

поглядів українського дослідника, що зводяться, перш за все до прагнення вивчати теорію права виключно з плюралістичних філософських позицій, уникаючи догматизму в будь-яких його проявах.

Особливе значення в сучасній філософсько-правовій думці набуває відродження вітчизняної правової та інтелектуальної традиції кінця XIX – початку XX століття. Основною характеристикою цієї епохи було прагнення до утвердження в суспільстві правових засад, які пронизують усі сфери суспільного і державного життя. У зв'язку з цим є закономірним звернення дослідників до правової спадщини ліберальних вчених того періоду, серед яких ім'я і творча спадщина Богдана Олександровича Кістяківського. Видатний громадський діяч, правознавець зі світовим ім'ям, він є автором кількох десятків наукових праць, що мали широкий резонанс не тільки у вітчизняному, а й європейській науковому середовищі.

#### Список використаних джерел

1. Аксельрод Л. Философские очерки. – Петербург, 1925.
2. Веденев Ю. А. Теория и практика переходных процессов в развитии российской государственности // Государство и право. – 1995. – №1. – С.108.
3. Еллинек Г. Социально-этическое значение права, неправды и наказания. – М., 1910.
4. Зиммель Г. Социальная дифференциация. – М., 1909.
5. Ильин И. А. Понятие права и силы. Собрание сочинений. В 3 тт. – Т.1. – М., 1993.
6. Кистяковский Б. А. Вступительная статья к книге Радбуха Г. «Введение в науку права». – М., 1915.
7. Кистяковский Б. А. Кризис в юриспруденции и дилетантизм в философии // Юридический вестник. – 1914. – Кн. IV.
8. Кистяковский Б. А. Рациональное и иррациональное в праве. Философия и социология права.
9. Кистяковский Б. А. Реальность объективного права // Логос. – М., 1910. – Кн.2. – С.230.
10. Кистяковский Б. А. Философия и социология права. – М., 1999.
11. Кистяковский Б. А. Вступительная статья к книге Г. Зиммеля «Социальная дифференциация». – М., 1909.
12. Кистяковский Б. А. Право как социальное явление. Проблемы и задачи социально-научного познания // Вопросы философии и психологии. – 1912. – Кн.112.
13. Кистяковский Б. А. Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права. – М., 1916.
14. Ковыршин А. В. Истории становления либеральных идей // Преподавание истории в школе. – 1992. – №2.
15. Коркунов Н. М. Лекции по общей теории права. – М., 1983.
16. Кудрявцев В. Н. О правопонимании и законности // Государство и право. – 1998. – №3. – С.3.
17. Нерсесянц В. С. Право: многообразие определений и единство понятия // Советское государство и право. – 1983. – №10. – С.29.
18. Палиенко Н. И. Нормативный характер права и его отличительные признаки. К вопросу о позитивизме в праве. – Ярославль, 1902.
19. Петражицкий Л. И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. – СПб., 1907. – Т.1.
20. Трубецкой Е. Н. Общая теория права. – Иркутск, 1919.
21. Шершеневич Г. Ф. Определение понятия о праве. – Казань, 1896.
22. Штаммлер Р. Сущность и задачи права и правоведения. – М., 1908.
23. Allen K. Law in the Making. – Oxford, 1958.
4. Zimmer' G. Social'naja differenciacija. – М., 1909.
5. Il'in I. A. Ponjatje prava i sily. Sbornie sochinenij. V 3 tt. – Т.1. – М., 1993.
6. Kistjakovskij B. A. Vstupitel'naja stat'ja k knige Radbuha G. «Vvedenie v nauku prava». – М., 1915.
7. Kistjakovskij B. A. Krizis v jurisprudencii i diletantizm v filosofii // Juridicheskij vestnik. – 1914. – Кн. IV.
8. Kistjakovskij B. A. Racional'noe i irracional'noe v prave. Filosofija i sociologija prava.
9. Kistjakovskij B. A. Real'nost' ob'ektivnogo prava // Logos. – М., 1910. – Кн.2. – С.230.
10. Kistjakovskij B. A. Filosofija i sociologija prava. – М., 1999.
11. Kistjakovskij B. A. Vstupitel'naja stat'ja k knige G. Zimmelia «Social'naja differenciacija». – М., 1909.
12. Kistjakovskij B. A. Pravo kak social'noe javlenie. Problemy i zadachi social'no-nauchnogo poznanija // Voprosy filosofii i psihologii. – 1912. – Кн.112.
13. Kistjakovskij B. A. Social'nye nauki i pravo. Oчерki po metodologii social'nyh nauk i obshej teorii prava. – М., 1916.
14. Kovyrshin A. B. Istarii stanovlenija liberal'nyh idej // Prepodavanie istorii v shkole. – 1992. – №2.
15. Korkunov N. M. Lekcii po obshej teorii prava. – М., 1983.
16. Kudrjavcev V. N. O pravoponimanii i zakonnosti // Gosudarstvo i pravo. – 1998. – №3. – С.3.
17. Nersesjanc V. S. Pravo: mnogoobrazie opredelenij i edinstvo ponjatija // Sovetskoe gosudarstvo i pravo. – 1983. – №10. – С.29.
18. Palienko N. I. Normativnyj harakter prava i ego otlichitel'nye priznaki. K voprosu o pozitivizme v prave. – Jaroslavl', 1902.
19. Petrazhickij L. I. Teorija prava i gosudarstva v svjazi s teoriej nravstvennosti. – SPb., 1907. – Т.1.
20. Trubeckoj E. H. Obszhaja teorija prava. – Irkutsk, 1919.
21. Shershenevich G. F. Opredelenie ponjatija o prave. – Kazan', 1896.
22. Shtammler R. Sushhnost' i zadachi prava i pravovedenija. – М., 1908.
23. Allen K. Law in the Making. – Oxford, 1958.

#### References

1. Aksel'rod L. Filosofskie oчерki. – Peterburg, 1925.
2. Vedeneev Ju. A. Teorija i praktika perehodnyh processov v razvitanii rossijskoj gosudarstvennosti // Gosudarstvo i pravo. – 1995. – №1. – С.108.
3. Ellinek G. Social'no-jeticheskoe znachenie prava, nepravdy i nakazanija. – М., 1910.

*Semikras V. V., candidate of philosophical sciences, assistant of the Department of Ukrainian Philosophy and Culture of the Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko Kyiv National University (Ukraine, Kyiv), semvv@ukr.net*

#### The Methodological Pluralism in the philosophical-legal doctrine of Bohdan Kistiakivskiy

*The necessity of a complex study of Bohdan Kistiakivskiy's views on the state and law is conditioned by their scientific and practical significance in shaping contemporary Ukrainian philosophical-legal school of thoughts.*

*Principally, such need could be explained by a complete lack of dogmatism within the doctrine developed by Kistiakivskiy, which was constructed on the basis of a philosophical-legal point of view aligned with Immanuel Kant's ideas and ideas of the free legal state. Having a considerable scientific potential, Kistiakivskiy investigated issues related to relations between law and a state, law and morals, law and personality, law and the legal canon. Thus, his doctrine is implicitly topical because legal scholars and scholars of philosophy of law have been addressing these theoretical problems for a long time. This characteristic allows one to conclude that appeal to Kistiakivskiy's theoretical legacy provides the opportunity not only to study original legal ideas of the corresponding historical period but also to comprehend patterns of modern philosophical-legal reality.*

**Keywords:** pluralism, methodology, state, Neo-Kantianism, idealism, Bohdan Kistiakivskiy, values, law, justice, «social ideal».

\*\*\*

УДК 2(42+65):(171+177)

**Буряк Н. Б.,**  
викладач, Національний педагогічний  
університет ім. М. П. Драгоманова  
(Україна, Київ), Spline\_www@bigmir.net

#### Порівняльний аналіз ідей етики ненасилля Льва Толстого та Еріха Фромма у християнстві

*Проведено порівняльний аналіз ідей етики ненасилля у роботах Льва Михайловича Толстого та Еріха Фромма. Проаналізовані спільні ідеї*

*прогресивного розвитку суспільства у розумінні російського філософа та представника психоаналізу. Як наслідок розглядаються соціальні, релігійно-етичні та психологічні аспекти співіснування людей у суспільстві.*

**Ключові слова:** Етика, насилля, християнство, непротивлення, любов.

Вчення про ненасильство є квінтесенцією творчості російського письменника і філософа Л. М. Толстого (1828–1910). У своїй праці «Шлях життя» він сформулював основи вчення про ненасильство, що призводять до висновку про те, що неприпустимо влаштовувати життя людей насильством, так як воно не є дійсним засобом вирішення проблем. У розумінні Л. М. Толстого насильство збігається зі злом, воно ототожнюється з вбивством або загрозою вбивства. На думку Л. М. Толстого, проявляти насильство значить підкоряти, робити те чого не хоче той, над ким чиниться насильство. Розмірковуючи над всесвітньою історією, він бачив у ній зміну одних форм насильства іншими. Тому мислитель не схвалював революцію. Л. М. Толстой вважав неспроможною аргументацію, згідно з якою насильство може бути виправдане в тих випадках, коли воно припиняє більше насильство. Права на насильство не існує, його не можна виправдати і обґрунтувати. На думку Л. М. Толстого, насильство має бути виключено з соціального життя, так як воно не здатне породжувати нічого крім насильства. Він вважав, що подолати насильство можна тільки ненасильством, так як насильство в будь-якій формі, в будь-якій якості породжує відповідну примножену протилежну реакцію. На насильство люди відповідають також насильством – пригноблені піднімаються на повстання і творять насильство. Л. М. Толстой пропонував протиставити насильству ненасильницькими методами: не брати участі у будь-якому прояві насильства. Мислитель називав форми опору серед яких – протест, заклик до совісті і духовного початку людини. Л. М. Толстой пропонував шлях свідомої та публічної відмови від насильства. Він прийшов до думки про необхідність відродження основного принципу християнської релігії – непротивлення злу насильством. Теза про непротивлення злу насильством, що йде корінням в християнське і буддистське врівнення зайняла центральне місце в творчості Л. М. Толстого. У пошуках релігійної ясності Толстой звернувся до праць зі систематичного богослов'я. Тоді широко поширений катехізис митрополита Філарета Дроздова, що до сьогодення дня є підручником православної настанови у вірі, служив підмогою в його пошуках. Хоча Толстому насилу вдалося узгодити свої уявлення про віру з вищезгаданими віросповідальними принципами, але підручники з догматики не знайшли відгуку в його душі. Між вірою яку він відкрив для себе в життєвому досвіді і тим, що пропонувало йому богослов'я, він бачив непереборну розбіжність. Дослідник Нового Заповіту Генріх Вейнел (1874–1936) вважав найважливішою заслугою Толстого те, що він знову зробив центральним «вічне питання життя», що корениться в душі людини будь-якого віку: «Що впливає з усього мого життя?» Вейнел з повагою звертає свій погляд до Толстого, який прагне отримати відповідь на життєві питання. Наука не змогла дати йому відповідь, не змогли і філософи. І він звернувся до богословів своєї та інших церков, щоб знову навчитися вірі. Але вони виявилися безсилі допомогти йому. В першу чергу його відштовхнули не розумові роздуми, а

той факт, що провісники віри жили «не по вірі і не вірою». У простих віруючих з народу знайшов він нарешті те, що шукав. У спілкуванні з ними йому відкрилося знання. Зазначений Толстим вірний шлях до Бога – це «повна рішучість в любові і служінні людям». Подібним чином і Альберт Швейцер (1875–1965) визнає значення Толстого для перевідкриття мети християнського світу з одного боку, і з іншого боку, вважає помилковим його ідеї. Швейцер говорить, що Толстой в полоні хибної установки. За Швейцером, етична орієнтація будь-якої людини позиціонується між запереченням світу і прийняттям світу. Один полюс орієнтації він пов'язує з Ніцше, а інший – з Шопенгауером. У той час як більшість протестантських богословів звертали увагу на Толстого лише з апологетичними намірами і аналізували його роботу з біблійними текстами, Швейцер віддав належне Толстому в своєму курсі «Від Реймаруса до Верде. Історія досліджень життя Ісуса» від 29 липня 1908 року.

Л. М. Толстой постіжно звертає свою увагу на Христа, а не на історичного Ісуса. Сукупність текстів з Євангелія були для Толстого незрівнянно важливішими ніж біографічні деталі або ж історії дитинства Ісуса. Він звертався до біографічних даних лише для того, щоб зберегти історичність, історичну достовірність подій, пов'язаних з Христом. На думку Толстого, інтерпретації благовістя Ісуса Христа наповнюють його вчення містичним туманом. Толстой зачіпає їх тільки побічно. Ісус втілює собою істотне для всіх людей ставлення до світу, осмислив, освоїв і здійснив його як основу свого життя в єдності прийняття, розуміння віри. Узагальненням того, що озвучив Ісус, є вимога поєднати основи всіх релігій з цілями людства в цілому. Толстой не допускає ніякого сумніву у важливості значення образу Христа, і це не тільки через його вчення. Христос безпосередньо причетний до «божественного», яке присутнє в кожній людині. Тому Він неминує стає зразком для людей.

Непротивлення злу насильством розумілося Л. М. Толстим і його послідовниками як комплекс заходів, що нейтралізують насильство державної влади: відмова від участі у всьому, що підтримує державну владу. На думку Л. М. Толстого любов є необхідною умовою людського життя і його основним законом. Закон любові є вираженням самої сутності християнства. Л. М. Толстой розглядає насильство в соціальному житті пов'язуючи його з державною владою і такими її структурами як армія, суди, в'язниці. Однак виявляється, що подібні структури необхідні, бо вони забезпечують соціальний порядок і безпеку життя людей. Тому певна ступінь насильства як зовнішнього впливу і примусу до порядку не може бути повністю виключена.

Ідея ненасильства Л. М. Толстого отримала свій подальший розвиток в одному з напрямків західно-європейської філософії – психоаналізу, представником якого є Е. Фромм. На думку Е. Фромма нездорове задоволення потреби самореалізації реалізується за допомогою насильства, підпорядкування інших собі. Конструктивним шляхом задоволення цієї потреби мислитель розглядає любов. Проявом підпорядкованості і відсутності цілісності він вважає авторитарну совість. Йї мислитель протиставляє гуманістичну совість як вираз цілісності людини, метою якої є користь. В якості основних типів неплідних орієнтацій Е. Фромм

розглядає експлуаторський характер. На підставі конструктивності і деструктивності мислитель виділяє три типи культур. У першому типі ворожість і насильство проявляються рідко, репресивні інститути майже відсутні. Діти виховуються в душі дружелюбності і кооперації. Основна ідея цього типу спільності – колективізм. У міжособистісних відносинах переважає довіра. В цілому в цій культурі домінує настрій комфортності. Другий тип – НЕ деструктивне, але агресивне суспільство. Тут немає дружелюбності. Воно пронизане агресивністю, проте не відрізняється надмірною ворожістю. І, нарешті, деструктивні суспільства. Вони агресивні, мають руйнівні схильностями як всередині, так і поза етнокультурними спільнотами. У них панують ворожість і суперництво.

Якби багатство суспільства відповідало дійсним потребам всіх його членів, то не було б проблеми його розподілу. Кожен міг би взяти частину суспільного продукту відповідно до свого бажання або потреб; при цьому не було б необхідності в будь-якій регуляції, крім чисто технічної сторони розподілу. Однак за винятком примітивних товариств в людській історії аж до теперішнього часу ніколи не існувало такого становища. Потреби завжди перевищували сукупний суспільний продукт, отже потрібно було відрегулювати його розподіл, встановити, потреби якої кількості людей і яких саме верств суспільства слід задовольнити найбільш повно і які соціальні категорії населення повинні задовольнитися меншим, ніж їм хотілося б. У найбільш високорозвинених суспільствах минулого це питання вирішували в основному за допомогою сили. Певні класи володіли владою, що дозволяла їм привласнювати кращу частину суспільного продукту і закріплювати за іншими класами важчу і брудну роботу, а також меншу частку суспільного продукту. Примус нерідко здійснювався за допомогою громадської або релігійної традиції, що мала настільки потужну внутрішню силу психічного впливу в самих людях, що навіть відпадала необхідність загрози фізичного насильства. На думку Е. Фромма поведінка людини відповідно до потреб суспільства визначає соціальний характер, який на відміну від різних індивідуальних характерів людей являє собою суть складу характеру, загальну для більшості членів даної культури. Соціальний характер формується під впливом соціально-економічної структури суспільства у членів однієї культури. Е. Фромм визначає соціальний характер як основне ядро структури характерів більшості членів групи, яке розвивається в результаті фундаментального досвіду і способу життя, загального для даної групи. Завдяки соціальному характеру людина хоче робити те, що вона повинна робити. Е. Фромм вважає, що всі існуючі в історії типи товариств не відповідають справжнім потребам людини. Репресивність суспільства проявляється на думку Е. Фромма в маніпуляції свідомістю, а також у витісненні в несвідоме небажаних з соціальної точки зору бажань – як негативних, так і позитивних. У зв'язку з цим Е. Фромм говорить про «соціальне несвідоме», обумовлене дією «соціального фільтра». У соціальний фільтр, згідно з Е. Фроммом входять мова, логіка мислення і соціальні заборони. Символіку несвідомого Е. Фромм пов'язує з соціокультурно заданими внутрішньо-психічними конфліктами. Будтя ж означає причетність до існуючого.

Е. Фромм приходять до висновку, що сучасне суспільство орієнтоване на володіння. Одним із симптомів цього, на його думку, є зловживання в мовній практиці дієсловом «мати». Даний спосіб існування формується як результат соціальної репресивності щодо людини. При установці на володіння формується відчуття переваги над іншими – в здатності застосовувати насильство. При установці на буття розвивається любов як засіб єднання і солідарності. В якості основного виду любові, що лежить в основі всіх інших Е. Фромм виділяє братську любов маючи на увазі під цим почуття відповідальності, турботу, повагу, розуміння іншої людини, прагнення допомагати їй в її житті. Братська любов – це любов до всіх людей, для неї характерним є саме відсутність винятковості. Згідно з Е. Фроммом «якщо я розвинув в собі здатність любити, я буду любити своїх ближніх ... Якщо я сприймаю іншу людину поверхово, то бачу в основному відмінності те, що нас розділяє. Якщо ж я проникну в її суть, то побачу нашу спільність, відчую наше братерство» [2, с. 118]. На думку Е. Фромма відносини сучасної людини з побратимами набули характеру відчуженості і ворожості. Сучасна індустріальна культура породила ринковий тип соціального характеру, якому притаманне спотворене почуття любові. У сучасному суспільстві де превалює прагматична орієнтація і де матеріальний успіх представляє основну цінність, любовні людські відносини також слідує законам ринку. Основна мета ринкового характеру – продаж і обмін. Людина продає не тільки товари, вона продає саму себе і відчуває себе товаром. З розвитком ринкових відносин згідно з Е. Фроммом конкретні зв'язки одного індивіда з іншим втратили людський сенс, отримали характер маніпуляції. Реалізація екзистенціальних потреб на думку Е. Фромма можлива в новому типі культури, що досягається шляхом трансформації в гуманістичний індустріалізм, при якому соціальний устрій підпорядкований цілям розвитку здатності людини любити, причому любити безкорисливо. Гуманізація сучасного суспільства неможлива без становлення в ньому принципу ненасильства. Е. Фромм справедливо вважав насильство ознакою нездорового суспільства, ототожнюючи насильство з відносинами переваги, ворожості, агресії. Насильство деструктивно, так як передбачає експлуатацію, маніпуляції, воно пов'язане з прагненням володіти. Насильство в розумінні Е. Фромма багується на почутті безсилля по відношенню до Бога, природи і суспільства. Це відношення підпорядкування стає основою для формування садомазохістської особистості. Сучасне суспільство впливає на людину одночасно в двох напрямках: людина стає незалежною, впевненою в собі індивідуальністю, але самотньою і ізольованою. Насильство створює навколо себе безособистісний псевдолюдський світ. Якщо ця мета не досягнута, то насильство втрачає свій соціальний зміст. В цілому насильство відчужує людей одне від одного. Справжньому єднанню сприяє ненасильство, тому воно є конструктивним. Тут відкривається абсолютно несподівана можливість протидії деструктивному насильству за допомогою масового здійснення принципу позитивної самореалізації. Цей принцип відкриває перед людиною можливість внести свій внесок у формування цивілізації. За допомогою такого роду самореалізації людина приєднує себе до свого роду вічності.

Таким чином, розглянувши ідею ненасильства яка розвивається в творчості Е. Фромма і Л. М. Толстого, що належать до різних культур – західної і російської – можна зробити наступні висновки. У кожного з цих мислителів існує своя точка зору на ненасильство. Л. М. Толстой розглядає ненасильство в контексті соціального життя, а Е. Фромм – як основу, що визначає тип культури. Ненасильство протиставляється насильству яке Л. М. Толстой вважає неприпустимим, а Е. Фромм пов'язує його посилення з ринковим типом культури. Обидва мислителі вважають ненасильство способом набуття єдності людей. На думку Л. М. Толстого ненасильство передбачає співпрацю, з точки зору Е. Фромма – дружельність і кооперацію. Передумови вчення про ненасильство ці мислителі знаходять в світоглядних засадах таких східних релігій, як даосизм і буддизм. Для російської культури ідеї ненасильства кореняться в християнстві. Головним проявом ненасильства і його основним принципом мислителі вважають любов. Однак Е. Фромм відрізняє спотворені форми любові від справжньої любові – безкорисливої. Л. М. Толстой і Е. Фромм сходяться в тому, що ненасильство є необхідним в людському житті і сприяє її гуманізації.

#### Список використаних джерел

1. Булгаков Ф. Граф Л. Н. Толстой и критика его произведений, русская и иностранная. – М.: ЛИБРОКОМ, 2012. – 240 с.
2. Всемирная энциклопедия: Философия / под ред. А. А. Грицанова. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – 1312 с.
3. Тамке Мартин. Религия Толстого. Духовная биография. – М.: Издательство ББИ, 2015. – 232 с.
4. Фромм Э. Искусство любить / Э. Фромм; пер. с англ. А. В. Ярхо. – СПб.: Азбука, 2002. – 224 с.
5. Фромм Э. Гуманистический психоанализ / сост. и общая редакция В. М. Лейбина. – СПб., 2002. – 544 с.
6. Фромм Э. Психоанализ и религия / Смерки богов; пер. с англ. А. А. Яковлева. – М.: Политиздат, 1990. – 221 с.
7. Этическая мысль: науч.-публицист. чтения. 1991 / под общ. ред. А. А. Гусейнова. – М.: Республика, 1992. – С.352–371.

#### References

1. Bulgakov F. Graf L. N. Tolstoj i kritika ego proizvedenij, russkaja i inostrannaja. – М.: LIBROKOM, 2012. – 240 s.
2. Vsemirnaja jenciklopedija: Filosofija / pod red. A. A. Gricanova. – М.: АСТ, Мн.: Harvest, Sovremennij literator, 2001. – 1312 s.
3. Tamke Martin. Religija Tolstogo. Duhovnaja biografija. – М.: Izdatel'stvo BBI, 2015. – 232 s.
4. Fromm Je. Iskusstvo ljubit' / Je. Fromm; per. s angl. A. V. Jarho. – SPb.: Azbuka, 2002. – 224 s.
5. Fromm Je. Gumanisticheskij psihoanaliz / sost. i obshhaja redakcija V. M. Lejbina. – SPb., 2002. – 544 s.
6. Fromm Je. Psihoanaliz i religija / Sumerki bogov; per. s angl. A. A. Jakovleva. – М.: Politizdat, 1990. – 221 s.
7. Jetcheskaja mysl': nauch.-publicist. chtenija. 1991 / pod obshh. red. A. A. Gusejnova. – М.: Respublika, 1992. – S.352–371.

**Buriak N. B.**, lecturer, National Pedagogical Dragomanov University (Ukraine, Kyiv), [Spline\\_www@bigmir.net](mailto:Spline_www@bigmir.net)

#### Comparative analysis of non-violence ideas of ethics by Leo Tolstoy and Erich Fromm in Christianity

*This article is devoted to the comparative analysis of the ethics of non-violence ideas in the works of Leo Tolstoy and Erich Fromm. The ideas of the progressive development of society in understanding the Russian philosopher and representative of neo-Freudianism were analyzed. As a consequence, the social, religious studies, and psychological aspects of human coexistence in society are being examined.*

**Keywords:** Ethics, violence, Christianity, non-resistance, love.

\* \* \*

УДК 141.41+316.74:2

**Загребельний І. В.,**

аспірант кафедри філософії,  
Полтавський національний педагогічний  
університет ім. В. Г. Короленка (Україна, Полтава),  
[orcid.org/0000-0001-7229-4720](https://orcid.org/0000-0001-7229-4720),  
[zingwar@gmail.com](mailto:zingwar@gmail.com)

#### СЕКУЛЯРИЗУЮЧИЙ ВИМІР УКРАЇНСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ У РЕЦЕПЦІЇ Г. КОСТЕЛЬНИКА

*Аналізуються особливості рецепції Г. Костельником тих аспектів української художньої літератури, які розглядалися як такі, що несуть загрозу християнській релігії (зокрема творчості Т. Шевченка, І. Франка, В. Винниченка, П. Тичини). Підхід Костельника порівнюється з підходом інших єреко-католицьких інтелектуалів та ієрархів. Шевченка Костельник фактично викреслює із переліку осіб, чия творчість спрямована на розгортання процесу секуляризації. Окремі проблемні моменти Шевченкової творчості, на думку Костельника, були спричинені надмірною емоційністю поета. Натомість у випадку Франка, Винниченка та Тичини Костельник бачить свідоме вираження за допомогою засобів художньої літератури матеріалістичних, раціоналістичних і атеїстичних світоглядних переконань. Попри принципово полемічний характер сприйняття творчості згаданих авторів, Костельник демонстрував розуміння їхнього місця у процесі модерного націобудування. У цьому питанні підхід Костельника був схожий на підхід митрополита Андрія Шептицького. В цілому підхід до тогочасної літератури відображає два способи реагування на процес секуляризації – «еластичний» (який полягав у намаганнях максимально пристосуватися до складності цього процесу) і ригористично консервативний. Костельник безперечно представляє перший спосіб реагування.*

**Ключові слова:** Гавріїл Костельник, УГКЦ, секуляризація.

Упродовж кінця XIX – першої половини XX століття художня література залишалася важливим індикатором, а також чинником світоглядних змін. Чималу роль вона відігравала і в релігійній площині, у тому числі у вимірі протистояння стратегій секуляризації і контрсекуляризації. В Україні така ситуація спостерігалася і в «православній» Наддніпрянщині, і в «католицькій» Галичині. Особливістю останньої було те, що літературно-критична дискусія щодо драматичних із християнської точки зору питань там не припинилася і в міжвоєнний час. Попри всю свою суперечність, імперії Габсбургів та Романових діяли у традиційній парадигмі християнської держави, покликаної протистояти поширенню думок, які підривають віру і мораль. У Росії/СРСР зі встановленням більшовицького режиму виник діаметрально протилежний стан речей – держава взяла на себе функцію боротьби з релігією. Натомість у міжвоєнній Польщі з'явилися умови для досить вільного конкурентного протистояння релігії та ідей, які становили їй виклик. У цьому контексті виникло оригінальне явище католицької літератури та, передусім, літературної критики.

Католицький літературний феномен Галичини міжвоєнного часу уже ставав предметом академічного вивчення. Насамперед – на ниві літературознавства. Найбільш комплексно до нього підійшла М. Комариця – автор монографії «Українська «католицька критика»: феномен 20–30-х рр. XX ст.». Також це явище аналізувалося у розвідках О. Багана, Н. Вівчарик, Я. Грицьков'яна, В. Микитюка, Т. Салиги та інших. Однак воно залишається цікавим із точки зору не лише літературознавства, але й релігієзнавчих студій, зокрема досліджень різних аспектів процесу секуляризації.

У цій статті ми сконцентруємося на одному з представників української католицької критики – Гавріїлі Костельнику. Постає Костельника особливо