

5. *Совгира Я. В.* Обзор деятельности крупнейших католических организаций, направленной на поддержку христиан Ближнего Востока / Я.В.Совгира // Христианство на Ближнем Востоке. – 2018. – № 2. – С. 4-21.
6. *Чавага К.* Акцію «Папа для України» завершено. Допомога постраждалим не припиняється. URL : <https://www.vaticannews.va/uk/world/news/2018-11/akciyu-papa-dla-ukrainy-zaversheno-dopomoga-tryvaye.html>
7. *Cashman G. F.* Rivlin tells papal diplomat: Israel wants share land with Palestinians. URL : <https://www.jpost.com/Israel-News/Rivlin-tells-Papal-diplomat-Israel-wants-to-share-land-with-Palestinians-603630>
8. Egypt, Syria and a new Presence in the Holy Land: Interview with the Minister General. Interview by Giuseppe Caffulli. URL : <https://ofm.org/blog/egypt-syria-interview/>
9. Francis, pope. To the members of the diplomatic corps. URL : <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2019-01/pope-francis-address-to-diplomatic-corps.html>
10. *Izotov A.B.* The history of relationship between the Roman Catholic and the Orthodox Church: the topics of the work of Joint International Commission for Theological Dialogue between the Catholic Church and the Orthodox Church / A.B.Izotov // Christianity in the Middle East. –2018. – № 4. – Pp. 65–73.
11. *Patton Fr., fr. ofm.* 800 Years from the Pilgrimage of Pease of Saint Francis in the Holy Land. URL : <https://www.custodia.org/en/news/800-years-pilgrimage-peace-saint-francis-holy-land>
12. *Perry M. A., fr. ofm, Patton Fr., fr. ofm.* Message concerning Syria from the Minister General and Custos of the Holy Land. URL : <https://ofm.org/blog/message-concerning-syria-from-the-minister-general-and-custos-of-the-holy-land/>
13. The Franciscans reaffirm: “We will not abandon Syria!”. URL : <https://ofm.org/blog/the-franciscans-reaffirm-we-will-not-abandon-syria/>
14. Vatican visit to Al-Aqsa celebrates religious coexistence. URL : <https://www.arabnews.com/node/1563726/middle-east>

УДК 217 : 248.14

Ян Ці

Національний педагогічний університет імені М.П.Драгоманова

УКРАЇНСЬКА ЛІТУРГІЙНА МОВА: РЕЛІГІЗНАВЧИЙ ТА ІСТОРИКО-ФІЛОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

У статті представлено релігієзнавчий та історико-філологічний аналіз проблеми літургійної мови українського православ'я. Досліджено історичне значення церковнослов'янської мови після її рецесії разом із прийняттям християнства східного обряду в українській культурі. Проаналізовано вплив церковнослов'янської мови на конфесійну та інші сфери життя. Висвітлено перші спроби заміни традиційної богослужбової мови живою українською літературною. Розкрито діалектику сприйняття церковнослов'янської та сучасної української мов у літургійному вжитку Православної церкви останніх десятиліть.

Ключові слова: українська літургійна мова, церковнослов'янська мова, мова богослужіння, сакральна мова, конфесійна мова, церковні тексти, літургія.

Ян Ци. Украинский литургический язык: религиозный и историко-филологический анализ. В статье представлено религиозный и историко-филологический анализ проблемы литургического языка украинского православия. Исследовано историческое значение церковнославянского языка после его рецепции вместе с принятием христианства восточного обряда в украинской культуре. Проанализировано влияние церковнославянского языка на конфессиональную и другие сферы жизни. Освещены первые попытки замены традиционного богослужебного языка живым украинским литературным. Раскрыта диалектику восприятия церковнославянского и современного украинского языков в литургическом употреблении Православной церкви последних десятилетий.

Ключевые слова: украинский литургический язык, церковнославянский язык, язык богослужения, сакральный язык, конфессиональный язык, церковные тексты, литургия.

Yang Qi. The Ukrainian liturgical language: religious studies and historical-philological analysis. The article presents a religious and historical-philological analysis of the problem of the liturgical language of Ukrainian Orthodoxy. The historical significance of the Church Slavonic language after its reception together with the adoption of Eastern Christianity in Ukrainian culture has been investigated. The influence of Church Slavonic language on the confessional and other spheres of life is analyzed. The first attempts to replace the traditional liturgical language with live Ukrainian literary language are highlighted. The dialectics of the perception of Church Slavonic and modern Ukrainian in the liturgical use of the Orthodox Church in the last decades are revealed.

Key words: Ukrainian liturgical language, Church Slavonic language, liturgical language, sacred language, denominational language, church texts, liturgy.

Вступ. Проблема мови богослужіння, на нашу думку, пов'язана з більш широким контекстом лінгвістичної проблеми як частини національної ідентичності у сучасності: «Глобалізація світу і прозорість соціокультурних кордонів накладають відбиток і на мовну ідентичність суспільств. Як знаряддя формування і вираження думки мова є основою духовності народу, міцною й надійною опорою самоусвідомлення особистості, імпульсом до творчого самовираження людини не тільки в національній культурі, а й у світовій цивілізації. Мові як суспільному явищу завдяки її інерційності притаманна більша стійкість» [6, с.202]. Водночас, національне та мовне між собою взаємодетерміновані, адже «поняття “мова” і “народ” тісно пов'язані: народ – ті, хто говорять однією мовою, а мова – це те, чим говорить народ, вона об'єднує народ і вирізняє його з-поміж інших народів. Мова є не просто важливим засобом комунікації чи вектором культури і фільтром світоглядів і цінностей, а й невід'ємною частиною самосвідомості й ідентифікації як окремої людини, так і суспільства в цілому» [6, с.203].

Метою цієї статті є релігієзнавче та історико-філологічне дослідження літургійної мови українського православ'я.

Стан дослідження проблематики. В аналізі предмету нашої статті – літургійної мови українського православ'я – звертатимемося до фундаментальних і, можна сказати без перебільшення, вже класичних праць у вітчизняній науці Михайла Грушевського, Дмитра Чижевського, Михайла Возняка, які з властивою їм широтою енциклопедичних

знань та глибиною контекстуального і внутрішнього аналізу культурних явищ розкривали особливості виникнення, рецепції та функціонування в картині світу нашого народу церковнослов'янської мови, що постала як важливий чинник не тільки конфесійного культового богослужіння, але й культурної динаміки та мистецького поліфонічного різноманіття. З відповідними покликаннями звертатимемося також до ґрунтовних літературознавчих та історико-культурних досліджень архієпископа Ігоря Ісіченка. Серед джерельної бази представленої розвідки – також праці сучасних українських дослідників питань мови, релігії та культури.

Основна частина. «Горизонт очікування» у комунікативному дискурсі церковнослов'янської мови враховує історичний контекст самого її становлення, біблійно-церковні наративи та інтенції сучасників, що перебувають у євхаристійному спілкуванні. Лінгвісти й філософи акцентують, що «в процесі формування мисленневих та мовних форм пізнання в соціокультурній діяльності переплітаються між собою чуттєвий і раціональний моменти. Духовне життя окремої людини й суспільства містить у собі цілу гаму почуттів, настроїв, переживань, бажань, думок, знань і т.д., які неможливо відділити одне від одного. І всі ці складові так чи інакше виливаються в слово внутрішнього або зовнішнього мовлення» [3, с.29].

Погоджуємося з думкою, що «створення ціннісної картини світу відбувається через продукування певної текстової інформації, яка циркулює в суспільстві в мовних знаках художньої форми сакральних текстів» [7, с.110], до яких можна зарахувати і літургійні, що вирізняються, як і Біблія, кодифікованістю та канонічністю. Фактично, церковнослов'янська мова сама по собі стала особливою частиною створення аксіологічної картини світу в українській культурі.

Відомий філолог архієпископ Ігор Ісіченко, дослідник літератури українського бароко, глибоко та академічно зважено доводить унікальність церковнослов'янської мови у культурі як українців, так й інших південних і східних слов'ян. Вчений простежує передусім історію її виникнення, яку пов'язує з особливими місійними завданнями. Розглядає її у загальній системі сакральних мов: «У сучасній богослужбовій практиці ми неодноразово знайдемо випадки використання архаїчної літургійної мови з суто сакральними функціями (наприклад, латина, коптська мова, мова генез в Ефіопії) або архаїчного варіанту сучасної мови (скажімо, вірменська). Тим не менше, використання понадетнічної штучної літургійної мови в богослужбовій практиці різних Церков та збереження за нею важливих стилетворчих функцій робить церковнослов'янську мову феноменом, неповторним для церковної культури сьогодення» [5, с.231]. Як бачимо, церковний діяч (окрім авторитету в літературознавстві), який відзначається виразними й чіткими україноцентричними позиціями, виступає з високою оцінкою важливості церковнослов'янської мови в історичному ракурсі.

З хрестоматійної історії відомо, що Костянтин-Кирило (826-869) винаходить слов'янське письмо і за допомогою брата Мефодія (820-885) перекладає цією мовою основні богослужбові літургійні книги – Євангеліє, Апостол, Псалтир та окремі місця з богослужінь. Ця унікальна подія сталася після того, коли наприкінці 826 р. до візантійського імператора Михаїла, при дворі якого з юності навчався Костянтин, прибула посольська делегація моравського князя Ростислава з проханням надіслати місіонерів для проповіді Євангелії слов'янською мовою, зрозумілою для місцевого

населення. Вибір для цієї важливої місії імператора та патріарха Фотія зійшовся саме на братах Кирилі та Мефодії. Отже, «винайдена мова мала, таким чином, понадетнічний характер і підсумувала порівняльне вивчення її творцями різних слов'янських говорів – як на Балканах, так і в Північному Причорномор'ї, врахувавши потреби західних слов'ян, до яких спрямовувалася моравська місія» [5, с.232], з метою проголошення «благої вісті».

Так і починається історія церковнослов'янської мови, що відзначалася особливими функціями та сферою використання: «В системі української книжної культури від X ст. за церковнослов'янською мовою, котру називали то “слов'янською”, то “слов'яноруською”, закріпилася суто конфесійна функція. Якщо біблійні тексти ще могли перекладатися по-українському (Пересопницьке Євангеліє, Крехівський Апостол, переклади Василя Тяпинського, Валентина Негалевського), то літургійні тексти могли існувати лише церковнослов'янською мовою. Чи то в “Літосі” Євсевія Пиміна, чи в унійних богослужбових записах XVIII ст. церковнослов'янські тексти могли транскрибуватися польською графікою, але не перекладатися іншою мовою, якщо це не мова літургійна <...> можна вважати церковнослов'янську мову єдиною літургійною мовою в Православній Церкві України протягом X-XVIII ст., враховуючи епізодичне побутування грецької літургійної мови» [5, с.232]. Як бачимо, тут її різниця від інших сакральних мов, якими послуговувалися в церковному богослужінні, наприклад: давньою вірменською мовою не тільки служили літургію, але й розмовляли, якщо зараз мова Вірменської апостольської церкви не всім носіям сучасної вірменської мови зрозуміла, то в першому тисячолітті її всі добре розуміли.

Хоча церковнослов'янська і була конфесійною, відірваною від живого функціонування в різних сферах життя, але все-таки вона піддавалася певним змінам. Згодом з'явилися і спроби її кодифікувати та нормувати. З міркувань політично-культурних, Єлизаветинська реформа витіснила давню традиційну українську версію церковнослов'янської мови, що було насильно поширено і в тексти богослужінь.

Треба звернути увагу, що живі мовні традиції – українська чи російська – все-таки впливали на її кодифікацію та парадигми відтворення в церковно-конфесійному стилі. Звісно, що українська мова розвивалася протягом століть (у варіантах народному та книжному), проте церковнослов'янська фактично була поза цим живим процесом, за винятком лише «постачання» окремих лексем і синтаксичних конструкцій, що використовуються і до сьогоднішнього дня зі стилістичною метою.

Природно, що в період визвольних змагань українського народу на початку XX ст. виникли ініціативи творення української літургійної мови.

Окремо додамо, що у просторі функціонування церковнослов'янської мови варто виділити в українській традиції також і паралітургійні поетичні елементи, що мають доволі тривалу історію входження як у церковне богослужіння, так і в побутово-обрядовий дискурс. Маємо на увазі коляди, про які, в контексті барокової культури, пише архієпископ-професор Ігор Ісиченко. До XVII ст. святкування Різдва Христового та Нового року не були одним періодом свят, звичним для українців XXI ст. Більше того, чимало ригористів в українській культурі закликали до того, щоб виразно дистанціюватися від дохристиянських звичаїв та обрядів (скажімо, відомий полеміст Іван Вишенський). У поганські за походженням колядки з часом починають потрапляти християнські образи та сюжети, що стосуються події Різдва Христового, зокрема після

входження українських земель до складу Речі Посполитої та перенесення святкування Нового року з 1-го вересня на 1-ше січня – дату, яку була надто близькою до свята Народження Ісуса Христа [4, с.448-450].

Михайло Возняк у фундаментальній «Історії української літератури» аналізує т. зв. «богослужбну лірику в давній Україні» [1, с.289-291] у загальному поділі поезії на духовну та світську в давньоукраїнському красному письменстві. На українських землях цей вид поезії, що творився церковнослов'янською мовою та входив у простір богослужіння, був запозичений після прийняття християнства з Візантії, де такий вид сакрального мистецтва уже мав тривалу традицію та сформував відповідні риси й стилістичні особливості: «Богослужбні пісні відзначаються глибоким чуттям, високим релігійним поривом і помітною поетичністю. Вони постали у Візантії, а до найвизначніших їх авторів належали Роман Солодкопівець із другої половини VI ст., творець акафісту Сергій, патріарх єрусалимський Софроній, з першої половини VII ст., Андрій Критський (помер близько 720 р.) <...> І церковно-релігійну поезію дістала Україна відразу по прийнятті християнства в церковних співах, псалмах, гімнах, канонах і окремих піснях, написаних на зразок псалмів. Зокрема, важливу роль відігравали в поставанні духовних віршів богослужбні пісні великого посту від неділі митаря й фарисея до Великодня й богослужбні пісні на рухомі свята Великодня до неділі всіх святих» [1, с.289]. Цей жанр богослужбової поезії представлений, зокрема, в тріодях.

Окремим видом богослужбової поезії є акафісти, що теж писалися церковнослов'янською мовою та нерідко виявляли високі взірці поетичності. У них відображалися й суто українські духовні традиції розуміння християнського життя та звертання до улюблених на наших землях святих (наприклад, до святої Варвари чи святого Онуфрія). М. Возняк окремо виділяє один з акафістів («До чесного Хреста», 1571 р.), де простежується наближення до віршового розміру українських дум: «Радуйся, яко для плоду древнаго вигнани быша наши предкове / радуйся, яко на тобѣ отпущены сут наши грѣхове; / радуйся, яко древа осудившеса умрѣти – / радуйся, яко тобою достойны быша ожити. / Радуйся, ключю, рай земный намъ отмыкай, / радуйся, херувима пламенное оружие отгоняй!» [1, с.291].

Історико-культурні умови тогочасної України сприяли тому, що «в епоху Бароко розвиток метафізичної лірики починає позначатися на народному репертуарі. Мандровані дяки, школярі та студенти разом із читанням віршів вводять спів побожних пісень до нової різдвяної традиції. Крім того, еволюція візантійського обряду в церковному побуті з'єднаної з Римом частини Київської митрополії, практика богослужінь у василіанських монастирях, парафіяльний побут на Правобережній Україні після 1667 р. відкривають простір для використання у храмовому обряді побожних пісень» [4, с.450]. Архієпископ Ігор Ісіченко розрізняє окремі, можна сказати, жанрові різновиди цієї народної за походженням різдвяної поезії, що увійшла у простір богослужіння: «Народна традиція починає розрізняти “колядки” (фольклорні обрядові твори) та “коляди” (побожні різдвяні пісні літературного походження). Коляди зберігають тонізований силабічний вірш, строфічну будову, використовують рефрени або приспиви. Їхні мотиви визначаються богословською інтерпретацією Різдва Христового, відкриваючись у перспективу інтегрального мотиву радощів усього світу від приходу Спасителя. Образи беруться переважно з євангельської оповіді. До них можуть

додаватися образи старозавітних праведників, які провіщають прихід Месії» [4, с.450]. Далі, коляди переходять у народний простір побутування, заміщаючи собою дохристиянські колядки, які стосувалися передусім суто весняних обрядодій, пов'язаних із сівбою, оранкою тощо. У церковному літургійному використанні коляди виконувалися переважно церковнослов'янською мовою, фрагмент однієї з яких процитуємо: «Звізда ідет чудне – / З восток на полудне <...> Над вертепом сіяет, / Царя Христа являєт [4, с.452]. Дмитро Чижевський у праці «Українське літературне бароко» подає інший приклад релігійного вірша: «Во яслехъ лежить, / Квѣт в руках держить, / Непостижимій / И недвижимій. / Богъ намъ родился / И пеленами повился» [8, с.263]. Використання сакральної конфесійної мови православного богослужіння у цій церковній поезії узгоджується із загальною естетикою та філософською парадигмою бароко, про що пише, зокрема, Дмитро Чижевський: «культура барока, не відмовляючись від досягнень епохи Ренесансу, повертається в багатьох пунктах до середньовічних змісту та форми: замість прозорої гармонійності Ренесансу зустрічаємо в бароку таку скомпліковану різноманітність, як в готиці; замість можливої простоти Ренесансу, зустрічаємо в бароку ускладненість готики; замість антропоцентризму, поставлення людини в центр усього в Ренесансі, зустрічаємо в бароку виразний поворот до геоцентризму, до уділення центрального місця знову Богу, як в середньовіччі; замість світського характеру культури Ренесансу, бачимо в часи барока релігійну закрутку цілої культури, – знову, як в середньовіччі; замість звільнення людини від пут соціальних та релігійних норм, бачимо в бароку знову значне посилення ролі церкви і держави» [8, с.269].

Михайло Грушевський у багатотомній «Історії української літератури» відзначає особливий вплив церковнослов'янської книжності та богослужбової поезії на всю українську культуру, а не лише на її конфесійну сферу: «З поширенням візантійської церковності в землях балканських, а потім східнослов'янських церковна поезія культивувалася тут в формах церковнослов'янських та мала величезний вплив на вироблення місцевої поетичної, літературної манери взагалі <...> Мусимо пам'ятати, що кожна письменна людина тих часів пройшла церковну науку і стояла під впливами її літературних форм, зокрема церковної, біблійної і візантійської поезії. Приклад нашого Кобзаря ХІХ в., котрий, при всій своїй ненависті до “візантійства” і церковності, так глибоко пересяк біблійними впливами, що несвідомо для себе починає говорити біблійним стилем, як тільки відчуває потребу піднести тон своєї мови, може бути ілюстрацією всеї нашої старішої і новішої братії, яка починала свою освіту від “блажен муж”, і часто свою власну поетичну творчість починала від переспівів і наслідувань творів біблійних і церковних» [2, с.156].

Звісно, що на сьогодні колядки, зокрема й ті, що перейшли з церковного жанру коляди, побутують сучасною українською літературною мовою, але часто з вставками старослов'янізмів, що створює стилістичне забарвлення архаїчності й сакральності, піднесеності й урочистості.

У часи Української Народної Республіки були спроби перекласти богослужбову літературу на тогочасну літературну українську мову, але відомі історичні колізії унеможливили цю непросту й тривалу роботу. В часи українізації, коли більшовики ще не розгорнули масштабну діяльність зі знищення Церкви, навіть окремі частини літургії в парафіях Києва, зокрема в Софійському соборі, були відправлені українською мовою.

Природно й зрозуміло, що «вододілом між Російською Православною Церквою та Українською Автокефальною Православною Церквою в Україні в 1920-і стає, головна, мовна проблема, що вбирала в себе цілий комплекс дотичних питань стосовно консерватизму й реформаторства. Українська мова сприймалася як знак радикальної віднови церковного життя, церковнослов'янська – як знак вірності традиції. Підкреслений консерватизм Московського Патріархату виявлявся навіть у найменуванні себе “Старослов'янською” Церквою, на відміну від української. Слід врахувати, що за умов большевицького режиму консерватизм виглядав небезпечною рисою в очах влади, ототожнюючись із монархізмом» [5, с.233]. Польська Православна Церква офіційно дозволила використання української мови в літургії. Зараз складно собі навіть уявити, що вкрай радикально промосковський оплот консерватизму – Почаївська лавра – у 1920-1930-ті роки була активним поборником переходу на українську мову богослужіння: «10 вересня 1933 р. в Почаївській лаврі з нагоди святкування пам'яті прп. Йова Почаївського та 10-річчя перебування на Волинській кафедрі митрополита Діонісія пройшла українська демонстрація. На дзвіниці було здійснено синьо-жовтий прапор, розгорнуто транспаранти з написами: “За українську богослужбову мову”, “Досить московської політики на Волині”, “Українському народові – український єпископат”, “Геть русифікаторів у Церкві” тощо. Кілька тисяч чоловік <...> пройшли до Почаєва, де провели мітинг біля поштової контори й склали присягу добиватися запровадження української мови богослужіння і призначення єпископа-українця» [5, с.234]. У той час, зовсім незадовго до страшних подій Голодомору і терору в Україні, у більшості парафій Волині богослужіння, як і проповіді, проходили українською мовою.

У православних парафіях української діаспори богослужіння велися українською мовою, а «церковнослов'янська мова стає знаком “малоросійства”, побутуючи в парафіях Московської Патріархії та Російської Православної Церкви за рубежом» [5, с.234].

Цікаво, що після насильного приєднання греко-католицьких парафій до Московського патріархату богослужіння в Галичині, Закарпатті та Буковині велися в двох варіантах церковнослов'янської мови – російського та українського ізводу [5, с.234]. У радянські часи загалом проводилася тотальна русифікація церковного життя (літургійних відправ і проповідей).

Після проголошення державної незалежності політичні та церковні дискусії часто були поверхневими й відзначалися ознаками плакатних гасел, а не бажання глибокого розуміння мови богослужіння. Зокрема, «церковнослов'янська мова нерідко називалася російською, її роль як літургійної мови українського народу протягом понад тисячу років ігнорувалася. Боротьба за витіснення церковнослов'янської мови вводилася до загального контексту дерусифікації України й набула яскраво політичного забарвлення. Духовна відмова українського народу підмінялася простою заміною богослужбової мови» [5, с.235]. Як бачимо, тут були присутні дуже примітивні тенденції, що не враховували культурного значення церковнослов'янської мови як у церковному, так і культурному житті нашого народу протягом багатьох століть.

Доконаність факту створення української літургійної мови на початку ХХІ століття не знімає проблеми якості перекладів та некомпетентності осіб, причетних до

вироблення літургійної термінології, що вимагає знань грецької, церковнослов'янської та сучасної української літературної мови.

З іншого боку, вірність традиції використання церковнослов'янської мови у богослужінні вимагає пропагування вивчення цієї класичної мови, щоб вона не перетворилася на хибно зрозумілі сакралізовані замовляння: «Слід позбутися політичного міфу про іманентно властиве кожному слов'янинові знання церковнослов'янської мови. Саме як церковнослов'янська, тобто літургійна мова, створена святими Кирилом і Мефодієм, а не гіпотетична праслов'янська або старослов'янська, автентична мова кирило-мефодіївських книг. Потрібні нові навчальні програми різних рівнів, церковнослов'янсько-українські та українсько-церковнослов'янські словники, підручники» [5, с.237]. Погоджуємося з думкою архієпископа Ігоря Ісіченка, який зробив цей висновок на основі свого наукового філологічного знання та церковно-пастирського досвіду в єпископському служінні. Слушним є також інша думка авторитетного вченого: «Для Церкви ж важливо об'єктивно визначити місце церковнослов'янської мови в своїй духовній спадщині. Це означає, насамперед, впровадження цієї мови в богослужіння не як перехідного етапу перед її повним витісненням сучасними мовами, а як постійно присутньої частини нашої спадщини <...> можна знайти також інші форми плекання церковнослов'янської мови в богослужбовій практиці Церкви як нашої другої літургійної мови, істотної частини нашої церковної тотожності» [5, с.237]. Єпископ-професор Ігор Ісіченко пропонує навіть ввести у середні навчальні заклади гуманітарного профілю вивчення церковнослов'янської мови поруч з іншими класичними – латинською та грецькою – як тими мовами, що здійснили величезний вплив на становлення і розвиток загальної європейської культури, зокрема й української національної.

Висновки. Доведено, що вивчення літургійної мови українського православ'я повинно бути полідисциплінарним, зокрема в наукових парадигмах релігієзнавства та історії мови й літератури, задля комплексного та більш цілісного погляду на цю складну проблему. Церковнослов'янська мова після її рецепції разом із прийняттям християнства східного обряду стала органічною частиною українською культури. Конфесійна мова богослужіння Православної церкви впливала не тільки на церковне життя, хоча й нею не послуговувалися як мовою живого спілкування, але й на інші сегменти культури, зокрема на літературну та фольклорну творчість. В процесі національного самоусвідомлення почалися спроби переходу богослужіння на українську літературну мову. В українській літургійній традиції слід зважено оцінювати значення і роль церковнослов'янської мови на нашу культуру, варто створити умови її широкого вивчення та можливості відправляти культові практики у тих спільнотах, де є прагнення зберігати історично першу мову богослужіння Православної церкви українського народу.

Література:

1. *Возняк М. С.* Історія української літератури. У двох книгах: Навч. вид. – 2-ге вид., випр. – Львів : Світ, 1994. Кн. Друга. – 560 с.
2. *Грушевський М. С.* Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. Т. 2. – К.: Либідь, 1993. – 264 с.
3. *Дротянко Л. Г.* Філософські проблеми мовознавства : навч. посібник. ; вид. 2-ге, доповнене і перероблене. – К. : Вид. центр КНЛУ, 2002. – 161 с.

4. *Ісіченко І.*, архієп. Історія української літератури : епоха Бароко (XVII-XVIII ст.). Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів. – Львів : Святогорець, 2011. – 568 с.
5. *Ісіченко І.*, архієпископ. Церковнослов'янська мова як феномен сучасної етноконфесійної свідомості // *Ісіченко І.*, архієпископ. Дім мій – буде домом молитви. – Харків-Львів, 2006. – С.231-237.
6. *Козловець М.А., Ковтун Н.М.* Національна ідентичність в Україні в умовах глобалізації: Монографія. – К. : ПАРАПАН, 2010. – 348 с.
7. *Переломова О. С.* Лінгвокультурні коди інтертекстуальності українського художнього дискурсу : діахронічний аспект : монографія. – Суми : Вид-во СумДУ, 2008. – 208 с.
8. *Чижевський Д.* Українське літературне бароко : Вибр. праці з давньої л-ри. – К. : Обереги, 2003. – 576 с.

УДК 2.335:159.97

Габріелян А.А.

Національний педагогічний університет імені М.П.Драгоманова

БОГОСЛОВСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ ФЕНОМЕНУ «ДЕСТРУКТИВНОСТІ» В ПСИХОАНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ Е. ФРОММА

Дана стаття присвячена богословсько-релігієзнавчому дослідженню феномену «деструктивності» в психоаналітичній філософії Еріха Фромма та проблемі самовизначення особистості. Сучасна людина, як правило, є позбавленою вибору життєвих інтересів та лінії поведінки, так як визначальним фактором інтенції людини на користь жорстокості або позитивної самореалізації є соціальні умови, релігійне оточення та суспільне середовище. У тексті висвітлюються механізми розвитку або придушення власної деструкції. Висновок, до якого приходять автор, полягає у необхідності подальшого розгляду «деструктивності» не тільки як соціального, психологічного та екзистенціального явища, але й як духовного в руслі богословсько-релігієзнавчих областей знань.

Ключові слова: *Еріх Фромм, деструктивність, психоаналітична філософія, богословсько-релігієзнавчий аналіз, особистість, гуманістична етика.*

Габріелян А.А. Богословско-религиоведческий анализ феномена «деструктивности» в психоаналитической философии Э. Фромма. *Данная статья посвящена богословско-религиоведческому исследованию феномена «деструктивности» в психоаналитической философии Эриха Фромма и проблеме самоопределения личности. Современный человек, как правило, представляется лишенным выбора жизненных интересов и линии поведения, поскольку определяющим фактором интенции человека в пользу жестокости или положительной самореализации являются социальные условия, религиозное окружение и общественная среда. В тексте освещаются механизмы развития или подавления собственной деструкции. Вывод, к которому приходит автор, заключается в необходимости дальнейшего рассмотрения «деструктивности» не*