

11. Рыжов Ю. Философия иконы в традиции Востока и Запада. – 2001. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Article/ryjov_fikon.php.
12. Українське народне малюство XII–XX століть. – Альбом. – К., 1991.
13. Успенський Л.А. Богословие иконы Православной Церкви / Л.А. Успенский. – Париж, 1989. – 468 с.
14. Хома К. Прояв релігійних світоглядів у сакральному живопису: український живопис та арабська [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.sworld.com.ua/konfer29/1169.pdf>
15. Янковська Д. Східні впливи в орнаментальному оформленні українських ікон кінця XVI–XVII ст.: автореф. дис. ... канд. мистецтвознавства: 17.00.06 / Дарія Олегівна Янковська. – Львів, 2005. – 23 с.
16. Himka J.–P. Last Judgment Iconography in the Carpathians / John–Paul Himka. – Toronto: University of Toronto Press, 2009. – 301 p.
17. Himka J.–P. Episodes in the Historiography of the Ukrainian Icon / John–Paul Himka // Journal of Ukrainian Studies. – 2004.– Vol. 29. – Nos. 1–2. – P.149–168.

Крында Н.Ю. *Перекрещивание художественных традиций в иконописи как опыт приобщения к сакральному*

Рассмотрена проблема обогащения художественной традиции украинского иконописания под влиянием западноевропейской католической и частично восточной мусульманской традиций. Появление новых религиозных и сакральных символов в художественном пространстве Богородичной православной иконы является следствием нового исторического опыта приобщения к сакральному.

Ключевые слова: иконопись, сакральный символ, художественная традиция.

Krynda, N.Y. *Crossing cultural experience as a sacred communion*
The article is devoted to the enrichment of the artistic traditions of the Ukrainian icon painting under the influence of Western Catholic and partly Eastern Muslim traditions. The emergence of new religious and sacred symbols in art space of Theotokos Orthodox icon is a consequence of the new historical experience of the sacred initiation.

Key words: icons, the sacred symbol, tradition of art.

* * *

УДК 13.07

Матвеев В.О.

Проблема вдосконалення особистості в працях західних релігієзнавців Нового і Новітнього часу в порівнянні з індійською релігійно-філософською традицією

Узагальнюються основні напрями і підходи західних релігієзнавців Нового і Новітнього часу в аспекті самовдосконалення особистості. Визначається роль індивідуального духовного досвіду в цьому процесі. Досліджується вплив індійської релігійно-філософської традиції на світоглядні засади західних релігієзнавців.

Ключові слова: західне релігієзнавство, вдосконалення особистості, індивідуальний духовний досвід, бекаті, даршана, Брахман, йога, Параматма, компаративістика.

Як відомо, релігієзнавство є, водночас, і порівняно молодого, і однією з найдавніших галузей гуманітарної науки. З одного боку, окремі знання про релігію (переважно в теологічній формі) починали з'являтися вже на зорі цивілізації в стародавніх країнах – Індії, Єгипті, Китаї, Греції. З іншого ж боку, складові частини релігієзнавства почали оформлятися в систему наукових знань, лише починаючи з XVIII–XIX ст.

Дослідження релігійної свідомості та засад розуміння розвитку особистості, яке уже займало важливе місце в класичній німецькій філософії, пізніше отримало свій розвиток в роботах Ф. Шлейєрмахера, Ф. Нішера, М. Шелера, М. Вебера, В. Вундта, Леві-Строса та інших відомих науковців. Це, відповідно, вело до зростання ролі як релігієзнавства, так і компаративістики, оскільки відкриття східної релігійності, в той час, для західної людини, і незадоволення християнством певної частини представників західноєвропейського типу мислення, сприяло захопленню саме Сходом.

Західне релігієзнавство, що спиралося і спирається на різноманітні філософські течії, в яких висвітлювалися в тому числі й антропологічні проблеми, репрезентовано такими авторами, як Ф. Шлейєрмахер, М. Юнгер, Р. Отто, Ф. Хайлер, Й. Вах, М. Еліаде, У. Сміт, Ч. Лонг, Н. Смарт, Р. Зенер та ін. Такі історики релігії, як Дж. Гроот, Н. Фюстель де Куланж, Е. Тайлор, Дж. Фрезер та інші також зробили важливий внесок

в дослідженні релігійної практики, посередництвом якої віруючі намагалися досягти досконалості та навіть божественності. Про праці таких філософів-релігієзнавців як Е. Дюркгайм, Н. Зюдерблом, М. Еліаде, М. Мосс, Р. Отто можна сказати, що вони заклали фундамент релігієзнавчих концепцій вивчення проблеми досягнення досконалості особистості, зокрема, як вищого рівня духовного зростання – святості. Автор даної публікації ставить собі за мету дослідити дану проблему в творах західних релігієзнавців в аспекті порівняння їх поглядів з індійською релігійно-філософською думкою.

Можна зазначити, що заслугою Е. Дюркгайма і Р. Отто є те, що вони, обробивши та систематизувавши великий матеріал в галузі історії релігії, етнології, філології та психології, започаткували два напрями для вивчення вдосконалення людини в рамках релігійної свідомості – соціологічний та феноменологічний. В той же час, паралельно з концепціями вищевказаних авторів, формувалася психоаналітична концепція вдосконалення людини, першим представником котрої став засновник психоаналізу З. Фройд. Однак, теорія і практика психоаналізу, започаткована З.Фройдом, призначалася, а не для людей, що прагнуть самореалізації. Що стосується К. Юнга, котрого за традицією вважають неофрейдистом, то він запропонував своє бачення вдосконалення особистості, пов'язавши його зі своєю теорією архетипів колективного несвідомого. В більш пізніх роботах К. Юнга можна уледіти вплив феноменології релігії. В той же час, можна прослідкувати вплив його ідей на формування поглядів таких авторів, як К. Керен'ї, Е. Нойман, Дж. Кемпбел та ін.

Однак, порівнюючи концепції К. Юнга та Е. Дюркгайма, можна помітити в них суттєву різницю, – якщо архетипи у швейцарського психіатра, засновника аналітичної психології, К. Юнга знаходяться по той бік добра і зла, то французький соціолог Е. Дюркгайм, очевидно, як представник протестантської етики, значення котрої в новому різновиді християнства є досить значним, екстраполював це бачення і на архетипну людину, вважаючи, що сили, котрим вона поклонялася, в її свідомості мали не лише суто фізичний аспект, але й моральні характеристики. І в подальшому розвитку суспільства, на думку Е. Дюркгайма, вони відігравали завжди велику роль, оскільки релігія в своїй основі має саме моральні засади.

Філософія іншого західного релігієзнавця – Р. Отто перегукується з ірраціоналізмом Ф. Якобі і антропологією Я. Фріза, котрі підкріплюються психологізмом, який прагне за допомогою аналізу досвіду здобутого в ході підйому духовних сил осягнути вищу реальність. Подібний підхід цілком відповідає індійській релігійно-філософській традиції, де з шести даршан (філософських шкіл) лише одна з них – матеріалістична – чарвака-локаята не застосовувала для пізнання вищих істин його. А вище досягнення його індуси завжди сприймали в якості самадгі, де індивідуальна душа (атма) зливається з вищою реальністю (Брахманом, Параматмою).

Як відомо, погляди Р. Отто, як християнського філософа, формувалися в епоху Нового часу під впливом творів М.Лютера, в котрих звучить ідея духовної присутності Бога у „внутрішній людині“, якого можна пізнати лише посередництвом культивування релігійних почуттів. Цей вплив був настільки важливим, що Р. Отто навіть присвятив свою дисертацію дослідженню вчення засновника протестантизму – М. Лютера, під назвою «Погляд Лютера на вчення про Святого Духа» (Die Anschauung vom Heiligen Geiste bei Luther), захищену в 1898 р. Відповідно до поглядів М. Лютера, Р. Отто в наступній своїй роботі «Das Heilige» («Святий», 1917) [1] намагався знайти в глибинах людської душі приховану вищу реальність, котра перебуває поза межами «розуму і здорового глузду», але яку все ж можна осягнути посередництвом розвинутої інтуїції. Великий вплив на погляди Р.Отто зробили також роботи Ф. Шлейєрмахера. Так, в 1899 році Р. Отто сприяв виданню твору Ф. Шлейєрмахера під назвою «Оповіді про релігію для освічених людей, що її зневажають. Монологі» [2], присвячені столітньому ювілею цієї праці, і пізніше писав, що Шлейєрмахер відкрив для нього значення «почуття» у релігійному досвіді.

Дійсно, безпосереднє переживання релігійного почуття є, за Ф. Шлейєрмахером, справжньою сутністю релігії. Даний автор підкреслює, що мова йде про таке почуття, в котрому відбувається злиття суб'єкта та об'єкта, де почуття і знання становлять єдине ціле [2, с.83]. Для світогляду Р.Отто є близьким таким постулат Ф. Шлейєрмахера,

згідно якому, саме завдяки подібному релігійному переживанню людина сприймає справжню істинність буття, що потім на рівні підсвідомості є відповідним світоглядним орієнтиром.

Але, якщо Ф. Шлейєрмахер відкидав саму можливість побудови в якості упорядкованої системи релігійного категоріального апарата, то у Р.Отто ми спостерігаємо підхід, подібний до закладеного ще в упанішадах – раціональне пізнання знаходиться на нижчому щаблі в порівнянні з ірраціонально-інтуїтивним. В той же час, раціоналізм він розгорнув в дусі кантівського вчення про апіорні поняття, котрі в значній мірі визначають той специфічний спосіб сприйняття реальності та її інтерпретації.

На формування концепції Р.Отто про можливість досягнення віруючою людиною стану святості, певним чином вплинули також праці англійського релігієзнавця-етнолога Роберта Маретта. В «Святому» Р.Отто позитивно відгукнувся про книгу «Першопочаток релігії» Р.Маретта [3]. Р.Маретт своє бачення походження релігії будував на визнанні особливого душевного стану, який від народження є притаманним кожній людині, тому релігія даним дослідником сприймається, як свого роду універсальний атрибут людини. Розглядаючи феномен святості, цей дослідник визначав його як подолання буденності, досягнення нового способу життя. Такий перехід відкриває доступ до життєвості (vitality) і сили (force), тобто набуття певної могутності, що також цілком узгоджується з індійською релігійно-філософською думкою, де людська душа уявляється у вигляді лампи, покритої шарами марлі (шари марлі уособлюють наші низькі інтереси та бажання). Чим менше шарів марлі – тим яскравіше світить лампа, тим більшої могутності досягає людина.

Велику роль у становленні світогляду Р.Отто, особливо в аспекті вдосконалення особистості, зіграло його захоплення західноєвропейськими містичними того часу – Бьоме, Екхартром, Св. Терезою, Силезіусом, Хуаном де ла Крусом, а також східнохристиянською містикою у формі ісихазму.

Враховуючи вплив західного містичизму та східної релігійності на світогляд Р.Отто та К.Юнга, не важко помітити, що між феноменологією і аналітичною психологією є багато спільного. Головним предметом дослідження для обох авторів було осягнення глибин ірраціональної психічної діяльності, що є від народження притаманною кожному індивіду, а також реалізація власного Я, через самовдосконалення індивіда. Схожість концептуальних позицій дозволила здійснити взаємовплив цих двох течій. Налагодженню такого діалогу сприяли і праці відомого румунського релігієзнавця, прихильника феноменології релігії М.Еліаде, представника «чикагської школи» порівняльного релігієзнавства, котрий репрезентував співробітництво методологій.

На наш погляд, ці та інші причини послужили пробудженню в наукових пошуках Р.Отто та К.Юнга подальшої цікавості до східної релігійності, де індивідуальний духовний досвід відіграє домінуючу роль. Так, Р.Отто в 1911-1912 роках здійснив подорож до Індії, а також до Бірми, Китаю та країн Близького Сходу. Порівнянню індійської релігійності з християнством ним присвячена окрема робота – «Сутність індійської релігійності і християнства: подібність і протилежність» [4]. Вочевидь, що саме аналіз релігійного досвіду індійської релігійності вплинув на формування концепції Святого в творчості Р.Отто. Аналізуючи поняття «святе», він вводить новий термін – нумінозний (numinous), розуміючи його в якості екзистенційного досвіду віруючого, що досяг певних висот на шляху до досконалості. Подібно до того, як в Упанішадах вважається, що вищі істини пізнаються лише в певному психологічному стані – просвітленні, так само й Р.Отто намагався демаркувати цей стан від морально-етичного й раціонального аспектів, тобто надати йому первісно-початкову «чистоту», позбавивши його логічно-концептуальних вимірів.

Таким чином, хоча Р.Отто обґрунтовував категорію самовдосконалення особистості і досягнення нею стану святості, в більшій мірі, з позицій християнства в лютерівській трактовці, в той же час, він не намагався замкнути в межах християнської теології, а перевести вирішення проблеми святості не лише в надконфесійний, але й мета-релігійний план.

Подібно до індійської релігії бхакті, послідовники котрої вірять в те, що їхні духовні вчителі, що досягли високого рівня духовного вдосконалення, можуть вже «напрямую» спілкуватися з божествами, а також, подібно до християнських містиків, що «удостоїлися»

зустрічі з Богородицею або святими, Р.Отто вважав, що досягнення відповідного духовного стану може привести до зустрічі з «живим Богом».

Подібні думки відносно демаркації моральності і засад релігійності, характерні для світогляду Р.Отто, висловлював і шведський теолог та історик релігії Натан Зьодерблом. В своєму творі «Становлення віри в Бога» він чільне місце відводив віруванню в безособову надлюдську і надприродну силу (ману), до котрої можна прилучитися та пізнати її в стані екстазу. Таким чином, вдосконалення особистості, за Н. Зьодербломом, йде через послання з цією силою (маною), а не через моральне вдосконалення особистості. Це також цілком узгоджується з індійською релігійно-філософською думкою, особливо в системі бхакті-йоги, де відданий Богу повинен цілком і повністю вручити себе йому, навіть якщо це приведе до порушення певних соціальних норм, бо вважається, що лише така відданість Богу і власне самозречення може привести його до духовного вдосконалення.

Схожу позицію займає також й відомий релігієзнавець Герардус ван дер Леув, котрий, як відзначають деякі дослідники, звів всі релігійні маніфестації до одного поняття – сили. Г. Ван дер Леув вважав, що первісна людина уявляла собі цю силу як ману, а з ускладненням релігійної свідомості це архаїчне уявлення модифікується, створюючи образи, подібні до індійського Брахмана, китайського Дао або давньогрецької Мойри. Відповідно до цього, даний дослідник вважав, що в усі епохи в багатоманітності релігійного життя діють незмінні типові моделі відносин до цієї надприродної сили. Такими характерними відносинами він вважав, наприклад, очищення, жертвоприношення, тайства. Таким чином, за Г. ван дер Леувом, самовдосконалення релігійної людини йшло через намагання прилучитися до цієї надлюдської сили посередництвом релігійної практики. Якщо прийняти до уваги цікавіше Г. ван дер Леува східними релігійними системами, то можна побачити, що його розуміння релігійної практики в певній мірі також нагадує сприйняття йоґічної практики.

Цікавим фактом є те, що в роботах Р.Отто, Н. Зьодерблома, Г. Ван дер Леува, Г. Шнайдера спостерігається певна тенденція до дослідження початку релігії, тобто намагання дослідити релігію в її першопочатковому, «чистому» виді і тим самим зрозуміти релігійні почуття в їх первозданному вигляді, без наступних нашарувань, що відбувалися в ході розвитку цивілізації.

Аналізуючи творчість М.Еліаде, якого ми вже згадували, також можна утледити вплив на неї індійської релігійно-філософської думки. Це й не дивно, оскільки даний релігієзнавець близько трьох років провів в Індії, вивчаючи не лише індійську філософію за її першоджерелами, але й практику йоґи, тому М.Еліаде в своїх роботах досить вільно оперував термінами «Абсолютна реальність», «Брахман», «Космічний ритм», «Трансцендентний» тощо. М.Еліаде сприймав вищу досконалість людини – святість, – як реалізацію прояву Буття в усій його повноті, тобто абсолютної реальності [5,с.88.], що за індійською концепцією фактично означає злиття з Брахманом.

Тому в акті ієрофанії, за М.Еліаде, відбувається своєрідна зустріч трансцендентної реальності та вже готової до її сприйняття людини. Таким чином, М.Еліаде розвивав ідею самовдосконалення людини в руслі індійської релігійної філософії, яка наголошує на аспекті унікальності людського становлення в Універсумі, де статусне значення людини інколи трактується вище за напівбога (як це можна спостерігати в системі бхакті-йоґи), оскільки саме людині доступно сприйняття Бога-Абсолюта і пробудження тим самим своєї божественної природи. До речі, подібну думку можна зустріти й в іншого видатного релігійного філософа Тейяра де Шардена, з котрим М.Еліаде був знайомий особисто. М.Еліаде виділяв два способи життя – мирський та священний, вказуючи на те, що приймаючи за основу останній, людина кардинально змінює свій спосіб життя, наповнюючи його вищим сенсом.

В творчості М.Шелера, одного з найвідоміших мислителів ХХ століття, здійснена спроба логічно побудувати ієрархію досконалості людини з позицій феноменології та філософської антропології, що були розроблені даним автором. В цій ієрархії, де названий мислитель вибудовує порядок «чистих особистісних типів», на перше місце поставлений святий, оскільки саме наближення до Бога, за М.Шелером, є свого роду критерієм у визначенні досконалості людини. За поняттям святий, у даного філософа слідує поняття геній, герой, духовна людина, майстер насолоди. Цим особистісним

типам відповідають «чисті типи суспільств». До найбільш високого типу він відносить суспільство любові, технічною формою і запорукою існування якого служить церква.

Аналізуючи систему цінностей, М. Шелер постулює думку, що божественне має особливий статус, імпліцитно цього святе виступає в його філософській концепції в якості абсолютної цінності, котра повинна служити критерієм духовного зростання. Відповідно до цього, й в ієрархії інших духовних цінностей святе займає вищу ступінь, навіть в порівнянні з такими цінностями як прекрасне, справедливе, істинне тощо. Святе, за М. Шелером, визначається любов'ю, яка є сутнісним початком особистості. Це узгоджується не лише з християнською концепцією любові, даною в Новому завіті, але й з індійською релігійно-філософською думкою, де Брахман (Абсолют) знаходиться в стані сат-чит-ананда (вічності, знання і блаженства) і наближення до нього розкриває все більше відчуття безмежного блаженства і любові до всього живого.

Своє бачення ієрархії цінностей М. Шелер виклав в окремішій роботі «Формалізм в етиці і матеріальна етика цінностей» [6], , котра вийшла в 1916 році. Оскільки ця робота вийшла за рік до появи «Святого» Р. Отто, то можна сподіватися на певний вплив творчості М. Шелера на погляди останнього. В іншій своїй праці «Про вічне в людині» М. Шелер, розвиваючи своє аксіологічне вчення про святого, в більшій мірі, починає спиратися на теїстичну домінанту, підкреслюючи безпосередній зв'язок з Богом у розвитку святості.

М. Шелер вказував, що «ціннісна модальність святого», котра є базовою в релігійній свідомості, в той же час не є опосередкованою ніякими іншими цінностями, а навпаки, сама виступає в якості їх абсолютної основи. Крім того, даний автор вважав, що цінність святого не можна звести ні до яких інших цінностей – логічного, морального, естетичного та іншого порядку. Це знову ж таки нагадує індійську релігійно-філософську концепцію, котру можна зустріти вже в брахманізмі, де між духовним вчителем (гуру) і богом немає принципової різниці. В той же час Брахман, як Абсолют, є недосажним через пізнання посередництвом логічних категорій.

Як відомо, індійській релігійно-філософській думці належить концепція про три гуні (модуси) природи. Найвищою є саттва-гуна – гуна благості, в котрій знаходяться священнослужителі (браміні). Найнижчою є тамас-гуна – гуна невігластва, темряви, в котрій знаходяться представники найнижчої касты. Знаходження в тій чи іншій гуні визначає, зокрема, морально-емоційне ставлення до світу. Подібно до цього в концепції М. Шелера можна знайти положення, за яким стану «святості» відповідає емоційний стан блаженства, а стану «не святості» – стан відчаю.

Якщо деякі, в тому числі й відомі, як ми уже вказували, протестантські теологи намагалися демаркувати святість і моральність, то М.Шелер займав протилежну позицію, проголошуючи святе, як абсолютну моральну цінність, вимагаючи все інше підпорядкувати йому. «Це основне положення є вічне правило зв'язку релігії і моралі. «Жертва заради святого» – це мораль самої релігії, але також релігія самої моралі» – вказував він [7,с.391]. Таким чином, М. Шеллер в проблемі вдосконалення людини спирався на етичний вимір святості, без якої не бачив прогресу людства. Подібно до індійської релігійно-філософської традиції, де людська душа (атма) має такі ж самі атрибути як Верховна душа (Параматма) – сат-чит-ананда (вічність-знання-блаженство), для М.Шелера святість притаманна як Богу, так і людині, і в цьому аспекті вони мають однакову природу. Так він вказував: «Сфера абсолютного буття взагалі, однаково, чи є вона доступною переживанню або пізнанню чи ні, настільки ж конституційно належить до сутності людини, як її самосвідомість та усвідомлення світу [8,с.188].

М.Шелер також вважав, що поняття святого увінчує ієрархію моральних цінностей, оскільки воно тісно пов'язане з любов'ю, яка у нього виступає базисним началом особистості – це акт певного виду любові (ціннісна направленість котрої передусім всім образним уявленням і всім поняттям про святі предмети і визначає їх [6,с.327-328].

Список використаних джерел

1. Otto R. Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen / R. Otto – Breslau 1917. – 258 s.
2. Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим / Монолוגи : [пер. с нем.] / Фридрих Даниель Шлейермахер. – СПб. : Алтейя, 1994. – 335 с.

3. Marett R. The Threshold of Religion / R. Marett. – London, 1909. – 354 p.
4. Otto R. India's religion of grace and Christianity compared and contrasted / R. Otto. – L., 1930. – 144 p.
5. Элиаде М. Священное и мирское / Мирча Элиаде ; пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
6. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избранные произведения: Пер. с нем. М.: Гнозис, 1994. – 490 с.
7. Scheler M. Vom Ewigen im Menschen / M. Scheler – Leipzig, 1921. – 720 s.
8. Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения: Пер. с нем. М.: Гнозис, 1994. – 490 с.,

Матвеев В.А. Проблема совершенствования личности в работах западных религиоведов Нового и Новейшего времени в сравнении с индийской индийской религиозно-философской традицией

Обобщаются основные направления и подходы западных религиоведов Нового и Новейшего времени в аспекте самосовершенствования личности. Определяется роль индивидуального духовного опыта в этом процессе. Исследуется влияние индийской религиозно-философской традиции на мировоззренческие позиции западных религиоведов.

Ключевые слова: западные религиоведение, совершенствование личности, индивидуальный духовный опыт, бхакти, даршана, Брахман, йога, Параматма, компаративистика.

Matveev, V.O. Problem of self perfection of personality in works of Western religious scholars of modern and contemporary periods in comparison with the Indian religious and philosophical tradition
In the article summarizes the main directions and approaches of Western religious scholars Modern and Contemporary period in the aspect of self perfection of personality. Defined the role of the individual spiritual experience in this process. Analyzed the effect religious philosophical traditions on the conceptual positions of the Western religious scholars.

Key words: Western religious studies, self perfection of personality, individual spiritual experience, bakti, darshan, Brahmin, yoga, Paramatma, comparative studies.

* * *

УДК 27(477–25)

Харьковченко Є.А.

Київське християнство – поняття, суть, історичне значення

Досліджується феномен київського християнства, що зумовлюється своєрідністю його світоглядно–релігійних засад і специфікою релігійності. Показано, що визначення історичного, культурного, конфесійного змісту «київське християнство» зведено до наукового поняття із чіткою означенням змістом як синтез східного (візантійського) із західним (римським) християнства на ґрунті власної перед християнської культури.

Ключові слова: українське християнство, київське християнство, Софія, софійність.

Одним з найскладніших і суперечливих історичних процесів є релігійна регіоналізація Європи. В контексті геополітичного і конфесійного положення України між Сходом і Заходом континенту ця проблема набуває низки вимірів. Перший визначається роллю і місцем церкви в історії, культурі, духовному житті українського народу, в національному і духовному відродженні України. Другий стосується тих ментальних зрушень у духовно–національній самоідентифікації українців, які неможливі без практичного усвідомлення витоків, сутності й історичного шляху українського християнства. Третій полягає у збереженні властивого українському народові духу толерантності, терпимості, доброї волі до всіх віровизнань і культур багатонаціональної України, що уможливило інтеграцію в християнську світову спільноту. Отже, йдеться про низку аспектів, які визначають місце і роль українського християнства у християнській Європі: історичний, національний, культурологічний, екуменічний тощо. Без усвідомлення, насамперед ієрархію сучасних церков витоків українського християнства – київського християнства – церква в Україні не посяде належного їй місця у суспільно–політичному процесі, а релігія не виконає своєї історичної ролі у духовному та національному відродженні.

Поняття «київське християнство» увійшло в науковий релігійознавчий обіг (воно зафіксовано в «Релігійнознавчому словнику» під редакцією проф. А.Колодного) [1], це поняття використовується як коректне й академічне в сучасній науковій літературі.