграцією, стрімким розвитком новітніх інформаційних технологій. Це позначається на трансформації культури українського етносу, його звичаїв, традицій, цінностей, світоглядних орієнтацій. Однак чинником, який відіграє провідну роль у збереженні загальнолюдських цінностей і пріоритетів, залишається релігія.

Під поняттям «релігійність» розуміємо суб'єктивне засвоєння релігійних ідей, цінностей, норм та їх вплив на життя та поведінку вірян. Релігійність також

розглядають як ціннісно-життєву орієнтацію, внутрішню здатність індивіда до реалізації релігійних настанов.

Будучи передусім спрямованою на сферу духовного життя, релігія стає фундаментом для формування моральних цінностей молоді. До того ж релігія виконує сенсотворчу та компенсаторну функції, заспокоює й умиротворює людину, даючи усвідомлення сенсовності та значущості її життя.

Релігія, соціальний статус якої в суспільстві за останні роки значно виріс, протягом тисячоліть відігравала важливу роль у формуванні духовного ідеалу, який визначає поведінку і діяльність людини в будь-якій життєвій ситуації. Релігійна соціальна інституція зазнала значного впливу наслідків трансформації суспільства. І ставлення до неї у країнах пострадянського простору теж змінилося: відбувся стрімкий перехід від масового атеїзму до широкого розповсюдження релігійних об'єднань.

Особливо важливе значення християнської моралі у формуванні світоглядних поглядів молоді, що позначається на її соціалізації, тобто на формуванні соціальних настанов і потреб. Кожна молода людина замислюється над питаннями створення світу, людської смертності, суєтності мирського життя. Це підштовхує молодих людей до пошуку відповідей на них. Численні релігійні осередки пропагують різні релігійні вчення. Кожна з таких організацій має свою специфіку, але людина має свободу віросповідань й сама обирає, у що вірити.

Християнин вірує в єдиного Бога, сповідує християнські цінності та слідує Божим заповідям. Проте часом у сучасному світі віруюча людина, особливо молода, не може самотійно захистити свої релігійні погляди, перебуваючи під тиском атеїстів або людей, які сповідують інші цінності. Для вирішення цієї проблеми при церквах створюються релігійні об'єднання, завданням яких є зміцнити віру, об'єднати людей на шляху до духовного ідеалу та для спільної діяльності на прославу Господа.

Прикладом цього слугують молодіжні християнські організації міста Тернополя. Юнаків і дівчат згуртовує те, що вони можуть вільно висловлювати свою любов до Бога, разом молитися, подорожувати святими місцями, обмінюватися досвідом долаття труднощів на шляху до духовного зростання. З кожним роком кількість учасників таких організацій збільшується. Головною причиною цього є те, що діяльність християнської молоді не обмежується тільки відвідуванням Служби Божої чи на уроках Катехизму. Юнацтво плідно співпрацює з численними громадськими організаціями міста, області, подекуди навіть тими, що знаходяться за межами Тернопільщини.

Так, під патронатом УГКЦ у Тернополі працюють такі молодіжні організації: «Марійська дружина», «Знамення», «Францисканська молодь», «Обнова», «Українська Молодь Христова» і т.д. Усі вони згуртовують християнську молодь.

Кожна з релігійних молодіжних громад має свою атрибутику, але всі вони плідно співпрацюють, беручи активну участь у волонтерських проєктах: дні хворого, акції «Миколай про тебе не забуде, Всеукраїнській прощі до Зарваниці, акціях «Веселі канікули з Богом», «Вітер надії» тощо.

Релігія є моральним стабілізатором суспільного життя. Більшість релігійних систем намагаються прищепити цінності, які значною мірою збігаються із загальними суспільними потребами. Ідеться, наприклад, про повагу до ближніх, співчуття, взаємодопомогу, гуманізм, несхвалення насильства і злочинів. Віруюча людина повинна мати глибоку віру у Всевишнього, відвідувати Богослужіння, справляти щоденну молитву, святкувати релігійні свята, жити відповідно до заповідей Божих, дотримуватись посту, тобто релігія та релігійні практики повинні бути атрибутом повсякденних практик, знаходити вияв у повсякденній людській поведінці, а релігійні норми виступати її регулятором.

Таким чином, релігія тісно пов'язана з народними традиціями і є потужним фундаментом для духовного зростання людини. Осередки релігійної молоді при церквах слугують дієвим засобом консолідації вірян, допомагають їм окріпнути у вірі, знайти друзів, розкрити свій творчий потенціал, набути різних життєвих навичок, а головне, — виявляти любов до Бога і до ближнього у дії.

ЛІТЕРАТУРА

1. Вплив релігії на сучасну молодь. URL: <https://firtka.if.ua/blog/view/vpliv-religii-na-sucasnu-molod42339>
2. Релігійність української молоді: раціональний вибір чи спонтанний крок? URL: <https://www.religion.in.ua/10564-religijnist-ukrayinskoyi-molodi-racionalnij-vibir-chi-spontannij-krok.html>
3. Релігія в системі ціннісних орієнтацій студентської молоді URL: http://www.fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/20_2018/13.pdf

ПАЛОМНИЦЬКИЙ ТУРИЗМ ЯК ТРЕНД ДОБИ ПОСТМОДЕРНІЗМУ

УДК 379.85

Володимир Шафранський

Кандидат педагогічних наук,

доцент кафедри психології та соціальної роботи

Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)

СУТЬ ТА ЗНАЧЕННЯ СУЧАСНОГО ПАЛОМНИЦЬКОГО ТУРИЗМУ В СИСТЕМІ РЕЛІГІЙНОГО ТУРИЗМУ

Україна, обравши своїм стратегічним курсом інтеграцію до структур Європейського Союзу, прийняла виклик часу щодо прискореного реформування різних сфер соціального, політичного і економічного життя країни, зокрема, туризму, трансформуючи її до стандартів Європейського Союзу. Світовий досвід прогресивного господарювання надає туризму перше місце серед інших галузей за обсягами експорту товарів та послуг.

Туризм має багаторічну історію. Міжнародним співтовариством були вироблені принципи і норми, що регулюють цю сферу. Ці правила зафіксовані у двосторонніх договорах держав, рішеннях Всесвітньої туристичної організації. Туристська діяльність у сфері міжнародних відносин, регулюється загальними принципами міжнародного права.

Зарубіжні дослідники туристської діяльності (К. Купер, С. Венхилл, Д. Гілберт, Д. Флетчер [4], Г. Данн, Д. Наш, П. Пірс [5]) наголошують, що туризм теоретично санкціонує соціальні, моральні тенденції, затверджуючи тим самим свою благородну гуманістичну місію – сприяти духовному вдосконаленню суспільства, будучи впливовим чинником розвитку особистості; отже, туризм є унікальним засобом самоосвіти і самовиховання.

Сучасна наука розглядає туризм як складну соціально-економічну систему [6; 7]. Туризм – це галузь економіки невиробничої сфери, підприємства й організації якої задовольняють потреби туристів у матеріальних і нематеріальних послугах, основна функція якого – забезпечити людину повноцінним і раціональним відпочинком [1, 24].

Всі види туризму функціонують в рамках галузевої ієрархічної взаємодії. В порядку спадної градації у системі туризму України існує такий один з видів туризму як релігійний туризм.

Релігійний туризм (сакральний туризм, паломницький туризм, езотеричний туризм) є різновидом туризму, що пов'язується з наданням послуг і задоволенням

потреб туристів, що прямують до святих місць і релігійних центрів, що знаходяться за межами звичайного для них середовища.

В свою чергу, релігійний туризм поділяється на такі різновиди [2]:

- паломницький туризм – сукупність поїздок представників різних конфесій з паломницькими цілями;
- езотеричний – метою його є розширення традиційного релігійного світосприйняття, і відповідно з цією метою ведеться філософський пошук в процесі подорожі;
- релігійний туризм екскурсійно-пізнавальної спрямованості – відвідання місць пов'язаних з історією релігій;
- сакральний – різновид, де турист під час відвідування певних місць створює, відновлює або підкреслює зв'язок з уявним потойбічним. Сакральне в широкому сенсі – це все, що має відношення до Божественного, релігійного, небесного, потойбічного, ірраціонального, містичного, те, що відрізняється від повсякденних речей, понять, явищ.

Сучасне паломництво є явищем культурного життя людства, специфічною духовною потребою безпосереднього спілкування зі святинами. У більшості релігій паломництво відіграє традиційну місіонерську роль, сприяючи утвердженню релігійних істин в суспільстві. Визначення «паломництво» (від лат. Palma – «пальма») виникло від слова «Палома» – пальмова гілка, з якими жителі Єрусалима вітали Ісуса Христа.

У сучасній науковій літературі частіше зустрічається таке визначення як похід віруючих до святих місць (місця паломництва) в надії отримати божественну святість [3, 214].

Основними світовими місцями паломництва є: у християн: Віфлеєм, Єрусалим, Назарет, річка Йордан та інші місцевості, пов'язані з Христом, апостолами, Пресвятою Богородицею; у мусульман відвідання Мекки, Медіни і здійснення там запропонованих ритуалів; у ламаїстів – відвідання Лхаси (Тибет); у індусів – відвідання Ілахабада і Варанасі (Індія); у синтоїстів – відвідання Нара (Японія).

Серед причин здійснення паломництва можна виділити наступні [2]: бажання зцілитися від душевних і фізичних недуг; помолитися за рідних і близьких; знайти благодать; виконати богоугодну роботу; відмолити гріхи; висловити подяку за блага, послані зверху; проявити відданість вірі; прагнення до подвижництва в ім'я віри; знайти сенс життя.

Для заохочення паломництва складалися численні путівники (ітінерарії), багато з яких, як і описи самих паломництв, стали згодом важливими історичними джерелами.

У туризмі зазвичай виділяють декілька видів паломництва, що класифікуються за різними ознаками: за кількістю учасників та сімейній приналежності – індивідуальні, сімейні і групові паломництва; за тривалістю – тривалі і короткочасні паломництва; за сезонністю – круглорічні паломництва, а також приурочені до релігійних свят; за об'єктами відвідини – відвідини конфесійних культових місць (монастирів, храмів), а також природних культових місць (гір, озер, печер, джерел); за місцем розташування об'єктів паломництва – внутрішні (в межах державних кордонів) та зарубіжні паломницькі тури; за ознакою обов'язковості – добровільні і обов'язкові паломницькі тури (наприклад, в ісламі паломництво хадж є обов'язковим для кожного правовірного).

Таким чином, паломництво й пізнавальні тури релігійної спрямованості, організація масових відвідин монастирів, святих місць є різновидом релігійного туризму, який ділиться на декілька напрямів в залежності від глибини ставлення людей до релігії. Паломництво в тій чи іншій формі розповсюджено практично у всіх релігіях і язичницьких культах. Одним з важливих аспектів паломницьких поїздок є їх духовно-просвітницька спрямованість та загальноосвітня роль.

ЛІТЕРАТУРА

1. Конох А.П. Історія розвитку туризму: навч. посіб. / А.П. Конох. – Харків, 2009. – 95 с.
2. Релігійний туризм (сакральний туризм, паломницький туризм, езотеричний туризм). URL: https://pidru4niki.com/1373112043584/turizm/religiyniy_turizm_sakralniy_turizm_palomnitskiy_turizm_ezoterichniy_turizm#912
3. Сергійко В.Ф. Свобода совісті – правова гарантія розвитку паломницького туризму / В.Ф. Сергійко // Наукові записки Київського університету туризму, економіки і права. Серія: філософські науки. – 2011. – Випуск 11. – С. 208-221.
4. Cooper C. Tourism: Principles and Practice / C. Cooper, J. Fletcher, D. Gilbert, S. Wanhill // Great Britain : Pitman Publishing, 1999. – P. 124–128.
5. Dann G. Methodology in Tourism Research / G. Dann, D. Nash, P. Pearce // Annals of Tourism Research. – 1998. – Vol. 14. – P. 36-37.
6. Sawicki B. Agroturystyka w teorii i praktyce / B. Sawicki, A.K. Mazurek-Kusiak. – Lublin: Wyd. Uniwersytetu Przyrodniczego w Lublinie, 2010. – 223 s.
7. Wozniak M. Innowacyjność w turystyce / I.M. Wozniak, S. Dziedzic, P. Zegleń oraz in.: pod red. J. Krupy. – Rzeszów: Procarpathia, 2010. – 171 s.

Василь Шикеринець

*Кандидат наук з державного управління, доцент
Завідувач кафедри управління соціокультурною діяльністю,
шоу-бізнесу та івентменеджменту,
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника (Івано-
Франківськ)*

Павло Вичівський

*Кандидат історичних наук,
доцент кафедри управління соціокультурною діяльністю,
шоу-бізнесу та івентменеджменту,
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника
(Івано-Франківськ)*

САКРАЛЬНІ ПАМ'ЯТКИ ІВАНО-ФРАНКІВСЬКОЇ ОБЛАСТІ ЯК СКЛАДОВА ТУРИСТИЧНОГО ПРОДУКТУ

Україна безмежно багата цінними сакральними пам'ятками, однак вони залишаються невідомими не тільки для іноземців, а й для багатьох українців. Розвиток туристичної індустрії в Україні спрямований головним чином на вивіз туристів за кордон, що реально означає втрату капіталу для держави та подальше ускладнення сучасної соціально-економічної ситуації в державі. У зв'язку з цим важливим завданням є проведення комплексних досліджень, основою яких є вирішення проблем збереження та використання сакральних пам'яток українського народу, відновлення старих і стимулювання діяльності нині існуючих рекреаційних об'єктів, підняття престижу внутрішнього та міжнародного в'їзного туризму.

Сакральна спадщина Івано-Франківської області є чисельною, зокрема: під охороною держави знаходиться 587 пам'яток, серед них – 446 церков та 88 дзвіниць, з них дві церкви занесені до спадщини ЮНЕСКО (церква Святого Духа (м. Рогатин), церква Різдва Пресвятої Богородиці (Коломийський район, с. Нижній Вербіж)).

До найбільш відомих сакральних пам'яток Івано-Франківської області відносяться: церква св. Пантелеймона (с. Шевченкове Галицького району), Манявський скит, Гошівський монастир (Долинський район), Благовіщенська церква (1587 р., м. Коломия), Успенська церква (Варваринська, 1623 р., с. Пістинь Косівський район), церква Різдва Богородиці (XVII ст., Надвірнянський район),

Дерев'яна церква (XIX ст., с. Розсільна Богородчанського району - збудована без жодного цвяха) [2].

До унікальних сакральних пам'яток Івано-Франківської області належить Церква святого Пантелеймона, яка розташована у с. Шевченкове. Комплекс собору належить до романо-візантійського стилю. Будівництво церкви було закінчено в 1194 році. Підтвердженням цьому виступає напис на камені західного пілястру південного фасаду. Собор мурований із білого тесаного каменю-пісковика. Уся церква оперезана цоколем, стіни розчленовані гладкими пілястрами, карнизами, тягами тощо.

Приблизно в середині XIV століття католики пересвятили церкву на костел Св. Станіслава. Перша писемна згадка про нього датується 1367 роком.

У 1596 р. польський король Сигізмунд III передав напівзруйновану церкву монахам ордену св. Франциска і в 1611 році вони закінчують її перепланування та перебудову на тринавовий базилікальний костел, що мав явні ознаки барокового стилю. Незабаром при храмі виростає монастирський корпус та брама-дзвіниця [5].

Ще однією унікальною сакральною пам'яткою Івано-Франківської області є Успенського собору XII ст. в с. Крилосі (збереглася будівля пізнішого періоду – Успенська церква XVI ст.). Цей храм був збудований нащадком боярського роду Марком Шумлянським у 1586 р. На думку дослідників, на зведення цього храму використані матеріали з руїн колишнього княжого собору. Фундаменти й стіни викладені з коленого або тесаного вапняку.

Велику мистецьку цінність становить західний портал, фланкований двома пілястрами та завершений фронтоном, тимпан якого оздоблений різьбленою в камені композицією «Успіння Богородиці». Північний портал оздоблений різьбленими з каменю кронштейнами і завершений трикутним фронтоном, у тимпані якого розміщено емблему реставратора.

Відреставрована Успенська церква сяє на сонці позолоченими хрестами. Чудовою її окрасою є іконостас, який виконав визначний майстер українського живопису початку XX ст. Антон Манастирський, а також – Крилоська Чудотворна Ікона Божої Матері. Оригінальною пам'яткою давньогалицької кам'яної пластики XII ст. є вирізьблене у північній стіні притвору церкви зображення казкової істоти – крилатого змія-грифона [4].

Давнім культурним осередком краю є місто Рогатин, де збереглося декілька пам'яток церковної архітектури, серед яких особливу увагу привертають найдавніші муровані споруди: церква Різдва Богородиці (кінець XIV ст.) та костел Св. Миколая. Перша знаходиться неподалік Ринкової площі. На подвір'я веде невелика брама з мініатюрною баштою. Храм тринефний з чотирма опорними

стовпами та готичними склепіннями. Тут був встановлений монументальний іконостас, від якого збереглися у Львові лише дві ікони.

Одна з найдавніших дерев'яних церков Івано-Франківської області розташована в Рогатині - Зіслання Святого Духа, яка включена у список світової спадщини ЮНЕСКО. Вчені сперечаються про дату будівництва церкви Зіслання Святого Духа, але точкою відліку вважається 1598 р., який був написаний на внутрішній стіні. В храмі до цих пір збережений іконостас з 1650 року. Він є одним з найстаріших збережених в Україні, в ренесансно-барочному стилі. Його замовили представники братства, яке діяло тоді при церкві. Храм тридільний з однією пірамідальною банею нагадує вежу XIV-XV ст. Стіни і склепіння пам'ятки зведені з масивних дубових брусів, а висота від підлоги до верхньої точки будівлі сягає 22 метри. За унікальним іконостасом міститься невеликий вівтар з мурованим престолом. У західній частині впритул до храму збудовано каркасну триярусну дзвіницю

Дзвіницю, яка з'єднана з церквою, добудували пізніше, в XIX столітті. Ще однією родзинкою, але швидше за легендою є те, що настоятелем цієї церкви був отець знаменитої Роксолани, дружини султана Османської імперії - Насі Лісовської. Але про Настю існує багато припущень і навіть вигадок, а ще більше літературного романтизму, так само, як і про дату заснування цього древнього дерев'яного храму [1].

Другою церквою яка включена у список світової спадщини ЮНЕСКО є - церква Різдва Пресвятої Богородиці в селі Нижній Вербіж Коломийського району. Церква Різдва Пресвятої Богородиці збудована у 1808 р. і належить до добре збережених рідкісних п'ятиверхих церков. Унікальність церкви не лише в рідкісній конструкції. На старому цвинтарі за декілька метрів від храму похований майстер, який її збудував. Григорію Семенюку на момент завершення будівництва було 102 роки. Про чудесну церкву хтось доніс найяснішому цісарю у Відень, і у 1812 р. цісар нагородив майстра малою золотою медаллю за будівництво храму. У храмі зберігся іконостас початку XIX ст., з пишною різьбою із малюванням у стилі рококо та старовинні ікони [3].

До одних із найвідоміших сакральних пам'яток Івано-Франківської області належать і монастирі, зокрема: Манявський скит та Гошівський монастир. Скит Манявський, заснований 1611 р. в с. Маняві Богородчанського району Іваном (Іовою) Княгиницьким, який служив спочатку при дворі князя Константина Острозького, а потім в Афонському монастирі (Греція). В свою чергу, Гошівський монастир (Василіянський монастир Преображення Господнього) - греко-католицький монастир у селі Гошові Долинського району, є однією із найвеличніших релігійних та історико-архітектурних святинь Західної України. Його щорічно відвідує кілька мільйонів прочан з різних країн Європи

Значна кількість сакральних пам'яток XVII-XX ст. зосереджено в м. Івано-Франківську. Недалеко від ратуші на майдані імені Андрея Шептицького знаходяться 2 собори, збудовані в стилі бароко. Це Парафіяльний костел (Художній музей) та кафедральний собор Св. Воскресіння. На площі, що примикає до міської ратуші, височать вежі Вірменського костелу – третього пам'ятника культової архітектури XVIII ст.. Цікавими пам'ятками архітектури є також костели, побудовані XVIII ст. в стилі пізнього бароко в Городенці, Гвіздці та Богородчанах.

Отже, завдяки великій кількості сакральних пам'яток, Івано-Франківська область має надзвичайно високий туристичний потенціал, що позитивно сприяє на розвиток туристичної галузі.

ЛІТЕРАТУРА

1. 8 унікальних дерев'яних церков України зі списку ЮНЕСКО URL: <https://vidviday.ua/blog/ru/derevyannyye-tserkvi-ukrainy-yunesko>
2. Пендерецький О. В. Територіальна організація промислового туризму Карпатського суспільно-географічного району та основні напрямки її вдосконалення: монографія. Івано-Франківськ: ІФНТУНГ, 2011. 225 с. URL: <http://diplomba.ru/work/49989>
3. Українська православна церква Різдва Пресвятої Богородиці с. Нижній Вербіж. URL: <https://nvotg.gov.ua/enterprises-registry/ukrainskoi-greko-katolitskoi-tserkvi-rizdva-presvyatoi-bogoroditsi>
4. Церква Успіння Пресвятої Богородиці. URL: <http://rtic.if.ua/objects/r5/1280.html>
5. Шевченкове. URL: <http://mskifa.narod.ru/shevchenkove.html>

Тетяна Трофімук-Кирилова

*кандидат історичних наук,
доцент кафедри музеєзнавства, пам'яткознавства та
інформаційно-аналітичної діяльності,
Волинський національний університет імені Лесі Українки*

Аліна Карпюк

*кандидат історичних наук,
старший викладач кафедри музеєзнавства, пам'яткознавства та
інформаційно-аналітичної діяльності,
Волинський національний університет імені Лесі Українки*

ПОПУЛЯРИЗАЦІЯ ТУРИСТИЧНИХ ТА ЕКСКУРСІЙНИХ ОБ'ЄКТІВ РЕЛІГІЙНОГО ТУРИЗМУ У ЛУЦЬКІЙ ТЕРИТОРІАЛЬНІЙ ГРОМАДІ

Стаття 35 Конституції України закріплює право кожного «на свободу світогляду і віросповідання. Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культи і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність. Здійснення цього права може бути обмежене законом лише в інтересах охорони громадського порядку, здоров'я і моральності населення або захисту прав і свобод інших людей. Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа – від церкви. Жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова» [11]. Для періоду незалежності України характерний інституційний розвиток релігійних організацій різних конфесій. У духовно-культурне життя активно проникає термін «паломництво». Його специфіка ґрунтується на релігійній свідомості віруючих.

Вивченню туристично-екскурсійних об'єктів релігійного туризму, сакральних пам'яток Волинської області присвячені роботи Є. Ковальчук [8; 9], І. Добинди [5], Н. Ковальчук, В. Войтовича, А. Іванової [10], В. Патійчука, Ю. Ломізова [21], О. Ільїної, Л. Луговської [7].

Згідно звіту про мережу релігійних організацій в Україні Державної служби України з етнополітики та свободи совісті станом на 1 січня 2021 р. у Волинській області нараховується 1683 релігійних організацій, більшість з яких є християнськими [6]. Луцьк є обласним центром Волинської області та центром новоутвореної Луцької територіальної громади. Станом на 1 січня 2021 р.

кількість населення Луцької міської територіальної громади становить 244 678 осіб, в місті Луцьку 217 197 осіб [15].

Місто Луцьк є мультикультурним та багатоконфесійним. Показовим є створення Луцької ради церков згідно розпорядження міського голови І. Поліщука № 3 від 6 січня 2021 р. Основними напрямками її діяльності визначено: налагодження міжконфесійного діалогу, забезпечення принципів свободи світогляду та віросповідання, залучення релігійних громад до вирішення проблем життєдіяльності Луцької територіальної громади на гуманістичних засадах [16]. Розвиток паломницького туризму означений як одне із завдань у Програмі розвитку туризму Луцької міської територіальної громади на 2021–2022 рр. [23].

Релігійний туризм – один із найдавніших видів туризму у світі, адже починає формуватись з часів виникнення основних світових релігій. Науковці продовжують дискутувати щодо визначення його сутності та різновидів. Однак більшість із них найчастіше трактують релігійний туризм як вид діяльності, пов'язаний із наданням послуг та задоволенням духовних потреб туристів, які прямують до святих місць і релігійних центрів, що знаходяться за межами звичного для них середовища незалежно від їхньої релігійної приналежності. У Законі України «Про туризм» визначено, що залежно від категорій осіб, які здійснюють туристичні подорожі (поїздки, відвідування), їх цілей, об'єктів, що використовуються або відвідуються, різновидом туризму є релігійний [24]. Існують декілька підходів до поділу цього виду туризму на різновиди. Так, до прикладу, М. Мальська, В. Худо, В. Цибух виділяють наступні поїздки: паломництво, тобто відвідування святих місць, з метою поклоніння церковним реліквіям, святиням і участі у релігійних обрядах; екскурсійно-пізнавальні поїздки, щоб ознайомитись з релігійними пам'ятками, історією релігії та релігійною культурою; наукові поїздки – поїздки науковців, які вивчають різні релігії [18, 28–29]. С. Панченко зауважує, що за своїм змістом релігійний туризм поділяється на два основні різновиди: паломницький туризм та релігійний туризм екскурсійно-пізнавального спрямування. Паломницький туризм включає відвідування святих місць з метою поклоніння реліквіям та місіонерство – здійснення подорожей з метою пропаганди того чи іншого віровчення. У площині релігійного туризму екскурсійно-пізнавального спрямування лежать пізнавальні та естетичні мотиви відвідування культурних об'єктів [20, 52].

На ринку туристичних послуг у епоху постмодернізму спостерігається зростання туристичного інтересу до релігійних пам'яток. На території сучасної Луцької територіальної громади збереглися пам'ятки релігійного туризму, які цікавлять туристів та є об'єктами туристського показу, зокрема братська Хрестовоздвиженська церква (XVII ст.), костел Святого Петра і Павла з монастирем єзуїтів та підземеллями (XVII ст.), Свято-Троїцький кафедральний

собор (XVIII ст.), Покровська церква (XV ст.), колишні монастирі домініканців (XVIII ст.), бригіток (XVII ст.), тринітаріїв (XVIII ст.), шариток (XVI ст.), синагога (XVII ст.), лютеранська кірха (XX ст.), Свято-Миколаївський Жидичинський монастир (XVIII ст.) та ін. У м. Луцьку розміщена значна кількість святинь різних конфесій, які включені до екскурсійних маршрутів. Один з таких маршрутів по місту – «Від святині до святині», розроблений Центром туристичної інформації та послуг м. Луцька. Така екскурсія покликана розповісти відвідувачам про сакральне багатоголосся й архітектурну велич міста від давньоруських часів до сьогодення, розкриваючи достойне звання міста «Малий Рим Сходу» [1].

Сучасним та ефективним інструментом популяризація туристичних об'єктів, у тому числі і релігійних, і паломницьких, є найбільша глобальна комп'ютерна мережа інтернет. Адже для того, щоб отримати актуальну інформацію про розташування об'єкту релігійного туризму, його опис, графік роботи і богослужінь, напрямки діяльності, календар подій, новини тощо, туристи та паломники найчастіше звертаються до офіційних вебсайтів і сторінок у соціальних мережах релігійних громад [2; 3; 14; 17; 22], центрів туристичної інформації [13; 25], органів місцевого самоврядування [15; 4].

Популярним паломницьким і туристично-екскурсійним об'єктом у м. Луцьк є Музей волинської ікони, відділ Волинського краєзнавчого музею. Це єдиний в Україні музейний заклад, у якому зберігається більше 1,5 тис. пам'яток сакрального мистецтва, що представляють самобутню регіональну школу волинського іконопису [19]. Вони становлять значний паломницький інтерес та задовольняють туристські потреби як духовного характеру, так і екскурсійно-пізнавального спрямування. Так щороку 21 вересня, в день свята Різдва Пресвятої Богородиці, відбувається хресний хід до Музею волинської ікони, де зберігається Хомська Чудотворна ікона Божої матері, унікальна пам'ятка візантійського мистецтва XI–XII ст. Поширенню інформації про об'єкти релігійного туризму Волині та дослідженню сакральних пам'яток регіону сприяють і щорічні наукові конференції «Волинська ікона: дослідження та реставрація», які відбуваються саме на базі Музею Волинської ікони. На 2021 р. заплановане проведення уже двадцять восьмої міжнародної наукової конференції.

Популяризації і розвитку релігійного туризму і паломництва у Луцькій ТГ сприяє активна діяльність як самих релігійних громад і духовенства, так і світських організації та інституцій. Активно у цьому напрямку працюють КП «Центр туристичної інформації та послуг» м. Луцька [13] і Центр туристичної інформації та паломництва «Zhydychyn Center» [25]. Одним із останніх важливих заходів є підписання 13 квітня 2021 р. меморандуму про співпрацю КП «Центр туристичної інформації та послуг» м. Луцька із Центром туристичної інформації та паломництва «Zhydychyn Center» та КП «Туристично-інформаційний центр

Володимир-Волинської міської ради». Цей документ сприятиме організації спільних проєктів та заходів з метою промоції туристичного потенціалу Луцької міської територіальної громади, Володимир-Волинського, Жидичина та Волині в цілому, обміну інформацією, проведенню семінарів, конференцій, розробленню спільних туристичних продуктів. Зокрема, у рамках Програми розвитку туризму Луцької міської територіальної громади на 2021–2022 рр. було вже видано та презентовано під час підписання меморандуму чотири види буклетів «Жидичинська лавра. Забута історія» [12].

Таким чином, популяризація туристичних та екскурсійних об'єктів паломницького туризму дозволяє підкреслити самобутність та особливості туристичних дестинацій у сучасному інформаційному світі. Луцька територіальна громада має значний потенціал та ресурси для розвитку паломницького туризму. Подальший її напрям роботи у цій сфері спрямовується на розвиток туристичної інфраструктури та розширення рекламно-інформаційної діяльності.

ЛІТЕРАТУРА

1. Від святині до святині. URL: <https://www.visitlutsk.com/vid-svyatyni-do-svyatyni/>
2. Волинська Епархія Православної Церкви України: офіційний сайт. URL: <https://www.pravoslavivolyani.org.ua/yeparkhiia/monastyr-zhydychn/>
3. Волинська релігійна громада прогресивного іудаїзму: офіційний сайт. URL: <http://jewishvolyn.com/ua/>
4. Департамент культури Луцької міської ради: офіційний сайт. URL: <http://culture-lutsk.org.ua>
5. Добинда І. Характеристика сакральних пам'яток Волинської області та їхнє територіальне поширення. *Геополітика и екогеодинамика регионов*: науч. журнал. Том 10. Вип. 2. Сімферополь, 2014. С. 515–519.
6. Звіт про мережу релігійних організацій Державної служби України з етнополітики та свободи совісті. URL: <https://dess.gov.ua/statistics-2020/> (дата звернення: 29.09.2021)
7. Ільїна О., Луговська Л. Релігійно-паломницькі об'єкти Волинської області та перспективи їх використання в туристичній діяльності. *Суспільно-географічні чинники розвитку регіонів*. Луцьк: Східноєвропейський нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2017. С. 163–165.
8. Ковальчук Є. До питання збереження пам'яток сакрального мистецтва у храмах Волині. *Українська культова архітектура у світовому контексті*: матеріали міжнародної наукової конференції. К., 2001. С. 96–101.
9. Ковальчук Є. Пам'ятки давнього сакрального мистецтва у Луцькому Свято-Троїцькому соборі. *Минуле і сучасне Волині та Полісся: Свято-Троїцький*

- собор в історії Луцька та Волині: матеріали XVII Волин. обл. наук. конф., присвяч. 250-річчю від дати завершення будівництва Луцького собору Святої Трійці та 125-річчю з часу його освячення як православ. кафедр. собору. Луцьк, 2005. С. 18–21.*
10. Ковальчук Н., Войтович В., Іванова А. Ресурси релігійного туризму екскурсійно-пізнавальної спрямованості у Волинській області. *Проблеми активізації рекреаційно-оздоровчої діяльності населення: матеріали X Всеукр. наук.-практ. конф. з міжнар. участю (12–13 трав. 2016 р.).* Львів: Вид-во ЛДУФК, 2016. С. 40–44.
 11. Конституція України: Закон України № 254к/96-ВР від 28.06.1996. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80#Text>
 12. Луцьк, Жидичин та Володимир-Волинський підписали меморандум про співпрацю у сфері туризму: URL: <https://www.lutskrada.gov.ua/publications/lutsk-zhydychyn-ta-volodymyr-volynskyi-pidpysaly-memorandum-pro-spivpratsiu-u-sferi-turyzmu>
 13. Луцьк. Приємне відкриття. URL: <https://www.visitlutsk.com>
 14. Луцька дієцезія Римсько-Католицької Церкви: офіційний сайт. URL: <http://catholic.volyn.ua/index.php/ua/>
 15. Луцька міська рада: офіційний сайт. URL: <https://www.lutskrada.gov.ua/about>
 16. Луцька рада церков: офіційний сайт Луцької міської ради. URL: <https://www.lutskrada.gov.ua/pages/lutska-rada-tserkov>
 17. Луцький Екзархат Української Греко-Католицької Церкви: офіційний сайт. URL: http://lutsk-ugcc.org.ua/?fbclid=IwAR3RLYEzHbBGDDA8rBZ5NCXv6u_B-zEWUR2jxE1d8sTGTKgLkDz1lKqPq8E
 18. Мальська М., Худо В., Цибух В. Основи туристичного бізнесу: навчальний посібник. Київ: Центр навчальної літератури, 2004. 272 с.
 19. Музейний простір Волині: офіційний сайт. URL: http://volyn-museum.com.ua/index/muzej_volinskoji_ikoni/0-11
 20. Панченко С. Релігійний туризм в Україні: стан, потенціал, перспективи. Київ: Автограф, 2019. 163 с.
 21. Патійчук В. О., Ломізова Ю. С. Волинська область як потенційний регіон релігійно-паломницького туризму. *Індустрія гостинності у країнах Європи: матеріали IV міжнар. наук.-практ. конф. Сімферополь: Кримський ін-т бізнесу, 2012. С. 88–92.*
 22. Православна Волинь. Офіційний сайт Волинської єпархії УПЦ. URL: <https://pravoslavna.volyn.ua>

23. Про Програму розвитку туризму Луцької міської територіальної громади на 2021-2022 роки: URL: <https://www.lutskrada.gov.ua/documents/16080372132381239-pro-programu-rozvitku-turizmu-lutskoi-miskoi-teritorialnoi-gromadi-na-2021-2022-roki>
24. Про туризм: Закон України № 324/95-ВР від 15.09.1995. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/324/95-vr#Text>
25. Центр туристичної інформації та паломництва «ZHYDYCHYN CENTER / ЖИДИЧИН ЦЕНТР». URL: <https://zhydychyn-center.business.site/>

Тетяна Кирилюк

*Західноукраїнський національний університет
(науковий керівник: док. пед. наук, проф.Юрій Щербяк.)*

РЕЛІГІЙНЕ ПАЛОМНИЦТВО ЯК ОДИН ІЗ ЧИННИКІВ РОЗВИТКУ СУЧАСНОГО ТУРИЗМУ В УКРАЇНІ

У контексті впровадження нової регіональної політики в Україні та проведення адміністративної реформи значущими є чинники стабілізації її економічного розвитку та пошук шляхів оптимізації ресурсів регіонального контексту, в числі яких слід вказати таку частину економіки держави як туризм. Саме туристична галузь може стати одним із вагомих чинників розвитку нашої держави, адже на її території сконцентровані значні туристичні ресурси, включаючи релігійно-паломницькі.

Паломницький туризм, як особливий різновид релігійного, існує та розвивається в наш час інтенсивно та з великим успіхом. Він однозначно має позитивний вплив на економічний розвиток тих регіонів, де знаходяться відомі релігійні об'єкти та духовні реліквії. Прибуття паломників та туристів, яких цікавлять ці місця, сприяє розвитку мережі готелів, гастрономії, торгівлі, виробленню сувенірів, виготовленню продуктів, сфери послуг для мандрівників тощо.

Християнський релігійно-паломницький туризм є одним із найдавніших видів туризму у світі, який почав розвиватися ще кінці XI ст. Найвідоміші християнські релігійно-паломницькі святині сконцентровані переважно в Європі (Греція, Італія, Росія, Франція, Німеччина, Болгарія, Румунія, Іспанія, Португалія, Сербія, Грузія, у тому числі й Україна), а також Азії (Ізраїль, Туреччина, Йорданія, Сирія та ін.). На території нашої держави розміщено численні історико-культурні та релігійно-паломницькі об'єкти (монастирі, церкви, каплиці, старовинні ікони, дзвіниці, цілющі джерела, окремі предмети культу тощо), які притягують до себе

релігійно-паломницькі потоки туристів і паломників, у тому числі й іноземних. За оцінками фахівців, щорічно на територію України приїжджає від 50 до 200 тис. релігійних туристів[4].

Україна була й залишається християнським міжнародним релігійно-паломницьким центром, адже на її території відбулося хрещення Русі (спочатку у Херсонесі, а згодом у Києві), на Київських кручах був встановлений хрест св. апостолом Андрієм Первозданним. Вона має понад тисячолітню православну історію та значне число сакрально-релігійних об'єктів, які притягують до себе значне число міжнародних релігійно-паломницьких туристів.

Різні регіони нашої держави мають значні перспективи для розвитку релігійно-паломницького туризму. На її території є достатня кількість сакрально-релігійних об'єктів для його подальшого розвитку та залучення нових потоків паломників, у тому числі й іноземних. Традиція українського паломництва ведеться здавна, коли віряни з усіх куточків України проходили паломницький шлях до святих місць, щоб отримати духовне очищення та спокутувати гріхи. У молитві перед іконами Спасителя, Божої Матері та інших святих, люди отримували душевний спокій, милосердну підтримку від Господа, позбувалися недугів. Подорожі до святих місць України набувають сьогодні особливої популярності серед християн.

Паломницькі тури по Україні – це знайомство з християнськими святинами рідної країни, відвідування храмів і монастирів, цікаві екскурсії до історичних місць. І обов'язково молитва та духовне очищення. В Тернопільській області знаходиться Марійський (тобто присвячений Пресвятій Богородиці) духовний центр у Зарваниці є однією з найвизначніших католицьких святинь світу і найбільшою святиною Української Греко-Католицької Церкви. Із усіх святих куточків України Зарваниця збирає щороку найбільше прочан, кількість яких іноді сягала й 2-х мільйонів паломників.

Проте загалом туристично-паломницький комплекс в Україні є слабким й недостатньо розвинутим у питаннях надання сервісних туристичних послуг. Це насамперед стосується матеріально-технічної бази та інфраструктури (включаючи заклади харчування та готельний сервіс). Остання потребує значного розширення та удосконалення, незважаючи на часту невибагливість туристів-паломників, що інколи сприймається як необхідний елемент паломництва [5]. Проте більшість туристів-паломників, зокрема західних (польських, чеських, словацьких), звикли до комфортабельних побутових умов і потребують сервісної системи обслуговування [1, с. 36]. Виникає багато проблем не тільки функціонально-господарчого, а й фінансового, юридично-правового змісту, оскільки переважна більшість об'єктів релігійних святинь є приватною власністю релігійних конфесій.

Що ж стосується системи організації релігійно-паломницьких турів, яку забезпечують як церковні, так й туристичні установи різного плану та самоорганізовані релігійно-паломницькі подорожі, то тут слід бажати кращого у багатьох питаннях паломницького обслуговування й надання певних релігійнотуристичних послуг [1, с. 41]. Слід зауважити щодо паломницького обслуговування та діяльності туристичних фірм у нашій державі, то більшість із них пропонують паломницькі тури 1-та3-денного терміну із відвідуванням Києво-Печерської, Почаївської та Святогірської лавр, Зарваниці у Тернопільській області, сакральних об'єктів Чернігова, Львова, Одеси тощо. Проте якісного екскурсійного забезпечення для такого виду туризму вони, як свідчить практика, не надають [3, с. 214].

Головними проблемами в цій сфері туризму є відсутність ґрунтовної професійної підготовки з боку гідів-перекладачів та екскурсоводів-груповодів, які слабо обізнані зі специфікою проведення таких турів. Відсутніми є також добре оснащені транспортні засоби для проведення релігійно-паломницьких турів у регіонах нашої держави, а також катастрофічним є стан місцевих доріг. Особливо це стосується сільської місцевості, де часто розміщуються монастирі та інші сакральні об'єкти, які зазвичай розміщені у віддалених безлюдних територіях [2, с. 28]. Малорозвиненою є також рекламно-інформаційна діяльність у галузі релігійно-паломницького туризму. В Україні недостатньо розвинута система готельного обслуговування релігійно-паломницького туризму. При великих монастирях наявні готелі та трапезні, проте вони не в змозі задовольнити весь туристично-паломницький спектр послуг для туристів такого плану [3, с. 210].

Не менш важливим завданням у розвитку релігійно-паломницького туризму є формування й внутрішнього ринку туристичних релігійно-паломницьких послуг, адже кожен регіон України володіє потужними сакральними ресурсами й потребує вдосконалення транспортного та готельно-харчового обслуговування.

Окрім того, релігійно-туристичні регіони України мають свого потенційного зарубіжного релігійно-паломницького споживача туристичних послуг, правильне спрямування таких туристичних потоків могло б давати значні валютні надходження до місцевих бюджетів регіонів країни. Тому в цьому контексті органам місцевої влади є над чим працювати в питаннях розвитку обслуговуючої інфраструктури з метою надання послуг релігійно-паломницького туризму та його транспортного забезпечення (обслуговування).

Отже, усі регіони України мають достатню кількість сакрально-релігійних об'єктів для подальшого розвитку релігійно-паломницького туризму, що потребує суттєвої оптимізації діяльності туристично-паломницьких структур, включаючи

розвиток сервісно-паломницької інфраструктури та розширення рекламно-інформаційної діяльності, що потребує подальшого наукового вивчення.

ЛІТЕРАТУРА

1. Патійчук В. О. Класифікація релігійно-паломницьких турів за різноякісними ознаками: наук. вісн. Східноєвроп. нац. ун-ту ім. ЛесіУкраїнки. 2016. № 14 (315). С. 36–48.
2. Патійчук В. О. Функціональні особливості організації релігійно-паломницьких турів: наук. вісн. Східноєвроп. нац. ун-ту ім. ЛесіУкраїнки. 2016. № 15 (316). – С. 23–31.
3. Сергійко В.Ф. Свобода совісті - правова гарантія розвитку паломницького туризму: Наукові записки Київського університету туризму, економіки і права. 2017. Вип.11. С.208-221.
4. Чміль О., Чміль В. Релігієзнавчі мандрівки та релігійний туризм: все про туризм. Туристична бібліотека. URL: https://tourlib.net/statti_ukr/chmil.htm.
5. Розвиток паломницького туризму в Україні: сучасний стан та перспективи: Централізована бібліотечна система Шевченківського району м. Києва. URL: <http://shevcbs.kiev.ua/?path=0/2/1757/1733&id=10049>.

МІЖРЕЛІГІЙНИЙ ДІАЛОГ ЧИ ДІАЛОГ КУЛЬТУР: ПОГЛЯД ІЗ ХХІ СТОЛІТТЯ

Ольга Блашків

*кандидат філологічних наук,
доцент кафедри інформаційної та
соціокультурної діяльності,
Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)*

ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ОЗНАКА ВИСОКОГО ДУХОВНОГО РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА ТА СУЧАСНА ТЕХНОЛОГІЯ МИРОТВОРЕННЯ У МІЖКУЛЬТУРНІЙ КОМУНІКАЦІЇ

Велике розмаїття культур світу, збільшення кількості населення, моральне зубожіння, напруженість у стосунках – все це робить толерантність найбільш важливою умовою мирного співіснування. Поняття толерантності означає повагу, прийняття й правильне розуміння багатоманітності культур нашого світу, форм самовираження й прояву людської індивідуальності. Це те, що робить можливим досягнення миру й веде від ідеології насилля й війни до культури миру.

Толерантність – це милостивість, делікатність, прихильність до іншого, але це не поступливість, не потурання. Це, перш за все, – активне ставлення, сформоване на основі визнання універсальних прав і свобод людини. Проте, коли ви просуваєте свої бачення, важлива скромність. Це зовсім не означає, що потрібно приховувати свої знання чи розуміння, здібності. Однак потрібно бути асертивним, тобто навчитися відстоювати себе і захищати свої права у спокійній неагресивній манері, враховувати той факт, що деякі досягнення можуть змусити інших заздрити вам або спонукають їх відчувати себе неадекватно. Також варто віддавати належне і іншим людям. Якщо ви, наприклад, працювали в Китаї, хтось може запитати вас про те, чи добре ви знаєте мову, культуру. Ви, звичайно, можете просто сказати: «Я вільно володію мандаринською, багато знаю про культуру Китаю». Але набагато елегантніше сформулювати свою відповідь так: «Мені дуже пощастило, що в моїй школі були уроки китайської та культури Китаю, отож я вивчав їх декілька років, і у мене була можливість вільно оволодіти цими предметами». Ваші досягнення все ж залишаться вражаючими, але у такий спосіб ви підкреслите свої навички, не вселяючи іншій людині неприємних відчуттів нижчевартості. До того ж скромність не означає самознищення. У деяких країнах, особливо в Азії, замовчування своїх навичок може виявитися

непоганою стратегією самопросування. Але, наприклад, в США вас можуть сприйняти як некомпетентну, або нещиро людину. Будьте скромні, але не мовчіть про істинні знання, справжні заслуги.

Усі люди мають бути повністю інтегровані в суспільство і бути рівноправними незалежно від раси, статі, національності або релігії. Хоча в житті ми часто натрапляємо на упередженість, стереотипізацію, глузування, ненависть, безпідставні звинувачення, залякування, домагання тощо.

Кожен регіон багатолікий, і тому в сучасному світі найбільш актуальна проблема етнічної терпимості. Етнічна толерантність трактується сучасними дослідниками як особлива риса будь-якого етносу, як невід'ємний елемент структури етнічного менталітету, який орієнтується на терпимість, визнання легітимності «чужої правди». Формування толерантності відбувається через розвиток таких якостей, як стійкість до підвищених психологічних навантажень, до тривалого емоційного напруження, здатність швидко і вміло вирішувати особистісні та групові конфлікти, висока моральність, що дозволяє бути прикладом для наслідування. Три «Т» – Терпіння, Терпимість, Толерантність – ось формула міжкультурної комунікації. Усі люди мають бути захищені від масової дискримінації, релігійного переслідування, залякування, вияву ксенофобії, расизму, фашизму.

Міжкультурна толерантність починається з толерантної комунікативної поведінки, яка пов'язана із формуванням ввічливості, мовного етикету, політкоректності та культури спілкування.

У зв'язку з цим толерантність формується в міжкультурному спілкуванні, в якому відбувається виховання почуття поваги до інших народів, їх традицій, цінностей і досягнень, усвідомлення несхожості і прийняття всього етнічного та культурного різноманіття світу. В даному контексті моделлю толерантних відносин є таке суспільство, в якому панують свобода і толерантність до будь-якої думки. Толерантність – це взаємна свобода, яку люди використовують, щоб вірити і говорити те, що їм здається істиною, таким чином, що висловлювання кожным своїх вірувань і думок не несе ніякого насильства.

Толерантність як імператив взаємодії народів і культур полягає в існуванні відмінностей – культурних, етнічних, расових, соціальних та ін. – у людських співтовариствах і повазі тих відмінностей, які є результатом природно-історичного розвитку, і не передбачає безумовної терпимості до соціальної нерівності в його крайніх проявах.

Позитивне розуміння толерантності досягається через з'ясування її протилежності – інтолерантності, або нетерпимості, яка ґрунтується на переконанні, що твоя група, твоя система поглядів, твій спосіб життя і твої вірування стоять вище за інших.

Основними формами прояву інтолерантності є:

- образи, глузування, вираження зневаги;
- негативні стереотипи, упередження, забобони, що ґрунтуються на негативних рисах і якостях;
- етноцентризм;
- дискримінація за різними підставами у вигляді позбавлення соціальних благ, обмеження прав людини, штучної ізоляції в суспільстві;
- расизм, націоналізм, експлуатація, фашизм;
- ксенофобія в формі етнофобії, мігрантофобії;
- осквернення релігійних і культурних пам'яток;
- вигнання, сегрегація, репресії;
- релігійне переслідування.

У сучасному житті ці форми інтолерантності породжуються різними причинами, тому дуже актуальна проблема цілеспрямованого виховання толерантності.

В умовах поліетнічності, багатомовності, полікультурності виховання толерантності багатопланове і має найчастіше характер полікультурної освіти, основними цілями якого є:

- глибоке і всебічне оволодіння культурою власного народу як обов'язкова умова інтеграції в інші культури;
- формування уявлень про різноманіття культур в світі і виховання позитивного ставлення до культурних відмінностей;
- формування і розвиток умінь і навичок ефективної взаємодії з представниками різних культур;
- виховання в дусі миру, терпимості, гуманного міжнаціонального спілкування.

Основним освітнім принципом в досягненні зазначених цілей може служити принцип діалогу, який дозволяє поєднувати у мисленні і діяльності різні ціннісні орієнтації людей, не зводячи їх до однієї культури, форми поведінки чи вірування.

Архієпископ Фултон Дж. Шін, якого в США вважають «найбільш популярною зіркою католицьких медіа» 50–80 років минулого століття, казав: «Терпимість відноситься лише до людей, але ніколи до істини або принципів. Що стосується останніх, ми повинні бути нетерпимими...».

ЛІТЕРАТУРА

1. Культура миру: посібник з толерантності. К, 2018. URL: http://icps.com.ua/assets/uploads/images/images/eu/t_tolerantnist_2018_ukr.pdf.
2. Резолюція 36/55 Генеральної Асамблеї ООН "Декларація про ліквідацію всіх форм нетерпимості та і дискримінації на основі релігії або переконань; Резолюція, Міжнародний документ від 25.11.1981. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_284#Text.
3. Толерантність як соціально-культурний феномен: світоглядно-методологічний аспект: кол. моногр. / [Ф. С. Бацевич С. Л. Грабовська, О. В. Дарморіз та ін.]; за ред. д-ра філос. наук, проф. В. П. Мельника. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2012. 330 с.

УДК 930:001]069.01(477.86)

Олена Дутчак

*К.і.н., доцент кафедри управління
соціокультурною діяльністю, шоу-бізнесу та
івентменеджменту факультету туризму
Прикарпатський національний університет імені
Василя Стефаника
(м. Івано-Франківськ)*

ЕТНОКОНФЕСІЙНІ ЧИННИКИ В ДОСЛІДЖЕННЯХ МУЗЕЙНИЦТВА ПРИКАРПАТТЯ II половини XIX – 30-х рр. XX ст.

Історіографічне дослідження полягає у вивченні генези історичних знань, розвитку науково-історичного процесу, дослідженні стану історичної науки у той чи інший період часу [4, с. 22]. Тенденції розвитку історичної науки, нові концепції та знання кожного історіографічного періоду мають також вплив на суспільство та значною мірою обумовлюють тенденції розвитку науки наступних історіографічних періодів. Саме тому історіографічний аналіз джерельної бази необхідно здійснювати у нерозривному зв'язку із загальнокультурним та суспільним контекстом того історіографічного періоду, у часовому проміжку якого виникло дане історіографічне джерело. Кожне історіографічне джерело як історіографічний факт виступає не тільки результатом діяльності науковця, а й не меншою мірою відображенням його морально-ціннісного світобачення, які в свою чергу є наслідком релігійно-етнічного походження вченого.

Широкий спектр проблематики музейництва Прикарпаття другої половини XIX – 30-х рр. XX ст. (видатні діячі музейної справи, музеї громадських

організацій і товариств, краєзнавча діяльність та формування окремих музейних зібрань) обумовила багаточисельність, неоднорідність та різножанровість джерельної бази. Окрім того, характерною особливістю джерельної бази історіографії музейництва Прикарпаття другої половини XIX – 30-х рр. XX ст. виступає різна етнічна приналежність авторів наукових праць, що тільки посилює різноманітність джерельної бази. Вище окреслене, в основному, стосується доробків, що були підготовлені з другої половини XIX і до кінця 30-х рр. XX ст. Їхніми авторами були українці, поляки, німці, євреї та представники інших національностей, що проживали на території Прикарпаття, яке входило до складу різних держав. У досліджуваний період цей регіон перебував у складі Австро-Угорщини, ЗУНР та Польщі [5].

Вчені, до прикладу, поляки за етнічним походженням, зосереджували свою увагу на внеску у культуру, науку, мистецтво та інші сфери життя представників своєї національності, як і представники інших національностей – на власних здобутках, повністю чи частково ігноруючи здобутки інших. Це стало однією з причин відсутності комплексних узагальнюючих досліджень музейництва Прикарпаття другої половини XIX – 30-х років XX ст. Досі існує проблема відсутності комплексних наукових досліджень, як фактографічного, так і теоретико-методологічного (в тому числі історіографічного) характеру, здійснених на високому академічному рівні [1].

Оскільки на території Прикарпаття спостерігалась подвійна етнічна ідентифікація, що була пов'язана насамперед конфесійною ідентифікацією (римокатолик – поляк, православний – українець, тощо), конфесійна приналежність науковців мала аналогічний вплив на їхні світоглядні засади та тематичну спрямованість їхніх досліджень, що й етнічне походження.

Важливою науковою проблемою, пов'язаною із етнічними чинниками, що мали вплив на історіографічний процес, та характерною для всіх періодів української історіографії, що досі існує в українському науковому просторі, виступає україноцентризм. Україноцентризм традиційно виступає світоглядною позицією українських науковців. Такий підхід настільки вкорінився у практику наукових досліджень, що на сьогодні практично втратив всі ознаки суб'єктивізму та виступає базовою методологічною парадигмою вивчення будь-яких наукових проблем, які мають територіальний чи змістовний стосунок до України та українців нації та здійснюються представниками титульної нації [4].

Така позиція могла бути виправданою на невеликому часовому проміжку після відновлення державної незалежності України, коли українська історична наука характеризувалась наявністю так званих «білих плям» низки проблем української історії, відсутністю провідних світових дослідницьких методик та методологічних напрацювань, відсутністю досвіду проведення узагальнюючих

наукових досліджень на основі наукового космополітизму, об'єктивності, неупередженості та високопрофесійної наукової компетенції [2].

На сьогодні абсолютизація україноцентризму як базової методологічної основи в історичних дослідженнях, вивчення будь-яких фактів чи процесів виключно з позицій титульної нації виступає не таким вже й продуктивним. Більше того, виключний україноцентризм виступає гальмом наукового поступу та бар'єром включення до наукового обігу української історичної науки, як нових фактів, так і певних методологічних напрацювань. Факторами, що підсилюють проблеми залучення нових наукововерифікованих відомостей до наукового обігу української історичної науки та застосування нової дослідницької методології, є не достатній рівень знання іноземних мов сучасними українськими науковцями, а також недостатня комунікація між вченими у глобальних масштабах.

Окреслені вище методологічні проблеми, що є наслідком етноконфесійних світоглядних засад науковців, виступають яскраво вираженими проявами суб'єктивізму, але у випадку з україноцентризмом можна констатувати перехід вираженого суб'єктивізму у одну із основоположних парадигм сучасної історичної науки.

Отже, етноконфесійні чинники здійснили вагомий вплив на науково-історичний процес дослідження музейництва Прикарпаття другої половини XIX – 30-х років XX ст. Тривалий науково-історичний процес дослідження музейництва на Прикарпатті другої половини XIX – 30-х рр. XX ст., різна етнічна та конфесійна приналежність науковців та інші фактори спричинили наявність широкого кола історіографічних джерел різноманітного характеру та ступеня інформативності – від наукових статей та монографій до архівних зібрань та літератури мемуарного характеру.

ЛІТЕРАТУРА

1. Dutchak O. Theoretical and methodological problems of research of historiography of museum movement on Priкарpathian region in second half of the XIX century – 30s of XX century. Innovative scientific researches: European development trends and regional aspect. 3rd ed. Riga, Latvia: "Baltija Publishing", 2020. P. 202-220.
2. Інститут історії України НАН України. URL: history.org.ua (дата звернення 28.09. 2021)
3. Калакура Я. (2004) Українська історіографія: Курс лекцій. Київ: Генеза, 496 с.
4. Кіян О. Методологічні принципи історіографічного синтезу: антропологічний контексті гносеологічні орієнтири. Наукові записки: історичні науки. Випуск 13: С.250-260. (електронний журнал). URL:

http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:jLe_eirU7HQJ:www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe%3FC21COM%3D2%26I21DBN%3DUJRN%26I21DBN%3DUJRN%26IMAGE_FILE_DOWNLOAD%3D1%26Image_file_name%3DPDF/Nz_i_2010_13_30.pdf+%&cd=3&hl=uk&ct=clnk&gl=ua&client=opera

5. Маньковська Р. (1997) Музейництво в Україні: питання теорії та практики (1917 – червень 1941). Автореферат дисертації на здоб. наук. ст. канд. істор. наук (07.00.01), Інститут історії України. Київ, 21 с.

УДК 159.9

Людмила Куц,

*кандидат економічних наук, доцент, магістр гр. ПСзм-21,
Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)*

Марія Бригадир,

*кандидат психологічних наук, доцент,
Західноукраїнський національний університет (Тернопіль)*

ГАРМОНІЗАЦІЯ ЖИТТЯ ЯК ПОНЯТТЯ У ПСИХОЛОГІЧНІЙ НАУЦІ ТА ХРИСТІЯНСТВІ: ТЕОРЕТИЧНІ АСПЕКТИ

Проведений нами аналіз наукової психологічної літератури вказує на те, що поняття «гармонія», «гармонізація життя» науковці, зазвичай, вживають у контексті їх ролі щодо забезпечення психічного здоров'я особистості.

Водночас до питання гармонізації життя, його різних сфер, звертаються науковці й з інших областей діяльності, зокрема економічної. Наприклад, В. Сукалова, П. Ценіга, Г. Янотова розглядають проблему гармонізації трудового та сімейного життя працівників фірм, яка на сьогодні стає у фокусі управління компанією на практиці. Адже є фірми з хорошим або поганим балансом між робочим і особистим життям, що відображатиметься на психічному здоров'ї працівників, їх ефективності та показниках компаній [8].

Психічне здоров'я є одним зі значимих понять психології. Сходження від психофізіологічних до метаантропологічних аспектів буття спричинило перетворення системи психологічного знання й перегляд її основної проблематики.

Трактуючи поняття «психічне здоров'я», багато науковців говорять про стан балансу/ гармонії, акцентуючи увагу на тому чи іншому аспекті феномену людського буття. Зокрема, Р. Асаджіолі акцентує увагу на гармонії між різними

структурними компонентами особистості [2]. Натомість А. В. Петровський, М. Г. Ярошевський та ін. зосереджують увагу на процесах адаптації людини (зокрема, на гармонії відносин між людиною і довкіллям) [7].

Акцент на гармонійності Н. В. Павлик робить, даючи визначення психологічному здоров'ю. Методологічно вірним вважаємо все ж термін «психічне здоров'я», і, опираючись на доробок автора, психічне здоров'я можна трактувати як складне, багаторівневе утворення, що презентує гармонійний тілесно-душевно-духовний стан особистості, основою якого є баланс між внутрішніми процесами (духовними, соціальними, емоційними, вольовими, інтелектуальними, соматичними), людиною та світом [5]. На рис.1 наведено різні рівні гармонії.

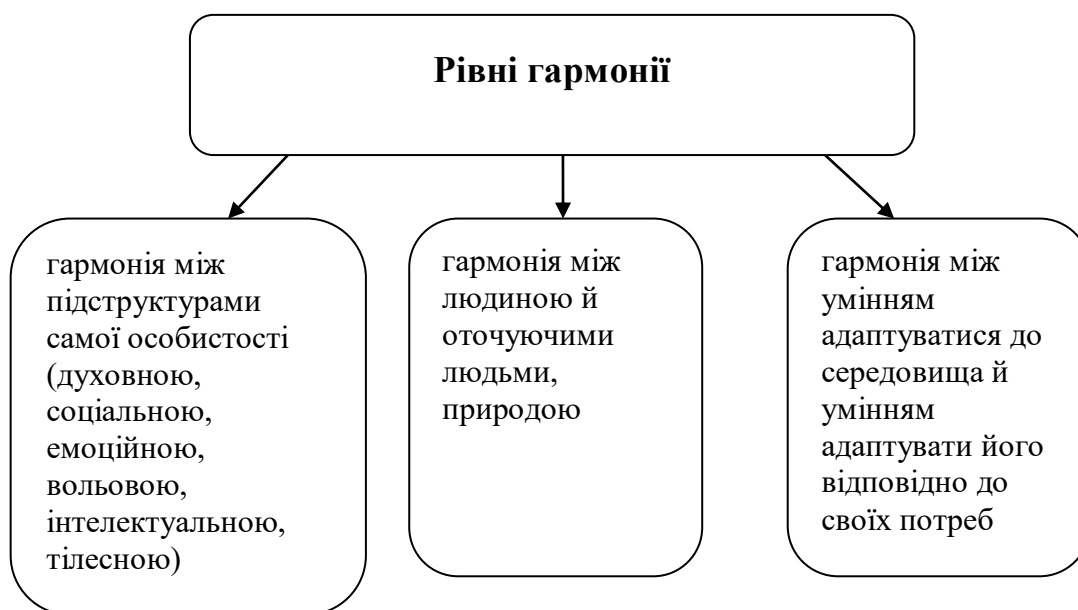


Рис. 1. Рівні гармонії при психічному здоров'ї

Джерело: розроблено з використанням [5].

У структурі психічного здоров'я визначають такі компоненти: духовно-смысловий, соціально-особистісний, індивідуально-психологічний та психосоматичний [5].

Таким чином, підсумовуючи вищенаведені дослідження, можна зробити висновок, що гармонізація життя – це динамічний процес забезпечення психічного здоров'я людини (може мати за мету його формування, підтримку, збереження) й передбачає досягнення гармонії на різних рівнях: 1) між підструктурами самої особистості (духовно-смысловую, соціально-особистісною, індивідуально-психологічною та психосоматичною); 2) між людиною й середовищем (оточуючими людьми, соціумом, природою).

А. Мей, зауважує, що коли в психології почали підніматися питання метафізичного характеру про смисл, свободу, волю й самореалізацію, до релігійного досвіду знову звернули увагу як до серйозної складової людського

буття (наприклад, як до переживання вершини або до верхніх рівнів в піраміді А. Маслоу). Автор звертає увагу, що ще К.Г. Юнг, на початку співробітник З. Фрейда, але пізніше розробив свою власну концепцію глибинної психології і навмисно повернув релігійний досвід в центр психології, як релігійну суміш всіх світових та природних релігій. Науковець зауважує, що «на жаль, багато людей в західних країнах, не встановлюють зв'язку між особистісним ростом, свободою, здійсненням життя, здоров'ям і християнською вірою (хоча ця сторона релігійності помічається все більше і більше в психологічних дослідженнях)» [4].

Згідно з положеннями християнської антропології, здоровий розвиток особистості визначається домінуванням духовно-моральної спрямованості. До структури особистості входить дух, душа й тіло. Дух розглядається як: 1) вища Божественна якість, благодать, що перетворює душу людини й надає їй вищі стани (віру, надію, любов, блаженство); це Божественна Сила для життя, для співтворчості з Богом, зі світом і природою; 2) це загальна енергія, життєдайна сила; 3) це джерело психічної енергії, що забезпечує самосвідомість, емоційно-вольову активність. Духовність – це активність духу. Призначення духу – спілкування з Богом і духовним світом через віру. Підструктура душі включає розум (інтелект, пізнавальні здібності), почуття і волю. До підструктури тіла належать відчуття які становлять область психосоматики. Між духом, душею й тілом існує чітка ієрархія. Тіло має підкорятися душі, душа – духу, дух повинен мати зв'язок з Богом. Доки людина зберігала таку ієрархію духа, душі й тіла, вона була гармонійною. Гармонія порушилася після гріхопадіння. І, як зауважує Н. Павлик, розвиток духовного рівня особистості може долати дисгармонійність її характеру (порушення душевного рівня) [6].

Сучасний російський психотерапевт Д. О. Авдєєв також говорить про те, що духовною основою дисгармоній в людині є нерозвиненість духу й дефіцит моральності [1].

Гармонія життя християнина, як зазначає О. Вишневський, говорячи про віру як передумову гармонії, реалізується в трьох сферах [3].

1. Гармонія в стосунках особи з іншими людьми, із зовнішнім середовищем. Вона досягається через християнське розуміння любові: стався до ближнього свого так, як ти би хотів, щоб інші ставилися до тебе.

2. Гармонія з власним сумлінням, внутрішній душевний комфорт. Опиняючись постійно перед вибором між вигідним злом і невигідним добром, людина може вчинити по-різному. Але, обравши зло, вона вступає в суперечність із власним сумлінням, що спричиняє неспокій в душі. Різні люди по-різному використовують дар Божий, яким є сумління.

3. Гармонія з Абсолютом Добра, з Богом. Людина перестає "боятися" Бога, не очікує карі за вчинене зло. Основу цієї сфери життя становить віра в

першу заповідь любові: любити Бога понад усе. Бо Він — підстава гармонії. Йдеться не про "рабську підлеглість" Вищому Авторитетові, а про прихильність людини до тих ідеалів, які Він втілює в собі а, отже, про самовизначення людини в світі й в природі, про основний закон її поведінки.

Таким чином, гармонізація життя у християнстві стосується рівнів гармонії людини як особистості духовно-душевно-тілесної і проявляється як гармонія у стосунках з собою, з іншими, з Богом. Відповідно, у християнській традиції «гармонійна особистість = особистість, в якій добре психічне здоров'я».

ЛІТЕРАТУРА

1. Авдеев Д.А. Нервность: ее духовные причины и проявления. 6-е изд. Москва: «МБЦ Серафима Саровского», «Омега», 2009. 320 с.
2. Ассаджиоли Р. Психосинтез: теория и практика. Москва: REFL-book, 1994. 314 с.
3. Вишневський О. Теоретичні основи сучасної української педагогіки: Посібн. для студентів вищих навчальних закладів. Вид.2-е доп.і пер. Дрогобич: Коло. 2006. URL: <http://prima.lnu.edu.ua/Pedagogika/library/vyshnevsky.pdf>
4. Мей А. Світ психології і християнська віра. Вісник Київського інституту бізнесу та технологій. Вип.3 (19). 2012.С. 3-9.
5. Павлик Н. В. Психологічне здоров'я як передумова конструктивного особистісного розвитку педагога. 2020. URL: <https://maup.com.ua/assets/files/psihologz/2020-2/5.pdf>
6. Павлик Н. Духовно-моральні основи гармонізації характеру обдарованої молоді з позиції християнської антропології URL: <https://lib.iitta.gov.ua/719786/1/%D0%A1%D1%82%D0%B0%D1%82%D1%82%D1%8F%20%D0%86%D0%9E%D0%94-3-%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D0%B2%D0%B5%D1%80%D1%82%D0%B8%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D0%BD.pdf>
7. Психология. Словарь/ Под общей ред. А.В. Петровского, М. Г. Ярошевского. 2-е изд., испр. и доп. Москва: Политиздат, 1990. 494 с.
8. Sukalova V., Ceniga P., Janotova H. Harmonization of work and family life in company management in Slovakia. *Procedia Economics and Finance*. 2015. №26. P. 152 – 159.

*к. філол. н., викладач кафедри інформаційної та соціокультурної діяльності
Західноукраїнського національного університету*

Олександр Галюк

*здобувач II курсу магістратури, група ПОІЗ-21
Західноукраїнський національний університет*

ДЕОНТОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД У РОЗВИТКУ ПРОФЕСІЙНО-КОМУНІКАТИВНОЇ КУЛЬТУРИ КЕРІВНИКІВ НАВЧАЛЬНИХ ЗАКЛАДІВ

Основна глобально-історична особливість ХХІ століття полягає в переході суспільних формацій високорозвинених країн від постіндустріального до інформаційного суспільства. Тому в сучасному світі основним стратегічним ресурсом і людським капіталом будь-якої держави є не просто знання, а, в першу чергу, рівень інформаційно-комунікативного, інтелектуально-креативного розвитку його членів. Звідси зрозумілі високі вимоги, що пред'являються державою і суспільством до утворення, основним завданням якого є підготовка сучасно освічених, інформаційно-компетентних, моральних, комунікативно культурних, підприємливих людей, які здатні до співпраці, можуть самостійно приймати рішення, мають почуття відповідальності за долю країни, її соціально-економічне та соціокультурне процвітання.

Удосконалення системи підвищення кваліфікації педагогічних і управлінських кадрів освітніх установ є актуальною проблемою для багатьох країн світу. Стратегічний напрямок розвитку підвищення кваліфікації менеджерів освіти знаходиться в вирішенні проблеми індивідуально-орієнтованої, практико-прикладної, професійно-деонтологічної освіти, в якій навчально-пізнавальна діяльність дорослого учня була б провідною в тандемі «учень – викладач».

Застосування історико-логічного методу дослідження з одночасним теоретико-методологічним аналізом дозволяє скласти цілісну картину розвитку системи підвищення кваліфікації педагогічних і управлінських кадрів загальноосвітніх установ, виявити тенденції і протиріччя сучасного її етапу, сформулювати концептуальні засади модернізації змістовного і технологічного базисів системи підвищення кваліфікації керівників шкіл, менеджерів освіти.

Керівник сучасного освітнього закладу є центральною фігурою всього освітнього процесу. Він повинен вміти вирішувати найрізноманітніші управлінські проблеми, вміти не тільки керувати освітнім закладом з усталеними традиціями і укладом, але і перевести його на якісно новий рівень, що вимагає спеціальних знань теорії і практики управління, певних особистісних і професійних якостей, комунікативних навичок, деонтологічної культури особистості фахівця.

Деонтологічний підхід в системі підвищення кваліфікації педагогічних і управлінських кадрів є відповіддю на об'єктивні вимоги часу, пов'язані з підвищенням державно-суспільних вимог до рівня професійної (в тому числі й деонтологічної) культури працівників освіти, з динамічними змінами соціальної інфраструктури українського суспільства, підвищенням конкуренції на ринку педагогічної праці. Деонтологічний підхід необхідний для забезпечення гарантії прав кожної людини на отримання якісної освіти без заподіяння шкоди психофізичному і моральному здоров'ю особистості.

Деонтологічний підхід до розвитку професійної культури менеджера освіти в системі підвищення його кваліфікації орієнтований на прийняття і усвідомлення фахівцем-практиком етико-посадових, моральних, імперативно-кодексних норм, цінностей, ідеалів педагогічної професії як в широкому, так і у вузькому спеціалізовано-професійному розумінні; на основі оволодіння варіативними навичками особистісно-ділових комунікацій і міжетнічної, полікультурної співпраці; розуміння відповідальності за свою професійну поведінку; усвідомлення своєї високої місії як носія рідної культури, мовної культури, як представника учительській інтелігенції, а також на основі прийняття цінностей толерантності як базової складової педагогічного спілкування та комунікативної культури керівного працівника. Реалізація деонтологічних підходу до розвитку професійної культури менеджера освіти в системі підвищення кваліфікації сприяє особистісному і професійному зростанню фахівця. В основі підходу лежить розуміння і твердження унікальності індивідуальності кожного суб'єкта педагогічного процесу, цінності його життєвого досвіду, тобто пріоритетності індивідуально-особистісного начала в людині.

Концепція реалізації деонтологічних підходу в системі підвищення кваліфікації менеджерів освіти вибудовується на основі виявлених і обґрунтованих факторів, функцій, принципів, критерії та показниками, які пов'язані з компетентнісним, культурологічним, акмеологічним підходами.

Факторами, що зумовлюють необхідність теоретико-методологічного обґрунтування та практичного застосування деонтологічних підходу в реальній практиці функціонування установ системи підвищення кваліфікації педагогічних кадрів, є: об'єктивно-детермінуючі, нормативно-правові, суб'єктивно-детермінуючі.

Функції деонтологічних підходу в системі підвищення кваліфікації педагогічних кадрів: діагностико-прогностична; конструктивно-перетворювальна; адаптивна; рефлексивно-компенсаторна; профілактична; креативно-розвиваюча.

ЛІТЕРАТУРА

1. Камінська І. П. Психологічні особливості формування деонтологічної культури майбутніх медиків засобами іноземної мови: автореф. дис. на здобуття наукового ступеня кандидата психологічних наук: 19.00.07 / Київський університет імені Бориса Грінченка. Київ, 2015. 22 с.
2. Вербовська Р. Деонтологічний підхід до підготовки майбутніх лікарів-стоматологів. *Актуальні проблеми сучасної медицини: Вісник Української медичної стоматологічної академії*, 2019. № 19(1). С. 93-96. URL: <https://doi.org/10.31718/2077-1096.19.1.93>
3. Шпак В. П. Деонтологічний підхід як методологічне підґрунтя науково-педагогічних досліджень у системі медичної освіти. *Вісник Черкаського університету*, 2017. № 13-14. С. 150-158. URL: <https://ped-ejournal.cdu.edu.ua/article/view/2262/2338>

УДК2-67:316.77

Крисовата Л.А.

*студентка 1-го курсу магістратури
спеціальності «Міжнародні відносини,
суспільні комунікації та регіональні студії»
Інституту міжнародних відносин
Київського національного університету імені Тараса Шевченка*

МІЖКОНФЕСІЙНІ ВІДНОСИНИ В ГЛОБАЛЬНОМУ КОМУНІКАЦІЙНОМУ ПРОСТОРІ

Міжконфесійні відносини в глобальному комунікаційному просторі завжди базуються на діалозі. Термін «діалог» походить від грецького *dia-logos*, що буквально означає «через слово». Тому термін «діалог» можна визначити як спільну розмову. Міжрелігійний діалог - це насамперед розмова між віруючими різних конфесій або релігійних традицій. По суті, міжрелігійний діалог – це зустрічі між людьми, які живуть за різними релігійними традиціями в атмосфері взаємодовіри та прийняття. За словами Уеслі Аріараджа міжрелігійний діалог розглядається як «спосіб не тільки дізнатися більше інформації про віру інших, але й відкрити нові виміри власної традиції віри» [1, 314]. Тому міжрелігійний діалог може бути дискурсом між двома або більше релігійними об'єднаннями для кращого розуміння принципів кожної з метою сприяння мирному співіснуванню серед сповідувачів таких віросповідань.

Щодо спірного тлумачення терміну «глобалізація», то воно має багато варіантів, кожен з яких заслуговує на увагу. Але найкраще глобалізацію можна

визначити як процес «все більш взаємозалежного світу» [2], де «політичні, економічні, соціальні та культурні відносини не обмежуються територіальними межами чи державними суб'єктами» [3, 735-736]. Глобалізація змінює культурні традиції земної кулі та створює гомогенізовану «глобальну культуру». Хоча це явище не є новим, процес глобалізації справді зробив світ місцем, де політичні, соціальні та економічні події в різних країнах впливають на зміну світової політики. У результаті чого люди починають шукати постійних часових і просторово обмежених ідентичностей у світі, що змінюється щодня [4]. Однією з таких ідентичностей є релігія.

Загалом, релігія - це система вірувань і звичаїв. Це слово походить від латинського «religare», що означає «знову зв'язати те, що колись було зв'язане, але з того часу розірване» [5, 742]. Дійсно, з глобалізацією економіки та політики люди відчувають себе невпевнено, оскільки звичний їм життєвий устрій реорганізовується. Отже, «для того, щоб людина зберігала почуття психологічного благополуччя та уникнення екзистенціальної тривоги», люди звертаються до історій і вчень зі Святого Письма, які дають уявлення про те, як вони можуть бути прив'язаними до «значущого світу», світу, який швидко змінюється з кожним днем [6, 38-39].

Феномен глобалізації релігії спростив передачу всеохоплюючого послання будь-якої релігії у всьому світі. У результаті цього суспільства стають менш ексклюзивними та більш мультирелігійними. Соціальна реальність змушує світові релігійні спільноти позбутися свого ексклюзивного ставлення та виробити деякі універсальні орієнтації, які мають бути більш пристосованими до інших. В цих умовах різні форми міжрелігійного діалогу мають вирішальне значення. Таким чином, міжрелігійний діалог буде плідним, оскільки люди різних релігій та вір зустрічаються один з одним в атмосфері свободи та відкритості для кожного партнера, щоб слухати та розуміти один одного.

Діалог між людьми різних конфесій є необхідним не тільки з інструментальних причин, але і тому, що ми пов'язані разом у спільному пошуку істини. Історії релігійної істини іноді можуть суперечити одна одній, але їх потрібно розуміти в контексті єдиного цілого. Релігії впорядковують і створюють структуру в нашому житті, сприяють розвитку спільноти.

Глобалізація приносить культуру плюралізму, що означає, що релігії, які «є частково схожими, але відрізняються етикою та інтересами», взаємодіють між собою [7, 5]. По суті, провідні світові релігійні традиції навчають таких цінностей, як людська гідність, рівність, свобода, мир та солідарність. Більш конкретно, релігії дотримуються правила: «те, чого ви не хочете зробити з собою, не робіть з іншими» [8]. Отже, завдяки таким релігійним цінностям глобалізація породжує більшу толерантність у таких сферах, як політика, економіка та культура.

У політичних сферах глобалізація створила глобальні політичні форуми, які об'єднують культурні, етнічні та релігійні відмінності, ідеології, які колись сприймалися як поділ світу, через велику кількість міжнародних організацій, таких як Організація Об'єднаних Націй (ООН) та Всесвітня організація охорони здоров'я (ВООЗ), а також регіональні організації, такі як Європейський Союз (ЄС), Організація Ісламської конференції (ОІК) або Африканський союз (АС). Обговорюючи різні питання (міжнародний мир і безпека, питання охорони здоров'я, бідність та навколишнє середовище) ці організації, як правило, поділяють багато тих самих основних зобов'язань, що і релігійні традиції - мир, людську гідність та рівність людей, а також вирішення конфліктів, в яких вони активно беруть участь, за допомогою переговорів, посередництва та дипломатії.

З точки зору економіки, у міру зростання економік лідируючих країн світу, основні релігії кожної з цих країн також зросли фінансово, отримавши більше матеріальних ресурсів для поширення своїх переконань. Наприклад, місіонерська робота, особливо у світлі глобалізації, є сильною у багатьох країнах третього світу. У результаті головні релігії сьогодні є поширеними по всьому світу: християнство стає «південним», іслам - «азіатським», а буддизм - «західним» [9, 23]. Територіальні кордони стираються, адже релігії поширюють свої вірування серед людей по всьому світу.

Також релігія отримала величезну користь і від технічного прогресу. Наприклад, веб-сайти надають інформацію та пояснення щодо різних релігій будь якій людині, незалежно від її географічного розташування, а також надають можливість зв'язатися з іншими по всьому світу та проводити дебати, які дозволяють поширювати релігійні ідеї. Крім того, телебачення дозволяє транслювати релігійні канали, які надають візуальні релігійні вчення та практики. Отже, зробивши стрибок на інформаційну магістраль, яка приносить релігійні вчення в кожен будинок і контролює їх в глобальних умовах, релігії об'єдналися в одне ціле. Глобалізація дозволяє релігіям, які раніше були ізольовані одна від одної, мати регулярні та неминучі контакти.

Отже, можна дійти висновку, що в період, коли глобалізація ще повністю незавершила свій процес, релігії повинні використовувати легкодоступну комунікацію за допомогою передових технологій, щоб більше зосередитися на гуманних та плюралістичних формах свого вчення, таких цінностях, як людська гідність та свобода людини, як засобу управління релігійним різноманіттям та уникненням насильства. Іншими словами, релігія повинна бути відкритою для інших традицій і того, чого вони можуть навчити. Насправді, хоча вони і мають «фіксовані тексти», основні світові релігії не мають «фіксованих переконань», а «лише фіксовані тлумачення цих переконань», що означає, що їхні переконання можна «заново відкрити, заново винайти та переосмислити» [10, 37].

ЖИТЕПАТҮПА

1. S. Wesley Ariarajah. «Interfaith Dialogue» in Dictionary of the Ecumenical Movement 2nd Edition, edited by Nicholas Lossky et. a.. (Geneva, WCC Publications). 2002. P. 314.
2. Boutros Boutros-Ghali, An Agenda for Peace, Preventive Diplomacy, Peacemaking, and Peace-Keeping. 1992. URL: http://www.unrol.org/files/A_47_277.
3. Robert McCorquodale, Richard Fairbrother. Globalization and Human Rights. Human Rights Quarterly 2. 1999. P. 735-736.
4. Peter Beyer. Religion and Globalization. London, United Kingdom: SAGE Publications. 1994.
5. Catarina Kinnvall. Globalization and Religious Nationalism: Self, Identity, and the Search for Ontological Security, supra note 6. 2004. P. 742.
6. Anthony Giddens. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge, United Kingdom: Polity Press. 1991. P. 38-39.
7. Thomas Bandchoff. Religious Pluralism, Globalization, and World Politics. New York, NY: Oxford University Press. 2008. P. 5
8. Hans Kung. Explanatory Remarks Concerning a Declaration of the Religious Global Ethic. URL: <http://globalethic.org/Center/kung.htm>.
9. Richard Tiplady. One World Or Many? The Impact of Globalisation on Mission. Pasadena, California: William Carey Library. 2003. P. 23.
10. Scott M. Thomas. Religion and International Society in Jeff Haynes. Religion, Globalization, and Political Culture in the Third World. Basingstoke, UK: Macmillan. 1999. P. 37.

RELIGIA I POLITYKA WŚRÓD WARTOŚCI ŻYCIOWYCH SŁOWAKÓW¹

Wstęp

Wartości religia i polityka wywołują wśród współczesnych ludzi wiele nieporozumień, niekiedy alergicznych reakcji oraz zastrzeżeń. Dosyć często prowadzono także dyskusje na temat związków między omawianymi wartościami życiowymi. Niektórzy socjologowie np. przekonują, że osoby bardziej religijne odznaczają się większym dystansem do polityki. Bardziej precyzyjni badacze społeczni jednak zauważają, że uprzedzenia do polityki wykazują raczej osoby charakteryzujące się fundamentalizmem lub fanatyzmem religijnym [1, 122-124]. Na przywołanym tle dyskusji otwartej można zadać kilka interesujących pytań. Nie tylko dla socjologa bardzo interesujące jest pytanie, na ile są dla współczesnych ludzi ważne takie wartości, jak religia lub polityka? Nie mniej interesujące pytanie brzmi: Jakie są różnice w tej sprawie między poszczególnymi kategoriami ludności ze względu na cechy demograficzne lub społeczne (np. płeć, wiek, wykształcenie itp.)? Wreście można zadać trzecie pytanie: Jakie są wzajemne związki między znaczeniem religii i znaczeniem polityki? Na te i inne pytania stara się odpowiadać prezentowane studium empiryczne, które oprócz innych opiera się przede wszystkim o wyniki reprezentatywnych badań socjologicznych nad wartościami życiowymi Słowaków z 2019 roku.²

Prezentowane studium zostanie przedstawione w czterech krótkich częściach ze względu na dwie zarysowane wartości (religia i polityka), ich osadzenie wśród innych wartości życiowych oraz ewentualne wzajemne powiązania. W pierwszej części pt. *Znaczenie przypisywane wartościom życiowym* czytelnik zapozna się z hierarchią wybranych wartości życiowych populacji słowackiej. W drugiej części pt. *Religia wśród wartości życiowych Słowaków* przedstawię znaczenie religii ze względu na wybrane cechy demograficzne lub społeczne. W trzeciej części pt. *Polityka wśród wartości życiowych Słowaków* przedstawię te same kwestie odnośnie do polityki. Wreszcie w czwartej części pt. *Wzajemne związki między znaczeniem religii i znaczeniem polityki* czytelnik zapozna się z ewentualnymi związkami między omawianymi wartościami.

¹ This work was supported by the Slovak Research and Development Agency under the contract No. APVV-16-0116.

² Chodzi o badania kwestionariuszowe wartości życiowych Słowaków, zrealizowanych w ramach projektu badawczego APVV-16-0116. Badaną populacją była populacja dorosłych Słowaków jako całość. Z badanej populacji była za pośrednictwem metody kwotowej wybrana próba, która liczyła 1000 respondentów różnej płci, wieku, wykształcenia oraz miejsca zamieszkania ze wszystkich słowackich regionów.

1 Znaczenie przypisywane wartościom życiowym

W celu odkrycia hierarchii wartości życiowych populacji słowackiej poproszono ankietowanych o ocenę następujących wartości: praca, rodzina, przyjaciele i znajomi, czas wolny, polityka i religia. Znaczenie, jakie przywiązują w swoim życiu do tych wartości, respondenci ocenili według skali: bardzo ważne, raczej ważne, niezbyt ważne, w ogóle nieważne, nie wiem lub nie chcę powiedzieć. Uzyskane wyniki empiryczne zamieszczono w tabeli 1. Biorąc pod uwagę najwyższe oceny („bardzo ważne”) i umiarkowane („raczej ważne”) można przedstawić następującą hierarchię wybranych wartości życiowych Słowaków: rodzina (97,8%), czas wolny (93,3%), przyjaciele i znajomi (91,2%), praca (85,4%), religia (42,3%) i polityka (28,4%) – według najwyższej oceny („bardzo ważne”): rodzina (91,2%), przyjaciele i znajomi (45,4%), czas wolny (44,7%), praca (39,8%), religia (17,0%) i polityka (4,1%)

Tabela 1. Znaczenie przypisywane wartościom życiowym (dane w %)

Cztery pierwsze wartości uzyskały w ocenie badanej populacji słowackiej ponad 80% aprobaty. Dokonywane wybory w tych przypadkach koncentrowały się w obszarze dwóch ocen – „bardzo ważne” i „raczej ważne”. Wyjątkiem pod tym względem były kolejne dwie wartości, które nas w tym opracowaniu szczególnie interesują, a więc religia i polityka. Ankietowani w znacznej mierze akceptowali wartości życia codziennego, które wiążą się z poszukiwaniem zabezpieczenia emocjonalnego,

Wartości życiowe	Bardzo ważne	Raczej ważne	Niezbyt ważne	W ogóle nieważne	Nie wiem lub nie chcę powiedzieć	Razem
Praca	39,8	45,6	10,3	3,2	1,1	100,0
Rodzina	91,2	6,6	1,4	0,4	0,4	100,0
Przyjaciele i znajomi	45,4	45,8	7,5	0,9	0,4	100,0
Czas wolny	44,7	48,6	5,3	1,0	0,4	100,0
Polityka	4,1	24,3	44,3	23,6	3,7	100,0
Religia	17,0	25,3	23,7	29,6	4,4	100,0

prywatności i bezpieczeństwa. Takie wartości jak religia, a szczególnie polityka odgrywali mniej znaczącą rolę w ich życiu. Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych można wnioskować, że Słowacy pragną żyć życiem rodzinnym i spokojnym w gronie przyjaciół oraz cieszyć się dobrą pracą, z dala od wielkiej polityki.

Należy zauważyć, że stosunkowo niska była ranga przypisywana wartości „religia” oraz bardzo niska ranga przypisywana wartości „polityka”. W hierarchii omawianych wartości życiowych znalazła się religia na piątym oraz polityka na szóstym ze sześciu miejsc. Uzyskany wynik odnośnie do religii jest pewnym sygnałem dla przywódców religijnych na Słowacji. Chociaż Słowacy jeszcze w znacznym stopniu deklarują wiarę religijną, w hierarchii wartości życia codziennego religię wyprzedza wiele innych wartości życiowych. Uzyskany wynik odnośnie do polityki jest w zarysowanym sensie ważnym sygnałem dla przywódców politycznych na Słowacji. Powinni oni troszczyć się o to, aby sprawy polityczne były bardziej uważane za „rei publicae”, ważne dla wszystkich członków społeczeństwa.

2 Religia wśród wartości życiowych Słowaków

C. Geertz porównuje religię do „pierwotnego światła”, które rozjaśnia ludzkie życie, ale jednocześnie mówi o tym, że w społeczeństwie współczesnym symbole religijne utraciły wiele ze swojej siły. Wiąże się to z problemem słabnącego oddziaływania symboli religijnych na życie zracjonalizowanego człowieka. Religia jako „pierwotne światło” przypomina obecnie raczej migocący płomień dogasającej świecy. To wcale nie znaczy, że lada chwila zgaśnie, a tym samym pogrążymy się w chaosie spraw dnia powszedniego. Współczesne propozycje widzenia religii są bardzo różne. Dynamiczny charakter relacji między płynną codziennością a ideą porządku i ładu, o jakiej mówią symbole religijne, nie pozwala tak naprawdę przewidzieć kształtu religii jutra [2, 197-199]. Na pytanie o znaczenie religii v życiu współczesnych Słowaków ze względu na wybrane cechy demograficzne lub społeczne odpowiada tabela 2.

Tabela 2. Znaczenie religii ze względu na wybrane zmienne niezależne (dane w %)

Kategorie podzbiorów	Bardzo ważna	Raczej ważna	Niezbyt ważna	W ogóle nieważna	Nie wiem lub nie chcę powiedzieć	Razem
Płeć						
Mężczyzna	15,1	25,6	22,7	32,6	3,9	100,0
Kobieta	18,8	25,0	24,6	26,7	4,8	100,0
Wiek						
18 – 34 lat	18,9	26,1	23,7	29,9	1,4	100,0
35 – 54 lat	15,2	27,7	24,2	28,3	4,7	100,0
55 lat albo więcej	17,2	22,4	23,2	30,6	6,6	100,0
Wykształcenie						
Bez matury	17,3	24,4	21,3	27,6	9,4	100,0
Średnie z maturą	17,9	23,3	23,3	31,7	3,8	100,0
Wyższe	15,9	27,7	25,1	27,7	3,6	100,0
Miejsce zamieszkania						
Do 1 999 miesz.	20,9	28,9	22,2	22,2	5,8	100,0
2000 – 19 999 miesz.	18,5	26,8	22,4	28,3	3,9	100,0
Ponad 20 000 miesz.	14,6	23,0	25,0	33,4	4,0	100,0
Region						
Zachodnia Słowacja	13,5	24,1	23,2	33,8	5,3	100,0
Środkowa Słowacja	17,6	22,8	22,4	32,8	4,4	100,0
Wschodnia Słowacja	21,8	29,2	25,5	20,5	3,0	100,0
Ogółem (N = 1000)	17,0	25,3	23,7	29,6	4,4	100,0

Należy przypomnieć, iż w całej zbiorowości badanej populacji słowackiej uważało religię za bardzo ważną w swoim życiu 17,0% ankietowanych, za raczej ważną – 25,3%, za niezbyt ważną – 23,7%, oraz za w ogóle nieważną – 29,6%. Kilkadziesiąt respondentów nie potrafiło zdefiniować swoje poglądy na temat ważności religii w ich życiu i w związku z tym udzieliło odpowiedzi korekcyjne „nie wiem” lub „nie chcę powiedzieć” (4,4%). Na podstawie referowanych badań socjologicznych można więc stwierdzić, że religia była dla życia około dwóch piątych badanych Słowaków bardzo lub raczej ważna (42,3%). Do pewnego stopnia zaskakujące jest odkrycie, że dla ponad połowy ankietowanej populacji słowackiej, która w stosunkowo wysokim stopniu identyfikuje się z organizacjami religijnymi, przede wszystkim z Kościołem katolickim, religia nie odgrywała ważniejszej roli w ich życiu (53,3%).

Ze względu na przyjęte zmienne niezależne, cechą, która istotnie różnicowała badanych Słowaków, była tylko cecha społeczna „region”. Jest interesujące, że z punktu widzenia płci ($p = 0,210$), wieku ($p = 0,088$), wykształcenia ($p = 0,127$) oraz miejsca

zamieszkania ($p = 0,053$) nie zaznaczono między poszczególnymi kategoriami ludności istotnych różnic statystycznych. Można jednak zauważyć, że religia była o nieco ważniejsza dla ankietowanych z mniejszych osiedli niż dla ankietowanych z większych osiedli (różnica między skrajnymi kategoriami wynosiła 12,2%). W odniesieniu do cechy społecznej „region” można mówić o statystycznie słabej sile związku ($p = 0,002$; $V = 0,111$). Zgodnie z oczekiwaniami, mieszkańcy Wschodniej Słowacji oznaczali religię za bardzo lub raczej ważną w swoim życiu nieco częściej (51,0%) niż mieszkańcy Środkowej (40,4%) albo Zachodniej Słowacji (37,6%).³

Konkludując tę krótką analizę statystyczną należy powiedzieć, iż tylko dla około dwóch piątych ankietowanych była religia bardzo lub raczej ważna w ich życiu (dla ponad połowy respondentów była niezbyt ważna lub w ogóle nieważna). Także można stwierdzić, iż typowym przedstawicielem osoby, dla której była religia stosunkowo najczęściej bardzo lub raczej ważna, był obywatel osiedla do 1 999 mieszkańców we Wschodniej Słowacji. Z drugiej strony, typowym przedstawicielem osoby, dla której była religia niezbyt ważna lub w ogóle nieważna, był obywatel osiedla ponad 20 000 mieszkańców w Zachodniej Słowacji.

3 Polityka wśród wartości życiowych Słowaków

Polityka w życiu codziennym najczęściej wiąże się z władzą państwową. Jeżeli więc pytamy badanych o postawy wobec polityki, w rzeczywistości najczęściej uzyskujemy ich postawy wobec władzy państwowej. Władza państwowa, jako naturalny twór, konieczny dla zaistnienia samej społeczności, jest czymś naturalnym – jak sam człowiek jest kimś naturalnym. Dlatego wszelka władza ludzka nie jest dziełem konwencji, lecz dziełem Bożej proveniencji. Konwencjonalny jest jedynie sposób jej przekazywania i wykonywania przez ludzi [3, 97]. Wspomniany sposób przekazywania i wykonywania władzy jest jednak różny, różnie odbierany i subiektywnie różnie ważny dla życia jednostek. Na pytanie o znaczenie polityki w życiu współczesnych Słowaków ze względu na wybrane cechy demograficzne lub społeczne odpowiada tabela 3.

Należy przypomnieć, iż w całej zbiorowości badanej populacji słowackiej uważało politykę za bardzo ważną w swoim życiu tylko 4,1% ankietowanych, za raczej ważną – 24,3%, za niezbyt ważną – 44,3%, oraz za w ogóle nieważną – 23,6%. Kilkadziesiąt respondentów nie potrafiło zdefiniować swoje poglądy na temat ważności polityki w ich życiu i w związku z tym udzieliło odpowiedzi korekcyjne „nie wiem” lub „nie chcę powiedzieć” (3,7%). Na podstawie referowanych badań empirycznych można więc stwierdzić, że polityka była bardzo lub raczej ważna tylko dla ponad jednej czwartej badanych Słowaków (28,4%). W pewnym sensie zrozumiałe jest odkrycie, że aż dla

³ Zachodnia Słowacja: Województwa Bratysława, Trnawa, Trenczyn i Nitra; Środkowa Słowacja: Województwa Bańska Bystrzyca i Żylin; Wschodnia Słowacja: Województwa Koszyce i Preszów.

ponad dwóch trzecich ankietowanej populacji słowackiej polityka nie odgrywała ważniejszej roli w ich życiu (67,9%).

Tabela 3. Znaczenie polityki ze względu na wybrane zmienne niezależne (dane w %)

Ze względu na przyjęte zmienne niezależne, cechą, która istotnie różnicowała badanych Słowaków, była tylko cecha społeczna „wykształcenie”. Z punktu widzenia płci ($p = 0,072$), wieku ($p = 0,110$), miejsca zamieszkania ($p = 0,827$) oraz regionu ($p = 0,907$) nie zaznaczono między poszczególnymi kategoriami ludności istotnych różnic statystycznych. Można jednak zauważyć, że polityka była o nieco ważniejsza dla mężczyzn niż dla kobiet (różnica wynosiła 7,5%). W odniesieniu do cechy społecznej „wykształcenie” można mówić o statystycznie słabej sile związku ($p = 0,002$; $V = 0,110$). Zgodnie z oczekiwaniami, osoby bez matury oznaczali politykę za bardzo lub

Kategorie podzbiorów	Bardzo ważna	Raczej ważna	Niezbyt ważna	W ogóle nieważna	Nie wiem lub nie chcę powiedzieć	Razem
Płeć						
Mężczyzna	4,8	27,5	42,4	22,7	2,7	100,0
Kobieta	3,5	21,3	46,1	24,4	4,7	100,0
Wiek						
18 – 34 lat	3,4	25,8	41,9	25,4	3,4	100,0
35 – 54 lat	3,8	19,8	51,0	22,4	2,9	100,0
55 lat albo więcej	4,9	27,3	39,9	23,2	4,6	100,0
Wykształcenie						
Bez matury	2,4	18,9	44,1	26,0	8,7	100,0
Średnie z maturą	5,8	24,2	45,6	20,6	3,8	100,0
Wyższe	2,6	26,4	42,6	26,4	2,1	100,0
Miejsce zamieszkania						
Do 1 999 miesz.	4,9	24,9	41,3	24,4	4,4	100,0
2000 – 19 999 miesz.	4,7	20,9	46,1	24,8	3,5	100,0
Ponad 20 000 miesz.	3,5	25,7	44,7	22,6	3,5	100,0
Region						
Zachodnia Słowacja	4,2	24,1	43,8	23,5	4,4	100,0
Środkowa Słowacja	3,2	23,2	45,6	24,0	4,0	100,0
Wschodnia Słowacja	4,7	25,5	44,0	23,5	2,3	100,0
Ogółem (N = 1000)	4,1	24,3	44,3	23,6	3,7	100,0

raczej ważną w swoim życiu nieco rzadziej (21,3%) niż osoby z maturą (30,0%) albo wykształceniem wyższym (29,0%).

Konkludując tę krótką analizę statystyczną należy powiedzieć, iż tylko dla ponad jednej czwartej ankietowanych była polityka bardzo lub raczej ważna w ich życiu (aż dla ponad dwóch trzecich respondentów była niezbyt ważna lub w ogóle nieważna). Także można stwierdzić, iż typowym przedstawicielem osoby, dla której była polityka stosunkowo najczęściej bardzo lub raczej ważna, był mężczyzna z maturą albo wykształceniem wyższym. Z drugiej strony, typowym przedstawicielem osoby, dla której była polityka niezbyt ważna lub w ogóle nieważna, była kobieta bez matury.

Uzyskane wyniki empiryczne w warunkach słowackich do pewnego stopnia korespondują z twierdzeniami o zachowaniach wyborczych, szczególnie wśród młodzieży. W związku z tym pamiętam jeden wykład z Socjologii władzy na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, w którym profesor S. Cieśla dowodził, iż wśród młodzieży do dwudziestego piątego roku życia jest mniej niż 10% stabilnych wyborców, którzy mają ugruntowane postawy polityczne. To znaczy, że aż 90% tej młodzieży należy do kategorii chwiejnych wyborców lub niegłosujących. Taka sytuacja jest pewnego rodzaju alarmem społecznym, ponieważ może się pojawić jakiś charyzmatyczny polityk typu Hitlera, który potrafi przyciągnąć uwagę mas chwiejnych wyborców oraz demokratycznym sposobem objąć władzę polityczną [4].

4 Wzajemne związki między znaczeniem religii i znaczeniem polityki

Po szczegółowym przedstawieniu postaw ankietowanych Słowaków wobec religii i polityki jako wartości życiowych chciałbym w ostatniej części niniejszego opracowania udzielić odpowiedzi na pytanie: Jakie są wzajemne związki między znaczeniem religii i znaczeniem polityki wśród badanej populacji słowackiej? Mówiąc bardziej konkretnie: Jest tak, że im ważniejsza jest religia, tym ważniejsza jest również polityka? Albo jest tak, że im ważniejsza jest religia, tym mniej ważna jest polityka? Albo jest tak, że między znaczeniem religii oraz znaczeniem polityki nie ma wyraźnych związków korelacyjno-statystycznych? Na pytanie o ewentualne związki między omawianymi wartościami życiowymi odpowiada tabela 4.

Na podstawie analizy korelacyjno-statystycznej należy stwierdzić, że między znaczeniem religii i znaczeniem polityki zaznaczono korelację statystyczną o słabej sile związku ($p < 0,0005$; $V = 0,144$). Między znaczeniem omawianych wartości życiowych istnieje mierny, ale statystycznie istotny pozytywny związek – t.z. im ważniejsza była dla badanej osoby religia, tym ważniejsza była dla niej również polityka i *vice versa*. Pod tym względem najbardziej wyróżniała się grupa osób, dla których była religia bardzo ważna – aż dla ponad dwóch piątych z nich była również polityka bardzo lub raczej ważna (42,8%). Z drugiej strony, grupa osób, dla których była religia w ogóle nieważna, w znacznym stopniu lekceważyła również politykę – aż dla czterech piątych z nich była ona niezbyt ważna lub w ogóle nieważna (79,1%).

Tabela 4. Znaczenie polityki ze względu na znaczenie religii (dane w %)

Kategorie podzbiorów	Bardzo ważna	Raczej ważna	Niezbyt ważna	W ogóle nieważna	Razem
Religia					
Bardzo ważna	11,3	31,5	39,3	17,9	100,0
Raczej ważna	2,4	29,7	46,3	21,5	100,0
Niezbyt ważna	3,5	24,6	53,9	18,0	100,0
W ogóle nieważna	2,4	18,5	44,9	34,2	100,0
Ogółem (N = 934)	4,3	25,3	46,5	24,0	100,0

Podsumowując ostatnią analizę statystyczną niniejszego opracowania należy powtórzyć, iż po usunięciu odpowiedzi korekcyjnych religia była bardzo lub raczej ważna dla prawie połowy badanych Słowaków (niezbyt ważna lub w ogóle nieważna była dla ponad połowy respondentów). Z kolei polityka była bardzo lub raczej ważna dla prawie jednej trzeciej ankietowanej populacji (niezbyt ważna lub w ogóle nieważna była dla ponad dwóch trzecich respondentów). Również można przypomnieć, iż typowym przedstawicielem osoby, dla której była polityka stosunkowo najczęściej bardzo lub raczej ważna, był respondent deklarujący bardzo duże znaczenie religii w swoim życiu. Z drugiej strony, typowym przedstawicielem osoby, dla której była polityka niezbyt ważna lub w ogóle nieważna, był respondent deklarujący całkowity brak znaczenia religii w swoim życiu.

Zakończenie

Na zakończenie naszego „spaceru po ogrodzie postaw” badanej populacji słowackiej wobec religii i polityki należy stwierdzić, iż przynajmniej na poziomie deklaracyjnym była dla tej populacji znacznie częściej ważna religia (42,3%) niż polityka (28,4%). Obie opisywane wartości życiowe były jednak przez respondentów znacznie rzadziej cenione niż np. rodzina, przyjaciele i znajomi, czas wolny lub praca. Jest zrozumiałe, że uzyskane wyniki empiryczne nie można odbierać jako maksymalnie obiektywne – chodzi o autodeklaracje, które są w mniejszym lub większym stopniu subiektywne. Z drugiej strony, subiektywne deklaracje są również ważne i poznawczo doniosłe – komunikują bowiem o ogólnych przekonaniach badanych, o intensywności ich przekonań oraz w powiązaniu z innymi płaszczyznami zaangażowania religijnego lub politycznego także o stopniu krytycznej refleksji nad własną religijnością lub zaangażowaniem politycznym [5, 62-63]. Być może, należałoby porównać

przedstawione subiektywne deklaracje badanych Słowaków odnoszące się do znaczenia wybranych wartości życiowych z ich konkretnymi postawami i zachowaniami religijnymi lub politycznymi, co może być zadaniem dla kolejnej refleksji.

Analiza postaw badanej populacji słowackiej wobec wybranych wartości codziennych pozwala stwierdzić, że nie należy się obawiać „świata bez wartości”, chociaż ich hierarchia w środowiskach współczesnych nieco się zmienia (np. czas wolny jest nieco więcej ceniony niż praca lub szkoła oraz dużo więcej niż religia lub polityka) [6, 26-35]. Ważne jest jednak ich rejestrowanie, ponieważ wartości stanowią jeden z nadrzędnych mechanizmów ludzkiego działania. Wpisują się w osobowość jednostki jako trwałe jej elementy (sieć wartości), stanowią podstawę kreowania wizji własnego życia, tworzonej na ich podstawie. Wartości uznawane i realizowane przez jednostkę niewątpliwie wyznaczają jakość jej życia, sposób postrzegania rzeczywistości oraz indywidualne do niej nastawienie i własne w niej ułożenie [7, 215].

Bibliografia

[1] Libiszowska-Żółtkowska M., *Fundamentalizm religijny*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Verbinum, Warszawa 2004, s. 122-124.

[2] Szafrński A. A., *Geertz a antropologiczne dyskusje wokół religii*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.

[3] Krąpiec M. A., *Człowiek i polityka*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007.

[4] Cieśla S., *Stabilność zachowań wyborczych* (wykład z Socjologii władzy), Lublin 23 kwietnia 2007.

[5] Piwowarski W., *Socjologia religii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000.

[6] Štefaňák O., *Hodnoty, túžby a obavy mládeže*, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Nitra 2018.

[7] Wysocka E., *Wybory aksjologiczne i wizja świata a religijność – perspektywa młodzieży studenckiej (refleksja teoretyczna i empiryczne egzemplifikacje)*, w: *Moralność współczesnego społeczeństwa polskiego. Założenia i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Uniwersytet Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2008, s. 213-230.

Sławomir Bylina
ks. dr hab.
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Jana Pawła II
Wydział Nauk Społecznych

THE HOLY SEE AGAINST THE OUTBREAK OF THE WAR IN UKRAINE

The Holy See's interest in the fate of the so-called of the former Eastern Bloc is an important element of diplomacy in the pontificates of the popes of the 20th and 21st centuries. The ecumenical activity of Pope John Paul II and his successors sought to bring closer relations between Christian denominations. Numerous meetings and issued documents testify to the mutual building of spiritual ties.

Recent events in Ukraine have increased interest in this geographical area, especially due to the war conflict, which since the turn of 2013 and 2014 has been developing around the so-called Euromaidan in Kiev, during which the government was changed. The subsequent annexation of Crimea by the Russian Federation and military actions in the vicinity of the cities of Lugansk and Donetsk disturbed public opinion as well as Vatican diplomacy.

The developing military conflict, subsequent victims and the migration process were watched by Pope Francis, who repeatedly referred to the injustice and supported the people of Ukraine in achieving a just peace⁴.

In the following publication I will present the actions of the Holy See towards Ukraine, both through documents, appeals, expressions of prayer and support, as well as signaling the building of relations at a higher level of state and religious relations.

During the *ad limina* Apostolorum visit to the Vatican, Bishop Włodzimierz Juszczak, the bishop of the Wrocław-Gdańsk diocese and the auxiliary bishop of the Przemyśl-Warsaw diocese, Eugeniusz Popowicz, sent a petition to support independence activities in Ukraine. The Pope answered during the Angelus prayer on January 26, 2014. On January 11, 2014, he sent a letter to the Major Archbishop Sviatoslav Shevchuk to the head of the Ukrainian Greek Catholic Church⁵.

⁴S. Bylina, A. Adamski, B. Przywara, The Holy See's approach towards public security threat in Ukraine: media image and reality, *European Journal of Science and Theology*, August 2020, Vol.16, No.4, 53-64.

⁵Papież Franciszek wobec sytuacji na Ukrainie, http://ekai.pl/wydarzenia/ostatnia_chwila/x75986/papiez-franciszek-wobec-sytuacji-na-ukrainie, 12.12.2014

During the Easter Message "Urbi et Orbi" on April 24, 2014, the Pope called for the Risen Christ to enlighten and inspire peaceful initiatives in Ukraine, and that the country should begin to be built in a spirit of unity and dialogue⁶.

Pope Francis conducted several meetings already in the initial period of the war, incl. the meeting of Pope Francis with the Patriarchs and Major Archbishops of the Eastern Catholic Churches, which took place on November 21, 2013. The Pope also met with the faithful of the Ukrainian Greek Catholic Church during an audience on November 25, 2013 on the occasion of the end of the Year of Faith and the celebration of the 1025th anniversary of the Baptism of Ruthenia. Ukraine and the 50th anniversary of the transfer of the relics of St. Bishop Martyr Jozafat Kuncewicz to the Basilica of St. Peter⁷. Francis also met during the meeting of the Council of the Synod of Bishops on February 24-25, 2014. During the extraordinary consistory in the Vatican on February 21, 2014.

The situation in Ukraine was discussed by Pope Francis, among others during the 87th plenary session of the ROACO Aid Works for the Eastern Churches on June 23, 2014 in Rome⁸.

In open relations, he met Bartholomew's Ecumenical Patriarchate of Constantinople⁹.

Eventually, he also met Patriarch Cyril at the airport in Havana, Cuba, during Francis' trip to Mexico¹⁰.

As can be seen in the above accents listing the attitude of Pope Francis towards the war in Ukraine, the situation in the opinion of the Holy See is not anonymous. The above-mentioned accents of documents, speeches and appeals testify to the constant memory and solidarity with the Ukrainian people. The meetings of the Pope with Ukrainian hierarchs and attempts to establish relations with international organizations, also shown, indicate further building of relations in order to resolve the stalemate in the Central and Eastern part of Europe.

References

⁶ Franciszek, *Orędzie wielkanocne „Urbi et Orbi”*, *Obdarz nas Twoim pokojem*, „LO” 2014 nr 5, s. 21.

⁷ *Papież Franciszek wobec sytuacji na Ukrainie* http://ekai.pl/wydarzenia/ostatnia_chwila/x75986/papiez-franciszek-wobec-sytuacji-na-ukrainie, 12.12.2014.

⁸ *W Rzymie o sytuacji na Ukrainie i w Syrii*, <http://papiez.wiara.pl/doc/2061758.W-Rzymie-o-sytuacji-na-Ukrainie-i-w-Syrii> 12.12.2014.

⁹ Franciszek, *Chcemy wzmóc wysiłki na rzecz jedności* <http://papiez.wiara.pl/doc/2264938.Chcemy-wzmoc-wysilki-na-rzecz-jednosci>, 12.12.2014.

¹⁰ *Joint Declaration of Pope Francis and Patriarch Kirill of Moscow and All Russia*, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/february/documents/papa-francesco_20160212_dichiarazione-comune-kirill.html 11.11.2019.

Bylina S., Adamski A., Przywara B., *The Holy See's approach towards public security threat in Ukraine: media image and reality*, European Journal of Science and Theology, August 2020, Vol.16, No.4, 53-64.

Franciszek, *Chcemy wzmóc wysiłki na rzecz jedności*, <http://papiez.wiara.pl/doc/2264938.Chcemy-wzmoc-wysilki-na-rzecz-jednosci>, 12.12.2014.

Franciszek, *Orędzie wielkanocne „Urbi et Orbi”, Obdarz nas Twoim pokojem*, „LO” 2014 nr 5, s. 21.

Joint Declaration of Pope Francis and Patriarch Kirill of Moscow and All Russia, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/february/documents/papa-francesco_20160212_dichiarazione-comune-kirill.html 11.11.2019.

Papież Franciszek wobec sytuacji na Ukrainie, http://ekai.pl/wydarzenia/ostatnia_chwila/x75986/papiez-franciszek-wobec-sytuacji-na-ukrainie, 12.12.2014.

Papież Franciszek wobec sytuacji na Ukrainie, http://ekai.pl/wydarzenia/ostatnia_chwila/x75986/papiez-franciszek-wobec-sytuacji-na-ukrainie, 12.12.2014

W Rzymie o sytuacji na Ukrainie i w Syrii, <http://papiez.wiara.pl/doc/2061758.W-Rzymie-o-sytuacji-na-Ukrainie-i-w-Syrii> 12.12.2014.

Edward Jarmoch

Ks. prof. dr hab.

*Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w
Siedlcach*

INSTYTUCJE PAŃSTWOWE W PROCESIE POMOCY SPOŁECZNEJ

Rozwój społeczeństw i nowe jego wyzwania spowodowały konieczność zajęcia się przez państwo, jego instytucje i inne podmioty, sprawami oświaty jak również zabezpieczenia bytu osób szczególnie starszych i potrzebujących wsparcia. Zauważono, że bez udziału państwa nie można będzie zaspokajać tych potrzeb, ponieważ poszczególne osoby, ich rodziny i pracodawcy oraz inne organizacje nie będą w stanie tego uczynić.

Według J. Piotrowskiego „Pomoc socjalna jest jednym z elementów polityki społecznej, a dokładnie zabezpieczenia społecznego”¹¹. Instytucje państwowe ingerują wówczas, gdy jednostka lub rodzina nie jest w stanie własnymi siłami przezwyciężyć swego trudnego położenia, bez względu na to czy doszło do niego z jej winy, czy też na

¹¹J. Piotrowski, Zabezpieczenie społeczne. Problematyka i metody, KiW, Warszawa 1996, s. 7.

skutek zdarzenia losowego¹². Taką pomoc organizują organizacje administracji rządowej i samorządowej, współpracując z organizacjami społecznymi, związkami wyznaniowymi, stowarzyszeniami o charakterze charytatywnym, fundacjami oraz osobami fizycznymi.

Zarówno administracja rządowa, jak i administracja samorządowa pomocy społecznej stosuje różne metody pozyskiwania środków niepublicznych w celu realizacji określonych dla siebie zadań. administracja państwowa, jak i same placówki pomocy społecznej mogą kontraktować nawet usługi¹³.

Pomoc społeczna może m.in. dostarczać wnioski dla polityki społecznej, korygując jej działanie, inspirować i pomagać w wykrywaniu i przeciwdziałaniu patologii społecznej, skutecznie pomagać osobom i ich rodzinom docierając do przyczyn trudności w zaspakajaniu potrzeb i starać się je usunąć współpracując z innymi instytucjami i organizacjami¹⁴.

Z perspektywy funkcjonowania państwa polskiego uwarunkowaniami prawnymi regulowało do niedawna Ministerstwo Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej, aktualnie Ministerstwo Rodziny i Polityki Społecznej, które w swoich założeniach promuje również zagadnienia pomocy społecznej¹⁵.

Ustawa z dnia 12 marca 2004 r. o pomocy społecznej¹⁶ została uzupełniona przez aktualną ustawę z dnia 15 kwietnia 2021 r. o zmianie ustawy o pomocy społecznej oraz ustawy o zmianie ustawy o pomocy społecznej oraz ustawy o ochronie zdrowia psychicznego¹⁷.

Do przykładowych zmian w zapisach należy wymienić w art. 52 po ust. 2a dodaje się ust. 2b w brzmieniu: „2b. W przypadku gdy na terenie gminy nie ma możliwości prowadzenia rodzinnego domu pomocy lub zapewnienia odpowiedniej do potrzeb liczby miejsc w rodzinnych domach pomocy prowadzonych na jej terenie, gmina może zawrzeć umowę, o której mowa w ust. 2a, z osobą fizyczną lub organizacją pożytku publicznego prowadzącą rodzinny dom pomocy na terenie gminy sąsiadującej z tą gminą”, oraz ust. 6 otrzymuje brzmienie: „6. W przypadku zmiany miejsca zamieszkania realizację programu przejmuje powiat właściwy ze względu na nowe miejsce zamieszkania cudzoziemca oraz: 1) starosta właściwy ze względu na

¹² A. Rajkiewicz, (red.), *Polityka społeczna, Materiały do studiowania*, Biblioteka Pracownika Socjalnego, Katowice 1998, s. 20.

¹³ E. Leś, (red.), *Pomoc społeczna od klientyzmu do partycypacji*, ASPRA-JR, Warszawa 2002/2003, s. 23.

¹⁴ J. Staręga – Piasek, *Pomoc społeczna w Polsce*, Centrum Medyczne Kształcenia Podyplomowego, Warszawa 1988, s. 16.

¹⁵ Bylina, *System Bezpieczeństwa Narodowego. Aksjonormatywne studium w kontekście teoretycznym i praktycznym*, Wydawnictwo UPH Siedlce, Drohiczyńskie Towarzystwo Naukowe, Siedlce-Drohiczyn 2017, s. 285-287.

¹⁶ Dz. U. z 2020 r. poz. 1876 i 2369 oraz z 2021 r. poz. 794 i 803

¹⁷ Dz.U. 2021 poz. 803.

dotychczasowe miejsce zamieszkania cudzoziemca uchyla decyzję o przyznaniu pomocy dla cudzoziemca; 2) starosta właściwy ze względu na nowe miejsce zamieszkania cudzoziemca wydaje decyzję o przyznaniu pomocy dla cudzoziemca na okres wskazany w pierwszej decyzji o przyznaniu pomocy, z uwzględnieniem okresu pomocy wykorzystanej w dotychczasowym miejscu zamieszkania”¹⁸.

Z powyższych przykładów można dostrzec postępy w kierowaniu pomocą społeczną nie tylko w ustawodawstwie polskim, ale także bezpośrednio w procesie pomocy społecznej.

References

Bylina S., System Bezpieczeństwa Narodowego. Aksjonormatywne studium w kontekście teoretycznym i praktycznym, Wydawnictwo UPH Siedlce, Drohiczyńskie Towarzystwo Naukowe, Siedlce-Drohiczyn 2017, s. 285-287.

Leś E., (red.), Pomoc społeczna od klientyzmu do partycypacji , ASPRA-JR, Warszawa 2002/2003, s. 23.

Piotrowski J., Zabezpieczenie społeczne. Problematyka i metody, KiW, Warszawa 1996, s. 7.

Rajkiewicz A., (red.), Polityka społeczna, Materiały do studiowania, Biblioteka Pracownika Socjalnego, Katowice 1998, s. 20.

Staręga – Piasek J., Pomoc społeczna w Polsce, Centrum Medyczne Kształcenia Podyplomowego, Warszawa 1988, s. 16.

Ustawa z dnia 12 marca 2004 r. o pomocy społecznej (Dz.U. 2021 poz. 803).

Ustawa z dnia 15 kwietnia 2021 r. o zmianie ustawy o pomocy społecznej oraz ustawy o zmianie ustawy o pomocy społecznej oraz ustawy o ochronie zdrowia psychicznego, (Dz. U. z 2020 r. poz. 1876 i 2369 oraz z 2021 r. poz. 794 i 803art.).

¹⁸Ustawa z dnia 15 kwietnia 2021 r. o zmianie ustawy o pomocy społecznej oraz ustawy o zmianie ustawy o pomocy społecznej oraz ustawy o ochronie zdrowia psychicznego, art. 6.

Олена Сайтз-Долиняк
*Віце-президент Україно-
Американської Асоціації
працівників вищої школи
(UAACE) та директор
програм, Міжнародна
культурно-освітня асоціація
(ICEA в США)*

СОЦІАЛЬНА СКЛАДОВА ДІЯЛЬНОСТІ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ

Релігія в Сполучених Штатах Америки характеризується як великою різноманітністю релігійних переконань та практики, так і високим рівнем толерантності. За даними перепису населення США, найпоширенішими релігіями в США є християнство, іудаїзм, іслам, буддизм, індуїзм та непов'язані релігії, включаючи атеїстів чи агностиків. Міжрелігійний діалог відноситься до діалогу між представниками різних релігій з метою зменшення конфліктів та досягнення узгоджених, взаємовигідних цілей. Свобода віросповідання охоплює усі релігійні дії, передбачені законом у певному регіоні.

Вагомою є історична роль американських релігійних організацій у наданні соціальних послуг тим, хто її потребує. Політичні зміни у Сполучених Штатах Америки та у світі демонструють, що більшість розвинених та слаборозвинених суспільств не задовольняють соціальних потреб свого народу. У новому тисячолітті економічні та політичні умови вимагають нової перспективи, і релігійні організації, включаючи церкви, синагоги, мечеті та храми, активно долучаються до надання соціальної допомоги. Як відомо, основні постулати протестантизму, католицизму, іудаїзму та ісламу фокусуються на милосерді та увазі до бідних. Як Мойсей і Маймонід у іудаїзмі, святий Фома Аквінський у католицизмі та Мухаммед в ісламі, приділяють велику роль формуванню благодійних установ.

Сучасні тенденції у сфері соціального забезпечення в США базуються на потенціалі залучення релігійних організацій. Сьогодні потрібно відзначити вагому участь релігійних організацій у соціальних програмах, освіті, у сфері соціальної роботи, охорони здоров'я та психічного здоров'я, а також значення духовності в життєвому циклі особистості. Вони доповнюють широкі послуги федерального уряду в задоволенні потреб населення у соціальних послугах.

Підкреслимо, що у сучасному суспільстві зростає роль духовності, що покладає особливу відповідальність на практикуючого соціального працівника

розуміти духовне життя клієнта в процесі надання допомоги. Вплив духовності зменшує кількість випадків депресії, гіпертонії та одужання від алкоголізму тощо. Яскравим прикладом є взаємодія державного департаменту U.S. Department of Health & Human Services (далі – Департамент) з релігійними громадами країни за допомогою Центру партнерства. Центр віри та можливостей HHS (відомий як «Центр партнерства») є надійною сполучною ланкою Департаменту з релігійною спільнотою та низовими організаціями. Центр партнерства став механізмом, за допомогою якого забезпечують місцеві установи, які мають довіру громади, актуальною інформацією щодо ресурсів та можливостей у сфері охорони здоров'я та обслуговування людей. Центр працює над налагодженням партнерських відносин з громадськими та релігійними організаціями, що допомагають Департаменту обслуговувати людей, сім'ї та громади. Центр партнерства працює з будь-якими агентствами, що входять до складу Департаменту з метою розширення їхнього впливу на громади. Він має на меті допомогти низовим організаціям отримати доступ до необхідних інструментів та існує для надання інформації, ресурсів і заохочення релігійних організацій для служби їхнім громадам.

Центр працює над тим, щоб релігійні та громадські організації могли комунікувати з урядом для досягнення спільних цілей: покращення роботи системи охорони здоров'я для громад; вирішення проблеми опіоїдної кризи, що спустошує сім'ї та громади; зменшення дитячого ожиріння; вирішення серйозних проблем психічних захворювань на інше [1].

Варто відзначити діяльність українських релігійних установ у Чикаго. Український культурний центр при парафії святих Володимира і Ольги був заснований для задоволення культурних потреб сучасної церковної спільноти, а також майбутніх поколінь американських українців. Будівництво цього комплексу завершено у 1988 році. У діяльності культурного центру беруть участь різні організації: мистецькі, наукові інституції, професійні та народні установи. Найбільш помітними з них є «Громова», Українська школа танцю, Український католицький університет, представники Українського комітету Конгресу Америки, «Українська енциклопедія», «Українська медицина» та інші. У культурному центрі для української діаспори регулярно проводяться різноманітні зустрічі і заходи [2].

Отже, сьогодні надзвичайно важливо об'єднати зусилля всіх громад, щоб допомогти уряду здійснювати державну політику в галузі надання соціальних послуг населенню.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Центр віри та можливостей HHS. URL: <https://www.hhs.gov/about/agencies/iea/partnerships/about-the-partnership-center/index.html>
2. Український культурний центр. URL: <http://www.stsvo.org/our-parish/our-sobor>

УДК 007:215

Вдовіна О.О.

*К.н. з соц. ком., доцент кафедри українознавства,
культури та документознавства
Національний університет «Полтавська
політехніка імені Юрія Кондратюка»*

РЕЛІГІЙНА КОМУНІКАЦІЯ У СУЧАСНОМУ СВІТІ

Феномен релігійної комунікації базується на фундаментальних проявах людського існування: релігійній вірі, через яку людина сприймає світ, будує свої стосунки із соціумом та природою, знімає свої екзистенційні страхи; а також базується на комунікації – фундаментальному прояві людської сутності, через який людина підтверджує не лише існування своєї свідомості, але й самої себе, уможливорює життя у спільноті та історичну пам'ять. Релігійна комунікація (далі – РК) – своєрідний маркер основних ознак людини як унікальної істоти, і маркер змін, які відбуваються з людством протягом соціокультурного розвитку [1]. Дослідники та науковці стверджують, що всеохоплююча цифровізація, стрімкий розвиток інформаційних технологій, відчутний вплив ЗМІ та суспільна залежність від соціальних медіа гостро відображаються на способах та можливостях комунікації. Саме тому РК сьогодні з одного боку зазнає суттєвого впливу від вище окреслених факторів, а з іншого – сама зазнає процесів трансформації та змінюється піддаючись вимогам реальної дійсності.

Множинність дефініцій поняття «комунікація» (яких на середину XX ст. уже налічувалося до восьми десятків, а нині облік іде на сотні) та відповідних концепцій комунікації, висунутих у різних галузях знання, у повній мірі позначилася на теоретичному опрацюванні поняття РК. На сьогодні співіснують, причому із чітко фіксованими розбіжностями, кілька основних напрямів його інтерпретації [2]. Так, прихильниками філологолінгвістичного підходу є Р. Якобсон, К. Макклафін, Дж. Максвелл, В. Ястрежембський, Г. Н. Фрай, Д.

Зільберман, Н. Мечковська, В. Мороз. Головний інтерес зазначених вчених зосереджений навколо специфіки семіотичних (більшою мірою вербальних, рідше – невербальних) комунікативних засобів релігії.

Заслуговує на увагу й соціологічний підхід до дослідження релігійної комунікації, в основі якого знаходиться соціологічний підхід до дослідження релігійної комунікації, в основі якого лежить вивчення особливостей утворення та діяльності релігійних спільнот, груп, інституцій, а також їх взаємодії та взаємозалежності. Представниками цього напрямку є М. Вебер, Е. Дюркгейм, Г. Зіммель, Т. Лукман, Ю. Хабермас, К. Ясперс, М. Бабій, О. Бучма.

Натомість прихильники культурологічного підходу (П. Берк, М. Еліаде, Б. Малиновський, В. Бичков, В. Бодак, І. Гудима, П. Кралюк, С. Кримський) у своїх дослідженнях наголошують на винятковій ролі релігії у формуванні соціокультурного середовища

Психологічно-соціальна роль релігійної комунікації розглядається у працях Р. Харріса, У. Джеймса, Г. Олпорта, Д. Бэтсона, Р. Райан, Ю. Макселона, Д. Ольшанського. Не можемо не згадати й про кібернетичний підхід, у векторах якого комунікація постає особливим процесом обробки й циркуляції інформації, у тому числі й релігійної.

Звертаючись до трактувань РК звернімо увагу на визначення даного терміну. У праці «Мова та релігія» Н. Мечковська визначає релігійну комунікацію як таку, що об'єднує всі види спілкування у сфері релігії, є трансляцією через спілкування універсальних смислів [3,4], а М. Петрушкевич зазначає, що «суть релігійної комунікації полягає у обміні релігійною інформацією, орієнтації на спілкування віруючих між собою та з божеством» [4, 6].

Розглядаючи РК в контексті загальної теорії комунікації, представленої теоріями Г. Ласвелла, П. Лазарсфельда, Р.О. Якобсона, К. Шеннона і У. Вівера бачиться можливим запропонувати наступне визначення: релігійна комунікація - це відносини, в процесі яких відбувається передача та обмін інформацією релігійного змісту за допомогою певної для кожної релігії системи знаків [5]. Таким чином ми можемо констатувати, що в основі РК лежить передача та обмін інформацією через спілкування. Проте і це спілкування (власне комунікація) має свої особливості, які полягають передовсім у напрямках її здійснення. Розглядаючи релігію (з лат. religare - бути возз'єднаним зі всевишнім) як віру в існування надприродних сил – богів, духів, душ тощо ми можемо виділити перший комунікаційний напрям – вертикальний (зв'язок між людиною і Богом). По суті, ця вертикальна комунікація є моделлю, яка передбачає наявність зворотного зв'язку, але оскільки очевидних свідчень того, що Бог чує звернення людей немає, то релігійна комунікація - це в певному сенсі «автокомунікація». Другим напрямом РК є горизонтальний, який виникає у результаті взаємодії

членів релігійної організації (представників общини), а також зовнішніх комунікацій (міжконфесійні відносини, відносини з органами влади, зв'язки з громадськістю тощо).

РК носить сакральний, таємничий характер. Перебуваючи у стінах храму віруючий має змогу спілкуватися зі священнослужителем, отримувати від нього поради та настанови, бути присутнім на літургіях та проповідях, приймати участь у релігійних обрядах (хрещення, освячення, відспівування померлих). Загалом РК є символічно вираженим комунікативним актом, актуалізованим у ритуальній практиці. Проте, сучасні виклики, які постають перед суспільством, наприклад пандемія Covid-19, накладають свій відбиток і на РК, яка адаптуючись до нових умов піддається значним трансформаціям. Так, у період найгострішого спалаху епідемії в Італії у березні 2020 року священники проводили богослужіння без фізичної присутності вірян, натомість останні мали змогу надіслати на електронну пошту церкви свої фото, які потім роздруковувалися та кріпилися на місця для сидіння (рис.1)



Рис.1 Богослужіння під час пандемії (Італія, березень 2020 р.)

У нових для світу карантинних обмеженнях РК трансформувалася у незвичні, якщо навіть не сказати дивні форми: сповідь по WhatsApp і Viber, відспівування в Zoom, сповідь у Skype, переказ грошей на свічки та пожертви для церкви через PayPal, прямі трансляції Пасхального богослужіння на офіційних YouTube-каналах представників релігійних конфесій. Варто зауважити, що за прогнозами фахівців релігійна комунікація і надалі буде активно інтегруватися у інтернет-середовище. Зауважимо, що в історії релігійних комунікацій є яскраві приклади, які свідчать, про те що медіа-спілкування священників із прихожанами це не інновація чи данина моді, а спосіб нарощування і привернення уваги потенційної аудиторії. Так, євангелістські пастори ще з 1920-х років використовували радіо для своїх проповідей. При появі телевізійного мовлення відразу ж з'явилися «телеєвангелісти». Суперзіркою телебачення протягом 50 років був Біллі Грем, і його імперія «Graham Evangelistic Association» до

теперішнього моменту виявилася найбільш підготовленою: мовлення плавно і швидко перейшло в Інтернет, не закриваючи при цьому і передачі на телебаченні та радіохвилях. Конкурувати з такими протестантськими імперіями може хіба що «Roman Catholic Church's Catholic TV». Таким чином, радіо, телебачення, Інтернет, преса та нові медіа є частинами мозаїки з якої складається картина релігійних комунікацій.

Підсумовуючи вище викладене можна зробити висновок, що релігійні комунікації актуальні у всіх суспільних сферах, мають вагомий вплив на психологічну взаємодію індивідів у суспільстві, а способи комунікації та передачі інформації стають візитівкою конкретної релігії, успішність якої починає залежати від вміння інтегруватися в інформаційне суспільство.

ЛІТЕРАТУРА

1. Петрушевич М. Релігійні комунікації як об'єкт впливу масової культури: український контекст. URL: https://www.oa.edu.ua/doc/dis/petruchkevich_avto.pdf (дата звернення 5.09.2021)
2. Арістова А. Феномен релігійної комунікації в оптиці загальної теорії комунікації
3. Мечковская Н. Язык и религия. Лекции по философии и истории религий / Нина Борисовна Мечковская. М.: Агенство «ФАИР», 1998. 358 с.
4. Петрушкевич М. Релігійні комунікації: християнський контекст. Монографія / Марія Стефанівна Петрушкевич. Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2011. 228 с.
5. Федорова М. Религиозная коммуникация: сущность и специфика современного состояния. URL: <https://inlnk.ru/n0PdA> (дата звернення 5.09.2021).

МАТЕРІАЛИ МІЖНАРОДНОЇ НАУКОВОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ

**«МІЖРЕЛІГІЙНИЙ ДІАЛОГ ТА ЙОГО ВПЛИВ
НА СУСПІЛЬСТВО, ПОЛІТИКУ, БІЗНЕС,
КУЛЬТУРУ»**

13 ЖОВТНЯ, 2021

ТЕРНОПІЛЬ, УКРАЇНА

Підписано до друку 08.10.2021.

Формат 60х 84/16. Гарнітура Times New Roman.

Папір офсетний 70 г/м². Друк електрографічний.

Умов.-друк. арк. 15,11. Обл.-вид. арк. 14,73

Тираж 100 примірників. Замовлення № 10/21/6.

Видавець та виготувач:

ФОП Осадца Ю.В

м. Тернопіль, вул. 15 Квітня, 2Д/10

тел. (097) 988-53-23

*Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного
реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції
серія ТР № 46 від 07 березня 2013 р.*